

Roślinno-ludzkie sploty w dobie świadomego plantropocenu

Plant-Human Entanglements in the Era of Self-Conscious Planthropocene

Martyna Dziadek

Uniwersytet Jagielloński, Polska

e-mail: martyna.dziadek@doctoral.uj.edu.pl

ORCID: 0000-0003-4943-4590

Abstract

The American researcher Lynn Keller introduced the concept of “self-conscious Anthropocene” in relation to the classical concept of ecopoetics, which had been created after two researchers – Eugene F. Stoermer and Paul J. Crutzen – had coined the very concept of “Anthropocene”. In this paper, I would like to show how the book entitled *The Overstory*, written by Richard Powers, could be analysed based on the criteria introduced by Keller as part of the “self-conscious Anthropocene” concept. Yet the results of such analysis go even further, demonstrating Powers’ clear intention to expose the indissoluble relationship between plants and people over the centuries. Thus, the American writer’s novel may fall within a new category of writing which I intend to propose – writing in the “self-conscious Planthropocene”.

Keywords

self-conscious Anthropocene, Planthropocene, ecodiegesis, Richard Powers, *The Overstory*, plant studies, ecofiction

The idea that plants should be an icon of stillness, rootedness and passivity is an unfortunate legacy of Western philosophy's neglect of actually existing plants.

Anna L. Tsing¹

And that now it is time to act with the knowledge that human futures are inextricably bound up with the future of plant lives and worlds. This is our moment to learn how to conspire with the plants to imagine livable futures for all of us.

Natasha Myers²

Od kiedy dwóch przyrodznawców, Eugene F. Stoermer oraz Paul J. Crutzen, zaproponowało w 2000 roku pojęcie antropocenu, w nauce nastąpił istny boom semantyczny. Obok akcentowanego wpływu człowieka na planetę pojawiały się próby nieco precyzyjniejszego określenia zarówno samej przyczyny, jak i temporalnej klasyfikacji danej epoki. Zaczęto tworzyć nowe nazwy z sufiksem „cen”, a wśród nich można wymienić chociażby „kapitałocen” – akcentujący rolę kapitału skupionego wokół jednego procenta najbogatszych ludzi, jako aktorów odpowiedzialnych za zmiany klimatu – czy też „plantacjocen” – wskazujący na to, jak model plantacji umożliwił akcelerację kapitału poprzez wyzysk i pracę najemną.

Steve Mentz, autor pracy *Break Up the Anthropocene*, wskazuje na istotność owych mnogości terminologicznych, dopóki będą one dekonstruować zakorzenione w samym pojęciu antropocenu kategorie ludzkiej dominacji i sprawczości³. Tym tropem zdaje się podążać amerykańska badaczka Natasha Myers, która zaproponowała termin alternatywny dla koncepcji antropocenu, stanowiący – jak sama to ujmuje – „aspirującą epistemę”, łączącą świat roślin i ludzi. Figura *Planthropos* to hybryda *anthropos* oraz *planta*, będąca egzemplifikacją międzygatunkowych splotów ludzko-roślinnych w codziennym życiu na przestrzeni wieków⁴. Termin ten służy badaczce do wskazania performatywnych praktyk, jakie wytwarzamy z naszymi roślinnymi krewnymi, ale także do zaakcentowania relacyjności ludzko-roślinnych. To właśnie ta druga kwestia stanie się lejtymotywwem ni-

¹ „Myśl, że rośliny miałyby być ikoną nieporuszoności, zakorzenienia i bierności jest nieszczęsną spuścizną pomijania przez zachodnią filozofię realnie istniejących roślin” (Anna L. Tsing, *Moving plants: appreciating Koichi Watanabe*, w: *Moving Plants*, red. Line Marie Thorsen, Næstved: Rønnebæksholm 2017, s. 21. Por. Michael Marder, *Plant-thinking: A Philosophy of Vegetal Life*, New York: Columbia University Press 2013).

² „I że teraz jest czas, by działać ze świadomością, że ludzkie przyszłości są nierozzerwalnie związane z przyszłością roślinnych istnień i światów. To nasza chwila, by nauczyć się, jak wejść w zmwowę z roślinami, by wymyślić przyszłości, które dadzą możliwość życia nam wszystkim” (Natasha Myers, *From Edenic Apocalypse to Gardens against Eden: Plants and People in and after the Anthropocene*, w: *Infrastructure, Environment, and Life in the Anthropocene*, red. Kregg Hetherington, Durham–London: Duke University Press 2019, s. 147).

³ Steve Mentz, *Break Up the Anthropocene*, Minneapolis: University of Minnesota Press 2019.

⁴ Natasha Myers, *From Edenic Apocalypse*, s. 146–147.

niejszego artykułu, w którym chciałabym wykazać, w jaki sposób amerykański pisarz Richard Powers stworzył dzieło nie tyle usytuowane w erze „świadomego antropocenu” (Lynn Keller), co odpowiadające ustaleniom wyżej wspomnianej Natashy Myers – powieść ukazującą splątania roślin i ludzi na przestrzeni wieków. Łącząc ustalenia obu badaczek, chciałabym tym samym zaproponować roboczą koncepcję pisania w „świadomym plantropocenie”, która akcentowałaby nie tyle nową epokę geologiczną, co wskazywała na ludzko-roślinne sploty, dekonstruujące wspomniane wyżej przez Mentza kategorie wyłącznie ludzkiego sprawstwa i dominacji. Stawiam bowiem tezę, że relacyjność z więcej-niż-ludzkiemi aktorami pozwala na destabilizację antropocentrycznych pojęć, o których pisał Mentz. Dla uprawomocnienia tej tezy dokonam studium przypadku, jakim jest przykład fikcji literackiej traktującej o wielowiekowych losach roślin i ludzi.

W 2019 roku nagrodę Pulitzera otrzymała *Listowieść* (oryg. *The Overstory: A Novel*) Richarda Powersa, która została doceniona przez krytyków i krytyczki za strukturę, styl pisania oraz wrażenia, jakich dostarcza osobom czytającym. W istocie, na portalu internetowym Goodreads czytelnicy i czytelniczki także wyrazili aprobatę dotyczącą sposobu skonstruowanej narracji.

„Nawet najlepsze argumenty na świecie nikogo nie skłonią do zmiany zdania. Sprawić to może tylko przekonująca opowieść”⁵ – to jeden z fragmentów powieści, który można rozpatrywać jako jej swoisty lejtmotyw, skrywający motywację pisania samego autora. Amerykański pisarz zdecydował się bowiem opisać kryzys klimatyczny nie w postaci suchych faktów, których od czasu opublikowania w latach siedemdziesiątych *Granic wzrostu*⁶ poznaliśmy już wiele⁷, lecz w formie literackiej narracji, stanowiącej w domyśle bardziej „przekonującą opowieść” niż „najlepsze argumenty”. Tego rodzaju postrzeganie nie tylko literatury, ale i każdej innej dziedziny sztuki, ma oczywiście związek z opowiadaniem historii, których moc afektywna rezonuje mocniej niż oficjalny czy biurokratyczny ton raportów o stanie planety.

Zachwalana przez krytykę struktura *Listowieści* obejmuje cztery części: korzenie (*roots*), pień (*trunk*), koronę (*crown*) i nasiona (*seeds*), odtwarzając tym samym budowę morfologiczną drzewa. Immanentną cechą tego ostatniego segmentu, czyli nasion, jest przede wszystkim zdolność do kiełkowania, która stanowi potencjał dla stwarzania nowych form życia. Nasiona w tym przypadku można interpretować dwójako: jako naturalny cykl rozwoju roślinnych aktantów oraz jako zasiewanie innego spojrzenia na świat, dzięki afektywnej mocy działania powieści. Dowodem drugiej interpretacji mogą być słowa samego autora, który po wielkim sukcesie recepcyjnym *Listowieści* udzielił wywiadu dla BBC. Zapytany o to, czy zamierzał stworzyć swoiste „wezwanie do aktywizmu”, odpowiedział: „Patrząc na świat inaczej to już forma

⁵ Richard Powers, *Listowieść*, przeł. Michał Kłobukowski, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B. 2021, s. 417. Cytaty z powieści będą lokalizowane w tekście głównym za pomocą numerów stron.

⁶ Donella H. Meadows [et al.], *Granice wzrostu*, przeł. Wiesława Rączkowska, Stanisław Rączkowski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne 1973.

⁷ Zob. Naomi Oreskes, Erik M. Conway, *Nadejście Wieku Półcienia*, przeł. Ewa Bińczyk, Jakub Guzyński, Krzysztof Tarkowski, „Teksty Drugie” 2017, nr 3, s. 146–154.

aktywizmu”⁸. Powers podkreślił tym samym performatywną siłę narracji, pojmowaną jako oddziaływanie dzieła literackiego na osoby czytające.

Listowieść składa się z historii dziewięciu bohaterów i bohaterek, których losy splatają się ze sobą, podobnie jak kłacza. Charakterystyczną cechą owej rizomatycznej struktury literackiej jest przede wszystkim zaburzenie linearnego sposobu prowadzenia narracji. Powers wprowadza różne wątki i postaci, które z pozoru nie mają ze sobą wiele wspólnego, z czasem jednak splatają się ze sobą, tworząc tym samym pewną rozgałęzioną całość. Owa komponowana rzeczywistość literacka jest oczywiście precyzyjnie przemyślana przez autora, który prowadzi opowieść w formie trzecioosobowej, z punktu widzenia wszechwiedzącego narratora. Jednakże rizomatyczność tej opowieści zostaje odsłonięta stopniowo w trakcie lektury, a zatem stanowi efektowny zabieg pozornego zaburzenia linearnej narracji. O zmyślnie zaplanowanej strukturze kłacza czytelnik i czytelniczka dowiadują się sukcesywnie, w miarę jak poszczególne wątki splatają się ze sobą – wówczas można dostrzec kontury owej literackiej kompozycji.

Co więcej, tytuł powieści w oryginalnej, angielskiej wersji (*The Overstory*) oznacza najwyższą warstwę liści, która tworzy baldachim. Można zatem powiedzieć, że zarówno w warstwie strukturalnej tekstu, jak i na płaszczyźnie znaczeniowej powieści Powersa stanowi swoisty rodzaj eksperymentu, podejmującego próbę włączenia innej niż ludzka trajektorii opowiadania. Tego rodzaju próba, z wykorzystaniem słowa pisanego, nosi w sobie znamiona oczywistego antropocentryzmu, jednak z drugiej strony niewątpliwie wskazuje na poszukiwanie odmiennego idiomu pisania ekofikcji oraz sposobu odniesienia się do nowej rzeczywistości antropocenu.

Powieść amerykańskiego pisarza stanowi epos o relacjach ludzi i drzew na przestrzeni wieków – począwszy od wojny secesyjnej po czasy współczesne. Początek tekstu wyraźnie określa to temporalne zakorzenienie poprzez wzmiankowanie bitwy pod Appomattox, czyli ostatniego zbrojnego starcia między Unią a Skonfederowanymi Stanami Ameryki, które miało miejsce w 1865 roku. Co więcej, początkowa scena *Listowieści* przedstawia rodzinę Hoelów podczas „pory kasztanów”, kiedy ludzie rzucają w drzewa kamieniami po to, aby spadły ich owoce: „Na północy, w Concord bierze w tym udział Thoreau. Czuje, że rzuca kamieniami w czującą istotę, nie tak wrażliwą jak on sam, ale z nim spokrewnioną” (s. 13). Podkreślanie genetycznego pokrewieństwa między ludźmi a drzewami jest stale powtarzającym się motywem powieści Powersa, podobnie jak niewspółmierność ich trwania – drzewa są bowiem starszymi, ewolucyjnymi krewnymi, którzy żyją na Ziemi znacznie dłużej niż ludzkie jednostki. Historyczna figura Henry’ego Davida Thoreau wskazuje tym samym nie tylko na usytuowanie w konkretnym punkcie czasowym, ale także na długą tradycję amerykańskiego *nature writing*⁹, w obrębie której zdaje się pisać sam Powers.

⁸ Richard Powers w rozmowie z Alex Clark, BBC, 30.08.2020: <https://www.bbc.co.uk/programmes/p08p1s1z> [dostęp 19.12.2022].

⁹ Lawrence Buell, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, London: Belknap Press of Harvard University Press 1995.

Od razu należałoby zapytać, dlaczego autor zdecydował się opowiedzieć o aktualnym kryzysie ekologicznym, sytuując jego początek właśnie w latach sześćdziesiątych XIX wieku w Stanach Zjednoczonych. Dalsze losy rodziny Hoelów, których gospodarstwo stopniowo upada poprzez postępującą industrializację rolnictwa oraz wzrastającą konkurencyjność rynku, wyraźnie tłumaczą dobór owego zakresu czasowego.

Bowiem już w połowie XIX wieku w Stanach Zjednoczonych nastąpił rozwój gospodarczy, a w szczególności rolnictwa, które uległo modernizacji. Intensyfikacja owej gałęzi gospodarki pozwoliła z kolei na znaczną akcelerację ekspansywnej eksploatacji urodzajnych prerii, co przyczyniło się do wyjałowienia ziemi. Samowystarczalność amerykańskich gospodarstw, podobnie jak początkowo autonomicznie prosperujące gospodarstwo Hoelów, stopniowo zanika na rzecz konkurencji – wielkich koncernów oraz prywatnych inwestorów, którzy na przełomie XIX i XX wieku zaczynają przejmować ziemię:

Wszystkie rodzinne farmy w zachodniej Iowa są bliskie upadku, który chyłkiem się skrada. Dotyczy to także gospodarstwa Hoelów. Kombajny urastają do zbyt monstrualnych rozmiarów, wagony pełne azotowego nawozu są za drogie, dochody znikome, konkurencja za duża i zanadto skuteczna, a wyjałowiona wieloletnią uprawą brudową gleba nie daje zysku. Co roku któregoś sąsiada połykają olbrzymie, sprawnie zarządzane, nieubłagane wydajne fabryki monokultur (s. 27).

Opisany wyżej przez Powersa proces zawłaszczania samowystarczalnych gospodarstw przez wielkie koncerny, a także odsprzedawanie im ziemi, przyczyniły się do całkowitego upadku lokalnych agrokultur oraz skrajnej biedy wśród rolników. Jednocześnie w historii Stanów Zjednoczonych czas owej masowej akumulacji gruntów rolnych przez wielkie koncerny oraz prywatnych inwestorów nazwany został „wiekiem połączanym” (ang. *Gilded Age*) dla narodowej gospodarki. Rok 1865 to koniec wojny secesyjnej, czyli czas dynamicznego uprzemysłowienia, wzrostu zamożności oraz modernizacji wielu gałęzi gospodarki (w tym wyżej wspomnianego rolnictwa)¹⁰. Widać zatem wyraźnie, że Powers rozpoczyna swój epos o kryzysie klimatycznym od momentu przyspieszonej industrializacji Ameryki Północnej.

Co więcej, w tym samym czasie na Południu rozrastały się plantacje bawełny, które stanowiły większość światowej uprawy owej rośliny, a ich prosperowanie opierało się głównie na pracy niewolników. Jednak Powersa nie tyle interesuje ludzki wyzysk i eskalacja konfliktu między Północą a Południem podczas wojny secesyjnej, ile sam model plantacji, który umożliwia szybki zysk podług zasady rentowności. Osią tematyczną powieści staje się bowiem typ monokulturowej uprawy w kontekście jej skutków ekologicznych.

¹⁰ Howard Zinn, *Ludowa historia Stanów Zjednoczonych od 1492 roku do dziś*, przeł. Andrzej Wojtasik, wstęp Artur Domosławski, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2016, s. 38.

Przeciwko modelowi plantacji

Wyjątkową rolę w *Listowieści* odgrywa postać Patricii Westerford (to właśnie jej Powers poświęca w eposie najwięcej miejsca), która podaje w wątpliwość nie tylko model plantacji, ale także kryteria ilościowej i ekspansywnej uprawy, z którymi ów model jest ściśle związany. Dorastająca w Kentucky dziewczyna wyrusza w latach sześćdziesiątych XX wieku na studia, podczas których zgłębia wiedzę o drzewach. Jej fascynacja dendrologią kielkuje do tego stopnia, że decyduje się na doktorat, w ramach którego obiera jako kierunek wiodący leśnictwo. I choć z początku zachłystuje się możliwością „spędzania całych dni w lasach Indiany – istnym rajem dla animistki” (s. 154) – już na drugim roku przekonuje się, jaki rozdźwięk istnieje między wiedzą na temat ekosystemów a pojęciem „opłacalności” drzew w systemie kapitalistycznym.

Wykładowcy leśnictwa uważają bowiem, że martwe drzewa należy masowo wywozić i przerabiać na masę celulozową. Co więcej, pojmują las w kategoriach „opłacalności”, postulując tym samym wycinkę starodrzewów w imię nowych nasadzeń jednego gatunku. Patricia szybko się orientuje, że przyświecającym leśnikom celem jest produkcja prostych desek o jednolitych strukturach oraz las o wysokiej „dojrzałości rębnej” – innymi słowy, istotne dla gospodarki kapitalistycznej i podtrzymującego ją systemu jest kryterium ilościowe. Tymczasem Westerford postrzega las inaczej – jako żywy ekosystem oraz „przeczuwa” istnienie sieci komunikacyjnych między drzewami¹¹.

Po uzyskaniu tytułu doktora Patricia zaczyna badać klony cukrowe pod kątem ich zdolności komunikacyjnych. Próbkuje drzewo, które zostało zaatakowane przez owady (narrator nie uściśla ich gatunku), odkrywając, że rosnące w pobliżu drzewa mobilizują się do obrony. W wyniku tych obserwacji stawia hipotezę, że „zranione drzewo wysyła sygnały zapachowe, które inne drzewa wyczuwają. Łączy je napowietrzna sieć, a wspólny układ odpornościowy obejmuje całe hektary lasu” (s. 159). Spisuje dane z chromatografu gazowego, by stworzyć raport, w którym pieczołowicie spisuje stężenia i procenty. Wyniki wysyła do renomowanego czasopisma i od tamtej pory badania doktor Westerford zyskują rozgłos. Zgłaszają się do niej inni badacze i badaczki do czasu, aż grono wyżej sytuowanych w hierarchii akademickiej naukowców dyskredytuje jej hipotezy – debata o rzetelności zostaje rozstrzygnięta na ich korzyść siłą autorytetu. Eksperymentu nikt nie spróbował nawet powtórzyć. Procedury nie zostały poddane żadnej weryfikacji, a uczelnia nie przedłuża umowy z Westerford. Dopiero później jej przypuszczenia zostają potwierdzone przez innych badaczy, którzy

¹¹ Podobnie rzecz ujmowała ekolożka Susanne Simard: „Daglezje skupiały się ciasno w jarach i wąwozach skrajnie suchych gór interioru. Jak skupianie się w grupy – nieważne, czy w niskich, czy w wysoko położonych partiach gór – pomagało im przetrwać? Może to grzyby odgrywały pewną rolę w grupowaniu się drzew w najbardziej wymagających środowiskach”. Zob. Susanne Simard, *W poszukiwaniu matki drzew. O mądrości i inteligencji lasu*, przeł. Maria Grabska-Ryńska, Maciej Grabski, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie 2021, s. 89.

powracają do postawionej przez nią niegdyś tezy o tym, że drzewa przekazują sobie informacje w formie substancji lotnych. Tym samym „jej reputacja wychodzi ze świata podziemi niczym córka Demeter” (s. 177).

Poprzez mowę pozornie zależną, która oddaje monologi wewnętrzne Patricii Westerford, Powers relacjonuje najnowsze odkrycia współczesnej nauki: mchy rosnące na najstarszych drzewach produkują azot, norniki żywią się truflami i tym samym rozsiewają ich zarodniki na dnie lasu; grzybnia łączy się z korzeniami drzew tak ściśle, że trudno oddzielić i zatimizować te organizmy jako odrębne, zaś skład chlorofilu przypomina strukturę hemoglobiny (s. 181).

Widać wyraźnie, że figura naukowczyni stanowi dla Powersa rodzaj chwytu, dzięki któremu może relacjonować donosy z nauk ścisłych – tego rodzaju zabieg jest niemalże elementem konstytutywnym wielu ekofikcji¹².

Jednak w sposobie, w jaki autor prowadzi narrację, ujawnia się także sceptycyzm wobec nauki uprawianej przez Nowoczesnych. Powers niejednokrotnie opisuje nie tylko mechanizm konstruowania wiedzy, polegający na arbitralnym odrzucaniu tego, co nowatorskie i przekraczające dotychczasowy sposób myślenia (o Patricii mówi się wszak drwiąco: „to ta, co myśli, że drzewa są inteligentne”). Bierze także pod lupę ich sejentystyczne metody. Kiedy Westerford chce zbadać drzewa „w terenie”, starszy profesor, który sprawuje nad nią opiekę naukową, dopytuje:

- Dlaczego musi to pani robić w lesie? Nie wystarczą uprawy doświadczalne na terenie uczelni?
- Nikt przecież nie chodzi do zoo, żeby badać dzikie zwierzęta.
- Myśli pani, że drzewa uprawiane zachowują się inaczej niż te w lesie? (s. 156).

Ta wymiana zdań obnaża podobny mechanizm, z jakim zetknął się Bruno Latour podczas próbkowania gleby w Puszczy Amazońskiej. Opisywana przez francuskiego badacza w *Nadziei Pandory* „krążąca referencja” każe naukowcom nie tylko ściśle numerować określone okazy, tworzyć siatkę współrzędnych poprzez dzielenie lasu na kwadraty, ale także implikuje przeniesienie tychże okazów do laboratorium¹³. To właśnie tam, w wydestylowanej przestrzeni, można powielać te same procedury katalogizacji na wyjętych ze środowiskach okazach. Praktyka naukowa doktor Westerford polega przede wszystkim na zakwestionowaniu myślenia, które atomizuje każdy organizm i wyodrębnia go ze środowiska, podczas gdy każdy ekosystem jest większą całością, złożoną z obiegów materii, które wzajemnie na siebie wpływają:

W lesie nie ma pojedynczych osobników ani odrębnych zdarzeń. Nawet drzewa różnych gatunków tworzą spółki. Jeśli zetnie się brzozę, może przez to ucierpieć pobliska dagleżja (s. 273).

¹² Adam Trexler, *Anthropocene Fictions: The Novel in a Time of Climate Change*, Charlottesville: University of Virginia Press 2015, s. 31.

¹³ Bruno Latour, *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, przeł. Krzysztof Abriszewski, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2013.

Doktor Westerford postuluje zatem holistyczne postrzeganie lasu jako ekosystemu, zawsze połączonego siecią troficznych zależności. W swoich badaniach skupia uwagę w szczególności na daglezjach, które dzięki akumulacji substancji chemicznych mogą przekazywać ich nadwyżkę innym roślinom. Zdaje się, że Powers w dużej mierze oparł postać doktor Westerford na biografii ekolożki Susanne Simard, która także studiowała leśnictwo na Wydziale Leśnictwa Uniwersytetu Kolumbii Brytyjskiej w Vancouver oraz pracowała w szkółkach leśniczych, gdzie starała się dociec, dlaczego monokultury są tak podatne na choroby. Co więcej, przeciwstawiała się jednogatunkowym plantacjom drzew, służącym głównie produkcji drewna i zaburzającym tym samym funkcjonowanie bogatych i złożonych ekosystemów. To właśnie odkrycie istnienia sieci mikoryzowych pozwoliło Simard stwierdzić, że drzewa nie stanowią odrębnych całości, lecz łączą je wielorakie relacje ze środowiskiem: począwszy od gleby, przez składniki mineralne i norniki, aż po inne gatunki drzew¹⁴. W książce *W poszukiwaniu matki drzew* ekolożka wyraźnie krytykuje plantacje z powodu ich krótkowzrocznego działania ukierunkowanego na zysk, a nie dobrostan holistycznie postrzeganego ekosystemu.

Jak widać, model plantacji stanowi jeden z istotnych lejtmotywów *Listowieści* – pojawia się ze szczególną intensywnością w opisanym wyżej wątku Patricii Westerford, która (podobnie jak Simard) krytykuje proliferację upraw monokulturowych.

Usytuowanie przez Powersa kwestii plantacji w centrum narracji przywodzi na myśl alternatywny wobec terminu antropocen koncept plantacjocenu (ang. *Plantationocene*), który okaże się interesujący poznawczo w kontekście analizy *Listowieści*. Tę nową propozycję z sufiksem „cen” wysunęły dwie amerykańskie badaczki: Donna Haraway oraz Anna Lowenhaupt Tsing. Wykorzystały ją do analizy transformacji na wyspie Borneo w Azji Południowej, gdzie odstąpiono od różnych form agrokultury opartej na modelu odłogu (ang. *swidden agricultural*), czyli nieużytkowaniu ziemi w czasie jej regeneracji, na rzecz ekspansywnej, industrialnej uprawy leśnej. Tsing, stosując kategorię plantacjocenu¹⁵, wskazuje na sposób, w jaki produktywność i funkcjonowanie kolonialnych praktyk uprawy (z wykorzystywaną do tego tanią siłą roboczą) wpłynęły na współczesną standaryzację gospodarek rolnych. Monokultury, o których pisze Tsing, powołując się na Jana van der Ploega, są jak „idealny typ rośliny” – doskonałe i czyste, dzięki biopolitycznym praktykom porządkowania wykorzystywanym do podziału na gatunki pożądane i niechciane¹⁶.

Tsing i Haraway opisywały plantację jako zbiór dyspozytywów oraz aparatywów, które regulują masową uprawę oraz podtrzymują jej funkcjonowanie. Konstytutywny element modelu plantacji stanowi konkretna organizacja pracy oparta na wyzysku

¹⁴ Susanne Simard, *W poszukiwaniu matki drzew*.

¹⁵ Anna L. Tsing, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton: Princeton University Press 2015.

¹⁶ Jan Douwe van der Ploeg, *Potatoes and Knowledge*, w: *An Anthropological Critique of Development*, red. Mark Hobart, London: Routledge 1993, s. 209–227.

niewolników oraz wyraźnym podziale na właścicieli i pracowników najemnych. Co więcej, powstanie plantacji najczęściej poprzedzają dwa warunki:

Drugi punkt, o którym Donna zdaje się już wspominała, to znaczenie wysiedlenia i wydziedziczenia. W każdym przypadku, jaki przychodzi mi do głowy, plantacje wydziedziczają zarówno ludność indygeną, jak i indygenne ekologie, sprowadzając nie tylko egzotyczne rośliny, ale też ludzi z innych miejsc¹⁷.

W wyżej cytowanym fragmencie niezwykle istotne są podkreślone przez badaczki części składowe modelu plantacji – wydziedziczenie (*dispossession*) ludów indygenych i ich ekologii (*indigenous ecologies*). Choć Powers nie podaje nazw konkretnych plemion zamieszkujących Oregon przed wycinką starodrzewu pod plantacje, niejednokrotnie przywołuje tych, którzy zamieszkivali te tereny wcześniej: „Patricia przemawia do żywotnika słowami pierwszych ludzkich mieszkańców tego lasu” (s. 171). Oddaje też cześć biocenoze leśnej oraz dziękuje jej, w formie litanii, za każdy element ekosystemu: „Każde kolejne zdanie tej litanii przynosi jej ulgę i wytchnienie. Patricia daje upust wdzięczności, bo niby czemu miałyby przestać?” (s. 171). W tym fragmencie kluczowe są dwa aspekty jej wypowiedzi: po pierwsze, doktor Westerford zwraca się do żywotnika jak do osoby, a po drugie: czyni to w sposób, w jaki wypowiadali się „pierwsi ludzcy mieszkańcy” owego lasu. W tym miejscu Powers odkrywa nie tylko kwestie traktowania bytów więcej-niż-ludzkich jako „gatunków stowarzyszonych”, do których ludzkie istoty także mogą przemawiać, ale też przywołuje rdzennych mieszkańców Ameryki i ich relację ze środowiskiem, opierającą się na wdzięczności i tworzeniu więzi. Należałoby zapytać, dlaczego Powers decyduje się na zaakcentowanie zarówno indygennych ekologii, jak i konkretne wskazanie wdzięczności jako postawy, która ową indygeną mądrość reprezentuje. Odpowiedź, jak sądzę, znajdziemy w pracy Robin Wall Kimmerer, która zaznacza, że mowa wdzięczności jest tym, co łączy wiele rdzennych ludów na całym świecie.

Mądrość indygenna

Kimmerer, badaczka środowiskowa i członkini plemienia Potawatomi, w książce *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teaching of Plants*¹⁸ wskazuje na to, jak istotne jest zakorzenienie w kulturze wdzięczności

¹⁷ „The second point is the importance, which I think Donna already mentioned, of displacement and dispossession. In every case I can think of, plantations dispossess both Indigenous people and indigenous ecologies and bring in not only exotic plants but people from other places” (Anna L. Tsing, w: *Reflections on the Plantationocene: A conversation with Donna Haraway and Anna Tsing, moderated by Gregg Mitman*, „Edge Effects Magazine” 18.06.2019, s. 8).

¹⁸ Robin Wall Kimmerer, *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teaching of Plants*, Minneapolis: Milkweed Editions 2013.

w kontekście relacji z całym ekosystemem. Jak zaznacza, poranny rytuał plemienia Onondaga polega na rozpoczynaniu dnia od wyrażenia wdzięczności „Matce Ziemi za to, że daje nam wszystko, czego potrzebujemy do życia”¹⁹. Następnie wymienia się każdy element ekosystemu i opiewa funkcję, jaką w owym ekosystemie pełni: począwszy od wody i zamieszkujących ją stworzeń, po zioła lecznicze i skały. Poprzez bezpośrednie wyrażenie wdzięczności dla każdego elementu ekosystemu członkowie i członkinie plemienia Onondaga kultuwują przekonanie o tym, że stanowią część większej całości²⁰. Jak wskazuje Kimmerer, podobny rodzaj onto-epistemologii, opartej na poczuciu więzi z więcej-niż-ludzkimi gatunkami stowarzyszonymi, rozbraja antropocentrycznie zorientowane pojęcie o ludzkiej niezależności, które cechuje zachodnią episteme. Mowa dziękczynna określana jest również jako „Pozdrowienia i Podziękowania Świata Przyrody” – owa enumeracja części składowych ekosystemu pozwala dostrzec mówiącemu sieci zależności, które wzajemnie na siebie oddziałują w ekosystemie. Co więcej, jak zaznacza Kimmerer, „dostrzeżenie obfitości zamiast braku podkopuje fundamenty gospodarki”, która prosperuje dzięki kreowaniu trudnych do zaspokojenia postaw. Podobne podejście, polegające na wyrażaniu wdzięczności, może się zdawać naiwne dla scjentyistycznej episteme opartej na logice zysku oraz przedmiotowym podejściu do więcej-niż-ludzkich bytów. Jak relacjonuje Kimmerer: za każdym razem, kiedy wygłasza się mowę dziękczynną, osoby spoza rdzennej społeczności zdają się wyjątkowo zniecierpliwione i skrępowane usłyszonymi wyrazami. Podobnie czuła się doktor Westerford podczas wypowiedziania dziękczynnej litanii, którą przywoływałam wyżej, jednak z czasem słowa przychodziły jej łatwiej, a poczucie konfuzji zniknęło.

Rdzenne onto-epistemologie, które zakładają współbicie z więcej-niż-ludzkimi krewnymi, powracają także w zakończeniu utworu, kiedy po sukcesie książek dotyczących komunikacji między drzewami doktor Westerford wyrusza do Brazylii w poszukiwaniu różnorodnych nasion, które zamierza złożyć w banku roślin. Po raz kolejny przez mowę pozornie zależną Powers odsłania jej myśli dotyczące Pierwszych Ludów oraz znaczenia ich kosmogonii:

Mit, Mit. To tylko błąd wymowy. Chybione określenie. Są to wszak wspomnienia wysłane w przyszłość przez ludzi, którzy stali na wybrzeżach, kiedy ludzkość zrywała cumy łączące ją z wszystkim innym, co żyje (s. 488).

Mity rozumiane jako namacalne „wspomnienia wysłane w przyszłość” to według Kimmerer nic innego jak onto-epistemologie Pierwszych Ludów, które europejska nauka klasyfikowała jako irracjonalne²¹. Powers za pomocą metonimii „zrywania cum” obrazuje początek kolonizacji, symbolicznie zainaugurowanej w dniu zacumowania

¹⁹ Eadem, *Pieśń Ziemi. Rdzenna mądrość, wiedza naukowa i lekcje płynące z natury*, przeł. Monika Bukowska, Kraków: Znak Literanova 2020, s. 132.

²⁰ Ibidem, s. 136.

²¹ Ciekawym studium jest praca *Narodziny wszystkiego. Nowa historia ludzkości*, która odwraca ową zależność – to ludy indygenne zamieszkujące Amerykę postrzegały postępowanie Europejczyków

statku Santa Maria u wybrzeży Ameryki Północnej, kiedy rozpoczęto nie tylko kolonizację terenów zarówno Ameryki Północnej, jak i Południowej, ale także hegemonistyczne postrzeganie świata w podziale na byty ożywione i nieożywione. Takie biopolityczne podejście, różnicujące w ten sposób byty, zezwalało z kolei na to, by spojrzeć na naturę jako na zasób. Tymczasem na terenach Ameryki istnieją inne, alternatywne sposoby widzenia świata:

Nieco dalej w górę rzeki plemię Achuara – „palmowi ludzie” – śpiewa swoim ogrodom i lasom, ale ciszkiem, we własnych głowach, żeby słyszeli tylko dusze roślin. Drzewa to ich krewniacy, którzy mają własne nadzieje, obawy i kodeks społeczny, a celem Achuarów zawsze było czarowanie i uwodzenie zielonych istot, symboliczne zaślubiny z zielenią. Taka kultura mogłaby uratować Ziemię.

Cóż, jak nie ona? – myśli doktor Westerford (s. 488).

Oba przytoczone przeze mnie fragmenty wyraźnie wskazują nie tylko na europocentryczny podział natura/kultura, który podług literackiej fikcji Powersa pojawił się w XV wieku jako pochodna kolonizacji, ale także na odmienny sposób postrzegania świata zarówno przez przybyłych Europejczyków, jak i Pierwszych Mieszkańców. Symptomatyczne, że Powers decyduje się na opisanie onto-epistemologii plemienia Achuarów, gdyż to właśnie im najwięcej badań poświęcił Philippe Descola w swej sztandarowej książce *Beyond Nature and Culture*²². Wnikliwe analizy Descoli stały się przełomowe dla zachodniej nauki, a w szczególności niezwykle istotne dla wszelkich badań z dziedziny humanistyki środowiskowej i ekokrytyki.

Zamieszkujący Amerykę Łacińską Achuarowie, w przeciwieństwie do Europejczyków, nie tworzyli dualistycznych konstruktów myślowych, oddzielających naturę od kultury, opierających się tym samym na ontologicznym solipsyzmie wyobcowania. Mieszkańcy amazońskiego lasu traktowali rośliny, zwierzęta i skały jako byty posiadające duszę (*wakan*) oraz klasyfikowali je jako osoby (*aents*)²³. Każda z nich posiada własną sprawczość, intencjonalność i świadomość. Dla Achuarów elementem konstytutywnym bycia w świecie są przede wszystkim więzi pokrewieństwa – jednak nie tylko w obrębie ludzkiej społeczności. Podtrzymywanie dobrych relacji z siecią krewnych, do których należą wszystkie istoty, konstytuuje ich „świadomość moralną” (*ruwai*). Widać zatem wyraźnie, że reprezentowana przez Achuarów mądrość zakłada holistyczne postrzeganie ekosystemu oraz umożliwia budowanie relacji z więcej-niż-ludzkimi krewnymi. Wplecenie wątku onto-epistemologii rdzennych mieszkańców przez Powersa zderza tym samym dwie skrajnie odmienne wizje środowiska: perspektywę kolonizatorów oraz rdzennych mieszkańców obu Ameryk.

jako irracjonalne, bo oparte na chciwości oraz zawłaszczaniu. Zob. David Graeber, David Wengrow, *Narodziny wszystkiego. Nowa historia ludzkości*, przeł. Robert Filipowski, Poznań: Zysk i S-ka 2022.

²² Philippe Descola, *Beyond Nature and Culture*, Chicago: Chicago University Press 2013. Philippe Descola opisuje arystotelesowską kategoryzację bytów, według której dzielą się one na hierarchiczne „poziomy organizacji życia”, nobilitujące *anthropos* jako istotę rozumną, usytuowaną najwyżej.

²³ Jason Hickel, *Mniej znaczy lepiej. Jak odejście od wzrostu ocali świat*, przeł. Jerzy Paweł Listwan, Kraków: Karakter 2022, s. 337.

Kiedy doktor Westerford spaceruje wśród lasów Brazylii, dociera do niej znaczenie potęgi mitu: „Jej pracownicy, kadra naukowa ani rada nadzorcza nie dbają o mity. Dla nich to tylko stare błędy w rachunkach, zgadywanki dzieci, które już dawno ukołysano do snu” (s. 489). Tymczasem to właśnie mity definiują bycie w świecie oraz określają relacje, jakie z nim tworzymy. Wspomniana już wcześniej Robin Wall Kimmerer rozpoczyna swoją opowieść o ludzko-roślinnych splotach od przypowieści o Skywoman, która spadając z nieba, widziała przed sobą tylko czarną wodę. Gęsi podleciały, aby wyhamować jej upadek i podtrzymać jej ciało nad taflą wody. Z czarnej otchłani wyłoniły się inne zwierzęta, aby pomóc kobiecie, która mogła żyć tylko na lądzie – dlatego też żółwie, nury, gęsi, wydry i bobry zaczęły formować wyspę z błota, a wzruszona ich pomocą Skywoman zaśpiewała pieśń wdzięczności i rozsiała wokół siebie nasiona wszystkich roślin, które trzymała w dłoni²⁴. Początek świata dla Kimmerer to opowieść o relacji między zwierzętami, roślinami i ludźmi, którzy razem stworzyli przestrzeń do życia, dzięki wzajemności oraz „pieśni wdzięczności” śpiewanej przez Skywoman. Amerykańska badaczka zaznacza tym samym, jak dwie różne kosmogonie istniały na dwóch różnych półkulach: z jednej strony opowieść o kobiecie, która za skosztowanie owocu dobra i zła została wygnana z raju, z drugiej opowieść o Skywoman, która wraz z więcej-niż-ludzkimi krewnymi stworzyła „bujny ogród dla dobra wszystkich istot”²⁵. Jak podkreśla Kimmerer: „Zarówno historie stworzenia, jak i kosmologie są wszędzie źródłem tożsamości i orientacji w świecie”²⁶. Kiedy potomkowie Skywoman i potomkowie Ewy spotkali się na terytorium tych pierwszych, doszło do przelewu krwi, zawłaszczeń i kolonizacji, która obejmowała także wprowadzenie chrześcijańskiej hegemonii onto-epistemologicznej. Robin Wall Kimmerer jest członkinią plemienia Potawatomi, która swoją pracę badawczą nazywa pomostem między wiedzą indygeną a zachodnią nauką. Znamienne, że zachodnia nauka jednak wciąż krytykuje odmienne od jej spojrzenia episteme – zwłaszcza jeśli dotyczą one perspektywy Pierwszych Narodów.

Symptomatycznym przykładem może być chociażby wywiad, którego udzielił Greg Garrard w sztandarowej pracy Julii Fiedorczuk pt. *Cyborg w ogrodzie*. Jako biały wykładowca amerykańskiego uniwersytetu podzielił ekokrytykę na frakcje „celebrujących” i „krytycznych” – ci pierwsi mieliby szukać w literaturze harmonii, chodzi im o zainteresowanie „literaturą romantyczną” i „indiańską” (sic!)²⁷. Druga, krytyczna, potępia wzorce konsumpcjonizmu. Garrard kwestionuje tym samym „wiedzę ludów ekologicznych” i podaje w wątpliwość nadmierne pokładanie w niej nadziei jako odpowiedzi na ekokryzys, który dotyczy industrialnych miast. Owszem, ekokryzys obejmuje także wielkie ośrodki miejskie, jednakże Garrard zapomina o tym, w jaki sposób wiele z tych miast (zwłaszcza amerykańskich) powstało – a fundowane były przeciw na

²⁴ Robin Wall Kimmerer, *Pieśń Ziemi*, s. 18.

²⁵ Ibidem, s. 19.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Greg Garrard w rozmowie z Julią Fiedorczuk, w: Julia Fiedorczuk, *Cyborg w Ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki*, Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra 2015, s. 231.

wyzysku Pierwszych Narodów oraz zawłaszczaniu ich ziemi. Co więcej, wątpliwość budzi nie tyle pytanie, czy „wiedza ludów ekologicznych” może stać się remedium na kryzys klimatyczny, lecz to, że zachodnia nauka najwyraźniej wciąż dyskredytuje wiedzę inną niż jej własna. Garrard w zakończeniu wywiadu mówił tak: „Aż do początków ery nowoczesnej w niewielu społecznościach występowała potrzeba formułowania idei ekologicznych, a tam, gdzie była taka potrzeba, brakowało systematycznej wiedzy na temat natury, żeby takie idee mogły powstawać”²⁸. To jaskrawy przykład dyskredytacji wiedzy indygennej, która jako odmienna od europejskiej nie jest uznawana przez badacza za wiedzę. Bo jak inaczej zinterpretować odwołanie Garrarda do idei „natury”, która jest przecież naturalnie zachodnim konstruktem²⁹. Garrard odmówił tym samym współrzędności wiedzy indygennej z kanonem zachodnim, nazywając ją „ograniczoną”. Wydaje mi się, że najlepszym kontrargumentem wobec powątpiewania Garrarda może być fakt, że ludy indygenne utrzymują dziś na swoich terenach 80% światowej bioróżnorodności – a to oznacza, że lepiej niż społeczeństwa zachodnie praktykują współistnienie, które polega na zrozumieniu współzależności między ekosystemami.

Roślinno-ludzie sploty w dobie świadomego plantropocenu

Richard Powers stworzył wielopłaszczyznowe dzieło, w którym zdaje się świadomie przywoływać wiele ważnych wątków debaty nad antropoceniem poprzez wprzęgnięcie w narrację newralgicznych punktów ekodyskursu: począwszy od krytyki procesów modernizacyjnych i sposobów uprawy (plantacje), po współczesne debaty nad prawem więcej-niż-ludzkiem, które stanowią elementy konstytutywne ekologicznego dyskursu. Charakterystyczną cechą badań łączących literaturę i środowisko jest także rewizja europa- i antropocentryzmu, którą Powers prowadzi w swojej literackiej fikcji, a także przeciwstawienie tym „centryzmom” odmiennej – w tym przypadku nieco na wyrost romantyzowanej – indygennej perspektywy.

Amerykańska badaczka Lynn Keller ukuła pojęcie „świadomy antropocen” (*self-conscious Anthropocene*)³⁰ w odniesieniu do klasycznie rozumianej ekopoetyki, skupionej na poezji powstałej po 2000 roku, a więc po tym, jak dwóch badaczy – Eugene F. Stoermer oraz Paul J. Crutzen³¹ – zaproponowało pojęcie „antropocen”. Keller dodała

²⁸ Ibidem.

²⁹ Więcej o indygennej wiedzy, polegającej na kincentrycznym – czyli zorientowanym na dostrzeżenie pokrewieństwa – pojmowaniu relacji w kontekście środowiska, można przeczytać u badacza i przedstawiciela plemienia Rarámuri – Enrique Salmóna, w: *Kincentric Ecology: Indigenous Perceptions of the Human Nature Relationship*, „Ecological Applications” 2000, nr 10 (5), s. 1327–1332.

³⁰ Lynn Keller, *Recomposing Ecopoetics: North American Poetry of the Self-Conscious Anthropocene*, Charlottesville: University of Virginia Press 2017.

³¹ Paul J. Crutzen, Eugene F. Stoermer, *The “Anthropocene”*, „IGBP Newsletter” 2000, nr 41, s. 17–18.

określenie „świadomy”, aby zaakcentować, w jaki sposób zmieniała się świadomość po wprowadzeniu nowej nazwy epoki, oraz ukazać, jak reagują pisarze i pisarki na kryzys ekologiczny. Keller nie skupia się jednak wyłącznie na amerykańskim *nature writing*, nie sięga do historii literatury minionych wieków, poddając ją analizie ekokrytycznej *ex post* dzięki nowej, naznaczonej piętnem antropocenu siatce ekokrytycznych pojęć. Bada te teksty, które świadomie podejmują zagadnienie usytuowania w epoce kryzysu klimatycznego i które stanowią rodzaj translacji wiedzy naukowej dotyczącej owego kryzysu na literacką narrację.

Jak zaznacza Keller, jednym z konstytutywnych elementów twórczości poetyckiej po 2000 roku jest skalowalność, czyli rejestrowanie różnych skal wewnątrz antropocenu, a także konsekwentne stosowanie innych niż antropocentryczna czasowości naszych więcej-niż-ludzkich krewnych. Niewspółmierność czasowa ludzkiego istnienia w stosunku do innych bytów, uwidaczniana poprzez długie trwanie jednego drzewa, jest dobitnym przykładem stosowania różnych perspektyw skalarnych, które podają ludzką wyjątkowość w wątpliwość. Owo więcej-niż-ludzkie skalowanie powraca w *Listowiesci* niemalże na każdej stronie:

Część nadziemna ma zaledwie kilkaset lat, ale pod ziemią, w rojącej się od mikrobów glebie, Tjikko żyje od dziewięciu tysiącleci albo i dłużej, jest zatem i tysiące lat starszy niż pismo, czyli sztuczka, dzięki której Patricia stara się o nim opowiedzieć (s. 277).

Zestawienie jednego z najstarszych drzew, jakim jest Stary Tjikko, z wynalezieniem pisma ma akcentować niewspółmierność czasową ludzkiego życia oraz życia drzew, zaburzając tym samym poczucie ludzkiego ekscjepcjonalizmu.

Z charakterystyczną dla siebie przekorą Powers przeczy uprzednio głoszonym tezom o sile opowieści, które wypowiedział we wspomnianym na początku tekstu wywiadzie dla BBC. Krytyczne komentarze wobec „siły słowa” wplata raz po raz w strukturę tekstu, obnażając tym samym nieufność zarówno wobec pisma, jak i słowa oralnego, jako jedynej formy komunikacji: „Słowa, te narządy spóźnialskich organizmów cudzożywnych, karmiących się energią stwarzaną przez żywą zieleń” (s. 273). Owa „dyslokacja poznawcza”³² czytelnika i czytelniczki poprzez próby przełamania ludzkiego ekscjepcjonalizmu i antropocentrycznego zaufania wobec języka jest znamieną dla posthumanistycznej perspektywy³³, która stanowi nieodłączną cechę pisanía w świadomym antropocenie.

³² Por. Aleksandra Ubertowska, „Mówić w imieniu biotycznej wspólnoty”. *Anatomie i teorie tekstu środowiskowego/ekologicznego*, „Teksty Drugie” 2018, nr 2, s. 27.

³³ Krytycznie wobec języka jako jedynej sposobu komunikacji dobitnie wypowiada się Karen Barad, która zauważa, że zbyt wiele uwagi poświęca się sile lingwistyki zamiast materii. Zob. Karen Barad, *Posthumanistyczna performatywność: Ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie*, przeł. Joanna Bednarek, w: *Teorie wywrotowe: Antologia przekładów*, red. Agnieszka Gajewska, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2012, s. 323–360.

Podkreślanie długiego czasu trwania drzew widać wyraźnie także w nakreślonym przeze mnie na początku wątku gospodarstwa Hoelów. Podczas gdy farma podupada w wyniku industrializacji i procesów modernizacyjnych, wciąż rośnie na jej terenie drzewo kasztana jadalnego – ten niemy świadek historii zawłaszczenia rodzinnej firmy przez wielki koncern. Od momentu powstania gospodarstwa każdy z członków rodziny dokumentuje lata wzrostu drzewa na fotografiach. Zbiór klisz, przedstawiający sto lat z życia kasztana jadalnego, wskazuje na zmiany, jakie zachodziły w tym konkretnym drzewie. Choć z początku praca polegająca na dokumentowaniu tych zmian przez aparat zdaje się karkołomna (każdy z członków rodziny kwestionuje jej sens), Nicolas po latach zestawia każdą z czarnobiałych klisz, aby obejrzeć je „w wersji przyśpieszonej do tempa ludzkich pragnień” (s. 20). A zatem przystosowaną do ludzkiej percepcji. Poklatkowe zestawienie w dobitny sposób ukazuje następujące po sobie sekwencje ruchów drzewa w przyśpieszonym tempie, aby to, co zbyt powolne dla ludzkiej percepcji, uczynić widzialnym – wówczas kasztan Hoelów objawia swój dynamiczny sposób istnienia, oparty głównie na wzroście oraz reagowaniu na działania innych aktantów, takich jak wiatr, energia słoneczna i inne czynniki atmosferyczne.

Współistnienie roślinno-ludzkich bytów, które ukazuje nam Powers dzięki zestawieniu ludzkiego życia wraz z równoległym do niego istnieniem kasztana jadalnego, zdaje się odgrywać w tekście rolę polifonii, o których pisała Anna Lowenhaupt Tsing. Polifonie te byłyby głosem różnych więcej-niż-ludzkich istnień, które żyją na odmiennych płaszczyznach i tylko czasem dochodzi do ich nierzadko przypadkowego spotkania³⁴. Różne czasowości życia drzew oraz ludzi spotykają się o tyle, o ile ktoś dostrzeże dzięki „sztuce uważności” owe sploty znaków na drzewnych słojach, a także wsłucha się w wielorakie „rytmy czasowe kolektywu i jego mnogie trajektorie”³⁵.

Epos ekologiczny Powersa skupia w sobie zatem nie tylko krytykę ekspansywnej gospodarki, kwestie praw istnień więcej-niż-ludzkich oraz krytykę ekstensywnych modeli uprawy (plantacje), ale także stanowi próbę uchwycenia innych, więcej-niż-ludzkich czasowości i polifonii. Co więcej, *Listowieść* to także rodzaj translacji wiedzy naukowej na opowieść literacką, która nie jest już zbiorem precyzyjnie skonstruowanych argumentów, ale jej siłą staje się afektywna moc opowieści.

Uwzględnienie innej niż antropocentryczna skali czasowej więcej-niż-ludzkich aktorów, dynamika ich życia, podważanie ludzkiego ekscjepcjonalizmu tak, aby zrównać postać *anthropos* z innymi bytami, z którymi współistnieje on w ramach jednej większej całości, wręcz na zasadzie immanencji – to główne elementy składowe powieści Powersa, którą określiłabym nie tyle jako powieść „świadomego antropocenu”, jak chciałaby Keller, ale powieść „świadomego plantropocenu”. *Listowieść* bowiem nie tylko powstała w czasie świadomości kryzysu ekologicznego, ale przede wszystkim skupia się na partykularnych relacjach roślinno-ludzkich.

³⁴ Anna L. Tsing, *The Mushroom*, s. 23.

³⁵ Eadem, *Sztuki uważności*, przeł. Przemysław Czaplński, „Teksty Drugie” 2020, nr 1, s. 212.

Powieść świadomego plantropocenu byłaby więc typem pisania włączającym zarówno ustalenia Keller dotyczące świadomego usytuowania w epoce zmian klimatycznych, ale także postulaty wspomnianej na początku Natashy Myers. Zaproponowana przez badaczkę epoka roślinno-ludzkiej ekologii również zrywa z pojęciem ludzkiego ekscjepcjonalizmu oraz kapitalistycznego rozumienia użyteczności na rzecz zaakcentowania współpracy i relacyjności roślin i ludzi na przestrzeni wieków.

* * *

W zakończeniu utworu, kiedy doktor Westerford jeździ po świecie, aby zebrać fundusze na rozwijanie banku nasion, wszyscy nazywają ją „żoną Noego” – wszak to ona „ma ocalić ludzkość” (s. 482). Jednakże w pewnym momencie dziennikarze zadają jej znaczące pytanie:

Dlaczego jej grupa [badawcza] w przeciwieństwie do banków nasion prowadzonych przez wszystkie inne organizacje pozarządowe na kuli ziemskiej nie skupia się na roślinach, z których ludzkość w razie katastrofy będzie miała pożytek. Patricia najchętniej odpowiedziałaby, że to właśnie pożytek ściąga katastrofę. Mówi jednak tylko: Gromadzimy nasiona drzew, które mogą być pożyteczne w sposób dotychczas nieodkryty (s. 482).

Doktor Westerford nie tylko kpi sobie z pojęcia „użyteczności” w typowym dla siebie, niekonformistycznym stylu, ale także obiera trajektorię myślenia przekraczającą antropocentryczne postrzeganie świata. Nie interesuje jej biopolityczne zarządzanie roślinami, dzielące je na „pożyteczne” i „niepożyteczne” – żadna pułapka logiki synekdochy³⁶ jej nie grozi. Sproblematyzowana przez Ursulę K. Heise „logika synekdochy” zakłada bowiem, że w rozumieniu bioróżnorodności myślimy zazwyczaj o konkretnych gatunkach (np. ptak dodo), które miałyby stanowić część pewnej całości, pomijając przy tym inne gatunki. Westerford nie uznaje natomiast antropocentrycznie zorientowanej ochrony przyrody, oddzielającej gatunki doceniane przez ludzkość; preferuje raczej opcję ich spontanicznego zarastania, pisania roślin(innych) dziejów historii. Tym samym powieść Powersa ukazuje relacyjność roślinno-ludzką wolną od kategorii użyteczności i zarządzania, ukierunkowaną na współbycie oraz oddanie sprawczości roślinnym krewnym.

Tobias Boes i Kate Marshall w pracy *Writing the Anthropocene* opisali tendencję w przyrodopisarstwie (ang. *nature writing*), która naśladuje i opisuje naturę zgodnie z zasadą mimesis:

³⁶ Ursula K. Heise, *Imagining Extinction: The Cultural Meanings of Endangered Species*, Chicago: The University of Chicago Press 2016.

Ekomimesis jest imitacyjna i deskryptywna, oparta na założeniu, że „natura” wymaga interwencji poety, aby została usłyszana. Wyzwaniem dla sztuki antropocenu będzie rzecz jasna wyjście poza to ograniczenie i wejście w sferę „ekodiegezy”, która oddaje głos samej planecie³⁷.

Wyzwaniem sztuki oraz literatury antropocenu byłby zatem krok wprzód, polegający nie tyle na imitacji i pieczołowitej deskrypcji działania sił natury, lecz nowa forma ekodiegezy, która oddaje głos naturze samej. Chociaż Powers posługuje się mową pisaną, a zatem korzysta z tradycyjnych środków artystycznej konwencji, próbuje realizować formę ekodiegezy – począwszy od rizomatycznej struktury prowadzenia narracji, po wprowadzenie polifonii ludzko-roślinnych, oddających różne skalowalności. Zakończenie *Listowieści* brzmi z kolei następująco:

Krypty banków nasion staną otworem. Wtórny las błyskawicznie zajmie miejsce dawnego, giętki i hałaśliwy, aby wypróbować wszystkie możliwości. Sieć lasów wypełnią gatunki przemyskające w półcieniu, cętkowane w nowe wzory. (...) Kiedy już skończy się prawdziwy świat (s. 618–619).

Opisywana przez Powersa potencjalność bujnego zarostu oraz rozkwit nowych gatunków i troficznych zależności stają się tym samym próbą opisu roślinnego sprawstwa oraz spekulacją na temat przyszłości, w której przyroda sama będzie mówić w imię „biotycznej wspólnoty”³⁸.

References

- Barad Karen, „*Posthumanistyczna performatywność: Ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie*”, przeł. Joanna Bednarek, w: *Teorie wywrotowe: Antologia przekładów*, red. Agnieszka Gajewska, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2012, s. 323–360.
- Boes Tobias, Marshall Kate, *Writing the Anthropocene: An Introduction*, „Minnesota Review” 2014, nr 83, s. 60–72.
- Buell Lawrence, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, London: Belknap Press of Harvard University Press 1995.
- Crutzen Paul J., Stoermer Eugene F., *The “Anthropocene”*, „IGBP Newsletter” 2000, nr 41, s. 17–18.
- Descola Philippe, *Beyond Nature and Culture*, Chicago: Chicago University Press 2013.
- Fiedorczuk Julia, *Cyborg w Ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki*, Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra 2015.

³⁷ „Ecomimesis is imitative and descriptive, premised on the notion that «nature» requires the intervention of a poet in order to be heard. The challenge for Anthropocenic art will clearly be to move beyond this restriction and into a new realm of «ekodiegesis» that gives a voice to the planet itself” (Tobias Boes, Kate Marshall, *Writing the Anthropocene: An Introduction*, „Minnesota Review” 2014, nr 83, s. 64).

³⁸ Aleksandra Ubertowska, „*Mówić w imieniu biotycznej wspólnoty*”, s. 17–40.

- Graeber David, Wengrow David, *Narodziny wszystkiego. Nowa historia ludzkości*, przeł. Robert Filipowski, Poznań: Zysk i S-ka 2022.
- Haraway Donna, Tsing Anna L., *Reflections on the Plantationocene: A conversation with Donna Haraway and Anna Tsing, moderated by Gregg Mitman*, „Edge Effects Magazine” 18.06.2019.
- Heise Ursula K., *Imagining Extinction: The Cultural Meanings of Endangered Species*, Chicago: The University of Chicago Press 2016.
- Hickel Jason, *Mniej znaczy lepiej. Jak odejście od wzrostu ocali świat*, przeł. Jerzy Paweł Listwan, Kraków: Karakter 2022.
- Keller Lynn, *Recomposing Eco poetics: North American Poetry of the Self-Conscious Anthropocene*, Charlottesville: University of Virginia Press 2017.
- Kimmerer Robin Wall, *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teaching of Plants*, Minneapolis: Milkweed Editions 2013.
- Kimmerer Robin Wall, *Pieśń Ziemi. Rdzenna mądrość, wiedza naukowa i lekcje płynące z natury*, przeł. Monika Bukowska, Kraków: Znak Literanova 2020.
- Latour Bruno, *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, przeł. Krzysztof Abryszewski, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2013.
- Mentz Steve, *Break Up the Anthropocene*, Minneapolis: University of Minnesota Press 2019.
- Myers Natasha, *From Edenic Apocalypse to Gardens against Eden: Plants and People in and after the Anthropocene*, w: *Infrastructure, Environment, and Life in the Anthropocene*, red. Gregg Hetherington, Durham–London: Duke University Press 2019, s. 115–148.
- Oreskes Naomi, Conway Erik M., *Nadejście Wieku Pólcienia*, przeł. Ewa Bińczyk, Jakub Gużyński, Krzysztof Tarkowski, „Teksty Drugie” 2017, nr 3, s. 146–154.
- Ploeg, Jan Douwe van der, *Potatoes and Knowledge*, w: *An Anthropological Critique of Development*, red. Mark Hobart, London: Routledge 1993, s. 209–227.
- Powers Richard, *Listowieść*, przeł. Michał Kłobukowski, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B. 2021.
- Richard Powers and Nature Writing*, rozmowa Alex Clark z Richardem Powersem, BBC, 30.08.2020, <https://www.bbc.co.uk/programmes/p08p1szt> [dostęp 19.12.2022].
- Simard Susanne, *W poszukiwaniu matki drzew. O mądrości i inteligencji lasu*, przeł. Maria Grabska-Ryńska, Maciej Grabski, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie 2021.
- Trexler Adam, *Anthropocene Fictions: The Novel in a Time of Climate Change*, Charlottesville: University of Virginia Press 2015.
- Tsing Anna L., *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton: Princeton University Press 2015.
- Tsing Anna L., *Sztuki uważności*, przeł. Przemysław Czapliński, „Teksty Drugie” 2020, nr 1, s. 204–214.
- Ubertowska Aleksandra, *„Mówić w imieniu biotycznej wspólnoty”. Anatomie i teorie tekstu środowiskowego/ekologicznego*, „Teksty Drugie” 2018, nr 2, s. 17–40.
- Zinn Howard, *Ludowa historia Stanów Zjednoczonych od 1492 roku do dziś*, przeł. Andrzej Wojtasik, wstęp Artur Domosławski, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2016.