

Olga Wyszynska * **EKOLOGIE CIENIA. MROCZNE IDEE PRZYRODY W NAJNOWSZYM MYŚLENIU EKOKRYTYCZNYM. NA PODSTAWIE KONCEPCJI TIMOTHY'EGO MORTONA, JOHANA EKLÖFA I BERNDA HEINRICHA**

Artykuł omawia przemiany współczesnej ekokrytyki prowadzące do wykształcenia jej najnowszej fazy. Na podstawie koncepcji Timothy'ego Mortona, Johana Eklöfa i Bernda Heinricha autorka analizuje zmianę w sposobie myślenia o środowisku naturalnym: odejście od harmonijnej, antropocentrycznej wizji natury na rzecz ujęcia podkreślającego złożoność relacji między ludźmi i światem pozaludzkim oraz niejednoznaczny, często niepokojący charakter współczesnej refleksji ekologicznej.

Słowa kluczowe: ekokrytyka, mroczna ekologia, Timothy Morton, relacje człowieka i środowiska, humanistyka środowiskowa.

Wyszynska Olga. Shadow Ecologies. Dark ideas of nature in contemporary ecocritical thought: based on the concepts of Timothy Morton, Johan Eklöf and Bernd Heinrich.

The article examines the transformation of contemporary ecocritical thought and focuses on the emergence of what can be described as the fourth wave of ecocriticism. The study aims to demonstrate how recent ecological theory redefines the understanding of nature by moving away from anthropocentric and idealized visions of the natural world toward perspectives that acknowledge its complexity, ambiguity, and often disturbing character. The article draws on the theoretical frameworks developed by Timothy Morton, Johan Eklöf, and Bernd Heinrich, whose works challenge traditional distinctions between human and nonhuman realms and emphasize the entangled relationships that shape ecological existence.

The research is based on an interdisciplinary approach combining literary studies, environmental humanities, and contemporary ecological philosophy. The analysis relies on theoretical texts representing recent developments in ecocritical and ecological thinking, as well as works from the fields of philosophy and environmental science. The methodological perspective is primarily theoretical and interpretative, focusing on the conceptual analysis of key notions such as hyperobjects, dark ecology, and the changing understanding of ecological relations.

The article begins with a discussion of the development of ecocriticism and its successive stages, from early approaches focused on the opposition between nature and culture to later perspectives that recognize the interdependence of human and nonhuman environments. Particular attention is given to the contemporary stage of ecocritical reflection, which emerges in response to the growing awareness of global ecological crises and the limitations of earlier conceptual frameworks. Within this context, the concept of dark ecology proposed by Timothy Morton becomes a central point of reference. Morton rejects the idea of nature as a harmonious and idyllic domain separate from human culture and instead proposes a model of coexistence in which humans are inevitably entangled with complex ecological systems. The article also considers how the ideas of Johan Eklöf and Bernd Heinrich contribute to this reconfiguration of ecological thinking by emphasizing the importance of overlooked forms of life and ecological relationships that often remain invisible in anthropocentric perspectives. Their work highlights the hidden dimensions of ecosystems and demonstrates how ecological processes extend beyond human perception and control.

The main conclusion of the study is that contemporary ecocritical theory increasingly recognizes the necessity of confronting the darker and more unsettling aspects of ecological reality. Rather than presenting nature as a stable and harmonious order, recent ecological thought emphasizes uncertainty, interconnectedness, and the limits of human knowledge. This shift has significant implications for literary studies and the environmental humanities, encouraging new ways of interpreting cultural texts and reconsidering the place of humans within the broader ecological community.

Keywords: ecocriticism, dark ecology, Timothy Morton, human-environment relations, environmental humanities.

Dzicz popieściła go – i oto zwiądl; zagarnęła go, pokochała, otoczyła ramionami, przeniknęła mu do żył, pożarła ciało i przykuła jego duszę do swojej przez niepojęty rytuał jakiegoś szatańskiego wtajemniczenia. Stał się jej rozpieszczonym i zepsutym ulubieńcem (Conrad, 2000, s. 45)

Joseph Conrad

Wprowadzenie do ekokrytyki: geneza, kierunki, przemiany. Ekokrytyka to jeden z najdynamiczniej rozwijających się nurtów współczesnej humanistyki. Jest to interdyscyplinarne podejście badawcze łączące refleksję literaturoznawczą, filozoficzną, naukową, ekologiczną i kulturową, umożliwiające ukazanie szerokiego zakresu oddziaływania problemów związanych z naturą, a także skalę ich istotności w kontekście współczesnych wyzwań środowiskowych. Nurt ten ma charakter eksperymentalny – nie dąży do wypracowania zamkniętej metodologii, zamiast tego pozostaje otwarty na różnorodne podejścia. Unika sztywnych ram oraz definicji, zachowując świadomość ograniczeń, wynikających ze zbyt ścisłego określania granic. W centrum zainteresowań ekokrytyki znajduje się nie tylko sposób przedstawiania natury w literaturze, ale także kwestie etyczne, polityczne i ontologiczne dotyczące miejsca człowieka w świecie, jego relacji z tym, co nie-ludzkie, a także dostrzeżenie niezależności natury. Julia Fiedorczuk w książce *Cyborg w ogrodzie: wprowadzenie do ekokrytyki* podkreśla, że krytyka ekologiczna pojawiła się wraz ze wzrostem świadomości dotyczącej kryzysu ekologicznego. W tym kontekście dotychczasowy kształt humanistyki wydaje się być zbyt

* Olga Wyszynska, doktorantka w Szkole Nauk o Język i Literaturze, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (Poznań, Polska); e-mail: olgawysl@amu.edu.pl.



mocno skoncentrowany na oddzieleniu człowieka od tego co nie-ludzkie: «Ekokrytyka (...) wypływa ze świadomości pogłębiającego się kryzysu ekologicznego, a także z poczucia wyjątkowości humanistyki końca XX wieku, w istocie ugruntowanej na problemie alienujących właściwości języka i, pomimo deklaracji o “końcu człowieka” w istocie ugruntowującej przeświadczenie o ludzkiej wyjątkowości poprzez podkreślanie osobliwego charakteru świadomości» (Fiedorcuk, 2015, s. 17).

Dochodzi zatem do przełomu – odrzucenia antropocentrycznego modelu myślenia, który filozofia i nauka powtarzała przez setki lat. Jako przykład koncepcji antropocentrycznej pragnę przywołać filozofie Kartezjusza oraz Immanuela Kanta. Słynne *cogito ergo sum* w myśli Kartezjusza ustanawia człowieka jako podmiot myślący, oddzielony od świata materialnego, który jest jedynie przedmiotem poznania i kontroli. Tego rodzaju postrzeganie rzeczywistości stało się podstawą nowoczesnej nauki, wzmacniając przekonanie o wyjątkowości człowieka względem tego, co należy do przyrody. Kant w *Krytyce czystego rozumu* (Kant, 2022) wprowadził pojęcie podmiotu transcendentnego, który stanowi warunek wszelkiego doświadczenia. Oznaczało to, że rzeczywistość jest konstruowana przez podmiot, który nadaje jej sens, organizując ją według własnych kategorii. Tak więc cała sfera pozaludzka: zwierzęta, przyroda czy przedmioty nieożywione istnieje jedynie dzięki człowiekowi, który powołuje ją do życia poprzez myślenie. Takie podejście kontynuuje w swoich ideach wielu późniejszych filozofów, takich jak: Hegel, Heidegger czy też Nietzsche. Choć wydawali się dostrzegać potencjał przyrody i jej rolę, nadal trzymali się znanego modelu dominacji ludzkiej, wskazując go jako istotę silniejszą, która ma prawo do władania nad słabszymi elementami rzeczywistości. Kantowski sposób myślenia, sposób antropocentryczny, zostaje zakwestionowany na przełomie XX i XXI wieku przez nurt filozoficzny, znany jako nowy materializm. W jego ramach to materia, a nie człowiek, zostaje uznana za sprawczą, ponieważ posiada zdolność do kształtowania relacji, wywoływania zmian – niezależnie od woli człowieka. Nowy materializm wchodzi zatem w krytyczny dialog z tradycją kantowską, która zakłada bierną i ograniczoną naturę materii, podporządkowaną strukturze ludzkiego poznania. Maurizio Ferraris w *Manifeście Nowego Materializmu* wielokrotnie odnosi się do myśli Kanata: «Problem jednak w tym, iż Kant miał na myśli to, że pojęcia są niezbędne w wypadku jakiegokolwiek doświadczenia (...) A to jest nie tylko fałszywe samo w sobie, lecz daje początek procesowi prowadzącemu do konstrukcjonizmu absolutnego. W chwili bowiem, gdy przyjmiemy, że schematy pojęciowe mają wartość konstytutywną w odniesieniu do jakiegokolwiek rodzaju doświadczenia, następnym krokiem będzie uznanie, że mają wartość konstytutywną w odniesieniu do rzeczywistości (a w każdym razie jeśli wzorem Kanta uznajemy, że istnieje postrzegalna zmysłowo rzeczywistość świata, zbieżna z jego doświadczeniem)» (Ferraris, 2023, s. 32).

Dla nowych materialistów rzeczy czy przedmioty nie są jedynie obiektami istniejącymi w polu widzenia człowieka. Tym samym nowy materializm stanowi wyraźną opozycję wobec zarówno kartezjańskiego dualizmu, jak i kantowskiego transcendentalizmu.

W przeciwieństwie do antropocentryzmu, myślenie w kategoriach dominacji nie jest dla ekokrytyki istotne. Stanowczo odrzuca ona postrzeganie relacji między człowiekiem a przyrodą jako hierarchicznej, zastępując je modelem współzależności i sieci powiązań. Na dobre porzuca egoistyczne spojrzenie jedynie przez pryzmat ludzki, zwracając się ku temu, co przez setki lat pozostawało przez człowieka niezauważone i niedocenione. Polska badaczka, ekokrytyczka i literaturoznawczyni Anna Barcz w artykule pod tytułem: *Przyroda bliska czy daleka? Ekokrytyka i nowe sposoby poetyki odpowiedzialności za przyrodę w literaturze* (Barcz, 2012) podsumowuje to zjawisko podkreślając fakt, że nowo powstałe dyscypliny takie jak ekokrytyka, ekopoezja, ekopedagogika, ekofeminizm, ekologia polityczna, a także *animal studies*, *nature writing*, czy krytyka środowiskowa wywodzą się z krytycznego namysłu nad antropocentryczną tradycją humanistyki. Owe dyscypliny zmierzają do uświadomienia istnienia innych gatunków, koncentrując się przy tym na relacji między człowiekiem a naturą oraz reprezentacjami natury w literaturze, i szerzej – w ekspresji twórczej (Ibid., s. 59).

Pojęcie *ekokrytyka* zastosował po raz pierwszy William Rueckert w swoim, nieprzetłumaczonym dotąd na język polski, eseju pod tytułem: *Literature and Ecology: An Experiment in Ecocriticism* (Rueckert, 1978) w roku 1978. W tekście tym wprowadza nowatorskie rozwiązanie: posługuje się pojęciami z zakresu ekologii w ramach refleksji na temat literatury. Jego propozycja nie spotkała się od razu z uznaniem środowiska, gdyż ekokrytyka jako dziedzina badań była wówczas czymś zupełnie nieznanym. Powstawała potem etapami, które wiązały się ze zmianami w przestrzeni życia społeczeństwa, takimi jak: rewolucja technologiczna czy ugruntowanie się kapitalizmu. Myślenie ekokrytyczne, jak wspominałam na początku, ma charakter interdyscyplinarny i nie funkcjonuje w oderwaniu od innych dyskursów teoretycznych. Dzięki temu w zależności od etapu rozwoju tego nurtu można wyróżnić różne jego cechy oraz obszary, na których koncentrują się współcześni badacze.

Ekokrytyka jako świadomy sposób postrzegania rzeczywistości wyłoniła się w latach 90. XX wieku, jednak jej początki można dostrzec już w latach 60. i 70. XX wieku. Fiedorcuk jako jeden z najważniejszych

przykładów dla tej fazy ekokrytyki wskazuje książkę Roberta P. Harrisona *Forests: The Shadow of Civilization* (Harrison, 1993) wydaną na początku lat 90. XX wieku. Harrison wskazuje, że już w najwcześniejszych zachodnich tekstach literackich pojawiają się wątki związane z kryzysem natury, a postać ludzka względem tego kryzysu jawi się jako hipokryta: «Kultura zachodnia od swojego zarania oplakuje utratę obszarów zalesionych, jednocześnie jednak postęp cywilizacyjny wypowiada lasom wojnę» (Fiedorczyk, 2015, s. 24). Druga połowa XX wieku to okres, w którym zaczęły pojawiać się pierwsze teksty zwracające uwagę na kwestie natury, w kontekście wyzwań, jakie rzuca ona dotychczasowemu pojmowaniu świata. Badacze koncertowali się przede wszystkim na analizie takich opozycji jak natura a kultura oraz technika a stan pierwotny. Justyna Tabaszewska opisuje pierwszą falę ekokrytyki w sposób następujący: «(...) zajmuje się [ona] środowiskiem pojmowanym jako coś naturalnego, niezmienionego interwencją człowieka. Choć odwołuje się ono do naszych potocznych intuicji związanych z pojęciem natury, nie jest to wcale ujęcie holistyczne. Przedmiotem zainteresowania pierwszej fali ekokrytyki są tylko wybrane elementy otoczenia człowieka; to wszystko, co zostało przez ludzką działalność zmienione czy zdevastowane, jest poza zasięgiem owego zainteresowania» (Tabaszewska, 2011, s. 206).

W podobny sposób przedstawia ją Anna Barcz, przytaczając symboliczny moment, w którym człowiek zauważył zatarcie się dotychczasowych granic, które pomagały mu poruszać się po świecie: «(...) zaczęto od analizowania takich kwestii, jak kultura versus natura, technika a stan pierwotny. (...) Leo Marx w szeroko dyskutowanej w literaturoznawstwie amerykańskim książce *The Machine in the Garden. Technology and the Pastoral Ideal in America*, opublikowanej w 1964 roku, wskazał na przełomowy moment, na notatki z lipca 1844 roku, kiedy autor "Moby Dicka" odnotował gwizd zbliżającego się pociągu, który zagłuszył spokój kontemplacji leśnego otoczenia» (Barcz, 2012, s. 60).

Dla twórców i badaczy tamtego okresu binarny podział na naturę i kulturę był bardzo wyraźny. To jego przełamanie doprowadziło do rewolucji w rozumieniu świata przez człowieka. Natura, dotąd postrzegana jako przestrzeń nie naruszona przez działalność człowieka, a więc dzika, pierwotna, często porównywana do arkadii. «Ekokrytyka tak zwanej pierwszej fali podkreślała przede wszystkim obecne w literaturze więzi pomiędzy istotami ludzkimi a pozaludzką naturą» (Fiedorczyk, 2015, s. 24) – wskazuje Julia Fiedorczyk, zaznaczając, że ówczesne podejście opierało się na afektywnym rozgraniczeniu nas i obcych. Postęp technologiczny i przemysłowy po zakończeniu drugiej wojny światowej rozwijał się w zawrotnym tempie, zajmując te przestrzenie, które nigdy nie powinny były zostać zagrabione. Przyroda zostaje włączona w struktury miejskie, technologia przenika ekosystemy, pojawia tam, gdzie dotąd nikt się jej nie spodziewał – wszystko to bez refleksji nad jej losem i potrzebami. Myślenie pierwszej fali skupia się więc wyłącznie na obszarach, w których doszło do zestawienia dwóch radykalnie różnych przestrzeni: ludzkiej i nieludzkiej. Nie funkcjonują one wyłącznie jako kontrastowe względem siebie, lecz stanowią efekt radykalnej jukstapozycji, rozumianej jako zderzenie elementów, które wcześniej wydawały się niemożliwe do zestawienia. Budowa autostrad i torów kolejowych przecinających tereny leśne, kominy fabryczne wyrastające ponad pola uprawne, osiedla z wielkiej płyty budowane na terenach dawnych przestrzeni zielonych – to tylko kilka przykładów takich zestawień, które zmusiły wielu do przeformułowania granic między tym co dzikie, a tym, co ujarzmione przez człowieka.

Warto jednak zauważyć, że myślenie w kategoriach ekologii nie rozwijało się w sposób równomierny. Wielu krytyków podchodziło do tego tematu zbyt pozytywnie, nie dostrzegając przy tym wyzwań, jakie niesło to podejście – zarówno tych związanych z nauką i akademią, jak i tych wynikających z kwestii artystycznych czy zagadnień językowych. Fiedorczyk we wstępie do przywoływanej książki wskazuje na kolejny bardzo istotny problem w myśleniu ekologicznym tamtych lat. Wspomina o nowych formach kolonializmu, które pojawiły się wraz z rozwojem tego nurtu w Europie i Stanach Zjednoczonych, krytykując podejście badaczy następującymi słowami: «Ekokrytyka, zwracając się ku nie-ludzkiej naturze, musi wystrzegać się wszelkich form wyobraźniowego kolonializmu – czy wobec kultur postrzeganych jako naturze, czy wobec samej natury» (Ibid., s. 27). Pierwsza fala z perspektywy dalszego rozwoju okazała się ograniczona, dlatego spotkała się z krytyką, co doprowadziło do konieczności przekształceń i zmian w tym zakresie.

Druga fala ekokrytyki zaczęła kształtować się na przełomie wieku XX i XXI, a jedną z jej charakterystycznych cechy było znaczne poszerzenie refleksji nad kwestiami ekologicznymi oraz skupienie się na obszarach, które wcześniej zostały pominięte. Justyna Tabaszewska w artykule *Ekokrytyczna (samo)świadomość* (Tabaszewska, 2018), charakteryzując ten okres zaznacza, że należy mówić o momencie, w którym doszło do zrozumienia barier i przeszkód, jakie stoją przed człowiekiem w kontekście badań nad przyrodą i środowiskiem: «Druga fala, która rodzi się na przełomie XX i XXI wieku, jest już świadoma ograniczeń pojmowania natury i środowiska wyłącznie w kategoriach tego, co osobne i pierwotne. Przedmiotem ekokrytyki (...) nie może być tylko to, co możliwie od człowieka najbardziej oddalone. Musi nim być także to, co wcześniej uznawano za nieprzynależne do natury i przyrody: wszelkie przestrzenie

graniczne, “nienaturalne” lub “nieprzyrodnicze”. Nacisk drugiej fali przechodzi więc z pojęcia “natura” na pojęcie “środowisko” (...)» (Ibid., s. 9).

Kolejny etap rozwoju ekokrytyki wprowadza zatem nową jakość w myślenie o zagadnieniach związanych z naturą, starając się zlikwidować przestarzałe podziały na to co nasze i to co wobec nas obce, skupiając się na próbie stworzenia perspektywy wspólnotowej. To moment, w którym badacze dostrzegają złożoność problemu i zwracają uwagę na to, co zostało przez pierwszą falę pominięte. Pojawiają się dyskusje na temat użycia pojęcia natura szukające rozwiązania bardziej inkluzywnego, które będzie w stanie połączyć wszystkie przestrzenie badań. Takim terminem okazuje się środowisko. Tabaszewska celnie wskazuje, że jest to w dalszym ciągu pojęcie niewystarczające: «Wprawdzie pojęcie natury jest ograniczające, lecz koncepcja środowiska również nastęcza pewnych problemów. Naturę można konceptualizować “samą w sobie”, środowisko natomiast wyobrażamy sobie w pierwszym odruchu zawsze jako czyjeś» (Ibid.). Trudno mówić o naturze, w sposób nieuprzedmiotawiający, brakuje w tej kwestii rozwiązania kompleksowego, ponieważ język to mechanizm również skoncentrowany na człowieku. Druga fala to stanowcze wyjście poza literaturę angloamerykańską i klasyczne przyrodoznawcze narracje. Jest to czas intensywniejszego skupienia się na refleksji nad dziełem literackim. Przyjęto wówczas, że niemal każdy tekst można analizować przez pryzmat relacji człowieka z naturą, ponieważ, jak twierdzi Julia Fiedorczyk, świadomie lub nie, każdy z nich zawiera elementy odnoszące się do tej więzi (Fiedorczyk, 2015, s. 28). Anna Barcz zaznacza, że głównym czynnikiem, który pozwolił na rozwój myślenia ekokrytycznego, było dostrzeżenie odniesień do natury w kulturze, pokazujących, że oba te światy wzajemnie się przenikają, przez co nie można mówić o ich zupełnej opozycyjności: «Bliskość i oddalenie przyrody stało się zagadnieniem widocznym w tekstach. Melodyczność mogła być odwzorowaniem harmonii z otoczeniem, brak melodii – zerwaniem więzów» (Barcz, 2012, s. 62). Ponownie odniesiono się do klasycznego podziału na kulturę i naturę, jednak tym razem nie jest to spowodowane szokiem, jaki wynikał z unaocznienia zderzenia tych dwóch sfer, ale przemyślanej refleksji, która pozwala na znaczące poszerzenie percepcji badaczy. Okazuje się, że podział ten nie ma prawa funkcjonować, ponieważ jest wiele miejsc, których nie da się umieścić w żadnej z tych dwóch perspektyw. Zwrócono zatem uwagę na płaszczyzny, które nie są bezpośrednim efektem zaburzenia dotychczasowej harmonii, o czym pisze Justyna Tabaszewska: «Postuluje ona [druga fala ekokrytyki] poszerzenie myślenia o środowisku poprzez włączenie w zakres zainteresowań ekologii i ekokrytyki holistycznie pojmowanego środowiska człowieka. W takim wypadku przedmiotem badań obu tych nurtów będą nie tylko tereny naturalne, a zatem zagrożone poprzez ekspansję cywilizacji, lecz także chronione już tereny przyrodnicze, przestrzeń zdewastowana, sztucznie tworzone enklawy przyrody czy wreszcie wszystko to, co uznajemy za część krajobrazu kulturowego» (Tabaszewska, 2011, s. 207).

To właśnie przez to najmocniej odróżnia drugą falę badań od pierwszej – druga fala ekokrytyki rozszerza kategorię natury o obszary, które wcześniej nie były brane pod uwagę w badaniach ekologicznych, na przykład o tereny miejskie. Jest to wyraźne odejście od pierwszej fali, która koncentrowała się głównie na dzikiej przyrodzie i jej ochronie.

Trzecia fala ekokrytyki stanowi etap najbardziej zorientowany na praktykę i interwencję. W tym okresie nacisk położono na postulaty transformacyjne dotyczące relacji człowieka z naturą, podkreślając konieczność redefinicji dotychczasowego paradygmatu antropocentrycznego. Justyna Tabaszewska we wspomnianym już wcześniej artykule (Ibid.) wspomina, że na ten okres powinno się spojrzeć: «jako na prąd komentujący nie tylko aktualną sytuację, w jakiej znalazł się człowiek i do której doprowadził całe środowisko, ale też jako na narzędzie, pozwalające postulować zasadniczą zmianę: przywrócenie zachwianej jedności» (Ibid., s. 208). I właśnie pryzmat jedności patronuje wszystkim ideom, jakie wykształciła trzecia fala. Pojawia się między innymi nowa, międzynarodowa perspektywa, która w myśleniu na temat natury i kryzysu klimatycznego znaczenie przekraczała perspektywę lokalną. W pierwszej dekadzie XXI wieku ugruntowały się pojęcia takie jak: kryzys klimatyczny oraz zanik bioróżnorodności, które zyskały szczególną wagę w dyskursie naukowym i społecznym. Kluczowym aspektem tych koncepcji stało się jednoznaczne wskazanie przyczyn degradacji środowiska – to działalność człowieka została uznana za główny czynnik sprawczy szóstej fali masowego wymierania gatunków. Proces ten, wynikający między innymi z intensyfikacji eksploatacji zasobów naturalnych, urbanizacji oraz globalnej industrializacji, wyznaczył nową perspektywę badawczą koncentrującą się na konsekwencjach antropocenu i potrzebie redefinicji relacji między człowiekiem a biosferą. Następuje także znaczące poszerzenie metodologii badawczych, wzmożony zwrot ku podejściu interdyscyplinarnemu, w którym kluczową rolę odgrywało literaturoznawstwo, jako jeden z głównych obszarów refleksji nad relacją człowieka i środowiska, o czym pisze Aleksandra Ubertowska w artykule *Mówić w imieniu biotycznej wspólnoty. Anatomie i teorie tekstu* «Literaturoznawstwo ekokrytyczne staje się wówczas centrum, rdzeniem metodologicznym, promieniującym na inne specjalizacje z zakresu historii sztuki; powstają ekokrytyczna muzykologia, filmoznawstwo, analiza sztuk wizualnych, gier komputerowych» (Ubertowska, 2018, s. 23). Dla

trzeciej fali rozwoju myśli ekokrytycznej szczególnie istotna jest twórczość Rosi Bardotii, której badania skupiają się na temacie zmian współczesnego społeczeństwa spowodowanych rozwojem technologii. W szczególności skupia się na redefinicji bardzo klasycznych podziałów – na męskie i żeńskie, ludzkie i zwierzęce czy organiczne i sztuczne.

Zasadniczo wielu badaczy wyróżnia jedynie trzy fale ekokrytyki, jednak współcześnie dostrzeżono fakt, że rozwój tego nurtu jest o wiele bardziej złożony, przez co postawienie nienaruszalnych granic między poszczególnymi fazami zahamowałoby jego rozwój. Myślenie ekologiczne nie jest zamkniętym systemem – rozwija się dynamicznie, zmienia się z nową sytuacją człowieka, eskalującym kryzysem klimatycznym, postępem badań naukowych i zmieniającymi się wizjami przyszłości. Próba zakończenia opisu rozwoju kolejnych fal ekokrytyki dodatkowo nie oddaje jej płynności i zdolności do reagowania na zmieniające się warunki egzystencjalne, kulturowe, społeczne lub polityczne. Współcześnie ekokrytyka jawi się jako dyskurs o płynnych granicach, który nieustannie się rozszerza, dostosowując się do nowych wyzwań epistemologicznych i metodologicznych. Ewolucja tej perspektywy badawczej wynika zarówno ze zmiany obszarów zainteresowań naukowych, jak i z rosnącej świadomości wpływu kryzysu klimatycznego na życie codzienne. W efekcie tego ekokrytyka wkroczyła w kolejną fazę rozwoju, za której początek można uznać przełom pierwszej i drugiej dekady XXI wieku. Kierując się najnowszymi tendencjami badawczymi w obszarze ekokrytyki, zdecydowałam się nazwać ten okres mianem czwartej fali, ponieważ wyraźnie widać zachodzącą w tym czasie zmianę w myśleniu o przyrodzie, a także w podejściu badawczym bazującym na doświadczeniach poprzednich etapów refleksji ekokrytycznej.

Drugie dziesięciolecie XXI wieku to czas rozwoju czwartej fali ekokrytyki, której głównym twórcą i kluczowym teoretykiem jest Timothy Morton – autor przełomowej książki *Mroczna ekologia. O logice przyszłego współistnienia* (Morton, 2023) oraz twórca takich pojęć jak hiperobiekt, agrologos i ekomimesis. Istotną rolę w kształtowaniu tej fali odgrywa również rozwój ekokrytyki materialnej, wyłaniającej się z myśli Nowego Materializmu, szczególnie za sprawą badań Serenelli Iovino. Urbertowska wskazuje, że nowo materialistyczne badania Iovino, skupiają się przede wszystkim na: «twórczej i wielostronnej rekonceptualizacji pojęcia materii i jej pozycji w kulturowych praktykach. Występują one przeciwko radykalnej, poststrukturalistycznej “dematerializacji świata”. Przedstawiciele (...) zajmują się jednak materią specyficzną, istniejącą w niewiarygodnym splątaniu sił natury, dyskursów, ciał ludzkich i nieludzkich» (Ubertowska, 2018, s. 33). Badania i myśl Mortona łączą się z materializmem ekologicznym, jednak swoje postulaty konstruuje on w sposób zindywidualizowany. Bazą dla jego teorii będą badania poststrukturalne, w szczególności ważna okazuje się tu postać Jacques’a Derridy, a także filozofia Grahama Hermana, jednego z twórców realizmu spekulatywnego. Na dobre odrzuca pojęcie natury jako ideologicznego konstruktu, który nieuchronnie nosi w sobie pewne nacechowanie i dominacje. Morton nie postuluje powrotu do idyllicznego rozumienia natury z pierwszej fali ekokrytyki, ponieważ uważa, że taka natura nigdy nie istniała. Zamiast tego proponuje powrót do obrazu przyrody, który nie musi bazować na koncepcjach piękna, co więcej, nie musi być także postrzegana w tradycyjny sposób przez człowieka. Dla filozofa wspólnota ludzi i nie-ludzi, jak pisze Andrzej Marzec, polega na tym, że: «każdy z ludzi i nie-ludzi ma podobnie niedoskonały, podziurawiony dostęp do świata, nie musimy zajmować się podporządkowywaniem innych, lecz raczej solidarną współpracą» (Marzec, 2021, s. 83). Te główne sposoby myślenia czwartej fali wpływają na wzmocnienie interdyscyplinarności badań tego czasu. Literaturoznawstwo ekokrytyczne dochodzi do granic swoich własnych możliwości, dlatego zaczyna je przekraczać i do swoich badań włączać także obszary takie jak filozofia, teoria mediów, nauki przyrodnicze czy antropologia. Ekokrytyka przestaje skupiać się jedynie na tekstach literackich, bada także obszary kultury wizualnej, filozofii, a nawet nauk ścisłych. Poprzez swój ogarniający wiele dziedzin charakter, w czwartej fali dochodzi do polemiki z różnymi teoriami, które podobnie do ekokrytyki, badają złożoność świata w niestandardowy sposób. Urbertowska wyróżnia takie teorie jak: myśl postkolonialną, teorie systemów, poszukiwania w duchu queer oraz korporalny witalizm (Ubertowska, 2018, s. 33). Ekokrytyka drugiej połowy drugiej dekady XXI wieku decyduje się na podjęcie tematyki apokaliptycznej wizji przyszłości i rozwoju świata. Czerpie z katastrofizmu, który koncentruje się na wizjach nieuchronnego upadku cywilizacji, często związanego z teoriami spiskowymi i lękami społecznymi, a w analizie literaturoznawczej zwraca się ku horrorowi i science fiction, które wykorzystują przyrodę w odmienny sposób – traktują ją nie tylko jako tło akcji utworów, ale także jako aktywny składnik budujący świat przedstawiony i fabułę. Gatunki te często stanowią reakcję na katastrofę, eksplorują konsekwencje ekologicznych, technologicznych i społecznych przemian, jednocześnie otwierają przestrzeń dla spekulacji nad nowymi formami relacji między ludźmi i nie-ludźmi. Ukazują przyrodę jako nieprzewidywalną, tajemniczą i pełną grozy – jako siłę, która nie jest jedynie źródłem harmonii i ukojenia, ale także czymś obcym, niepokojącym i wymykającym się ludzkiej kontroli.

Charakterystyka czwartej fali. W roku 2009, który zbiega się w czasie ze zmianą w myśleniu ekokrytycznym, w Kopenhadze odbyła się międzynarodowa konferencja poświęcona problematyce zmian w obrębie klimatu. Podczas tego wydarzenia politycy 192 państw mieli dojść do porozumienia w sprawie redukcji emisji gazów cieplarnianych w swoich krajach. Oczywiście do tego nie doszło. Jedyne, co otrzymała wówczas nasza planeta od przedstawicieli jej mieszkańców, to: «deklaracja polityczna, która jest wyprana z konkretów, nie ma żadnej mocy prawnej» (Niklewicz, 2009), cytując za «Gazetą Wyborczą». Głowy państw – reprezentanci świata oddanego nieustannej konsumpcji – nie zdecydowały się wówczas na przyjęcie rozwiązań, które mogłyby realnie powstrzymać postępujący kryzys. W rezultacie zmiany klimatyczne dalej się pogłębiały, wspierane przez polityczną bierność oraz strukturalne uzależnienie współczesnych gospodarek od ciągłego wzrostu. Kryzys ekologiczny rozszerzał swój zasięg, coraz wyraźniej zaznaczając swoją obecność w kolejnych przestrzeniach życia. Koniec pierwszej dekady XXI wieku staje się zatem momentem, w którym coraz wyraźniej dostrzegalna jest świadomość nieodwracalności zachodzących przemian.

Deformacje rzeczywistości spowodowane przez postępujące zmiany klimatyczne, a także ich nieodzowność i wszechobecność, zaczęły coraz silniej oddziaływać również na refleksję humanistyczną. Wymusiły nowe podejście teoretyczne zmierzające do zrozumienia głębokich konsekwencji, jakie niesie ze sobą globalny kryzys ekologiczny. Anna Barcz, w tekście poświęconym spekulatywnej teorii hiperobiektów autorstwa Mortona pisze: «Kryzys ekologiczny stał się jednocześnie na tyle realny i przynależny doświadczeniu, że spowodował oryginalną reakcję wyobraźni, w studiach społecznych zaś przeniósł punkt ciężkości z dyskusji o zrównoważonej modernizacji na kwestie przystosowania się do groźnych zmian, częściej i intensywniej występujących katastrof i kataklizmów» (Barcz, 2018, s. 77).

Przywołuję tu pojęcie hiperobiektu nie bez powodu. W 2013 roku opublikowana została książka *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World* (Morton, 2013) autorstwa Timothy'ego Mortona. Hiperobiekt, według Mortona, określa zjawisko, którego nie jesteśmy w stanie zlokalizować w jednym, ściśle określonym miejscu. Co więcej, nie zajmuje ono tylko jednego, konkretnego punktu czasowego – jest rozciągnięte na osi czasu. Hiperobiekt obejmuje relacje zachodzące między obiektami, które są tak liczne, że wręcz niepoliczalne, niemożliwe do zobrazowania. Są to takie zjawiska, które zdają się przekraczać ludzkie możliwości poznawcze. Joanna Bednarek wskazuje, że najważniejszą cechą hiperobiektu jest zakres jego działania: «Hiperobiekt jest tak wielki, że znajdujemy się w jego środku, ale oznacza to zarazem, że on jest w nas (...) – zawsze już jesteśmy z nim związani jako percypujący, jesteśmy jego częścią, a on jest częścią nas» (Bednarek, 2020, s. 120). Zmiany klimatyczne są jednym z najbardziej oczywistych przykładów tej teorii. Wyobraźmy sobie sytuację: jest połowa lutego, a temperatura niespodziewanie sięga 18 stopni Celsjusza. Taki dzień mógłby zostać odebrany jako miła, chwilowa ulga od zimowej szarości. Jednak dla osoby świadomej skali i dynamiki postępu zmian klimatycznych, nie jest to powód do radości. Zamiast beztrudnej przyjemności pojawia się niepokój, smutek, świadomość trwającego kryzysu. Ciepły, słoneczny dzień zimą przestaje być radosny – staje się znakiem postępującej katastrofy, której nie da się już zignorować. To właśnie w takich chwilach ujawnia się namacalnie obecność hiperobiektu – czegoś, co trwa niezależnie od naszej woli i przewyższa nasze możliwości poznawcze. Jego istnienie rozciąga się poza konkretne zdarzenia czy prognozy – jest obecny w każdej sekundzie naszego życia. Żyjemy wewnątrz zjawiska, które nie tylko nas otacza, ale i przenika, determinując nasze emocje, wybory i sposób bycia w świecie. Joanna Bednarek przywołuje w swoim tekście pojęcie lepkości, którym Morton posługuje się w swoich pracach, tłumacząc: «Dlatego Morton mówi o "lepkości" hiperobiektów – podobnie jak abiekt są one tam, gdzie nie powinny być, naruszają granice naszych ciał i naszej podmiotowości; słowem, są niesamowite w rozumieniu freudowskim, nie wpisują się w bezpieczne schematy, które konstytuują dla nas rzeczywistość» (Ibid.).

W odpowiedzi na zwiększoną świadomość życia wewnątrz hiperobiektu nazywanego, kryzysem klimatycznym, wyłania się tzw. czwarta fala ekokrytyki – nurt, który nie tylko analizuje teksty kultury przez pryzmat kryzysu klimatycznego, lecz także domaga się etycznego i emocjonalnego zaangażowania. Patronem tej fali staje się Timothy Morton twórca, między innymi, teorii mrocznej ekologii. Brytyjski filozof od lat 90. zajmuje się naukowo zagadnieniami związanymi z ekologią, teorią literatury oraz filozofią poststrukturalistyczną. Jego rozważania silnie korelują z filozofią zwróconą ku przedmiotom, a także z myślą realizmu spekulatywnego. W swoich pracach rozwija myśl ekologiczną, jednak robi to w sposób zupełnie odmienny od tego, w jaki filozofia ekokrytyczna funkcjonowała dotychczas. Karolina Fedyk, polska pisarka, badaczka i aktywistka, w tekście poświęconym jedynej przetłumaczonej na język polski książce Mortona – *Mroczna ekologia. O logice przyszłego współistnienia* (Morton, 2023) pisze: «Niewątpliwą siłą filozofii Mortona jest umiejętność łączenia pozornie niezwiązanych ze sobą wątków i zjawisk. Choć jenu¹ teksty nie są przyjmowane bezkrytycznie, to odcisnęły niezaprzeczone piętno na humanistyce środowiskowej, kulturze

¹ Morton jest osobą niebinarną i w języku angielskim posługuje się zaimkiem nieprzypisanym do żadnej z binarnych płci, czyli singular they. W swojej pracy używam jednak zaimków męskich, ponieważ tak przedstawiony zostaje on przez polski dyskurs akademickim.

i sztuce» (Fedyk, 2024). Szeroka perspektywa oraz interdyscyplinarność to nie jedyne co wyróżnia autora spośród współczesnych myślicieli ekokrytycznych. Morton to najbardziej oryginalny i prowokacyjny twórca tego nurtu. Badacz stworzył swój własny, niekonwencjonalny styl, który łączy głęboką erudycję z elementami popkultury i czarnym humorem. Jego teksty są pełne neologizmów, metafor i odniesień do różnych dziedzin wiedzy. Andrzej Marzec we wstępie do *Mrocznej ekologii* zwraca uwagę na zawilść wywodu Mortona: «Myśl Timothy’ego Mortona, podobnie jak jego oryginalny styl pisarski, początkowo mogą wydawać się nam mgliste, zawile i niejasne. Autor *Mrocznej ekologii* jest jednym z «ciemnych filozofów», których sposób myślenia charakteryzuje aluzyjność, gęstość wywodu, metaforyczność oraz wieloznaczność przyjmowanych twierdzeń» (Morton, 2023, s. 8). Ta niekonwencjonalna forma przekazu odzwierciedla samą strukturę jego myślenia: złożoną, niejednoznaczną, nieliniową. Jego pisanie – momentami zaskakujące, momentami dezorientujące – ma za zadanie wytrącić czytelnika z przyzwyczajzeń, które są częścią problemu ekologicznego. Jego teoria nie tyle prowadzi czytelnika za rękę, ile raczej wciąga go w doświadczenie poznawczej niepewności, będącej odpowiednikiem tej, z jaką musimy się zmierzyć w epoce antropocenu. Styl staje się u niego narzędziem filozoficznym, odzwierciedleniem samej struktury mrocznej ekologii, w której domaga się on, byśmy przestali patrzeć na świat w kategoriach prostych opozycji, takich jak podział natura a kultura, człowiek a środowisko, bliskie a obce.

Według Mortona, kategoryczne rozróżnienie ludzi i nie-ludzi jest niemożliwe do zrealizowania. Ważne jest jednak, by zrozumieć źródło tej dychotomii. Andrzej Marzec, w artykule «*Jesteśmy połączonym z sobą światem*» – *Timothy Morton i widmo innej wspólnoty* (Marzec, 2018) tłumaczy, czemu taki podział służył: «Utrzymywanie pojęcia Natury przez długi czas służyło również podtrzymywaniu komfortowego dla człowieka dystansu, czyli dramatycznego w skutkach podziału na ludzi kulturalnych oraz naturalnych nie-ludzi, których można było dzięki temu posiadać na własność i eksploatować» (Ibid., s. 89). Dualizm pojęć natura i kultura funkcjonuje w myśleniu ludzkości od setek lat. Został szczególnie uwydatniony i sformalizowany w epoce Oświecenia. W tym okresie, rozwój nauk przyrodniczych i filozofii racjonalistycznej przyczynił się do postrzegania środowiska naturalnego jako odrębnego od ludzkiej kultury, co miało istotne konsekwencje dla późniejszych koncepcji ekologicznych i społecznych. Ten głęboko zakorzeniony, utrwalony przez nowoczesny racjonalizm podział nie jest przypadkowy. Według Mortona wynika on z dominującego od neolitu sposobu myślenia o świecie. Filozof tworzy idee agrosystemu, czyli pojęcia jakim można opisać sposób porządkowania i podporządkowywania przyrody dokonywany przez człowieka od tysięcy lat. Tłumaczy on to pojęcie w sposób następujący: «Agrologos systemu rozwijał się w następujący sposób. Około 12 500 lat temu zmiana klimatu, której wspólnoty łowiecko-zbieracze doświadczały jak katastrofy, skłoniła je do poszukania jakiegoś rozwiązania wobec rosnących obaw, skąd wziąć następny posiłek. Był to sam koniec epoki lodowcowej, końcówka lodowca. Susza trwająca przez ponad tysiąc lat zmusiła ludzi do dalszych wędrówek» (Morton, 2023, s. 105).

Według Mortona, to powstanie systemu rolniczego, czyli innymi słowy zawiązanie się cywilizacji, sprawiło, że w społeczeństwie utrwaliło się przekonanie o odrębności człowieka od reszty bytów oraz o możliwości sprawowania nad nimi kontroli: «Agrosystem obiecuje wyeliminowanie strachu, lęku czy społecznych, fizycznych i ontologicznych sprzeczności dzięki ustanowieniu wąskich i sztywnych granic między człowiekiem a światem pozaludzkim oraz dzięki zredukowaniu egzystencji do czystej ilości» (Ibid., s. 104). Zaznacza on, że wraz z rozwojem tego agrosystemu pojawiło się wiele problemów społecznych wynikających z własności prywatnej a także hierarchii społecznej: «Wpisana w agrosystem logika szybko doprowadziła do patriarchy, zubożenia wszystkich, z wyjątkiem nielicznych, do rozwarstwienia i usztywnienia hierarchii społecznej oraz ściślejszego zapętlenia interakcji między ludźmi a nie-ludźmi w postaci takich katastrofalnych sprzężeń zwrotnych jak epidemie» (Ibid., s. 106). Morton wprost krytykuje system rolniczy, w którym ludzkość, niczym na ruchomych piaskach, ugrzęzła od tysięcy lat i z którego, pomimo odkrycia jego wad, nie może się wydostać. Zostaliśmy zamknięci w negatywnej pętli, z której im usilniej staramy się uciec, tym mocniej się w nią wplątujemy.

Filozof nie wierzy, że w obecnym momencie dziejów możliwy jest powrót do pojęcia czystej natury. Proponuje nową wrażliwość, opartą na uznaniu niepewności i zatarciu granic między bytem ludzkim a nie-ludzkim. Człowiek nie jest i nigdy nie był niezależny, jest zlepkiem złożonej sieć relacji i powiązań z innymi przedmiotami. Są to mikroorganizmy zamieszkujące jego ciało, powietrze, którym oddycha, gleba, po której stąpa, oraz cała biosfera, która warunkuje jego egzystencję. W myśleniu Mortona nie ma miejsca na izolację – jesteśmy częścią większej całości, nieprzejrzystej, dziwnej, momentami groźnej, ale przede wszystkim współzależnej. W *Mrocznej ekologii* tłumaczy on te zależności na konkretnym przykładzie: «Uświadomienie sobie, że jesteśmy na Ziemi w pełnym ziemskim wymiarze, że jesteśmy na trwałe z nią związani, fenomenologicznie z nią sklejeni, nawet kiedy lecimy na Marsa pokryci skórą, wypełnieni zanieczyszczeniami, bakteriami w brzuchu, pełni DNA innych form życia i szczątkowych organów –

uświadomienie sobie tego wszystkiego jest doświadczeniem niesamowitego. Spróbuj się tego wszystkiego pozbyć. Uczynisz dokładnie to, co spowodowało katastrofę ekologiczną, jakby próbować wymyślić jedno antybakteryjne mydło, które opanuje wszystko» (Ibid., s. 182).

To nie jest zimna diagnoza, ale raczej poruszające, głęboko wczuwające się mówienie o stanie rzeczy, które dotyka zarówno nasze ciało, jak i planetę. Wyłania się tu refleksja o współnocie, w którą zostaliśmy (my, ludzie) włączeni nieodwracalnie, bez naszego świadomego udziału, tym bardziej bez zgody. Zdanie sobie sprawy z tego, że to, co uważamy za nie-ludzkie, a zatem obce, znajduje się tak blisko nas, często prowadzi do poczucia obrzydzenia. Świadomość tego, że człowiek nigdy nie był bytem samowystarczalnym, a nasze istnienie od zawsze wpisane jest w gęstą sieć relacji przede wszystkim biologicznych, wywołuje u nas odczucia afektywne, które *Encyklopedia PWN* tłumaczy jako: «krótkotrwałe emocje o dużej sile i gwałtownym przebiegu, wywierająca znaczny wpływ na inne procesy psychiczne i zachowanie człowieka»². Emocje oraz towarzyszące im reakcje somatyczne są reakcją na poczucie dziwności, jaka płynie z dostrzeżenia nadmiernej bliskości obcego. Do tej właśnie formy inności, która ujawnia się w chwili uświadomienia sobie, że nigdy nie jesteśmy naprawdę sami, odwołuje się Sara Ahmed w swoich filozoficznych rozważaniach: «Innego postrzega się jako zmazę, jako nosiciela nieczystości, która zanieczyszcza dotknięte przezeń pożywienie. Wstręt rozpoznaje przedmioty, które odczuwa się jako obrzydliwe: nie chodzi po prostu o niedobre obiekty, które boimy się przyjąć, ale o uznanie, że niektóre rzeczy są z natury “niedobre”» (Ahmed, 2014). Timothy Morton z kolei ujmuje to zjawisko w kategorii dziwności (*weirdness*), rozumianej jako konstytutywna cecha istnienia. Dziwność to moment, w którym obiekt obcy odsłania swoją niezależność, swoją nieprzejrzystość. Tak więc inny jest dziwny (*weird*) między innymi dlatego, że nie daje się ująć nam w całości, bo wydarza się i stwarza bez końca.

To właśnie z tak rozumianego doświadczenia dziwności, które manifestuje się zarówno na poziomie afektywnym, jak i poznawczym, wywodzi się koncepcja mrocznej ekologii. Timothy Morton określa ją mianem *ekognozy*, czyli Ontologia zwrócona ku przedmiotom utrzymuje, że każdy obiekt uczestniczy w życiu społecznym za pomocą własnych estetycznych wyglądów, pełniących rolę uniwersalnego i międzygatunkowego języka. Często nie jesteśmy jedynie nadawcami wiadomości, lecz również nośnikami rozmaitych informacji, które trafiając do wspólnej przestrzeni, nie muszą jednak zostać odczytane.. Morton nawiązuje między innymi do teorii niesamowitości Freuda, który jako niesamowite (*unheimlich*) uznaje to co niegdyś zostało wyparte, ale powraca do człowieka w formie zupełnie nieoczekiwanej. Jednakże dziwność Mortona to dużo szersza kategoria, która wynika z niepokoju istnienia Rzeczy Samej W Sobie. To napięcie między obecnością a nieprzejrzystością obiektu nawiązuje do rozważań nad ontologią zwróconą ku przedmiotom (*object-oriented ontology, OOO*), której sam jest reprezentantem.

Ontologia zwrócona ku przedmiotom wyrasta z krytyki korelacionizmu – poglądu, zgodnie z którym rzeczywistość istnieje jedynie w relacji do ludzkiej świadomości i możliwości ludzkiego poznania. Morton, w charakterystycznie ironiczny sposób, formułuje krytykę tego podejścia na kartach *Mrocznej ekologii* (Morton, 2023): «Korelacioniści często zakładają, że rzeczy są realne tylko wtedy, gdy muszą zajrzeć do zamrażarki ich istnieć, by sprawdzić, czy istnieją. Co równa się temu, że *tak naprawdę nie istnieją*. (...) Ziemia to nie jest żadna pusta kartka do projektowania na niej ludzkich pragnień» (Morton, 2023, s. 128). To stanowcze odrzucenie myślenia w logice agrologosu, ponieważ nie jesteśmy w stanie zredukować świata jedynie do tego, co dostępne człowiekowi. Andrzej Marzec określa ontologię zwróconą ku przedmiotom jako egalitarną i nieantropocentryczną, ponieważ status ontologiczny zostaje tu nadany wszystkim obiektom – człowiek, pies, pszczoła, pudełko zapalek, piłka tenisowa – wszyscy są równorzędni jako przedmioty, niezależnie od ich użyteczności (Marzec, 2021, s. 12). Warto zauważyć, że sposób myślenia o obiektach obecny w *OOO* koresponduje z założeniami realizmu spekulatywnego. Ten nurtu filozoficzny powstaje z podobnej krytyki korelacionizmu, a Morton jest z nim silnie związany. Graham Harman – twórca *OOO*, a także członek nurtu realizmu spekulatywnego – jako jedno ze źródeł swojej filozofii wskazuje Heideggerowską teorię narzędziowości. Teoria ta polega na traktowaniu przedmiotu jako narzędzia, które pozostaje dla człowieka niewidoczne, dopóki działa, ów przedmiot znajduje się wówczas pod ręką. Obecność owych narzędzi ujawnia się dopiero, gdy przestają działać, wtedy stają się widoczne, odsłaniając swoją obecność. Andrzej Marzec tłumaczy tę zależność w następujący sposób: «Przedmiot ujawnia swoją obecność wtedy, gdy psuje się i zaczyna działać wadliwie, wtedy widzimy go wyjątkowo przed ręką (*vorhanden*). Większość pracowitych nie-ludzi pozostaje w stanie wycofania, skazana na niewidzialność i przeoczenie» (Marzec, 2018, s. 91). Harman rozwija ten trop, twierdząc, że każde istnienie jest częściowo ukryte, wycofane, a jego pełna obecność nigdy nie może się zdarzyć. Dla Mortona poznanie przedmiotu nie może się wyczerpać przez sposób w jaki się jawi, ponieważ jest on czymś więcej niż namacalną materią: «Ontologia zwrócona ku obiektom utrzymuje, że rzeczy

² Hasło: *Afekt* – Szymczak, M. (Red.) (1998). *Słownik języka polskiego PWN* (T. 1). Wydawnictwo Naukowe PWN. <https://sjp.pwn.pl/sjp/afekt:2438797.html> (dostęp 4 lipca 2025 r.).

istnieją w sposób głęboko «wycofany»: nie mogą zostać rozprute, otwarte na oścież oraz całkowicie uchwycone przez cokolwiek innego czy nawet przez nie same. Nie możesz w pełni poznać rzeczy przez myślenie o niej, zjedzenie jej, zmierzenie czy namalowanie... To oznacza, że sposób, w jaki rzeczy oddziałują na siebie (przyczynowość), nie może być bezpośredni (mechaniczny), a raczej pośredni i zastępczy» (Morton, 2023, s. 74).

Porównuje on tę zależność z profilami w mediach społecznościowych: «Realne przedmioty są zawsze czymś więcej niż ich zmysłowe wyglądy, które funkcjonują jak internetowe profile w mediach społecznościowych, gdyż to właśnie za ich pomocą każdy wycofany obiekt może uczestniczyć w sieci społecznych interakcji – osiągać bliskość, jednocześnie nie dotykając siebie wzajemnie» (Ibid., s. 31). Mimo że nie mamy pełnego dostępu do innych bytów, możemy z nimi wchodzić w relacje, ale są to relacje zawsze pośrednie, pełne dystansu i dziwności.

Wszystkie przywołane przeze mnie powyżej teorie oraz pojęcia wspólnie składają się na wspominającą przeze mnie powyżej ekognozę, czyli myślenie w teorii mrocznej ekologii. Morton opisuje ten proces, korzystając z metafory pętli i tłumacząc to w następujący sposób: «Myślenie zapętla się. Pętla zaś może być nieskończona albo i nie. Tego jeszcze nie wiemy i może w złym kierunku prowadzimy obliczenia, kiedy chcemy dowiedzieć się, jak długo musimy pozostawać w pętli» (Ibid., s. 85). W takim ujęciu dochodzi do całkowitego odrzucenia linearnego sposobu formułowania wniosków – takiego, który w sposób uporządkowany i progresywny prowadzi do konkretnej konkluzji. Co więcej, dzięki pojęciu pętli dowiadujemy się w jaki sposób Morton myśli o konstrukcie czasu. O czasowości pisze on, że w erze antropocenu jej struktury są «niewyraźne i niepodzielne, ponieważ rzeczy w ogóle są niewyraźne i nie istnieją odrębnie». Co więcej w końcowej partii *Mrocznej ekologii* zadaje on pytanie retoryczne o istotę terażniejszości, ponieważ uważa on że: «świadomość ekologiczna zmusza nas do myślenia i odczuwania na wielu różnych skalach naraz» (Ibid.). Dzieje się tak, ponieważ rzeczywistość ekologiczna, w której wszystko jest ze sobą splecione (od mikroorganizmów po atmosferę), nie pozwala na separację, również w czasie. Czas nie płynie już w prostej linii, jest raczej rozciągnięty, podzielony na fragmenty, rozmazany. Z tego powodu posługuje się on pojęciem czasopętli, która ma zastąpić klasyczne rozumienie czasu jako chronologicznie występujących po sobie momentów, tak by włączyć w myślenie o przyszłości również tych, którzy przez swoje istnienie w przeszłości zostali wykluczeni z możliwości tworzenia przyszłej wspólnoty. To ujęcie czasu jako niemożliwej do podziału całości.

Morton porzuca zatem myślenie opierające swój schemat na linii, by posłużyć się taką metodą formułowania wniosków, która przypomina okrąg nie mający początku ani końca, a więc wydaje się być nieskończony, ciągle w ruchu. W przypadku Mortona to właśnie owa nieskończoność tego procesu jest szczególnie ważna. Symbolem, który filozof obiera jako patrona swoich rozważań, jest znak Urobosa, czyli pochodzący ze starożytności wąż połykający swój własny ogon. Jest on ilustracją nigdy niekończącego się cyklu. Może to oznaczać, że życie, czas, natura, a nawet wszechświat pozostają w nieustannym, powtarzającym się ruchu. Sam Morton, snując rozważania na temat czasowości, powołuje się na przykład katastrofy tlenowej z przed miliardów lat, której skutki dalej trwają, a więc nigdy się ona nie zakończyła, nie była jednorazowa: «Weź pod uwagę powietrze, którym oddychasz, by dotrzeć do następnego zdania. Tlen jest katastrofą ekologiczną dla bakterii, które go wydalily (około 2,3 miliarda lat temu). Antropocen jest pętlą w znacznie większej pętli, którą możemy nazwać bakteriocenem. Bakteriocen i jego tlen dzieją się teraz, w przeciwnym razie wylby się po podłodze, zamiast pisać to zdanie. Katastrofa Tlenowa nie była jednorazowym wydarzeniem» (Ibid., s. 133).

Taka perspektywa nie oferuje domknięcia, lecz konfrontuje nas z ciągłością i współczesnością wszystkich wydarzeń, które tylko pozornie należą do zamkniętej historii.

Ekologia w ujęciu Timothy'ego Mortona okazuje się przede wszystkim formą wrażliwości – głębokiego, afektywnego rozpoznania, że człowiek nie jest odizolowaną jednostką, lecz zawsze już splątanym elementem większej, nieprzejrzystej całości. To myślenie, które nie oferuje ukojenia, lecz zmusza do trwania w niepewności, doświadczania świata jako czegoś niemożliwego do objęcia czy kontrolowania. Mortonowska mroczna ekologia nie tyle więc proponuje rozwiązania, ile wymaga egzystencjalnego zaangażowania w chaos relacji, materii i czasów. Teoria ta wyróżnia trzy fazy reakcji na sytuację, w jakiej się znaleźliśmy. Pierwszą fazą jest odejście od korelacyjnego myślenia i postrzegania świata, które wiąże się z ogromnym żalem wobec tego, jak wiele zostało utracone. Gdy nasza żaloba po straconym przemija, rozpoczyna się faza zabawy, która ma charakter intensywnego docierania się i poznawania z tym, co niegdyś było wobec nas obce – to wszystko jednak dzieje się intuicyjnie, przypomina kroczenie po omacku w miejsce, którego nigdy wcześniej nie poznaliśmy. Po zapoznawczej zabawie, grze wstępnej, zaczynamy wkraczać w świadomą relację, tworzy się dziwna, karykaturalna społeczność złożona z masy różnorodnych bytów. Morton podsumowuje przebieg tych faz w końcowych stronach *Mrocznej ekologii*, pisząc: «Mroczna ekologia przekonuje, że rzeczywistość

ekologiczna wymaga świadomości, która początkowo przybiera cechy tragicznej melancholii i negatywności, dotyczące nierozzerwalnej koegzystencji z wieloma bytami, które nas otaczają i przenikają. Świadomość ta jednak paradoksalnie ewoluuje w anarchizujące i komediowe poczucie współistnienia» (Ibid., s. 227). W ten sposób mroczna ekologia nie tyle zmierza ku rozwiązaniu kryzysu, ile nakłania do egzystencjalnego osadzenia się w splątanych, nieprzejrzystym świecie.

Kategoria mroku stanowi kluczowy wymiar Mortonowskiej koncepcji ekologicznej. Nie jest ona jedynie symbolem, lecz fundamentalnym, materialnym wyrazem odrzucenia tradycyjnych wyobrażeń o naturze jako przestrzeni harmonii i ładu. Mrok oznacza tutaj obcość oraz splątanie bytów, które uniemożliwiają pełne poznanie i kontrolę świata. Ekologia ta przejawia się przede wszystkim w miejscach pozornie nieekologicznych, nie zauważonych wcześniej przez ekokrytycznych myślicieli jako potencjalne miejsca badań. To między innymi przestrzenie zabetonowane, zaśmiecone, toksyczne, brudne, a także te, do których człowiek ma ograniczony dostęp. Są to wypełnione tajemnicą nocne przestrzenie przyrody, które poprzez poczucie dezorientacji i strachu silnie odsuwają człowieka poza nie.

Tak rozumiana mroczna ekologia otwiera nowe pola interpretacji i poszukiwań, które podejmują także inni współcześni badacze. Jednymi z badaczy rozwijających i modyfikujących Mortonowskie intuicje są Johan Eklöf oraz Bernd Heinrich, których refleksje nad środowiskiem – w tym nad wpływem sztucznego światła na ekosystem oraz kategorią śmierci w przyrodzie – poszerzają rozumienie mroku i jego roli w ekologii.

Szwedzki zoolog i badacz nietoperzy Johan Eklöf w swoich badaniach postrzega mrok jako nieodzowny element życia wszystkich organizmów. W opublikowanej w 2024 roku książce pod tytułem *Manifest ciemności. O sztucznym świetle i zagrożeniu dla odwiecznego rytmu dobowego* przedstawia problem zanieczyszczenia świetlnego, a także jego wpływu na funkcjonowanie współczesnych ekosystemów. Mrok, o którym mowa w owej książce, staje się mniej metaforyczną i zagmatwaną wersją Mortonowskiego mroku ekologicznego – podejście Eklöfa jest konkretne, działa poprzez empiryczne obserwacje, a nie jedynie spekulacje teoretyczne. W sposób naukowy, dosłowny, choć być może nieświadomy, podważa on również korelacionizm, pisząc, że to co się człowiekowi jawi, to tylko odbicie świetlne rzeczy – nie jesteśmy w stanie zobaczyć rzeczy samej w sobie, więc nasze pojmowanie rzeczywistości musi być niedokładne.

Autor podkreśla, że eliminacja naturalnej ciemności prowadzi do poważnych zaburzeń systemów biologicznych, przekształcając relacje między organizmami a ich środowiskiem naturalnym. Swoją książkę rozpoczyna słowami: «Światło latarki przesuwają się po węzowym ogonie czarnego demona o rozpostartych nietoperzych skrzydłach. Wygląda, jakby rzucał się w tył, rozkłada skrzydła, a z jego otwartego pyska bije luna – może chciał połączyć światło, lecz nie sprostał jego sile. Stwór ciemności ginie» (Eklöf, 2024, s. 4). W metaforyczny sposób ujmuje dysproporcje siły pomiędzy mrokiem a światłem. Cytat ten staje się mottem do rozważań o ciemności i jej fundamentalnym znaczeniu nie tylko dla organizmów nocnych, ale dla równowagi całych ekosystemów. Autor opiera swoje analizy na niepodważalnych faktach, które jako doświadczony naukowiec może zaobserwować, badając tę część życia biologicznego, która właśnie w ciemności uaktywnia się najmocniej, i w niej pokłada nadzieję na swoje trwanie. Eklöf podkreśla, że aby naprawdę zrozumieć mrok, człowiek nie powinien próbować go oswoić ani przekształcać według własnych potrzeb. Musimy nauczyć się istnieć obok niego, zaakceptować jego odmienność i przyzwyczyać się do przestrzeni, która nie została stworzona dla ludzkiego komfortu. W ciemnej ekologii nie chodzi o podporządkowanie, lecz o nauczenie się szacunku dla jej praw i autonomii.

Światło, zgodnie z analizami Johana Eklöfa, jest narzędziem służącym człowiekowi do ujarznienia i podporządkowania tego, co dzikie, nieprzewidywalne i inne. Przestrzeń mroku to miejsca, które powodują dezorientację – wprowadzają człowieka w stan niepewności i zmieszania, burząc utrwalone sposoby percepcji i orientacji w przestrzeni. W ciemności człowiek traci pewność siebie, przestaje być gospodarzem otoczenia, a staje się w nim ciałem obcym. Anita Ganiowicz w artykule pod tytułem *Kształtowanie zachowań względem środowiska przez kulturę* pisze o zachowaniach konkurencyjnych, jakimi człowiek posługuje się w swojej egzystencji: «Zachowania konkurencyjne niejednokrotnie wiążą się z zachowaniami agresywnymi. Jeśli chodzi o człowieka, agresja nie dotyczy wyłącznie relacji międzyludzkich; wkracza także w stosunki człowieka z innymi gatunkami» (Ganiowicz, 2003, s. 153). W tym kontekście wspomina ona o wyrwaniu chwastów i zabijaniu zwierzęcych szkodników (myszy, nornic, kretów), a także o polowaniach. Nadmierne, sztuczne doświetlanie świata możemy scharakteryzować jako kolejny element takich zachowań konkurencyjnych. Przestrzeń ciemności przypomina, że ludzka obecność w świecie nie jest oczywista ani dominująca – jest tylko jednym z wielu wymiarów istnienia, tak samo jak inne wystawiona na działanie sił i uwarunkowań, których nie jest w stanie w pełni kontrolować ani przekształcić. Eklöf w *Manifestie ciemności* opisuje przykład sytuacji, w której dochodzi do przejęcia władzy nad człowiekiem przez mrok. Gdy człowiek podda się nocnej aurze, przyzwyczyai się do ciemności oraz wyostri swoje zmysły, będzie w stanie dostrzec potencjał natury ukryty w mnogości pozornie niewidocznych istnień: «W mroku dominują inne zmysły niż

wzrok, dźwięki i zapachy zmieniają się powoli i niezauważalnie, czuć wilgoć powietrza na skórze. Lelek zwyczajny, który jest ptakiem zmierzchowym, przelatuje z sugestywnym brzękiem, którego nie sposób pomylić z niczym innym. Niesie się skrzek żab, nur czarnoszyi wykrzykuje z oddali melancholijne strofy, a w tle cicho szumi woda. Stopniowo aktywujemy widzenie skotopowe. Czujemy, jak budzą się do życia nocne kwiaty – wypuszczając swoje cząsteczki zapachowe, lepnicza i podkolan rysują na wietrze ślad, którym podążają zapylacze na drugiej zmianie» (Eklöf, 2024, s. 16).

Według badacza światło, szczególnie nadmierne, jest immanentną cechą człowieka, nie jako jednostki, lecz jako gatunku – hiperobiekt w rozumieniu Mortona. Światło daje człowiekowi iluzję bezpieczeństwa i kontroli nad tym, co obce i nieznanne.

Człowiek dąży do rozświetlania swojego otoczenia i całej planety. Oglądane z kosmosu obszary Ziemi, na których panuje noc, zdają się żarzyć. Z mrocznych odmetów wszechświata widać każde miasto i każdą ulicę – to być może jeden z najbardziej ewidentnych dowodów na to, że wkroczyliśmy w nową epokę zwaną antropoceniem, czasem człowieka (Ibid., s. 7).

W XXI wieku sztuczne oświetlenie wydaje się nigdy nie gasnąć, przez co prawdziwa i naturalna noc nigdy nie nadchodzi. Wkraczając w mrok człowiek zakłóca jego naturalny bieg i harmonię, rozpraszając i naruszając przy tym przestrzeń, która zgodnie z odwiecznymi zasadami funkcjonuje od setek tysięcy lat. W rozdziale zatytułowanym *Widzieć w ciemności* Johan Eklöf przywołuje ewolucyjny przełom epoki kambru, wskazując, że to właśnie wtedy w świecie zwierząt rozwinęła się zdolność obrazowego widzenia. Píše w nim: «Od dłuższego czasu organizmy wykazywały zdolność reagowania na światło, jednak dopiero teraz rozwinęło się u nich pewnego rodzaju widzenie obrazowe. Wcześniej żyły jak zawieszony w ciemności, niewidoczne dla siebie nawzajem. W okresie kambru zwierzęta mogły już filtrować światło i skupiać je na siatkówce» (Ibid., s. 40). Tym samym badacz pokazuje, że ciemność była przez miliony lat środowiskiem pierwotnym, w którym istnienie opierało się na byciu częścią jego nieprzeniknionej struktury. «Ciemność jawi się jako pewnego rodzaju stan pierwotny i przestaje być ciemnością w tej samej chwili, w której zjawia się widoczne światło» (Ibid., 162) – pisze Eklöf. Tym wyraźniej rysuje się sztuczność świata, w którym dziś żyjemy – przestrzeni nieustannie rozświetlonej, w której człowiek, niezdolny do zaakceptowania własnej niewiedzy i niepewności, dąży do oświetlenia wszystkiego, odbierając rzeczywistości prawo do bycia ukrytą, niepoznaną, nieoswojoną.

W tej perspektywie Johana Eklöfa światło jawi się jako opozycja wobec tradycyjnego rozumienia światła jako symbolu dobra, boskiej obecności, prawdy czy miłości. Badacz zauważa to, pisząc: «W społeczeństwie preindustrialnym noc była tą złą częścią doby, a w mroku skrywały się wszelkie twory Szatana» (Ibid., s. 151). Jest ono sprawcą w większości negatywnych zmian, jakie zachodzą w przyrodzie, która zdezorientowana próbuje się do nich dostosować. Ćmy, motyle nocy są dobrym przykładem ukazującym, w jaki sposób wpływa na naturę sztuczne światło. Instynkt nakazuje im orientować się podczas lotu względem światła najjaśniejszego nocnego obiektu – księżyca. W trakcie lotu spotykają wiele źródeł sztucznego światła, przez co stają się zdezorientowane. Latarnie, reflektory samochodowe czy lampy w domach powodują, że owady uszkadzają swoje skrzydła, giną na masce pojazdów lub stają się łatwą ofiarą drapieżników. Owady, które nocą wlatują do domów, są często zabijane przez ludzi, zwykle jako rodzaj reakcji na lęk i wstręt wynikający z wizyty nieproszonych gości. Warto zastanowić się, czy zapalone światło w ciemności nocy nie jest dla nich zaproszeniem do naszych mieszkań. Owady, jakby zahipnotyzowane, instynktownie podążają za światłem, nie dostrzegają kosztów tej wędrówki: «Zahipnotyzowane owady przepadają. Wiele z nich ginie przed świtem, czasem zwyczajnie z wycieńczenia. Kiedy sztuczne światło gaśnie, najczęściej wraz ze wschodem słońca, ocalałe osobniki znajdują się w punkcie wyjścia. Ich nocna misja zakończyła się klęską – nie znalazły nektaru ani partnera, nie złożyły jaj, nie rozniosły pyłków roślin» (Ibid., s. 28). To tylko jedna z wielu konsekwencji nadmiernego doświetlania Ziemi. Światło zakłóca rytm dobowy zwierząt i roślin, a ponadto sprawia, że organizmy nocne tracą zdolność ukrywania się przed drapieżnikami, ponieważ ich kamuflaż przestaje działać. Odpowiedzialność za te zmiany ponosi człowiek dążący do absolutnego porządku, czystości i jasności.

Jak zauważa Eklöf, sztuczne światło staje się nie tylko narzędziem technologicznej dominacji nad naturalnym rytmem dobowym, ale także nieoczywistym sprawcą chaosu wpływającego na życie wielu organizmów. Podobnie jak Timothy Morton Eklöf dostrzega, że doszło do rozpadu współistnienia ludzi i nie-ludzi, a dalsze wykluczanie tych drugich – poprzez odbieranie im podmiotowości i prawa do przestrzeni – prowadzi do całkowitej utraty natury rozumianej jako świat, w którym możliwe jest stworzenie wspólnoty opartej na szacunku i porozumieniu. Zwrócenie uwagi na ciemność unaocznia potrzebę jej autonomii oraz uznania dziwności własnego istnienia w świecie. Człowiek napędzany nieokiełznaną chęcią dotarcia wszędzie i pozostawienia po sobie śladu – tu byłem – tradycyjnie dążył do podporządkowania sobie każdej przestrzeni, nawet tej, która funkcjonuje według zasad niezależnych od jego woli. Takie pragnienie stanowi przedmiot krytyki w nowoczesnym myśleniu ekologicznym, które odrzuca antropocentryczną wizję świata jako w pełni dostępnego i kształtowanego przez człowieka. Miejsca pozostające w cieniu, zamieszkałe przez zwierzęta

zdolne funkcjonować w warunkach człowiekowi nieprzychylnych, stają się przestrzeniami niesamowitości w sensie freudowskim. Przywoływane przez szwedzkiego badacza zmiany w zachowaniach zwierząt i procesach roślinnych stanowią przykład naruszenia tej odrębnej logiki istnienia – materialny wyraz przekształceń, które zmierzają w niewłaściwym kierunku. To fizyczne świadectwo zerwania z porządkiem świata sprzed rewolucji agrosystemu i podporządkowania cyklu przyrody rytmowi pracy człowieka. Współczesna refleksja ekologiczna wskazuje na konieczność powrotu do świadomości granic oraz na akceptację miejsca ludzkość w świecie i jej współzależności z innymi organizmami.

W mrocznych teoriach ekologicznych ciemność nie musi być rozumiana wyłącznie dosłownie, co wyraźnie pokazał Morton poszerzając granice interpretacji tego zjawiska. Może ona oznaczać także śmierć – integralny element cyklu życia zwierząt i roślin, która jawi się dla ludzi jako zjawisko zarazem przerażające, niezwykle, a wielokrotnie także i piękne. W tej perspektywie przestaje być ona wyłącznie końcem, staje się częścią nieustającego procesu przemian. Mroczność natury ujawnia się więc nie tylko w braku światła czy w wielości organizmów złączonych siecią relacji, ale także jako zjawisko bezpośrednio związane z nieuchronnością odejścia, przemijaniem i napięciem między trwaniem a rozpadem. Właśnie w tym kontekście swoje rozważania osadza profesor biologii Bernad Heinrich, którego twórczość można zaliczyć do nurtu ekologicznych mrocznych myślicieli.

Już dekadę przed publikacją książki Johana Eklöfa pojawiła się praca Bernda Heinricha zatytułowana *Wieczne życie. O zwierzęcej formie śmierci*, w której głównym tematem jest nierozzerwalna więź istot żywych z nieżywymi. Ponadto książka ta porusza wiele innych, istotnych z perspektywy mrocznej ekologii zagadnień – między innymi jest to rozwój technologiczny, którego skutkiem jest trwające od tysięcy lat wymieranie kolejnych gatunków zwierząt czy skutki globalnego ocieplenia. Jednak w *Wiecznym życiu* najmocniej wybrzmiewa myśl dotycząca cyklu życia, który od wieków funkcjonuje według niezmiennych reguł, wedle których w naturze nic nie może się zmarnować. Śmierć jednych organizmów staje się fundamentem życia innych, a materia nieustannie krąży, podlegając wiecznemu cyklowi natury.

Tekst owej książki otwiera list od śmiertelnie chorego przyjaciela Heinricha, również ekologa, który prosi o możliwość tak zwanego zielonego pochówku – pogrzebienia ciała w sposób przyjazny dla środowiska. W swoim liście pisze: «Jak każdy porządny ekolog uważam śmierć za przemianę w inne rodzaje życia. Śmierć to – również – szalone święto odrodzenia, przy czym gospodarzem przyjmującym biesiadników jest nasze ciało» (Heinrich, 2014, s. 7). Ta sytuacja stanowi punkt wyjścia do dalszych rozważań. Dlaczego nawet po śmierci ludzie mają skłonność do oddzielania się szczelną barierą od natury i jej mieszkańców? Tradycyjne, kulturowo uznane za moralne formy pochówku, polegające na izolacji ciała od środowiska, odzwierciedlają nie tylko lęk przed śmiercią, lecz także niezdolność do zaakceptowania przynależności do świata przyrody. W przeciwieństwie do zielonego pochówku, w którym ciało powraca do obiegu życia, stając się materią dla innych organizmów, konwencjonalne praktyki pogrzebowe próbują zatrzymać proces naturalnego rozpadu.

Heinrich zwraca uwagę na to, w jaki sposób społecznie postrzega się zwierzęta, które żywią się ciałem martwych zwierząt. Ludzkość uznała je za bezwzględne i odrzucająca, a przez co skutecznie zepchnęła je na margines rozważań o świecie przyrody. Badacz znajduje w tym sposobie ich postrzegania logiczne wyjaśnienie skrajnego zmniejszenia się ich populacji: «Główną przyczyną gwałtownego spadku pogłowia i zagrożenia wymarciem niektórych gatunków dużych padlinożerców, jak wielkie koty, hieny, wilki i sępy, jest wybicie przez człowieka ogromnych stad zwierząt kopytnych, które były ich podstawowym żerem. Ponadto tradycyjnie nie szanujemy dużych zwierzęcych grabarzy. Zwierzęta zjadające truchła innych zwierząt zabija się bez litości, ponieważ uchodzą za morderców» (Ibid., s. 66).

Kulturowy obraz padlinożerców od wieków spleta się z negatywnymi skojarzeniami obejmującymi zło, zepsucie oraz obrzydzenie. To ostatnie wynika z uwarunkowań zmysłowych i estetycznych – akt żywienia się martwym ciałem i jego dosłowność, a także związane z nim procesy rozkładu i nieprzyjemne bodźce oddziałujące na zmysły, budzą w ludziach głęboki opór emocjonalny. Człowiek nie chce stać się ich ofiarą, wizja tego, że może zostać pożywieniem dla innych organizmów zbyt go przeraża, mimo że wydaje się to nieuchronne. Tymczasem z perspektywy mrocznej ekologii, która kieruje uwagę ku obszarom ignorowanym lub wypieranym przez dominującą narrację kulturową, takie zjawiska jak rozkład, śmierć i degradacja stanowią integralną część naturalnego porządku. W kontekście funkcjonowania wspólnoty ekologicznej niezbędne jest istnienie organizmów odpowiedzialnych za oczyszczanie środowiska z martwej materii – bez ich obecności naturalny obieg materii i energii uległby załamaniu. Antropocentryczna obsesja kontroli, czystości i izolacji, może być odczytana jako przejaw głębokiej niezdolności do akceptacji obcego, odpychającego, a zarazem fundamentalnie koniecznego dla utrzymania życia.

Podobne mechanizmy współzależności odnaleźć można w świecie roślin, dla których szczątki martwych organizmów stanowią niezbędne źródło składników odżywczych. Rozkładająca się materia nie tylko użyźnia glebę, lecz także umożliwia rozwój nowych form życia, stając się podstawą ciągłości procesów ekologicznych.

Heinrich skupia się w tym przypadku na drzewach. Podkreśla, że rośliny są organizmami bliższymi ludziom niż zwykliśmy sądzić: «Podobnie jak my, rośliny rozmnażają się, rosną i mają skomplikowany kod genetyczny zapisany przez dobór naturalny w postaci struktur kwasu dezoksyrybonukleinowego (DNA)» (Ibid., s. 96). Co istotne w kontekście splątania i mroku, Heinrich zwraca także uwagę, że drzewa, które dostrzegamy na powierzchni ziemi, stanowią jedynie fragment rozległego i złożonego systemu korzeniowego ukrytego pod ziemią. Obumarłe drzewo staje się schronieniem i źródłem pokarmu dla ogromnej ilości owadów, głównie chrząszczy. Uświadomienie sobie tego procesu, zwrócenie uwagi na jego wieloetapowość i złożoność, sprawia, że zaczyna on jawić się jako zjawisko o szczególnym pięknie – będące źródłem życia wielu drobnych istot. «Grzebanie drzew przebiega nieporównanie wolniej niż grzebanie zwierząt, ale w trakcie pograżania się w śmierci, zanim pogrzeb się zakończy, wiele drzew karmi życie» (Ibid.) – podsumowuje, dostrzegając życiodajny wymiar śmierci.

Kolejną grupą organizmów, jaką Heinrich przywołuje w swojej pracy są grzyby. Ukazuje je jako byty wyjątkowe, których istnienie opiera się na współżyciu z otaczającymi je roślinami oraz mikroorganizmami. Pracują one na rzecz większej wspólnoty organizmów, rozkładając martwą materię i tworzą nowe związki odżywcze, z których korzystają inni mieszkańcy leśnych ekosystemów. Ich życie to koegzystencja z innymi, są organizmami głęboko współzależnymi. O roli grzybów w środowisku pisze również Anna Tsing, antropolożka i badaczka w książce *Grzyb na końcu świata. O możliwości życia w kapitalistycznych ruinach*. Podejmuje ona próbę analizy wyjątkowego gatunku grzyba, jakim jest gąska sosnowa. Jego niezwykłość wynika przede wszystkim z miejsca występowania: «Gąski sosnowe to dzikie grzyby rosnące w lasach zaburzonych przez działalność człowieka. Podobnie jak szczury, szopy prace i karaluchy, są w stanie do pewnego stopnia znieść środowiskowy bałagan pozostawiony przez ludzi» (Tsing, 2024, s. 40). Ponownie pojawiają się tu skojarzenia przywołujące idee mrocznej ekologii – skupienie się na bytach, które wcześniejsze myśli ekologiczne pomijały lub marginalizowały. Tsing na przykładzie tego gatunku grzybów ukazuje możliwy kształt przyszłej wspólnoty. Wspólnoty, w której będziemy potrafili wspierać się wzajemnie, bez podziału na tych, którzy zasługują na pomoc i na tych, którym się ona należy. Tsing dostrzega potencjał poznawczy wynikający z obserwacji i interpretacji zachowań tego gatunku oraz zjawisk zachodzących w jego otoczeniu.

«Gąski sosnowe potrafią dbać o drzewa i w ten sposób pomagają regenerować się lasom rosnącym w niesprzyjających miejscach. Podążanie za tymi grzybami prowadzi nas ku możliwościom współistnienia w zaburzonym środowisku. To nie wymówka, by dalej pustoszyć świat. Nie da się jednak ukryć, że właśnie gąski sosnowe pokazują nam, jak wspólnie przetrwać» (Ibid.).

Podsumowanie. Rozwijająca się mniej więcej od początku drugiej dekady XXI wieku czwarta fala ekokrytyki, choć niezaakceptowana przez wszystkich badaczy, wprowadziła zupełnie nowe spojrzenia na świat, który nas otacza. Pojęcie mroku czy też ciemności na stałe weszło do dyskursu, a rozmyślanie nad jego elementami symultanicznie rozwija się w wielu dziedzinach nauki, zarówno tych przyrodniczych jak i humanistycznych. Timothy Morton, którego uznać można za wiodącego badacza, twórcę nurtu mrocznej ekologii, proponuje nową filozoficzną perspektywę myślenia o naturze. W swojej momentami trudnej do zrozumienia refleksji nawołuje do odrzucenia kategoryzowania zjawisk związanych ze środowiskiem naturalnym i przestrzenią działalności człowieka na rzecz spojrzenia wspólnotowego. Wyraźnie krytykuje przestarzały podział na ludzi i nie-ludzi, udowadniając, że jesteśmy zbyt silnie splątani międzygatunkowo, by móc wyznaczyć granicę tych dwóch sfer. To twórca wyjątkowy, który skupia się w swoich badaniach na obiektach nieobejmowanych dotychczas przez ekokrytyczny dyskurs, a więc na tym, co wywołuje obrzydzenie, strach czy poczucie niepewności. Mrok w jego rozumieniu będzie więc tym, co przy pierwszym poznaniu budzi negatywne reakcje afektywne, a jednak – po przekroczeniu pierwotnych odruchów – odsłania głęboką prawdę o kondycji istnienia, w której nie ma sztywnych i jasno ustalonych granic. Podobne intuicje, choć prawdopodobnie rozwijane niezależnie od Mortonowskiej filozofii, pojawiają się również w refleksjach badaczy, którzy także skupiają się na analizie środowiska naturalnego z uwzględnieniem jego uwikłania w mroczne konstrukty międzygatunkowe. Johan Eklöf i Bernd Heinrich w ramach własnego obszaru badawczego zwrócili uwagę na takie elementy życia naturalnego, które pozostawały poza sferą rozważań współczesnej myśli ekologicznej. W sposób bardziej dosłowny, poparty konkretnymi przykładami, podejmują się analizy zjawisk bezpośrednio związanych z mroczną sferą przyrody, ukazując złożoność jego funkcjonowania. Wielu przywołanych przeze mnie w tym rozdziale badaczy, między innymi Anna Tsing czy Andrzej Marzec, wskazuje na konieczność zmiany myślenia o relacji człowieka i natury, odchodząc od antropocentrycznych modeli na rzecz praktyk opartych na współzależności i akceptacji mroku. Praktyka realizmu ekologicznego widoczna jest w rozważaniach każdego z grupy przywołanych przeze mnie badaczy. Realistyczne podejście w myśleniu o naturze, które jej nie idealizuje, a pokazuje prawdziwą, brutalną rzeczywistość życia w XXI wieku, czyli momentu, kiedy to katastrofa klimatyczna stała się elementem

codziennosci, a przestrzenie środowiska naturalnego ulegają nieustającej degradacji związanej z działalnością człowieka, stanowi konieczną korektę wobec dotychczasowych narracji o świecie przyrody. Równocześnie przemiany te nie ograniczają się wyłącznie do przyjęcia realizmu ekologicznego – wpisują się w szerszy ruch myślowy, którego jednym z najbardziej wyrazistych przejawów pozostaje mroczna ekologia.

Zmiany te, choć wyraźnie zarysowane w refleksji ekologicznej i filozoficznej, znajdują także swoje odbicie w polskiej literaturze współczesnej. Obserwujemy odchodzenie od klasycznego podziału na człowieka i naturę oraz rezygnację z antropocentrycznego spojrzenia na świat. Zamiast tego coraz częściej pojawia się perspektywa wspólnoty ukazanej jako nieodłączny element bycia w świecie. Wielu twórców w swoich dziełach, zarówno poetyckich jak i prozatorskich, a także w dramatach podejmuje tematy związane z naturą, którą przedstawiają jako dziwną, skomplikowaną strukturę, pośród której funkcjonujemy. Przemiany w przedstawianiu przyrody w polskiej literaturze nie wynikają bezpośrednio z recepcji idei Timothy'ego Mortona. Już w tekstach z początku XXI wieku widoczna jest tendencja do odchodzenia od tradycyjnej, romantycznej wizji natury na rzecz ukazywania jej jako złożonej, nieprzewidywalnej i często nieprzyjaznej przestrzeni. Podobnie jak Morton wielu współczesnych twórców podejmuje próbę nowego spojrzenia na rzeczywistość, wpisując bohaterów i bohaterki w sieć zależności, łącząc ich ze światem nie-ludzkim. W ich narracjach jednostka przestaje być wyizolowanym podmiotem na tle przyrody, a staje się częścią dynamicznego, splątanego środowiska. Coraz częściej polscy twórcy prowadzą w swoich tekstach krytykę antropocenu, centralnego usytuowania człowieka, oddając głos temu, co dotąd pozostawało w tle: światom zwierząt, roślin, grzybów. Kategoria mrocznej ekologii przenosi się na kolejne ścieżki badawcze, udowadniając tym samym, że stanowi nie tylko chwilową tendencję w refleksji humanistycznej, ale trwałe przesunięcie w sposobie rozumienia relacji człowieka z nie-ludzkimi formami życia.

BIBLIOGRAFIA

- Ahmed, S. (2014). Performatywność obrzydzenia. *Teksty Drugie*, 1, 169–191.
- Barcz, A. (2018). Przedmioty ekozagłady. Spekulatywna teoria hiperobektów Timothy'ego Mortona i jej (możliwe) ślady w literaturze. *Teksty Drugie*, 2, 75–87. <https://doi.org/10.18318/td.2018.2.5>
- Barcz, A. (2012). Przyroda bliska czy daleka? Ekokrytyka i nowe sposoby poetyki odpowiedzialności za przyrodę w literaturze. *Atropos?*, 18–19, 59–79.
- Bednarek, J. (2020). Oduczanie się człowieczeństwa: fantastyka i antropocen. *Teksty Drugie*, 1, 118–133. <https://doi.org/10.18318/td.2020.1.6>
- Conrad, J. (2000). *Jądro ciemności*. Wydawnictwo MG.
- Eklöf, J. (2024). *Manifest ciemności: o sztucznym świetle i zagrożeniu dla odwiecznego rytmu dobowego*. Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Fedyk, K. (2024). Wejście w mrok / Ziemia. *Dwutygodnik*. <https://www.dwutygodnik.com/artukul/11277-wejscie-w-nbnspmrok.html> (dostęp: 4 lipca 2025).
- Ferraris, M. (2023). *Manifest Nowego Realizmu* (J. Ugniewska, Tłum.). Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Fiedorczyk, J. (2015). *Cyborg w ogrodzie: wprowadzenie do ekokrytyki*. Wydawnictwo Naukowe.
- Ganowicz, A. (2003). Kształtowanie zachowań względem środowiska przez kulturę. W J. W. Czartoszewski (Red.), *Konflikty społeczno-ekologiczne (Social-Ecological Conflicts)* (cz. 5, s. 153–167). Verbinum.
- Harrison, R. P. (1993). *Forests: The Shadow of Civilization*. The University of Chicago Press.
- Heinrich, B. (2014). *Wieczne życie: o zwierzęcej formie śmierci*. Wydawnictwo Czarne.
- Kant, I. (2022). *Krytyka czystego rozumu*. Hachette Polska.
- Marzec, A. (2018). «Jesteśmy połączonym z sobą światem» – Timothy Morton i widmo innej wspólnoty. *Teksty Drugie*, 2, 88–101.
- Marzec, A. (2021). *Antropocień: filozofia i estetyka po końcu świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Morton, T. (2013). *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. University of Minnesota Press.
- Morton, T. (2023). *Mroczna ekologia. Ku logice przyszłego współistnienia* (A. Barcz, Przeł.). Oficyna Związek Otwarty.
- Niklewicz, K. (2009). Szczyt klimatyczny w Kopenhadze zakończył się fiaskiem. *Wyborcza.pl*. <https://wyborcza.pl/7.75399.7382508.szczyt-klimatyczny-w-kopenhadze-zakonczy-l-sie-fiaskiem.html> (dostęp: 4 lipca 2025).
- Rueckert, W. (1978). Literature and ecology: An experiment in ecocriticism. *The Iowa Review*, 9(1), 71–86.
- Tabaszewska, J. (2018). Ekokrytyczna (samo)świadomość. *Teksty Drugie*, 2, 7–16. <https://doi.org/10.18318/td.2018.2.1>
- Tabaszewska, J. (2011). Zagrożenia czy możliwości? Ekokrytyka – rekonosans. *Teksty Drugie*, 3, 205–220.
- Tsing, A. L. (2024). *Grzyb u kresu świata: o możliwości życia na ruinach kapitalizmu*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Ubertowska, A. (2018). «Mówić w imieniu biotycznej wspólnoty». Anatomie i teorie tekstu środowiskowego/ekologicznego. *Teksty Drugie*, 2, 17–40. <https://doi.org/10.18318/td.2018.2.2>

Дата надходження статті: 21.02.2026 року

Дата прийняття статті: 18.03.2026 року

Опубліковано: 01.04.2026 року