

Donna J. Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press Duke University Press, Durham, Londyn 2016, ss. 296

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2017.017>

W filozofii zachodnioeuropejskiej rozważania dotyczące figury człowieka, jego osobowości, podmiotowości oraz miejsca w społeczeństwie, czy szerzej w świecie, od zawsze zajmowały szczególną pozycję. Już w starożytności<sup>1</sup> Protagoras z Abdery ogłosił, że „człowiek jest miarą wszechrzeczy”, zapoczątkowując w filozofii kierunek myślowy zwany antropocentryzmem, który w epoce nowożytnej był rozwijany w postaci wielu różnych teorii na temat jednostki ludzkiej, świata, poznania, relacji społecznych etc. Filozofowie nowożytni dookreślali człowieka jako mającego władzę nad naturą (Francis Bacon, Kartezjusz, Immanuel Kant), którą powinien ujarzmić i sobie podporządkować, by w ten sposób podkreślać swoje pierwszeństwo względem pozostałych istot żyjących na Ziemi. Tak znaczącą pozycję człowieka filozofowie nowożytni uzasadniali posiadaną przez niego władzą sądenia, tj. rozumem, której pozbawione są pozostałe istoty<sup>2</sup>. Dzięki rozumowi człowiek może podejmować decyzje, jednocześnie panując nad swymi instynktami i popędami. Również w filozofii współczesnej antropocentryzm jest silnie obecny. Duży wkład w jego rozwój wniosła filozofia chrześcijańska wraz z XX-wiecznym kierunkiem myślowym, jakim jest personalizm. Przedstawiciele tego nurtu kładą nacisk na to, że źródłem wszelkich rozważań etycznych jest osoba, a zatem podmiot o rozumnej naturze, tj. człowiek.

---

<sup>1</sup> Nawet i wcześniej. W Księdze Rodzaju czytamy, że Bóg nakazuje człowiekowi czynić sobie ziemię poddaną (Rdz 1, 28-29; *Księga Rodzaju*, „Biblia Jerozolimska”, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2016).

<sup>2</sup> Kartezjusz pisze w *Rozprawie o metodzie*: „zmysł wzroku upewnia nas o realności przedmiotu, który stara się ująć, nie mniej niż węch i słuch, gdy tymczasem ani nasza wyobraźnia, ani zmysły nie zdołałyby nigdy upewnić nas co do czegokolwiek bez współdziałania władzy pojmowania” (R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1981, s. 45).

Rozumny człowiek, zajmujący uprzywilejowane miejsce pośród wszystkich gatunków żyjących na Ziemi, zaczął eksploatować naturę i kształtować ją zgodnie z własnymi potrzebami, nierzadko pomijając potrzeby pozostałych istot, m.in. zwierząt. Współcześnie człowiek wyzyskuje je w fermach, laboratoriach, fabrykach, na ranczach i podporządkowuje je sobie. Podobnie rzecz ma się z roślinami, które człowiek genetycznie modyfikuje, aby w ten sposób móc produkować ich więcej w jak najkrótszym czasie. Eksploatowanie zasobów naturalnych planety prowadzi do zwiększonej emisji gazów cieplarnianych oraz do dewastacji oceanów, w tym Wielkiej Rafy Koralowej. Ponadto wydaje się, że działania człowieka skutkują wieloma negatywnymi konsekwencjami dla funkcjonowania pozostałych istot żyjących na Ziemi. Skutki owej nieograniczonej władzy człowieka dostrzega amerykańska biologka oraz filozofka Donna Haraway w książce *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*<sup>3</sup>.

Książka składa się z ośmiu rozdziałów, wstępu, zakończenia oraz bogatej bibliografii. W pierwszym rozdziale, zatytułowanym *Playing String Figures with Companion Species* Autorka zaznacza, że działania człowieka są silnie powiązane z praktykami podejmowanymi przez inne gatunki, jako przykład podając współpracę ludzi i gołębi. Ponadto w rozdziale tym Haraway podkreśla, że pozostałe istoty żyjące na Ziemi są towarzyszami człowieka, akcentując tym samym potrzebę działania międzygatunkowego. Drugi rozdział, *Tentacular Thinking*, proponuje nowy sposób myślenia, uwzględniający interesy i potrzeby wszystkich istot. Haraway w rozdziale tym opisuje również trzy epoki: antropocen, kapitałocen oraz chthulucen. Kolejny rozdział, *Sympoiesis* podkreśla znaczenie heterogenicznego działania sympojetycznego, tj. systemowego, zgodnie z którym każdy gatunek – każda istota – wnosi czynny oraz odpowiedzialny wkład w kształtowanie środowiska naturalnego. W rozdziale czwartym, zatytułowanym *Making Kin*, autorka dookreśla relacje między gatunkami w kategoriach wzajemnego pokrewieństwa. W rozdziale *Awash in Urine* badaczka opisuje pracę kłaczy koni, z moczu których produkowane są leki hormonalne wykorzystywane w leczeniu przedstawicieli różnych gatunków, np. psów czy ludzi. Ponadto w tej części szeroko definiuje kategorię odpowiedzialności, rozumianą jako zdolność do udzielania odpowiedzi (*response-ability*), rozszerzając ją na pozostałe gatunki. Rozdział *Sowing Worlds* traktuje o tym, że doświadczenia wszystkich istot wzajemnie się przenikają, tworząc sieć wspólnych powiązań. W rozdziale *A Curious Practice* Haraway podkreśla znaczenie i potrzebę zaangażowania człowieka w sympojetyczne, międzygatunkowe działania. Źródłem natomiast owej aktywnej posta-

<sup>3</sup> D. Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham, London 2016.

wy jest ciekawość, którą człowiek powinien w sobie rozbudzić. Rozdział ósmy z kolei, *The Camille Stories*, mówi o tym, że wszystkie istoty, jako pokrewne sobie, tworzą jedną, wspólną wszystkim społeczność kompostu. Każda bowiem istota wnosi znaczący wkład w „formowanie ziemi” (*Terraforming*).

W artykule tym zaprezentuję główne tezy stawiane przez autorkę w książce, które jej zdaniem mogą przyczynić się do rozwiązania problemów trawiących środowisko naturalne i dotyczących istoty żyjącej na Ziemi.

Epokę wzmożonej działalności człowieka na ziemi, w której dominuje myślenie antropocentryczne, Haraway oraz inni naukowcy określają „antropocenem”<sup>4</sup>. Epoka antropocenu jest ściśle skorelowana z kapitalistyczną wizją świata, dookreślaną przez Autorkę mianem kapitalocenu, tzn. nastawioną na sukces ekonomiczny człowieka, nierzadko kosztem dewastacji środowiska naturalnego. Wydaje się zatem, że praktyki charakterystyczne dla epoki antropocenu mają charakter egoistyczny i służą zaspokajaniu ludzkich potrzeb i interesów. Haraway zaznacza, że w epokę tę wpisuje się proces globalizacji, realizowany przez człowieka, który ma na względzie przede wszystkim własne dobro. Konsekwencjami tego procesu są m.in.: postępujące ocieplenie klimatu, topniejące lodowce, płonące lasy i obumieranie istot żyjących w oceanach. Ponadto w epoce antropocenu człowiek jest ukazywany jako jednostka-indywidualista mogąca zmieniać świat i kształtować środowisko naturalne zgodnie z własnymi pragnieniami i potrzebami. Antropocen kształtuje więc swoisty homogeniczny system (*earth-human system*), w którym człowiek jest jednostką dominującą, w przeciwieństwie do pozostałych istot, które są dookreślane jako jemu podległe. Autorka jest przeciwna konstruowaniu i stabilizowaniu antropocentrycznego *status quo*, ponieważ jej zdaniem systemy, które ukazują człowieka jako dominującą jednostkę-indywidualistę, są niestabilne, a praktyki w ramach nich podejmowane nie są odpowiedzialne<sup>5</sup>, gdyż służą realizacji wyłącznie ludzkich interesów. Dla Haraway natomiast istotne jest, aby praktyki podejmowane przez człowieka sprzyjały również realizacji interesów pozostałych gatunków. Dlatego też badaczka postuluje, aby odejść od antropocentrycznej wizji świata oraz zdestabilizować epokę antropocenu.

Dodajmy także, że wraz z antropocentryczną wizją świata ukonstytuował się w filozofii, a także w myśleniu potocznym, podział na naturę i kulturę. Natura stanowi obszar, który człowiek ma sobie podporząd-

---

<sup>4</sup> Termin ten zaproponował we wczesnych latach 80. XX wieku ekolog Eugene Stoermer (D. Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham and London 2016, s. 44).

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 45. Na temat kategorii odpowiedzialności będę pisał w dalszej części.

kować, okiełznać – strywializować<sup>6</sup>, by w ten sposób móc tworzyć kulturę, będącą wyłącznie wytworem jego działalności. Mówienie o naturze i kulturze jako dwóch osobnych sferach prowadzi do pogłębiania podziału na ludzi i pozostałe istoty – podziału sytuującego człowieka na uprzywilejowanej pozycji w hierarchii istot żywych egzystujących w środowisku naturalnym. Ponadto wydaje się, że stabilizując dychotomię natura-kultura, człowiek uzurpuje sobie prawo do tego, aby móc środowisko naturalne egoistycznie eksploatować i wykorzystywać do własnych celów. Haraway w podziale tym upatruje ogromne niebezpieczeństwo zarówno dla planety, jak i dla wszystkich żyjących na niej gatunków, w tym także dla człowieka, dlatego też w książce swej proponuje, aby nie dookreślać świata w kategoriach antropocentrycznych i nie sytuować człowieka wraz z „jego” kulturą w centrum. Krokiem do osiągnięcia tego celu jest zerwanie z dychotomią natura-kultura na rzecz mówienia o wspólnej naturokulturze, ponieważ owe „dwa światy” wzajemnie się przenikają i są od siebie zależne<sup>7</sup>. Autorka na potwierdzenie owej tezy podaje szereg przykładów: pracę gołębi, polegającą na mierzeniu stanu zanieczyszczenia powietrza, pracę kłaczy koni, z moczu których produkowany jest estrogen, wykorzystywany w kuracji hormonalnej i podawany kobietom przechodzącym np. okres menopauzy, pracę owiec i kóz w plemionach indiańskich, pracę drzew akacjowych, z których pozyskiwana jest guma arabska wykorzystywana do produkcji lodów, balsamów do ciała, piwa, galaretek czy znaczków pocztowych<sup>8</sup>. Widzimy, że we wszystkich tych przypadkach praca człowieka przenika się i splata z pracą pozostałych gatunków. Dla Haraway jest to niezwykle istotne, ponieważ w książce podkreśla, że człowiek nigdy nie byłby w stanie osiągnąć tak wysokiego statusu społeczno-ekonomicznego, gdyby nie zorganizowana praca pozostałych gatunków.

Definiowanie rzeczywistości za pomocą kategorii naturokultury pozwala zmienić perspektywę, dzięki której człowiek nie będzie dookreślany jako miara wszechrzeczy, jego praca zaś jako najbardziej

<sup>6</sup> Por. E. Bińczyk, *Technonauka w społeczeństwie ryzyka. Filozofia wobec niepożądanego następstwa praktycznego sukcesu nauki*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 183 i n.

<sup>7</sup> Takie rozwiązanie proponuje także francuski badacz Bruno Latour, wskazując na symetrię, jaka zachodzi między naturą oraz kulturą (B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011). Z kolei w książce *Polityka natury* naukowiec pisze: „Jeden ślimak potrafi przerwać zapórę, Prąd Zatokowy może nagle zaniknąć, usypiska przeradzają się w biologiczne rezerваты, a dżdżownica sprawia, że gleba w lasach Amazonii zmienia się w beton. Nie da się już ustawić hierarchii bytów według ich ważności” (B. Latour, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 49–50).

<sup>8</sup> D. Haraway, *Staying with the Trouble...*, op. cit., s. 20–29; 89–97; 110–114; 123.

wartościowa. Mówiąc o wspólnej naturokulturze, podkreślamy znaczenie i wartość pracy pozostałych gatunków oraz ich potrzeby i interesy, destabilizując przy tym antropocentryczną wizję świata wraz z epoką antropocenu. Dzięki zmianie perspektywy wszystkie istoty żyjące na Ziemi mogą wkroczyć w kolejną epokę, którą Haraway opisuje jako chthulucen. Charakteryzuje się ona myśleniem kolektywnym, a zatem antyindywidualistycznym. Jest to typ myślenia wspólnotowego, które jest wynikiem działania wszystkich istot. Jest to wreszcie myślenie międzygatunkowe, uwzględniające interesy i potrzeby wszystkich. W epoce chthulucen wszystkie gatunki tworzą jedną wspólnotę – jeden kolektyw – mającą wspólne dobro, jakim jest środowisko naturalne, należące w takim samym stopniu do wszystkich.

Epokę chthulucenu cechuje odejście od mówienia o ludzkiej wyjątkowości<sup>9</sup>. Wydaje się więc, że przyjęcie takiej strategii wymaga zredefiniowania kategorii odpowiedzialności. Jak wykazano wyżej, człowiek został uznany za istotę wyjątkową z racji posiadania rozumu i zdolności do podejmowania racjonalnych decyzji – bycia odpowiedzialnym i zdolnym do ponoszenia konsekwencji za popełnione przez siebie czyny. Jeśli jednak przyjmujemy, że praktyki przedstawicieli wszystkich gatunków są tak samo wyjątkowe, to wówczas za odpowiedzialne należałoby uznać również istoty pozaludzkie. W związku z tym Haraway proponuje, aby odpowiedzialność rozpatrywać raczej w kategoriach zdolności do udzielania odpowiedzi (*response-ability*), do wnoszenia czynnego wkładu w rozwój rzeczywistości<sup>10</sup>. W ten oto sposób kategoria odpowiedzialności rozszerza się na pozostałe istoty zaangażowane w rozwój międzygatunkowego kolektywu. Dodajmy także, że wzbogacenie kategorii odpowiedzialności o międzygatunkową perspektywę wymaga od człowieka przyjęcia pokornej postawy, nastawionej na współpracę z pozostałymi istotami i docenianie ich pracy. Przyjęcie takiej, nazwijmy ją egalitarnej, postawy, wymaga również podjęcia i realizacji przez niego nowych praktyk, które nie będą nastawione na egoistyczny, antropocentryczny, kapitalistyczny cel, lecz będą oparte na myśleniu i działaniu międzygatunkowym – kolektywnym: na życiu-z-innymi, umieraniu-z-

<sup>9</sup> Ibidem, s. 39.

<sup>10</sup> Latour zadaje pytanie: „jak zabrać się do tego, by mówić zaczęli ci, w imieniu których zabiera się głos”? Badacz zwraca także ironicznie uwagę na to, że „samowolne rozciągnięcie daru mowy na rzeczy [w tym również na inne gatunki – wtrącenie M. B.] może budzić jedynie głęboką nieufność. Przecież gada zawsze człowiek. Istnieje w tym miejscu pewna asymetria nieprzekraczalna w praktyce, ale też niemożliwa do usunięcia prawnego, o ile chce się zachować uprzywilejowaną pozycję człowieka i zachować tę uroczą definicję »zwierzęcia politycznego«, która od zawsze służy nam za fundament życia publicznego: przecież to właśnie dlatego, że w swobodny sposób wypowiada się na agorze, człowiek – a w każdym razie obywatel płci męskiej – ma prawo obywatelskie” (B. Latour, *Polityka natury...*, op. cit., s. 115–116).

-innymi, tworzeniu-z-innymi, troszczeniu się-o-innych i opowiadaniu historii-z-innymi, tzn. ze wszystkimi istotami, by w ten sposób uwypuklać to, że człowiek współtworzy z pozostałymi gatunkami jedną – wspólną wszystkim – naturokulturę. Wypracowanie takiego stanowiska możliwe jest jednak poza antropoceniem i kapitałowaniem, a zatem w proponowanej przez Haraway epoce chthulucenu.

Nazwa ta nawiązuje do fikcyjnego bóstwa Cthulhu, mającego głowę ośmiornicy pełną macek<sup>11</sup>; symbolika ta ma istotne znaczenie dla narracji Haraway. Macki bowiem mają za zadanie ukazać to, jak daleko sięga myślenie kolektywne, tzn. łączy to, co ludzkie z tym, co pozaludzkie; to, co na lądzie, z tym, co głęboko w morskich otchłaniach, a także z tym, co w powietrzu. Wszystkie te przestrzenie, wymiary, wzajemnie się przenikają w ramach jednego kolektywu. Dlatego też Haraway pisze o tzw. „myśleniu mackami” (*tentacular thinking*), uwzględniającym to, co ukryte, (nie)widoczne, a bardzo istotne dla funkcjonowania wszystkich gatunków oraz ekosystemów<sup>12</sup>. Myślenie tego typu nie jest praktykowane w epoce antropocenu i z tego też powodu antropocentryczne praktyki są tak bardzo egoistyczne. Opisując sposób „myślenia mackami”, Haraway wskazuje na zwiększoną liczbę aktorów wnoszących czynny udział w kształtowanie naturokultury. Ponadto wartość myślenia wielowymiarowego polega na tym, że człowiek w owej kolektywnej perspektywie jest ukazywany w roli współ-aktora, współ-pracownika, który nie jest jako jedyny zdolny do działania i bycia odpowiedzialnym<sup>13</sup>. Odarcie epoki chthulucenu z myśli antropocentrycznej prowadzi do uwzględnienia potrzeb i interesów wszystkich gatunków, czyniąc je zdolnymi do udzielania odpowiedzi (*resposne-ability*).

Kolektywne myślenie zaproponowane przez Haraway nie konstrykuje się oraz nie jest stabilizowane w ramach systemu autopojetycznego, dookreślającego istoty żywe jako samostwarzające się systemy<sup>14</sup>. W epoce chthulucenu myślenie kolektywne wytwarzane jest na podstawie systemu sympojetycznego [gr. *sympoiesis* (*sún* – wspólnie; *poiēsis* – tworzenie)], w którym rzeczywistość konstruowana jest poprzez uwzględnianie odpowiedzialnego głosu wszystkich istot<sup>15</sup>. System sympojetyczny nie tworzy czasowych i przestrzennych granic, a informacje w nim

<sup>11</sup> Cthulhu przedstawiany jest jako bóstwo spoczywające na dnie oceanu, a zatem wykracza poza to, co dostrzegalne przez człowieka, poza to, co dla niego dostępne. Cthulhu ukazuje wielowymiarowość, co dla Haraway jest niezwykle istotne. Autorka zaznacza jednak, że również inne figury ukazują taką symbolikę, takie jak np. Naga, Gaja czy Tangaroa (D. Haraway, *Staying with the Trouble...*, op. cit., s. 101).

<sup>12</sup> Ibidem, s. 30–57.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 55.

<sup>14</sup> Taka systemowość byłaby raczej charakterystyczna dla epoki antropocenu.

<sup>15</sup> Haraway pisze: „*Sympoiesis is a simple word; it means »making-with«. Nothing makes itself; nothing is really autopoietic or self-organizing*” (Ibidem, s. 58).



zawarte dystrybuowane są w równym stopniu między wszystkimi jego komponentami<sup>16</sup>. Zdaniem Haraway to właśnie ten system, nie zaś autopojetyczny, posiada potencjał, który może zostać wykorzystany do zaprowadzenia stosownych i koniecznych zmian w dookreślaniu rzeczywistości i pozbawienia jej perspektywy antropocentrycznej. Autorka bowiem wyraźnie podkreśla, że jako ludzie nigdy nie byliśmy (oraz nie będziemy) indywidualistami, ponieważ zawsze pozostajemy zależni od innych istot<sup>17</sup>.

Podkreślając wartość systemu sympojetycznego, Haraway prezentuje indiańskie plemię Nawahów zamieszkujące obszar Ameryki Północnej, na terenie stanów Arizona, Nowy Meksyk oraz Utah. Badaczka podkreśla, jak bardzo dla Indian ważna jest hodowla kóz będących częścią indiańskiej społeczności oraz ich praca. Haraway pisze, że międzygatunkowa współpraca w plemienu Navajo stanowi przykład myślenia kolektywnego, wielowymiarowego, dzięki któremu kozy otrzymują status odpowiedzialnych podmiotów. Indianie i kozy wspólnie żyją, starzeją się i wspólnie umierają – funkcjonują w kolektywnej symbiozie. Ponadto Haraway zwraca uwagę na to, że dla Indian z plemienia Navajo świętym miejscem jest Dolina Pomników, spośród których najważniejsza jest *Black Mesa*, otoczona czterema świętymi górami. Autorka pisze, że dla Indian góra ta jest matką, że woda płynąca wokół niej to jej krew, natomiast wydobywany z niej węgiel jest jej wątrobą<sup>18</sup>. Ta swoista geoanatomia wskazuje na szacunek, jakim Indianie darzą naturę wraz z jej istotami i zasobami. Dla Haraway jest to wzór postępowania dla człowieka przesiąkniętego myśleniem antropocentrycznym i kapitalistycznym. Historia świata bowiem, opowiadana wyłącznie z perspektywy człowieka dookreślanego jako miara wszechrzeczy, prowadzi do tragicznych skutków, jeśli chodzi o funkcjonowanie środowiska naturalnego. Antropocentryczna historia opisuje praktyki wyłącznie jednego aktora, będącego twórcą kultury budowanej na eksploatowanej i wyzyskiwanej naturze. Praktyki „człowieka-bohatera”, pomijające odpowiedzialny głos pozostałych istot, uniemożliwiają rozwój środowiska naturalnego i prowadzą do jego dewastacji<sup>19</sup>.

W związku z tym badaczka proponuje, aby o wszystkich istotach żyjących na ziemi, będących członkami jednego kolektywu, systemu sympojetycznego, mówić, że są humusem – społecznością kompostu<sup>20</sup>. Podkreślmy, że humus to z języka angielskiego próchnica, tj. organiczny składnik gleby. Ta głęboka metafora wskazuje na wspólne więzy pokre-

---

<sup>16</sup> Ibidem, s. 61, 125.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 67.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 96.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 118.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 141.

wieństwa łączące wszystkie gatunki; na to, że wszyscy jesteśmy sobie nawzajem potrzebni. Ponadto postuluje, aby zerwać z tradycyjną filozoficzną terminologią, tak bardzo skoncentrowaną wokół transcendentnego, często przekraczającego rzeczywistość, pojęcia *bytu* i zwrócić się ku mówieniu o *biontach*<sup>21</sup>, tj. organizmach, jednostkach żywej materii, ponieważ zdaniem Haraway „być zwierzęciem [w tym także człowiekiem – wtrącenie M. B.], to stawać się razem z bakterią”<sup>22</sup>. Kategoria pokrewieństwa jest bardzo ważna dla filozofki, ponieważ ukazuje wymiar i wagę myślenia kolektywnego, „myślenia mackami” (*tentacular thinking*), obejmującego interesy i potrzeby wszystkich istot: mikrobów, roślin, zwierząt, istot ludzkich i nie-ludzkich, a czasami nawet maszyn. Podkreślając bowiem, że żyjące na Ziemi, tj. na lądzie, pod ziemią, pod wodą i w powietrzu gatunki są sobie pokrewne<sup>23</sup>, odchodzimy od homogenicznej epoki antropocenu, na rzecz zwrócenia się ku heterogenicznej epoce chthulucenu.

Wejście w epokę chthulucenu, zdaniem Haraway, doprowadzi do ukonstytuowania się nowej ontologii, w której czas, przestrzeń, relacyjność, przyczynowość, konieczność, możliwość, istnienie i sposób istnienia bytów-biontów, będą dookreślane z perspektywy międzygatunkowego pokrewieństwa – „myślenia mackami”. Zdaniem filozofki ontologia tego typu możliwa jest do wypracowania wtedy, gdy dokona się zwrot ku animizmowi, będącemu „jedyną rozsądną wersją materializmu”<sup>24</sup> [tłum. M. B.]. Animizm podkreśla bowiem znaczenie, wkład i poświęcenie na rzecz planety wszystkich biontów, bez ich wartościowania. Możemy zatem zasadnie sformułować wniosek, że w ontologii proponowanej przez Haraway człowiek usytuowany jest *pośród* innych istot, nie zaś *ponad* nimi. Wydaje się więc, że konsekwencją przyjęcia owej ontologii będzie także zerwanie z myśleniem kolonialnym. Kolonializm to myślenie głęboko antropocentryczne, stawiające człowieka w roli najważniejszej z istot, uzurpujającej sobie prawo do tego, by móc wykorzystywać pozostałe gatunki do własnych celów, podporządkowywać je sobie i czynić je sobie podległymi. Człowiek przesiąknięty myśleniem kolonialnym nie jest w stanie zatroszczyć się o pozostałe istoty, gdyż sam stawia siebie w roli suwerena, ukierunkowanego wyłącznie na eksploatowanie, podbijanie i zdobywanie władzy kosztem pozostałych istot. Dlatego też potrzebne jest przyjęcie perspektywy dekolonialnej, jeśli chcemy dążyć do tego, aby człowiek działał i pracował kolektywnie z pozostałymi istotami, ponieważ nie ma przestrzeni na praktykowanie myślenia sympojetycznego tak długo, jak jeden system myślenia dys-

<sup>21</sup> Ibidem, s. 60.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 65–66.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 58.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 165.



kredukuje i unieważnia drugi poprzez „kolonialne rekurencje”<sup>25</sup>. Ponadto Haraway podkreśla, że zerwanie z myśleniem kolonialnym nie jest proste dla człowieka, niemniej powinien on nauczyć się „żyć kolektywnie w bliskiej i ziemskiej symbiozie z pozostałymi gatunkami, będącej praktyką naprawiania szkód i tworzenia kwitnącej, międzygatunkowej przyszłości”<sup>26</sup> [tłum. M. B.].

\*\*\*

Poglądy zaprezentowane przez Haraway w książce są kontrowersyjne, a jej sposób myślenia spekulatywny. Wydaje się bowiem, że badaczka życzyłaby sobie zdestabilizowania wizji świata w jej obecnym kształcie i powrotu do świata ludzi pierwotnych, przepełnionego wierzeniami animistycznymi, gdzie wszystkie istoty w duchowym wymiarze jednoczą się i na zawsze są ze sobą spokrewnione. Pozostaje jednakże pytanie, na ile możliwe jest przyjęcie takiej perspektywy w dzisiejszym świecie i czy taki sposób myślenia możliwy jest do wypracowania w skali globalnej? Zapewne nie, o czym wie również Haraway<sup>27</sup>. W mojej ocenie zatem celem *Staying with the Trouble* jest nie tyle wywarcie presji na ludziach, aby ci opuszczali swe domy i wybierali koczowniczy, pierwotny sposób życia, w małych grupach, w harmonii z innymi istotami (choć takie rozwiązanie byłoby niewątpliwie najbardziej lukratywne), ile raczej podkreślanie konieczności zmiany myślenia oraz nastawienia; zaakcentowanie, jak bardzo potrzebne jest zrezygnowanie z antropocentrycznego sposobu dookreślania rzeczywistości i uposażanie pozostałych istot w zdolność do udzielania odpowiedzi (*response-ability*), docenianie ich pracy na rzecz naturokultury oraz wskazywanie na to, że ich działania mają realny wpływ na nasze funkcjonowanie w świecie.

Epoka antropocenu jest problemem współczesnego świata i stanowi wyzwanie, z którym wszyscy powinniśmy się zmierzyć. Niemniej jednak antropocen możemy potraktować jako okazję do tego, by móc zrewidować nasz sposób postrzegania świata i sformułować wnioski, że naprawiać szkody spowodowane przez zmiany klimatu możemy jedynie wspólnie: jako ludzie i nie-ludzie. Konsekwencją zdewaluowania oraz zdestabilizowania antropocenu może być ograniczenie wojen, wyzysku, genocydu, dewastacji środowiska naturalnego i zmiana dotychczasowych nawyków ludzi, takich jak np. polowanie czy hodowanie zwierząt dla celów przemysłowych<sup>28</sup>. Wejście w epokę chthulucenu, stabilizowaną przez mechanizmy systemu sympojetycznego, oraz przyjęcie wielo-

---

<sup>25</sup> Ibidem, s. 94.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 146.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 89.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 147.

wymiarowego, symbiotycznego myślenia kolektywnego, doprowadzi do ukonstytuowania się jednej, wspólnej naturokultury i uczyni Ziemię miejscem, gdzie każdy gatunek będzie mógł czuć się bezpiecznie. Tak długo bowiem, jak funkcjonujemy w epoce antropocenu, „ziemia jest pełna przybyszów, ludzi i nie-ludzi, lecz pozbawiona azylu, w którym mogą oni znaleźć schronienie”<sup>29</sup>.

*Michał Bomastyk*

Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń

e-mail: [michalbomastyk@gmail.com](mailto:michalbomastyk@gmail.com)

---

<sup>29</sup> Ibidem, s. 100, przeł. M. Bomastyk. Filozofka posługuje się w tym zdaniu grą słów, pisząc: „Right now, the earth is full of refugees, human and not, without refuge”.