

## CIAŁO ROŚLIN; ALBO DEKONSTRUKCJA PARADYGMATU METAFIZYCZNEGO\*

MICHAEL MARDER\*\*

www.orcid.org/0000-0002-2511-3402

Tłumaczenie Łukasz Kraj\*\*\*

*Metafísica? Que metafísica têm aquelas árvores?*

– Fernando Pessoa, *Há metafísica bastante...*<sup>1</sup>

*Praktyczna dekonstrukcja transcendentnego efektu  
odbywa się w strukturze kwiatu, tak jak w strukturze*

*każdej z jego części, o tyle, o ile jawi się ona lub rośnie jako taka.*

– Jacques Derrida, *Podzwonne*

Jak się mają rośliny do metafizyki? Co takiego ta grupa heterogenicznych bytów – różniących się między sobą jak różni się kłos zboża od dębu – mówi nam na temat bycia „jako takiego i jako całości”, nie wspominając już o podstawowych metafizycznych wartościach obecności i tożsamości, których wymaga byt rozumiany jako całość? Pesymistyczna odpowiedź na to pytanie zakłada, że w dążeniu do eliminacji różnic – na przykład pomiędzy krzewem maliny a mchem lub pomiędzy głogiem a drzewem palmowym – metafizyczna

---

\* M. Marder, *The Body of the Plant; or, The Destruction of the Metaphysical Paradigm* [w:] tegoż, *Plant-Thinking. A Philosophy of Vegetal Life*, New York 2013 (tłumaczenie obejmuje 2. rozdział I części pt. *Vegetal Anti-Metaphysics*). Tłumaczenie drukujemy dzięki uprzejmości wydawcy oryginału – Columbia University Press.

\*\* Michael Marder – profesor filozofii na Uniwersytecie Kraju Basków, członek Ikerbasque, fundacji wspierającej rozwój baskijskiej nauki. Autor licznych artykułów i książek z zakresu ekofilozofii, fenomenologii oraz myśli politycznej, a także pionierskich publikacji poświęconych filozofii roślinności. Redaktor serii *Critical Plant Studies. Philosophy, Literature, Culture*, wydawanej przez Brill Publishers od 2013 roku.

\*\*\* Łukasz Kraj – student, Wydział Polonistyki UJ.

<sup>1</sup> „Metafizyka? Jaka metafizyka jest w tamtych drzewach?” (F. Pessoa, *Poezje zebrane Alberta Caieiro*, tłum. W. Charchalis, Kraków 2011, s. 40).

przemocowość skutkuje zredukowaniem oszałamiającej roślinnej różnorodności do jednostkowego pojęcia rośliny.

Taka roślina (*the plant*) niezdolna jest do stawienia oporu metafizyce, stanowi bowiem jeden ze zubożałych produktów metafizycznej obsesji na punkcie pierwotnej jedności. Obsesji tej nie tylko nie hamują, ale wręcz przeciwnie – wspierają ją – różne taksonomie oraz naukowe systematy klasyfikacji, już od starożytności Teofrasta i Dioskurydesa współuczestniczące w pogoni za identycznością w poprzek hierarchicznie uporządkowanych różnic pomiędzy gatunkami, rodzajami, rodzinami i tak dalej. Ontyczną manifestacją tej ontologiczno-metafizycznie scalonej rośliny jest dziś monokultura, jak w przypadku trzciny cukrowej lub kukurydzy, która na całym świecie, a w szczególności na globalnym Południu, w coraz większym stopniu wypiera zróżnicowane uprawy rolne. Metafizyka oraz kapitalistyczna ekonomia pozostają tu w ewidentnej zмовie, jako że obie występują przeciwko rozproszonej wielorakości ludzkich i nie-ludzkich żyć<sup>2</sup>; ekonomiczna racjonalność, która obecnie traktuje rośliny jako źródła bioenergii lub biopaliwa, realnie i na globalną skalę przekształca metafizyczne prawa identyczności i tożsamości w tryby produkcji i reprodukcji materialnego istnienia. Utrata roślinnej wielorodności i bioróżnorodności to symptom o wiele głębszej tendencji – tendencji do stosowania metafizyki Jedni (Hegel określiłby to jako racjonalne stające się rzeczywistym i rzeczywiste stające się racjonalnym) w ludzkich i nie-ludzkich środowiskach.

A jednak coś w szturmowanej przez Jednię roślinności wymyka się uprzedmiotawiającemu uściskowi metafizyki wraz z jej polityczno-ekonomicznymi wcieleniami. W dalszej części będę argumentować, że chociaż tradycyjna filozofia marginalizuje rośliny, odmawiając im tak podstawowych wartości jak autonomia, jednostkowość, tożsamość, oryginalność i esencjonalność, to jednak bezwiednie przyznaje im istotną rolę w toku przewartościowania metafizycznych systemów wartości. Nie byłoby ani koniecznym, ani pomocnym obstawanie – jak to robią niektórzy współcześni komentatorzy<sup>3</sup> – przy dostrzeganiu w roślinnych bytach tych cech, które filozofowie tradycyjnie uznawali za godne szacunku. Działanie takie oznaczałoby po prostu bardziej wyrafinowaną formę przemocy, którą wobec tych istot ludzka myśl stosuje nieprzerwanie – na przykład siłą wtłaczając rośliny w formę zawłaszczającej podmiotowości.

Gdy tylko zechcemy odrzucić te przemocowe wartości, uświadomimy sobie, że z pozycji absolutnej zewnętrżności i heteronomii rośliny dokonują żywego odwrócenia metafizycznych wartości – lub tego, co Derrida określa jako

<sup>2</sup> Zob. M. Marder, *Retracing Capital: Toward a Theory of Trace in Marxian Political Economy*, „Rethinking Marxism” 2004 (XVI), nr 3, s. 243–259.

<sup>3</sup> Za reprezentatywny przykład takiej tendencji można uznać: M. Hall, *Plants as Persons*, New York 2011.

„praktyczną dekonstrukcję transcendentnego efektu”<sup>4</sup> – przyczyniając się w ten sposób do destabilizacji zhierarchizowanych dualizmów. Życie roślin jest – by posłużyć się kategoriami, które Althusser zastosował w swojej historycznej analizie kapitalizmu – najslabszym ogniwem łańcucha metafizyki; ogniwem, w którym ściśnięte sprzeczności skupiają się do swego najczystszeo stanu i w którym słabość zużytych już wyjaśnień doprowadza cały system na skraj rozpadu. Celem tego rozdziału będzie pokazanie, w jaki sposób rośliny milcząco dekonstruują metafizykę oraz jej zgubne następstwa.

## POWRÓT DO ŚRODKA: ROŚLINNE ODWRÓCENIA

Zwracając się w stronę początku zachodniej metafizyki, do myśli Platona, stajemy się świadkami zdumiewających prób wykorzystania rośliny w celu uzasadnienia uprzywilejowanego teo-ontologicznego statusu człowieka. Jak twierdzi Platon w *Timajosie*, najwyższy typ naszej duszy zamieszkuje „na szczycie ciała”, *akrō tō sōmati*, podnosząc nas do pozycji nie ziemskiej, a niebiańskiej rośliny – „z ziemi do pokrewieństwa z niebianami”<sup>5</sup>. Korzeń ludzkiej rośliny nie znajduje się w ziemi pod jej stopami – takie usytuowanie skutkowałoby bowiem mylnym utożsamieniem jej z roślinami (*plants*) ziemskimi, które etymologicznie konotują coś osadzonego stopami (*plantare*) w ziemi (a nawet w ziemię wtłoczonego) – lecz w niebie, w sferze ejdetycznej, w *topos ouranios*, w źródle ludzkości. „Bo tam”, ciągnie Platon, „skąd początek wzięła nasza dusza, bóstwo naszą głowę i korzeń [*kephalēn kai rizan*] zaszczerpiło i prostą postawę nadaje całemu ciału”<sup>6</sup> (90a). W świetle Platońskiej konstrukcji nasza zdolność ruchu jest zupełnie nieistotna w porównaniu do naszego niewidzialnego zakorzenienia (a nawet naszej autochtonii) w krainie Idei – do owej niedostrzegalnej nici wiążącej górną część ludzkiego ciała, głowę, ze sferą ejdetyczną, z której czerpie ona pożywienie i bez której obumarłaby ta niebiańska roślina, którą jesteśmy. Ziemią duszy, ową pozaziemską glebą, z której dusza ta wykiełkowała po raz pierwszy, jest kraina Idei, odpowiadająca za podtrzymywanie i ciągłe istnienie psyche. Tak długo jak związek ten pozostaje nienaruszony, ciało jest „proste” (*upright*<sup>7</sup>) – dosłownie i w przenośni, przestrzennie i moralnie, co oznacza, że rozumna dusza rządzi istniejącymi w nas zwierzęcymi i roślinnymi pragnieniami.

<sup>4</sup> J. Derrida, *Glas*, tłum. J.P. Leavey Jr., R. Rand, Lincoln 1986, s. 15.

<sup>5</sup> Polski przekład za: *Platona Timaios i Kritias*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1960, s. 132 [przyp. tłum.].

<sup>6</sup> Tamże, s. 132 [przyp. tłum.].

<sup>7</sup> Angielskie „upright” oznacza zarówno „prosty”, „pionowy, jak i „prawy”, „uczciwy”. Autor wyzyskuje tę niedającą się oddać w języku polskim wieloznaczność [przyp. tłum.].

Zachodnia metafizyka rozpoczyna się zatem od *odwrócenia ziemskiej perspektywy rośliny*, od wykorzenia ludzkich istot, wyrwanych z gleby ich materialnej podstawy i przeszczepionych w domenę nieba, od dokonanej jednocześnie dewaluacji dosłownie pojmowanej rośliny o korzeniach grzęznących w mrokach ziemi oraz w bez-świadomej egzystencji<sup>8</sup>. Używając dwudziestowiecznych terminów oszlifowanych przez Sarah Kofman, można by więc powiedzieć, że niebiańska roślina (jak również jej kopia: filozoficzne drzewo wiedzy) to wyrwiony do góry nogami obraz widziany przez *camera obscura* metafizycznej ideologii, która degraduje ziemską roślinność do poziomu jej własnego zniekształconego odbicia.

A jednak faktyczna morfologia rośliny – usilnie ściągana przez idealizację w stronę świata duchowego – wciąż istnieje, zaś jej przestrzenne usytuowanie oraz telluryczne przywiązanie do ziemi stanowią kontrapunkt dla metafizycznego wymiaru człowieka. Zarówno Nietzsche, jak i Heidegger ulegli pokusie, by wobec końca metafizyki sięgnąć po metaforę rośliny oraz by odwrócić Platońskie odwrócenie materialnego istnienia. Czy taki przewrót zrównuje naszą perspektywę z perspektywą roślin? Nie całkiem. Nietzscheański perspektywizm, podważający przekonanie o istnieniu jednej obiektywnej prawdy, odwołuje się do różnic perspektyw zarówno pomiędzy ludźmi, jak i pomiędzy człowiekiem a istotą nie-ludzką. Podczas gdy z ludzkiego punktu widzenia „człowiek” w istocie jest miarą wrzechrzeczy, dla rośliny normę i punkt odniesienia stanowi byt roślinny – „Roślina także jest *istotą mierzącą*”<sup>9</sup>. Rozważając „myślenie-roślin” oraz roślinną mądrość, raz jeszcze omówimy to spostrzeżenie, by poprzez analogię z fenomenologią ludzkiego bycia-w-świecie ocenić możliwość istnienia bez-świadomego dostępu do świata z perspektywy roślin.

Jak na razie „ogólny perspektywizm” Nietzschego – to znaczy perspektywizm odnoszący się zarówno do pojedynczych ludzkich istot, jak i do nie-ludzkich gatunków – komplikuje projekt zakładający przywrócenie gmachu

<sup>8</sup> Jak wnioskuje Parker: „W świetle Nietzscheańskiego zamięłowania do roślinnych metafor Platoński obraz odwróconej rośliny musi wydawać się straszny: drzewo życie *odwrócone do góry nogami!*” (s. 179). W epoce wczesnonowoczesnej odwrócenie to rozbrzmiewa w subtelny roślinny metaforyzowaniu metafizyki, na przykład w przypadku słynnego listu Kartezjusza do księdza Picot, tłumacza *Principia philosophiae* na francuski. W liście tym filozof zapewnia, że „cała filozofia jest jak drzewo, którego korzenie to metafizyka, pień – fizyka, zaś wyrastające z pnia gałęzie – wszystkie inne nauki” (R. Descartes, *Principles of Philosophy*, tłum. V. Miller, Dordrecht 1991[xxiv]; zob. także: R. Ariew, *Descartes and the Tree of Knowledge*, „Synthese” 1992(XCII), nr 1, s. 101–116.). Uchwyczone w tym opisie drzewo wiedzy nie tylko destyluje metafizykę, umieszczając ją w najżywotniejszej części epistemicznej rośliny, lecz również zakotwicza ją w nowym *topos ouranios* Kartezjańskiej „pierwszej filozofii”. Podczas gdy korzeń owego drzewa zostaje wyzwolony z mroków ziemi – za sprawą faktu, że metafizyka koniecznie potrzebuje idei czystych i wyraźnych – gałęzie nauk kierują się w dół, w stronę empirycznej rzeczywistości stanowiącej przedmiot ich dociekań.

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 249.

metafizyki do pionu przy pomocy jeszcze jednego, kolejnego odwrócenia. Perspektywiczne wariacje na temat prawdy nie pozostawiają metafizyki w całkowicie nienaruszonym stanie, lecz rozbijają ją na niezliczone okruchy, w tym na prawdę *o* nie-ludzkiem i *dla* nie-ludzkiego bytu – takiego jak roślina, która oznacza coś skrajnie odmiennego od wszystkiego, co mierzy się przy pomocy ludzkich kategorii. Operacja polegająca na prostym odwróceniu nie wystarcza: zarówno ze względu na fakt, że wiązałaby się ona ze zlekceważeniem wspomnianego nieodwracalnego rozczłonkowania i rozproszenia prawdy, jak również dlatego, że metafizyka antycypuje swoje własne zwroty i odchylenia oraz przejmując je, czasem czerpiąc z nich swą siłę. Jedyne niepoddająca się podporządkowaniu całości wielość perspektyw, anarchiczny, radykalny pluralizm złożony z o-wiele-zbyt-ludzkich oraz innych-niż-ludzkie istnień i „światów” zdolny jest oprzeć się źródłowej metafizycznej przemocy, przeciwstawiającej sobie człowieka i roślinę<sup>10</sup>.

Także i Heidegger nie jest zwolennikiem prostego obalenia metafizyki, mimo że jego skłonność do lamentu nad utratą ludzkiej rdzenności (autochtonii) oraz życia bukolicznego może jawić się jako nostalgiczna tęsknota za takim człowiekiem, który istniałby na kształt roślin. *Memorial Address*, opublikowane przez Heideggera w 1955 roku z okazji 175. urodzin kompozytora Conradina Kreutzera, inkrustowane jest pozytywnymi aluzjami do aforyzmu Johanna Petera Hebela: „Jesteśmy roślinami, które – czy chętnie się do tego przyznajemy, czy też nie – wyrastać muszą z ziemi wsparte na korzeniach, by mogły rozkwitać w przestworzach i rodzić owoce”<sup>11</sup>. W istocie Heideggerowska interpretacja Hebela brzmi jak bezpośrednia odpowiedź na Platońskie zaszczepienie ludzkiej rośliny w eidetycznym eterze: „Poeta chce powiedzieć: gdzie ma wzrosnąć

<sup>10</sup> W tym zakresie psychoanalityczna lektura Hegla, jaką przeprowadza Derrida w *Glas*, traci swe zagadkowe pozory. Powtarzający się dekonstrukcjonistyczny pogląd zakłada, że akt kastracji – albo jego fetyszystyczna substytucja, czyli obrzezanie – często wyposaża tę samą fallogocentryczną logikę, którą pragnie rozbroić, w jeszcze większą symboliczną moc, co znajduje wyraz na przykład w „możliwości odwrócenia do góry nogami [drzewa, które niezależnie od tego wciąż się rozrasta, zmieniając swe gałęzie w nowe korzenie], w możliwości erekcji „do góry nogami” – wpisanej w cykl powstawania rodziny. Syn jest synem tylko dzięki swej zdolności do zostania ojcem, zdolności do zastąpienia bądź odciążenia ojca (J. Derrida, *Glas...*, dz. cyt., s. 81). Rozliczne konkretyzacje bądź instytucjonalizacje metafizyki, w skład których wchodzi alegoryczne, socjo-teologiczne wcielenia odwróconego drzewa – jest to aluzja do patriarchalnej genealogii oraz do niebiańskiej ekonomii Trójcy – są utrzymywane pomimo podobnych odwróceń (a także dzięki nim). W celu przełamania złego uroku metafizyki wypada nam wysunąć alternatywę dla ponownego umieszczenia niebiańskiej rośliny w ziemi, stanowiącej materialne źródło, którego wypierała się i które upokarzała metafizyka. Dlatego też należy wziąć w nawias Feuerbachowską krytykę religii oraz – na prawach implikacji – niemieckiego idealizmu. Korzystniej byłoby natomiast oprzeć się pokusie romantyzowania rośliny jako prawdziwego źródła (życia, egzystencji czy bytu) lub jako czegoś, co pozwoliłoby nam ponownie połączyć się z „naturalnym początkiem”, z którego okradła nas metafizyka.

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Wyzwolenie*, tłum. J. Mizera, Kraków 2001, s. 9–10.

naprawdę radosne i zbawienne dzieło ludzkie, tam człowiek musi mieć zdolność wzniesienia się z głębi ziemi ojczystej w przestworza. Przestworza oznaczają tutaj wolną przestrzeń wysokiego nieba, otwarty obszar ducha”<sup>12</sup>. Pod względem pojęciowym interpretacja samego Heideggera znaczy natomiast: Aby rozkwitnął prawdziwy talent, trzeba najpierw poczuć się jak w domu, w miejscu zamieszkania, na obszarze czy w obrębie kultury, z którą pozostanie się związanym nawet pośród najwyższych aspiracji estetycznych czy intelektualnych zdobyczy. Można się zatem domyślać, że zjawiska takie jak oddalenie się, alienacja lub czucie się nieswojo, gwałtowne wykorzenienie, diaspora, wygnanie czy wysiedlenie wstrzymują rozkwit ludzkiej pracy – tak jak to dzieje się w przypadku rośliny wyrwanej z macierzystej gleby – a wręcz, że powstrzymują one ten tak odżywczy strumień idei, które artysta czerpie ze swojej rodzimej kultury.

Jak ta pozornie konserwatywna interpretacja wpasowuje się w całość programu Heideggerowskiej filozofii? I czyż „roślinny” wizerunek kreatywnego geniusza, najwyraźniej aprobowany przez filozofa, nie lekceważy ścisłego rozróżnienia na analizę kategorii (przedmiotów) oraz ludzkiej egzystencji (*Dasein*), przy której upierał się on w *Byciu i czasie*? Porównanie geniusza do kwiatu jest o tyle mylące, że to samo, co spowinowaca nas z rośliną, powiększa ontologiczny dystans pomiędzy człowiekiem a roślinnym bytem. Zgodność pomiędzy roślinną a ludzką perspektywą rozpada się dokładnie w odniesieniu do „rodzinnej ziemi”: zakorzenienie człowieka, rozumiane jako metafora naszego bycia w domu (z nami samymi), jest dla roślin nieosiągalne, gdyż – jak wskazuje Heidegger w innym miejscu – w przeciwieństwie do ludzi nie bytują one, nie zamieszkują miejsca, nie mają żadnego środka dostępu do świata.

Moglibyśmy oczywiście podważyć to twierdzenie, argumentując, że rośliny bytują inaczej niż ludzie oraz że obcują ze światem odmiennie od nich – w sposób nieświadomy i niezawłaszczający. A jednak w obrębie historii naturalnej – a w szczególności w ramach tego, co nazwaliśmy „roślinną perspektywą”, świetnie podsumowaną przez różę z *Małego księcia*: że życie musi być bardzo trudne dla ludzi, którzy z powodu braku korzeni trzepocą w powietrzu, unoszeni przez wiatr – autochtonia ludzkiego *Dasein* jest już rodzajem wykorzenienia; kwitnienie geniuszu i jego pracy nie daje się porównać do wzrostu sosny, która, ukorzeniona w ziemi w sposób dosłowny, wznosi się w eter.

Niezależnie od faktu, że pokrewieństwo takie jest z konieczności nieprecyzyjne, u Hebela, Nietzschego i Heideggera wektor wzrostu ludzi pokrywa się z kierunkiem wzrostu roślin, które poczawszy od ziemi wznoszą się w górę, a nie zwieszają się z nieba przy pomocy korzeni. Zatem to właśnie przy pomocy życia roślinnego możemy podważyć odwróconą, metafizyczną perspektywę. Pierwszy etap *Umwertung* (Nietzscheańskiego przewartościowania dawnych wartości) składa się z podwójnego przewrotu: wszystko, co poprzednio ceniono jako

<sup>12</sup> Tamże, s. 10.

„wysokie”, zostaje umieszczone poniżej tego, co odrzucono jako „niskie”, i vice versa. W rezultacie przewartościowanie wartości w pierwszej kolejności bierze na cel transcendentne ideały, teraz ściągnięte na ziemię, z powrotem do swoich ukrytych korzeni pozostających w sferze immanencji. W dalszej konsekwencji materializm, w swoich zmaganiach z idealizmem, ustanawia figurę i perspektywę rośliny w celu od-idealizowania ludzkiej myśli i egzystencji. Roślina stanowi pole metafizycznej walki, jaką o swoje miejsce na filozoficznej ziemi wiodą przeciw sobie dwie skrajne alternatywy. Jednakże gdy tylko wzywają one roślinną istotę, by wsparła metafizyczny gmach w jakiegokolwiek z jego realizacji, żyjąca logika rośliny odnosi ciche zwycięstwo nad okazałymi systemami myśli – niczym drzewo, które przy pomocy korzeni naciska, podnosi, a wreszcie łamie betonowe płyty okrywające jego podziemne części. I jeśli zwykłe, bezpośrednie odwrócenie dawnego systemu wartości okazuje się nie wystarczające, to dzieje się tak dlatego, że nie potrafi ono oddać sprawiedliwości ani roślinom, ani ludzkiemu istnieniu, ani też relacji między nimi.

Wcześniej od Nietzschego i Heideggera francuski filozof materialistyczny La Mettrie, argumentując przeciwko koncepcji „duszy roślinnej”, usiłował oczyścić z transcendentnego wydzwiku homologię człowiek–roślina. W ledwo skrywanym ataku na Platona La Mettrie zapewniał, że „człowiek nie jest więc drzewem odwróconym, którego mózg byłby korzeniem, gdyż korzeń ten tworzy się ze zbiegu naczyń brzusznych, tworzących się jako pierwsze”<sup>13</sup>. Doprowadzona do skrajności platońska metafora przekształca ludzi w „odwrócone drzewa”. Tymczasem La Mettrie, jakkolwiek naiwna i powierzchowna byłaby jego znajomość fizjologii, z quasi-ewolucyjną wnikliwością zauważył, że platoński „najwyższy typ duszy” został przekształcony w „mózg” stosunkowo późno; dostrzegł także prymat tego, co w filozofii starożytnych Greków odpowiada duszy „wegetatywnej” lub roślinnej, a co zostało oddane jako „naczynia brzuszne”, czyli kanały, przez które organizm pobiera pożywienie. W swoim rozwoju – tak fenologicznie jak i genotypowym – ludzie przestrzennie i chronologicznie powielają drzewa. Każdy kolejny materializm daje się zatem nagiąć do odwrócenia platonizmu, odwrócenia, które jako podstawę, jako grunt i jako korzeń egzystencji postrzega raczej odżywianie się (stanowiące zasadę działania roślin) niż świadomość.

Co być może bardziej zaskakujące, to fakt, że zaczawszy od zrównania ludzi z roślinami, niemieccy idealisci podjęli jeszcze jedną próbę wywrócenia metafizyki. Dla Goethego, Schellinga, Novalisa, a zwłaszcza dla naturalistycznie zorientowanego filozofa Lorenza Okena to kwiat, a nie korzeń, jest najwyższą instancją duchowego rozwoju, jaką roślina może osiągnąć – do tego stopnia, że „kwiaty stanowią alegorie świadomości lub głowy”<sup>14</sup>, zaś „korona

<sup>13</sup> J.O. de La Mettrie, *Człowiek roślina* [w:] tegoż, *Dzieła filozoficzne*, tłum. M. Skrzypek, Warszawa 2010, s. 175.

<sup>14</sup> Novalis, *Fragmentos de Novalis*, red. R. Chafes, Lisboa 1992, s. 133.

kwiatu to mózg rośliny – ten, który odpowiada światłu”<sup>15</sup>. Chodzi nie tyle o to, że kwiat funkcjonuje jako materialne podłoże Ducha, czy jako swego rodzaju ciało, na którym duch odciska swoje znamię, lecz raczej o samo poddanie się Ducha, o jego podporządkowanie się kwiatowi.

Kwiaty ziemskiej rośliny niezaprzeczalnie stanowią symbol Ducha. Wskazują one poza siebie, na idealny byt światła, rozumu i ducha. Pod nieobecność „naturalnych”, a nawet „kwiecistych” alegorii i metafor mających za zadanie rozjaśnić jego funkcjonowanie (sięgnijmy pamięcią na przykład do „kwiatów retoryki”), duch okazuje się nieczytelny oraz nieoznaczony i tajemniczy. Właśnie z tego powodu zwycięstwo ducha jest zarazem jego porażką: filozofia przetwarza ciało roślin na przestrzeń symboliczną, służącą mapowaniu odpowiednio miejsc świadomego i nieświadomego istnienia, jednakże w toku tego przetworzenia jednocześnie skrycie przyznaje ona roślinie pozycję wyższą od obu egzystencjalnych modalności, które ta w sobie mieści. Innymi słowy: roślina, tak jak Spinozjańska substancja, łączy w sobie życie świadome z nieświadomym, a także idealizm z materializmem – dwa wzajemnie dopełniające się składniki współczesnej filozofii.

Zarówno La Mettrie, jak i Oken postanawiają bezrefleksyjnie zredukować roślinę i jej części do strukturalno-funkcjonalnej analogii z Duchem. Skutkiem tego roślinna metafizyka, wprowadzona do „absolutnego, mechanicznego materializmu”, „*un matérialisme mécaniste absolu*”<sup>16</sup>, staje się nieodróżnialna od metafizyki mechanicznego idealizmu. Prezentowane przez La Mettrie’ego i Okena tezy, odpowiednio materialistyczne i idealistyczne, stanowią dwie strony tego samego medalu: podczas gdy pierwszy dowodzi, że ludzkim ekwiwalentem systemu korzeni jest system trawienny, drugi przekonuje, że wśród roślin mózgowi odpowiada kwiat. W każdym razie „wysokie” i „niskie”, pojmowane w kategoriach wartościujących, współgra odpowiednio z orientacją przestrzenną i psychologicznym uporządkowaniem dwóch rodzajów stworzeń. I tak: materializm, narzucający się na rozmaite części ziemskiej rośliny, odpowiada korzeniom wraz z ich związkiem z glebą, tymczasem idealizm reprezentuje kwiat, którego właściwe środowisko stanowią powietrze i światło. Te dwa przeciwstawne ruchy myśli przestają ze sobą walczyć i łączą się na wspólnym froncie, stworzonym z ciała i z obrazu rośliny.

Drugi etap przewartościowania wartości – etap, któremu Heidegger nie poświęcił wystarczająco wiele uwagi w swojej krytyce Nietzscheańskiego „prostego” odwrócenia platonizmu – prowadzi do zakwestionowania hierarchicznego uporządkowania czynników psychofizjologicznych oraz roli, jakie

<sup>15</sup> L. Oken, *Elements of Physiophilosophy*, tłum. A. Tulk, London 1847, s. 269. W swojej *Filozofii natury* Hegel sprzeciwia się analogiom wysuwany zarówno przez Okena, jak i przez Schellinga.

<sup>16</sup> M. Onfray, *Les formes du temps: Théorie du Sauternes*, Paris 2009, s. 38.



pełnią one w żyjącym organizmie. Koniec końców, fenomenologia uczy nas, że odczuwanie tego, co nad i pod, tego, co po lewej i po prawej, oraz tego, co przed i za nami, jest relatywne w stosunku do pozycji, jaką w przestrzeni zajmuje nasze ciało, stanowiące nie tylko rzecz istniejącą w świecie, ale i „epicentrum”, „strefę zero”: ostateczny, ale wciąż zmieniający się punkt odniesienia naszego świata. Radykalizując ten fenomenologiczny argument, dojdziemy do wniosku, że przestrzenność wszystkich żywych istot – oderwana od przedmiotowych uporządkowań i wyzwolona z globalnej, bezcielesnej perspektywy, która wypiera się własnego perspektywizmu – wymaga mozolnego wypracowania odmiennego poczucia tego, co nad i pod itd. Rośliny nie są jedynie przedmiotami umieszczonymi w abstrakcyjnej przestrzeni, nawet jeśli *ich* własna, przeżywana przez nie przestrzenność różni się od egzystencjalnej przestrzenności właściwej ludziom. Taka będzie percepcja nieantropocentrycznej fenomenologii, skłaniającej nas do wzięcia pod uwagę tak rozbieżności, jak i miejsca wspólne ludzkiego i roślinnego związku z przestrzenią, co składa się z kolei na bardziej zaawansowane przewartościowanie wartości w XX- i XXI-wiecznej filozofii.

Najpewniejszym sposobem przeszkodzenia obiektywistycznej metafizyce w jej działaniach jest odebranie jednorodnej i abstrakcyjnej przestrzenności przywileju absolutności i bezwarunkowości, jakim cieszyła się ona dotychczas. Filozofia postmetafizyczna porzuca poszukiwania precyzyjnej analogii do głowy, która – unieruchomiona w miejscu przez obiektywizm – mogłaby należeć do jakiegokolwiek organizmu. W zamian dokonuje ona (kontynuując wspomniane, będące w toku przewartościowanie) symbolicznej dekapitacji lub kastracji dawnych metafizycznych wartości. Kluczową dla tych dążeń pozycję przyznaje kwiatom – i roślinności w ogóle – francuski pisarz Francis Ponge, który twierdzi, że nie mają one głowy, *pas de tête*<sup>17</sup>. Nie powinna umknąć naszej uwadze niejednoznaczność tego francuskiego wyrażenia, nie jest ono bowiem tak określone, jak wezwanie, które w duchu Georges’a Bataille’a wzniósł Jean-Luc Nancy: wezwanie do akefalicznego (lub bezgłowego) dyskursu obfitującego w gęsty nonsens<sup>18</sup>. Pomiędzy prostym odwróceniem a niwelacją zhierarchizowanych metafizycznych opozycji *pas de tête* może oznaczać „bez głowy”, ale może też, ze względu na niejednoznaczność francuskiego *pas de...* odnosić się do „kroku głowy”. Nieokreślone, chwiejne znaczenie tego wyrażenia przywodzi na myśl zarówno chodzenie „na głowie” – do góry nogami – jak i kompletną stratę głowy: coś, czego Ponge rozpaczliwie pragnie, idąc w ślady roślin: „Pozostawić swoją głowę, zejść do węzła istnienia, leżącego... pod kilkoma centymetrami próchnicy” [*Quitter ma tête, descendre au nœud de l'être, situé... sous quelques centimètres de terreau*]<sup>19</sup>. Owym „węzłem” jest oczywiście nasiono, strącone

<sup>17</sup> F. Ponge, *Nouveau Nouveau Recueil, 1967–1984*, Paris 1992, s. 106.

<sup>18</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, tłum. M. Kwietniewska, Gdańsk 2002, s. 14.

<sup>19</sup> F. Ponge, *Nouveau...*, dz. cyt., s. 109.

z pozycji pierwszej przyczyny (*arkhē*) rośliny przez swą własną zdolność do kiełkowania, dzięki której roślina wypuszcza pędy zarówno w dół, jak i w górę – coraz głębiej zagrzebując się w ziemię oraz wychodząc z ciemności na światło. Dlaczego tak ważna dla postmetafizycznej filozofii jest owa nieunikniona dwukierunkowość wzrostu, sięgająca zarazem w stronę światła i w stronę ciemności, w stronę tego, co otwarte, i tego, co zamknięte? I co znaczyłyby pisać czy myśleć w roślinnym (*vegetal*), jeśli nie wegetatywnym stanie, bez głowy albo stojąc na głowie? Jakie następstwa miałyby zbliżenie się (z konieczności niedoskonałe i niepełne) do *locus* roślinnego bytu?

Ponge akcentuje tę pozornie banalną prawdę o podwójnym rozwoju rośliny, opisując akt lokowania się w jej pozycji: roślina rozciąga się jednocześnie w górę i w dół z punktu nieco poniżej powierzchni<sup>20</sup>. Jednym z najbardziej przekonujących powodów, by życzyć sobie znaleźć się na miejscu nasiona jest – jak można sądzić – fakt, że kiełkowanie rozpoczyna się w środku, w przestrzeni pomiędzy. Innymi słowy: zaczyna się ono bez źródła, zmieniając jednakowo kwiat i korzeń w warianty przedłużenia środka, co wyraźnie kontrastuje z idealistycznym naciskiem na duchowość kwiatu i materialistyczne uprzywilejowanie korzenia. Tak jak świadome i myślące podmioty zawsze odnajdują same siebie pośrodku tego, co zrodziło się poza sferą ich pamięci i kontroli, tak roślina stanowi rozwinięcie środka pozbawionego wyraźnego źródła. W tym sensie każdy wzrost jest rizomatyczny, o ile kłącze „nie ma ani początku ani końca, lecz zawsze otoczenie [*milieu*], z którego wyrasta i się wylewa”<sup>21</sup>. Poczęte w tym płodnym i samorozmnażającym się punkcie, który nie przestrzega Arystotelesowskiej zasady umiaru, obie skrajności rośliny okazują się „bezgłowe”. Rośliny wyrastają ze środka prosto w środek rzeczy, w swoje środowisko, *in medias res*, a zatem także w okres *międzyczasu*. Straciwszy swój metafizyczny status duchowych kulminacji roślinnego bytu, zarówno korzeń, jak i kwiat przestają być i zasadnicze, i radykalnie niezbędne.

Nazwijmy to zjawisko po imieniu: to dyseminacja, odraczająca (*deferring*) w nieskończoność tak początek, jak i koniec o wiele wcześniej niż dzieje się to w pismach Derridy: już w *Naturphilosophie* Schellinga („Pierwsze nasiona całego organicznego tworzenia same stanowią wytwór twórczego pędu”<sup>22</sup>). Płodny środek, który dyseminuje i który radykalnie rozrzedza źródło, to pojęcie czaso-przestrzenne: nie tylko dominuje on nad skrajnościami korzenia i kwiatu, ale też przeciwstawia się fikcji absolutnej i samowystarczalnej przeszłości – mitycznej fascynacji pierwszym początkiem. Postrzegane z roślinnego środka,

<sup>20</sup> Tamże, s. 109.

<sup>21</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau: kapitalizm i schizofrenia*, Warszawa 2015, s. 24–25.

<sup>22</sup> F.W.J. Schelling, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, tłum. K. Peterson, Albany 2004, s. 47.

doświadczane z szalonego miejsca, w którym możliwa jest utrata głowy – przestrzeń i czas stają się nieodróżnialne od siebie wzajem. Poetycki akt ścięcia głowy, dający nam przedsmak roślinnej perspektywy, nie uprzywilejowuje – nawet nie w sposób negatywny! – amputowanego organu, zrównanego, w myśl dwuznacznego francuskiego wyrażenia Francisca Ponge'a, zarazem z tym, co najwyższe i najniższe, z kwiatem i z korzeniem. Krótko mówiąc, porządkująca własność głowy traci swą transcendentną podstawę i autorytet.

Nim spróbujemy oszacować całość konsekwencji, jakie niesie ze sobą przewartościowanie roślinnej przestrzenności, musimy wyraźnie odróżnić od siebie środek i centrum. Ich utożsamienie skutkuje bowiem natychmiastowym przywróceniem głowie rośliny (albo jakiegokolwiek istoty) jej wysokiej, suwerennej pozycji, nawet gdy w wertykalnym układzie organizmu nie zajmuje ona dominującego miejsca. W historii filozofii atrakcyjność zarówno pośrednich, jak i bezpośrednich ludzko-roślinnych porównań pochodziła w dużej mierze od prostej „postawy” rośliny (co Gaston Bachelard, kontynuując myśl Paula Chaudela<sup>23</sup>, określił jako „heroiczną prostotę” [*héroïque droiture*]<sup>24</sup>), która o wiele wierniej niż pozycja czworonożnego zwierzęcia oddaje ludzkie przebywanie w przestrzeni.

Zainteresowanie, jakie Platon przejawia w stosunku do „prawości” (*uprightness*) ludzkiego ciała, wiąże się z owego ciała orientacją fizyczną i moralną – trwającą tak długo, jak długo ciało nie ulega degradacji do poziomu zwierzęcia poprzez odcięcie ejdetycznych korzeni głowy. U zwierząt, które czołgają się lub chodzą na czterech łapach, głowa znajduje się mniej więcej na tym samym poziomie co reszta ciała, u ludzi natomiast stanowi ona punkt najwyższy, a więc najbliższy sfery ejdetycznej. Fizyczne usytuowanie głowy potwierdza jej znaczenie jako centrum inteligencji, jako niezależnego organu podejmującego decyzje oraz punktu, z którego promieniuje i emanuje to wszystko, co wyłącznie ludzkie. Jednakże wskazanie czegoś innego (innego organu lub zdolności) jako najistotniejszego skutkowałoby przywróceniem w innej części ciała centrum, od którego pochodziłaby cała reszta – taki esencjalizm ostatecznie jednoczy materializm i idealizm, przeszczepiane w ciało rośliny. Centrum nie stanowi jedynie odosobnionego punktu, lecz ogarnia cały organizm, jak to się dzieje w Bergsonowskim opisie „systemu elementów nerwowych przeciągniętych pomiędzy narządami czuciowymi a przyrządem miejscowości” i tworzącymi „centrum” zwierzęcej ewolucji<sup>25</sup>. Z drugiej strony „środek” jest często pozbawiony centrum, jako że zawiera on szereg zmiennych i przypadkowych, sytuujących się w „tu i teraz” „punktów prze-

<sup>23</sup> „W naturze jedynie drzewo... jest pionowe, wraz z człowiekiem [*L'arbre seul, dans la nature... est vertical, avec l'homme*]” (P. Claudel, *La connaissance de l'Est*, Paris 2000, s. 148).

<sup>24</sup> G. Bachelard, *L'air et les songes: Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris 1943, s. 266.

<sup>25</sup> H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Kraków 2004, s. 123.

cięcia” (Onfray)<sup>26</sup> lub „węzłów” (Ponge). To właśnie w tym miejscu środka – a nie w fikcyjnym, niedostępnym „początku” – zawiera się obietnica wzrostu i rozmnażania, obietnica rozproszenia obecna już w momencie kiełkowania. W przeciwieństwie do centrum środek ani nie scala się w jedność, ani nie jest zorientowany w jednym kierunku. Roślina, jako czysto materialna i organiczna, miesza szyki metafizycznej obsesji na punkcie Jednego<sup>27</sup>.

Z perspektywy środowiska roślina sama w sobie stanowi przestrzeń środka, znajdując się na skrzyżowaniu fizycznych elementów: ziemi i nieba, tego, co zamknięte, i tego, co otwarte, ciemności i światła, wilgoci gleby oraz suchości rześkiego powietrza. Rośliny wymykają się stworzonej przez Georges’a Canguilhema definicji życia („żyć to znaczy promieniować; to znaczy organizować środowisko z wewnątrz i wokół punktu odniesienia, który sam nie daje się do niczego odnieść bez utraty swego pierwotnego znaczenia”<sup>28</sup>), bowiem nie posiadają w swoim środowisku centrum i środowiska tego ani nie organizują, ani mu się nie przeciwstawiają. Ich życie nie „promieniuje” (*irradiate*), nie świeci od wewnątrz, nie daje wykryć swego „punktu odniesienia”. Wektor roślinnego życia zwrócony jest w przeciwnym kierunku: przebiega od żywiołów

<sup>26</sup> M. Onfray, *Les formes...*, dz. cyt., s. 26.

<sup>27</sup> Interferencja ta bierze się z faktu, że roślina nie stanowi jedności, zatem nie jest też całością. Jednakże stając przed teologicznym problemem Trójcy, Hegel rozwiązuje go właśnie przy pomocy żywego obrazu drzewa, które przemienia „to, co stanowi sprzeczność [*Widerspruch*] w krainie zmarłych [*im Reiche des Toten*]”, w prawdę „krainy życia”. „Niejednostkowość” drzewa oznacza, że każda z jego części jest równa całości oraz że każda z nich – na przykład gałąź – stanowi kolejne drzewo w obrębie drzewa. „Drzewo, które ma trzy konary”, ciągnie Hegel, „stanowi razem z nimi *jedno* drzewo [einen Baum]; ale każdy syn tego drzewa, każdy konar (a również jego inne dzieci – liście i kwiaty), sam jest drzewem [...]. I równie prawdziwe jak zdanie, że mamy tu tylko *jedno* drzewo, jest zdanie, że są tu trzy drzewa.” (G.W.F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 372). Żywe drzewo jest i nie jest *jednym* właśnie dlatego, że jego jedność jest wytwarzana bez konstruowania całości jakiegoś organizmu lub systemu. Awersem nieoddzielności drzewa od środowiska, w którym ono wzrasta, jest jego pozornie nieskończona wewnętrzna podzielność, pozwalająca na produkowanie nowych drzew poprzez szczepienie, czego świadomości dał wyraz Kant w swoim *Opus postumum*: „Rośliny pozwalają na szczepienie, zatem grupują się bez systemu” (I. Kant, *Opus postumum*, red. E. Förster, Cambridge 1993, s. 182–183). Oczywiście – puściwszy w niepamięć fakt, że „ojcowskie” drzewo nie jest jakąś zjednoczoną całością, Hegel wikła się w co najmniej dwie wewnętrzne sprzeczności. Po pierwsze, w przeciwieństwie do tego, co głosi chrześcijańska idea Trójcy, nie istnieje organicznie pojęty związek pomiędzy przeszczepionymi „synami” drzewa lub pomiędzy owymi „dziećmi” a „drzewem-ojcem”, od którego one pochodzą. Po drugie, nie ma jakiegos przyrodzonego limitu „synów”, których można by uzyskać z oryginalnego drzewa – jeśli do potencjalnych „synów” zaliczamy także liście i kwiaty. Widmo anarchii i politeizmu zaczyna więc krążyć nad Hegeliańską alegorią.

<sup>28</sup> G. Canguilhem, *Knowledge of Life*, tłum. S. Geroulantos, D. Ginsburg, New York 2008, s. 113–114. Oczywiście definicję tę autor jej zawdzięcza w dużym stopniu Jakobowi von Uexküll, który tak pisze: „Biolog [...] bierze pod uwagę, że każda żywa rzecz stanowi podmiot żyjący w swym własnym świecie, którego jest centrum” (J. von Uexküll, *A Foray Into the Worlds of Animals and Humans*, tłum. J.D. O’Neill, Minneapolis 2010, s. 45).

najbardziej zewnętrznych w stronę samych roślin, te zaś z kolei zespalają w sobie owe różnorodne zewnętrzne wpływy. Ujmując tę kwestię przez pryzmat tradycyjnych kategorii filozoficznych, które najjaśniej chyba sformułował Hegel, można stwierdzić, że rośliny stanowią pierwsze materialne instancje pośredniczące pomiędzy realną i wspólną dla wszystkich ziemią a czysto abstrakcyjnym, idealnym istnieniem światła<sup>29</sup> – mimo że wbrew dosłownemu znaczeniu słowa „fotosynteza”, roślinność nie syntetyzuje tego, co zapośrednicza. Dokładniej zaś: rozdarta pomiędzy skrajnymi biegunami i całkowicie zwrócona ku zewnętrzności roślina napotyka żywioły w połowie drogi, w środku, działając jako medium protokomunikacji między odmiennymi aspektami *physis*. Próbuje „połączyć te dwa światy, chtoniczne i niebiańskie [*réunir ces deux mondes, chtoniens et ouraniens*]<sup>30</sup>”, rośliny pokrywają ziemię, ale nie po to, by ją zdobyć lub zdominować: szukają swego „miejsca na ziemi”, nie uzurpują sobie jednak miejsca innych, jakkolwiek o czymś odmiennym mogłaby świadczyć empirycznie stwierdzalna bujność dżungli albo to wszystko, co Nietzsche mówi o roślinnym kształcie woli mocy. Etyka roślin, *uprawiana z roślinnego punktu widzenia*, będzie stale powracać do owego miejsca środka, dosłownie zawieszzonego *pomiędzy* niebem a ziemią.

Roślina, powszechnie uważana za zbędny dodatek do krajobrazu lub linii horyzontu, czyni łąd i niebo tym, czym są one same w sobie i co mówią o sobie wzajem. Dlatego też na pozbawionej roślinności pustyni ziemia i niebo pozostają niewyrażone, niewyartykułowane i w ten sposób przestają być samymi sobą (mające dziś miejsce intensywne wylesianie to oznaka „od-stawania się” zarówno ziemi, jak i nieba). Jeśli w Heideggerowskim *O źródle dzieła sztuki* produkt ludzkiej *tekhne* – jak, być może, grecka świątynia – zdolny był zgromadzić *physis* w „prostą wielorakość” złożoną z nieba ponad i ze wzburzonego morza pod sobą oraz z klifu, na którym był on położony, to w obrębie natury roślina czyni naturę nią samą – poprzez zespolenie (ale bez podporządkowania nadrzędnej całości) różnych jej elementów. Innymi słowy: roślina w materialny sposób artykułuje oraz wyraża otaczające ją byty, pozwala im istnieć i ze środka miejsca swojego wzrostu dokonuje rodzaju od-krycia (*disclosure*) świata z całym jego międzypowiązaniem (*inter-connectedness*), które Heidegger przyznaje ludzkiemu *Dasein*<sup>31</sup>. Nawet rosnące w najgęstszym lesie drzewo jest już „prześwitem bytu”, ponieważ w swojej otwartości na ziemię i niebo, jednocześnie na to, co otwarte, i na to, co zamknięte oraz na to, co leży

<sup>29</sup> G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature. Encyclopedia of the Philosophical Sciences (1830)*, cz. II, tłum. A.V. Miller, Oxford 2004, s. 323–324.

<sup>30</sup> M. Onfray, *Les formes...*, dz. cyt., s. 25.

<sup>31</sup> Bachelard podkreśla rysy tej roślinnej artykulacji. „Wyprostowane drzewo”, pisze, „to oczywista siła, która niesie ziemskie życie w stronę błękitnego nieba... Drzewo zbiera i organizuje najróżniejsze elementy [*L'arbre est une force évidente qui porte une vie terrestre au ciel bleu... L'arbre réunit et ordonne les éléments les plus divers*]” (G. Bachelard, *L'air...*, dz. cyt., s. 263).

poniżej, i to, co rozciąga się powyżej<sup>32</sup>, sprowadza owe elementy z powrotem do nich samych, i po raz pierwszy umieszcza we wzajemnej relacji.

Podobnie dzieje się w osobliwym pośrednictwie między żywymi a umarłymi: otulając zmarłych swoimi korzeniami i pobierając od nich pożywienie, roślina przywraca im życie. Roślinne zaświaty, do których drogę toruje pochód, procesją zmarłych (wliczamy do niego rozkładające się części samych roślin), przechodzący z korzeni do łodygi i dalej do kwiatu, to niezafałszowane i rzeczywiste zmartwychwstanie, będące dla szczątków szansą wyrwania się na wolność z mroków ziemi. Dzięki roślinie, przytwierdzonej korzeniami do podłoża, martwe zwierzęta, ludzie oraz inne rośliny odrywają się od swych „miejsz spoczynku”, podróżując i migrując – zupełnie tak, jak szukające reinkarnacji dusze w niektórych niezachodnich religiach. W przeciwieństwie do krypty, która ma za zadanie (mimo że nigdy nie potrafi mu sprostać) utrzymać swego mieszkańca w miejscu (i w otoczeniu nieorganicznej materii), przykryty kwietnikiem grób jest zawsze z góry otwarty, wykracza poza ziemską domenę i zaciera różnice między życiem a śmiercią. „Kwiaty, zbierane wraz ze zmarłymi, zawsze po to, by przykryć trumnę...”<sup>33</sup>.

## ROŚLINNA HETERONOMIA

Gromadząc części *physis*, znacznie przewyższające go swymi wymiarami, roślinny byt pozostaje od nich skrajnie uzależniony – do tego stopnia, że jego heteronomia (dosłownie: prawo innego, wskazujące tu na zależność rośliny od czegoś innego niż ona sama) staje się najważniejszym komponentem roślinnej anty-metafizyki.

Przekonanie o mniejszej niż u zwierząt samowystarczalności roślin stanowi końcowy wniosek autora *De plantis*, dla którego niepojęta jest możliwość, ażeby „roślina była doskonalsza [*teleiotes*] niż zwierzę. A jakim sposobem”, pyta pseudo-Arystoteles, „skoro zwierzę nie potrzebuje do jego spłodzenia pomocy jestestwa obcego, roślina natomiast potrzebuje go i to w odpowiednich porach roku? Potrzebuje bowiem słońca, łagodnego ciepła i dostatku powietrza [...] Od ziemi bierze początek odżywianie się roślin, od słońca znowu bierze drugi początek [*arkhē hetera*] rozmazanie się roślin”<sup>34</sup> (817a18–26)<sup>35</sup>. Winy za

<sup>32</sup> I znowu: „Drzewo łączy piekielne z niebiańskim, powietrze z ziemią [*L'arbre unit l'infèrnal au céleste, l'air à la terre*]” (G. Bachelard, *L'air...*, dz. cyt., s. 271).

<sup>33</sup> J. Derrida, *Glas...*, dz. cyt., s. 17.

<sup>34</sup> Polski przekład przytaczam za: Arystoteles, *O roślinach*, tłum. L. Regner [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 4, Warszawa 1993, s. 344–345 [przyp. tłum.].

<sup>35</sup> Dla autora *De plantis* roślina jest dosłownie zakorzeniona na zewnątrz samej siebie: „Jednakże wszystkie ziola, czy rosną ponad ziemią czy też pod nią, zależą od jednego z tych pięciu warunków: nasiona, wilgoci od wody, odpowiedniej gleby, powietrza i zasadzenia. Można

niedoskonałość rośliny autor powyższego fragmentu upatruje – co zresztą stało się później typową zagrywką teoretyczną – w jej niezdolności do samookreślenia, w jej zakorzenieniu poza samą sobą: w zewnętrznym (*exōterikou*) żywiole, od którego jest ona całkowicie zależna. Przestrzenna i czasowa nieautonomiczność roślin pozostaje w ostrym kontraście w stosunku do relatywnej autonomii zwierząt, które pseudo-Arystoteles uznaje za „doskonalsze” – w ten sposób nakładając na swój ontologiczny opis pozytywną (a równolegle i negatywną) ocenę. Doskonałość i autonomia to cechy bytu, który zawiera w sobie swój początek i „nie potrzebuje w swoim rozwoju żadnego pochodzącego z zewnątrz działania”, które oznacza Boga lub Nieruchomego Poruszyciela, ale zgoła nie odnosi się do przypadku rośliny.

A jednak metafizyczny dyskurs, silnie nacechowany wstrętem do skrajnego uzależnienia, bezwiednie prowadzi nas do rozpoznania, że korzeń nie jest jednością, że jest zawsze rozwidlony i dlatego opiera się ontologicznemu scaleniu. Korzeń – rozumiany jako zewnętrzna przyczyna – pozostaje rozdarty pomiędzy roślinną zdolnością do czerpania substancji odżywczych z ziemi a „drugim początkiem”, *arkhē hetera* – a więc rodzajem *an-archii* – ukrytym w płodnej mocy słońca. Życie rośliny nie jest autoteliczne i w przeciwieństwie do zwierząt, które kryją w sobie zasadę swojej żywotności, nie zawiera ono w sobie swej „przyczyny”. Przemieszczenie przyczynowości w stronę zewnętrzności słońca, gleby, wilgoci oraz powietrza wciąż opowiada się po stronie „metafizyki żywiołów”, przeważającej w filozofii starożytnej Grecji już (i szczególnie) w swoich przedsokratejskich wariantach. Przemieszczenie to jednak w nieocenionym stopniu przyczynia się do postmetafizycznej krytyki pojęcia przyczynowości, bowiem po pierwsze rozprasza ono jednostkową przyczynę pośród różnych czynników, po drugie zaś eksponuje te grupy istnień (na przykład rośliny), których nie cechuje suwerenne samookreślenie i które nie przyznają sobie miejsca ani w opozycji, ani powyżej swojego środowiska, mieszczącego w sobie ich przyczynę, a zatem i coś z nich samych. Właśnie owa ponowna konceptualizacja istnienia w kategoriach heteronomii (mająca swój początek w świecie roślinnych istot) oferuje alternatywne podejście do „końca metafizyki” – niedosiętego horyzontu filozofii oraz realnego, konkretnego życia w XXI wieku.

Roślina nie poddaje się nakazowi – pozornie wiążącemu wszystkie inne rodzaje podmiotowości – by odgrodzić się od otoczenia, by zanegować swoje zespolenie z jakimś miejscem, a w następstwie tej postawy sprzeciwu w pełni stać się sobą. Jeśli roślinne istnienie w ogóle ma istnieć, musi pozostać inte-

---

powiedzieć, że piątka ta stanowi korzenie rośliny [*rizai phutōn*]” (827a2–7). Wieki później La Mettrie przedstawi tę zależność w jeszcze bardziej pogardliwych kategoriach: „Dziecko przytulone do piersi żywicielki, którą ssie bez przerwy, daje nam słuszną ideę rośliny. Osesek ziemi zostawia jej pierś dopiero umierając (J.O. La Mettrie, *Człowiek roślina...*, dz. cyt., s. 183).

gralną częścią środowiska, w którym wzrasta. Jego relacji z żywiołami nie cechuje władczość: otwartość (*receptivity*) kwiatu i liścia nie ulega wątpliwości, gdy weźmiemy pod uwagę, jak zwracają one swoje najszerze powierzchnie w stronę słońca<sup>36</sup>. Korzeń tymczasem chłonie wszystko – czy to odżywcze, czy trujące substancje – szukając w glebie ciemnych nisz, do których może wnikać.

Oczywiście – to hiperboliczne określenie wegetacji jako bierniej powinno zostać złagodzone przez niedawne odkrycia, które ujawniają roślinne sposoby bronięcia się przed drapieżnikami (na przykład poprzez oblewanie toksycznymi chemikaliami owadzych larw znajdujących się na liściach) oraz aktywnej adaptacji do zmian w środowisku. Odpowiedniej byłoby może określić rośliny jako ani bierne, ani aktywne, bowiem postawy te czy zachowania są zaledwie ludzkimi projekcjami na otaczający nas świat. Niemniej jednak zachodni filozofowie podmiotowości zwykli kojarzyć życie roślin z zachowaniem czysto pasywnym, postrzegając je jako wybrakowane – ze względu na fakt, że nie funkcjonuje ono w przestrzeni wolności decydowania o celu swoich działań, a w zasadzie – że w ogóle nie posiada wolności decydowania o działaniu. W kontekście postmetafizycznego ponownego namysłu nad etyką w pismach Levinasa i Derridy tak ekstremalna bierność wykraczająca poza opozycję aktywne–bierne, takie – typowe dla roślin – obnażenie się przed innym<sup>37</sup>, istniejące o wiele wcześniej niż *nasza* świadoma umiejętność wypowiedzenia decydującego „tak” lub „nie”, cechuje etyczny *modus* podmiotowego istnienia. Otwierając się na innego/ą, podmioty etyczne pobudzają swą wewnętrzną roślinę do rozkwitu. I tak jak istnienie roślin jest etyczne, tak postmetafizyczna etyka jest roślinna.

Milcząca niezgoda na otwarty (podatny) podmiot nigdy nie była tak oczywista jak w przypadku rozbieżności pomiędzy Levinasowską etyką inności a Heglowskim naciskiem na samo-powiązanie (*self-relatedness*). Dwa tysiąclecia dzielące pseudo-Arystotelesa i Hegla nie przyniosły żadnej istotnej zmiany w zakresie filozoficznego podejścia do roślin, co po raz kolejny dowodzi, że nad objaśnianiem ontologii roślin od zawsze rozciągał się cień metafizyki, powiązany z nie-temporalnym myśleniem o istnieniu. Jak gdyby powtarzając za starożytnymi, Hegel ubolewa nad właściwym roślinom brakiem opozycyjności i zależnością od warunków zewnętrznych, nad faktem, że ich ruch jest

<sup>36</sup> E. Miller, *The Vegetative Soul: From Philosophy of Nature to Subjectivity in the Feminine*, Albany 2002, s. 17.

<sup>37</sup> Francuskie *autrui*, oznaczające „innego” w kontekście filozofii Levinasa i Derridy, nie posiada rodzaju gramatycznego (ni rodzajnika). Fakt ten nie nastęrcza trudności pozbawionej rodzajów gramatycznych angielszczyźnie (Marder posługuje się słowem *other*), staje się jednak problematyczny w przypadku polszczyzny, która rodzaju wymaga. W celu podkreślenia inkluzywności i rodzajowego niezdeterminowania francuskiego *autrui* decyduję się używać zarazem końcówki żeńskiej, jak i męskiej, niejako wbrew ugruntowanej już na gruncie polszczyzny terminologii tych dwóch filozofów [przyp. tłum.].



zdeteminowany przez „światło, ciepło i powietrze”<sup>38</sup>. Jakkolwiek niemiecki myśliciel nie posuwa się do stwierdzenia, że rośliny są pozbawione „sobości” (*Selbstischkeit*), to jednak określa on roślinną jaźń jako „negatywną”, ponieważ „roślina nie jest powiązana z samą sobą (*is not self-related*)”, to jest: zewnętrzna, fizyczna jaźń rośliny to światło, do którego ona dąży, tak samo jak człowiek szuka człowieka”<sup>39</sup>. Innymi słowy – roślina nie jest zdolna uchwycić samej siebie, powrócić do samej siebie, stać się świadomą, gdyż jest *obiektywnie rozszczepiona* pomiędzy prostym wzrostem a obiektywnymi warunkami możliwości własnej egzystencji – egzystencji będącej prawdziwą „zewnętrzną, fizyczną jaźnią”.

Heglowskiej roślinie brak poczucia jaźni właśnie z powodu jej niezdolności do odniesienia się do samej siebie inaczej niż poprzez dążenie do swego zewnętrznego „ja” w sposób – z punktu widzenia fenomenologii – jawny, rozciągnięty i materialny. Wzrost nie zasypuje jednakże obiektywnie istniejącej przepaści pomiędzy fizycznością rośliny a zewnętrznymi względem niej elementami, nie wspominając już o subiektywnym podziale na negatywną roślinną jaźń i świat, w którym to świecie – poza samą sobą – szuka ona spełnienia. Antropocentryczne podejście do roślinnego dążenia ku innemu/ej („tak samo jak człowiek szuka człowieka”) stanowi zarazem ograniczenie podobieństwa między dwoma rodzajami bytów, zakłada ono bowiem, że ludzie odnajdują swoje spełnienie i relacyjne jestestwo w innych ludzkich istotach, zaś ostatecznie w samych sobie. Różnica ta uwypukla rozbieżność między dwoma modelami heteronomii: radykalną i nieodwracalną zależnością rośliny od tego, co wobec niej inne i niespokrewnione z nią, a relatywną zależnością ludzi od innych ludzi – zależnością, po której bezpośrednio powstaje relacyjna autonomia.

U podstaw Heglowskiego przykładu odnajdziemy rodzaj heliotropizmu, który – jak to naświetlił Derrida – nękał filozofię co najmniej od czasów Platońskiej analogii między słońcem a Dobrem<sup>40</sup>. Szukamy innych ludzi (a w bardziej abstrakcyjnym sensie – samej wiedzy) zupełnie tak, jak rośliny nieświadomie poszukują światła słonecznego. Również zwierzęta, usytuowane pomiędzy roślinami a ludźmi, zostały uwzględnione w tym metafizycznym poszukiwaniu – o ile, jak twierdzili Hegel, Bergson i inni, ich rzeczywista wola odpowiada roślinnemu dążeniu ku światłu. W słowach Bergsona porównanie to przebiega tak: „Wydaje nam się wątpliwym, aby w roślinie wykryto kiedykolwiek elementy nerwowe, choćby najpierwotniejsze. Woli kierowniczej

<sup>38</sup> G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature...*, dz. cyt., s. 307.

<sup>39</sup> Tamże, s. 306.

<sup>40</sup> „Nieustannie wciąga nas, mimo woli, ów ruch, który słońce obraca w metaforę; albo też pociąga ten, który metaforę filozoficzną zwraca ku słońcu. Czyż nie (jak) słonecznik jest kwiatem retoryki? Czyż nie odpowiednik – choć, ściśle rzecz biorąc, nie synonim – heliotropu?” (J. Derrida, *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002, s. 311).

zwierzęcia u niej, jak sądzimy, odpowiada kierunek, w którym nagina ona energię słoneczną<sup>41</sup>. Wola oraz poddanie się „energii słonecznej” to oznaki intencjonalnych aktów rozmaitych rodzajów życia, aktów powiązanych z poszczególnymi celami samych żyjących istot.

A jednak nawet tę formalną analogię cechuje chwiejność: podczas gdy wola pochodzi prawdopodobnie z wnętrza obdarzonej podmiotowością istoty, u roślin proces przetwarzania energii słonecznej znajduje swe źródło w zewnętrznym blasku światła. W swojej proto-woli (*proto-willing*) roślina nie posiada jakiegos określonego przedmiotu, natomiast zwierzęta i ludzie ukierunkowują się na wyznaczony fragment rzeczywistości, który ma za zadanie zadośćuczynić ich potrzebom. Owo nieuprzedmiotawianie rzeczywistości stanowi być może sedno niedespotycznej relacji roślin względem ich środowiska, a także stłumione echo charakterystycznej dla współczesnej filozofii tęsknoty za taką wizją świata, która nie byłaby przeniknięta nowoczesnymi kategoriami „podmiotu” i „przedmiotu”. Już Bergsonowski nacisk na błędy i złudzenia, za które winę ponosi przedmiotowe odgraniczenie rzeczywistości, można z powodzeniem połączyć z roślinnym, niepodatnym na niesione przez takie odgraniczenie pułapki, sposobem istnienia. Uczenie się od roślin to w pierwszej kolejności oduczenie się uprzedmiotawiającego stosunku do świata.

Hegel wyciąga z tego quasi-religijnego roślinnego dążenia do słonecznego światła (jeśli nie jego uwielbienia) lekcję, która immanentnie niweczy logikę ego-centrycznej (*self-centered*) podmiotowości. Zerknęliśmy już na pewne momenty tego podważania podczas dyskusji nad duszą roślin. W przeciwieństwie do podmiotów ludzkich, uzyskujących swe upodmiotowienie za sprawą powrotu do samych siebie po przemierzeniu domeny inności, w przypadku kształtowania się roślinnej jaźni autorefleksja czy w pełni rozwinięte poczucie siebie<sup>42</sup> są nieobecne, zaś proces ten to niebezpośredni, nieskończony ruch ku innemu – to znaczy ku światłu. Jednakże osądzana i potępiana przez Hegla „zła nieskończoność” roślinnego życia to tak naprawdę owa etyczna nieskończoność, która według Levinasa opiera się totalizacji. Nieskończona relacja z innym/ą – bez powrotu do siebie samego/ej – to główne kryterium Levinasowskiej etyki oraz pokrewnych jej stanowisk etycznych, które optują za zastąpieniem zawłaszczającego modelu podmiotowości przez otwarte skierowanie się w stronę innego/-ej. Roślina ucieleśnia, *mutatis mutandis*, taką postawę względem inności, jako że każdym włóknem swojego roślinnego jestestwa dąży ona w stronę zewnętrżności, której nie dominuje. Jej nieautonomiczność stanowi symbol Levinasowskiego quasi-fenomenologicznego opisu upodmiotowienia Ja w etycznej relacji do innego (kogoś lub czegoś), które nie może zostać przez owo Ja zawłaszczane. Dlatego też roślinna heteronomia jest pewnego rodzaju wzorcem dla kształtowa-

<sup>41</sup> H. Bergson, *Ewolucja twórcza...*, dz. cyt., s. 115.

<sup>42</sup> G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature...*, dz. cyt., s. 309.

nia podmiotowości w obecnej fazie postmetafizycznego myślenia wraz z naciskiem, jaki kładzie ono na konstytutywną rolę relacji z innym/ą.

Konceptualna zbieżność ontologii roślin oraz Levinasowskiej etyki powinna mieć na względzie własne ograniczenia, szczególnie w przypadku zagadnień czasu i przestrzeni. Podczas gdy roślina stanowi integralną część swego otoczenia, etyczny podmiot w *Calości i nieskończoności* odcina się od naturalnego świata w akcie separacji, którego celem jest ustanowienie psychicznej wewnętrżności, skąd poczyna się ruch w stronę innego/ej. Mimo że przewagę ma tutaj język odnoszący się do przestrzeni (wewnętrzność/zewnętrzność, separacja itd.), to rdzeń etycznej podmiotowości wymaga nie przestrzennego, a czasowego wymiaru egzystencji. Dla Levinasa to przestrzeń, bardziej niż czas, jest domeną toż-samości (*sameness*) – tej nieustającej bliskości, w obrębie której różnice są powierzchowne i zaledwie ilościowe. Jednak czyż przestrzenność nie jest jedynym, wyłącznym obszarem roślinnego życia? Czy – wobec braku relacji z samymi sobą albo tego, co Kant nazwał „samozobowiązaniem” – naprawdę możliwe jest rozwinięcie się porządku czasowego poprzez kształtowanie negatywnego „ja”? Przewrotność nakazuje nam na razie wziąć w nawias założenie, jakoby roślina była całkowicie przestrzenną, rozciągniętą istotą, wyłączonej z porządku czasowego. Czas roślin to temat delikatny, wymagający cierpliwej analizy i opracowania<sup>43</sup>.

Ze względu na nierozdzielność rośliny i otaczającego ją środowiska zarówno Hegel, jak i Levinas mogliby poddać w wątpliwość roślinną zdolność do wchodzenia w relacje z innością. W najlepszym wypadku Hegel przyznałby, że „inny/a [rośliny]... nie jest jednostką, ale tym, co zasadniczo nieorganiczne” – i co z tego powodu jest „inne” względem samego życia<sup>44</sup>. Brak zindywidualizowania roślinnego życia odbija się symetrycznie w braku „rozróżnialności” jego „zasadniczo nieorganicznego/ej” innego/ej. Nietodzące roślin potrzeby indywidualizowania tworzą metafizyczną podstawę dla relacyjności oraz dla etyki. Jednak jeśli innym/ą roślinnego życia jest świat nieorganiczny *in toto*, to jak można myśleć o relacji (oraz niekiedy o jej braku) pomiędzy roślinami a zwierzętami, a tym bardziej pomiędzy roślinami a ludźmi?

Nie jesteśmy w sensie ścisłym innymi roślin, jako że niewątpliwie nie należymy do kategorii „zasadniczo nieorganicznego”, nie jesteśmy też tacy sami jak one, mimo że uczestniczymy w wielu procesach definiujących roślinną duszę. Ingerując w warunki roślinnego wzrostu – na przykład za sprawą zmiany temperatury w cieplarni – ludzie zaczynają pośredniczyć w jednokierunkowej relacji roślin oraz ich innego. Ingerencja taka może być również niebezpośrednia i ewentualnie nieintencjonalna, jak w przypadku wylesiania rozległych terenów ziemi, co – poniekąd spowodowane aktywnością człowieka

<sup>43</sup> Temat ten został rozwinięty w rozdziale trzecim niniejszego studium.

<sup>44</sup> G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature...*, dz. cyt., s. 308.

– jest w każdym razie szkodliwe dla życia roślin. Związek ten może być także zaledwie dostrzegalny: jak wtedy, gdy spacerując po lesie, jedynie kontemplujemy polne kwiaty. Nie istnieje więc żadna ustalona forma czy model relacji ludzkich i roślinnych istnień, te pierwsze bowiem w różnym stopniu pośredniczą pomiędzy roślinami a „właściwym” im, nieorganicznym innym. Dopóki angażujemy się w istnienie roślin, dopóty zajmujemy przestrzeń, która z natury nam się nie należy. Fakt, że ludzie zajęli nie tylko własne „miejsce na ziemi”, ale i miejsce na ziemi (nie wspominając już o innych materialnych warunkach umożliwiających wzrost) przynależne roślinom, to coraz ważniejszy powód naszej metafizycznej nad nimi dominacji.

Nacisk, jaki Levinas kładzie na oddzielenie, sam w sobie stanowi pozostałość po tradycji metafizycznej. Ta bowiem niechętnie rezygnuje z presupozycji, że – fenomenologicznie rzecz ujmując – doświadczenie zaczyna się dopiero tam, gdzie wolna i autonomiczna podmiotowość puszcza w niepamięć swą heteronomiczną proveniencję. Levinas pragnie ukazać przede wszystkim fakt, że skrajny egoizm jest nie do utrzymania, oraz sposób, w jaki nawet najbardziej szaleńcza ucieczka w głąb Ja popycha owo Ja w stronę innego. A jednak jeśli otwarty (pod względem etycznym) podmiot ma być prawdziwie szczodry, to czyż nie powinien już na początku swojego istnienia wyrzec się samej zasady zawłaszczania i takiego podejścia do podmiotowości, które upatruje w niej ukryte składowisko doświadczenia? Życie roślinne posiada taką zdolność, ponieważ jest pozbawione wnętrza, ponieważ – z paroma wyjątkami – nie wymaga spożywania innych żyjących istot oraz ponieważ, jak uczy nas przykład przycinania, im więcej roślina traci, tym mocniej rośnie. Rozkwitając na czystej utracie, rośliny oferują same siebie z bezwarunkową szczodrością. Milcząco rozciągając się w przestrzeni, wystawiają swe roślinne, całkowicie wrażliwe i podatne ciała na cięcie i obrywanie, na żęcie i strzyżenie, na złamanie przez huragan lub spalenie przez słońce. Etyczny humanizm widzi w takim ofiarnictwie (*selflessness*) pewien nieosiągalny ideał – ale tylko tam, gdzie ideał zaborczej, zawłaszczającej podmiotowości nie został jeszcze naruszony przez krytykę metafizyki. Jednak gdy tylko etyka zrzuci swój humanistyczny kamuflaż, ludzki podmiot dołączy do rośliny w samo-wywłaszczającej podróży ku innemu.

#### JĘZYK ROŚLIN ORAZ ESENCJALNA POWIERZCHOWNOŚĆ: PERSPEKTYWY WOBEC ROŚLINNEGO ISTNIENIA

Inne pozostałości metafizyki w dziele Levinasa koncentrują się wokół uprzywilejowania przez niego mowy, rozumianej jako odpowiedzialny i etyczny sposób zwracania się do innego/ej, kosztem pisma. Mowa, na równi z modulacjami produkującego ją oddechu, jest ofiarowywana innemu/ej, tak że

mówiący nie ma sposobności by się utajnić lub by zniknąć z pola widzenia, by ukryć się za wypowiedzianymi słowami. Ten nieodzowny dla etyki charakter mowy wspierany jest przez głos – a dokładniej przez archi-fenomen „słyszania-się-mówiącym” – zakodowany jako idealne medium podmiotowości. Podmiotowość ta pokrywa się z samą sobą według auto-afektywnego klucza towarzyszącego filozofii w genealogii dającej się prześledzić od Husserla wstecz do Hegla oraz Arystotelesa.

Z drugiej strony rośliny są bezgłósne (*voiceless*) i w konsekwencji nie mogą zwrócić się do innego/ej, a tym bardziej auto-afektywnie „pokryć się z samymi sobą”. Niemal fenomenologiczny opis Ponge’a w *Faunie i florze* jest – pomimo swojej oczywistości – godny uwagi z punktu widzenia filozofii: „[rośliny] nie mają głosu [*ils n’ont pas de voix*].”<sup>45</sup> Z pewnością mogą one wydawać dźwięki w połączeniu z innymi elementami, jak to się dzieje w przypadku wiatru wiejącego pośród szuwarów albo w bambusowym gaju, mogą też wysyłać biochemiczne sygnały w odpowiedzi na zmiany warunków środowiskowych. Milczenie roślinności jest jednak nieprzejednane i absolutne, ponieważ pozbawiona możliwości mówienia roślina niczego nie ukrywa, niczego nie zataja. Niemota roślin stawia nieprzemierzny opór mechanizmom podmiotowej samoidealizacji (*self-idealization*), która pozwala podmiotowi przedstawiać się samemu sobie możliwie najbliżej „słyszania-się-mówiącym”. Niezgodność (brak pokrycia) rośliny z samą sobą stanowi efekt jej milczenia.

Roślinne istnienie wyraża się inaczej, nie uciekając się do wymowy. Poza komunikowaniem zagrożenia – gdy w pobliżu zostają wykryci drapieżnicy – poprzez wypuszczenie przenoszonych w powietrzu (a w niektórych przypadkach pod ziemią) chemikaliów<sup>46</sup> rośliny, tak jak wszystkie żyjące istoty, artykułują same siebie przestrzennie, w cielesnym języku wolnym od gestów: „wyrażają się tylko w swoich pozach [*ils ne s’expriment que par leurs poses*]”<sup>47</sup>. Używając słowa „język” dla określenia roślinnej autoekspresji w jej przestrzennej materialności, nie opowiadam się bynajmniej po stronie metafory. Proponuję natomiast, aby współczesna filozofia włączyła rośliny w obręb tradycji, która nie traktuje języka ani jako środka komunikacji, ani jako czegoś wyłącznie ludzkiego. Język roślin przynależy do hipermaterialistycznej tradycji, żyjącej (jak w przypadku Heideggerowskiej „totalności-znaczeń” oraz „języka rzeczy” lub „języka jako takiego” Waltera Benjamina) w przestrzennych relacjach i artykulacjach pomiędzy ożywionymi lub nieożywionymi rzeczami. Tymczasem myślenie-roślin może ze swej strony polegać tylko na materialnym

<sup>45</sup> F. Ponge, *Utwory wybrane*, red. i tłum. J. Trznadel, Warszawa 1969, s. 40.

<sup>46</sup> Zob. R. Karban, *Plant Behavior and Communication*, „Ecology Letters” 2008 (XI), nr 7, s. 727–739 oraz R. Karban, K. Shiojiri, *Self-Recognition Affects Plant Communication and Defense*, „Ecology Letters” 2009 (XII) nr 6, s. 502–506.

<sup>47</sup> F. Ponge, *Utwory wybrane...*, dz. cyt., s. 40.

znaczeniu, które wymija świadomościową intencjonalność i pokrywa się z samą fenomenalnością – sposobami jawienia się – roślinnego życia.

Jeśli postawy roślin w ścisłym sensie ekspresywności w kontekście myśli Ponge'a są znaczące, to możliwe jest odwołanie się do ich wcielonego, materialnego i skończonego sensu jako do odwrotności idealności znaczenia, po stronie którego najmocniej opowiada się Husserlowska fenomenologia. Wspomnijmy, że to w odniesieniu do zniszczalności „rzeczywistego drzewa” (*actual tree*) – przeciwstawionego noematycznemu „drzewu spostrzeżonemu” – Husserl usiłuje sformułować metafizyczny sens znaczenia w *Ideach*: „Drzewo *po prostu*, rzecz w przyrodzie, nie jest bynajmniej *tym czymś jako drzewo spostrzeżonym jako takim*, co jako sens spostrzeżeniowy należy do spostrzeżenia, i to należy nieoddzielnie. Drzewo *po prostu* może się spalić, rozłożyć na swe chemiczne składniki itd. Sens jednak – sens *owego* spostrzeżenia, coś, co z koniecznością należy do jego istoty – nie może się spalić, nie posiada żadnych składników chemicznych, żadnych realnych własności.”<sup>48</sup> Twórca fenomenologii z góry zakłada, że drzewo *po prostu* jako takie jest pozbawione znaczenia (sensu) oraz że w swojej czystej idealności znaczenie jest metafizycznie całe i zdrowe, odizolowane bowiem od empirycznych wypadków i fenomenologicznych redukcji, niszczyielskiego ognia czy wyrachowanego kategoryzowania. Idealność sensu, który przeżywa destrukcję swojego desygnatu, to konsekwencja „czystej świadomości” zdolnej przetrwać hipotetyczną zagładę świata.

Lecz co, jeśli te przypuszczenia są bezpodstawne? Co z materialnością sensu drzewa, sensu nieodróżnianego od samej jego istoty? Czy może ono „się spalić, rozłożyć na swe chemiczne składniki itd.”? Twierdząca odpowiedź na te pytania prowadzi do wyobrażenia rodzaju niemetafizycznego znaczenia, które ulegnie zniszczeniu razem ze swoim „nosicielem”. Odpowiedź taka wiąże się ze stwierdzeniem, że roślinne istnienie jest przepełnione znaczeniem w pełni swej przestrzenności, materialności i skończoności. Implikuje ona też fakt, że utrata każdego drzewa – z powodu wylesienia czy z innej przyczyny – równa się śmierci znaczenia powiązanego z konkretnym przestrzennym zasięgiem tego właśnie drzewa, wobec którego nie możemy sobie pozwolić na dalsze, transcendentalne lekceważenie – zupełnie jak w przypadku skrajnego empiryzmu Levinasa i Derridy śmierć każdej, pojedynczej ludzkiej istoty jest ni mniej, ni więcej tylko „końcem świata” (fenomenologicznie i etycznie rzecz ujmując). Dlatego też wyrwanie z korzeniami każdego drzewa wieszczy zagładę znaczenia, którym owo drzewo *jest* w rozciągniętej materialności swojej postury<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, tłum. przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa 1967, s. 305–306.

<sup>49</sup> Na gruncie filozofii francuskiej Rousseau wyraźnie poparł radykalny empiryzm w stosunku do roślin, wyróżnianych jako jednostki podczas każdego spotkania. Uczynił to, pisząc: „[...] przy każdym spotkaniem źdźbło trawy mówię sobie z zadowoleniem: znowu jedna roślina więcej”

Przed aktem nadania sensu Husserliańskie drzewo *po prostu* znaczy *zbyt mało* (a właściwie: w ogóle nic). Akt ten jednocześnie składa quasi-dialektyczną i kryptoreligijną obietnicę zmartwychwstania i nieśmiertelności, jako że przemienia się w spostrzeżone, pamiętane i oznaczone drzewo, niepodatne na empiryczne kataklizmy. Właśnie dlatego pozbawione znaczenia materialne drzewo musi zostać poświęcone idealnemu „oznaczeniu” (*signification*), poprzez które zyska życie wieczne. Zniszczenie rzeczywistej, konkretnej flory, która dla Hegla i dla Husserla stanowi przykład bez-sensu („nieznaczności” – *meaninglessness*) *par excellence*, niczego nie ujmuje transcendentalnie wyizolowanemu znaczeniu: prawdę mówiąc, jedynie wzmacnia ono czysto metafizyczny ideał, nie niepokojony już empiryczną rzeczywistością. Jednakże pytanie – i nie jest to tylko jałowa spekulacja – brzmi: co stanie się z noematem „drzewo”, gdy ostatecznie drzewo *po prostu* zostanie zniszczone? Jakim stopniem trwałości może odznaczyć się „oznaczone” drzewo pod nieobecność drzewa rzeczywistego – rosnącego na moim podwórku, w unikalnym kostarykańskim lesie mglistym albo gdziekolwiek indziej na świecie? Nawet jeśli błędnie założymy, że roślina sama w sobie pozbawiona jest znaczenia, to znaczenie idealne oraz jego noematyczne wariacje wciąż będą wymagały przynajmniej możliwości percepcyjnego dostępu do rośliny jako fenomenologicznej bazy (oraz najgłębszej warstwy) wszystkich noematycznych operacji. Wirtualizacja oraz idealizacja roślinnego znaczenia idzie ramię w ramię z niszczeniem roślinnego życia w rzeczywistości. Razem z rośliną płonie zawsze jakaś część sensu, nawet jeśli roślina ta jest tak pozbawiona znaczenia jak Husserliańskie drzewo *po prostu*.

Z punktu widzenia klasycznej metafizyki także człowiek może zejść do poziomu pozbawionych znaczenia roślin, przede wszystkim wtedy, gdy wytwarza on *zbyt wiele* sensu – w nadmiarze względem granic formalnej logiki: „Taki bowiem człowiek [odrzucający rozumowanie i nieszanujący zasady niesprzeczności] jako taki byłby już podobny do rośliny [*homoiōs gar phutōi*]”<sup>50</sup> (*Metafizyka* 1006a12–15). Nie jest tu istotne, czy cele ataku Arystotelesa ulegają impulsom roślinnej części swoich dusz. Ważny jest natomiast fakt, że odrzucenie rozumowania łączy się z „możliwością, by ta sama rzecz mogła być i mogła nie być”<sup>51</sup>, możliwością zlekceważenia zasady nie-

---

(J.-J. Rousseau, *Marzenia samotnego wędrowca* [w:] J.-J. Rousseau, A. Thiébaud, *Marzenia samotnego wędrowca. Pielgrzymka do grobu Jana Jakuba Russo*, tłum. E. Rzakdowska, Wrocław 1983, s. 93). Termin „roślina” jest dla Rousseau do tego stopnia bogaty semantycznie, że staje się przesycony znaczeniem, jako że każde źdźbło trawy stanowi zupełnie nową roślinę, nie zaś nieco odmienną wariację na znany temat, czyli niedoskonałą konkretyzację idealnego rodzaju.

<sup>50</sup> Przekład za wydaniem: Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 80 [przyp. tłum.].

<sup>51</sup> Tamże, s. 79 [przyp. tłum.].

sprzeczności oraz odmowy opanowania czy wyeliminowania wielogłosowości i dyseminacji znaczenia. Jakkolwiek by nie było, metafizyczna ontologia Arystotelesa obnaża tu swój dynamizm – o tyle, o ile mowa o konkretnym typie każdego istnienia. To nie fizyczny kształt czyni ludzi ludźmi, ale *logos* w swoich licznych znaczeniach, zaś stracenie z pola widzenia tego różnicującego elementu spowinowaca człowieka z istotami nie-ludzkimi.

Co istotne – Arystoteles w swoich opisach upadku człowieka, który nie przestrzega zasady niesprzeczności i który staje się „już podobny do rośliny”, pomija poziom zwierzęcości. Dlaczego? Dzieje się tak, ponieważ – jeśli pójdziemy tokiem myślenia Arystotelesa – nie posiadając właściwej ludzkiej zdolności rozumowania, człowiek taki stoi jeszcze niżej od zwierząt, które są owej zdolności pozbawione z natury. Schodzenie na poziom roślin ma zatem na celu uwypuklenie katastrofalnych ontologicznych konsekwencji czyhających na tego, kto dopuszcza się zdrady formalnej logiki – zdrady stanowiącej synekdochę utraty rozumu oraz przenikniętej ludzkim rozumem wrażliwości.

Prezentowany przez Derridę stosunek do tego fragmentu *Metafizyki* Arystotelesa kładzie nacisk na sposób, w jaki myśl metafizyczna, czujnie zapobiegając najmniejszym nawet śladom metaforyczności, traci nad sobą panowanie wobec subtelnie zdenaturalizowanej metafory rośliny: „A taka roślina metaforyczna (*phytos*) żadną miarą nie należy już do *physis* w tym sensie, że jest uobecnianą w prawdzie przez *mimesis*, *logos* oraz głos człowieka”<sup>52</sup> (kilka dekad później Derrida zastosuje ten sam argument w celu wyzwolenia zwierzęcia z porządku natury, jako że cecha *bêtise* – „głupota”, „szaleństwo”, „nierozumność”: z francuskiego *la bête*, „zwierzę”, „bestia”, „bydlę” – nie opisuje zwierzęcia, a jedynie człowieka)<sup>53</sup>. Niebezpieczna metaforyczność przeniknęła już do – ukutego z całą powagą w granicach dyskursu metafizycznego, w całości wiernego formalnej logice – porównania nierozsądnego (*unreasonable*) człowieka do warzywa, będącego – mówiąc słowami Giorgia Agambena – „niejasno i absolutnie oddzielnym od *logosu*”<sup>54</sup>. Metafora rośliny, dzierzona jako broń przeciwko metaforycznemu myśleniu, zapowiada jednoczesne samo zakwestionowanie i wewnętrzny krach Arystotelesowskiego snu o jedynym, jasnym znaczeniu. Należy wszakże oddać Arystotelesowi sprawiedliwość: roślina, w którą zmienia się nielogiczny człowiek, nie jest metaforą, a ontologiczną konsekwencją odjęcia *logosu* żyjącej i myślącej istocie. Przywołanie roślinnego statusu kogoś, kto gardzi *logosem*, jest nie tyle retoryczną figurą mowy, która przetrwała wprzężenie w dyskurs metafizyczny, co raczej logicznym następstwem zanegowania tego, co w człowieku najbardziej ludzkie.

<sup>52</sup> J. Derrida, *Marginesy filozofii...*, dz. cyt., s. 309.

<sup>53</sup> Tenże, *The Beast and the Sovereign*, t. 1, tłum. G. Bennington, Chicago 2009, s. 147ff.

<sup>54</sup> G. Agamben, *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*, red. i tłum. D. Heller-Roazen, Stanford 1999, s. 231.



Jak zauważa Derrida, Arystotelesowski człowiek-roślina jako roślina nie przynależy już bezpośrednio do *physis*, a moglibyśmy dodać, że i Husserliańskie drzewo *po prostu* znajduje się w tej samej pozycji „pomiędzy”. Jako przykład „rzeczy w przyrodzie” jest ono również kontrprzykładem dla fenomenologicznego argumentu, w którym się pojawia: jako takie, drzewo *po prostu* stanowi jednostkę semantyczną (obejmującą łacińskie wyrażenie, umieszczoną w tekście, który ją wykorzystuje itd.) pomimo pretensji do bycia desygnatem zewnętrznym wobec nazywającego ją dyskursu. Jej „prostota” (*simplicity*) albo oderwanie od porządku znaczeń nigdy nie jest dość proste ani kompletne, ponieważ fenomenologiczny dyskurs nadpisuje ją i odrzuca, wypełniając znaczeniem czystej nieznacności (bez-znaczeniowości).

Ponieważ podjęta przez Husserla próba pomyślenia drzewa kończy się porażką, musimy spróbować znaleźć prostszą wersję „prostoty”, która stanie się poszlakę podczas poszukiwań języka/znaczenia roślin oraz odpowiadającej im ontologii. Chociaż portugalski poeta Fernando Pessoa wciąż przypisuje roślinnemu życiu pewien rodzaj metafizyki, to metafizyka ta nie jest już antropocentryczna i nie obraca się wokół znaczenia symbolicznego, odkrywając raczej „oczywistą prostotę / I zdrowie istnienia / Drzew i roślin [*clara simplicidade / E saúde em existir / Das árvores e das plantas*]”<sup>55</sup>. Alberto Caeiro, pastoralna maska literacka lub heteronim Pessoa, odmawia uznania nieobecności świadomej myśli za znak absolutnej „bez-znaczeniowości” (*meaningless*) i w ten sposób okazuje ekstremalną wrażliwość na inność roślinnego znaczenia. „Jasna prostota”, *clara simplicidade* roślin jest prosta przede wszystkim z ich własnego punktu widzenia (i graniczy z jego brakiem). Perspektywa ta zakłada zdrową egzystencję, która nie problematyzuje samej siebie i która z tego powodu nie staje się dla samej siebie problemem. Również prosty język – język Caeira zarówno w przytoczonym cytacie, jak i w całej reszcie jego poezji – imituje prostotę roślinnego istnienia, od którego jednak oddziela się otchłanią symbolicznej ekspresji, snującej marzenia o swej własnej anihilacji oraz o zniszczeniu podziałów między sobą a prostą metafizyką roślin. Marzenia te są oczywiście z góry skazane na niespełnienie, oznaczają bowiem koniec poezji oraz jej zamilknięcie. Zamilknięcie takie udaje absolutne milczenie roślin, ale wciąż jest dalekie od dorównania mu.

Jak gdyby antycypując niemożliwe do zrealizowania pragnienie Francisa Ponge’a, który chciałby stracić głowę aby naśladować bezgłową roślinę, Pessoa wychwala roślinną metafizykę: „Metafizyka? Cóż za metafizykę mają tamte drzewa? / Zielenienie się i krzewienie, i posiadanie gałęzi / I wydanie owocu o właściwym czasie... / Lecz czyż jest lepsza od tej metafizyka? / Metafizyka ich niewiedzy, po co żyją / I niewiedzy, że o tym nie wiedzą?”<sup>56</sup>. W przypadku

<sup>55</sup> F. Pessoa, *Poezje zebrane...*, dz. cyt., s. 39.

<sup>56</sup> Tamże, s. 207.

„metafizyki drzew” gra toczy się o o wiele większą stawkę niż w przypadku konwencjonalnego przypisywania roślinom niewinności. Caeiro napomyka o nieprywatnym wymiarze wolnego od myśli sposobu bycia, co – przez analogię – wskazuje na myślenie jako na skazę lub chorobę, anomalię lub lukę w porządku istnienia. Zgadając się – *implicite* – zarówno z Nietzschem, dla którego próżna kontemplacja stanowi chorobę, jak i z Heideggerem, który popiera pogląd, jakoby postawa teoretyczna była niezdrowym produktem błędu w praktycznym postępowaniu poręcznego, autor powyższych wersów podwójnie potwierdza dystans pomiędzy życiem a wiedzą formalną, pomiędzy istnieniem a nieustannym namysłem nad jego sensem lub celem („Metafizyka ich niewiedzy, po co żyją / I niewiedzy, że o tym nie wiedzą”). Przestrzenne i praktyczne znaczenie roślin, pozbawionych świadomości i samoświadomości, dopełnia de-centrację (*de-centering*) metafizyki w roślinnym istnieniu i dumnie obnosi brak wewnętrznej istoty, która jakoby miałaby się kryć za wierzchnią warstwą fenomenologicznych zjawisk. To, czego możemy nauczyć się od roślinnej „jasnej prostoty”, to niezbywalna powierzchowność sposobu bycia. Sposobu, który rzadko satysfakcjonuje nas, ludzi – nawet jeśli właśnie tak przeżywamy znaczną część naszych żyć.

Prezentowany przez Pessoa ideał subiektywnej powierzchowności stanowi jedynie połowę ontologicznej prostoty roślinnych istot. Drugą część można by nazwać „obiektywną powierzchownością”, opisując w ten sposób czystą fenomenalność i zewnętrżność roślin (względem nich samych). Ujmując tę kwestię metafizycznie, możemy stwierdzić, że życie roślin jest obiektywnie powierzchowne, ponieważ nie może się pochwalić jakąś głęboką esencją, to znaczy: ponieważ roślina może bez śmiertelnego skutku odrzucić niemalże każdą ze swoich części. Autor *De plantis* był pierwszym, który dostrzegł owo zagadkowe zachowanie różnych roślinnych części, takich jak liście czy owoce. Te ostatnie: „odpadają od jestestwa, gdy ono odrzuca je z jakiejś przyczyny”<sup>57</sup> (818b10–15). Nie ma nic nadzwyczajnego w fakcie, że bez uszczerbku dla swojego istnienia roślina rozpada się czy że opada lub odpada od samej siebie; jej tymczasowa budowa nie kryje pod sobą żadnej gruntowniejszej integralności ani głębszego – metafizycznego – źródła życia organizmu. Anachronicznie rzecz ujmując – obiektywna powierzchowność roślin wskazuje na ich postmetafizyczną, autodestrukcyjną ontologię.

W przeciwieństwie do Teofrasta, który na samym początku swoich *Badań* wychwala złożoność roślin, pozornie pozbawionych niezbędnych części, Pseudo-Arystotelesa nie zadowala taki wniosek. Myśliciel ten powstrzymuje się od określenia całej roślinności jako wolnej od esencji czy istoty, podkreśla natomiast paralelę pomiędzy „usuwalnymi” częściami, odrzucanymi bez szkody dla reszty żywej istoty, a zbędnymi paznokciami i włosami u człowieka. Filozof

<sup>57</sup> Przekład za: Arystoteles, *O roślinach...*, dz. cyt., s. 349 [przyp. tłum.].

przywraca swojej myśli znajomy metafizyczny rys (zanurzając ową myśl w wymiarze głębokości), gdy tylko zaczyna kontemplować rolę korzenia jako „źródła życia [aitian zōes]” oraz łodygi, która, wznosząc się z ziemi, jest „porównywalna do postawy człowieka” (319a23–25). Okresowe zrzucanie liści nie stanowi zagrożenia dla ciągłości życia rośliny, co więcej, to właśnie dzięki temu poświęceniu może ona przetrwać trudne pory. Lecz odetnijcie ją od jej siły życiowej (lub od „przyczyny”), a natychmiast zginie – a przynajmniej tak zakłada wczesny witalistyczny esencjalizm, zapoczątkowując w ten sposób pogląd, że tak rośliny, jak i zwierzęta to organizmy lub żyjące całości o organicznych częściach podporządkowanych ogółowi. I w rzeczy samej: niewidzialny korzeń, poruszający się po omacku w głębi ziemi, stał się później symbolem metafizyki oraz – zamiennie – wyobrażeniem pierwotnego źródła epifenomenów, które tworzą namacalną rzeczywistość.

Jednak czy korzeń jakkolwiek różni się od innych ze swej istoty „powierzchnowych” części rośliny? Zaslugą Derridiańskiej dekonstrukcji jest odkrycie, że usuwalne, „protetyczne” i pozornie zbędne uzupełnienie to tak naprawdę wypierane źródło tego, co uzupełniane. W przypadku rośliny liść stanowi samo wcielenie „uzupełnialności”, ponieważ jest czymś naddanym w stosunku do pnia i gałęzi, najczęściej czasowo. W *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären* (ang. *The Metamorphosis of Plants*) Goethe, w odniesieniu do znaczenia liścia w rozwoju roślin, uwalnia logikę dekonstrukcyjnego uzupełnienia *avant la lettre*. Według Goethego metamorfoza, zmiana kształtu, proces stawania-się-innym, nie jest tylko jedną z właściwości roślinnego życia, ale *jest* owym życiem samym. W swojej wpływowej botanicznej monografii pisarz dochodzi do wniosku o prymacie zmiany nad stabilnością i tożsamością rośliny, opierając wniosek ten na przemianach liścia, który, kurcząc się, wydaje nasiona, który poprzez wysubtelnienie zmienia się w płatek kwiatu i którego „największy rozrost” odpowiada za pojawienie się owocu<sup>58</sup>. Głębia korzenia, płodność nasion oraz grubość i przytłaczająca wielkość pnia drzewa – wszystkie one dają się wyjaśnić przez odniesienie do rytmicznej zmienności liścia, który doświadcza kolejno fazy rozszerzenia i skurczu. Wszystkie stanowią wariacje powierzchniowego „uzupełnienia”, które bez końca staje się inne w stosunku do siebie samego.

Należy stąd wyciągnąć dwa wnioski na temat ontologii roślin. Po pierwsze: tak jak ludzka cielesność, tak i ciało rośliny jest w całości skórą, samą powierzchnią, czasem cienką do granic przezroczystości, czasem grubą i gęstą – jak gdyby w hołdzie dla nieorganicznej natury, w stosunku do której roślina pozostaje relatywnie blisko<sup>59</sup>. Po drugie: rozproszeniu ulega mistyczna aura

<sup>58</sup> J.W. Goethe, *The Metamorphosis of Plants*, Cambridge 2009, s. 65.

<sup>59</sup> „Ciało to skóra różnorako sfaldowana, pozaginana, poodginana, rozwarstwiona, wgłębiona (J.-L. Nancy, *Corpus...*, dz. cyt., s. 16.).

otaczająca nasienie rozumiane jako pierwsza przyczyna (wystarczy wspomnieć w tej kwestii presokratejską fascynację *spermata* i stale powracający u Owidiusza opis pierwotnego chaosu – jako przepelnionego „źle złączonymi istotami ze sprzecznymi nasionami [*discordia semina*]”)<sup>60</sup>. Dzieje się tak w następstwie odwrócenia relacji przyczynowo-skutkowej (gdy skutek staje się przyczyną przyczyny) oraz priorytetów (gdy pierwszy staje się drugim, zaś drugi – pierwszym), które to odwrócenie odbywa się według logiki „uzupełnienia”. To, co najbardziej powierzchowne, zajmuje miejsce tego, co najbardziej fundamentalne. Liść przywłaszcza sobie pierwotny status nasienia.

Stanowczo argumentując za „ukrytą w liściu płodnością”<sup>61</sup>, Goethe ogarnia absolutną powierzchowność rośliny, a jednocześnie wykręca zagadkową wypowiedź świętego Tomasza z Akwinu: „Życie kryje się w roślinach”. Tajemnica tego życia tkwi nie w zakątkach i głębinach – tam gdzie nasiona i ziemia – lecz znajduje się ona na widocznej i zwróconej ku światłu powierzchni, tak jak liść, stanowiący metaforę „bycia odsłoniętym”. Antymetafizyczny rys tekstu Goethego jest jednak nieco przyćmiony przez godne oplakania narzucenie roślinie tożsamości: w pracy tej różnice roślinnych form dają się prześledzić do jednego i tego samego fundamentu albo składnika, będący ich podstawą. „Proces, dzięki któremu *jeden i ten sam organ* przejawia się w różnorodnych formach, nazywa się *roślinną metamorfozą*”<sup>62</sup>. I znów: „Wcześniej usiłowałem możliwie najlepiej wyjaśnić, że różne, kolejno rozwijającej się części rośliny są w swojej naturze identyczne, pomimo rozmaitych różnic w zewnętrznej formie”<sup>63</sup>. Szereg wyraźnych rozróżnień na wewnętrzne i zewnętrzne, na jedno i wiele, na niewidoczne, identyczne jądro oraz widoczne „rozmaite różnice” – wszystko to przywraca organizację metafizycznych dychotomii, które dławią i filozoficznie przywłaszczają sobie roślinne istnienie. Metafizyczna gorliwość Goethego udaremnia nawet jego uważne „przesunięcie” początku, dające się wywnioskować z relegowania płodności do liścia.

Rozwinąwszy teorię na temat pierwotnej formy rośliny, Goethe wyruszył na poszukiwania rośliny archetypicznej, *Urpflanz*, która mogłaby stanowić owej teorii empiryczny dowód. W datowanym na maj 1787 roku liście pisanym z Neapolu tak zwierzał się Herderowi: „Roślina pierwotna będzie najbardziej osobliwym na świecie stworzeniem, którego pozazdrości mi sama natura”<sup>64</sup>. Będzie to – mówiąc konkretnie i z niepokojącym wyprzedzeniem genetycznych manipulacji przeprowadzanych na strukturze DNA roślin – istniejący w rzeczywistości ogólny schemat rośliny, na podstawie którego można stworzyć

<sup>60</sup> Owidiusz, *Przemiany*, tłum. B. Kiciński, Warszawa 1995, s. 19.

<sup>61</sup> J.W. Goethe, *The Metamorphosis...*, dz. cyt., s. 67.

<sup>62</sup> Tamże, s. 6 (wyróżnienia dodane).

<sup>63</sup> Tamże, s. 55.

<sup>64</sup> J.W. Goethe, *Italian Journey*, London 1962, s. 310.

nowe odmiany i wariacje. Natomiast z filozoficznego punktu widzenia w ogóle nie będzie to stworzenie, ale pewna idealna jednostka: *ta* roślina, *ten* liść (*the plant, the leaf*), a zatem pewien generatywny koncept realnych istnień, które nieodzownie muszą być w stosunku do niego ułomne<sup>65</sup>.

Metafizyczna idea zakładająca nieistotność różnic między roślinami prze-wędrowała z Goethe'owskiej teorii metamorfozy do Hegłowskiego dialektycznego przedstawienia roślinnej natury. Hegel dostrzegł z pewną przenikliwością, że roślina – jakkolwiek należy do bytów organicznych – nie jest organizmem, jako że „różnica pomiędzy *organicznymi częściami* to tylko powierzchowna *metamorfoza* i jedna część może z łatwością przejść funkcję innej [...]. Dlatego członki roślin są poszczególne tylko w odniesieniu do siebie wzajemnie, a nie do całości. Każdy kolejny członek stanowi całość, tak jak w organizmach nieożywionych: w skalnych warstwach osadowych kolejne części są zewnętrzne w stosunku do siebie wzajem”<sup>66</sup>. Dla Hegła różnica pomiędzy częściami roślin nie jest różnicą, bowiem uzasadnia ją „powierzchnowa *metamorfoza*”, przykrywająca niezróżnicowane podłoże rodzącego się organicznego życia, które wciąż pozostaje w silnym uścisku świata nieorganicznego. Ale i kategorie jednakowości nie są właściwe dla roślinności – ze względu na fakt, że roślina nie potrafi ustanowić własnej tożsamości poprzez zapośredniczoną relację wobec samej siebie jako innego/ej. Niemożność zastosowania w stosunku do roślin któregośkolwiek z tych terminów powinna była dać filozofowi do myślenia, a także skłonić do przyjęcia wniosku, że metafizyczne kategorie nie obejmują tego typu życia, przeżywanego po tej samej stronie dialektyki tego samego oraz innego, tożsamości i nietożsamości, jednostkowości oraz istnienia anonimowego<sup>67</sup>. Słuszne byłoby stwierdzenie, że roślina unieruchamia od wewnątrz dialektykę „tam i z powrotem”, że jej ruch jest zbyt zwinny, by dało się go umiejscowić na ekranie dialektycznego radaru, oraz że wymaga ona alternatywnego postępowania, które etycznie i epistemologicznie zestroiłoby się z jej absolutną (to znaczy nierelatywną i nierelacyjną) różnicą.

Jednakże, jak dowodzi Hegel, na obszarze dialektyki zewnętrzność części w stosunku do całości i do siebie wzajem zaszczerpia w roślinnym istnieniu samą

<sup>65</sup> Goethe'owska konceptualizacja liścia i jego zdrada Leibniza stoją w tle Nietzscheańskiego *Teoriopoznawczego wprowadzenia o prawdzie i kłamstwie w sensie pozamoralnym*: „Każde pojęcie powstaje przez zrównanie nierównego. Jak pewne jest, że jeden liść nigdy nie jest całkiem równy drugiemu, tak samo też pewne jest, że pojęcie liścia ukształtowane zostało dzięki arbitralnemu nieuwzględnieniu indywidualnych odmienności [...]. Za jego sprawą rodzi się wyobrażenie, jakoby poza liśćmi istniał w przyrodzie jakiś „liść”, rodzaj praformy, podług której utkano, wyrysowano, odmierzone, pokolorowano, wymalowano wszystkie liście, ale niewprawną ręką... (F. Nietzsche, *Teoriopoznawcze wprowadzenie o prawdzie i kłamstwie w sensie pozamoralnym*, tłum. K. Wolicki, „Teksty” 1980 (LI), nr 3, s. 165–184).

<sup>66</sup> G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature...*, dz. cyt., s. 303–304.

<sup>67</sup> Odrzucenie wzajemnego dialektycznego oddziaływania pomiędzy „tym samym” a „innym” nie wyklucza relacji rośliny z innością, która nie byłaby tylko „negacją tego samego”.

śmierć. Roślina rozpatrywana poprzez Hegliańską soczewkę jest swego rodzaju nowicjuską w sferze życia, którą niemiecki filozof utożsamia z organicznością samorozmnażającej się całości. Nie ma niczego nowego w przywoływaniu obrazów śmierci w celu opisu żywotności roślin albo w umieszczeniu roślinnych bytów w ontologicznej bliskości świata minerałów. Nas interesować będzie jednak raczej przypisanie roślinnemu istnieniu sedymentacyjnej powierzchowności („warstwy osadowe”), co mocno przypomina „tysiąc plateau”, gdzie pomimo nakładania się i zachodzenia na siebie wielu poziomów sensu i nonsensu nieobecny jest wymiar głębokości. Te niezliczone powierzchnie roślinnego istnienia tworzą scenę, na której życie roślin ujawnia wszystkie organizmowe zapośredniczenia, działające – na przekór myśli Hegla – w celu zdławienia tego, co żyjące. „Życ” oznacza być powierzchownym i dezorganizowanym: istnieć poza całokształtem organizmu: być rośliną.

Jeśli roślina nie jest organizmem składającym się ze współzależnych organów, powinniśmy unikać postrzegania jej jako całokształtu albo jako dającej się wyróżnić całości. Również jej części wykraczają poza rozróżnienie na „część” i „całość” – w swojej zewnętrzności względem siebie wzajem obie stanowią zarazem członki rośliny i niezależne, pozostające na własnych prawach bytu. Nieograniczone przez logikę totalności tworzą one tymczasową jedność wielości („Roślina”, jak trafnie ujmuje to XIX-wieczny francuski botanik Brisseau-Mirbel, „jest... istotą kolektywną”), swobodną wspólnotą niespojoną jakimiś niewzruszonymi węzłami wewnętrznej istoty<sup>68</sup>. Słowem: części rośliny wymykają się rozumieniu Myśli Heglowskiej oraz siatkom pojęciowym.

Stwierdzenie, że roślinne istnienie jest ze swej istoty powierzchowne, prowadzi do myśli, że roślina, której formy i funkcje są płynne, nie stanowi organizmu, ale to, co Deleuze i Guattari nazwali „ciałem bez organów”, sposób nie-zorganizowania, „czystą wielość immanencji”<sup>69</sup>. Tym bardziej więc zaskakuje, że autorzy *Tysiąca plateau* wybierają konkretny typ rośliny (drzewo) jako przykład zhierarchizowanego układu wielości i różnic pomiędzy produktami a reprodukcjami (kalkami), pomiędzy pierwotnymi i pochodnymi elementami: „Drzewo łączy i hierarchizuje kalki; są one jak liście drzewa”<sup>70</sup>. Deleuze i Guattari zapominają, że liść nie jest organem większej całości i że daleko mu do bycia pochodną oryginalnej struktury pnia i korzeni. Jest on sam w sobie nieskończenie powtarzalnym i skrajnie egalitarnym konstrukcyjnym modułem drzewa, jako że stanowi jednocześnie źródło, produkt oraz małą reprodukcję roślinnego bytu, od którego w każdej chwili może się oddzielić. Roślinne „ciało bez organów” sieje spustoszenie wśród różnicujących wartościowań kopii przeciwstawianych oryginałom oraz ustanawia istną anarchię, nie ujawnia

<sup>68</sup> Cyt. za: G. Canguilhem, *Knowledge of Life...*, dz. cyt., s. 41.

<sup>69</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, dz. cyt., s. 189.

<sup>70</sup> Tamże, s. 14.

jednak hierarchicznej organizacji. Utrzymuje natomiast pojęciową horyzontalność – nawet pomimo przestrzennej wertykalności drzewa.

Co więcej, sugestia, że roślina jest „istotą kolektywną”, implikuje fakt, że ciało roślin stanowi niepodporządkowany nadrzędnej całości zbiór wielości, polityczną w swej istocie przestrzeń gościnnego współistnienia. Ażeby pojęcie „ciała politycznego” (*body politic*) dało się zastosować w odniesieniu do roślinnej demokracji, ciało to musi zostać wyraźnie odróżnione od organizmów, których części – organy – pozostają na usługach całokształtu. Postmetafizyczna myśl roślinna powinna oprzeć się z jednej strony projekcji zwierzęcej i ludzkiej budowy na rośliny, które miałyby jakoby posiadać części homologiczne do innych żyjących istot, z drugiej zaś – narzucania na *socium* wymuszonej organiczności natury pojmowanej jako żyjąca całość. Tam, gdzie filozofowie lekceważą pierwszą zasadę i nie potrafią się powstrzymać, przypisują pozbawionym organów roślinom cechy zbędne i redundantne. Natomiast tam, gdzie łamana jest druga z zasad, tam w oparciu o wyidealizowaną, organiczną sferę pojawia się pewien totalitarny, społeczno-polityczny system. Gruntowna de-naturalizacja społeczeństwa i polityki możliwa jest tylko pod warunkiem wcześniejszej skrupulatnej denaturalizacji samej natury (do której roślinne istnienie mogłoby się przyczynić w znacznym stopniu) oraz dokładnego skatalogowania jej egzystencjalnych właściwości, które w *Byciu i czasie* Heidegger zarezerwował dla ludzkiego *Dasein*. Obustronnie (choć nie w równym stopniu) przenikając się wzajemnie, cechy roślinnej egzystencji oraz roślinne dziedzictwo egzystencji ludzkiej nie dostarczają nam ostatecznego dowodu na „jednostajną różnorodność natury”<sup>71</sup>. Potrzęsają one natomiast metafizycznym rozróżnieniem na tożsamość i inność, tak że traci ono zdolność wyjaśnienia życia roślin albo związku między ludźmi a nie-ludzkimi „naturami”.

Odbywwszy tę krótką, metodologiczną wycieczkę, jesteśmy gotowi na ponowne spotkanie z zespołem Goethe-Hegel. Najpoważniejszy rozdzwięk pomiędzy tymi niemieckimi myślicielami zajmującymi się filozofią roślin dotyczy statusu różnicy płciowej (a ogólniej – zróżnicowania narządów) w roślinności. Razem z (1) subiektywną i obiektywną powierzchownością roślin, (2) pierwotnym, „uzupełniającym” charakterem liścia oraz (3) nieprzypominającym organizmu układem „części” roślin, (4) namnażanie się różnic płciowych w obrębie roślinności będzie kluczowe dla naszego zrozumienia postmetafizycznego roślinnego istnienia. Każdy aspekt wyszczególnionej tu ontologii proponuje opór wobec totalizujących tendencji metafizyki, a także realną ochronę przed metafizyczną tęsknotą za czystymi początkami i pierwszymi przyczynami życia. Ten ostatni mit, mit czystych źródeł, bardzo skutecznie obala roślinna powierzchowność – do tego stopnia, że wyjątkowa seksualność roślin rozprasza niejako zarówno fikcyjną jedność pierwszej przyczyny, jak

<sup>71</sup> J.O. de La Mettrie, *Człowiek roślina...*, dz. cyt., s. 188.

i błędne wyobrażenie linearnej przyczynowości. Co ważne –niemetafizyczna rekonstrukcja roślinnej ontologii wyzwoli różnicę płciową z więzów binarnej opozycji dwóch płci i technie nowe życie w fenomeny rozproszonych, przetwrotnych i perwersyjnych, nieproduktywnych seksualności. Roślinna płciowość oraz logika uzupełnienia będą odąd wspierać się wzajemnie.

W teorii Goethego metamorfoza roślin to teleologiczny rozwój, w toku którego liść doświadcza stopniowego wysubtelniania, a nawet „uduchowienia”, podczas swojej transformacji w kwiat –wieniec otaczający narządy płciowe. „Zmieniając jeden kształt na inny”, zauważa Goethe, „[roślina] wspina się – jak gdyby po duchowej drabinie – ku zwieńczeniu natury, czyli rozpowszechnianiu się poprzez dwa rodzaje (*genders*)”<sup>72</sup>. W swojej dosłownej i przenośnej podróży z prostoty nasienia oraz z ciemności ziemi ku rozległej przestrzeni powietrza, ku światłu i ku materializacji blasku w barwnej kruchości kwiatu *telos* liścia stanowi indywidualizacja oraz zróżnicowanie płciowe postrzegane jako podstawa ontologicznej różnicy między pozbawioną ducha materią a urzeczywistnionym duchem. Roślina wiernie oddaje auto-teleologię samej natury, której „zwieńczeniem” jest „samoreprodukcja”: „rozpowszechnianie się poprzez dwa rodzaje”. Z tego też względu roślina wytarza *organy* płciowe, podczas gdy powtarzanie „tego samego” – liścia – dostarcza jakościowo odmiennych, organicznie zróżnicowanych rezultatów.

Właśnie to podwójne przypuszczenie jest rozbrajane przez Hegła, który argumentuje, że roślina nie jest w stanie „zgromadzić” na tyle indywidualności, aby postawić samą siebie naprzeciw osobnika innej płci: „Różne jednostki nie mogą być zatem postrzegane jako posiadające różne płci, nie zostały bowiem całkowicie nasycone *podstawą* swojego przeciwieństwa”<sup>73</sup>. Jakkolwiek różnica płciowa u Hegła po raz pierwszy pojawia się w roślinach, sygnalizuje ona w ten sposób dialektyczne przejście w to, co już rośliną nie jest – w zwierzę, całkowicie przepełnione płciowością, która nie daje się oddzielić od całej jego ucieleśnionej istoty. Hegel nie próbuje oczywiście zaprzeczać, że zapylenie stanowi płciowy sposób rozmnażania, jednak traktuje je jako nieistotne i zbędne w ramach pojmowanej całościowo egzystencji roślin. Cały roślinny „proces tworzenia się rodzaju (*genus-process*)” jest „w ogólności zbędny, bowiem proces kształtowania się i asymilacji pojmowany jako produkcja nowych jednostek już stanowi reprodukcję”<sup>74</sup> – do tego stopnia, że nawet „wyprodukowane w owocu nasiono już jest pewnym nadmiarem”<sup>75</sup>. To, co u Goethego było zwieńczeniem duchowego rozwoju rośliny, w filozofii Hegła okazuje się zbytecznym naddatkiem. Pomimo pośrednictwa dialektycznego samorozumienia

<sup>72</sup> J.W. Goethe, *The Metamorphosis of Plants...*, dz. cyt., s. 6.

<sup>73</sup> G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature...*, dz. cyt., s. 344.

<sup>74</sup> Tamże, s. 343.

<sup>75</sup> Tamże, s. 348.



poprzez roślinne metafory (przede wszystkim przez wzajemne oddziaływanie pomiędzy głęboką istotą a zewnętrznym przejawem, który to związek pojmuje się jako relację mięszu i skorupy) nasienie konkretnej rośliny zaczyna symbolizować luksusowy zbytek, który dialektyczna machina w każdej chwili może odrzucić. To, co najbardziej zasadnicze, zostaje zdemaskowane jako „zbędne”.

Łatwo wybaczyć Hegłowi jego niewiedzę na temat o wiele późniejszych odkryć, według których seksualność roślin jest na tyle skomplikowana, że regulują ją hormony – na przykład ziarna soi zawierają duże ilości fitoestrogenów, podobnych do ludzkiego estrogenu – lub że wprowadzenie do roślin charakterystycznych dla ssaków hormonów płciowych powoduje kwitnienie, a także wpływa na proporcję męskich do żeńskich kwiatów<sup>76</sup>. Jednakże tym, co niewybacalne, jest fakt, że Hegłowskie podejście do roślinnej płciowości streszcza w sobie niczym w filozoficznym mikrokosmosie metafizyczne zaniedbania wobec roślin. W trakcie dialektycznego procesu tworzenia się rodzaju (*Gattungsprozeß*) brak indywidualności, wewnętrznej wyróżnialności oraz opozycyjności sprowadza się do kastracji rośliny, niezdolnej jakoby do przyjęcia różnicy płciowej. W pierwszym przypadku samo *pojęcie* tej różnicy staje się ofiarą dialektyki, która upraszcza całą sferę płciowości i seksualności do przeciwstawnej relacji pomiędzy dwiema płciami – relacji, dzięki której każda z płci odnajduje właściwą sobie osobność. Pełna przemocy metafizyczna redukcja z góry zakłada, że dwie alternatywy wyczerpują całą gamę możliwych seksualności obecnych – co mocno rzuca się w oczy – w stanie „przed-indywiduacji”, który Freud nazwał „polimorficzną perwersyjnością” dziecka i który został przez Heideggera określony w kategoriach „neutralności” *Dasein*. To drugie, egzystencjalne określenie bezpośrednio łączy się z roślinnym istnieniem. To bowiem jest z pozoru podobnie neutralne (dzięki swej nieopozycyjności), tak naprawdę jednak za fasadą neutralności skrywa wiele różnic. Interpretacja owej zwodniczej charakterystyki *Dasein* stanowić będzie klucz do zobrazowania roślinnej seksualności.

W odniesieniu do złożonych różnic płciowych przedstawionych w *Dasein* pod płaszczykiem neutralności Derrida pisze w serii *Geschlecht*:

Jeśli jako taki *Dasein* nie należy do żadnej z obojga płci, nie znaczy to, że bytowi, którym jest, odebrano płeć, przeciwnie, przychodzi tu na myśl jakaś seksualność, poprzedzająca rozróżnienie lub raczej podwójność, co nie równa się stwierdzeniu, że musi być ona jednolita, homogeniczna i niezróżnicowana [...ale] bardziej źródłowa niż diada.<sup>77</sup>

<sup>76</sup> A. Janeczko, A. Skoczowski, *Mammalian Sex Hormones in Plants*, „Folia Histochemica et Cytobiologica” 2005(XLIII), nr 2, s. 71-79.

<sup>77</sup> J. Derrida, *Różnica płci, różnica ontologiczna: Geschlecht I*, tłum. M. Kwietniewska, „Nowa Krytyka” 2002, nr 13, s. 172.

Ucieleśniony, faktyczny status *Dasein* prowadzi Derridę do odważnego wniosku, który zakłada zmapowanie domniemanej neutralności *Dasein* przy pomocy Freudowskiej seksualności „poprzedzającej podwójność”. Seksualność *Dasein*, „bardziej źródłowa niż diada”, obejmuje różnice płciowe zbyt subtelne i zbyt niewielkie, by można było je dostrzec poprzez soczewki metafizyki. To samo tyczy się, *mutatis mutandis*, płciowego bycia roślin. Różnorodne roślinne seksualności korespondują z rozproszoną wielością leżącą u podstaw ontologii roślin, które wobec swojego otoczenia nie przyjmują postawy opozycyjnej. Poprzedzające podwojenie, płciowo-ontologiczne natury zwierząt i ludzi są tak naprawdę dłużniczkami owego roślinnego rozsiewu (dyseminacji) płciowych prawdziwości<sup>78</sup>. Seksualna obojętność roślin, aż do granic (a w każdym razie daleko poza granice diadycznej relacji) przesycona seksualnością przez „neutralność” *Dasein*, jednocześnie przekracza logikę przeciwstawienia i wytwarza różnice bez względu na wymagania toż-samości. Front walki o wyzwolenie seksualności z krępujących ją metafizycznych i onto-teologicznych więzów przebiega przez roślinny byt.

Powinniśmy także pamiętać, że „neutralność” wskazuje na wysoki stopień obojętności, pewnego niezaangażowania i nieingerowania neutralnej jednostki w wydarzenia, które mogłyby determinować jej los. Dlatego też – czyniąc oczywistą aluzję do heteronomii roślin – Hegel postrzega nasienie jako „rzecz obojętną”: „W ziarnku nasienia [*Samenkorn*] roślina wydaje się prostą, niezapośredniczoną jednością samej siebie [*self*] i rodzaju [*genus*]. Zatem ze względu na bezpośredniość swojej jednostkowości nasienie jest rzeczą obojętną: pada ono w ziemię, stanowiącą dla niego uniwersalną moc”<sup>79</sup>. Jak okaże się w późniejszych dyskusjach o roślinnym istnieniu, nasienie, zdane na władzę przypadku i na zewnętrżność swojego środowiska (ziemi), zawiera w sobie stanowiącą dowód wolności możliwość, ażeby zostać zmarnowanym, rozsianym lub zużytym na nic. Możliwość ta pokrywa się z zupełną obojętnością nasienia, wyzwala je od wymogów produktywnej i reproduktywnej seksualności. Nieteleologiczna gra, która najczęściej kończy się na niczym, to niezbywalna składowa operatywności (czy raczej nieoperatywności) nasienia.

Ze względu na fakt, że roślinna jaźń – nieodłącznie związana z uniwersalnością żywiołów i światła – jest zawsze zewnętrzna względem samej siebie, jej jedność to zawsze nie-jedność lub podwójna obojętność: światła i ziemi wobec żywionych przez nie nasion oraz nasion wobec *samo-zachowania* (*self-preservation*), wobec własnego losu – jako że nasiona te nie mają dających się zachować „samyh siebie” (*self*). Czyniąc tę obserwację, przekraczamy próg

<sup>78</sup> Błędem jest zarówno zaprzeczanie, że w roślinach istnieje jakaś płciowość, jak i szufladkowanie ich w obrębie jednej płci – to znaczy żeńskiej. Świadczy o tym *Vegetative Soul* Elain Miller.

<sup>79</sup> G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature...*, dz. cyt., s. 323.

Derridiańskiej dyseminacji, w której rozpad jedności i tożsamości nasienia dostarcza nam skrywanej nawet w pojedynczej formie wielorakości:

Ilościowa wielość nie skrada się niczym groźba śmierci do zarodka, będącego uprzednio jednością z samym sobą. Przeciwnie – funkcjonuje ona jak innowator dla nasienia (*the' seed*), które w ten sposób wytwarza (samo siebie) i brnie naprzód jako mnogość. Jest to pojedyncza mnogość, niepoprzedzona przez żadne pojedyncze źródło.<sup>80</sup>

Nasienie w swojej pojedynczości jest już legionem – bądź to rozsypane, bądź rozpowszechnione, jest jednocześnie jednym i wieloma. Właściwe jednokowo zwierzęcym i roślinnym sposobom reprodukcji, przynależy jednocześnie do *każdego* zwierzęcia i *każdej* rośliny. Pojedyncza mnogość nasienia – pojęcie, które Jean-Luc Nancy rozwija w swojej własnej myśli o wspólnocie<sup>81</sup> – określa zatem dalej sens „roślinnej demokracji”, w której sprawiedliwość jest rozumiana jako aporetyczna kombinacja niezróżnicowanej powszechności (nasienie przeciwstawia się granicom między gatunkami, a nawet między królestwami) oraz troski o pojedynczość (nasienie jest właściwe *każdej* roślinie lub zwierzęciu).

Figura rośliny (która niczym chwast uosabia wszystko to, co metafizyczna tradycja odrzuciła jako niewłaściwe, powierzchowne, nieistotne oraz czysto zewnętrzne) dostarcza nam pierwowzoru postmetafizycznego istnienia. Rośliny to zielsko metafizyki – dewaluowane i niechciane w jej troskliwie pielęgnowanym ogrodzie, które jednak wzrasta pomiędzy klasycznymi kategoriami rzeczy, zwierzęcia i człowieka (bowiem miejsce chwastu, podobnie jak miejsce samej egzystencji, znajduje się dokładnie „pomiędzy”)<sup>82</sup> i po cichu zdobywa przewagę nad tym, co wypielęgnowane, oswojone i „użyteczne”. Ziele przeżyje metafizykę – tego możemy być absolutnie pewni. Lecz największy chyba grzech rośliny – z punktu widzenia metafizyki – stanowi fakt, że sięga ona domeny egzystencji, zazwyczaj zarezerwowanej jedynie dla ludzi, że ma swój udział w wolności, w porządku czasowym i w mądrości (lub inteligencji). Jeśli, odpowiadając Heideggerowi, stwierdzimy, że rośliny nie tylko *są*, ale i *bytuja*, to ich etyczny oraz polityczny status będzie musiał ulec rewizji – tak, aby odzwierciedlał roślinne oparcie w życiu, które do tej pory pozostawało pod uprzedmiotawiającym nadzorem metafizyki. Zaś roślinne istnienie, odsyłające do czasu, do wolności i do mądrości, określi pozytywne i pewne wymiary ontologii roślin.

<sup>80</sup> J. Derrida, *Dissemination*, tłum. B. Johnson, Chicago 1983, s. 304.

<sup>81</sup> J.-L. Nancy, *Being Singular Plural*, tłum. R. Richardson, A. O'Byrne, Stanford 1997.

<sup>82</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, dz. cyt., s. 22.

MICHAEL MARDER'S *PLANT-THINKING*,  
OR A DECONSTRUCTION OF THE METAPHYSICAL PARADIGM

SUMMARY

The aim of this article is a critical revision of the dominant philosophical conceptualization of plants. The author deconstructs the tradition of describing plants in metaphysical and anthropocentric categories by deploying a set of tropes and strategies from the toolkit of deconstruction and phenomenology. While considering the 'plant-being', he formulates an alternative concept of 'plant-thinking', whose distinctive features are non-identity, voicelessness, non-essentiality and existence outside any symbol system. Conceptualized in these categories the plant not only defies the received discourse of metaphysics but also becomes a stepping stone and a most important figure of post-metaphysical thought.

Key words: Philosophy of vegetable life – phenomenology of plants – environmental philosophy – deconstruction – post-metaphysics – Michael Marder, *Plant-Thinking* (2013).

Słowa kluczowe: plant studies, dekonstrukcja, ekofilozofia, postmetafizyka.