

Wprowadzenie do ontologii martwego ciała i szczątków

Motywnym przewodnim tej książki nie jest śmierć, ale życie, które rozumiem tutaj szeroko jako zdolność do wchodzenia w relacje oraz zachowywania potencjału transformacji i aktywnego przekształcania siebie i otaczającego środowiska. Życie nie jest tutaj nadanym z zewnątrz atrybutem bytu, ale potencjalnością (*potentia*), warunkiem jego zaistnienia i konstytutywną cechą. W takim ujęciu śmierć jest tylko formą życia – nawykiem, który w procesie ewolucji wypracowany został w trakcie przystosowywania się organizmów do zmieniających się warunków. Być może jest on efektem działania instynktu adaptacyjnego i tanatozy, tj. popularnego wśród zwierząt mechanizmu obronnego, który chroni przed potężniejszymi drapieżcami ignorującymi osobniki nieżywe, a polega na udawaniu, że jest się martwym¹. Odruch zamierania, znieruchomienie (akinezyja), przybieranie pozy charakterystycznej dla ciała martwego to rodzaje czynności behawioralnych. Możliwość śmierci stanowi zatem dowód na osiągnięcie wyższego stadium rozwoju; śmierć jest zdolnością, którą powinniśmy chronić jako zdobycz długiego trwania na Ziemi i warunek przetrwania. Na razie i wciąż jeszcze być człowiekiem to znaczy być zdolnym do śmierci i – co staje się coraz bardziej problematyczne – móc umrzeć². Być może jednak w biotech-

¹ Północnoamerykańskie oposy (*Didelphis virginiana*) wykazują tanatozę (określaną także jako *playing possum* – udawanie pogrążonego we śnie) jako behawioralną reakcję obronną na zagrożenie. Zapadają wtedy w rodzaj śpiączki, serce bije znacznie wolniej, oddech jest również spowolniony. Zachowując świadomość, zwierzę leży na boku z otwartymi oczami i wywieszonym językiem, a z odbytu wydziela się zielona substancja i odór zniechęcający drapieżniki. Stan taki może trwać nawet sześć godzin. Zob. Stephen M. Rogers, Stephen J. Simpson, *Thanatosis*, „Current Biology” 2014, t. 24, nr 21.

² W świecie, w którym śmierć często staje się decyzją, chodzi mi o prawo do naturalnej śmierci i świadomą odmowę sztucznego podtrzymywania życia (co nie jest tożsame z eutanazją).

nologicznej przyszłości martwe ciało stanie się – jak pisze Jacque Lynn Foltyn – „reliktem czasów, kiedy ludzie umierali”³. Albo inaczej – być może śmierć, jaką znamy, istnieje tylko w jednym z wymiarów *multiversum*, który jesteście obecnie w stanie postrzegać.

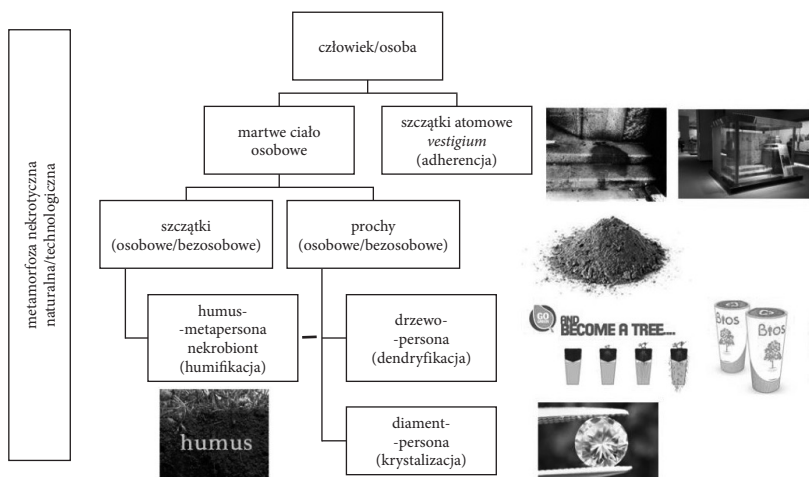
Na potrzeby prowadzonych w tej książce rozważań śmierć będę rozumiała w kategoriach biologicznych, jako całkowite, trwałe i nieodwracalne ustanie procesów życiowych, tj. krążenia krwi i oddychania (śmierć biologiczna), a także ustanie czynności centralnego układu nerwowego (śmierć mózgową). Jednak interesuje mnie ona tutaj o tyle, o ile jako proces pozostaje nieuchronną, ale i radykalną zmianą stanu i kondycji biologicznego trwania. Śmierć w wyżej rozumianym sensie jest zatem ważna jako element procesu odstawiania się człowiekiem, przekształcanie ciała w wyniku różnych procesów, które w książce określam mianem metamorfozy nekrotycznej. W kolejnych rozdziałach opisuję dwie manifestacje metamorfozy naturalnej: humifikację (zmiana w humus następująca w procesie naturalnego rozkładu ciała zachodzącego w glebie) oraz dendryfikację (zmiana w drzewo, które rozwija się na rozkładającym się ciele lub skremowanych szczątkach) i dwie formy metamorfozy technologicznej: adherencję (wtopienie szczątków w podłoże w wyniku eksplozji bomby atomowej) i krystalizację (zmiana części prochów pochodzących ze skremowanego ciała w syntetyczny diament).

W wyżej zarysowanym kontekście przyjmuję tezę futurystów, że w przyszłości możemy mieć do czynienia z powstaniem różnych nowych gatunków, w tym wytworzonych przez człowieka. Ważne jest tutaj poczynione przez fińskiego inżyniera Penttiego Malaskę rozróżnienie na dwa zasadnicze gatunki: oparte na węglu pochodzące od człowieka (m.in. cyborgi) oraz oparte na krzemie symborgi⁴. W książce tej powstałe w wyniku metamorfozy nekrotycznej formy (tu: ziemskiego) życia pomyślane są jako punkt wyjścia dla rozszerzenia zaproponowanego przez Malaskę podziału.

Zagadnieniami tymi od strony bioprawa zajmuje się biojustanatologia. Zob. Roman Tokarczyk, *Prawa narodzin, życia i śmierci. Podstawy biojursprudencki*, Wolters Kluwer, Warszawa 2012.

³ Jacque Lynn Foltyn, *The Corpse in Contemporary Culture. Identifying, Transacting, and Recoding the Dead Body in the Twenty-First Century*, „Mortality” 2008, t. 13, nr 2, s. 104. Z kolei amerykański filozof literatury Robert P. Harrison pisze tak: „ludzkość nie jest gatunkiem (*homo sapiens* jest gatunkiem), ale sposobem bycia śmiertelnym i odnoszenia się do zmarłych. Być człowiekiem znaczy przede wszystkim dokonywać pochówku”. R. Harrison, *The Dominion of the Dead*, Chicago University Press, Chicago–London 2003, s. xi.

⁴ Pentti Malaska, *Inventing Futures*, mowa otwierająca World Futures Studies Federation XV World Conference, Brisbane, Australia, 28 września–3 października 1997, cyt. za: José Luis Cordeiro, *Future Life Forms among Posthumans*, „Journal of Future Studies” 2003, t. 8, nr 2, s. 67.



II. 1. Rozważane w książce formy istnienia martwego ciała i szczątków

Zarówno zatem humus, jak i zawierające chemiczne pierwiastki ciała ludzkiego drzewa, diamenty i „przyłgi” stanowią figuracje postludzkiej osoby, a jako takie – potencjalne zaczyny nowych gatunków.

Interesuje mnie zagadnienie wolności morfologicznej, która opiera się na prawie do własnego ciała oraz prawie do jego modyfikowania⁵. Powinno się ono odzwierciedlać w gwarantowanym prawem cywilnym i zwyczajowym przestrzeganiu woli zmarłego, który określa sposób postępowania z ciałem po śmierci, życząc sobie pochówku inhumacyjnego czy kremacji, złożenia prochów w urnie, ich rozproszenia lub zachowania np. w formie syntetycznego diamentu lub kryształu pamięci⁶. Prawo to dotyczy zatem

⁵ Anders Sandberg, *Morphological Freedom – Why We Not Just Want It, but Need It*, w: *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, red. Max More, Natasha Vita-More, Wiley-Blackwell, Chichester 2013, s. 57.

⁶ Prawo do wolności morfologicznej jest w świetle obecnego prawa polskiego mrzonką. W istocie mamy bowiem bardzo ograniczone możliwości decydowania o tym, co się stanie z naszym ciałem po śmierci. Owa decyzja dotyczy zgody lub braku zgody na pobieranie organów albo donację dla celów naukowych lub edukacyjnych. Można pozostawić dyspozycję w kwestii formy pochówku (inhumacja czy kremacja), ale w istocie takie życzenia to rodzaj moralnego zobowiązania desygnowanej do jego wykonania osoby wobec zmarłego, bez żadnej możliwości realnej egzekucji. W świetle prawa polskiego zwłoki są rzeczą i „nie stanowią własności osoby zmarłej” (dotyczy to także kremów). Teresa Gardocka pisze, że nikt nie jest właścicielem ciała wymagającego pochowania. (*Czy zwłoki ludzkie są rzeczą i co z tego wynika?*, w: *Non omnis moriar. Osobiste i majątkowe aspekty prawne śmierci człowieka*.)

zaleceń co do naturalnej bądź nienaturalnej dekompozycji ciała, jego przekształcania, mieszania z innym materiałem pochodzenia organicznego lub nieorganicznego i ich naturalnego przemieszczania. Dotyka także rozważań na temat prawa do naturalnego rozkładu (pochówku), co – pominiawszy kremacje – w związku z przyszłym upowszechnieniem się przyspieszonego rozkładu technologicznego (promesja, resomacja) może okazać się ważniejsze niż obecnie sobie wyobrażamy.

Humiczne fundamenty świata

W *Nauce nowej* (1744) Giambattista Vico określił trzy podstawowe zwyczaje, na których opiera się ludzka cywilizacja. Są nimi: religia, małżeństwo i grzebanie zmarłych. Ich przestrzeganie, jego zdaniem, chroni ludzkość przed popadnięciem w stan barbarzyństwa⁷. Idąc tropem włoskiego myśliciela, znany afroamerykański filozof, pisarz i aktywista Cornel West, rozważając rolę humanistów w świecie, napisał:

Zagadnienia wybrane, red. Jacek Gołaczyński, Jacek Mazurkiewicz, Jarosław Turłukowski, Daniel Karkut, Oficyna Prawnicza, Wrocław 2015, s. 272–273, 275–276, 279). W kontekście propozycji zmian ustawy o cmentarzach i chowaniu zmarłych prawnicy zwracają uwagę na zasadność jej dostosowania do potrzeb społecznych i zmian kulturowych. Dotyczy to m.in. kwestii, komu przysługuje prawo do pochowania zmarłego, egzekucji woli zmarłego co do sposobu pochówku, a także prawa do grobu. Zachodzi tutaj bowiem częsty konflikt między prawem stanowionym a wolą zmarłego, która ma charakter zobowiązania i jest wiążąca na płaszczyźnie moralnej. Prawnicy zwracają uwagę (a potwierdzają to także przeprowadzone wywiady z przedstawicielami domów pogrzebowych i firm z branży pogrzebowej), że coraz częściej łamie się przepisy dotyczące sposobów pochówku, zwykle poprzez rozsypywanie prochów w miejscach wskazanych wcześniej przez zmarłego lub zgodne z jego wolą zachowanie ich części w postaci diamentów pamięci czy innego rodzaju przedmiotów. W dyskusjach na ten temat nierzadko pojawiają się odwołania do wyroków Sądu Najwyższego. Ksiądz Aleksander Sobczak w artykule *Organizowanie oraz zarząd cmentarzami wyznaniowymi w polskim prawie cywilnym* powołuje się na jeden z takich wyroków, który stanowi, że: „O miejscu i sposobie pochowania zwłok, a także o wyborze osoby, która ma się tym zająć, decyduje przede wszystkim pozostawiona wola zmarłego; dopiero gdy zmarły takich dyspozycji nie pozostawił, zajęcie się pogrzebem i podjęcie koniecznych w związku z tym decyzji należy do osób wymienionych w Ustawie”. W innym wyroku czytamy z kolei, iż „sąd może uznać, że chociaż Ustawa wymienia w pierwszej kolejności jako osobę uprawnioną do pochowania osoby zmarłej pozostałego przy życiu małżonka, okoliczności sprawy, a zwłaszcza wzajemne wrogie stosunki między małżonkami oraz ostatnia wola zmarłego mogą przemawiać za przyznaniem ochrony innym członkom rodziny zmarłego”. Aleksander Sobczak, *Organizowanie oraz zarząd cmentarzami wyznaniowymi w polskim prawie cywilnym*, Mateusz.pl, <http://mateusz.pl/czytelnia/as-cmentarze.htm#top> (dostęp: 4.01.2017).

⁷ Giambattista Vico, *Nauka nowa*, przeł. Jan Jakubowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966, s. 138–139, § 333.

Traktuję całkowicie poważnie ustęp dwunasty z *Nauki nowej* Vico, w którym mówi on o humanistyce jako derywacie słowa *humanitas*, pochodzącym z kolei od łacińskiego *humando*, co znaczy „grzebanie”. Pracować w humanistyce to zaczynać od masowości pogrzebanych ciał, z którymi musimy się zmierzyć⁸.

Wypowiedź Westa rozumiem dosłownie, a prowadzone w ramach humanistyki badania traktuję jako mierzenie się z masowością otaczających nas szczątków. Szczególnie interesuje mnie przy tym fenomen grobów masowych oraz niekonwencjonalne sposoby postępowania z martwym ciałem i szczątkami.

Niniejsze rozważania przenika przeświadczenie o nekrokratycznym charakterze świata i konieczności ochrony ciał i szczątków pochodzenia ludzkiego przed niewłaściwym, z punktu widzenia norm zwyczajowych, religijnych i prawnych danej kultury, wykorzystaniem i profanacją⁹. Według szacunkowych danych całkowita liczba ludzi urodzonych od początku istnienia ludzkości przekracza 107 miliardów, z czego żyje 7 miliardów ludzi, a pozostałe 100 miliardów stanowią zmarli. Liczby te uświadamiają, że ziemia, na której żyjemy, ma humiczne (od *humus*) podstawy¹⁰. Podobnie jak Roberta P. Harrisona, choć z nieco innym skutkiem, wabią mnie „humiczne fundamenty żywych światów”. Dla amerykańskiego badacza „fundamenty humiczne to takie, których zawartość została pogrzebana tak, by można ją odzyskać w przyszłości. Humiczność w swym konserwującym elemencie zawiera niedokończoną historię tego, co odeszło”¹¹. W takim rozumieniu pochówek oznacza nie tylko złożenie do grobu, lecz także

⁸ Cornel West, *Chekhov, Coltrane and Democracy*, w: *The Cornel West Reader*, Basic Books, New York 1999, s. 551.

⁹ Warto w tym miejscu zaznaczyć, że walczący o poszanowanie miejsc pochówków swoich przodków Indianie z Ameryki Północnej używają określenia „duchowy holocaust” (*spiritual holocaust*), nazywając w ten sposób właściwe białym praktyki molestowania ludzkich szczątków m.in. poprzez traktowanie ich jako obiektów badań archeologicznych i antropologicznych, eksponatów muzealnych, czym kieruje – jak twierdzą – „naukowy rasizm” (*scientific racism*). Zob. James Riding In, *Our Dead Are Never Forgotten. American Indian Struggles for Burial Rights and Protections*, w: „*They Made Us Many Promises*”. *The American Indian Experience, 1524 to the Present*, red. Phillip Weeks, Harlan Davidson, Wheeling, Ill. 2002, s. 292. Zob. także: *Repatriation Reader. Who Owns American Indian Remains?*, red. Devon A. Mihesuah, University of Nebraska Press, Lincoln–London 2000.

¹⁰ Zob. Carl Haub, *How Many People Have Ever Lived on Earth?*, „*Population Today*” 2002, t. 30, nr 8. Uaktualnione dane dostępne online: <http://www.prb.org/Publications/Articles/2002/HowManyPeopleHaveEverLivedonEarth.aspx> (dostęp: 7.12.2015). Problem ten podejmuje również Antoon de Baets, *A Declaration of the Responsibilities of Present Generations toward Past Generations*, „*History and Theory*” 2004, t. 43, nr 4, s. 131.

¹¹ Robert P. Harrison, *The Dominion of the Dead*, s. X.

w szerszym sensie także przechowanie, zabezpieczenie. Szczątki (nie tylko ludzkie) zachowują w sobie informacje o rodzaju życia na Ziemi, a także potencję jego re-kreacji.

Z tego m.in. względu książka ta proponuje podejście tyleż radykalne, ile całkowicie utopijne, ale ważne ze względów strategicznych. Swoje refleksje umiejscawiam bowiem w perspektywie przyszłościowej – na skali bardzo długiego trwania i głębokiego czasu¹². W jej ramach „niech spoczywa w spokoju” znaczy „niech rozkłada się w spokoju”. Staję tutaj na stanowisku nienaruszalności grobu i miejsc pochówków i występuję przeciwko ekshumacjom. Termin „ekshumacja” tłumaczy się jako „wyjęcie z grobu”, ale w istocie łacińskie *exhumatio* (*ex + humus*) rozumiałabym jako wydobywanie ze specyficznego składnika gleby – humusu, a zatem naruszenie zachodzącego m.in. w procesach humifikacji i mineralizacji powstawania metazbiorowości, nekropersony. Opowiadam się też za bezwzględny szacunkiem dla miejsc pochówków i ich ochroną nawet za cenę ich zaniedbania i zapomnienia. Często bowiem kulturowe zapomnienie staje się warunkiem spokoju zmarłych (tutaj: naturalnej dekompozycji ich szczątków). Rzecz jasna, jest to jedynie retoryczna deklaracja posuwająca specyficznym tutaj rozumiany szacunek wobec zmarłych oraz ich martwych ciał i szczątków do ekstremum. W praktyce przestrzeganie takiego zakazu nie byłoby ani możliwe, ani pożądane m.in. ze względu na czynności sądowe, prowadzenie badań naukowych i gospodarowanie terenami¹³. Jednak ekshumacja powinna być traktowana jako coś wyjątkowego, a nie jako standardowa praktyka. Deklarację tę traktuję tutaj jako strategicznie przyjętą zasadę i punkt odniesienia dla prowadzonych rozważań, niemożliwy do osiągnięcia cel absolutny.

¹² „Tworzenie historii – piszą Libby Robin i Will Steffen – nie potrzebuje dzisiaj surowego pojęcia «postępu», którego żądały antropogeniczne agendy walczące o pokój w latach 40. Historia świata jest raczej dla antropocenu. Jest to historia w służbie współpracy w interesie planety. (...) Historia świata mówi tak o związkach istniejących w przeszłości w ludzkich społecznościach, jak i o niezależnych od ludzi systemach Ziemi. W geologicznej epoce antropocenu musi mówić o ludziach i «reszcie natury» rozpatrywanych razem w skali odpowiedniej dla zagadnień historycznych. Wspólnota Historii Świata jest biofizyczna i ludzka, a czynniki zmian są zarówno fizyczne, jak i społeczne. (...) Nowa historia globalna wymaga myślenia w skali planetarnej, mając na uwadze samą planetę. (...) Globalne zmiany wymagają nowej idei «patriotyzmu», lojalności nie wobec kraju, lecz wobec Ziemi”. Libby Robin, Will Steffen, *History for the Anthropocene*, „History Compass” 2007, t. 5, nr 5, s. 1711–1712.

¹³ Idea ta dotyczy krajów, gdzie zwyczajowy jest długoterminowy pochówek głębinowy. Sytuacja jest inna tam, gdzie ekshumacje są standardem i traktuje się je jako etap pogrzebu. Ze względu na brak miejsca i/lub klimat (jak np. w Atenach) zwykle po 3–5 latach po złożeniu do grobu wykopuje się kości, oczyszcza je, suszy, umieszcza w skrzynkach i składa w miejscach zwanych *osteofilakio*. Zob. Izabela Żbikowska, *Grecki kryzys pod ziemią*, „Gazeta Wyborcza. Duży Format” 3 listopada 2011.

Zdaję sobie bowiem sprawę, że w perspektywie bardzo krótkiego trwania – trzech pokoleń, które przyjmują tutaj za cezurę trwania pamięci przekazywanej przez pokolenia (w kulturze europejskiej) – zmarli i ich szczątki zawsze będą uwikłani w potrzeby i oczekiwania żyjących generacji, jeżeli chodzi czy to o kultywowanie pamięci o bliskich, czy też o badania naukowe, tworzenie wiedzy o przeszłości lub politykę pamięci. Nie jest też moim zamiarem krytyka takiego podejścia i związanych z nim praktyk/rytuałów, a jedynie ukazanie innej strony tego zagadnienia.

Zgadzam się z Jasonem N. Summerfieldem, który twierdzi, że „systemowe traktowanie zmarłych – a w taki właśnie sposób obchodzi się z nieżyjącymi państwo – zwiastuje epokę, w której tryb postępowania z umarłymi będzie mieć długotrwałe konsekwencje dla ludzkości i ludzkiej pamięci”¹⁴. Jeżeli zatem nadal chcemy uznawać grzebanie zmarłych za obowiązek i wyznacznik człowieczeństwa, warto zadać sobie pytanie, jakie są możliwości ochrony ludzkich szczątków znajdujących się zarówno na cmentarzach, jak i w miejscach masowych mordów, przed nekrocycdem (potencjalną utylizacją), a także przed „rehabilitacją” (ponownym użyciem) przestrzeni grzebalnych. Zapytałam kiedyś Donalda van Straatena, dyrektora domu pogrzebowego Alta Mesa w Palo Alto (Kalifornia), jaki jest najlepszy sposób uchronienia szczątków przed możliwą profanacją. „Skremować i rozsypać” – odpowiedział bez wahania. Być może faktycznie większe szanse na „spokojny odpoczynek” mają szczątki rozproszone, przemieszane, zmineralizowane, a w ten sposób „ukryte” pod ziemią niż te poddane chroniącemu przed rozkładem pochówkowi inhumacyjnemu, których obecność manifestują naziemne pomniki (*hic jacet*)¹⁵. Powiedziałabym, że pochować znaczy dla mnie schować przed kulturowym drapieżnictwem.

W tle takiego myślenia stoi idea przemyślenia nieśmiertelności jako takiej kondycji ludzkiej, która (zbyt) zanurzona w kulturze humanistycznej wiąże ją przede wszystkim z trwaniem duchowym (nieśmiertelna dusza) i symbolicznym (stworzenie wiecznych dzieł), pozostawiając na marginesie możliwość trwania fizycznego poprzez naturalne i technologiczne metamorfozy nekrotyczne (o czym m.in. traktuje ta książka). Myśląc

¹⁴ Jason N. Summerfield, *Comments on the Potter's Field. The Future of Mass Graves*, „Quinnipiac Probate Law Journal” 2014, t. 28, nr 1, s. 29.

¹⁵ Nie sugeruję tutaj wyższości kremacji nad pochówkiem tradycyjnym. Wskazuję jedynie, że preferowane w wielu kulturach praktyki jak najdłuższego zachowywania ciała (balsamowanie, używanie twardego drewna na trumny, budowanie sarkofagów itp.) w świetle prowadzonych wyżej rozważań bardziej narażają zmarłego na potencjalną profanację grobu i wykorzystanie ciała do różnych celów niż chowanie na sposób „przyjazny dla środowiska”, przy użyciu materiałów łatwo biodegradowalnych.

o przyszłości, nie próbuję jednak rozdzielić kultury, natury i technologii, lecz przeciwnie – znaleźć sposób, by je ściślej złączyć.

Poza dychotomię żywe/martwe

Książka ta jest efektem etycznego dyskomfortu autorki wobec panującej w kulturze zachodniej (i kulturach typu zachodniego) negatywnej kwalifikacji tego, co uznaje się za martwe czy/i nie-żywe, dyskomfortu wobec dyskryminacji śmierci i martwego ciała. Przez dyskryminację mam przy tym na myśli szczególny przywilej nadawany żywym bytom, a marginalizowanie i wykluczenie tych, które uważamy za nie-żywe lub martwe. Takie traktowanie martwego ciała i szczątków czyni je bezbronnymi i stawia w sytuacji wykluczenia i wrogiej inności. Zjawisko to ujawnia się m.in. poprzez ich wypieranie z przestrzeni prywatnej i publicznej, gdzie śmierć traktowana jest jako anomalia, a zmarłym odbierane jest prawo do odrębności. Dzieje się to np. poprzez upodabnianie ich do żywych dzięki tanatopraksji i kosmetyce pośmiertnej, co ma utrzymać na dłużej możliwość ich personalizacji (tj. rozpoznania w martwym ciele konkretnej zmarłej osoby)¹⁶.

Jednym z celów prowadzonych tu rozważań jest problematyzacja tego, co w kulturze zachodniej uznaje się za żywe lub martwe, i przekroczenie owej redukcyjnej – jak sądzę – opozycji, a co się z tym wiąże, problematyzacja rozumienia martwego ciała i różnych form tego, co po nim pozostaje. Jak wszystkie podobne do niej dychotomie, nie jest ona neutralna, ale wartościująca – przydająca temu, co żywe, wartość pozytywną, a temu, co martwe – negatywną. Podążam przy tym śladem antropologa Tima Ingolda, który pisze:

Z badań etnograficznych wynika, że ludzie nie zawsze zgadzają się w kwestii tego, co jest żywe, a co nie, a nawet jeżeli są w tej sprawie zgodni, to dzieje się tak z całkowicie odmiennych powodów. Jestem także pewien, ponieważ ponownie utwierdza mnie w tym wiedza etnograficzna, że ludzie nie odróżniają w sposób uniwersalny kategorii rzeczy żywych i nie-żywych. Głównie

¹⁶ Zob. Jean Baudrillard, *Wymiana symboliczna i śmierć*, przeł. Sławomir Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007, s. 158 i nast. Warto zwrócić uwagę, że chodzi tutaj nie tyle o balsamację, tj. bardziej trwałe zakonserwowanie ciała, ile o jego skuteczne zabezpieczenie przed widocznym rozkładem i stworzenie pozorów „zadowolonego i spokojnego” zmarłego (tanatopraksja). W interesujący sposób wypowiada się na ten temat praktyk balsamista Adam Ragiel, *Bez strachu. Jak umiera człowiek. Rozmowa z Magdaleną Rigamonti*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.

z tego powodu, że dla wielu z nich życie wcale nie jest atrybutem rzeczy, to znaczy nie wypływa ono z istniejącego świata pełnego przedmiotów-jakotakich, ale jest nieodłączną częścią stałego tworzenia się świata, jego stawania-się¹⁷.

Zakładam zatem, że żywe jest wszystko to, co w jakiś sposób ożywione, a ponieważ wszystko w jakiś sposób takie jest, zatem wszystko żyje.

Partycypacyjny sposób widzenia świata: nowy animizm

W książce tej dyskusję o ontologii martwego ciała i szczątków umiejscawiam w kontekście zagadnień dotyczących ogólnej orientacji wobec świata i kosmosu, włączając się w dominujące obecnie tendencje przemyslenia idei partycypacji jako sposobu widzenia świata (relacyjność), budowania przestrzeni społecznej (partycypacja publiczna), systemów politycznych (demokracja partycypacyjna), a także tworzenia wiedzy (np. historia publiczna). Opisana przez Luciena Lévy'ego-Bruhla myśl pierwotna, której organizacją kierowało „prawo partycypacji”, opiera się m.in. na poczuciu mistycznej jedności pomiędzy ludźmi, zwierzętami i rzeczami opartej na tożsamości i współistotności¹⁸. Idący tym tropem antropolog Stanley Jeyaraja Tambiah twierdzi, że istnieją dwie podstawowe, kontrastujące i uzupełniające się orientacje czy sposoby odnoszenia się do porządkowania i budowania świata, które mają charakter uniwersalny. Są to partycypacja i przyczynowość, które można w sposób uproszczony ukazać jako odpowiadające religii i nauce. Przyczynowość związana jest z nauką pozytywną i zasadami myślenia i postępowania naukowego, które charakteryzuje się zainteresowaniem kwestiami poznania, zdystansowaną postawą badacza wobec analizowanego materiału (neutralność emocjonalna), eksperymentowaniem, postawą analityczną (rozkład na części; postępująca atomizacja badań); weryfikacją wiedzy przez powtarzalność doświadczeń, myśleniem

¹⁷ Tim Ingold, *Rethinking the Animate, Re-Animating Thought*, „Ethnos. Journal of Anthropology” 2006, t. 71, nr 1, s. 10. Z kolei Baudrillard twierdzi, że „rozdzielenie na to, co żywe, i to, co nieożywione, to różnicująca opozycja, będąca podstawą naszej «nauki» i naszej operacyjnej przemocy, jest wynalazkiem typowo zachodnim”. Tenże, *Wymiana symboliczna i śmierć*, s. 321.

¹⁸ Stanley J. Tambiah, *Magia, nauka, religia i zakres racjonalności*, przeł. Bartosz Hlebowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 97. Zob. także: Lucien Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, przeł. Bella Szwarcman-Czarnota, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992; Anna Pałubicka, *Frazer a Lévy-Bruhl a koncepcja magii a problem poznania humanistycznego*, „Kultura Współczesna” 2007, nr 3.

przyczynowo-skutkowym, racjonalnością działań. Partycypację z kolei zasadza Tambiah na wzajemnej komunikacji (szczególnie zmysłowej, także między ludźmi i nie-ludźmi), współodczuwającej bliskości, performatywnych aktach mowy, działaniach rytualnych i definiuje ją tak:

[M]ożna ująć partycypację jako zachodzącą wówczas, kiedy ludzie, grupy, zwierzęta, miejsca oraz zjawiska naturalne znajdują się w relacji bezpośredniej styczności, i rozumieć je jako stosunek egzystencjalnej bliskości, kontaktu i pokrewieństwa¹⁹.

Autor podkreśla również, że

choć „przyczynowość” i „partycypacja” mogą się wydawać różnymi lub sprzecznymi nastawieniami wobec świata, analityk musi stwierdzić, że jedno i drugie opiera się na zdolności do doświadczenia i symbolizowania, wynikających z tych samych zmysłowych modalności człowieka: dotyku, smaku, słuchu i wzroku²⁰.

Należy także zaakcentować, na co także zwraca uwagę Tambiah, że oddzielenie przyczynowości i partycypacji jest czysto analityczne, w konkretnych praktykach bowiem przenikają się one wzajemnie²¹.

W dalszej części rozważań uznaje przejawiającą się w nowym animizmie partycypację jako pożądaną orientację wobec świata. Użyłam słowa „pożądana”, gdyż w dzisiejszej humanistyce powracają głosy krytyczne wobec nauki jako dominującego sposobu poznania i organizowania wiedzy, wskazujące, że nie wspomaga przetrwania gatunku i życia na Ziemi. W ramach wysiłków zbudowania formy wiedzy, która byłaby komplementarna wobec dominującego sposobu jej organizacji, zdobywania i przedstawiania, jakim jest nauka, odradza się zainteresowanie (nowym) animizmem, (nowym) totemizmem i (nowym) witalizmem oraz ogólnie wiedzami indygenicznymi, które ucieleśniają zasadę partycypacji²². Zachodzący zaś zwrot postsekularny pozwala w nowym kontekście przemysleć miejsce religii

¹⁹ Stanley J. Tambiah, *Magia, nauka, religia i zakres racjonalności*, s. 122.

²⁰ Tamże, s. 123.

²¹ Tamże, s. 125.

²² Rzecz jasna owe wysiłki zbudowania nowej formy wiedzy nie są jedynym impulsem zainteresowań animizmem, totemizmem i witalizmem. Obserwuję tę tendencję we wszystkich dyscyplinach nauk humanistycznych i społecznych, ale uwidaczniają się one w różny sposób. Jak sądzę, jednym z głównych impulsów jest jednak zainteresowanie nieintencjonalną sprawczością rzeczy, co z kolei wynika z ogólnych tendencji do przemyślenia statusu materii (popularność nowego materializmu). Te impulsy z kolei przychodzą z nauk przyrodniczych (m.in. fizyki).

i duchowości zarówno w przestrzeni publicznej, jak i w badaniach. Kontekst ten zachęca do postawienia hipotezy, że martwe ciało i szczątki nigdy nie poddały się sekularyzacji i być może właśnie ich ujęcie z jednej strony w kategoriach naukowych, a z drugiej w magicznej i religijnej aurze (a zatem połączenie przyczynowości i partycypacji) pozwoli na zaproponowanie interesujących perspektyw badawczych tego zagadnienia.

Inspirację dla tego typu ujęcia dostarczają m.in. idee nowego animizmu i koncepcje identyfikowanych z tym nurtem antropologów i badaczy religii (Nurit Bird-David, Philippe Descola, Graham Harvey, Eduardo Viveiros de Castro). Nie chodzi tutaj o powrót do idei w stylu E.B. Taylora, który animizm rozumiał jako wiarę w byty duchowe i uznawał go za prymitywną filozofię, a zarazem niezbędny warunek pojawienia się religii²³. W kontekście wiedzy indygenicznej posiada on szersze wobec pojęcia religii znaczenie, stanowi bowiem pewien rodzaj świadomości – etnometafizyki. Na jej określenie afrykański badacz kultury Harry Garuba używa nazwy „materializm animistyczny” (*animist materialism*), a brazylijski antropolog Eduardo Viveiros de Castro – „perspektywizm” (*perspectivism*)²⁴.

Warto też podkreślić, że w przeciwieństwie do tego, co zazwyczaj pisze się o animizmie, twierdząc, że stoi on w opozycji do (racjonalnej) wiedzy tworzonej przez naukę, okazuje się, że wiedze indygeniczne (których rodzajem jest animizm), a zwłaszcza przeświadczenia dotyczące przyrody, zwierząt i roślin, zyskują potwierdzenie w najnowszych badaniach. Nie jest zatem tak, że wiedza indygeniczna i naukowa się wykluczają, lecz raczej że bardzo często się uzupełniają i dopełniają²⁵. Na przykład neurofizjologia roślin potwierdza, że rośliny „odczuwają”, że się ze sobą (i otoczeniem) komunikują; etologia i nauki medyczne dowodzą, że zwierzęta wyczuwają katastrofy (powodzie, trzęsienia ziemi, tsunami), koty – nadchodzącą śmierć człowieka, a psy – oznaki rozwijającej się choroby (m.in. różne rodzaje raka)²⁶.

²³ E.B. Tylor, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, t. 2, J. Murray & G.P. Putnam's Sons, London–New York 1920. Warto także w tym miejscu podkreślić, że zwierzęta też animują: Jean Piaget, *Jak sobie dziecko wyobraża świat*, przeł. Maria Gawalik, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 184.

²⁴ Harry Garuba, *Explorations in Animist Materialism. Notes on Reading/Writing African Literature, Culture, and Society*, „Public Culture” 2003, t. 15, nr 2, s. 267; Eduardo Viveiros de Castro, *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute” 1998, t. 4, nr 3.

²⁵ Arun Agrawal, *Dismantling the Divide between Indigenous and Scientific Knowledge*, „Development and Change” 1995, t. 26; Raymond Pierotti, *Indigenous Knowledge, Ecology, and Evolutionary Biology*, Routledge, London–New York 2010.

²⁶ Matthew Hall, *Plants as Persons. A Philosophical Botany*, SUNY Press, Albany, NY 2011; Daniel Chamowitz, *Zmysłowe życie roślin*, przeł. Dariusz Wójtowicz, Wydawnictwo W.A.B.,

Nowy animizm pozwala na promowanie podejść relacyjnych, które zachęcają, by widzieć świat i życie na Ziemi (i poza nią?) w kategoriach koniecznej kohabitacji i współzależności między ludzkimi i nie-ludzkimi formami życia rozumianego nie tylko w sensie organicznym, lecz także w sensie zdolności do zmian i przekształceń. Rozpatrywana w tym kontekście ontologia martwego ciała jest zatem przede wszystkim ontologią relacji, zdolności łączenia (*connectivity*) i tworzenia więzów (*bonds*), a przede wszystkim nowych form i relacji pokrewieństwa (*kin*), które – co w tej książce ważne – nie opierają się na krwi, ale na wspólnej substancji (formy życia oparte na węglu) i podobnych sposobach naturalnej metamorfozy nekrotycznej. W takim ujęciu, podobnie jak to się dzieje w ekologii, fizyce kwantowej czy magii, „wszystko łączy się ze wszystkim” na zasadzie współzależności (czy wręcz współzależnienia). Świat przeniknięty jest siecią znanych i nieznanymi, uświadamianymi lub nie przez ludzi relacji krewniczych. Problem zaś tkwi – jak pisał już dawno Gregory Bateson – w kryzysie komunikacji. Dopowiedziałabym, że jako ludzie mamy dość ograniczone spektrum sposobów komunikacji i choć badania naukowe wskazują na ważną rolę innych jej form (np. sygnałów chemicznych), stale najważniejszym medium pozostaje dla nas (szeroko rozumiany) język. Nie rozpoznajemy relacji, bo nie umiemy się porozumiewać z innymi formami życia (a często w ogóle nie interesuje nas rozpoznawanie ich samych jako ważnych i realnie istniejących).

Rację ma Harry Garuba, twierdząc, że obecne wprowadzanie (czy – powiedziałabym raczej – re-introdukcja) idei animizmu do wiedzy typu zachodnioeuropejskiego jest aktem dekolonizacji i emancypacji (podobnie jak marginalizacja animizmu była wyrazem sekularyzacji i kolonialnej prymitywizacji ludzi, których cechowała taka wizja świata)²⁷. Rozumiany jako platforma intelektualna, animizm pozwala budować inne formy wiedzy nieoparte na dualizmach (szczególnie dychotomii kultury i natury) i antropocentryzmie. Co więcej, otwiera jego zdaniem, nie opierając się na idei czasu linearnego, postępu i myśleniu teleologicznym, możliwość zbudowania

Warszawa 2012; Joseph L. Kirschvink, *Earthquake Prediction by Animals. Evolution and Sensory Perception*, „Bulletin of the Seismological Society of America” 2000, t. 90, nr 2; David M. Dosa, *A Day in the Life of Oscar the Cat*, „New England Journal of Medicine” 2007, t. 357, nr 4; Rainer Ehmann, Enole Boedeker, Uwe Friedrich i in., *Canine Scent Detection in the Diagnosis of Lung Cancer. Revisiting a Puzzling Phenomenon*, „European Respiratory Journal” 2011, t. 39, nr 3; Rebecca Smith, *Dogs to Be Used to Detect Breast Cancer in New Research Trial*, „The Telegraph” 26 listopada 2016, <http://www.telegraph.co.uk/news/health/news/11036491/Dogs-to-be-used-to-detect-breast-cancer-in-new-research-trial.html> (dostęp: 29.11.2016).

²⁷ Morgan Ndlovu, *Why Indigenous Knowledges in the 21st Century? A Decolonial Turn*, „Yesterday & Today” 2014, nr 11.

nie-nowoczesnej historii (*non-modern history*)²⁸. Podążając tropem tego typu myślenia, powiem, że bycie animistą jest zatem wyrazem nie tylko określonej postawy wobec świata, lecz także sposobem jego poznania i opisywania z pewnego punktu widzenia. Animizm w tym sensie to nie tylko specyficzna, aplikowana do prowadzonych w tej książce badań ontologia (relacji), lecz także relacyjna epistemologia²⁹. Jak mówi Alf Hornborg, „*jesteśmy praktykującymi animistami w takim sensie, że zaangażowanie i relacyjność (relatedness) ma pierwszeństwo wobec bezstronnej obserwacji*”³⁰. Nie romantyzuję animizmu. Odwołuję się raczej do Jeana Piageta, którego badania przypominają, że przypisywanie życia i świadomości różnym obiektom stanowi cechę charakterystyczną myślenia dziecka (animizm dziecięcy)³¹. Proces wychowania i edukacji polega zaś m.in. na racjonalizacji myślenia o świecie. Moje rozważania przenika myśl, że w obecnej sytuacji różnego rodzaju zagrożeń ekologicznych animizm może okazać się nie tylko (podobnie jak metafora organicystyczna) przydatną „metaforą rdzenną” (*root metaphor* Stephena C. Peppera) stanowiącą podstawę budowy przyszłych wizji świata, lecz także ważnym sposobem widzenia świata i bycia człowiekiem w świecie kultury, wspomagającym ko-egzystencję i zrównoważony rozwój. Warto zatem podążyć za uwagą Tima Ingolda, który zaleca, że „jeżeli nie wiesz, czy coś jest żywe, czy nie, lepiej założyć, że jest żywe”³².

Nekropersona

Nowy animizm pozwala uzyskać martwemu ciału i szczątkom status relacyjnej, nie-zawsze-ludzkiej persony, stającej się zdolnym do zmiany otocze-

²⁸ Harry Garuba, *On Animism, Modernity/Colonialism, and the African Order of Knowledge. Provisional Reflections*, „e-flux” 2012, nr 36, s. 7–8, <http://www.e-flux.com/journal/36/61249/on-animism-modernity-colonialism-and-the-african-order-of-knowledge-provisional-reflections/> (dostęp: 31.12.2016).

²⁹ Nurit Bird-David, „*Animism*” Revisited. *Personhood, Environment, and Relational Epistemology*, „*Current Anthropology*” 1999, t. 40, nr 1, s. 77 i nast.; Matthew Hall, *Plants as Persons*, s. 105; Alejandro F. Haber, *Animism, Relatedness, Life. Post-Western Perspective*, „*Cambridge Journal of Archaeology*” 2009, t. 9, nr 3, s. 418.

³⁰ Alf Hornborg, *Animism, Fetishism, and Objectivism as Strategies for Knowing (or Not Knowing) the World*, „*Ethnos. Journal of Anthropology*” 2006, t. 71, nr 1, s. 23.

³¹ Jean Piaget, *Jak sobie dziecko wyobraża świat*, cz. 2: „Animizm dziecięcy”.

³² Tim Ingold, *Rethinking the Animate*, s. 11. Z punktu widzenia mechanizmów adaptacji chodzi tutaj także o zasadę „dmuchania na zimne” (*better safe than sorry*). Stewart Guthrie uważa, że jest to specyficzna zasada percepcji niepewnego świata (nie tylko zresztą przez człowieka), a animizm jest efektem jej działania. Stewart Guthrie, *Animal Animism, Evolutionary Roots of Religious Cognition*, w: *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, red. Ilkka Pyysiäinen, Veikko Anttonen, Continuum, New York 2002, s. 56.

nia sprawcą (*agent*). Oferuje on przy tym interesujące rozumienie persony, które w kontekście rozważań na temat martwego ciała i szczątków jest ważne także z tego powodu, że stanowi ono istotne pojęcie bioetyki i prawa, gdzie funkcjonują jednak inne jego rozumienia, wywiedzione z dyskursu filozofii i/lub prawa. Ważne jest to, że specyficzne rozumienie persony w ujęciu animistycznym pozwala na objęcie bytów nie-ludzkich i zwraca uwagę na zagadnienia komunikacji pozajęzykowej. Być osobą to znaczy wchodzić w relacje i mieć zdolność komunikowania, a w takim ujęciu praktyki animistyczne stają się po prostu praktykami networkowania (wchodzenia w relacje, tworzenia ich, multiplikowania i podtrzymywania)³³. „Wchodzę w relację, więc jestem” (*I relate, therefore I am*) – tak parafrazuje zdanie Kartezjusza, określając główną zasadę animizmu, badaczka antropologii Nurit Bird-David. Przy czym, jak twierdzi, nie jest tak, że najpierw personifikujemy byty, a potem się z nimi socjalizujemy, ale personifikujemy je, kiedy wchodzimy z nimi w relacje i dlatego, że to robimy. Owe relacje zaś czynią z nas krewnych (*relatives*)³⁴.

Omawiając rozumienie persony w nowym animizmie, Graham Harvey pisze, że

[o]sobami są te byty, z którymi inne osoby wchodzi w relacje o różnym stopniu wzajemności. (...) [Persony] wykazują intencjonalność i sprawczość o różnym stopniu autonomii i wolności. (...) Ludzie stają się animistami poprzez uczenie się, jak rozpoznać osoby i – co najważniejsze – jak angażować się w relacje z nimi. Wszechobecność w dyskursie animistycznym takich pojęć, jak szacunek i wzajemność, wskazuje, że kluczowym identyfikatorem persony jest ktoś, kto odpowiada lub inicjuje relacje z inną osobą³⁵.

³³ Dużą pomoc w rozważaniu takich relacji i sposobów komunikacji oferują biosemiotyka, zoosemiotyka, fitosemiotyka.

³⁴ Nurit Bird-David, „*Animism*” *Revisited*, s. 73, 78. Bird-David zwraca uwagę, że w języku staroangielskim krewny (*relative*) oznaczał „rzecz (albo osobę) będącą w jakiejś relacji do innej” (rzeczy czy osoby). Tamże, s. 74, przypis 18. Autorka podkreślała też podobieństwo tak rozumianej relacyjności z ideami filozofii dialogu, a zwłaszcza z myślą Martina Bubera (tamże, s. 87), jednak zarówno Buber, jak i Emmanuel Lévinas koncentrują się na człowieku. Na przykład dla Lévinasa ani zwierzę, ani rzecz nie mają tożsamości, a co ważniejsze, nie mają twarzy, która by mogła pozwolić na etyczny do nich stosunek. Ponadto dla francuskiego filozofa inny jest słabym podmiotem. Zob. Silvia Benso, *The Face of Things. A Different Side of Ethics*, SUNY Press, Albany, NY 2000, s. 42 i nast.

³⁵ Graham Harvey, *Animism. Respecting the Living World*, Columbia University Press, New York 2006, s. xvii–xviii. Zob. także: A. Irving Hallowell, *Ojibwa Ontology, Behavior, and World View* [1960], w: *Readings in Indigenous Religions*, red. Graham Harvey, Continuum, London 2002.