
Wstęp

Spotkania na krańcach życia

Jakub Momro

TEKSTY DRUGIE 2020, NR 1, S. 7–25

DOI: 10.18318/td.2020.1.1 | ORCID 0000-0003-2479-0599

W jednym ze swych licznych filmów dokumentalnych poświęconych związkowi człowieka z naturą Werner Herzog poszukuje miejsca na ziemi, które chętnie określiłbym mianem „miejsca ostatecznego”. Reżyser wybiera się na Antarktydę, a jego podróż od razu staje się zaprzeczeniem gestu zdobywcy, a nawet – co dość jednak nietypowe dla tego artysty – okazuje się odwrotnością ciekawości estetycznego i epistemologicznego drapieżcy. Herzog nie wykorzystuje jednak sztuki do zmiany perspektywy, z jakiej patrzymy na rzeczywistość przyrody jako na coś absolutnie zewnętrznego wobec człowieka, sfery, którą należy skolonizować i przekształcić według realnych i urojonych potrzeb ludzkości. Artysta przybywa więc na biegun południowy niejako bez celu, ani filmowego, ani badawczego, starając się oddać pole najrozmaitszym sytuacjom, w których cykl natury mógłby ucieleśniać się w samym obrazie kinowym, będącym już nie reprezentacją tego świata, ale fotograficzną odbitką, robioną z automatycznie ustawianego oka kamery. Toteż ekstaza nie rodzi się z opowieści (dość przypomnieć w tym miejscu wątek imperialnego zasiedlania Ziemi: konieczność historyczną ograniczoną do minimalnego zaawansowania techniki przy

Jakub Momro (1979), filozof, literaturoznawca, eseista i tłumacz. Jest członkiem Kolegium Redakcyjnego dwumiesięcznika „Teksty Drugie” oraz Komitetu Redakcyjnego serii wydawniczej „Nowa Humanistyka”. Niebawem ukaże się jego nowa książka, *Ucho nie ma powieki 1. Dźwiękowe sceny pierwotne*.

maksymalnej ingerencji w światy przyrody, jak w *Fitzcarraldo* czy *Aguirre, gniew boży*¹); dotyczy czegoś zasadniczo innego.

Pierwsze i ostatnie ujęcia w filmie pokazują nurków schodzących przez gigantyczne przeręble w głąb nieludzkiej ciemności, odgraniczanej od góry przez lód, od dołu przez nieprzeniklioną rzeczywistość innego obiegu organicznego, form istnienia w skrajnych warunkach, w nierozpoznanej jeszcze materii podłoża planety. Herzog używa w swym komentarzu zwykłego dla siebie nadmiarowego języka, wszelako pozbawionego wszelkiej normotwórczej analogii charakterystycznej dla wcześniejszych projektów – obraz filmowy nie jest skondensowanym wszechświatem. Reżyser widzi niejako sam czas, który zerwał się z łańcucha konieczności i tak jak nurkowie dryfuje, zmieniając bezustannie swą morfologię. Przy czym zmiany te są w zasadzie niewidoczne z żadnego punktu widzenia, filmowa metafora zastyga w leniwym kadrze, powielając niezrozumiały i niedostępny ruch świata – niewidoczna zmienność staje się zasadą całego filmu, w którym reżyser stara się wykonać fotokopie tych poruszeń i zebrać ślady natury, do której nie mamy dostępu a która – na koniec i zawsze – nas konstytuuje. Herzog odsuwa zatem nie tylko kamerę, ale i swoją sygnaturę, ów słynny, idiosynkratyczny głos z off-u, który niemal zawsze w enigmatycznym skrócie językowej analizy zmieniał na naszych oczach odległy świat w obiekt możliwego poznania, a nas samych w jeden z wielu elementów tej teoriopoznawczej układanki.

A jednak wraz z tym filmem coś, jak się zdaje, kończy się nieodwołalnie. Z pewnością możliwość estetyzacji, nawet tak przemysłowej i wyrafinowanej, jak u twórcy *Straszka*, ale także zasada relacji ze światem – on sam raz zdobyty przez człowieka, bezustannie i, jak z trwogą zauważa Herzog, niemal wiecznie będzie odpłacał człowiekowi, który skonstruował siebie jako maszynę odczarowania, a przez to i upodmiotowienia. Dwie sceny kapitalnie pokazują tę sytuację radykalnego oddzielenia człowieka od natury, separacji, dla której nie ma i nie będzie żadnego estetycznego ocalenia ani reparacji szkód, które zapewnić mogłaby nauka nie tylko w swym praktycznym, ale i pojęciowym wymiarze. Pierwsza scena niemal emblematyczna, zaczynająca się od deklaracji reżysera, w której zgłasza własne prawo do nienawiści do pingwinów. Oczywiście chodzi o to, co człowiek robi z każdą innością gatunkową, tzn. (protodekonstrukcyjny argument Heideggera pozostaje tu wciąż w mocy) konstruuje uproszczony i upraszczający mechanizm reprezentacji².

1 *Pendant* do tych filmów może być jedno zdanie ze *Spotkań na krańcach świata*, w którym reżyser powiada, że wraz ze zdobyciem bieguna południowego przez Roberta Falcona Scotta skończyło się Imperium Brytyjskie. W ten sposób zakończył się podbój planety, a tym samym sama zasada imperializmu, który od tej chwili musiał się zdegenerować.

2 Por. M. Heidegger *Czas światooobrazu*, w: tegoż *Drogi lasu*, przeł. J. Gerasimiuk, R. Marszałek, J. Miżera, J. Sidorek, K. Wolicki, Aletheia, Warszawa 1997.

Herzog zupełnie po prostu nie chce (początkowo) tworzyć tego widoku zwierząt, które z miejsca stają się martwymi obiektami „na wystawie świata”. Toteż, kiedy reżyser decyduje się jednak (pod koniec filmu) na stworzenie obrazu pingwinów, wybiera to, co do tej maszyny tworzącej poznawcze i ideologiczne iluzje zupełnie nie pasuje. Namawia do wypowiedzi przed kamerą tajemniczego i samotniczego badacza zwierząt, który w niemal protokolarnych zdaniach próbuje opisać regularności i nieciągłości w zachowaniu pingwinów. Herzog zaś pyta o ich typowe i nietypowe zachowania seksualne, celowo i perwersyjnie przenosząc ludzki dyskurs erotyczny na świat zwierzęcy. Ale punktem kulminacyjnym tych poszukiwań esencjalnej i niedostępnej odmienności okazuje się obserwacja pingwina, który oddziela się od stada zmierzającego, zgodnie z cyrkularnym prawem rozrodczym i zachowania gatunku, w stronę morza. Widzimy, jak zwierzę zmierza w stronę interioru, i uświadamiamy sobie, że już nie zawróci – czeka go pewna śmierć. Herzog zostawia nas z tą sytuacją, w której nie ma już żadnej tajemnicy, nie skrywa się w niej żadna zagadka formy życia, która wybiera śmierć na własnych prawach, tak odmiennych od naszych lękowych i agresywnych potrzeb.

W drugiej scenie obserwujemy jednego z badaczy przed ostatnim nurkowaniem. Herzog dość bezwzględnie przez dobrych kilka minut skupia oko kamery na ciele naukowca, które znieruchomiałe i zakutane w kombinezon, tkwi przed lodowym włazem do podwodnego świata. Scena traci całe napięcie, gdy reżyser rozpoczyna rozmowę na nowo, już po tym ostatnim zanurzeniu. Uczony żegna się ze światem, gdzie spędził kilkanaście lat na odkrywaniu nowych rodzajów życia i gatunków. Nie ma tu jednak żadnej nostalgii. Jak mówi, organizmy, które badał, tworzą potworny świat nieustannego niszczenia i niekończącej się entropii, zmieniają rzeczywistość w monstrialną i raz rozrastającą się, raz kurczącą się ekosystemową zależność – podległość prawu niszczenia i metamorfozy zdegenerowanego świata. Głos uczonego w chwili tej diagnozy załamuje się, a on sam wypowiada coś, co jak się zdaje, jest wymierzone w zasadność naukowego badania rzeczywistości. „Ten świat jest straszny, nie chciałbym w nim żyć”, mówi. Podpowiada tym samym, że bez większego trudu możemy odkryć, do jakiego stopnia mikroskopowy wgląd i technologicznie zagwarantowane powiększenie obiektu badania komunikuje wprost, bez żadnej metafory ani analogii, czym jest świat, który nas, nieważne w jakiej skali, określa i... zabija.

Herzog jako niepoprawny humanista po przejściach na świadków tego rozpadu wybiera ekscentryków, którzy wyposażeni w resentyment wobec cywilizacji, chcą ją wykorzystać przeciwko niej samej. Tak oto spotykamy nie tylko etatowych naukowców, ale i filozofów, finansistów, lingwistów, uciekinierów z wojennych terenów, którzy na Antarktydzie przeobrazili się w kierowców ciężarówek, spawaczy, budowlańców, kelnerów. Czy w ich wypowiedziach, które z taką pieczołowitością

odnotowuje Herzog, mieści się coś poza banałem zapełniającym antropocentryczne marzenie o nieskończeniu intensywnym i zapewne autentycznym życiu? Egzystencji wyzbytej wszelkich zapośredniczeń, bezpośrednio odnoszącej człowieka do natury... Jednak reżyser przenikliwie zauważa prawdę innego rodzaju, czyli zasadę inwersji takiej formy życia, które domaga się uczestnictwa w na poły zdeterminowanym, na poły chaotycznym cyklu powstawania i giniecia³. W pewnej chwili kamera zbliża się do owadów pożerających roślinę, obraz filmowy przypomina edukacyjną prezentację bezwzględnej agresji, którą przepojony jest świat naturalny⁴. Ale znów głos zza kadru z równą zaciętością informuje: nie powinniśmy mieć złudzeń, że ten świat może być nasz, nie jesteśmy w stanie go bowiem przywłaszczyć, choć wydaje się nam najbliższy; dotykająca agresja jest potworna, bowiem nie tylko rozsądza systemy reprezentacji jako modele rozumienia, ale sprowadza nasze życie do czystej alienacji.

Znakiem tego wyobcowania okazuje się filmowy obraz jako materialna odbitka i deiksa – wskazuje on na to, co z pewnością znajduje się na krańcach świata i przynależnych mu filozofii wyobraźni, ale przede wszystkim rozszerza się na życie samo. Jego biomorficzna dynamika powoduje, że w istocie żaden rodzaj technologicznego, protetycznego wsparcia nie pozwala nam dostrzec zmienności kluczowej dla naszego samozachowania jako gatunku. Herzog z pewnością ma rację, gdy twierdzi, że najbardziej przeraża nas rodzaj rozległej bezforemności, która choć wywodzi się z zabójczych, ale i koniecznych mutacji, określa warunki istnienia w ogóle, a ludzkiej egzystencji w szczególności. W jednym z ujęć reżyser wraz z naukowcami spogląda w głąb krateru, patrzy i próbuje nazwać ruch magmy i przelewającej się lawy, z których powstanie lekki pumeks, materiał pochodny, a zarazem świadectwo erupcji. Zapewne działalność wulkanu zniszczyła to, co istniało w jego zasięgu – nie tylko ludzką rzeczywistość wytworzoną, artefakty i schronienia, lecz i przerwała obiegi zmian w cyklach organicznych. Być może w tych wulkanach, które dla samego Herzoga stały się rodzajem apokaliptycznego fetyszu (z tej fascynacji zrodził się intrygujący dokument *Inferno*), piekielny świat przemiany elementarnych pierwiastków staje się odbiciem ludzkiego przeznaczenia. W duchu swoich romantycznych mistrzów, Novalisa i Kleista, Herzog traktuje naturę jako podziemny świat, w którym cząstki elementarne zamieniają się w obiekty faktycznego poznania, ale i natura to „wielki młyn”, niszczący i przetwarzający każdą organiczną i nieorganiczną formę w coś innego, być może doskonalszego. Jednak dla reżysera wulkany oglądane podwójnym

3 Por. Arystoteles *O powstawaniu i ginieciu*, przeł. L. Regner, PWN, Warszawa 1981, 328b, gdzie pojawia się najszerszy możliwy opis związków materializmu z determinizmem przyrodniczym.

4 Por. J. Parikka *Owady i media*, przeł. M. Borowski, M. Sugiera, Księgarnia Akademicka, Kraków 2017.

okiem, estetycznym i naukowym, to nic innego jak synonimy doskonałości zniszczenia, rodzącego nieludzkie piękno⁵.

1.

Dzisiaj problem krańcowości form życia nie ma jednak w sobie nic z estetycznej perfekcji i egzystencjalnej sublimacji. To z pewnością ważny, ale już daleki kontekst dla radykalnie immanentnej sytuacji, w której antropocen jest w pełnym sensie rewersem każdej formy spekulatywnej wyobraźni. Innymi słowy, rzeczywistość skutków działalności człowieka stanowi kres dotychczasowych form mentalnych, teoriopoznawczych, estetycznych czy artystycznych sposobów organizowania świata. Śmierć obrazu, rozumianego w ścisłym sensie jako rodzaj mocy epistemologicznej, jest literalna, bowiem spotkania na krańcach świata, o których marzył Herzog, okazują się już niemożliwe – to morfologia życia, jej obiektywna niedostępność, każdy jej kres i początek, towarzysząca jej zagłada gatunków i narodziny nowych, ustanawia prawo, któremu podlegają procesy uświadomienia. Mamy zatem do czynienia z sytuacją, która przekracza ekstatyczny pesymizm i katastroficzną wizyjność, właściwą dla krytycznego humanizmu ostatniego stulecia. I nie chodzi tu nawet o kres nowoczesności jako pewnej formacji cywilizacyjnej i kulturowej opartej na progresywnym podboju ludzkiego i nieludzkiego świata, lecz o kres pewnych rachitycznych, ale wciąż do pewnego stopnia obowiązujących reguł świata przeżywanego tworzących, jak trafnie powiada Peter Sloterdijk „sfery” zmienności⁶. Jeśli, jak mówi niemiecki filozof, nieustanna i bezwzględna mobilizacja, jako zasada nowoczesności, traci swój obiekt, to stopniowo pożera cel wszelkich działań opartych na zasadzie panowania podmiotu⁷. Czy tak trudno zrozumieć, że zniszczenie, jakie się i siebie wyrafinowała spekulatywnie, scjentystycznie i technologicznie ludzkość, przynosi sytuację, którą Ewa Bińczyk tak trafnie określiła „marazmem antropocenu”⁸? Warto dzisiejszą sytuację porównać z kryzysem humanizmu, który dawno temu rozpoznany przez Heideggera, zdefiniował system

5 Por. Novalis *Uczniowie z Sais*, w: tegoż *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – Studia – Fragmenty*, przeł. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 54–89; tegoż *Henryk von Ofterdingen*, przeł. E. Szymani, W. Kunicki, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 2003, s. 71, 91; H. von Kleist *Kasia z Heilbronu*, w: tegoż *Dramaty wybrane*, przeł. J. St. Buras, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000, s. 114–115.

6 Por. zwr. P. Sloterdijk *Sphären I – Blasen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998.

7 Por. P. Sloterdijk *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989.

8 Por. E. Bińczyk *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, PWN, Warszawa 2018, s. 276.

bardziej teoretycznych niż praktycznych wyobrażeń dotyczących reguł rządzących refleksją (chodzi tu o każdy proklamowany koniec: człowieka, podmiotu, śmierć autora, sztuki). Nie da się wyznaczyć dominanty dzisiejszego kryzysu. Właściwiej należałoby go bowiem określić w liczbie mnogiej, jako nawarstwiający się powierzchnie ludzkiej i nieludzkiej aktywności, w której efekty działań człowieka nieuchronnie nie tylko łączą się i wchodzą ze sobą w konflikt, lecz również powodują, że morfologie życia pozostają nierozpoznane, całkowicie autonomiczne i autoteliczne – nie wiemy, po co i jak działa rzeczywistość, w której jesteśmy aktorami, a także nie wiemy, w jakim filmie i jaką rolę odgrywamy. Sytuacja okazuje się więc o wiele gorsza niż się pierwotnie wydawało: złożoność problemów wywołanych przez działania człowieka wymaga nie tylko nowych języków, ale wyjścia z dyskursywnego pięknoduchostwa. To, jak można sądzić, najpoważniejsze wyzwania, przed jakim stoi humanistyka.

2.

Jedną z kluczowych kwestii dotyczących tego splątanego układu natury, nauki i konkretnego momentu, w jakim znajduje się ludzka i nieludzka rzeczywistość, jest zdolność do krytyki, skierowanej zarówno w stronę samego człowieka, jak i jego zewnątrz. Chodzi zatem, jak głosi wielu, albo o wyczerpanie się refleksyjnego modelu modernizacji, albo o upadek idei oświecenia *sensu largo*. Pierwszy problem wiąże się z kategorią postępu jako mechanizmu odczarowania świata, drugi – z panowaniem rozumu instrumentalnego, w dzisiejszym wydaniu: kalkulacyjnego i algorytmicznego. Drugi przypadek wydaje się ważniejszy, bowiem w samym sercu namysłu umieszcza możliwość dialektyki oświecenia, a więc pewnej szansy na wykonanie gestu oporu wobec kultury i polityki akceleracji⁹. Chodziłoby o sprzeciw, który nawet w najmniejszej swej formie może dać nadzieję na zawiązanie się procesu uświadczenia, wyzwającego w przynajmniej pewnym stopniu z poczucia obcości. Taką zasadę głosili przedstawiciele „szkoły krytycznej”. Dla Adorna, Benjamina i Blocha relacja natury i człowieka jest u zarania ambiwalentna, a sama zawarta w tym związku sprzeczność pozostaje nieprzekraczalna. W klasycznej figurze Odyseusza, pojmowanego jako prefiguracja zdobywającego samoświadomość podmiotu, natura w swym groźnym wydaniu pozostaje enigmatyczna dlatego, że jest niezróżnicowana, a przez to niema. Odyseusz, który uzyskuje kształt podmiotu dlatego, że mówi, wygrywa z naturą nie poprzez bezpośrednią

9 Por. H. Rosa *Accélération. Une critique sociale du temps*, trad. D. Renault, La Découverte, Paris 2013; tegoż *Aliénation et accélération*, trad. T. Chaumont, La Découverte, Paris 2014; tegoż *Résonance*, trad. S. Zilberfarb, S. Raquillet, La Découverte, Paris 2018; J. Gleick *Szybciej. Przyspieszenie niemal wszystkiego*, przeł. J. Bieroń, Żysk i S-ka, Poznań 2003.

walkę, lecz w złożonym procesie lingwistycznego i pojęciowego oszustwa. Zamiast rytualnej, cielesnej ofiary, dokonuje jej substytucji, zyskując w ten sposób przewagę, której – póki trwa oświecenie podmiotu i odczarowanie mocy natury – już nie odda. Adorno trafnie powiada, że ta inicjalna sprzeczność, fundująca nowoczesną *episteme*, przeradza się w coś bardziej niezwykłego, ale i dalekosiężnego w konsekwencjach. Odys okazuje się bowiem bohaterem ideologii oddzielającej nas od świata i wyobcowuje z rzeczy, obiektów i przedmiotów, które sami wytworzyliśmy – tym też okazuje się natura. Taką samą fikcją okazujemy się my jako panowie świata, który potrafimy nazwać, i tym samym skazać na absolutną podległość nie-ludzką inność.

Toteż w tej tradycji natura, aby ocaleć w swym faktycznym niezróżnicowaniu, musi stać się elementem historii, a nawet więcej: musi być rozpatrywana jako całość, powstająca w wyniku działania dialektyki oświecenia i suwerennego¹⁰. Benjamin, pisząc zarówno o alegorii jako teoriopoznawczej figurze nowoczesności, jak i o krytyczno-mesjańskim zadaniu historyka, proponuje pojęcie przyrodohistorii, którego pełne rozwinięcie znajdziemy jednak dopiero w *Dialektyce negatywnej* Adorna¹¹. Tym, co decyduje o ważności jego diagnoz i prognoz, są dwa elementy: wolność jako cel procesu uświadomienia oraz historia przyrody jako jego środek. Problem takiej dialektyki polega jednak na tym, że jednostkowe czy zbiorowe wyobcowanie rozpoznaje ona w ideologizacji natury, która nakłada się na pozór nowoczesnego, postępowego społeczeństwa. Adorno traktuje więc tę „drugą naturę” jako nieuchronny determinizm, fatalny w skutkach i prowadzący do katastrofy społeczeństwa. Marksowskie i heglowskie podglebie tej perspektywy oddziałuje na tę teorię w sposób, który można nazwać „chytrnością rozumu” – natura wyrzucona drzwiami, jako niechciany gość zaburzający porządek emancypacji, wraca oknem w postaci sumy krzywd, jakie człowiek wyrządził każdej możliwej inności i nietożsamości. W ten sposób natura staje się zarówno wyrzutem sumienia racjonalnych podmiotów i wypartą materią, powracającą w chwilach, kiedy ów podmiot wiedzy jest jej niepewny.

Innymi słowy, natura to *camera obscura*, której iluzyjny mrok prześladuje nowoczesnych. Czy ostatecznie nie o to chodziło Adornowi, który po Auschwitz proklamował zasadę „minimów moralistów”, w których to, co nie-ludzkie, uzyskuje istotność, a jego

10 Por. M. Horkheimer, T.W. Adorno *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 70-72.

11 Por. W. Benjamin *Źródło dramatu żałobnego w Niemczech*, przeł. A. Kopański, Sic!, Warszawa 2013, s. 230-252, 269-275; T.W. Adorno *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemienuwa, PWN, Warszawa 1986, s. 505; „Należałoby natomiast na całą przyrodę, cokolwiek by się w niej jako historia instalowało, patrzeć jak na historię, a całą historię widzieć jako przyrodę [...]”

roszczenia do pełnego życia mogą ocalić zdolność świata do trwania w swych intensywnościach? To, co na nas patrzy i co otacza człowieka, środowisko w sensie ścisłym, natura, która nie tracąc nic ze swej wrogiej inności, powraca jako jedyne prawdziwe medium; to zwierzęta, rośliny, a nawet przedmioty, któreśmy poniekąd sami wytworzyli, stają się warunkiem możliwej i zapewne utopijnej etyki, wyrastającej z krytycznej zasady zapośredniczenia wszelkich naszych form życia: „O możliwości pogromu przesądza chwila, gdy oko śmiertelnie zranionego zwierzęcia kieruje się na człowieka. Upór, z jakim człowiek odrzuca to spojrzanie – «przecież to tylko zwierzę» – powtarza się w niepowstrzymanym okrucieństwie wobec ludzi [...]”¹²

3.

Ale tego świata już nie ma. Świat „przyrodohistorii” został zastąpiony, jak przenikliwie nazywa to Bruno Latour, wielościową naturopolityką, która kładzie kres krytycznemu marzeniu o kulturze krytyki, w której reguła mediacji opiera się na niewzruszonym podziale na podmiot i przedmiot¹³. Zamierzeniem Latoura nie jest odzyskanie natury jako takiej ani jej intelektualnych przetworzeń, lecz ujawnienie społecznych, a przede wszystkim politycznych uwarunkowań często bezwiednych działań w obrębie poszczególnych ekosystemów – ani tworzonych, ani wynajdywanych. W tym sensie gest uczonego pozwala, jak się zdaje, odzyskać wielokrotny wymiar eksperymentu – w jako systemu działań i pojęć – dokonywanego na tym, co raz przygodnie, raz strukturalnie opisujemy jako formy naturalne. Natura jest więc nie tylko substancjalna (w sensie hylemorfizmu), ale relacyjna, w myśl zasady, którą wyłożył niegdyś Gilles Deleuze, że w myśleniu chodzi nie tylko o relację do prawdy, ale prawdę zawartą w same relacyjności¹⁴. Nietrudno zrozumieć, że intuicja Latoura idzie nie tylko na przekór ustalonym tradycjom metodologicznym, realizmu i konstruktywizmu, ale usuwa granicę ideologii, która – odwrotnie niż w tradycji krytycznej – nie opiera się na dialektyce odczarowania i niewiedzy, lecz na podziale władz w stylu naukowej polityki oświecenia. Podział ów nie zawiera się w modelu politycznej czy raczej policyjnej epistemologii, nakazującej, co jest możliwe do poznania, a co stanowi wyłącznie złowrogą iluzję, zakrywającą świat czystego poznania. Czy może zatem dziwić, że takie nienaiwne podejście do natury jako czegoś, co nie ma ani wnętrza, ani zewnątrz (dla człowieka), okazuje się

¹² Por. T.W. Adorno *Minima Moralia. Refleksje z poharatanego życia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, s. 120.

¹³ Por. B. Latour *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, przeł. A. Czarnacka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 31-33, 88, 122.

¹⁴ Por. G. Deleuze *Immanencja: życie...*, przeł. K.M. Jaksender, Eperons–Ostrogi, Kraków 2017, s. 19-22.

heterogenicznością procedur, nieprzewidzianych wyników laboratoryjnych działań oraz ludzkiej przygodności, światem, który nie podlega już ani kategoriom technologicznego progresywizmu ani naturalizmu?

Latour, uznając prawo do symetrii różnorodnych aktorów w sieci wiedzy, pozwala na każdego z nich spojrzeć jako na obiekty, nie tyle rzeczy czy przedmioty, ale określone pola epistemologiczne przez daną konfigurację życia i pojęć. Nie ma więc mowy o re-prezentacji jako zasadzie powtórnego uobecnienia (które *de facto* niszczy każdy eksperyment, bowiem opiera się na nieruchomej metafizyce), lecz na reprezentacji, w których każdy obiekt może zabrać głos w – jak to nazywa uczony – „parlamencie rzeczy”. Ostatnim etapem tej okrężnej drogi, opierającej się na odrzuceniu każdej definicji natury (zarówno teoretycznej, jak i praktycznej), okazuje się unieważnienie zasady Nauki tyleż jako transcendentalnej zasady nowoczesności (byłaby ona czymś w rodzaju niedotykalnej „rzeczy samej w sobie”), jak i politycznej (jeden rodzaj wizji świata opartej na nauce odpowiada każdemu przejawowi rzeczywistości). Toteż Latour, uznając, że nie ma innego pojęcia równie słabo zdefiniowanego jak natura, jednocześnie krytykuje ekologię bez polityki, nie podważając realności działań na rzecz poprawy warunków istnienia na Ziemi. Być może właśnie tu dotykamy, by tak rzec, nerwu całej wyobraźni polityczno-ontologicznej Latoura. Idea Nauki to alegoria panowania rozumu instrumentalnego, którego zasadą jest odrzucanie wszelkiego impulsu metarefleksyjnego i czystość porządku normatywnego, zaś wielość nauk to nie tyle odwrotność tego fantazmatu jedyności, ile różnego rodzaju zapętlone ingerencje ludzkiej *techné* w rozmaite formy życia. I tego w istocie zdaje się dotyczyć pozytywna możliwość różnych polityk różnych natur: ich celem jest umożliwienie praktycznego badania i współistnienia z nowymi i innymi formami życia¹⁵.

Wynika z tego nie tylko postnaturalna ontologia polityczna, lecz również coś o wiele bardziej intrygującego, co Latour określa mianem faktyszy¹⁶. Termin ten ma wbić klin w odwieczny spór ustanawiający metafizykę nauki (a nie tylko metafizykę jako naukę podstawową), konflikt między ikonoklazmem i ikonofilią, czyli innymi słowy, między krytyką obrazu świata opartą na zakazie obecności i asymetrii wszelkiego przedstawienia, a światem polimorficznych wizualnych, mentalnych czy akustycznych obiektów, składających się na niepewną, ale jedyną dostępną człowiekowi wiedzę. Jak ten spór ma się do dzisiejszej sytuacji zaniku natury i nadmiaru sprzecznych lub zbyt złożonych i nazbyt abstrakcyjnych dyskursów? Do jakiego stopnia ten dualizm odnosi się do haseł

15 Znakomite, odmienne w założeniach i analizie, opracowanie tego problemu można znaleźć w: S. Margel *Logique de la nature. Le fantôme, la technique et la mort*, Galilée, Paris 2000.

16 Por. B. Latour *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, przet. K. Abriszewski i in., Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013, s. 138.

głoszących konieczność interwencji w rzeczywistość katastrof, jaki zafundowaliśmy sobie, pozostając w zgodzie z logiką antropocenu? Wygląda na to, że to efekt niezwykle siły symbolicznej samego redukcjonizmu, który oddziela od siebie porządku języka, nauki jako doświadczenia oraz politycznego urządzenia społeczeństwa. Nietrudno domyślić się, że zasada krytyczna oświeconego rozumu pozwala brać każde dane, „to, co jest” za opresję tępej immanencji natury, która zagraża podmiotowi. Zarazem wiara, leżąca u podstaw logicznego i scjentyistycznego pozytywizmu, że fakty są bezdyskusyjne, również działa na zasadzie oddzielenia: z faktami się nie dyskutuje, ponieważ ich ontologia stanowi zarazem społeczną strukturę wiedzy o świecie. Po obu stronach sporu dzieje się więc to samo: wyłącznie ludzkie podmioty są zdolne do tworzenia owych dualizmów i dystynkcji, jak gdyby w nowoczesnym przebraniu ożywały mity o wyjątkowym „znaczeniu ludzkiego istnienia”, by posłużyć się tytułem jednej z książek Edwarda O. Wilsona¹⁷.

4.

Koncepcja nauk jest w elementarnym sensie przeciwieństwem redukcjonizmu, dzięki któremu gmach nauki może opierać się na kilku podstawowych zasadach czy, jakby powiedział Latour, ideologiach scjentyficznych. Czy zatem chodzi o odwołanie roszczeń do wiedzy pewnej już nie tyle o naturze, będącej w sensie ścisłym, fantazją rozumu, ile do wiedzy, która tworzy życie? Wydaje się, że właśnie miejsce, jakie przyznamy w naszych systemach zarazem epistemologicznych i politycznych, tej bio-wiedzy, która stanowi z założenia opór przeciwko bio-władzy, jest kluczową sprawą wobec wyzwania, jakie stają przed, by tak rzec, formami życia-do-ocalenia. Taką refleksję zapoczątkował mistrz Latoura, Michel Serres, który w studium poświęconym związkom natury, przemocy i porządku jurydycznego pokazuje, że granicą myślenia o życiu w świecie modernizacji okazuje się ostatecznie „kontrakt naturalny”, zawiązywany między quasi-objektami, tworzącymi różne formy środowiskowe¹⁸. Punkt wyjścia tej teorii jest dość prosty i do pewnego stopnia wydaje się inwersją modelu natury wypracowanego przez Rousseau. Serres, rezygnując z jakiegokolwiek przewagi człowieka w systemach życia, pokazuje, że jedyna możliwa antropologia powstaje w obliczu zagrożenia egzystencjalnego i wegetatywnego: śmierci w sensie fizjologicznym, egzystencjalnego lęku przed powrotem do stanu przemiany materii, aż do metamorfozy w jej postaci nieożywionej. To pierwszy etap krystalizowania się „kontraktu naturalnego”. Przymiotnikowa forma tego określenia jest tu niezwykle istotna, bowiem to nie człowiek jako intencjonalny

17 Por. E.O. Wilson *Znaczenie ludzkiego istnienia*, przeł. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2016.

18 Por. M. Serres *Le Parasite*, Hachette, Paris 1997.

i samowiedny podmiot wiąże się z naturą, aby ją podbić i zneutralizować jej inherentną moc, lecz człowiek jako forma życia uświadamia sobie, wypracowując procedury wiedzy, zwane następnie naukami, własną pozycję w rzeczywistości obiektów, zdarzeń, tego wszystkiego, co składa się na polimorficzną biosferę, ale także i tego, co jako sfera nieożywiona wdziera się w świat planetarnego istnienia.

Skoro tak, to realna epistemologia nie zależy od pomiotu wiedzy, lecz od historii naturalnej w sensie ścisłym: od regularności i nieciągłości wzrostu oraz zamierania obiektów, powstających i znikających relacji w obrębie rzeczywistości ludzi i nie-ludzi. Od zdolności rozpoznania tych światów zależy więc nie tylko status wiedzy, ale przede wszystkim miejsce form życia w porządku poznawczym, który determinuje naszą zasadę rzeczywistości. Jak twierdzi Serres, poznanie jest nie tylko narażone na konflikt interesów, ale jest samym tym konfliktem, turbulencją życia, które tworzy prawo nauki jako sposobu jego legitymizacji: „W nauce prawo poprzedza fakt, tak jak podmioty antycypują objekty. Zarazem jednak fakty zapowiadają prawo, tak jak objekty poprzedzają podmiot”¹⁹. Czy to nie największy cios, jaki świat naturalny może zadać narcyzmowi człowieka? Ten cios, by tak rzec, został wyprowadzony z samej Ziemi, a nie z dyskursu czy pojęciowości; planetarna interwencja rozbija infantylną egzystencję według zasady przyjemności i do pewnego stopnia wymusza konfrontację z zasadą rzeczywistości. Choć podmioty są zależne od dialektyki tych zasad, to nie chcą uznać praw natury, owego kontraktu naturalnego, w którym ujawnia się prawda życia, niedająca się zredukować heterogeniczna całość relacji, „których sieć jednoczy się w całość Ziemi”²⁰.

Co oznacza ta utrata niewinności i zarazem odśrodkowy, by tak rzecz ująć, rozkład ludzkiego narcyzmu? Serres powiada, że chodzi tu o utratę równowagi między trzema pasjami, namiętnościami, wreszcie, popędami, definiującymi antropocen jako epokę: *libido sentiedi* (porządek wyobraźni i gry), *libido sciendi* (porządek transhistorycznej nauki i gatunkowe dążenie do wytwarzania wiedzy) oraz *libido dominandi* (destrukcyjne namiętności prowadzące do historycznego panowania czystej przemocy). Nietrudno domyślić się, że ostatni z popędów podporządkowuje sobie pozostałe: nauka służy w rezultacie zniszczeniu, a gra fantazji okazuje się mechanizmem jeszcze większej alienacji, a nie wytworzeniu obrazów nowych form życia. Tak czy inaczej, nowoczesność wraz z jej dzisiejszą późną odmianą, w której emancypacyjne ideały zostały zastąpione mechanizmami modernizacji i konsumpcji, nie ma już żadnej dialektycznej równowagi w postaci oświeceniowego modelu pomnażania lub choćby ochrony życia.

19 M. Serres *Le contrat naturel*, Flammarion, Paris 1992, s. 43.

20 Tamże, s. 79.

5-

Ta dominacja nie jest, rzecz jasna, absolutna. Dzisiejsza nauka pokazuje, że popęd śmierci wraz ze swym bratem, czyli popędem destrukcji, to nie tylko psychoanalityczna bajka antropologiczna, lecz biotyczna realność, w jakiej żyjemy jako gatunek. Dlatego tak ważne stają się obecnie badania i refleksje takich uczonych jak Edward O. Wilson, który pokazuje zarówno liniowe skutki niszczenia różnorodności życia, prowadzące do śmierci biosfery jako takiej. Wilson proponuje ciekawy i niespełnialny niestety eksperyment określany przez niego mianem „pół Ziemi”. W myśl tej idei należałoby wziąć pod ochronę przyrodę na połowie łądów (tzn. nie szkodzić biosferze w tym zakresie). W ten sposób życie uwolnione zacznie rządzić się własnymi prawami, które antropocen pogwałcił w imię konieczności panowania, kolonizowania i denaturalizacji wszelkich form życia. Nie chodzi zatem o zatrzymanie tak rozumianego postępu jako nieustannej akceleracji, której celu nie znamy, ale którego kres do pewnego stopnia się już urzeczywistnia w śmierci gatunków, ekosystemów i tego, co za Wilsonem, nazwać można zanikiem różnorodności życia²¹. Należałoby raczej pokusić się o odmienne podejście metodologiczne do natury, której nie sposób efektywnie opisać w porządku wyłącznie normatywnym i etycznym ani strukturalnym. Toteż pierwszym ruchem badawczym, wymaganym zarówno od biologów czy współczesnych przyrodników, jak i od humanistów, którzy usiłują zrozumieć miejsce dyskursów i odnaleźć uprawomocnienie własnych teoriopoznawczych postaw w gąszczu faktyszy, jest tworzenie historii naturalnej świata na granicy antropocenu i katastrofy, która nadchodzi. Najciekawsze i najbardziej przekonujące efekty poznawcze, a dalej: praktyczne, przychodzą w wyniku badań, w których historia pisma, interwencje sztuki, biologia ewolucyjna i symboliczna historia ludzkości łączą się ze sobą. Jak się zdaje, z tej perspektywy inaczej wygląda nowoczesna literatura (by tylko do niej się ograniczyć), ufundowana na konflikcie z przyrodą i rozpadzie kontraktu naturalnego: od potwornego, opartego na fascynacji i wstręcie, wyobcowania ze świata życia w prozie Conrada, do „historii naturalnej zniszczenia” Sebald.

Jak pisał Jared Diamond, należy przemyśleć na nowo „przyszłość historii ludzkości jako dyscypliny naukowej”²². Ale i takie podejście na niewiele się zda, jeśli zapomnimy

21 Por. E.O. Wilson *Pół Ziemi. Walka naszej planety o życie*, przeł. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2017, s. 83. Por. też: E. Kolbert *Szóste wymieranie. Historia nienaturalna*, przeł. T. Grzegorzewska, P. Grzegorzewski, W.A.B., Warszawa 2016.

22 Por. J. Diamond *Strzelby, zarazki, maszyny. Losy ludzkich społeczeństw*, przeł. M. Konarzewski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000, s. 515. Por. też: H.-J. Rheinberger *Epistemologia historyczna*, przeł. J. Surman, Oficyna Naukowa, Warszawa 2015.

o konieczności historii naturalnej pojmowanej nie jako prosty porównawczy czy nawet kategorialny empiryzm, lecz jako zespół dyskursów pozwalających poddać analizie, a w konsekwencji – tak bardzo jak to się da – ochronić różnorodność życia²³. Istnieje niesamowita fantazja na ten temat, stworzona przez Stanisława Lema, powołującego do życia niezemiński byt, wyrafinowaną komputerową maszyną, opisywaną jako Golem XIV. Zajmuje on miejsce obserwatora gatunku ludzkiego w jego najmniej przyjaznej formie, człowieka, który alegoryczną mistyfikację Rozumu bierze za całość możliwego poznania. Wizja Lema jest niezwykła jednak nie dlatego, że Golem to super czy metamózg, lecz że stanowi on powrót wypartego antropocentrycznej racjonalności, unifikującej różnorodność życia. Przyjmując punkt widzenia genetycznej i ontogenetycznej ekonomii życia, Lemowy byt powiada, że nie wystarczy uznać prawa entropii, lecz przede wszystkim należy przyjąć, że najdoskonalsze formy życia nie są najbardziej złożone, lecz nieludzkie w swym zredukowaniu – perfekcyjnym życiem nie jest zwierzę czy technologicznie synergiczny organizm, lecz najprymitywniejsza bakteria. Ucieleśniając determinizm i przypadkowość obiegu puli genowej, kumulowania, przetwarzania i emitowania energii, pozostaje największą zagadką istnienia – nie sposób przewidzieć, w jaki sposób rozprzestrzenia się w biosferze, jak pasożytuje na zmiennych formach organicznej i nieorganicznej materii²⁴.

6.

Stąd, być może, popularność zyskują ponownie wizje biosfery jako zamkniętego obiegu, który docelowo miałyby uniemożliwić jakąkolwiek ludzką ingerencję, mającą na celu zasadę eksploatacji dostępnych form życia. Tak dzieje się bodaj najwyraźniej w hipotezie Gai, wedle której wewnętrzna harmonia, zwana po prostu homeostazą (jak gdyby każda forma życia była wyłącznie przyrodnicza)²⁵, ma stać się podstawową zasadą samozachowania istnienia. Tej biotycznej równowadze zagraża wszelako nie tylko szkodliwe działanie człowieka, który ostatecznie samym swym istnieniem wymierza sobie karę śmierci, lecz również komórkowa i genetyczna mutacja, której przeznaczenia nie jesteś w stanie ani przewidzieć, ani nawet rozpoznać w odpowiednim momencie

23 Por. E.O. Wilson *Różnorodność życia*, przeł. J. Weiner, PIW, Warszawa 1999, s. 321: „Czy kiedykolwiek będzie można oszacować postępującą utratę różnorodności biologicznej? Nie przychodzi mi do głowy żaden problem naukowy o większym, bezpośrednim znaczeniu dla ludzkości”.

24 Por. S. Lem *Golem XIV*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, s. 44. Por. J. De Rosnay *Le macroscopie. Vers une vision globale*, Éditions du Seuil, Paris 1975

25 Por. P. Macnaghten, J. Urry *Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*, przeł. B. Baran, Scholar, Warszawa 2005, s. 144-227.

zmiany zachodzącej w życiu na Ziemi²⁶. Fałsz takiego podejścia polega na fatalnym pomieszaniu porządków, czyli historii i teorii. Jak piszą autorzy fundamentalnej pracy *Błąd Darwina*, historia ludzkich zdarzeń (na które składają się intencjonalne akty, naturalne przypadki, których nigdy nie rozumiemy do końca, choć próbujemy je uściślić w protokołach badawczych, oraz życiodajne fikcje, rozwijające wyobraźnię jako siłę teoriopoznawczą) wchodzi w często twórcze kolizje z historią naturalną²⁷. To właśnie tak pojmowane modalności historyczne pozwalają trzeźwo spojrzeć, co dzieje się z gatunkami, kiedy i w jakich warunkach giną, w jakich mogą lub nie mogą się odrodzić w przewidywanych niebezpiecznych dla poszczególnych sfer kształtach organicznych. Teoria pozwala rozpoznać, co musiało się wydarzyć, historia – tylko i aż to, co rzeczywiście się zdarzyło. Dlatego nie istnieje teoria ewolucji, ale istnieje historia katastrof, które choć pochodzą z natury, dotyczą wyłącznie człowieka. Kres antropocenu i cena, jaką za niego płacimy, jest nieodwracalny i w tym sensie zdeterminowany historycznie, tak jak procesy ewolucyjne (ludzkie i nie-ludzkie), bezustannie powiększające obszar oddziaływania technologicznych protez, zmieniających życie na dobre, a najczęściej, jak się dziś okazuje, na złe.

To zatem faktycznie „koniec świata, jaki znamy” w tym znaczeniu, że do minimalnej zmiany świadomości nie dochodzi już przez znane nam sposoby upodmiotowienia, zarówno w skali globalnej (jak wtedy, gdy postępujemy za przenikliwą intuicją Ulricha Becka głoszącą „społeczeństwo ryzyka”, czy Immanuela Wallersteina, głoszącego kres systemów sprawiedliwości, co z kolei łatwo odnieść do polityki ekologicznej²⁸), jak i w skali indywidualnej (gdy wizja zagłady poprzez zmiany klimatyczne czy wyniszczającą politykę bogactw, a szczególnie paliw kopalnych, staje się pozornie odległym obrazem: nierealnym, choć przerażającym)²⁹. Wydaje się, że największe wyzwanie, jakie stoi przed naukami społecznymi, humanistyką i sztuką, polega na przełamaniu, by tak rzec, kryzysu diagnostycznego i wypracowaniu nowych sposobów myślenia, pokazujących praktyczny wymiar zagrożeń, jakie dotykają

26 Por. J. Lovelock *Gaja. Nowe spojrzenie na życie na Ziemi*, przeł. M. Ryszkiewicz, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 58; 121. Por. też inteligentną i w sporej części owocną poznawczo próbę „przechwycenia” tego konceptu: B. Latour *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, Le Découverte, Paris 2015.

27 Por. J. Fodor, M. Piattelli-Palmarini *Błąd Darwina*, przeł. M. Gokieli, PWN, Warszawa 2018, s. 218-219.

28 Por. U. Becka *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla, Scholar, Warszawa 2002; I. Wallerstein *Koniec świat, jaki znamy*, przeł. M. Bilewicz, A.W. Jelonek, K. Tyszka, Scholar, Warszawa 2004; C. Leggewie, H. Welzer *Koniec świata, jaki znaliśmy. Klimat, przyszłość i szanse demokracji*, przeł. P. Buras, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012.

29 Por. U. Bardi *Wydobycie. Jak poszukiwanie bogactw mineralnych pustoszy naszą planetę*, przeł. J. Bednarek, Książka i Prasa, Warszawa 2018.

i z pewnością będą dotyczyć zarówno kruche, jak i pozornie trwałe formy życia³⁰. Być może chodzi o to, by nauczyć się na nowo opisywać „strategie działania organizmów żywych” i stworzyć krytyczną i znaczącą biologię i historię systemów życia czy „synchronicznych systemów naturalnych”. Ale oznacza to także, że powinniśmy nauczyć się rozpoznawać rodzaje śmierci³¹. Być może nie ma lepszego medium do spełnienia tych zadań niż kultura.

7.

Czy chodzi zatem o symboliczne zagospodarowanie lęków przed totalną zagładą Ziemi, życia, bez prawa do ocalenia w jakiegokolwiek utopii? Z pewnością rację mają wszyscy ci, którzy za Markiem Fisherem (jak Fredric Jameson, Slavoj Žižek) zgodnie i nieustannie głoszą, że łatwiej sobie wyobrazić globalną katastrofę niż drobną zmianę w niewywrótnym i obowiązującym systemie kapitalistycznym. Ale jest to racja połowiczna, która zadowala się kompensacyjnym modelem apokaliptycznej lub najczęściej postapokaliptycznej wizji świata, takiej zatem, w której wszystko znika prócz człowieka, zmuszonego do oglądania swej karykatury w zwierciadle zniszczeń, które pospołu z przyrodą wywołał. Ten antropocentryczny czynnik okazuje się zresztą o wiele bardziej istotny niż kosmiczna, widowiskowa katastrofa, w której dopełnia się nie tylko czas ludzki, ale czas w ogóle, poza którym faktycznie nie ma już nic. Ten fantazmat totalności stanowi oczywiście rodzaj symptomu, skrywającego w sobie najbardziej pierwotne wyparcie: wraz z nauką i jej literackim czy artystycznym kształtem powraca niczym najmroczniejsza energia nieświadomości, zaburzająca podział na racjonalność i nierozum. To swego rodzaju fantazja na temat „trzech ostatnich minut”³².

Dwuznaczność intuicji praktyk postapokaliptycznych bierze się z pewnej tendencji w łonie samej nowoczesności, w której czas odmierza się prawem istnienia człowieka, a nie czasem wyłaniającej się z nauki (fizyki, matematyki i nauk przyrodniczych), lub – przeciwnie – temporalnością wprost albo pośrednio religijną. Doskonałego przykładu tej ambiwalencji dostarcza analiza apokalipsy przeprowadzona przez Derridę. Jej horyzont wyznacza z jednej strony oświeceniowy projekt emancypacji w duchu Kanta, z drugiej – quasi-teologiczna wizyjność apokalipsy jako niewzruszonej i ostatecznej

30 Por. N. Stern *Globalny ład. Zmiany klimatu a powstanie nowej epoki postępu i dostatku*, przeł. A. Orzechowska-Barcz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.

31 Por. L. Konieczny, I. Roterman, P. Spólnik *Biologia systemów. Strategia działania organizmu żywego*, PWN, Warszawa 2017, s. 222.

32 Por. P. Davies *Ostatnie trzy minuty. O ostatecznym losie wszechświata*, przeł. P. Amsterdamski, Copernicus Center Press, Kraków 2017, s. 206.

prawdy³³. Zachodzi tu zatem konflikt między dwiema procedurami prawdy: tożsamości logicznej i kognitywnej oraz substancjalnej prawdy objawienia, w której czas staje się datą. Derrida celowo podtrzymuje tę rozbieżność, bowiem tak „pracuje” i oddziałuje, być może ostatnie, słowo nowoczesności, czyli dekonstrukcja, która odwleka „nadejście czasów”, niszczące historię ludzką i naturalną, a na koniec życie jako takie. To odwleknięcie ma więc oczywisty wydźwięk antropologicznej nerwicy kresu, tego, że owo apokaliptyczne zdarzenie absolutne istnieje o tyle, o ile jesteśmy je w stanie pomyśleć i w jakiś ułomny sposób wyrazić. Stąd też nie tylko lęk, lecz również niezrozumiałe przywiązanie do poczucia żałoby, która dzięki symbolicznej robocie staje się odwracalna, a śmierć jednostkowa i powszechna „za każdym razem jest wyjątkowym końcem świata”³⁴ i stanowi, jak chętnie za Maurice’em Blanchotem mówi Derrida, „pismo katastrofy”³⁵. Aby zrozumieć polityczny wymiar tej gry z metafizyką kresu, wystarczy przypomnieć, że francuski filozof swoje rozważania snuł w latach 80. ubiegłego stulecia, w czasie wyścigu nuklearnego, programu „gwiazdnych wojen”. Derrida zakładał, zgodnie z dokszą tamtych czasów, że apokalipsa istnieje dzięki równowadze zniszczenia, a ściślej: dyskurs postapokaliptyczny może trwać póki realne zagrożenie, staje się zarazem fantazmatyczną groźbą kresu wszelkiego życia. Zwołanie filozofa o konieczności pomyślenia istnienia jako „prze-życia” [*sur-vivre*] brzmi w tym kontekście cokolwiek upiornie. Człowiek nowoczesny, niczym dowódca zagubionej eskadry z myśliwca atomowego w *Doktor Strangelove* Stanleya Kubricka, może metaforyzować swoją zagładę w komediowym skoku na bombie, zrzucanej na ziemię.

8.

Tyle tylko, że takie podejście się wyczerpało. Potrzebujemy o wiele bardziej realizmu niż gry z wyobrażeniami, które miałyby odwlekać ostatecznie teologiczny finał wszelkich form istnienia. Dlatego dość nieoczekiwanie jedną z ciekawszych diagnoz naszej ontologicznej, historycznej i egzystencjalnej sytuacji przynosi antropologia René Girarda. Ucieka on od fetyszy różnicy, stawiając na gatunkową, a przede wszystkim w głębokim sensie religijną, identyfikację. Niezależnie od przekonania samego uczonego co do prawdy objawienia jako spełnienia czasów, ważne jest elementarne przesunięcie,

33 Por. J. Derrida *D'un tone apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Galilée, Paris 1983, s. 96-98.

34 Por. M. Blanchot *L'écriture du désastre*, Galimard, Paris 1980, s. 13, gdzie autor pisze o „katastrofie pośmiertnej”.

35 Por. J. Derrida *Chaque fois unique, la fin du monde*, présenté par P.-A. Brault et M. Naas, Galilée, Paris 2003, s. 323-332.

którego dokonuje: chodzi o równość, ale już nie wobec prawa, ale wobec rzeczywistości³⁶. Tą rzeczywistością okazuje się zaś absolutny moment, czysta czasowość, która urzeczywistniła się w postaci „tu i teraz”. Girard to radykalny apokaliptyk, opierający się na mocnym przekonaniu o niekonieczności ludzkiego gatunku, który zderzony z mocą eschatologii musi zawsze przegrać. Trafność jego intuicji wydaje się jednak intrygująca. Widać ją także w tym, co Jacob Taubes określa mianem „uświatowienia apokalipsy”³⁷, a jeszcze mocniej w koncepcji „czasu, który zostaje”, Giorgio Agambena³⁸. Włoski filozof przekonuje, że stawką myślenia o życiu jest ocalenie reszty, która niejako wycieka z chronologii i eschatologii. Reszta staje się więc żywiołem życia, pojowanym nie jako ekstazychna chwila (*kairos*), lecz jako dzielenie się samej temporalności, z której rodzi się cezura – puste miejsce, które objawia się nam niewyposażone w żadne pojęcie i żadne słowo. Tym samym powstaje istotne dla naszych czasów rozróżnienie między apokaliptykiem, wierzącym i obserwującym nadejście ostatecznego „dnia gniewu” bożego, określającego się przez kres czasów (*eschaton*), a mesjanistą, dla którego istotne jest to, co dzieje się właśnie *hic et nunc*, a więc dynamika i, by tak się wyrazić, temporalna morfologia, czyli „czas kresu”.

Te mesjańskie prognozy, rzecz jasna, można poddać testowi sekularyzacji, dzięki któremu czas zostaje zupełnie zeświecczony, tzn. pozbawiony pewności metafizycznej, nasycony za to pewnością i wiedzą nauki, która nie jest ani przedustawna, ani celowa. Niezależnie od tego, jak oceniamy koncepcję realizmu spekulatywnego, co do jednego możemy chyba przyznać rację jego rzecznikom. Świat „po skończoności” to zarazem rzeczywistość „po apokalipsie”: natura w jej planetarnym, środowiskowym i biosferycznym wymiarze pozostaje zupełnie obojętna na losy naszego życia, a tym bardziej świadomości. Meillassoux czy Garcia, podkreślając wagę takiego realizmu, wskazują w gruncie rzeczy na ekologiczny i materialny ślad życia, które pochodzi spoza ludzkiego czasu i do człowieka w ogóle nie należy – jak skamielina³⁹. Co prawda, potrafimy stosunkowo dokładnie oszacować czas, z którego ona pochodzi (dzięki znakowaniu promieniotwórczemu), ale czas tej zupełnie materialnej, empirycznej resztki nigdy nie stanie się naszym czasem. Ten ozdrowieńczy impuls, który został raz jeszcze wymierzo-

36 Por. R. Girard *Apokalipsa tu i teraz. Rozmawiał Benoît Chantre*, przeł. C. Zalewski, WAM, Kraków 2018, s. 103.

37 Por. J. Taubes *Myślenie o czasie*, przeł. T. Ososiński, w: tegoż *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, przeł. P. Graczyk i in., Kronos, Warszawa 2013, s.486-487.

38 Por. G. Agamben *Czas, który zostaje. Komentarz do „Listu do Rzymian”*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2009, s. 78-79.

39 Por. Q. Meillassoux *Po skończoności. Esej o koniecznej przygodności*, przeł. P. Herbich, Kronos, Warszawa 2015; T. Garcia *Forme et objet. Un traité des choses*, PUF, Paris 2011.

ny w niszczący w skutkach narcyzm człowieka. I choć diagnoza ta wydaje się na pozór ponura, pozwala przynajmniej skonfrontować się ze światem, którego upadek stał się w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat dojmująco widoczny, słyszalny i odczuwalny.

9.

Przywołany na początku Herzog pochodzi, jak się zdaje, z czasów, w których postawa (badawcza, krytyczna, artystyczna) wobec antropocenu nie określała do końca postawy intelektualnej. W „spotkaniach na krańcach świata” chodziło jednak wciąż o rewizję nowoczesnych marzeń i projektów, dziś chyba lepiej byłoby powiedzieć, że chodzi o „spotkania u kresu życia”. Doskonałym przykładem tej bezwzględnej zasady rzeczywistości, wyroku, który został na nas wydany, jest film pochodzący niemal z tego samego czasu, co dokument niemieckiego reżysera. *Koszmar Darwina* to porażające świadectwo kondycji człowieka i pełzającej apokalipsy. Miejsce filmu to Jezioro Wiktorii, największy akwen w Afryce. Zaczątkiem historii jest zmiana w ekosystemie jeziora, od chwili, kiedy wpuszczono do niego okonia nilowego, agresywną rybę, która niczym wirus wywołujący tajemniczą epidemię zdziesiątkowała pozostałe gatunki, a zanieczyszczając jezioro, doprowadziła do katastrofy ekologicznej. Konsekwencje tej zmiany są przerażające: przemysł rybołówczy i przetwórczy skoncentrował się wokół jednego gatunku; żyjący w niewyobrażalnej nędzy Tanzańczycy funkcjonują pod dyktando wielkich wyzyskujących ich firm; krążące wokół tych ziem samoloty z Europy (głównie z krajów byłego Związku Radzieckiego) przylatują co prawda po ładunek składający się z okonia, ale dostarczają również broń, pozwalającą podtrzymać korzystne dla międzynarodowych korporacji konflikty, które faktycznie są „wojnami klimatycznymi”⁴⁰. Obrazy zniszczenia są straszne: mieszkańcy przerabiający mięsne i kostne odpadki na ogromnym gnijącym i zarobaczonym polu błota; bezdomne i osierocone dzieci, przetwarzające syntetyczne przemysłowe śmieci na potworny narkotyk pozwalający im zasnąć, by nie czuć głodu i zubożeć na wszechogarniającą przemoc; kobiety prostytuujące się z pilotami europejskich samolotów i mordowane przez nich... Lista jest doprawdy nieskończona, a towarzyszenie tej piekielnej serii dosłownie paraliżuje.

Terytorium wokół Jeziora Wiktorii to, jak wskazują badania, kolebka człowieka, początki cywilizacji. Wydaje się, że teraz jest to miejsce-symptom apokalipsy w potocznym sensie upadku i końca. Obcowanie z tym światem przypomina spojrze-

40 Por. H. Welzer *Wojny klimatyczne. Za co będziemy się zabijać w XXI wieku?*, przeł. M. Sutowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010; P. Zaoui *La traversée des catastrophes. Philosophie pour le meilleur et pour le pire*, Éditions du Seuil, Paris 2013, J.-P. Dupuy *Pour un catastrophisme éclairé. Quand impossible est certain*, Éditions du Seuil, Paris 2002.

w twarz Meduzy albo do bólu realistyczne „spojrzenie z przyszłości”, które mówi, że cała planeta wkrótce stanie się Jeziorem Wiktorii⁴¹. Być może uświadomienie sobie tej prawdy to nasza jedyna szansa – na nowe myślenie i nowe życie.

Abstract

Jakub Momro

JAGIELLONIAN UNIVERSITY (CRACOW)

Encounters at the End of Life

Momro outlines the key themes currently bearing on the humanities with regard to the challenges that humanity faces as a species that destroys the planet. His main thesis is that the humanities must reformulate their ways of legitimising and creating knowledge and truth procedures. Momro highlights the essential elements of the biological, technological, environmental and climate crisis in the context of the discursive and political crisis that emerges with the revival of the apocalyptic imagination.

Keywords

apocalyptic imagination, extinction of genres, biological death, politics of nature, natural contract, climate wars, climate crisis, biosphere

⁴¹ Por. N. Oreskes, E. Conway *Upadek cywilizacji zachodniej. Spojrzenie z przyszłości*, przeł. E. Bińczyk, J. Gużyński, K. Tarkowski, PWN, Warszawa 2017, s. 104-105.