

**Tomasz S. Markiewka**

## Narracja filozoficzna a koncepcje postwzrostowe

Richard Rorty, amerykański neopragmatysta, należał do grona największych sceptyków w kwestii ewentualnych pożytków płynących z filozofii. Twierdził, że współczesne demokracje mogą się obyć bez filozoficznego uzasadnienia, tak samo jak nauki szczegółowe czy humanistyka<sup>1</sup>. Podobnie z etyką – Rorty uważał, że literatura sprawdza się lepiej do poszerzania naszej moralnej wyobraźni niż filozofia<sup>2</sup>. Nawet jednak autor *Przygodności, ironii i solidarności* czynił jeden wyjątek. Sądził, że filozofia ma swoją rolę do odegrania, gdy upadają dotychczasowe wyobrażenia na temat świata – coś, co za Jeanem-François Lyotardem moglibyśmy nazwać wielkimi narracjami. Wtedy filozofowie lub osoby o filozoficznym zacięciu mogą zaproponować nową opowieść, która pozwoli uporządkować dzieje ludzkości lub danej społeczności, nadając im jakiś sens. Jego zdaniem to robili w starożytnych Atenach filozofowie tacy jak Platon czy Arystoteles, zapewniając inne niż religijne uzasadnienie dla tezy o wyjątkowości czło-

---

**Tomasz S. Markiewka (ORCID: 0000-0003-2580-311X)** – dr, Instytut Filozofii UMK, autor m.in. książki *Język neoliberalizmu. Filozofia, polityka i media* (2017). Zajmuje się współczesną filozofią polityki i kultury, głównie krytyczną analizą kapitalizmu. Kontakt: t.markiewka@umk.pl.

- 1 Zob. R. Rorty, *Pierwszeństwo filozofii wobec demokracji*, w: *idem, Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 261–291.
- 2 Zob. *Idem, Heidegger, Kundera, Dickens*, przeł. M. Kwiek, w: A. Szahaj (red.), *Międzypragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1995, s. 79–100.

wieka, a później w Europie między innymi Kant czy Mill, uwznioślając takie kategorie jak rozum czy wolność, a tym samym pozwalając zreinterpretować historię ludzkości jako coraz lepszą realizację tych idei<sup>3</sup>.

Można polemizować z poszczególnymi przykładami Rorty'ego, ale jego teza wpisuje się w szerszy trend obecny w humanistyce: przekonanie, że ludzie są istotami narracyjnymi i potrzebują opowieści, czyli struktur filtrujących, upraszczających i porządkujących mnogość zdarzeń w sensowną całość – całość, dodajmy, o charakterze temporalnym, to znaczy, zawierającą albo jakąś interpretację przeszłości i jej wpływu na teraźniejszość, albo jakąś wizję przyszłości, a najczęściej jedno i drugie (jak oświeceniowa narracja o postępie). Zwięźle ujął to Odo Marquard:

Albowiem ludzie to ich opowieści. Opowieści te jednak muszą być opowiedziane. Tym zajmują się nauki humanistyczne: rekompensują szkody poczynione przez modernizację snuciem opowieści. Im bardziej rzeczy stają się uprzedmiotowione, tym bardziej, tytułem rekompensaty, potrzebne są opowieści. W innym wypadku ludzie umierają na uwiad narracji<sup>4</sup>.

Istnieją dobre powody, by sądzić, że dziś znowu mamy do czynienia z kryzysem narracyjnym – przynajmniej w obrębie tzw. krajów zachodnich. Wezwania do wypracowania nowej narracji lub nowego sposobu myślenia znajdziemy w dyskursie dziennikarskim<sup>5</sup>, popularnonaukowym<sup>6</sup> i akademickim<sup>7</sup>. Jak zauważa Bruno Latour: „Jedno jest pewne – nie możemy sobie dalej opowiadać tych samych starych opowieści”<sup>8</sup>. Ryzyko katastrofy klimatycznej (zdaniem niektórych nawet nie ryzyko, lecz już

3 *Idem*, *Wielkość, głębia i skończoność*, w: *idem*, *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. i przedm. poprzedził B. Baran, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 2009, s. 123.

4 O. Marquard, *O nieodzowności nauk humanistycznych*, w: *idem* *Apologia przypadkowości*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 187.

5 G. Monbiot, *How do we get out of this mess?*, The Guardian (<https://www.theguardian.com/books/2017/sep/09/george-monbiot-how-de-we-get-out-of-this-mess>).

6 Zob. Y. N. Harari, *21 lekcji na XXI wiek*, przeł. M. Romanek, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018.

7 J.W. Moore, *Wstęp: antropocen czy kapitalocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, w: *idem* (red.): *Antropocen czy kapitalocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, przeł. K. Hoffmann, P. Szaj, W. Szwebs, Wydawnictwo WBPiCAK w Poznaniu, Poznań 2021, s. 14.

8 B. Latour, *Down to Earth. Politics in the New Climatic Regime*, przeł. C. Porter, Polity Press, Medford 2019, s. 44.

zachodząca katastrofa), a ogólniej: dewastujący wpływ obecnego systemu gospodarczego na środowisko, są wymieniane jako jedno z głównych źródeł owego kryzysu narracyjnego.

To rodzi oczywiste pytanie: czy filozofia znowu mogłaby dostarczyć nowych narracji? I – pytanie nie mniej ważne – czy jest w stanie przebić się z taką narracją do ogólnej świadomości? Wszak narzekania na marginalną rolę filozofii we współczesnym świecie są równie powszechne, jak uwagi o kryzysie narracyjnym. Historyk Tony Judt wspomina w książce *Powojnie*, jak w 2013 roku dwóch najgłośniejszych wtedy filozofów, Jacques Derrida i Jürgen Habermas, opublikowało w niemieckiej gazecie „Frankfurter Allgemeine Zeitung” tekst o wyzwaniach, przed którymi stoi Europa. W ramach tej samej akcji w innych gazetach podobne artykuły opublikowali między innymi Richard Rorty i Gianni Vattimo. Jak gorzko podsumowuje Judt: „Cały ten plan nie wypalił. Sto lat po sprawie Dreyfusa, pięćdziesiąt lat po apoteozie Jeana-Paula Sartre’a najwięksi europejscy intelektualiści wystosowali petycję – i nikt się nie przejął”<sup>9</sup>.

Będę przekonywał w dalszych rozważaniach, że odpowiedź na oba powyższe pytania brzmi: tak. W ostatnich kilkudziesięciu latach powstała grupa nurtów filozoficznych, które choć różnią się pod wieloma względami w szczegółach, to na ogólnym poziomie proponują nowe rozumienie roli człowieka w świecie – takie, które zdaje się dobrze odpowiadać na wyzwania związane z epoką antropocenu czy – jak chcą niektórzy – kapitałocenu<sup>10</sup>. A choć sami filozofowie najprawdopodobniej nie są w stanie spopularyzować tej nowej narracji, to może się ona rozprzestrzeniać za pośrednictwem koncepcji ekologiczno-polityczno-ekonomicznych, które nazywam zbiorczo postwzrostowymi.

Zacznijmy jednak od doprecyzowania, o jakiego rodzaju narracji mówimy. Sensotwórcze narracje można bowiem podzielić co najmniej na trzy rodzaje. Po pierwsze, narracje osobiste – chodzi o opowie-

---

9 T. Judt, *Powojnie. Historia Europy po roku 1945*, przeł. R. Bartoń, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2008, s. 914.

10 Na temat dyskusji wokół tego, jakiego terminu używać do opisanie obecnej epoki zob. np. E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 77–104; F. Chwałczyk, *Antropocen, kapitałocen – urban age, urbanocen? Czyli nie tylko „kto” oraz „jak”, ale i „gdzie”*. „Kultura i Historia” 2018, nr 34, s. 90–121.

ści, które tworzymy na temat swojego osobistego życia: rodziny, kariery, związków romantycznych i tym podobnych rzeczy. Tego typu narracjami najczęściej zajmują się psychologowie, część z nich twierdzi, że wytworzenie sensotwórczej narracji o sobie jest niezbędne dla dobrostanu psychicznego. Po drugie, narracje polityczne. Są to narracje, które starają się nadać strukturę, sens czy też celowość politycznym przemianom w naszym świecie. Prawdopodobnie najsłynniejszym przykładem z ostatnich kilku dekad jest słynny „koniec historii” Francisa Fukuyamy – przekonanie, że połączenie demokracji i kapitalizmu jest optymalnym systemem polityczno-gospodarczym, niejako zwieńczeniem wieków poszukiwań, i stopniowo cały świat będzie adaptował ten system. Po trzecie, narracje filozoficzne (wliczam do nich także narracje religijne) – te dotyczą najbardziej podstawowych pytań dotyczących człowieka, jego roli w świecie i związków z bytami pozaludzkimi – od bogów po zwierzęta i rośliny. Wszystkie te trzy rodzaje narracji mogą się ze sobą przenikać, na przykład narracja polityczna Fukuyamy czerpała inspirację z filozofii heglowskiej, podobnie zresztą jak narracja marksistowska.

Do relacji między narracją filozoficzną a polityczną jeszcze wrócimy, na razie skupmy się na tej pierwszej. Jak wspominałem, patrząc na rozwój filozofii w ostatnich kilkudziesięciu latach, można dostrzec kilka powtarzających się wątków tworzących zręby nowej narracji filozoficznej, dostosowanej do czasów kryzysu środowiskowego. Dwa wydają się szczególnie istotne.

Pierwszy wątek to propozycja antydualistycznego opisu świata. Znajdziemy go zarówno w teorii aktora-sieci, a patrząc szerzej: w nurcie zwanym studiami nad nauką i techniką (najlepszym przykładem wspomniany wcześniej Latour); w feministycznych teoriach poststrukturalistycznych lub wywodzących się z poststrukturalizmu (na przykład u Judith Butler i Donny J. Haraway); czy wśród krytycznych historyków i teoretyków kapitalizmu (jak Jason W. Moore). W szczególności wszystkie te ujęcia antydualistyczne różnią się od siebie, nie da się ich połączyć w spójną szkołę myślową, niemniej jednak na ogólnym poziomie – a narracje filozoficzne zawsze na takim operują, ponieważ z definicji są uproszczonym opisem świata – łączą się w kilku zasadniczych punktach.

Przede wszystkim krytykują one głównie jeden konkretny rodzaj dualizmu – podział na naturę i kulturę lub na naturę i społeczeństwo (pojęć kultury i społeczeństwa używa się zazwyczaj w tych podejściach zamienne). Mówiąc jeszcze inaczej – podział na domenę nie ludzi i domenę ludzi. Na przykład w pisarstwie Bruno Latoura jest to jeden z najważniejszych i najczęściej powracających wątków. Zajmuje on centralną pozycję zarówno w wydanej pierwotnie w 1991 roku książce *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, jak i w zbiorze wykładów z 2017 roku *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Spójrzmy na dwa cytaty, najpierw z pierwszej, potem drugiej z wymienionych książek:

Kultury – czy to różnorodne, czy uniwersalne – nie istnieją, tak samo jak nie istnieje jedna natura. Istnieją tylko naturo-kultury i to daje jedyną możliwą podstawę do porównań. [...] Wszystkie naturo-kultury są podobne, ponieważ wszystkie tworzą ludzi, bogów i nie ludzi. Żadna z nich nie zamieszkuje świata znaków lub symboli arbitralnie narzuconego na zewnętrzną naturę (tak jak to sobie wyobrażamy). Żadna z nich – a zwłaszcza nasza – nie żyje tylko w świecie rzeczy. Wszystkie selekcionują to, co będzie nośnikiem znaczeń i co będzie go pozbawione. Wszyscy jednocześnie konstruujemy ludzkie kolektywy i otaczających je nie ludzi<sup>11</sup>.

Kiedy twierdzi się, że z jednej strony istnieje świat przyrody, a z drugiej świat ludzki, po prostu proponuje się nam, po fakcie, że pewna arbitralnie wydzielona część aktorów zostanie przedstawiona jako pozbawiona mocy działania, a inna część, równie arbitralnie, zostanie obdarowana duszami (lub świadomością). Obie te drugorzędne operacje pozostawiają w stanie nienaruszonym jedyne interesujące zjawisko: wymianę form działania dokonywaną dzięki transakcjom między odmiennymi typami sprawczości, mającymi różnorodne źródła i formy, które spotykają się w metamorficznych sferach<sup>12</sup>.

Cytuję akurat te fragmenty także dlatego, że pojawiają się w nich dwa kluczowe pojęcia, za pomocą których Latour stara się wydostać z dualistycznego sposobu myślenia. Pierwsze to naturo-kultury. Jak nie rozdzielać po prostu świata na dwie niewspółmierne ze sobą części już na poziomie języka? Po prostu połączmy nazwy tych części dywizem i stwórzmy

---

11 B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 149, 151–152.

12 *Idem, Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*, przeł. C. Porter, Polity Press, Medford 2017, s. 58.

jedno pojęcie, by nieustannie przypominać sobie, że w praktyce to, co kulturowe, ciągle miesza się z tym, co naturalne – przekonuje nas Latour. Łączenie dwóch nazw w jedną wydaje się jednak połowicznym rozwiązaniem, bo takie rozwiązanie ciągle podtrzymuje kategorie, które mamy przekroczyć. Dlatego ciekawszym – choć też prostym – wyjściem wydaje się drugie z pojęć eksponowanych przez Latoura – pojęcie aktora. Aktor to ten/ta/to, co działa i stwarza różnicę w świecie, czyli wpływa na innych aktorów. W takim podejściu aktorami są zarówno ludzie, którzy w ewidentny sposób wpływają na świat, jak i na przykład drzewa, które również oddziałują na otoczenie, choćby wytwarzając tlen. Na tym polega „płaska ontologia” teorii aktora-sieci. W punkcie wyjścia wszyscy aktorzy znajdują się na tym samym poziomie, podstawowe pytanie nie brzmi „Czy to jest kulturowe, czy naturalne?”, ale jak i na kogo działa dany aktor.

Podobne podejście widać w pracach Jasona W. Moore’a. Krytykuje on „Zieloną Arytmetykę”, czyli pogląd, że możemy najpierw oddzielić od siebie naturę i społeczeństwo, a potem zwyczajnie je dodać, żeby uzyskać pełny obraz rzeczywistości, pojmowanej jako suma dwóch odrębnych królestw ontologicznych. Jego zdaniem ten dualizm nie uchwytuje pogmatwanej „sieci życia”, która wymyka się tego typu prostym podziałom. Moore również wprowadza pojęcia i nazwy mające pomóc wyrwać się z dualistycznego sposobu myślenia. Jak wspomianana „sieć życia”:

[z]amiast przyjmować obraz współczesnego świata stworzonego przez dwie odrębne, oddziałujące na siebie substancje — Społeczeństwo i Naturę — moglibyśmy spojrzeć na historię nowoczesności jako współtworzoną na wszystkich poziomach. Jedna substancja, Ludzkość, nie współtworzy historycznej zmiany z inną substancją, Naturą. Sama gatunkowa specyfika ludzi jest już czymś współwytwarzanym w sieci życia<sup>13</sup>.

Moore używa też wziętej z greki nazwy *oikeios*:

*Oikeios* to nazwa relacji, za pomocą której ludzie uczestniczą – i za pomocą której cała przyroda działa na nas – w tworzeniu środowiska. Dzięki *oikeios*, które opiera się na dialektyce tworzenia życia, możemy otworzyć nowe ścieżki badawcze: w jaki

---

13 J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capitals*, Verso, London – New York 2015, s. 18.

sposób historyczne geografie kapitalizmu – przeszłość i terażniejszość – opierają się na specyficznych konfiguracjach człowieczeństwa-w-naturze<sup>14</sup>.

Haraway idzie podobnym antydualistycznym torem, proponując pojęcie *Terrapolis* jako „przestrzeni dla wielogatunkowego stawiania-się-z”<sup>15</sup>. Jak stara się wyjaśnić:

Chodzi nie o stawanie się, lecz stawanie-się-z; stawanie-się-z to sposób, w jaki partnerzy, używając kategorii Vinciane Despret, stają się zdolni do działania. Ontologicznie heterogeniczni partnerzy stają się tym, kim i czym są, w relacyjnym materialno-semiotycznym procesie stwarzania świata. Natury, kultury, podmioty i przedmioty nie istnieją zanim nie powstaną ich splecione światy<sup>16</sup>.

W innym tekście posługuje się zaś pojęciem naturokultur: „Ciało i znaczące, ciała i słowa, opowieści i światy: wszystkie zostają ze sobą połączone w obrębie naturokultur”<sup>17</sup>.

Drugim wątkiem powracającym we wszystkich wymienionych podejściach jest próba zerwania z autonomiczną, skrajnie indywidualistyczną wizją człowieka, pojmowanego jako racjonalna jednostka, która potrafi w pełni kontrolować swoje decyzje i podejmować je niezależnie od kontekstu środowiskowego, instytucjonalnego czy kulturowego. Przykładowo, w teorii aktora-sieci nacisk zostaje położony na to, że aktor potrzebuje innych aktorów, mediatorów, by móc w ogóle skutecznie działać w świecie. Konsekwencje takiego podejścia dobrze widać choćby na przykładzie pojęcia emancypacji. Samo to pojęcie wydaje się kierować w stronę procesu oderwania, wyswobodzenia się z wpływów innych ludzi. Nie w teorii aktora-sieci. Jak pisze Latour: „w przypadku emancypacji – nie oznacza ona «wolny od więzi», ale «d o b r z e -połączony»” [wyróż. oryg.]<sup>18</sup>. Jest to nieintuicyjna interpretacja zjawiska emancypacji, ale wcale nie bezzasad-

---

14 *Ibidem*, s. 15

15 D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucenes*, Duke University Press, Durham – London 2016, s. 11.

16 *Ibidem*, s. 12–13.

17 D. Haraway, *Manifest gatunków stowarzyszonych*, przeł. J. Bednarek, w: A. Gajewska (red.), *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012, s. 256.

18 B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, UNIVERSITAS, Kraków 2010, s. 318.

na. Z pewnej perspektywy każde działanie emancypacyjne w oczywisty sposób musi polegać na budowaniu nowych powiązań z innymi aktorami. Na przykład przyznanie praw wyborczych kobietom oznaczało włączenie ich do instytucjonalnych struktur demokratycznych, innymi słowy, powiązanie ich z tymi strukturami: od poziomu prawnego, po poziom kulturowych przekonań, przekazywanych dalej choćby za pośrednictwem mediów. Kobiety stają się pełnoprawnymi członkiniami społeczeństwa dzięki temu, że udaje im się powiązać z dużą liczbą aktorów politycznych w tym społeczeństwie. Jak ujmuje to Rita Felski: „W podejściu Latourowskim więzi nie ograniczają działań – one je umożliwiają”<sup>19</sup>.

W przypadku pojęcia proponowanego przez Haraway już sama fraza „stawanie-się-z” służy podkreśleniu, że ludzie – i nieludzie – nabierają kształtu tylko w relacji do innych ludzi i nieludzi. Zresztą cała tradycja poststrukturalistyczna opiera się na odrzuceniu skrajnie indywidualistycznej i autonomistycznej wizji człowieka, kładąc zamiast tego nacisk na nasze uwikłanie językowe, instytucjonalne czy społeczne. Z kolei u Moore’a wątek antyindywidualistyczny przybiera formę sprzeciwu wobec prokapitalistycznych koncepcji ekonomicznych, które w centrum swoich analiz sytuują racjonalną jednostkę. Dla Moore’a punktem wyjścia jest zawsze system – czy to kapitałocen, czy to ekologia-świat, w ramach którego się poruszamy.

Z połączenia obu omówionych pokrótce tez – antydualistycznej i antyindywidualistycznej – można wywieść zarys narracji filozoficznej. Wymienieni autorzy sami poniekąd już to robią, widać to zwłaszcza w przypadku Latoura, który opowiada historię o tym, jak tacy filozofowie nowożytni jak Kartezjusz czy Thomas Hobbes przyczynili się do conceptualnego odseparowania świata ludzi i nieludzi. Zdaniem francuskiego filozofa spór tego drugiego z chemikiem i fizykiem Robertem Boylem można potraktować jako symboliczny początek tak zwanej Nowoczesnej Konstytucji – swoiste przypiecztowanie dualistycznego podziału rzeczywistości. Ów podział – przekonuje Latour – zaczął się chwiać w drugiej połowie XX wieku ze względu na namnożenie się kolejnych aktorów będących hybrydami, czyli niedających się łatwo zaklasyfikować do żadnych

---

19 R. Felski, *Latour i literaturoznawstwo*, przeł. T.S. Markiewka, „Teksty Drugie” 2021, nr 2, s. 205.



z tych dwóch rubryczek<sup>20</sup>. W świecie kryzysu klimatycznego stał się zaś bezużyteczny, bo nie jest w stanie uchwycić złożonych interakcji między człowiekiem i klimatem.

Jak wspominałem wcześniej – zgadzam się z tezą, że filozofia sama w sobie nie ma odpowiedniej mocy dyskursywnej, by przeforsować nową narrację. W świetle teorii aktora-sieci nie jest to zresztą nic dziwnego. Przypomnijmy: każdy aktor – a grupa filozofów i filozofek też może być aktorem, tak samo jak filozoficzna narracja – potrzebuje do działania innych aktorów. W tym przypadku takim aktorem, wzmacniającym moc dyskursywną zarysowanej przeze mnie narracji filozoficznej, mogą być koncepcje postwzrostowe. Używam tej nazwy jako zbiorczego określenia dla nurtów nazywanych też dewzrostem czy, by posłużyć się koncepcją Kate Raworth<sup>21</sup>, agnoscytyzmem wzrostowym. Mam świadomość tego, że występują między nimi różnice, ale tak samo jak w przypadku omówionych wcześniej koncepcji filozoficznych na najbardziej podstawowym poziomie są one jeśli nie tożsame, to na tyle bliskie, że można traktować je jako sojusznice<sup>22</sup>.

Dlaczego uważam, że koncepcje postwzrostowe mogą pełnić funkcję „aktora wzmacniającego” w stosunku do antydualistycznej i antyindywidualistycznej narracji filozoficznej? Istnieją dwa powody.

Powód pierwszy. Choć koncepcje postwzrostowe traktuje się głównie w kategoriach polityczno-ekonomicznych (to ich ważna zaleta, o czym więcej za chwilę), to opierają się one na fundamencie filozoficznym, w zasadniczym punkcie zbieżnym z poglądami antydualistycznymi i antyindywidualistycznymi. Najlepiej widać to w przypadku książki Jasona Hickela *Mniej znaczy lepiej*, jednej z najpopularniejszych książek o dewzroście. Antropolog z Eswatini wprost sprzeciwia się w niej pogładowi głoszącemu, że „między społeczeństwem ludzkim a resztą świata jest jakaś fundamentalna granica: że ludzie są czymś odrębnym od natury i od niej

---

20 Zob. B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni...*

21 Zob. K. Raworth, *Ekonomia obwarzanka. Siedem sposobów myślenia o ekonomii XXI wieku*, przeł. A. Paszkowska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2021.

22 Na temat różnic i podobieństw między tymi terminami zob. np. R. Skrzypczyński, *Postwzrost, dewzrost, awzrost... Polska terminologia dla różnych wariantów przyszłości bez wzrostu*, „Czas Kultury” 2020, nr 3, s. 7–13.

doskonalszym<sup>23</sup>. Ponadto namawia, by obrońcy środowiska zerwali z tą dualistyczną ramą:

Obrońcy środowiska nieraz mają skłonność do przemawiania językiem „ograniczeń”, naszej znikomości i potrzeby osobistych wyrzeczeń. Stawia to jednak sprawę na głowie. Pojęcie ograniczeń od początku błędnie nas ukierunkowuje. Kryje się w nim założenie, że przyroda znajduje się „gdzieś tam”, oddzielona od nas, i przywołuje nas do porządku jak jakiś srogi autorytet. Taki sposób myślenia bierze się z tej samej dualistycznej ontologii, która wpakowała nas w tarapaty. Apeluję o coś całkiem innego. Nie chodzi o ograniczanie się, tylko o świadomość wzajemnego połączenia – o odnalezienie radykalnego intymnego związku z innymi istotami<sup>24</sup>.

Hickel sprzeciwia się również nazbyt indywidualistycznej wizji człowieka – co dla niego jest prostą konsekwencją uznania, że to, co nazywamy w uproszczeniu społeczeństwem i człowiekiem, jest tak naprawdę płataniną powiązań i interakcji. Jak pisze, zostaliśmy nauczeni myśleć o sobie „jako o oddzielnych jednostkach”, przez co nie potrafimy dostrzec albo przynajmniej wyciągnąć konsekwencji z tego wzajemnego splątania:

Owady niezbędne do zapylania, ptaki kontrolujące populację szkodników, larw i owadów, przez to istotne dla żyzności gleby, namorzyny oczyszczające wodę morską w tropikach, od których są zależne populacje ryb – te systemy żywe nie są wcale „gdzieś tam”, oddzielone od człowieka. Przeciwnie, nasz los jest spleciony z ich losem. One to także my, całkiem realnie<sup>25</sup>.

Nie wszyscy przedstawiciele i przedstawicielki koncepcji postwzrostowych piszą o swoich założeniach filozoficznych tak bardzo wprost jak Hickel, ale niejako z definicji przyjmują podobne poglądy, nawet jeśli robią to tylko *implicite*. W centrum stanowisk postwzrostowych stoi bowiem przekonanie o tym, że wszelkie propozycje ekonomiczne muszą brać pod uwagę przyrodnicze granice naszej planety – że nie można odseparować wzrostu gospodarczego od materialnych podstaw naszej gospodarki. Już

---

23 J. Hickel, *Mniej znaczy lepiej. O tym, jak odejście od wzrostu gospodarczego ocali świat*, przeł. J.P. Listwan, Karakter, Kraków 2021, s. 55.

24 *Ibidem*, s. 57–58.

25 *Ibidem*, s. 24–25.

samo przyjęcie tego poglądu chroni przed popadnięciem w naiwny dualizm, w którym z jednej strony mamy człowieka z jego społeczeństwem, polityką i gospodarką, a z drugiej apolityczną naturę, która w najlepszym wypadku pełni rolę zasobu. To samo można powiedzieć o skrajnym indywidualizmie. Zwolennicy koncepcji postwzrostowych odrzucają wizję *homo oeconomicus*, na której opiera się ekonomia neoklasyczna – racjonalnej jednostki dążącej do zaspokojenia egoistycznych celów. W ten sposób są oni zmuszeni szukać innej, bardziej wspólnotowej, wizji człowieka. Kiedy na przykład czworo badaczy z Grenoble postanowiło pokazać, jak można przełożyć założenia dewzrostu na płaszczyznę mikroekonomiczną w sferze rolnictwa, doszli do wniosku, że model oparty na idei *homo oeconomicus* musi być zastąpiony „podejściem holistycznym”, które kładzie nacisk na współpracę<sup>26</sup>.

Powód drugi. Koncepcje postwzrostowe, czego nie kryją ich orędownicy i orędowniczki, są stanowiskiem polityczno-ekonomicznym. Chodzi w nich o zmianę relacji gospodarczych, społecznych i ekologicznych. O przekształcenie naszych zbiorowości. Z tego względu stały się one częścią debaty politycznej: jedni bronią koncepcji postwzrostowych, inni atakują, jeszcze inni zwyczajnie zastanawiają się nad zawartymi w nich tezami. W konsekwencji postwzrostowe tezy znacznie łatwiej rozprzestrzeniają się wśród społeczeństwa niż akademickie debaty filozoficzno-socjologiczne, które z definicji są zazwyczaj niszowe i dotyczą kwestii dla większości osób abstrakcyjnych. Zwolennicy postwzrostu, uczestnicząc w debacie politycznej, muszą – i robią to chętnie – przedstawiać konkretne propozycje reform w obrębie poszczególnych państw lub większych struktur, jak Unia Europejska. Stosunkowo niewiele osób jest zainteresowanych dyskusjami o kulturo-naturach albo *oikeios*, ale kiedy Hickel głosi, że gospodarka musi być zakorzeniona, to znaczy musi brać pod uwagę przyrodnicze realia, a nie udawać, że rozgrywa się w jakimś postmaterialnym świecie, i w związku z tym zaleca działania prowadzące do obniżenia emisji gazów cieplarnianych, na przykład inwestycje w transport publiczny, walkę z planowanym starzeniem produktów czy większą regulację ryn-

---

26 M. Bloemmen, R. Bobulescu, N.T. Le, C. Vitari, *Microeconomic Degrowth: The Case of Community Supported Agriculture*, „Ecological Economics” 2015, t. 12, s. 110–115.

ku reklam – to są to konkretne i zrozumiałe dla większości osób postulaty, niezależnie od tego, co sądzą o ich słuszności.

W konsekwencji koncepcje postwzrostowe mogą być swego rodzaju przekładem narracji filozoficznej na polityczną. Na przykład przytoczoną powyżej opowieść Latoura można by przełożyć za pomocą podejścia postwzrostowego na: kapitalizm od swego zarania opiera się na założeniu o wyjątkowej pozycji człowieka, który może dowolnie korzystać z natury jako zasobu. Obecnie ta koncepcja wydaje się nie tylko błędna i arogancka wobec nie ludzi, ale także niebezpieczna dla samych ludzi, ponieważ pogłębia kryzys środowiskowy. Musimy przebudować nasze społeczeństwa tak, by zamiast wykorzystywać świat nie ludzki jako prosty zasób służący do nieskończonego wzrostu, budować zrównoważone wspólnoty składające się z ludzi i nie ludzi.

To tylko zarys takiej narracji, w dodatku jeden z możliwych. W praktyce miałyby ona różne wersje, dostosowane do różnych kontekstów. Na przykład „budowanie zrównoważonej wspólnoty składającej się z ludzi i nie ludzi” może być konkretyzowane na różne sposoby w zależności od tego, czy mówimy o produkcji żywności dla mieszkańców krajów rozwiniętych, czy o wycince lasów amazońskich. Zarówno narracje filozoficzne, jak i polityczne zawsze odznaczają się tego typu elastycznością – nie są one sztywną, spisaną i skodyfikowaną strukturą, ale zbiorem ogólnych wyobrażeń o świecie.

Wszystkie powyższe uwagi o antydualistycznej i antyindywidualistycznej narracji filozoficznej oraz postwzrostowej narracji politycznej należy czytać jako opis potencjalności, która tkwi w obu tych narracjach i relacjach między nimi. To znaczy, nie jest w żaden sposób przesądzone, że te dwie narracje będą ze sobą połączone ani tym bardziej, że rozprzestrzenia się w dyskursie publicznym na tyle, by potraktować je jako zadowalającą odpowiedź na współczesny kryzys narracji. Są też inne potencjalne drogi – na przykład ekomodernizm też jest swego rodzaju mieszkanką filozoficzno-polityczną. Rzecz tylko w tym i aż w tym, że istnieje możliwość połączenia omawianych koncepcji filozoficznych z podejściami postwzrostowymi, choćby ze względu na wspomniane zbieżności między nimi. Realizacja tej możliwości zależy już od pracy translacyjnej – zarówno po stronie filozofii, jak i po stronie przedstawicieli i przedstawicieli koncep-

cji postwzrostowych. Pojęcie translacji należy tu rozumieć w znaczeniu, jakie nadają mu teoretycy aktora-sieci: przemieszczanie aktora między różnymi kontekstami, które (a) odbywa się przy pomocy innych aktorów, odgrywających w tym wypadku rolę mediatorów, (b) zawsze prowadzi do modyfikacji przemieszczanego aktora<sup>27</sup>. Jeśli jednak chcemy wypracować nową narrację – co, rzecz jasna, samo w sobie może być przedmiotem kontrowersji i debaty – to splecenie ze sobą tych dwóch opowieści wydaje się obecnie możliwością, której nie należy lekceważyć.

## Bibliografia

- Bińczyk E., *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.
- Bloemmen M., Bobulescu R, Le N.T., Vitari C., *Microeconomic Degrowth: The Case of Community Supported Agriculture*, „Ecological Economics” 2015, t. 12, s. 110–115.
- Chwałczyk E., *Antropocen, kapitałocen – urban age, urbanocen? Czyli nie tylko „kto” oraz „jak”, ale i „gdzie”*, „Kultura i Historia” 2018, nr 34, s. 90–121.
- Felski R., *Latour i literaturoznawstwo*, przeł. T.S. Markiewka, „Teksty Drugie” 2021, nr 2, s. 204–213.
- Harari Y.N., *21 lekcji na XXI wiek*, przeł. M. Romanek, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018.
- Haraway D., *Manifest gatunków stowarzyszonych*, przeł. J. Bednarek, w: A. Gajewska (red.), *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012.
- Haraway D., *Staying with the Trouble Making Kin in the Chthulucenes*, Duke University Press, Durham – London 2016.
- Hickel J., *Mniej znaczy lepiej. O tym, jak odejście od wzrostu gospodarczego ocali świat*, przekł. J.P. Listwan, Karakter, Kraków 2021.
- Judt T., *Powojnie. Historia Europy po roku 1945*, przeł. R. Bartoń, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2008.
- Latour B., *Down to Earth. Politics in the New Climatic Regime*, tłum. z francuskiego C. Porter, Polity Press, Medford 2019.

---

27 Zob. K. Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura*, UNIVERSITAS, Kraków 2008, s. 230–241.

- Latour B., *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*, przeł. C. Porter, Polity Press, Medford 2017.
- Latour B., *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.
- Latour B., *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, UNIVERSITAS, Kraków 2010.
- Marquard O., *O nieodzowności nauk humanistycznych*, w: *idem, Apologia przypadkowości*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.
- Monbiot G., *How do we get out of this mess?*, 9 września 2017, theguardian.com, <https://www.theguardian.com/books/2017/sep/09/george-monbiot-how-de-we-get-out-of-this-mess>.
- Moore J. W., *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capitals*, Verso, London – New York 2015.
- Moore J. W., *Wstęp: antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, w: J. W. Moore (red.), *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, przeł. K. Hoffmann, P. Szaj, W. Szwebs, Wydawnictwo WBPiCAK w Poznaniu, Poznań 2021, s. 13–24.
- Raworth K., *Ekonomia obwarzanka. Siedem sposobów myślenia o ekonomii XXI wieku*, przeł. A. Paszkowska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2021.
- Rorty R., *Heidegger, Kundera, Dickens*, przeł. M. Kwiek, w: A. Szahaj (red.) *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1995, s. 79–100.
- Rorty R., *Pierwszeństwo filozofii wobec demokracji*, w: *idem, Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 261–291.
- Rorty R., *Wielkość, głębia i skończoność*, w: *idem, Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. i przedm. poprzedził B. Baran, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 2009.
- Skrzypczyński R., *Postwzrost, dewzrost, awzrost... Polska terminologia dla różnych wariantów przyszłości bez wzrostu*, „Czas Kultury” 2020, nr 3, s. 7–13.

## **A Philosophical Narrative and Post-Growth Theories**

The author of the article investigates if there is any philosophical narrative that fits the Anthropocene or Capitalocene epoch. He tries to show that we can find an outline of such a narrative in several contemporary philosophical theories, from the actor-network theory to post-structuralist feminism. They all have two things in common: anti-dualism (especially the rejection of nature vs society dualism) and the rejection of a hyper-individualist vision of humans. According to him post-growth concepts, which are based on similar assumptions and additionally have political potential, can be a mediator to help popularize these narratives.

### **Keywords:**

ANTI-DUALISM, ANTHROPOCENE, ACTOR-NETWORK THEORY,  
CAPITALISM, POST-GROWTH.