

SEBALD/LEBDA: BYĆ ZE ŚWIATA KATASTROFY

Sebald/Lebda: To Be From the World of Catastrophe

MATEUSZ KALIŃSKI

Uniwersytet Warszawski, Polska

E-mail: mateusz.kalinski@uw.edu.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0087-0375>

Abstract

The paper aims to point out and define the thematic similarity between the prose of W. G. Sebald and Małgorzata Lebda's poetry. In a broad sense, the works of both authors represent entanglement in the non-anthropocentric relationship with the world, which I intend to present in the light of "ecopoetics of reparation", a term coined by Enda McCaffrey and used in reference to W. G. Sebald. This particular approach might help to explain Sebald's and, by analogy, Lebda's turn to ecopoetics in the hope of rethinking the experience of trauma.

Keywords: W. G. Sebald, Małgorzata Lebda, Enda McCaffrey, ecopoetics of reparation, trauma

Streszczenie

Przedmiotem artykułu będzie wykazanie oraz określenie tematycznego podobieństwa, które zachodzi między prozą W. G. Sebalda a poezją Małgorzaty Lebdy, szczególnie w wymiarze wy-
mykającego się antropocentryzmowi uwikłania w relacyjność ze światem. Oboje autorów zamierzam przedstawić przez pryzmat, jak to określił Enda McCaffrey w kontekście autora *Austerlitz*, ekopoetyki zadośćuczynienia (ang. *ecopoetics of reparation*), czyli zwrotu ku ekopoetyce w nadziei na ponowne przemyślenie doświadczenia traumy.

Słowa kluczowe: W. G. Sebald, Małgorzata Lebda, Enda McCaffrey, ekopoetyka zadośćuczynienia, trauma

1.

Pozornie zaskakujące zestawienie twórczości W. G. Sebalda i Małgorzaty Lebdy uzasadnione jest nie tylko bliskością wątków podejmowanych przez autorów, kategorią ewentualnego wpływu czy nawet zagadkową anagramicznością

nazwisk. Postaram się udowodnić, że bohaterowie mojego artykułu, wrzuceni w rzeczywistość określoną przez minione, teraźniejsze oraz antycypowane katastrofy, współdzielą charakterystyczny rodzaj wrażliwości, który – zrodzony z traumatycznych doświadczeń¹ – kieruje ich uwagę ku nowym, więcej-niż-ludzkim wspólnotom, zorganizowanym wokół aksjologii alternatywnych wobec starych hierarchii. W powieściach starszego obywatela owego katastroficznego świata Lebda zdaje się dopatrywać możliwości twórczego problematyzowania doświadczenia traumy oraz melancholii specyficznej dla czasu apokaliptycznego. Unika przy tym poddania się władzy potencjalnie destrukcyjnego autorytetu literackiego giganta, którym niewątpliwie był Sebald. Zamiast więc rozpatrywać relację łączącą autora i autorkę w kategoriach wpływu – szczególnie w duchu bloomowskiego lęku – postrzegam ją jako wariant bachtinowskiej dialogiczności, wspólnotowego obcowania z Innym². Zgodnie z tą intuicją Lebda, odnajdując się w atmosferze powieści autora *Pierścieni Saturna*, nie popada w epigońską od nich zależność. Uznając natomiast jego myśl za bliską sobie, wskazuje nowe dla niej przestrzenie; autorsko ją interpretuje, a także rozwija.

Zawartą w tytule mojego artykułu formułę „być ze świata katastrofy” należy rozumieć w kategoriach filozofii egzystencjalnej, w heideggerowskiej jej konceptualizacji³. Szczególnie bliska mi jest, co pokazuje poczynione przeze mnie nawiązanie, rozwijana przez Monikę Rogowską-Stangret koncepcja „bycia ze świata”⁴. Jak podkreśla filozofka, „Stwierdzenie »być ze świata« jest próbą oddania istoty podmiotu/ja jako właśnie czegoś ze świata, czegoś, w czym z założenia nie ma istotowej czy jakościowej różnicy między nim a światem. Podobnie jak w wyrażeniach: »stół z drewna« czy »koszula z bawełny«”⁵. Taka wizja relacyjności podmiotu ze światem przypomina zbudowany przez Raju Chitrakara argument transcendentálny⁶ o trójdzielnej kompozycji: 1) człowiek jest analogiczny

¹ Traumatycznych w wymiarze zarówno prywatnym, intymnym (doświadczenia rodzinne), jak i globalnym (Zagłada, katastrofa klimatyczna).

² Vide M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, Warszawa 1970, s. 381.

³ Cf. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2013, s. 68–85.

⁴ Nieprzypadkowe podobieństwo do Heideggerowskiego „bycia-w-świecie” zapewne nie umyka uwadze czytelnika. Rogowska-Stangret jednak ową koncepcję rozwija. Jak przed ponad pięćdziesięcioma laty pisał Tadeusz M. Jaroszewski, epoka przełomu, kryzysu, zagrożenia zmusiła XX-wiecznych filozofów do refleksji nad egzystencją. Vide T. M. Jaroszewski, *Koncepcja życia autentycznego Martina Heideggera*, „Etyka” 1969, t. 4, s. 119–138. Nasza współczesność przynosi nowe, nie mniej katastroficzne w potencjalnych skutkach, kryzysy. Zamiana przyimka „w” na „ze” wydaje się trafnie diagnozować naszą oplakaną sytuację: jeszcze bardziej jesteśmy związani ze światem, w zasadzie ontologicznie z nim tożsami.

⁵ M. Rogowska-Stangret, *Być ze świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej*, Gdańsk 2021, s. 180.

⁶ Używam terminu zgodnie z rozumieniem, które nadaje mu Roderick M. Chisholm: „A transcendental argument could be said to be an argument formulating the results of a certain

do natury; 2) działania człowieka są proporcjonalne do porządku natury; 3) natura reprezentuje uniwersalną duszę⁷.

Odwołując się do filozofii amerykańskich transcendentalistów, szczególnie Ralpa Waldo Emersona oraz Henry'ego Davida Thoreau, Chitrakar wskazuje na tożsamość człowieka z naturą, a także, jak sam zauważa, alternatywne wobec rozumu czy teologii źródło wiedzy ujętej w ramy duchowości, czyli uniwersalnej duszy wszelkiej natury⁸. Zagadkowy, być może wątpliwy, termin „uniwersalna dusza”, przyrównać można do arystotelesowskiej duszy (władzy) wegetacji. Jak wskazuje Rogowska-Stangret, jest to władza podstawowa dla wszelkiego życia, „ale w hierarchii dusz najniższa”⁹. Porzucenie jednak antropocentrycznego wartościowania (jak zauważa bowiem filozofka, w perspektywie ludzkiej wegetacja ma sugerować minimum egzystencji, życie bierne, wegetatywne, pozbawione aspiracji i dążeń) na rzecz innych aksjologii pozwala na odkrycie nowych, ożywczych źródeł myśli. Powołując się na rozważania Michaela Mardera, filozofa roślin, Rogowska-Stangret stwierdza, że w odniesieniu do flory wegetacja zyskuje aktywny potencjał: „*vegetabilis* – rosnące, kwitnące; *vegetare* – pobudzać, ożywiać; *vegere* – być żywym, aktywnym; *vegetus* – aktywnie energicznie”¹⁰.

Taka ożywczność, afirmacyjnie rozumiana wegetatywność okazuje się szczególnie ważna w kontekście katastrofizmu, który – w wypadku twórczości Sebalda czy Lebdy – powiązany jest z nieufnością wobec rozumu¹¹. Rozumu, myśli, intelektu, które – by przypomnieć słynny początek *Dialektyki oświecenia* – choć miały uwolnić człowieka od strachu i uczynić go panem czy też odczarować świat, sprowadziły triumfujące nieszczęście¹². Mimo że Max Horkheimer i Theodor W. Adorno, pisząc o „triumfującym nieszczęściu”, odnoszą się do

procedures – a »transcendental procedure«. R. M. Chisholm, *The Foundations of Knowing*, Minneapolis 1982, s. 95. Oznacza to argumentację, której transcendentalny charakter – poza oczywistym kantowskim rodowodem – wskazuje na występowanie przesłanki transcendentalnej, czyli określającej warunek konieczny zachodzenia pewnych faktów. Szerzej o tym vide: M. Grygianiec, *Status argumentacji transcendentalnej*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2019, nr 4 (112), s. 131–160.

⁷ R. Chitrakar, *American Transcendentalism as the Complement of Ecocriticism*, „International Journal of English Literature and Social Sciences” 2020, Vol. 5(5), s. 1503–1507.

⁸ Ibidem, s. 1505.

⁹ M. Rogowska-Stangret, op. cit., s. 94.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Albo – jak zauważa Paulina Małochleb – wynikającą z posthumanistycznej świadomości nieufnością wobec języka. Vide P. Małochleb, *Przepływ i cięcie – Małgorzaty Lebdy strategia przetrwania*, w: M. Lebda, *Sprawy ziemi*, Poznań 2020, s. 131–132. Jednak nieufność – wbrew pochoptym interpretacjom – nie oznacza zrezygnowania z narzędzia, a raczej świadome i ostrożne jego wykorzystanie. Podobnie jest z rozumem u Adorna i Horkheimera: poddając go krytyce, opowiadają się jednak po jego stronie.

¹² Vide M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2010, s. 15.

katastrofy II wojny światowej, swoje rozważania rozpoczynają od połączenia zmian w nowożytnej koncepcji nauki z filozofią Francisca Bacona wprowadzającą nowy paradygmat przyrodoznawstwa¹³. W istocie trudno jedną katastrofę (wojenną) od drugiej (przyrodniczej) oderwać¹⁴. Jak to prezentuje Eric S. Nelson, dominacja nad naturą oraz dominacja nad człowiekiem związane są ze sobą w procesie historycznym i ideologiczne uzasadnienie jednej uzasadnia jednocześnie drugą¹⁵.

„Być ze świata katastrofy” oznaczałoby więc egzystencjalne warunki, w których podmiot się znajduje i które go określają¹⁶, czyli trwającą lub nawet dokonaną już katastrofę oraz wszechobecność narracji katastroficznych. Skomplikowane wtedy okazuje się zwrócenie ku naturze, kiedy sama natura ma służyć ideologii, która doprowadziła do „triumfującego nieszczęścia”¹⁷. W przypadku bohaterów Sebalda, przede wszystkim dr. Henry’ego Selwyna czy Paula Bereytera z książki *Wyjechali*, problem zideologizowanej natury wiąże się bezpośrednio z nazistowską koncepcją *Blut und Boden*¹⁸. W takim kontekście szczególnie istotne są próby znalezienia alternatywy wobec oficjalnego, państwowego i instrumentalnego stosunku do przyrody. Ponadto – co pokażę później – równie fundamentalne okazują się złożone praktyki relacyjności oraz podwójnie rozumianego zadośćuczynienia.

¹³ Na ten sam moment historyczny jako początek instrumentalnego przyrodoznawstwa, za rozważaniami Carolyn Merchant, wskazują także Julia Fiedorczuk oraz Gerardo Beltrán. Vide J. Fiedorczuk, G. Beltrán, *Ekopoetyka/Ecopoética/Ecopoetics. Ekologiczna obrona poezji / Una defensa ecológica de la poesía / An ecological „defence of poetry”*, Warszawa 2020, s. 9–10.

¹⁴ O ekologicznej wymowie *Dialektyki oświecenia* vide m.in. Z. Łepko, *Ekologiczna wymowa dialektyki oświecenia*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 2010, t. 8, nr 2, s. 121–135; A. Krebber, *Anthropocentrism and Reason in „Dialectic of Enlightenment”: Environmental Crisis and Animal Subject*, w: *Anthropocentrism: Human, Animals, Environments*, ed. R. Boddice, Leiden–Boston 2011, s. 321–340.

¹⁵ Vide E. S. Nelson, *Revisiting the Dialectic of Environment: Nature as Ideology and Ethics in Adorno and the Frankfurt School*, „Telos” 2011, No. 155, s. 105–126.

¹⁶ Innymi słowy wklągają w nierozzerwalny splot destrukcyjnej przeszłości i afirmatywnej vegetacji.

¹⁷ Vide M. Horkheimer, T. W. Adorno, op. cit., s. 15.

¹⁸ Jean Améry, uciekinier z nazistowskiej Austrii, pisarz ważny dla Sebalda, w *Poza winą i karą* wielokrotnie ironizuje na temat konceptu krwi i ziemi oraz powiązanego z nim rozumienia ojczyzny. Vide J. Améry, *Poza winą i karą. Próby przelamania podjęte przez złamanego*, tłum. R. Turczyn, Kraków 2007, s. 112. O wpływie Améry’ego na twórczość Sebalda vide m.in. K. Kończal, *Sygnatury Sebalda. Zwierzęta – Widma – Ruiny*, Wrocław 2022, s. 24; M. Żółkoś, *W twierdzy Breendonk. W. G. Sebald wobec Jeana Améry’ego*, w: *Monady. Polsko-niemiecko-żydowskie po(st)graniczne narracje miejskie*, red. A. Galant et al., Kraków–Budapeszt 2015, s. 335–359. Opracowana przez agronoma Richarda Walthera Darrégo koncepcja *Blut und Boden* miała połączyć Germanów z przyrodą i ziemią ojczystą. Autor postulował także „wyhodowanie” – na wzór hodowli zwierząt – czystych rasowo obywateli, którzy, wyzbyci obcego elementu (np. w postaci „naleciałości” ludów wędrownych), mieli rozwijać niemieckie rolnictwo. Vide C. R. Lovin, *Blut und Boden: The Ideological Basis of the Nazi Agricultural Program*, „Journal of the History of Ideas” 1967, Vol. 28, No. 2, s. 279–288.

2.

Afirmujących, wegetatywnych – w sensie, jaki temu słowu nadają Rogowska-Stangret oraz Marder – związków z naturą w utworach Sebalda doszukuje się m.in. Enda McCaffrey. Sytuując autora *Austerlitz* w jednym z nurtów pisarstwa ekologicznego, McCaffrey proponuje odczytywanie tej prozy przez pryzmat ekopoetyki zadośćuczynienia (ang. *ecopoetics of reparation*)¹⁹. Koncept, stawiający w centrum naprawczy potencjał natury, badacz wywodzi z prac m.in. Patricka Chamoiseau oraz Hannesa De Vriese'a, w których określają oni ekopoetykę jako formę relacyjności między gatunkami oraz krytyczny namysł nad granicami między nimi. Natura, a także jej elementy, jest przy tym autonomiczna względem pisarza czy tekstu, posiada własne wartości, cele oraz etyki. Co za tym idzie, „ekopoetyka może stanowić ontologiczne wyzwanie przez sposób, w jaki elementy środowiska konstytuują się *w relacji* do człowieka/człowieczeństwa oraz w jaki wpisują się w ciągłość historyczną łączącą przeszłość z teraźniejszością”²⁰. Relacyjność natomiast uwydatnia współobecność ludzi i nie ludzi oraz zależność między nimi. Jak pisze McCaffrey, oznacza to, że ekopoetyka zapewnia naturze zdolność do wniesienia wkładu w formowanie się żywej, organicznej pamięci.

Wpisanie w ekopoetykę aspektu czasowego i historycznego pozwala McCaffreyowi na umieszczenie problemu traumy w perspektywie ekologicznej oraz stanowi punkt wyjścia do ekopoetyki zadośćuczynienia, która ma pomóc w zbadaniu naprawczego kontekstu straumatyzowanych bytów. Zadośćuczynienie przybiera w pracy McCaffreya znaczenie „trzeciej drogi” w przeżywaniu traumatycznych doświadczeń. Wychodząc od powszechnie uznanego, m.in. przez Cathy Caruth czy Ruth Leys, rozumienia traumy nie jako reprezentacji przeszłości, ale ponownego odtwarzania urazowego wydarzenia, oraz od koncepcji postpamięci Marianne Hirsch, McCaffrey zauważa, że dotychczas rozpoznane reakcje na traumę nie oferowały naprawczej narracji pozwalającej na jej rozwiązanie.

Wywiedziona z prac Sigmunda Freuda koncepcja Dominicka LaCapry o możliwym odgrywaniu traumy albo jej przepracowywaniu – potencjalnie interakcyjnych reakcjach, które pozwalają na utożsamienie się z Innym lub transcendencji Innego i tym samym zyskanie krytycznego dystansu – nie wskazuje bowiem drogi ku odkupieniu. McCaffrey przyjmuje więc propozycję Mireille Rosello, która odkupienie zastępuje zadośćuczynieniem, mającym być pogodzeniem odgrywania z przepracowywaniem. Ich możliwa interakcja stwarza bowiem okazję do

¹⁹ E. McCaffrey, *The Ecopoetics of Reparation: Sebald, Darrieussecq, and Barthes*, „Journal of Literature and Trauma Studies” 2016, Vol. 5, No. 2, s. 105–125. Jeśli nie zaznaczam inaczej, cytaty oraz terminy podaję we własnym tłumaczeniu.

²⁰ Ibidem, s. 107.

wypracowania nowego typu wyzwolenia się. Jak twierdzi Rosello, zadośćuczynienie jest dynamicznym procesem, w którym zachodzi próba przepracowania przeszłości bez wyłączenia swojego udziału w niej, a także bez zaprzeczania posttraumatycznym efektom pierwotnego doświadczenia. McCaffrey odczytuje to jako uświadczenie wyobrażenia sobie alternatywy dla pozornie zaprzeczzonej przeszłości, możliwe wyzwolenie – jednak nie jako „uwolnienie się *od* traumy przeszłości”, ale, jak autor zaznacza, uwolnienie się „*do* pozytywnego przeniesienia traumy na przestrzeń czyniącego zadość wpływu natury”²¹.

Oznacza to właściwie przeniesienie traumy w inny wymiar etyczny, gdzie relacyjność, odnowa oraz zmiana, zgodnie z myślą Chamoiseau, łączą człowieka ze wszystkimi innymi bytami. Jak zauważa McCaffrey, „w sercu relacyjności Chamoiseau znajduje się nieantropocentryzm, w którym reprezentacja świata naturalnego jest niehierarchiczna, nieludzie natomiast posiadają »narracyjne prawa«”²². Przestrzenią taką, zdaniem Chamoiseau, ma być ogród postrzegany jako przestrzeń relacji, w których człowiek może uczestniczyć w większej ekosferze. Uprawianie ogrodu, bliskość ziemi, ma zapewniać kontakt z innymi niż ludzkie bytami, ale także pozwalać na zespolenie z nimi, podobnie jak pozwala na zespolenie umysłu z cielesnością czy nawet przeszłości z terażniejszością na zasadzie odświeżenia związku z naturą.

3.

Jak pokazuje McCaffrey, uprawianie ogrodów jest ważnym aspektem życia straumatyzowanych bohaterów *Wyjechali* Sebalda – powieści, która „łączy »przepracowywanie« oraz »odgrywanie« w niełatwym sojuszu. Nie ma bowiem ocalałych w tym utworze. Bohaterowie nie konfrontują się z przeszłością. Holocaust odebrał im głos. Bohaterowie utknęli w »odgrywaniu« traumy jako identyfikacji, a samobójstwo jest jej wyrazem”²³. Jednak, co wyraźnie podkreśla McCaffrey, ogrody – istotny element opowieści zawartych w książce Sebalda – zmodernizowane i zsekularyzowane warianty *hortus conclusus*, są przestrzenią odpoczynku, pocieszenia oraz odrodzenia.

Warto refleksje McCaffreya uzupełnić o inną możliwą rolę ogrodów w *Wyjechali*. Doktor Selwyn zaszywa się w nich, aby przepracować własną traumę, jednak podejmuje też refleksję na temat stanu, do jakiego zostały doprowadzone: „Nie tylko warzywnik, ciągnął, wskazując na wpół zrujnowane wiktoriańskie szklarnie i zarośnięte tyczki szpalerów, nie tylko warzywnik po latach zaniedbania jest u kresu, także pozostawiona bez dozoru natura – sam coraz wyraźniej

²¹ Ibidem, s. 106.

²² Ibidem, s. 107.

²³ Ibidem, s. 108.

to wyczuwa – jęczy i ugina się pod brzemieniem, którym ją obarczamy”²⁴. Choć pozornie dr Selwyn wydaje się sugerować nieautonomiczność natury – wszak u kresu ma być natura pozostawiona bez człowieczego dozoru – to myślę, że kwestia jest nieco bardziej skomplikowana. Przede wszystkim należy zauważyć, że punktem odniesienia jest przyroda już przez człowieka zmodyfikowana, „obarczona brzemieniem”, czyli ogród mający zaspokajać określone potrzeby. Funkcjonujący w stanie agrarnym, wymaga od człowieka należytej uwagi. Podobnie zresztą jak Herschel, Humphrey i Hipolit, trzy konie, które dr Selwyn kupił za kilka funtów na aukcji, skąd – jak zaznacza – „niechybnie trafiłyby do hycła”²⁵.

Sebald wskazuje na odpowiedzialność ludzi za przyrodę, szczególnie tę, którą sami wcześniej zmodyfikowali na swoje potrzeby. Można także domniemywać, czy zaniedbania nie uważa nawet za przewinę cięższą od radykalnego i bezpośredniego jej niszczenia. W eseju *Wojna powietrzna i literatura*, omawiając wpływ nalotów bombowych na niemieckie miasta pod koniec II wojny światowej, stwierdza, że „inaczej niż przy dzisiejszych, z wolna rozprzestrzeniających się katastrofach, burze ogniowe najwyraźniej nie podkopały zdolności regenerowania się natury”²⁶. Oprócz zwrócenia uwagi na zdolność natury do regeneracji, z tego fragmentu, w mojej opinii, wynika także innego rodzaju świadomość katastroficzna. Owszem, z jednej strony środowisko naturalne ucierpiało ze względu na wojenną działalność człowieka, z drugiej jednak – co zdaje się sugerować Sebald – bardziej szkodliwe, destrukcyjne i trwałe okazują się współczesne katastrofy zaniedbań i antropocentrycznej dewastacji. Taka interpretacja cytowanego fragmentu prowokuje do refleksji nad problematyką odpowiedzialności człowieka za naruszoną już przez niego naturę.

Oprócz więc dobroczynnego wpływu na traumę, dr. Selwyna skłaniać ku naturze mogą pewnego rodzaju jej trwałość i zdolność do regeneracji. Oczywiście nie mniej istotna jest także aksjologia alternatywna wobec antropocentrycznej. Bohater, jak sam twierdzi, w pewnym momencie swojego życia zerwał kontakty ze światem: „Odtąd rozmawiam już tylko właściwie z roślinami i zwierzętami”²⁷. Równie ważny jednak wydaje się aktywizujący wpływ ogrodu. Wegetacja roślin udzieliła Selwynowi swojej ożywczości, pozwalającej, przynajmniej przez jakiś czas, opierać się osobistemu doświadczeniu, które skłoniło go do odwrócenia się od świata. Ową ożywczość wiąże z innym, niż proponował McCaffrey, rodzajem zadośćuczynienia, a mianowicie zadośćuczynieniem zaniedbanej lub zdewastowanej przez człowieka naturze.

²⁴ W. G. Sebald, *Wyjechali*, tłum. M. Łukasiewicz, Wrocław 2021, s. 11–12.

²⁵ Ibidem, s. 10.

²⁶ Idem, *Wojna powietrzna i literatura*, tłum. M. Łukasiewicz, Wrocław 2022, s. 44.

²⁷ Idem, *Wyjechali...*, s. 27.

Katastroficzny charakter powieści Sebald'a nie ogranicza się do widm Zagłady Żydów czy prób określenia przez bohaterów własnej tożsamości w przestrzeni wypełnionej ruinami starego świata. Raczej widma traum globalnych oraz indywidualnych wchodzą w głęboki dialog z tematyką ekopoetyczną, podkreślając pułapkę antropocentryzmu. Adam Lipszyc, omawiając fragment *Czuje. Zawrót głowy*, w którym narrator obserwuje miotającego się w zamknięciu nowofundlandczyka, pisze tak: „Ten uwięziony pies, z natury łagodny, gromadzi w sobie całe zło małego Kritzendorfu, całej Austrii, a może i całych dziejów człowieka, które odciskają się na obliczu przyrody piętnem katastrofy”²⁸. I zaraz dodaje: „Sebaldowski pies to także istota przepełniona goryczą, rozpaczą i bezsilnym gniewem. Jego ciało to receptor bólu i siedlisko nieskoordynowanej agresji, która stanowi reakcję na przemoc, nieodłączną od istnienia ludzkiego świata”²⁹. Wypada dodać, że choć nieodłączną, to także niezrozumiałą dla ofiar tej przemoc. Nowofundlandczyk z *Czuje. Zawrót głowy*, tak podobny do tych psów uwiązanych na łańcuchu, które zapewne wszystkim zdarzyło się mijać podczas wycieczek za miasto, według słów Sebald'a miotał się, wytrącony z równowagi. Podobny opis znajdujemy na pierwszych stronach *Austerlitz*, gdzie narrator, spacerując po noktoramie, zwraca szczególną uwagę na zachowanie jednego ze zwierząt: „Naprawdę utkwiał mi w pamięci tylko szop pracz, którego długo obserwowałem, jak z wyrazem powagi siedział nad strużką wody i bez ustanku prał ten sam kawałek jabłka, jak gdyby w nadziei, że dzięki temu gruntownemu ponad wszelki rozsądek praniu zdoła wymknąć się z fałszywego świata, dokąd trafił poniekąd bez własnego udziału”³⁰. Podobnie jak pies, szop pracz wykonuje obsesyjne, nieracjonalne z punktu widzenia obserwatora, czynności, których motywacja zostaje przypisana tkwieniu w niewoli. Jak zauważa Katarzyna Kończal za Jayem M. Bernsteinem, ogród zoologiczny przedstawiony w *Austerlitz* przypomina obserwatorowi o kolonizatorskiej przeszłości Belgii. W takim ujęciu figura szopa pracza miałaby uosabiać dramat zamknięcia „w nienaturalnej, choć imitującej naturalną, przestrzeni”³¹.

Rozważania o kwestii zwierzęcej³², zdaniem Kończal, rozgrywają się u Sebald'a na dwóch zasadniczych i często nakładających się na siebie planach: „politycznym i afektywnym”³³. Autorka monografii rozumie to jako splot perspektyw, z których jedna zawiera myśl o podmiotach nie-ludzkich w kategoriach konstruktu

²⁸ A. Lipszyc, *Gniewny pies, nocny ptak, biedny zając*, w: *Znaki katastrofy, spacje ocalenia. O twórczości W. G. Sebald'a*, red. P. Czaplinski, K. Kończal, Warszawa 2020, s. 138.

²⁹ Ibidem, s. 139.

³⁰ W. G. Sebald, *Austerlitz*, tłum. M. Łukasiewicz, Wrocław 2020, s. 6.

³¹ K. Kończal, op. cit., s. 28.

³² Choć myślę, że można w taki sposób mówić także o roślinności.

³³ K. Kończal, op. cit., s. 43.

oraz ich uwikłania w systemowe hierarchiczne ramy władzy, druga natomiast umożliwia postawienie pytania o szanse realnego spotkania, granice między jego uczestnikami oraz towarzyszące temu (lub nie) uczucia. Wydaje się, że poziom afektywny pozwala na częściowe rozwiązanie tego splotu lub przynajmniej osłabienie wpływu poziomu politycznego. Nie bez znaczenia jest bowiem kwestia, że to właśnie dr Selwyn – „wyjechany”, pozbawiony ojczyzny – zajmuje się ogrodem. W myśl dosyć banalnej³⁴, acz w nazistowskim państwie wpływowej teorii Darrégo, byłby on określony mianem nomady niegodnego zajmowania ziemi osiedlonych Germanów. Opiekę nad ogrodem, której w powojennych latach oddaje się Selwyn, postrzegam więc jako nie tylko budowanie relacyjności i alternatywy w celu przepracowania traumy, lecz także w kategoriach sojuszu ludzi i nieludzi przeciwko zbrodniczej ideologii. Jeśli, parafrazując myśl Jeana Améry’ego, sadyzm jest bowiem zaprzeczeniem świata oraz Innego³⁵, to kulturowanie relacyjności, zawiązywanie sojuszy także z podmiotami nie-ludzkimi należy traktować jako gest negacji sadystycznej władzy³⁶.

4.

„Przyznaję, przepadłam”³⁷ – tak pisze o swoim pierwszym spotkaniu z prozą Sebalda Małgorzata Lebda w posłowie do powieści *Czuję. Zawrót głowy*. Spotkaniu wczesnym, młodzieńczym, o porze roku zresztą specyficznej, kiedy, jak pisze poetka, „późna wiosna przelewa się we wczesne lato”³⁸. Kolejne lektury, obsesyjne, ponawiane „w różnych sceneriach, w różnych porach roku, z różnym natężeniem pracującej [...] melancholii”³⁹, przynosiły być może większe zrozumienie tej twórczości, powiązane wszak z doświadczeniem życiowym czy twórczym⁴⁰,

³⁴ Jak pisze Clifford R. Lovin, prace Darrégo były zlepkiem antymodernistycznych XIX-wiecznych idei, które zyskały pewną popularność w Republice Weimarskiej, oraz rasistowskich i antysemickich uprzedzeń. Warto dodać, że podobne koncepcje występowały także w innych krajach ówczesnej Europy. Vide C. R. Lovin, op. cit., s. 281.

³⁵ Cf. J. Améry, op. cit., s. 90–91.

³⁶ Co oczywiście byłoby gestem politycznym. Jednak, jak pisze Kończal, poziomy polityczny i afektywny są ze sobą związane. Choć działanie dr. Selwyna można rozpatrywać w kategoriach polityczności, to uważam, że jego źródło znajduje się w afekcie.

³⁷ M. Lebda, *Istnienie, które w kwiecie dostaje deszczu*, w: W. G. Sebald, *Czuję. Zawrót głowy*, tłum. M. Łukasiewicz, Wrocław 2021, s. 232.

³⁸ Ibidem, s. 231.

³⁹ Ibidem, s. 232.

⁴⁰ Lebda wielokrotnie wracała do twórczości Sebalda, o czym, oprócz posłowie do *Czuję. Zawrót głowy*, świadczy m.in. referat *Czujące ciało. Somaestetyka Sebalda* wygłoszony na seminarium sebaldowskim (zorganizowanym w ramach Festiwalu Conrada w 2021 r.). Vide M. Lebda, *Czujące ciało. Somaestetyka Sebalda*, https://www.facebook.com/ConradFestival/videos/cf-2021-seminarium-sebaldowskie/1498020270580492/?locale=hi_IN (d.d. 6.04.2023). Wątkiem nieporuszoną przeze mnie, a zasługującym na zbadanie, jest wpływ powieści Sebalda na tematykę cielesności w twórczości poetki.

jednak wydaje się, że to pierwsze zanurzenie się w powieściach autora *Austerlitz* pozostaje najistotniejsze. Nie tylko zresztą jako inicjacja w nową formę języka czy narracji, o czym zresztą Lebda wspomina, lecz także jako doświadczenie dwustronnie immersyjne: wejście do Sebaldowskiego świata oraz wprowadzenie pisarza do świata swojego.

Nie bez przyczyny Lebda wspomina o okolicznościach, powiedzmy, środowiskowych, w których zetknęła się po raz pierwszy z powieściami Sebaldy. Mocne osadzenie w czytelniczej rzeczywistości, określone mianem „specyficznego czasu”, przypomina w pewnym stopniu afektywność bohaterów autora *Pierścieni Saturna*. Z jednej strony czytelniczka zanurza się bowiem w świecie czy nawet w codzienności, oczywiście, trochę banalnej, z drugiej natomiast przedrefleksyjnie, przedjęzykowo rozumie czy postrzega ona rzeczywistość – co wszak jest charakterystyczne dla melancholików⁴¹.

Gest owego samoumiejszczenia poetka powtarza także przy okazji pisania posłowania do książki: „Ten specyficzny moment, kiedy późna wiosna przelewa się we wczesne lato, ma miejsce właśnie teraz, kiedy piszę te słowa. Nad podkrakowską Doliną Bolechowicką co chwile przechodzą burze. Psy podnoszą głowy, pomiędzy nimi czujnie, uważnie spacerują koty, jakby omijały miny ładowe”⁴². Osadzenie w świecie, owo „bycie ze świata”, o którym pisała Rogowska-Stangret, dowartościowuje relacje z tym światem. Dominantą w tym krótkim umiejscawiającym opisie nie jest sam akt pisania. Przeciwnie – brak tu jakiegokolwiek dominanty. W decyzji podkreślenia obecności innych aktorów tej scenki czytelniczej czy pisarskiej terażniejszości widzę przede wszystkim formę deklaracji, że ten oto podmiot czytająco-piszący uwikłany jest w sieć relacji, z których nitki łączące czytelniczkę i autora nie stanowią połączeń najważniejszych, kluczowych dla chwili. Czujność w opisanu wrażeń – momentu przejścia jednej pory roku w drugą czy zachowania zwierząt towarzyszących czynności pisania – sugeruje raczej coś innego. Podobnie jak Lebda, psy reagują zwróceniem uwagi na burzę, koty zaś ostrożnie eksplorują przestrzeń. Każdy z pojawiających się w tej scenie podmiotów ma własne potrzeby, lęki, cele, niekoniecznie uzależnione jedne od drugich. Wszystkie te elementy funkcjonują w tej samej sieci relacji i posiadają równoważne znaczenie⁴³.

Przekonanie dotyczące funkcjonowania podmiotu wierszy Lebdy w relacyjności ze światem więcej-niż-ludzkim wywodzi także z nadrzędności takiej perspektywy

⁴¹ Vide A. Kuczyńska, *Piękny stan melancholii. Filozofia niedosytu i sztuka*, Warszawa 1999, s. 26–31.

⁴² M. Lebda, *Istnienie...*, s. 233.

⁴³ W myśl egalitaryzmu ontologicznego. Vide A. Marzec, *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Warszawa 2021, s. 10.

w jej twórczości literackiej. Przykładem jest tu przede wszystkim ostatni tomik poetki, wydany w 2021 r. *Mer de Glace*, który odczytuję jako próbę skonstruowania praktyki uważnego współlistnienia z innymi niż ludzkie podmiotami. Podmiot liryczny utworów zawartych w tomie dzieli ze swoimi nie-ludzkimi towarzyszami przestrzeń, odczucia (np. lęku czy melancholii), bierze odpowiedzialność za ich potrzeby oraz przyszłość w katastroficznym świecie. Już pierwszy z zawartych w tomiku utworów – *Karmienie psów* – stanowi swoiste zaświadczenie wypracowania nieantropocentrycznego modelu etyki:

Karmienie psów

Ranki tu, w wilgotnej dolinie, są dobre, o końcu świata,
który trwa, przypominam sobie nieczęsto, są bowiem sprawy
ważniejsze: zażyć rano tabletkę euthyroxu, umieścić ćwiartkę
doxybactinu w pyszczku kota. I jeszcze: nakarmić psy,
opowiedzieć psom sen, wyprowadzić psy.

Ranki tu są dobre, spokojne, ciągną się do samej nocy⁴⁴.

Sensem tego utworu jest nie tylko nakarmienie psów czy podanie kotu zapisanego przez weterynarza leku, lecz także deklaracja współlistnienia z nimi w niehierarchicznej wspólnotcie. W takim duchu odczytuję wersy „opowiedzieć psom sen” oraz „Ranki tu są dobre, spokojne, ciągną się do samej nocy”. Wypracowanie postawy wspólnotowej, można powiedzieć, więcej-niż-ludzkiej etyki kontrastuje oczywiście z problemem „końca świata”, ale też, wydaje się, stanowi propozycję innego modelu istnienia w świecie⁴⁵. Polega on na zrezygnowaniu z antropocentrycznej dominacji oraz wzięciu odpowiedzialności za pozostałych członków wspólnoty, którzy także uczestniczą w trwającej katastrofie. Oznacza to praktykowanie autorsko rozwijanego wariantu „ontologicznego egalitaryzmu”⁴⁶,

⁴⁴ M. Lebda, *Mer de Glace*, Wrocław 2021, s. 5.

⁴⁵ Na konieczność wypracowywania nowych, więcej-niż-ludzkich wspólnot Lebda wskazuje już we wcześniejszych tomikach. Piszę o tym więcej m.in. w artykule „O końcu świata, który trwa, przypominam sobie nieczęsto, są bowiem sprawy ważniejsze”. *Nawiedzona codzienność w „Mer de Glace” Małgorzaty Lebdy* (vide M. Kaliński, „O końcu świata, który trwa, przypominam sobie nieczęsto, są bowiem sprawy ważniejsze”. *Nawiedzona codzienność w „Mer de Glace” Małgorzaty Lebdy*, w: *Podmioty bezczynności*, red. P. Sidorowicz et al., Warszawa 2024, s. 355–380) oraz w szkicu *Herezja żywego i imię choroby*, poświęconym powieści *Łakome*, który ukazał się na internetowych łamach „Czasu Kultury” – vide M. Kaliński, *Herezja żywego i imię choroby*, „Czas Kultury” 2023, nr 22, <https://czaskultury.pl/artykul/hereszja-zywego-i-imie-choroby/> (d.d. 8.02.2024).

⁴⁶ Jak pisze Andrzej Marzec, taką perspektywę osiąga się poprzez „strategie odpodmiotowania człowieka, wyjęcie go z indywidualistycznych narracji oraz wpisanie w szereg relacji, próbę myślenia o nim poza kategorią jednostki”. A. Marzec, op. cit., s. 10. Chciałbym jednak wprowadzić pewną poprawkę. Jak pokazuje twórczość poetyczna i prozatorska Lebdy, nie jest

który wszelkie żywe traktuje jako fundamentalną zasadę bycia, czyli w sposób określany przez Rogowską-Stangret jako wegetatywny⁴⁷.

Wspólnotowość rozumiana jako alternatywa dla katastrofy oznacza więc przedstawienie dualistycznego wyboru między destrukcją, rozpadem a witalnością, życiem. Jak zauważa Jakub Skurtys, Lebda wyraźnie wplata w swój tomik walkę światła z ciemnością⁴⁸. Podział taki funkcjonuje u poetki w powiązaniu z logiką derridiańskiej widmowości, jako ścieranie się przestrzeni świadomego aktu „nieprzypominania sobie o końcu świata, który trwa”, i zagłuszania zagęszczonej codziennością⁴⁹ perspektywy katastroficznej, wypartych lęków oraz widma końca świata.

Sny, które podmiot liryczny opowiada psom, to być może wymykające się perspektywie czasowej i przestrzennej obrazy kataklizmów, co widzimy np. w utworze *Wyspa Słodowa*⁵⁰. Zresztą same psy także cierpią z powodu niespokojnych nocy. Z wiersza *Próba jasnego* dowiadujemy się, że: „Nocą we wsi coś otwiera psom pyski”, coś niepokojącego, „popłoch – jego dźwięk”⁵¹, jak pisze poetka. W wierszu *Wilkowisko* pies przynosi w pysku noc. Osoba mówiąca wpuszcza go do łóżka, czuje jak: „Przed świtem jego mięśnie symulują ucieczkę, może pościg”⁵².

konieczne całkowite zrezygnowanie z podmiotowości człowieka czy porzucenie kategorii jednostki. Inną, nie mniej ważną kwestią jest sama możliwość pozbycia się z myślenia kategorii własnej podmiotowości. Choć Marzec przekonuje do strategii odpodmiotowienia, bliższe jest mi zaproponowane przez Ewę Bińczyk rozróżnienie, które akcentuje niemożliwość spojrzenia na świat z perspektywy innej niż ludzka. Autorka *Epoki człowieka* antropocentryzm dzieli na poznawczy, ontologiczny, aksjologiczny i metodologiczny. Spośród nich zdecydowanie najbliższy Lebdzie wydaje się antropocentryzm poznawczy, który „głosi, że nie możemy uniknąć interpretowania wszelkich zagadnień z ludzkiego punktu widzenia. Jesteśmy nieuchronnie skazani na przyjmowanie perspektywy człowieka, zarówno podczas naszych rozumowań, jak i dokonywanych wyborów moralnych”. E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Warszawa 2018, s. 12.

⁴⁷ Taka praktyka nie jest oczywiście pozbawiona paradoksów. Zaakceptowanie perspektywy czy celów innych bytów oznaczać może skonfrontowanie się z dążeniami przeciwnymi ludzkim lub nawet dla ludzi szkodliwym. Lebda zdaje sobie sprawę z tej trudności, co pokazuje w *Łakomych*, gdzie narratorka powieści uczy się akceptować chorobę nowotworową bliskiej osoby jako oddzielny byt z własnymi potrzebami. Nie oznacza to porzucenia leczenia, lecz zmianę perspektywy na taką, dzięki której zdrowie postrzega się jako pole negocjacji z radykalnie rozumianą innością. Vide M. Lebda, *Łakome*, Kraków 2023.

⁴⁸ J. Skurtys, *W cieniu lodowca*, „Nowy Napis Co Tydzień” 2021, nr 107, <https://nowynapis.eu/tygodnik/nr-107/artkyl/w-cieniu-lodowca> (d.d. 5.04.2023).

⁴⁹ „Zagęszczenie codzienności” traktuję jako formę opisanego przez Jolantę Brach-Czainę „krzątactwa”. Vide J. Brach-Czaina, *Szczeliny istnienia*, Warszawa 2018.

⁵⁰ Vide M. Lebda, *Mer de Glace*, s. 21.

⁵¹ Vide ibidem, s. 10.

⁵² Vide ibidem, s. 25.

6.

Przyjęta przez Lebde strategią pisarską, zacierająca antropocentryczną hierarchię, jest oczywiście wynikiem bliskiej poetce perspektywy ekopoetyki, na co sama zwraca ona uwagę w rozmowie z Aleksandrą Byrską i Piotrem Jemiołą⁵³. Przywołuje przy tej okazji Julię Fiedorcuk, która w napisanym wspólnie z Gerardem Beltránem esaju definiuje ekopoetykę jako „praktykę odpowiedzialnego budowania domu”⁵⁴, co należy rozumieć jako próbę wytworzenia nowej epistemologii przeciwstawiającej się instrumentalnemu wykorzystywaniu zwierząt, oraz wypracowania świadomego modelu relacyjności z bytami innymi niż ludzkie. Zestawienie tej definicji z koncepcją McCaffreya pozwala na teoretyczne uzupełnienie ekopoetyki zadośćuczynienia właśnie o kwestię odpowiedzialności oraz potrzeby naprawienia krzywd wyrządzonych nie-ludzkim podmiotom.

Podobnie, być może jeszcze wyraźniej przejawia się to w *Mer de Glace*, gdzie przestrzeń wsi, a konkretniej współtworzone przez podmiot wierszy środowisko przypomina „odpowiedzialnie zbudowany dom”. W niehierarchicznym, opierającym się antropocentrycznej hierarchii ekosystemie osoba mówiąca odpoczywa, odnajduje jakieś pocieszenie, podejmuje próby odrodzenia po doświadczonej traumie. Wydarzenie lub raczej wydarzenia, które ukształtowały ton *Mer de Glace* oraz wyróżniły go na tle wcześniejszych tomików, to przede wszystkim śmierć ojca oraz doświadczenie dorastania w specyficznej przestrzeni wiejskiej, gdzie ustalony porządek oraz utylitarny, instrumentalny stosunek do bytów innych niż ludzkie łączył się z bliską obecnością miejsca zagłady zwierząt, czyli ubojni⁵⁵.

W przytaczanym już wywiadzie z Byrską oraz Jemiołą Lebda zwraca uwagę, że wpływ na jej stosunek do zwierząt miało życie w cieniu sąsiedniej rzeźni: „Wyrośłam z nocy wypełnionych przeraźliwymi odgłosami zwierząt przywożonych, trzymanyh i zabijanych 150 metrów od okna naszego pokoju. Myślę, że wszystkich nas to uwrażliwiło”⁵⁶. Ślady tego doświadczenia możemy odnaleźć w wierszu *ciężkie powietrze z tomu Granica lasu*:

należy zapominać te noce kiedy nad wsią wisi ciężkie powietrze
nie ma litości za to jest krew i odgłosy, które wywabiają nas ze snu

⁵³ Vide eadem, *Mówiłem do was jak do zwierząt*, rozm. przepr. A. Byrska, P. Jemioło, „Fragile” 2016, nr 2 (32), s. 72–79.

⁵⁴ Vide J. Fiedorcuk, G. Beltrán, op. cit., s. 85–94.

⁵⁵ Wypada wspomnieć o często podkreślanej tematycznej bliskości Holocaustu oraz ubojni zwierząt. Takie zestawienie jest obecne u samego Sebalda, o czym pisze Kończal. Jak zauważa, podobieństwo przestrzeni hitlerowskich zbrodni i ubojni, ale także ogrodów zoologicznych w prozie Sebalda wskazuje na splot form przemocy względem człowieka (kolonializmu oraz nazizmu) ze zinstytucjonalizowanym wyzyskiem zwierząt i – warto dodać – flory. K. Kończal, op. cit., s. 24–25.

⁵⁶ M. Lebda, *Mówiłem do was...*, s. 77.

za oknami wałęsają się psy ciężkie samochody zwożą ciche zwierzęta
(najcichsze z możliwych) ich światła snują się po suficie później

przychodzą nieszczęścia coś się mści żąda i nie ustępuje ranki pełne
są niepokoju uspokajają nas tylko odgłosy kobiet idących na roraty
ich święte gesty i popękane dłonie⁵⁷.

W obu relacjach z doświadczenia powtarza się obraz nocy wypełnionej odgłosami zwożonych do ubojni zwierząt. W wierszu jednak zwierzęta są ciche, „najcichsze z możliwych”, co sugeruje pewne przesunięcie w artystycznym wyrazie wydarzenia, zmianę we wspomnieniu autorki, co można przypisać zniekształceniu poprzez odgrywanie traumatycznej sceny. Odgrywanie na przekór własnym intencjom, ponieważ „należy zapominać te noce”. Uwagę w tym kontekście zwraca fragment: „przychodzą nieszczęścia coś się mści żąda i nie ustępuje ranki pełne / są niepokoju”. Pamięć jednak nie funkcjonuje tak, jak powinna (choć świat, jak gdyby nigdy nic, uparcie przypomina o rytualnym porządku: „uspokajają nas tylko odgłosy kobiet idących na roraty”)⁵⁸. Paradoksalnie to właśnie pamięć w wypadku podmiotu lirycznego wierszy Lebdy – oraz bohaterów powieści Sebald’a – aktywizuje do prób zadośćuczynienia przyrodzie. To coś, co „się mści i żąda i nie ustępuje”, w istocie jest nakazem przejęcia odpowiedzialności za degradację środowiska. W ten sposób „ranki pełne niepokoju” mogą przemienić się w „dobre ranki”, jak to pokazuje utwór *Karmienie psów*.

Innym wymiarem traumy w poezji Lebdy jest ta związana z rodziną. Tom *Matecznik*, jak sama poetka zaznacza⁵⁹, wyrósł z bardzo osobistego doświadczenia traumy utraty. Śmierć ojca oznacza bowiem nie tylko stratę bliskiego członka rodziny, lecz także, sądząc po utworach takich jak *maj: warroza*, silne, wyraźne zachwianie się przekazywanego przez niego systemu wartości, który – choć w swoim charakterze antropocentryczny – wiązał się z nauką uważności na potrzeby bytów innych niż ludzkie.

7.

Bohater Sebaldowski, jak pisze Kończal, jest bytem rozparcelowanym żyjącym w świecie postczłowieczym⁶⁰. Nie jest to już stabilny podmiot, lecz raczej to, co po nim zostało – resztki, widma, ruiny. Owo rozparcelowanie ma także wymiar w tkwieniu w zawieszonej czasowości, przy czym nie chodzi jedynie o nawracające widma traumatycznej przeszłości, ale – jak pisze Paweł Mościcki –

⁵⁷ Eadem, *Granica lasu*, w: eadem, *Sprawy ziemi*, s. 25.

⁵⁸ Jak pisze Agata Bielik-Robson, zdolność do zapominania pozwala na zdrowe funkcjonowanie pamięci. Vide A. Bielik-Robson, *Pamięć, czyli farmakon*, „Teksty Drugie” 2016, nr 6, s. 69.

⁵⁹ Vide M. Lebda, *Po to jestem, żeby mówić też za nich, nimi, ale poprzez siebie*, rozm. przepr. J. Borowczyk, K. Skibiński, „Czas Kultury” 2017, nr 3, s. 150.

⁶⁰ K. Kończal, op. cit., s. 8.

synchroniczność katastrofy nadchodzącej z terażniejszością⁶¹. Dojmujące poczucie wyobcowania, melancholii lub nawet lęku składa się na rosnącą we współczesnej literaturze popularność katastrofizmu czy – jak to określam za Jakubem Skurtysem – nowego katastrofizmu⁶².

Nieobcego zresztą poezji Lebdy. Uwikłanie w katastroficzny świat, wypelniony nie tylko ruinami i traumami przeszłości, lecz także potencjalnym kataklizmem przyszłości – paraliżującym widmem nadchodzącej katastrofy – prowokuje do tworzenia przestrzeni, w których alternatywa jest możliwa, choć niecałkowicie wyzwolona od perspektywy kolejnej zagłady. Tym bardziej dojmującej, im bardziej racjonalnej, opartej na badaniach, a nie przecuciach czy wróżbach⁶³. Inną z przyczyn poczucia katastrofizmu wydaje się nie tylko sam – posłużę się retoryką apokaliptyczną – „koniec świata”, lecz także melancholia wiecznego „teraz”, gęstego od znaków przeszłych i przyszłych katastrof, wiecznego, choć paradoksalnie wpisanego w nieuchronność kresu. Skoro apokalipsa wydarza się teraz, to co nas właściwie czeka? Nadzieją być może jest afirmowanie relacyjności, wzajemne zadośćuczynienie, którego człowiek oraz natura mogą sobie udzielić, potwierdzając tym samym nierozzerwalny splot, który nas wiąże. W obliczu degradacji wielu modeli etycznych być może ten relacyjny jest jakąś szansą. Ogrody – choć same w sobie nie odsuną nieuchronnego – prezentują przynajmniej alternatywę dla starych aksjologii.

Bibliografia

- Améry, Jean, *Poza winą i karą. Próby przełamania podjęte przez złamanego*, tłum. R. Turczyn, Kraków 2007.
- Bachtin, Michał, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, Warszawa 1970.
- Bielik-Robson, Agata, *Pamięć, czyli farmakon*, „Teksty Drugie” 2016, nr 6, s. 68–78.
- Bińczyk, Ewa, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Warszawa 2018.
- Brach-Czaina, Jolanta, *Szczeliny istnienia*, Warszawa 2018.
- Chisholm, Roderick M., *The Foundations of Knowing*, Minneapolis 1982.
- Chitrakar, Raju, *American Transcendentalism as the Complement of Ecocriticism*, „International Journal of English Literature and Social Sciences” 2020, Vol. 5(5), s. 1503–1507.

⁶¹ P. Mościcki, *Ocalone w montażu. Obraz, empatia i przeciw-historia w „Austerlitzu” W. G. Sebald*, w: *Znaki katastrofy...*, s. 150.

⁶² J. Skurtyś, *Stand-up tragedy: o poezji, antropocenie i nowym katastrofizmie*, https://www.youtube.com/watch?v=v_wm5JftiZ4 (d.d. 5.04.2023).

⁶³ Tzw. katastrofizm oświecony. Vide J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris 2004, cit. per: P. Mościcki, *Apokalipsa Teraz!*, „Teksty Drugie” 2020, nr 1, s. 26–42.

- Fiedorczyk, Julia, Beltrán, Gerardo, *Ekopoetyka/Ecopoética/Ecopoetics. Ekologiczna obrona poezji / Una defensa ecológica de la poesía / An ecological „defence of poetry”*, Warszawa 2020.
- Grygianiec, Mariusz, *Status argumentacji transcendentalnej*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2019, nr 4 (112), s. 131–160.
- Heidegger, Martin, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2013.
- Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W., *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2010.
- Jaroszewski, Tadeusz M., *Koncepcja życia autentycznego Martina Heideggera*, „Etyka” 1969, t. 4, s. 119–138.
- Kaliński, Mateusz, *Herezja żywego i imię choroby*, „Czas Kultury” 2023, nr 22, <https://czas.kultury.pl/artykul/herezja-zywego-i-imie-choroby/> (d.d. 8.02.2024).
- Kaliński, Mateusz, „*O końcu świata, który trwa, przypominam sobie nieczęsto, są bowiem sprawy ważniejsze*”. *Nawiedzona codzienność w „Mer de Glace” Małgorzaty Lebdy*, w: *Podmioty bezczynności*, red. P. Sidorowicz et al., Warszawa 2024, s. 355–380.
- Kończal, Katarzyna, *Sygnatury Sebald. Zwierzęta – Widma – Ruiny*, Wrocław 2022.
- Krebber, André, *Anthropocentrism and Reason in „Dialectic of Enlightenment”*: *Environmental Crisis and Animal Subject*, w: *Anthropocentrism: Human, Animals, Environments*, ed. R. Boddice, Leiden–Boston 2011.
- Kuczyńska, Alicja, *Piękny stan melancholii. Filozofia niedosytu i sztuka*, Warszawa 1999.
- Lebda, Małgorzata, *Czujące ciało. Somaestetyka Sebald*, https://www.facebook.com/ConradFestival/videos/cf-2021-seminarium-sebaldowskie/1498020270580492/?locale=hi_IN (d.d. 6.04.2023).
- Lebda, Małgorzata, *Granica lasu*, w: eadem, *Sprawy ziemi*, Poznań 2020.
- Lebda, Małgorzata, *Istnienie, które w kwiecie dostaje deszczu*, w: W. G. Sebald, *Czuje. Zawrót głowy*, tłum. M. Łukasiewicz, Wrocław 2021.
- Lebda, Małgorzata, *Łakome*, Kraków 2023.
- Lebda, Małgorzata, *Mer de Glace*, Wrocław 2021.
- Lebda, Małgorzata, *Mówiłem do was jak do zwierząt*, rozm. przepr. A. Byrska, P. Jemiolo, „Fragile” 2016, nr 2 (32), s. 72–79.
- Lebda, Małgorzata, *Po to jestem, żeby mówić też za nich, nimi, ale poprzez siebie*, rozm. przepr. J. Borowczyk, K. Skibski, „Czas Kultury” 2017, nr 3, s. 146–154.
- Lipszyc, Adam, *Gniewny pies, nocny ptak, biedny zając*, w: *Znaki katastrofy, spacje ocalenia. O twórczości W. G. Sebald*, red. P. Czapliński, K. Kończal, Warszawa 2020.
- Lovin, Clifford R., *Blut und Boden: The Ideological Basis of the Nazi Agricultural Program*, „Journal of the History of Ideas” 1967, Vol. 28, No. 2, s. 279–288.
- Łepko, Zbigniew, *Ekologiczna wymowa dialektyki oświecenia*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 2010, t. 8, nr 2, s. 121–135.
- Małochleb, Paulina, *Przepływ i cięcie – Małgorzaty Lebdy strategia przetrwania*, w: M. Lebda, *Sprawy ziemi*, Poznań 2020.
- Marzec, Andrzej, *Antropocien. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Warszawa 2021.
- McCaffrey, Enda, *The Ecopoetics of Reparation: Sebald, Darrieussecq, and Barthes*, „Journal of Literature and Trauma Studies” 2016, Vol. 5, No. 2, s. 105–125.

- Mościcki, Paweł, *Apokalipsa Teraz!*, „Teksty Drugie” 2020, nr 1, s. 26–42.
- Mościcki, Paweł, *Ocalone w montażu. Obraz, empatia i przeciw-historia w „Austerlitzu” W. G. Sebalda*, w: *Znaki katastrofy, spacje ocalenia. O twórczości W. G. Sebalda*, red. P. Czaplński, K. Kończal, Warszawa 2020.
- Nelson, Eric S., *Revisiting the Dialectic of Environment: Nature as Ideology and Ethics in Adorno and the Frankfurt School*, „Telos” 2011, No. 155, s. 105–126.
- Rogowska-Stangret, Monika, *Być ze świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej*, Gdańsk 2021.
- Sebald, W. G., *Austerlitz*, tłum. M. Łukasiewicz, Wrocław 2020.
- Sebald, W. G., *Wojna powietrzna i literatura*, tłum. M. Łukasiewicz, Wrocław 2022.
- Sebald, W. G., *Wyjechali*, tłum. M. Łukasiewicz, Wrocław 2021.
- Skurtys, Jakub, *Stand-up tragedy: o poezji, antropocenie i nowym katastrofizmie*, https://www.youtube.com/watch?v=v_wm5JftiZ4 (d.d. 5.04.2023).
- Skurtys, Jakub, *W cieniu lodowca*, „Nowy Napis Co Tydzień” 2021, nr 107, <https://nowy.napis.eu/tygodnik/nr-107/artukul/w-cieniu-lodowca> (d.d. 5.04.2023).
- Żółkoś, Monika, *W twierdzy Breendonk. W. G. Sebald wobec Jeana Améry’ego*, w: *Monady. Polsko-niemiecko-żydowskie po(st)graniczne narracje miejskie*, red. A. Galant et al., Kraków–Budapeszt 2015.

MATEUSZ KALIŃSKI – mgr, Uniwersytet Warszawski. Doktorant w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych. Publikował m.in. w czasopiśmie „Rana. Literatura – Doświadczenie – Tożsamość” i „Czasie Kultury”. Przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą obrazom katastrofy klimatycznej w literaturze.