



Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons (CC BY 4.0)

WIELOGŁOS
Pismo Wydziału Polonistyki UJ
2/2026 (68), s. 111–132
ISSN 1897-1962 (druk) | 2084-395X (online)
doi: 10.4467/2084395XWI.26.017.23574
<https://www.ejournals.eu/Wieloglos>

Monika Rogowska-Stangret

Uniwersytet w Białymstoku

 <https://orcid.org/0000-0002-8317-8562>

Ku roślinnym ekologiom
niepełnosprawności. Nie
jestem rośliną, jestem
z rośliny, jestem z rośliną:
o ludzko-rośl-innych
wspólnotach na
marginesie solo
performatywnego
Aleksandry Skotarek
Nie jestem rośliną.
Strumień świadomości

Summary

Toward Vegetal Ecologies of Disability: I’m not a plant, I’m of the plant, I’m with the plant. On Human-Plant Communities on the Margins of *I Am Not a Plant: A Stream of Consciousness*—A Performance by Aleksandra Skotarek

The aim of this article is to read Aleksandra Skotarek’s solo performance, *I Am Not a Plant: A Stream of Consciousness* (based on texts by Aleksandra Skotarek and Virginia Woolf, directed by Justyna Wielgus, with dramaturgy by Justyna Lipko-Konieczna; Warsaw, Teatr 21, premiere April 23, 2023), through the lens of “environmentalism of the injured”—a theoretical framework and simultaneously an ethical and political stance proposed by Sunaura Taylor. The environmentalism of the injured emphasizes

the network of connections and relationships between human and more-than-human beings in the context of disability during times of socio-environmental and climatic crises. It underscores the ethical and political importance of “staying with the trouble,” which implies both recognizing and acknowledging the wrongs afflicting both human and nonhuman bodies, as well as the courage to draw alternative ways of living, sets of values, and practices from the experience of disability and living with the wound.

Against the backdrop of critiques of the Vitruvian Man formulated from critical perspectives (particularly feminist theories, disability studies, plant and animal studies, and critical posthumanism), I present Taylor’s work and her intersectional analyses of disability, animality, and ecology to highlight the motif of plants, marginal in her work, as a potentially productive area for thinking about disability. I analyze the solo performance in relation to three signatures of the environmentalism of the injured: relationality, the ethics of living-with, and the struggle against inequality; in doing so, I demonstrate the necessity of remaining with the ambivalence of these categories, which cannot be inscribed into simple visions of an ideal world. Thus, the article proposes a shift toward plant ecologies of disability and a reflection on the potential of human-plant communities at the intersection of disability and the nonhuman, particularly plant life. It is an attempt to develop an ethical and political position that emphasizes the common conditions of life shared by humans and plants under capitalism, alongside an opposition to life-destroying, extractivist logic.

Keywords: disability, plant, environmentalism of the injured, Western human, posthumanism

Aleksandra Skotarek w solo performatywnym *Nie jestem rośliną. Strumień świadomości*¹ proponuje najbardziej zabawną, bezpretensjonalną i otwierającą oczy krytykę „człowieka Witruwiusza”, z jaką się spotkałam. Otóż Skotarek próbuje ustać w pozie znanej z rysunku Leonarda da Vinci. I jak się możemy domyślić, długo to nie trwa. Któż z nas potrafiłby tak stać przez całą wieczność w pozycji wyprostowanej, w rozkroku, z uniesionymi ramionami? No właśnie. W ten sposób aktorka demonstruje i performuje dyscyplinujący charakter „człowieka Zachodu”, co wpisuje się w obecną w humanistycę co najmniej od połowy XX wieku krytykę pokazującą uwikłanie tego, co ludzkie, w wykluczające i hierarchizujące normy. Ów witruwiański człowiek definiuje się przez wykluczenie tego, co oznaczone zostało jako nie-ludzkie. W tę ostatnią sferę cywilizacja Zachodu włączała nie tylko naturę, nie-ludzkie zwierzęta bądź rośliny, lecz także

¹ *Nie jestem rośliną. Strumień świadomości* to solo performatywne na podstawie tekstów Aleksandry Skotarek i Virginii Woolf w reżyserii Justyny Wielgus. Autorką scenariusza i dramaturgii jest Justyna Lipko-Konieczna. Solo miało premierę w 2023 roku. Spektakl oglądałam 30 marca 2025 roku w Centrum Sztuki Włączającej, Teatr 21 w Warszawie. Cytaty z monologu Skotarek przywołuję za: E. Godlewska-Byliniak, *Od rośliny-diagnozy do roślin-inności. Wokół performansu „Nie jestem rośliną”*, „Didaskalia. Gazeta Teatralna” 2024, nr 183. Autorka tekstu dokonuje w nim interpretacji performansu z – bliskich i niniejszemu artykułowi – posthumanistycznych perspektyw.

ludzkie jednostki i grupy społeczne uznane za nie dość wcielające w życie normy ideału. W przeciwieństwie do świata ludzkiego – domeny języka, wartości, wolności czy podmiotowości – świat natury to świat zniewolenia i konieczności, przedmiotów pozbawionych możliwości zabrania głosu i zdeterminowanych relacji². Skutkiem takich klasyfikacji było wyróżnienie jako wartościowe tego, co ludzkie (ściśle obwarowanego normatywnymi założeniami) i usunięcie w cień całej „reszty”. Owa „reszta” często funkcjonowała jako uprzedmiotowiony zasób „do dyspozycji” człowieka Zachodu. Ruchy emancypacyjne na różne sposoby wyprowadzają nie-(dość)-ludzkie istnienia z cienia rzucanego przez zachodniego człowieka i zmagają się, by ukazać i uznać pełnię człowieczeństwa oraz godność kobiet, osób niebiałych, nieheteronormatywnych, osób z niepełnosprawnościami, aby w centrum świata zrobiło się miejsce dla ludzkich ciał, sposobów życia, pragnień i marzeń w pełni ich różnorodności. Krytyczny posthumanizm z kolei (niekiedy pod rękę z teorią feministyczną, queerową, postkolonialną, studiami o niepełnosprawności, nad zwierzętami i roślinami) pod lupę wziął samo rozróżnienie na ludzkie i nie-ludzkie. Jakie kryteria i przez kogo ustalone decydują o tym, do której kategorii zostaniesz zakwalifikowany? I czy ustanawianie, a nawet rewidowanie owych kryteriów nie powtarza wykluczającego gestu sprowadzającego etyczno-polityczną refleksję dotyczącą w szczególności tego, jak powinno się odnosić do różnych form życia do „sporu u płotu”³, odmierzania godności linijką?

Krytyczny posthumanizm czerpie z relacyjnych teorii, które podkreślają pierwszoplanowość relacji i ich nadrzędność wobec wszelkich oddzielonych jednostek obdarzonych konkretnymi cechami. Czy tego chcemy, czy nie, jesteśmy istotami relacyjnymi, to znaczy stajemy się sobą poprzez relacje, to z nich się wyłaniamy jako indywidua. Dotyczy to, rzecz jasna, nie tylko człowieka, lecz wszelkich bytów. Różne relacyjne konfiguracje mogą nam służyć, wzmacniać nas i wzbogacać, ale mogą też doprowadzać nas na skraj wyczerpania, śmierci, apatii (oczywiście są i takie relacje, które są neutralne, nie mają dla nas znaczenia). W kontekście krytyki człowieka Zachodu przez pryzmat emancypacji osób z niepełnosprawnościami oraz posthumanistycznego odejścia od antropocentryzmu wydaje się, że etycznie produktywnie może być przyglądanie się splątaniam i relacjom, z którymi mamy do czynienia w konkretnej sytuacji: komu i czemu służą, a komu i czemu – nie. Rozstrzyganie na przykład tego, jaki procent opanowania mowy (i jakiej mowy)? Jaki sposób

² Tak, ogólnie rzecz biorąc, przedstawiają się założenia „nowoczesnej konstytucji”, którą, jako przejaw dualnego nowoczesnego myślenia, krytykuje np. Bruno Latour (por. *idem, Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa: Oficyna Wydawnicza 2011).

³ P. Sloterdijk, *W cieniu góry Synaj. Przypis o źródłach i przemianach całkowitego członkostwa*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia 2014, s. 65 (fragm. zmodyfikowany).

komunikacji będzie tym właściwie ludzkim?) czyni z istoty żywej kogoś, kogo życie uznamy za wartościowe, bądź wyłuskiwanie (jak czynił to Arystoteles) tej jednej jedynej cechy – „funkcji swoistej człowieka”⁴ (lub ich zestawu) – która odróżni ludzkie od nie-ludzkiego i stanie się czynnikiem decydującym, czy należy się temu komuś/czemuś godność, zdaje się podejściem w duchu „sporów u płotu”. Wikłając się w takie rozważania, możemy stracić z oczu całe połączenie etycznej wrażliwości, a zyskamy jedynie ustalenie chwiejnej hierarchii ważności. Zaciemnia ona rozpoznanie rzeczywistości – tego, że model człowieka Zachodu nikomu specjalnie nie służy i odzwierciedla – w najlepszym razie – promień ludzkości. Stawki tych rozstrzygnięć są wysokie. Nie chodzi o rozwiązywanie wyrafinowanych kalamburów, o częstą abstrakcyjną grę, chodzi o to, kogo zauważymy, kogo wysłuchamy, kogo uszanujemy, z kim będziemy się liczyć, czyjego głosu nie zagłuszymy. Spory przy płocie mogą oczywiście wzbudzać komediowe skojarzenia, zwracać uwagę na wyolbrzymioną pedanterię czy skrupulatność, ale mają też inne oblicze: mogą oddzielać to, co uczyniliśmy zabójnym, od tego, co niezabijalne⁵ – to, co możemy uprzedmiotawiać bez ponoszenia konsekwencji własnych czynów, i to, co chronimy jako wartość samą w sobie. Dlatego ponawianie pytania o człowieka w różnych kontekstach ma znaczenie.

W niniejszym tekście czerpiąc inspirację ze wspomnianego już solo performatywnego Skotarek, chciałabym się zastanowić nad potencjałem ludzko-roślinnych wspólnot na przecięciu kategorii niepełnosprawności oraz kategorii tego, co nie-ludzkie, w szczególności roślinne. Tym samym chcę zainicjować dyskusję o roślinnych ekologiach niepełnosprawności – o tym, czy niepełnosprawność może być kategorią dotyczącą roślin, oraz o tym, co roślinne myślenie daje ludzkim osobom z niepełnosprawnościami. Odczytuję performans Skotarek przez pryzmat, zaproponowanej przez Sunaurę Taylor w książce z 2024 roku *Disabled Ecologies*, „ekologii okaleczonych” (*environmentalism of the injured*) i jej trzech wyznaczników: relacyjności, „etyki życia-z” oraz walki z nierównościami⁶. Zanim przejdę do tych analiz, ukażę szerszy kontekst dociekań Taylor – krytykę człowieka Zachodu – by pokazać, jak stosuje ona (i rozumie) kategorię niepełnosprawności w kontekstach ludzkich i więcej-niż-ludzkich.

⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, t. 5, przeł. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2002, s. 88.

⁵ Por. D. Haraway, *Zwierzęta laboratoryjne i ich ludzie*, przeł. A. Ostolski, „Krytyka Polityczna” 2008, nr 15, s. 112.

⁶ Co ciekawe, pierwsza książka Sunaury Taylor, *Bydłęce brzemię*, była inspiracją dla innego spektaklu Teatru 21: *Siedem historii okrutnych* w reżyserii Justyny Wielgus i w dramaturgii Justyny Lipko-Koniecznej (premiera 22 marca 2024 r.).

Niepełnosprawność – ludzka, więcej-niż-ludzka

Taylor w swoich pracach przygląda się potencjałowi tkwiącemu w intersekcjonalnej analizie niepełnosprawności oraz bytów poza-ludzkich. W pierwszej książce – *Bydłęce brzemie* – autorka skupia się na myśleniu o wspólnej emancypacji zwierząt nie-ludzkich oraz osób z niepełnosprawnością, w drugiej – *Disabled Ecologies* – bada niepełnosprawność jako kategorię dotyczącą nie tylko ludzkich i nie-ludzkich zwierząt, lecz także ekosystemów.

Bydłęce brzemie to pionierska praca, w której Taylor eksploruje obszar wspólnoty losów osób z niepełnosprawnością i zwierząt – zwłaszcza tych hodowanych przemysłowo. Obie kategorie istot sytuują się poza – wspomnianym we wstępie – ideałem człowieka Zachodu utkanym z seksistowskich, ableistycznych i rasistowskich przekonań oraz hierarchii. W tym sensie wykluczające ostrze witruwiańskiego człowieka dotyka i jednych, i drugich. Dotyczy ono, w pracy Taylor, zwłaszcza odruchu uprzedmiotawiania i oceniania wartości czyjegoś życia w odniesieniu do ableistycznych norm. Ludzkie osoby z niepełnosprawnością są często porównywane ze zwierzętami – pisze Taylor – ich postawa, sposób poruszania się czy komunikowania są – przez takie zestawianie ze sobą – ośmieszane. Analogia ta funkcjonuje jak obelga. A to dlatego, że zwierzęta, w logice człowieka Zachodu, funkcjonują:

[...] jako pozbawione podmiotowości i życia emocjonalnego, które zmuszałyby nas do odpowiedzialności. Zwierzęta są kategorią bytów, wobec których w tradycji zachodniej postanowiliśmy w zasadzie nie mieć zobowiązań – kupujemy je, sprzedajemy i wyrzucamy jak rzeczy. Gdy nazywamy kogoś zwierzęciem, to znaczy, że postrzegamy go jako istotę, wobec której nie mamy żadnych obowiązków, jako istotę, którą można bezwstydnie uprzedmiotować⁷.

Zwierzę funkcjonuje tu jako znacznik kogoś, kto znajduje się niżej w hierarchii bytów, jak ją sobie wyobrażali filozofowie, począwszy od Platona, kogoś, kto nie umie odpowiedzieć, kto nie włada mową (a przynajmniej taką jej wersją, którą człowiek Zachodu sankcjonuje), z kim można się nie liczyć, kogo można pominąć. Gest uprzedmiotowienia – sam w sobie przemocowy – służy zakryciu przemocy czy – słowami Donny Haraway – uczynieniu kogoś zabijalnym.

Losy zwierząt w hodowlach przemysłowych, którym przygląda się Taylor, to losy takiej właśnie przemocy: okaleczającej nie-ludzkie zwierzęta i wymazującej wartość życia zwierząt w ogóle, a w szczególności tych z niepełnosprawnościami. Widzimy tu wartościującą logikę człowieka Zachodu: wszystko to, co umieszcza ona niżej w hierarchii (co nie spełnia kryteriów bycia człowiekiem), uznane jest za mniej wartościowe, obdarzone życiem mniej godnym, nie tak

⁷ S. Taylor, *Bydłęce brzemie. Wyzwolenie ludzi z niepełnosprawnością i zwierząt*, przeł. K. Makaruk, Warszawa: Wydawnictwo Filtry 2021, s. 189.

pełnym, mniej wartym, by je przeżyć. Wyłania się tu zatem pewna wspólnota losów, którą Taylor chce wyzyskać dla wyzwolenia. Badaczka pyta:

Co by się stało, gdyby zamiast nas poniżyć, odzyskana zwierzęcość posłużyła jako narzędzie sprzeciwu wobec przemocy animalizacji i gatunkizmu – gdyby pozwoliła nam dostrzec, że wyzwolenie zwierząt jest sprzężone z naszym własnym losem?⁸; [...] jak możemy bronić zarówno swego człowieczeństwa, jak i swojej zwierzęcości. Jak ci z nas, których porównuje się do zwierząt pozaludzkich, mają potwierdzać swoją ludzką wartość, nie sugerując wyższości ludzi i nie zaprzeczając własnej zwierzęcości?⁹; [...] czy można uwzględniać jednocześnie niewymowną przemoc, jaka za sprawą animalizacji spotyka istoty ludzkie, i przemoc, jakiej szowinizm gatunkowy dopuszcza się na innych gatunkach?¹⁰

Czy możemy na poważnie myśleć o ludzkich osobach z niepełnosprawnością i nie-ludzkich zwierzętach (także niekiedy niepełnosprawnianych) bez umniejszania jednej grupie i bez antropomorfizowania¹¹ drugiej grupy? Badając raczej możliwości stawiania wspólnego oporu i walki o wyzwolenie?

Zrzeszając się z nie-ludzkimi zwierzętami, Taylor chce wytrącić wartościujące ostrze z ręki człowieka Zachodu, wraz z idącą z nim w parze mocą ośmieszania, zawstydzania, odbierania godności, uprzedmiotowiania. Przecinając ten iście gordyjski węzeł, ma nadzieję na rozmontowanie niesprawiedliwych i przemocowych relacji społecznych w ogóle, a nie tylko tych, które dotyczą ludzkich osób z niepełnosprawnością. Chce uznać zwierzęcość jako „integralny element człowieczeństwa”¹², budując tym samym podwaliny pod ludzko-nie-ludzką wspólnotę i solidarność opartą na „poczuciu łączności, a nie wstydu”¹³, akcentującą nie podobieństwo, lecz wspólnotę losów przenikniętych niesprawiedliwością, ale też wysiłkiem tworzenia alternatywnych wizji życia i lepszego świata. W istocie badania Taylor nie koncentrują się li tylko na niesprawiedliwości, cierpieniu, krzywdzie. Owszem, niesprawiedliwość, cierpienie czy krzywda są częścią życia osób z niepełnosprawnością i zwierząt, ale autorka wskazuje konieczność wyjścia poza stereotypowe i odruchowe utożsamianie życia i doświadczenia tych grup z czymś uszkodzonym,

⁸ Cytat stanowi kompilację wypowiedzi autorki z różnych miejsc książki, dokładne odniesienia do stron opatruję przypisami (*ibidem*, s. 193).

⁹ *Ibidem*, s. 194.

¹⁰ *Ibidem*, s. 189.

¹¹ Antropomorfizacja ma różne odłony w studiach nad zwierzętami. Tu rozumiem ją jako sprowadzanie nie-ludzkiej różnorodności do ludzkiego mianownika. Niemniej często zarzut o antropomorfizację wykorzystywany jest jako narzędzie blokujące stawianie pytań o ludzko-nie-ludzkie pokrewieństwa i utrwalające antropocentryzm. Piszę o tym więcej w: M. Rogowska-Stangret, *Być ze świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2021.

¹² S. Taylor, *Bydlęce brzemie...*, s. 203 (fragm. zmodyfikowany, wyróżnienie w oryginale).

¹³ *Ibidem* (fragm. zmodyfikowany).

wybrakowanym, w całości przenikniętym cierpieniem. Z jednej strony, zgodnie z postulatami „Nic o nas bez nas”¹⁴, Taylor podkreśla konieczność tworzenia własnych narracji o cierpieniu przez osoby z niepełnosprawnością, z drugiej – punktuje stanowiska, które przykrywają wzbudzającym litość cierpieniem całe doświadczenie życia z niepełnosprawnością: „Wszyscy cierpimy, ale cierpienie nie przekreśla innych doświadczeń”¹⁵. Pisała też o tym polska badaczka niepełnosprawności Maria Reimann:

Życie z niepełnosprawnością jest ciągłym nawigowaniem między poczuciem wyjątkowości – wyjątkowej niesprawiedliwości, wyjątkowej krzywdy, wyjątkowej dzielnoci, wyjątkowego wysiłku – a poczuciem zwyczajności, „normalności”. „Dlaczego nie może być tak – pyta mnie koleżanka, która ma córkę z zespołem Downa – że ona pójdzie do zwyczajnej szkoły i tam będzie normalnie? Będzie po prostu z dziećmi? Przecież gdyby to było możliwe, wszyscy by na tym zyskali, i inne dzieci, i ona”. To „gdyby to było możliwe” jest marzeniem o lepszym świecie. Świecie, w którym osoby żyjące z niepełnosprawnością nie są uważane – przez innych i przez siebie same – za wyjątkowe, inne, takie, którym czegoś brak, ale za zwyczajnych ludzi, którzy, tak jak wszyscy, zmagają się z różnymi trudnościami¹⁶.

U Taylor zwracanie uwagi na powszechność cierpień, niesprawiedliwości czy trudności idzie w parze z traktowaniem doświadczenia życia z niepełnosprawnością jako swoistego laboratorium alternatywnych wizji życia, cielesnej ekspresji, uosabianych wartości, inicjowanych relacji. To próba wyobrażenia sobie owego „gdyby to było możliwe” oraz przeciwieństwa – jak by to wówczas było. Kalekie zwierzęta stają się tu sojusznikami osób z niepełnosprawnością, podobnie jak one pokazują niewyczerpane bogactwo form bycia i to, że ciało ze swoimi ograniczeniami i możliwościami to pole twórczego eksperymentowania:

Uznając jej [niepełnosprawności – dop. M.R.S.] obecność w moim ciele, nie tylko uświadamiam sobie swoje ograniczenia, ale też pozwalam sobie badać to ciało jako obszar kreatywności obdarzony potencjałem nowych form postrzegania świata i wchodzenia z nim w interakcje¹⁷.

Kreatywność dotyczy także wartości, które wyrastają z doświadczenia życia z niepełnosprawnością. Ceni ono „nie samowystarczalność, lecz samostanowienie, współzależność zamiast niezależności, osobisty związek, a nie funkcjonalną odrębność, i ludzką wspólnotę, nie fizyczną autonomię”¹⁸. Propozycja

¹⁴ Por. N. Pamuła, M. Szarota, M. Usiekiewicz, „Nic o nas bez nas”, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia De Cultura” 2018, t. 10, nr 1, s. 4–12.

¹⁵ S. Taylor, *Bydłęce brzemie...*, s. 248.

¹⁶ M. Reimann, *Nie przywitam się z państwem na ulicy. Szkic o doświadczeniu niepełnosprawności*, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne 2019, loc. 630–636 (wyd. elektroniczne).

¹⁷ S. Taylor, *Bydłęce brzemie...*, s. 248.

¹⁸ *Ibidem*, s. 250.

Taylor zatem, mimo że wyrasta z konkretnego doświadczenia, ma charakter całościowej, etyczno-politycznej wizji lepszego świata, „gdyby to było możliwe, to...”.

Najnowsza książka stanowi potwierdzenie i rozszerzenie tych postulatów w kontekście „niepełnosprawnej ekologii” rozumianej jako „rozprzestrzeniająca się sieć obrażeń [...] pęta niepełnosprawności wytwarzane, gdy ekosystemy są uszkodzane i dogłębnie przeobrażane”¹⁹. Analizy Taylor koncentrują się na pokazaniu powiązań między zdrowiem ludzkich zwierząt i nie-ludzkich bytów (w tym strefy wodonośnej pustyni) w Tucson, w Arizonie. Zanieczyszczenie tego miejsca spowodowane przemysłem lotniczym i militarnym napędzanym przez kolonialne relacje władzy odczuwa się na długo po skażeniu, co upodabnia je do katastrofy klimatycznej (czy wręcz czyni jej częścią). Okazuje się ona rachunkiem wystawionym „dziś” za wyzysk rozciągnięty w czasowo-przestrzennych skalach. Dlatego Taylor mówi o „Wieku Niepełnosprawności” (bądź „niepełnosprawnościocenie” [*Disabilocene*]) jako alternatywnej nazwie dla naszych czasów (o których mówi się niekiedy jako o antropocenie czy kapitałocenie²⁰). Uniepełnosprawnianie to wspólny los istot żyjących – zarówno ludzkich, jak i więcej-niż-ludzkich – których warunki życia tworzą kapitalizm i jego logika wyciskania z życia zysku, nawet kosztem choroby, uszczerbku na zdrowiu czy śmierci. Taylor proponuje „ekologię okaleczonych”²¹ jako swoje etyczno-polityczne stanowisko. Zakłada ona, po pierwsze, przekonanie o relacyjności wszelkich istnień i o powiązaniu ciał-środowisk, które to założenie charakteryzuje zarówno stanowiska indygeniczne, jak i te we współczesnej filozofii zachodniej, na przykład feministyczne nowe materializmy. Po drugie, „ekologia okaleczonych” opiera się na odmowie porzucenia owych okaleczonych, uszkodzonych czy zranionych. Jej wyrazem jest „etyka życia-z”. Wreszcie, polityczność owego stanowiska polega na podjęciu zobowiązania, aby zwalczać nierówności, które odpowiadają za jątrzenie ran, nieproporcjonalne zwiększanie krzywd i trudów, ich dystrybuowanie zgodnie z wykluczającą i wyzyskującą logiką człowieka Zachodu.

Taylor działa na rzecz „pokrewieństwa z okaleczonymi środowiskami” (*kinship with injured environments*)²². Przedsięwzięcie to uruchamia skojarzenia z zaleceniem Haraway, by budować pokrewieństwo (*make kin*)²³ nie na podstawie

¹⁹ S. Taylor, *Disabled Ecologies. Lessons from a Wounded Desert*, Oakland: University of California Press 2024, s. 7.

²⁰ Por. np. *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. J.W. Moore, przeł. K. Hoffmann, P. Szaj, W. Szwabs, Poznań: Wydawnictwo Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej i Centrum Animacji Kultury w Poznaniu 2021.

²¹ S. Taylor, *Disabled Ecologies...*, s. 29.

²² *Ibidem*, s. 103.

²³ D. Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Durham: Duke University Press 2016.

więzów krwi, lecz odwołując się do międzygatunkowych wysiłków na rzecz budowania wspólnoty życia, wagi konieczności „pozostawiania z problemem”, a nie uciekania odeń, oraz decyzji dotyczącej tego, z kim i z czym chcę się zrzeszyć, by móc najpełniej działać na rzecz bardziej sprawiedliwego świata. Owo wychylenie w przyszłość w ujęciu Haraway charakteryzuje się, w szczególności, nieuleganiem iluzji jakiegoś lepszego „gdzieś-i-kiedyś-indziej”. Filozofka pisze: „nie wolno nam odrzucać naszego świata w imię świata idealnego”²⁴. „Pokrewieństwo z okaleczonymi środowiskami” Taylor nawiązuje do tej logiki. Stanowi rozpoznanie – naznaczonych przemocą – sieci relacji tworzących każdą jednostkę i jednocześnie jest decyzją, by pozostać z tymi spletanymi historiami nadużyć i nie tyle kreować świat pozbawiony cierpienia, ile raczej działać na rzecz stworzenia warunków dla najpełniejszego możliwego życia dla wszystkich istot zarówno ludzkich, jak i nie-ludzkich.

Warto zaznaczyć, że kreśląc wizję powszechności niepełnosprawności (również w przyszłości kształtowanej przez skutki katastrofy klimatycznej), Taylor nie chce wejść w rolę osoby przestrzegającej przed niepełnosprawnością, straszącej nią, przedstawiającej ją jako zagrożenie. Podobnie jak we wcześniejszej książce (również korzystającej z dorobku studiów o niepełnosprawności) nie funkcjonuje tu ona li tylko jako brak, defekt, rana, cierpienie, lecz jest także źródłem alternatyw dla niesprawiedliwości kruszącej ludzkie i nie-ludzkie ciała i twórczego podejścia do krzywdy, która wynika z owej niesprawiedliwości. Przy czym cierpienie i kreatywność muszą pozostać tu w nierozstrzygalnym napięciu, nie mogą się wzajemnie znieść i unieważnić. Trudno przekreślić cierpienie i fetyszyzować niepełnosprawność jako początek „nowego wspaniałego świata”, a jednocześnie oddanie pola cierpieniu i krzywdzie wymazałoby całą przestrzeń sprawczości, aktywizmu i twórczości, które są nieodłączną częścią życia z niepełnosprawnością. Podobnie rozumiem kategorię „ekologii okaleczonych” – nie tylko jako wspólnotę skrzywdzonych, lecz szerzej jako wspólnotę dotkniętych niesprawiedliwością: rażonych czy urażonych nią, sprzysięgających się przeciwko niej, ale też wspólnotę wyrastającą ze współdzielonej krzywdy nie w duchu resentymentu i zemsty, lecz walki o lepszy świat, w którym będzie miejsce na pełnię życiowych doświadczeń i niuansów, bez retuszów i wymazywania.

W rozważaniach Taylor rośliny – będące jednymi z pierwszoplanowych bohaterów opowieści Skotarek – pojawiają się incydentalnie. Badaczka, zastanawiając się nad zastosowaniem kategorii niepełnosprawności do strefy wodonośnej, zauważa, że zdrowie i choroba dotyczą ciał ludzkich i nie-ludzkich zwierząt oraz ekosystemów, a także, że rośliny również umierają lub rozkwitają (i nie chodzi tu o naturalny cykl życiowy każdego żywego organizmu, lecz o warunki, które sprzyjają kwitnieniu bądź je hamują)²⁵, poza tym jednak rośliny nie stanowią obiektu szczególnego zainteresowania Taylor. Moją intencją

²⁴ *Eadem, Zwierzęta laboratoryjne i ich ludzie*, s. 114.

²⁵ S. Taylor, *Disabled Ecologies...*, s. 82.

nie jest wytknięcie Taylor błędu czy niedopatrzenia. Chcę jedynie wskazać, za twórczyniami spektaklu *Nie jestem rośliną*, na roślinność jako obszar potencjalnie ciekawy dla myślenia o niepełnosprawności.

O ile porównywanie ludzi (z niepełnosprawnością) ze zwierzętami wyraża najczęściej intencję zdegradowania człowieka do poziomu zwierzęcia w formie obelgi, o tyle porównanie z roślinami właściwie nie stanowi obrazy, ale świadczy o całkowitym wymazaniu człowieczeństwa, sprawczości i aktywności. Ktoś, o kim się mówi, że jest jak roślina bądź że jest rośliną, to taka istota, w której owszem tli się życie, ale już nie pełne życie ludzkie. Stan wegetatywny to stan utrzymywania jedynie podstawowych funkcji życiowych człowieka; osoba w stanie wegetatywnym funkcjonuje *de facto* oddzielona od świata sensownego i wartościowego życia. Sam fakt życia, istnienia, jak pisał Arystoteles, „wspólny [...] jest człowiekowi nawet z roślinami”²⁶, to zatem nic wyjątkowego, nie decyduje o ludzkiej godności i dzielności (*arete*), to tylko minimum niezbędne do egzystencji. Co ciekawe, to, co u rośliny oznacza pełnię rozwoju (wegetacja), u człowieka staje się jedynie cieniem aktywności²⁷. To, swoją drogą, interesujące, że samo istnienie ceni się tak nisko, iż uprzedmiotowienie roślin przebiega właściwie bez szczególnych reperkusji: „Dlaczego nikt nie reaguje, kiedy umiera drzewo? Dlaczego obchodzi nas tylko śmierć ssaków?”²⁸ – pyta Michał Książek w kontekście losu drzew w miastach i praktyki przycinania korzeni pod chodniki i krawężniki, co osłabia drzewa i zwiększa ich kruchość w zderzeniu z pasożytami bądź gwałtownymi ulewami. Zaburzanie cyklów życia roślinnego, ich procesów reprodukcyjnych raczej nie jest ujmowane przez pryzmat niepełnosprawiania. W kontekście roślin mówi się o zjawisku „ślepoty na rośliny”²⁹, czyli niewidzeniu w roślinach żywych organizmów, a jedynie przedmiotów (np. traktowanie drzew jako słupów ogłoszeniowych, do których można przykleić lub w nie wbić (*sic!*) ogłoszenie, reklamę czy ulotkę).

²⁶ Arystoteles, *op.cit.*, s. 88 (fragm. zmodyfikowany).

²⁷ Poza obszarem moich zainteresowań w tym artykule są szczegółowe metafory roślinne. Niektóre z nich mogą operować jako takie podwójne wartościowanie: coś, co u rośliny wydaje się przejawem dużej aktywności – jak ruch liści u mimozy, u człowieka oznacza zaprzeczenie aktywności: być jak mimoza. Inne metafory, np. chłop jak dąb, wskazują na siły witalne.

²⁸ M. Książek, *Atlas dziur i szczelin*, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak 2023, s. 250.

²⁹ J.H. Wandersee, E.E. Schussler, *Toward a Theory of Plant Blindness*, „Plant Science Bulletin” 2001, vol. 47, no. 1, s. 2–9. Por. też: M. Zamorska, *Kulturowe herbarium. Polityka, etyka i estetyka roślin*, „Prace Kulturoznawcze” 2020, t. 24, nr 3, s. 9–21. Na ableistyczne aspekty tego określenia zwraca uwagę Zamorska (*eadem*, *Z uwagą i troską. Feministyczne studia nad roślinami*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2022, z. 1, s. 197–212). Dziś zamiast o roślinnej ślepcie mówi się o „rozbieżności pod względem uświadamiania sobie życia roślinnego” (ang. *plant awareness disparity*, por. K.M. Parsley, *Plant Awareness Disparity: A Case for Renaming Plant Blindness*, „Plants, People, Planet” 2020, vol. 20, no. 6, s. 598–601).

Paradoksalnie roślinne życie (które współdzieli z nimi człowiek!) uznano za tak skrajnie pozbawione wartości, że praktycznie niebyłe, utożsamione z martwym obiektem. Co w takim razie wyłoni się, jeśli podążymy ścieżką porównania człowieka z niepełnosprawnością do rośliny? Jakie sensy się odsłonią? Czy możliwa jest „ekologia okaleczonych”, dla której punktem wyjścia będzie taka roślinno-ludzka wspólnota? Pytania te prowokuje Skotarek w swoim solo performatywnym *Nie jestem rośliną. Strumień świadomości*.

Niepełnosprawna relacyjność. Pomiędzy „ja” a nie „nie-ja”

Relacyjność to kategoria odmieniana dziś przez wszystkie przypadki. Staje się paradygmatem naszych czasów: wszystko wydaje się istnieć przez relacje i dzięki nim. Relacyjność zaczyna wypierać przywiązanie do przekonania o świecie jako złożonym z jednostek – niezależnych od siebie autonomicznych bytów obdarzonych zestawem unikatowych cech i właściwości. Być może niekiedy popularność samej kategorii przysłania jej niuanse czy konkretne teoretyczne rozumienia. Nie zmienia to jednak faktu, że wokół relacyjności dużo się dzieje, że pojęcie to buzuje od nadawanych mu znaczeń, pokładanej w nim nadziei oraz kierowanej pod jego adresem krytyki. W teorii feministycznej relacyjność ma swoje źródła w etyce troski oraz w naukach przyrodniczych (zwłaszcza biologii i fizyce), których odczytania przenikają do takich współczesnych nurtów filozoficznych jak krytyczny posthumanizm czy feministyczne nowe materializmy. Relacyjność jako kategoria stała się antidotum na indywidualizm, zwłaszcza jego zgubne konsekwencje teoretyczne i społeczne (takie jak atomizacja, alienacja, wykluczenie, samotność, brak więzi, społeczno-ekologiczne koszty antropocentryzmu czy uprzedmiotowienie istot oznaczonych piętnem obcości) i być może dlatego wzbudza entuzjazm uznawany niekiedy za nadmierny, naiwny czy bezkrytyczny. Tak jakby wszystko to, co relacyjne, było z góry przepisem na lepszy świat, choć jednocześnie konkrety – jak ów lepszy świat miałyby wyglądać i jak do niego dążyć, pozostają, zdaniem krytyczek, rozmyte³⁰. Nie miejsce tu, by szkicować niuanse tych debat. Dla moich celów

³⁰ Taką krytykę splątania (jako wersji relacyjności) formułuje Eva Haifa Giraud (*eadem*, *What Comes After Entanglement? Activism, Anthropocentrism, and an Ethics of Exclusion*, Durham: Duke University Press 2019). Autorka proponuje etykę wykluczenia jako alternatywę dla relacyjności nadmiernie rozmywającej etyko-politykę i przedstawia ciekawe analizy wagi wykluczenia w konkretnych przypadkach aktywizmu. Niemniej jednak, w mojej ocenie, jej krytyka splątania jest nietrafiona, ponieważ Giraud nie angażuje się w konkretne teoretyczne rozumienia relacyjności (ujmuje ją raczej zdroworozsądkowo jako spotkanie, bliskość, kontakt), a to z kolei powoduje, że nie dostrzega centralnej pozycji wykluczenia np. w teorii Karen Barad. Więcej piszę o tym w: M. Rogowska-Stangret, *Relationality Inside Out: Revisiting the Relational Turn in the Critical Posthumanities through the Concept of the Human* [w:] *Biological Relationalism. The Relational Turn in Contemporary Science and Theory*, ed. by O. Tarragnat, A. Franco-Ricord, Cham: Springer Nature, w druku;

wystarczy podkreślić, że relacyjność jako etyczno-polityczna kategoria nie jest – w debatach krytyczno-posthumanistycznych – jednoznacznie pozytywnie wartościowana. Owszem, stała się zaczątkiem nowej ontologii, nowej wizji świata, ale w planie etyczno-politycznym towarzyszą jej zarówno nadzieje, jak i zagrożenia. Ujmując rzecz najprościej: stanowisko ukazujące to, że jednostki wyłaniają się z relacji i nie istnieją uprzednio wobec nich, wzmacnia wartości takie jak współpraca, współtworzenie, wzajemność, solidarność, wdzięczność, troska, sprzeciwia się antropocentryzmowi, podkreśla wagę współdziałania i uważności na rozmaite relacje przenikające jednostki. Ale każdy z tych aspektów może mieć i pozytywne, i negatywne strony, dość – dla przykładu – wspomnieć, że troska często usprawiedliwia działania uprzedmiotawiające bądź odbierające prawo do samostanowienia rozmaitym jednostkom i grupom społecznym. Co więcej, relacyjność otwiera drogę do szczególnej kruchości, podatności na zranienie i przemoc, poczucia zależności od czegoś, czego jednostka nie kontroluje i w związku z tym może czuć się przytłoczona bądź bezsilna (jako np. osoba świadkująca zmianie klimatycznej, na której oczach rozpada się świat – jedna nitka może spruć całą moźolnie plecioną tkaninę świata). Te, wydawałoby się, negatywne odslony relacyjności mogą mieć także pozytywne oblicze, na przykład prowokując powstanie innej praktyki, wartości lub wywrotowego działania. W kontekście zdrowia zarówno ludzkiego, jak i nie-ludzkiego warto przywołać tu koncepcję transkorporealności Stacy Alaimo³¹. Transkorporealność oznacza brak wyraźnych, nieprzekraczalnych granic między ciałami i środowiskiem ich życia i nie jest utopijną wizją ogólnej szczęśliwości. Wprost przeciwnie. Odpowiada za choroby, dyskomfort, cierpienie. Alaimo analizuje szczególnie tak zwaną chorobę środowiskową, wieloczynnikową nadwrażliwość chemiczną lub sensoryczną, która, praktycznie rzecz biorąc, uniemożliwia człowiekowi funkcjonowanie w świecie bez barier. Ontologia relacyjna, przepuszczalność i powiązanie ciał i środowisk okazują się zatem także źródłem cierpienia. Jako taka relacyjność może być czymś, czego nie chcemy, co przytłacza, w co jesteśmy niejako „wrzuceni” (bez możliwości wydostania się z tego przytłaczającego gąszczu, bo jesteśmy z tych relacji utkani).

W solo performatywnym Skotarek, opartym na wątkach autobiograficznych, taką niepożądaną relacyjność narzuca lekarz, gdy porównuje nowo narodzone dziecko do rośliny:

Czy jak pojawia się dziecko z wadą genetyczną, to wyrastają mu pędy i korzenie? Czy kiedy mój profesor mnie zobaczył, wziął książkę i otworzył stronę o roślinności? Autor ponad stu prac naukowych i podręczników akademickich... Wyobrażam

M. Rogowska-Stangret, *Relacyjność tego, co ludzkie w krytycznym posthumanizmie jako praktyka kontrhegemoniczna*, „Avant”, publikacja w przygotowaniu.

³¹ Zob. np. S. Alaimo, *Dewiacyni sprawy. Nauka, kultura oraz polityka wieloczynnikowej nadwrażliwości chemicznej*, przeł. M. Rogowska-Stangret, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2017, t. 1, nr 46, s. 33–70.

go sobie, jak podchodzi do mojej mamy i mówi: „to dziecko, które właśnie przyjąłem na świat, ma wadę genetyczną, to dziecko będzie roślinką”, „roślinką nieświądomą niczego”, to dziecko ma zespół Downa..., niedorozwój w umyśle, zamknięty umysł. To dziecko umysłowo nie będzie funkcjonować...³²

Porównanie z rośliną wydaje się tu aktem przemocy, który zamyka przed właśnie przybyłym na świat dzieckiem drogę rozwoju, u samego progu istnienia wieszczy nawet nie koniec, raczej jakąś wizję stagnacji, zamrożenia, zatrzymania i bezwartościowości. Taylor przytacza słowa indyjskiej pisarki Arundhati Roy, które wydobywają przemoc takich porównań: „Tak naprawdę nie ma czegoś takiego jak «ci, co nie mają głosu». Są tylko tacy, których celowo się ucisza lub woli nie słyszeć”³³. W wypadku performansu Skotarek przemoc polegałaby na apriorycznym, ableistycznym uznaniu, że dana osoba nie będzie potrafiła się rozwijać wartościowo (to znaczy zgodnie z normami człowieka Zachodu). Diagnoza ma tu performatywny charakter – sprawia, że drogi „normalnego” ludzkiego rozwoju (przedszkole, szkoła) zamykają się, nie są dostępne dla dziecka z taką diagnozą (wspomina o tym Reimann w przytaczanym wyżej cytacie). Przemoc ta wzbudza złość, a wymuszona relacja z roślinami kształtuje egzystencjalne konflikty autorki:

Nie jestem rośliną. Rośliny nie grają w teatrze, ich ruchy nie są sceniczne [...]. Ty roślino ranisz moje słowa. Ja ciebie unikam po prostu. Ty byłaś moją diagnozą. Nie chcę być tobą. Układam życie po swojemu. [...] U siebie w domu nie mam roślin. Przynoszą mi strach, wstyd. [...] Roślino, dlaczego mącisz mój spokój? Dlaczego zakłócasz moje życie? [...] Nienawidziłam roślin przez tego lekarza. Przez te rośliny długo nie mogłam żyć. Przez te rośliny nie potrafiłam kochać³⁴.

Roślina prześladowuje aktorkę, jest czymś, co ta odrzuca, czego nienawidzi – jako symbol odebranego na starcie życia, przekreślonego człowieczeństwa, wymazanego samostanowienia. Roślina symbolizuje także zmagania autorki z przekonaniami społeczeństwa na temat osób z zespołem Downa, więzzącymi ją w pożałowania godnym życiu; jest zatem czymś budzącym silne negatywne odczucia, czymś, co najchętniej byśmy wyrzucili, a co wraca jak bumerang, odtwarzając raz po raz tę pierwotną scenę przemocy wobec noworodka i budząc gniew:

Będę rośliną, chrzanię was, pierdolę was wszystkich. Mogę płakać w samotności. Siedzieć w pokoju w samotności. [...] będę rośliną, bo przerastają mnie moje myśli o was, będę rośliną, bo więcej mnie łączy z nimi niż wami. Rośliny, kiedy

³² A. Skotarek, J. Lipko-Konieczna, *Nie jestem rośliną...*, cyt. za: E. Godlewska-Byliniak, *op.cit.*, s. 13.

³³ S. Taylor, *Bydlęce brzemię...*, s. 115.

³⁴ A. Skotarek, J. Lipko-Konieczna, *Nie jestem rośliną...*, cyt. za: E. Godlewska-Byliniak, *op.cit.*, s. 18, 19, 20, 28.

są same w pokoju, odczuwają samotność, bez wody, bez życia. Jestem pogubiona w samotności z moją roślinnością³⁵.

W gniewie Skotarek zwraca się ku roślinnym innym, odnajdując z nimi – mimo wszystko – jakieś pokrewieństwo. Odbierające człowieczeństwo porównanie z rośliną traci moc, gdy autorka odważy się wejść z roślinami w rzeczywistą relację. Dostrzega samotność roślin – oderwanych od sieci życia i zamkniętych (jak ona) – w „czterech ścianach” donic, a zatem traktowanych jak ozdobniki, w których nikt nie widzi żywych stworzeń i które – w związku z tym – można przenosić z miejsca na miejsce jak przedmioty, by podnieść walor estetyczny swojego otoczenia. Skotarek współdzieli z roślinami poczucie wyobcowania i zbędności („Ludzie nie potrzebują roślin” – mówi. „Rośliny mają w domu tylko dlatego, że są ładne”³⁶), zależności od innych, którzy dostarczają życiodajną wodę, wrażenie odcięcia od świata. Skotarek zostaje z tym pogmatwaniem, z tymi budzącymi wstyd, gniew, strach porównaniami i z właśnie odkrytym, kielkującym dopiero pokrewieństwem, nieoczywistym dzieleniem roślinnego losu. W końcu Skotarek mówi: „Żegnaj moja świadomości... Witaj roślinności...”³⁷, afirmatywnie obejmując owo trudne splątanie losów, nie znosząc jednak – w moim odczuciu – wcześniej sygnalizowanych napięć. Wybrzmiewają one w monologu, ale podkreśla je także zorganizowana wokół nich przestrzeń sceniczna, którą wyznaczają trzy płaszczyzny, będące ze sobą w ścisłym związku. Centrum zajmuje „własny pokój”, w którym aktorka fantazjuje, snuje refleksje, przygląda się sobie – swojemu ciału, pragnieniom, zachciankom, lękom, marzeniom, swojej złości i wspomnieniom, swoim planom na przyszłość. Granice owej własnej przestrzeni wyznaczają projekcje wideo. Z jednej strony widzimy leżącą na szpitalnym łóżku aktorkę podłączoną do kroplówki, budzącą skojarzenia ze stanem wegetatywnym i ożywiającą porównania z rośliną, które matka autorki usłyszała po narodzinach dziecka. Z drugiej strony mamy przestrzeń publiczną – widzimy budynki Uniwersytetu Warszawskiego, między którymi przechadza się Skotarek niczym narratorka z eseju Virginii Woolf *Własny pokój*, przyglądająca się studentom i profesorstwu – wszystkim dopuszczonym do możliwości studiowania bądź pracy na wyższej uczelni.

Pytanie, które może się pojawić, gdy to, co było piętnem, stopniowo staje się współtowarzyszem doli i niedoli, by wreszcie zostać rozpoznanym jako część „ja” („Żegnaj moja świadomości... Witaj roślinności...”³⁸), to pytanie o status owego „ja”. Kim bądź czym może być „ja”, które tak radykalnie obejmuje roślinność? Jak wskazują Stefano Mancuso i Alessandra Viola, rośliny

³⁵ *Ibidem*, s. 26–27.

³⁶ *Ibidem*, s. 19.

³⁷ *Ibidem*, s. 29.

³⁸ *Ibidem*.

to przecież nie jednostki³⁹, mają one raczej charakter roju lub kolonii⁴⁰. Jeśli możemy mówić o roślinnej inteligencji, to jako o „inteligencji zbiorowej, która pozwala im rozwijać określone zachowania nie jednostkowo, lecz grupowo”⁴¹. Te różnice odzwierciedla budowa ciała, w którym poszczególne części nie wydają się nieodzowne⁴², „centrum przetwarzania danych”⁴³ jest zwielokrotnione (i właściwie zdecentralizowane przez istnienie wielu stożków wzrostu korzenia), a rozmaite życiowe funkcje nie są przypisane do konkretnych organów: „rośliny oddychają bez płuc, odżywiają się bez jamy ustnej i żołądka, stoją prosto bez szkieletu i [...] podejmują decyzje, mimo że nie mają mózgu”⁴⁴.

Jeśli „ja” podmiotu performansu jest spokrewnione z roślinami, to możemy się zastanawiać nad statusem owego „ja”. Jeffrey T. Nealon, amerykański teoretyk, przypomina nam, że w filozofii greckiej (np. tej spod znaku wzmiankowanych tu już Platona i Arystotelesa) duszę roślinną, którą ludzie współdzielili (nawet) z roślinami, łączy się z nierozumnym, bezcelowym, nieokreślonym rozrostem kojarzonym między innymi z niemożnością kontroli, brakiem ostatecznej roślinnej formy⁴⁵, z budzącą grozę krnąbrnością. Widać w tym roślinnym żywiole zapowiedź wywrócenia na nice każdego „ja”, które wskazuje przecież na istnienie jakichś granic, oddzielenia od czegoś względem „ja” zewnętrznego, odnosi się do jednostki, czegoś z zasady nieroślinnego⁴⁶.

W paradygmacie relacyjnym „ja” może być w ogóle bardzo trudno uchwytne, nie musimy odwoływać się do tych roślinnych analogii. „Ja” niejako rozpada się w wielości relacji, jego granice są wciąż zakreślane i wymazywane, porowate, „ja” staje-się-wraz-z-innymi (zarówno ludzkimi, jak i więcej-niż-ludzkimi) i przestaje móc być charakteryzowane przez zestaw swoich esencjonalnych cech. W tym kontekście możemy wskazać na paradoksy podmiotowości i jej krytyki, które wyłapuje Rosi Braidotti. Z jednej strony, podkreśla filozofka, poststrukturalizm wymazuje figurę podmiotu, autora, „ja”, co w dużej mierze polegało na odsłonięciu ich uwikłania w przemoc, relacje władzy i wykluczanie, ale czyni to akurat w takim historycznym momencie, gdy do głosu dochodzą ci, których dotąd koncepcja podmiotu nie obejmowała i którzy

³⁹ Por. S. Mancuso, A. Viola, *Błyskotliwa zieleń. Wrażliwość i inteligencja roślin*, przeł. A. Wziątek, Wrocław: Bukowy Las 2017, loc. 499 (wyd. elektroniczne).

⁴⁰ *Ibidem*, loc. 1643, 1922.

⁴¹ *Ibidem*, loc. 93 (fragm. zmodyfikowany).

⁴² Por. *ibidem*, loc. 474.

⁴³ *Ibidem*, loc. 292.

⁴⁴ *Ibidem*, loc. 483.

⁴⁵ Por. J.T. Nealon, *Plant Theory. Biopower and Vegetable Life*, Stanford: Stanford University Press 2016, s. 31–32.

⁴⁶ Warto wspomnieć, że mechanizm oddzielania wnętrza od zewnątrz dążący do zachowania równowagi między nimi jest niekiedy uznawany za warunek *sine qua non* jaźni w procesach ewolucyjnych. Por. np. A. Damasio, *Jak umysł zyskał jaźń. Konstruowanie świadomego mózgu*, przeł. N. Radomski, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis 2011.

w ramach teorii feministycznych, postkolonialnych czy queerowych przeformułują to, czym i kim może być „ja”. To twórcze napięcie Braidotti ujmuje jako filozoficzny dylemat:

W jaki sposób można potwierdzić pozytywny wymiar kobiecej podmiotowości w momencie historycznym, w którym nabyte przez nas postrzeganie „podmiotu” zostało radykalnie zakwestionowane? Jak można pogodzić rozpoznanie problematycznej natury tego pojęcia oraz samego formowania podmiotu z polityczną koniecznością przyjęcia kobiecej podmiotowości?⁴⁷

Pytanie to służy jej do wypracowania własnej, nomadycznej i nieesencjonalistycznej koncepcji podmiotowości. Przenosząc paradoksy podmiotowości, które opisała Braidotti, w kontekst myślenia o niepełnosprawności i roślinności razem, możemy się zastanowić, czy niepełnosprawność nie pada tu ofiarą rozmycia się w jakiejś rozrastającej się sieci relacyjności – dość abstrakcyjnej i może nawet pociągającej, ale wydającej się na drugim biegunie silnego autorskiego głosu, który słyszymy, uczestnicząc w solo performatywnym Skotarek.

Podobne twórcze napięcie daje się odczuć w eseju Woolf *Własny pokój*, którego fragmenty współtworzą warstwę literacką performansu. Z jednej strony narratorka eseju diagnozuje znużenie „ja”, gdy pisze: „kłopot w tym, że cień słowa «Ja» zaciera wszystkie inne kształty”⁴⁸; „Co mnie znudziło? Głównie chyba rozpanoszone «Ja», które, jak gigantyczna brzoza, wyjaławiało swoje otoczenie. Nic w jego cieniu nie rośło”⁴⁹. Woolf doskonale i sugestywnie uchwytuje tu „ja”, o którym Braidotti pisze, że jest „pełnym samouwielbienia obrazem pretensjonalnej, egoistycznej, narcystycznej i paranoicznej świadomości”⁵⁰. Poza „ja” nie widzimy nic i to nie tylko dlatego, że kieruje światła reflektorów na swoje rozbuchane ego, lecz także dlatego, że aktywnie uniemożliwia rozwój czegokolwiek innego. Z drugiej strony esej Woolf stanowi wezwanie do bezkompromisowego wypowiadania w sztuce i życiu własnego ja: „nie ma nic ważniejszego nad bycie sobą”⁵¹. Temu właśnie ma służyć tytułowy własny pokój i zadbanie o środki materialne, by móc „podróżować i próżnować, rozmyślać o przeszłości i przyszłości świata, czytać książki i snuć marzenia, wałęsać się i przystawać na rogach ulic – zapuszczając przez cały czas wędkę

⁴⁷ R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, przeł. A. Derra, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2009, s. 114.

⁴⁸ V. Woolf, *Własny pokój* [w:] eadem, *Własny pokój. Trzy gwinee*, przeł. E. Krasieńska, Warszawa: Wydawnictwo Sic! 2002, s. 124.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 125.

⁵⁰ R. Braidotti, *Etyka stawania-się-niewykrywalnym*, przeł. J. Bednarek [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2012, s. 311–312 (fragm. zmodyfikowany).

⁵¹ V. Woolf, *op.cit.*, s. 138.

myśli w najgłębszy nurt życia”⁵². Mamy tu zatem jakieś dwa „ja” – jedno „rozpanoszone”, zabójcze dla wszystkiego, co nim nie jest, i drugie, którego głos należy wspierać za wszelką cenę, dbać i podlewać jak rzadki cenny kwiat. W eseju Woolf refleksja nad tym pierwszym „ja” łączy się z lekturą książki napisanej przez mężczyznę, nad drugim zaś z kobietami-autorkami, które stawiają swoje pierwsze kroki na drodze literackiej kariery. Te płciowe przyporządkowania mają jednak dla samej Woolf drugorzędne znaczenie, stanowią ledwie etap w procesie dochodzenia ludzkości do dorosłości, w której takie wrogie obozy przestaną istnieć⁵³. Dla moich celów takie zewnętrzne utożsamienie jednego bądź drugiego „ja” z jakąś konkretną grupą społeczną również wydaje się bezproduktywne. Twórcze może się natomiast okazać sięgnięcie do inspiracji filozofią roślinną, która pokazuje, że oba te „ja” mogą tworzyć dynamikę podmiotowości, nie muszą się znosić.

Michael Marder wskazuje na rozdwojenie wegetatywnej duszy:

[...] dowartościowanie jednej z jej zdolności możliwe jest tylko kosztem drugiej: im większy wzrost rośliny, tym wolniejsze jej rozmnażanie i na odwrót. [...] Właściwe wzrostowi bycie-ku-innemu oraz charakteryzujące reprodukcję stawanie-się-innym rozszczepiają czas roślin, który przebiega pod postacią serii samozakłóceń i jako ta seria⁵⁴.

Nieprzypadkowo Woolf porównała panoszące się „ja” z brzozą, w której cień nic nie rośnie. Odsłania się tu niejednoznaczny obraz roślin – już nie tylko niekontrolowanie się rozrastających, lecz także wstrzymujących same siebie, już nie tylko stanowiących wzorzec bezwolności i pasywności stanu wegetatywnego, lecz mających również wojowniczą naturę⁵⁵.

Strumień świadomości Skotarek widziałabym właśnie w duchu utrzymywania napięć, przy jednoczesnym samozakłócaniu się. Każdy z momentów relacji narratorki performansu z roślinami musi być zachowany. Sugerowałam wcześniej linearny rozwój narracji podmiotu solo performatywnego i jego relacji z roślinami: od piętna, poprzez wspólny los, aż do przerostu „ja” roślinnością. Chciałabym podkreślić, że owa linearność mylnie sugeruje przechodzenie od jednej fazy do drugiej, które zakłada zamykanie za sobą drzwi za każdym razem. Rozumiałabym to przechodzenie raczej jako serię samozakłóceń, które nie znoszą siebie nawzajem. W pewnym sensie wszystkie te modusy roślinno-ludzkiej wspólnoty istnieją obok siebie, napędzają się wzajemnie i są przerywane, by zaledwie w nich nie pogrążyć, tak żeby żaden z nich nie stanowił całościowego klucza do doświadczenia niepełnosprawności, człowieczeństwa i bycia rośliną, szukania własnego głosu, własnych pragnień i marzeń.

⁵² *Ibidem*, s. 135.

⁵³ Por. *ibidem*, s. 131n.

⁵⁴ M. Marder, *Myślenie roślin. Filozofia wegetacji*, przeł. Ł. Kraj, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2024, s. 133.

⁵⁵ Por. np. S. Mancuso, A. Viola, *op.cit.*, loc. 1246, 1249.

Przykładowo przemoc doznana przez krzywdzące porównanie z roślinami przez lekarza jest realna, ale nie ujmuje całego doświadczenia autorki solo performatywnego, która – niczym krnąbrna roślina – wymyka się wszelkim próbom okiełznania. I odwrotnie, poczucie wspólnego losu z roślinami, odnalezienie inspiracji i siły w tym nieoczekiwanym pokrewieństwie nie wymazuje gniewu na niesprawiedliwe relacje władzy, nierówność szans, wykluczenie, nie znosi marzeń o uczestnictwie w życiu publicznym i edukacji, tworzeniu sztuki, realizacji własnych fantazji i pragnień.

Penetrujemy tu obszar między narcystycznym „ja”, które panosząc się, przemiewa wszystko inne, a „nie-ja”, które znika i rozmywa się w niekontrolowanym, „dzikim” wzroście. Samozakłócenie ingeruje w tę opozycję, tworzy wyrwę w „ja” niezbędną, by nie zagłuszyło ono tego, co inne, a jednocześnie (prowizorycznie) ogranicza „nie-ja”, pozwalając, by nie straciło ono swojego głosu w innym. Podmiotowość nabiera tu formuły ani nie „ja”, ani nie „nie-ja”.

Własny pokój, czyli etyka życia-z

Kolejnym elementem ekologii okaleczonych jest etyka życia-z, odmowa porzucenia tego, co zepsute, chore, skażone i próba ułożenia swojego życia w takich nieperfekcyjnych warunkach. U Taylor podejście to wynika z praktyk mieszkańców i mieszkańek Tucson, którzy pozostali w swoich domach mimo skażenia strefy wodonośnej i mimo konsekwencji zdrowotnych i egzystencjalnych, które odcisnęły piętno na ich życiu. Mamy tu rodzaj etyki samozakłócenia, które zresztą i u Mardera ma wymiar etyczny⁵⁶. Polega ona na zakłóceniu własnego dążenia do dobrobytu, zdrowia, wolności od toksyn, środowiskowego bezpieczeństwa, aby nie pozostawić za sobą tych, którzy nie mogą zmienić miejsca zamieszkania, oraz nie ulec złudzeniu, że możliwy jest jakiś „czysty start”. Zakłócenie to jest inicjowane w nadziei na wypracowanie sposobów na bycie z krzywdą i jednocześnie ku alternatywnym formom życia. Pobrzmiewa tu jednak wiele innych teoretycznych i pozateoretycznych kontekstów. Ilustracyjnie przytoczę kilka.

Max Liboiron wspomina o badaniach Elizabeth Hoover dotyczących praktyk żywieniowych społeczności Mohawków, którzy mimo zaleceń, by nie spożywać ryb zanieczyszczonych polichlorowanymi bifenylami, włączają je do swojej diety. Wydaje się to irracjonalne, ma jednak duchowe znaczenie, stanowi wyraz zobowiązania wobec ziemi i jej darów. Zaprzestanie jedzenia rybiego mięsa byłoby „kulturowym ludobójstwem”⁵⁷, wycofaniem się z praktyki splatającej się z innymi kulturowymi praktykami Mohawków w tkaninę ich społecznego świata, a w konsekwencji przyczynieniem się do jej powolnego prucia. Praktyka samozakłócenia wydaje się ciekawa także w kontekście dążenia do gospodarczego wzrostu bez umiaru (co charakteryzuje kapitalizm i jego

⁵⁶ Por. M. Marder, *op.cit.*, s. 134.

⁵⁷ M. Liboiron, *Pollution Is Colonialism*, Durham: Duke University Press 2021, s. 107.

„wzrościzm”⁵⁸) oraz do ratowania własnego życia, spełniania własnych marzeń o życiu za wszelką cenę – w kontekście korzystania z tkanek, narządów i komórek ciał innych ludzi⁵⁹. Tu również samozakłócenie mogłoby ujawnić swój etyczny-polityczny potencjał.

Etyka życia-z zakłada „pozostanie z problemem”⁶⁰, a nie przygotowywanie dla siebie wyjść ewakuacyjnych. Jak jednak bacznie zauważa Deborah Bird Rose, nie dla każdego jest to kwestia wyboru, najczęściej pozostajemy z problemem, ponieważ nie mamy innego wyjścia⁶¹. Ponownie pojawia się tu pewnego rodzaju twórcze napięcie: między opcjonalnością pozostania z problemem a realiami życia, w których nie ma możliwości podjęcia takiej decyzji. Napięcie to uwidacznia się także w solo performatywnym *Nie jestem rośliną*.

Oto akcja spektaklu rozgrywa się we własnym pokoju, który – dzięki przywołaniu Woolf – staje się symbolem warunków możliwości swobody twórczej, niezależności, własności materialnej, która pozwala wyobraźni rozwinąć skrzydła. I niewątpliwie tak w spektaklu funkcjonuje ów własny pokój. To w nim odbywa się „przepracowanie” roślinno-ludzkich relacji, nawiązanie kontaktu z roślinnością. To w tej bezpiecznej przestrzeni bohaterka odkrywa swoje emocje, kruchość, podatność na zranienie, pragnienia i zachcianki, to tu zarysowują się bunt i gniew, tu rozgrywają się eksperymentowanie, fantazjowanie, zabawy ciałem, kostiumem, ruchem scenicznym. To wreszcie swego rodzaju prywatne terytorium narratorki, które staje się sceną – stanowiącą platformę wchodzenia w relacje z innymi – ze światem pozateatralnym, pozascenicznym. To przestrzeń wyrażania scenicznego „ja” ku „innemu” i konfrontowania widzów z nim. Jednocześnie jednak – zwłaszcza w zderzeniu z projekcją, na której widzimy aktorkę swobodnie poruszającą się w uniwersyteckiej przestrzeni publicznej, można mieć wrażenie, że ów „własny pokój” stał się także pewnego rodzaju ograniczeniem, jak doniczka dla rośliny. Mamy tu jakiś obszar wolności, swobody, twórczości, któremu mimo wszystko towarzyszy przekleństwo zamknięcia w czterech ścianach, brak (lub ograniczenie) dostępności do rozmaitych obszarów życia naznaczający doświadczenie życia z niepełnosprawnością. Nie sposób znieść tego napięcia, czy tego chcemy, czy nie, pozostajemy z nim – w jednoczesnych: dyskomforcie i twórczym fermentie. Cierpienie, ograniczenie, trudność istnieją obok fantazji, eksperymentowania, swobody ekspresji. Własny pokój staje się symbolem zarówno zamknięcia, jak i otwarcia na poszukiwanie alternatywnych sposobów życia i bycia. Jest przestrzenią własną i prywatną, lecz jednocześnie staje się naszym wspólnym pokojem –

⁵⁸ Por. np. J. Hickel, *Mniej znaczy lepiej. O tym, jak odejście od wzrostu gospodarczego ocali świat*, przeł. J.P. Listwan, Kraków: Karakter 2021.

⁵⁹ Por. np. S. Carney, *Czerwony rynek. Na tropie handlarzy organów, złodziei kości, producentów krwi i porywaczy dzieci*, przeł. J. Ochab, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne 2014.

⁶⁰ D. Haraway, *Staying with the Trouble...*

⁶¹ Por. D.B. Rose, *Shimmer. When All You Love is Being Trashed* [w:] *Arts of Living on a Damaged Planet*, ed. by A. Tsing, H. Swanson, E. Gan, N. Bubandt, Minneapolis: University of Minnesota Press 2017, s. G56.

zapraszającym do pozostania z problemem razem, do śledzenia ograniczeń i możliwości przenikających nasz wspólny świat i z niego się wyłaniających.

Jestem z roślinami

Ekologia okaleczonych Taylor ma także wymiar polityczny wyrażający się w walce z nierównościami. Tak odczytuję też stanowisko etyczno-polityczne auterek *Nie jestem rośliną*. W gruncie rzeczy tytuł może zaskakiwać – zwłaszcza w kontekście zmieniającej się relacji ludzko-roślinnej w toku spektaklu. Niemniej jednak ostatecznie rzeczywiście nie chodzi o bycie rośliną i o szczególne podobieństwo między „okaleczonymi ludźmi” a roślinami, lecz raczej o wskazanie na możliwą wspólnotę losów, o współ-bycie, o gest solidarności: nie jestem rośliną, lecz jestem z rośliny i z rośliną. Bycie z rośliny wskazuje na współdzielenie życia. Podkreślali to zresztą i Platon, i Arystoteles – dusza wegetatywna przenika bądź co bądź każdą żywą istotę – o czym niekiedy wydaje się, że zapominamy. Jak dowodzi Nealon, w teoriach biowładzy często pomijamy życie roślinne, to roślina staje się „abiektałnym innym”⁶². Tymczasem życie podlegające reżimom biowładzy sprowadza się do wspólnych zwierzętom (w tym ludziom) oraz roślinom cykli życia i śmierci, wzrostu i rozkładu, jedzenia i wydalania⁶³. Bycie z rośliną byłoby gestem solidarności łączącym „wszystkich nas, którzy i które chcemy sprzeciwić się brakowi szacunku dla życia”⁶⁴. Słowa te napisała Taylor w kontekście produkującego niepełnosprawność przemysłu mięsnego, ale można je rozszerzyć na produkującą niepełnosprawność dynamikę kapitalistycznego braku szacunku do życia. Słowami amerykańskiego historyka środowiska Justina McBriena byłby to sprzeciw wobec kapitalizmu, który „dąży do planowego ograniczenia żywotności całego życia”. Wymieranie bowiem „leży w samym sercu kapitalistycznej akumulacji”, a „stawanie się wymieraniem”⁶⁵ to alter ego kapitalizmu.

Bycie z rośliny i z roślinami to zatem stanięcie po stronie życia w jego mocy i kruchości, w utopijnych wizjach, które tką, i w ograniczeniach, krzywdach, trudach, które napotyka. To także rękawica rzucona wartościowaniu człowieka Zachodu, wszystkim krzywdom i wykluczeniu, które niczym cień mu towarzyszą. Jednocześnie solo performatywne pokazuje, że każda sytuacja zawiera w sobie możliwość transformacji, która niesie w sobie zarówno perspektywę wyzwolenia, nadziei, spełnienia, jak i swoją własną smugę cienia. Niepełnosprawność myślana z roślinami ukazuje, jak z ran wyłaniają się nowe, inne światy, które nie unieważniają ran, lecz wchodzą w nie mocniej i ujawniają ich zniuansowaną naturę.

⁶² J.T. Nealon, *op.cit.*, s. 11.

⁶³ Por. też: C. Sandilands, *Vegetate* [w:] *Veer Ecology. A Companion for Environmental Thinking*, red. J.J. Cohen, L. Duckert, Minneapolis: University of Minnesota Press 2017, s. 21.

⁶⁴ S. Taylor, *Bydłęce brzemie...*, s. 325 (fragm. zmodyfikowany).

⁶⁵ J. McBrien, *Akumulacja wymierania. Planetary katastrofizm w epoce nekrocenu*, przeł. P. Szaj [w:] *Antropocen czy kapitalocen?*..., s. 137.

Bibliografia

Bibliografia podmiotowa

Nie jestem rośliną. Strumień świadomości, solo performatywne na podstawie tekstów A. Skotarek i V. Woolf, reżyseria: J. Wielgus, scenariusz, dramaturgia: J. Lipko-Konieczna, Warszawa, Teatr 21 (premiera 23 kwietnia 2023 r.).

Bibliografia przedmiotowa

Alaimo S., *Dewiacyjni sprawcy. Nauka, kultura oraz polityka wieloczynnikowej nadwrażliwości chemicznej*, przeł. M. Rogowska-Stangret, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2017, t. 1, nr 46.

Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu, red. J.W. Moore, przeł. K. Hoffmann, P. Szaj, W. Szwebs, Poznań: Wydawnictwo Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej i Centrum Animacji Kultury w Poznaniu 2021.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, t. 5, przeł. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2002.

Braidotti R., *Etyka stawania-się-niewykrywalnym*, przeł. J. Bednarek [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2012.

Braidotti R., *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, przeł. A. Derra, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2009.

Carney S., *Czerwony rynek. Na tropie handlarzy organów, złodziei kości, producentów krwi i porywaczy dzieci*, przeł. J. Ochab, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne 2014.

Damasio A., *Jak umysł zyskał jaźń. Konstruowanie świadomego mózgu*, przeł. N. Radomski, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis 2011.

Giraud E.H., *What Comes After Entanglement? Activism, Anthropocentrism, and an Ethics of Exclusion*, Durham: Duke University Press 2019.

Godlewska-Byliniak E., *Od rośliny-diagnozy do roślin-inności. Wokół performansu „Nie jestem rośliną”*, „Didaskalia. Gazeta Teatralna” 2024, nr 183, <https://doi.org/10.34762/j5n4-c711>.

Haraway D., *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Durham: Duke University Press 2016.

Haraway D., *Zwierzęta laboratoryjne i ich ludzie*, przeł. A. Ostolski, „Krytyka Polityczna” 2008, nr 15.

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

Książek M., *Atlas dziur i szczelin*, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak 2023.

Latour B., *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa: Oficyna Wydawnicza 2011.

Liboiron M., *Pollution Is Colonialism*, Durham: Duke University Press 2021.

Mancuso S., Viola A., *Błyskotliwa zielen. Wrażliwość i inteligencja roślin*, przeł. A. Wziątek, Wrocław: Bukowy Las 2017.

- Marder M., *Myślenie roślin. Filozofia wegetacji*, przeł. Ł. Kraj, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2024.
- McBrien J., *Akumulacja wymierania. Planetarny katastrofizm w epoce nekrocenu*, przeł. P. Szaj [w:] *Antropocen czy kapitalocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. J.W. Moore, Poznań: Wydawnictwo Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej i Centrum Animacji Kultury w Poznaniu 2021.
- Nealon J.T., *Plant Theory. Biopower and Vegetable Life*, Stanford: Stanford University Press 2016.
- Pamuła N., Szarota M., Usiekiewicz M., „*Nic o nas bez nas*”, „*Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia De Cultura*” 2018, t. 10, nr 1, <https://doi.org/10.24917/20837275.10.1.1>.
- Parsley K.M., *Plant Awareness Disparity: A Case for Renaming Plant Blindness*, „*Plants, People, Planet*” 2020, vol. 20, no. 6, <https://doi.org/10.1002/ppp3.10153>.
- Reimann M., *Nie przywitam się z państwem na ulicy. Szkic o doświadczeniu niepełnosprawności*, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne 2019.
- Rogowska-Stangret M., *Być ze świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2021.
- Rogowska-Stangret M., *Relacyjność tego, co ludzkie w krytycznym posthumanizmie jako praktyka kontrhegemoniczna*, „*Avant*”, publikacja w przygotowaniu.
- Rogowska-Stangret M., *Relationality Inside Out: Revisiting the Relational Turn in the Critical Posthumanities through the Concept of the Human* [w:] *Biological Relationalism. The Relational Turn in contemporary science and Theory*, ed. by O. Tarragnat, A. Franco-Ricord, Cham: Springer Nature, w druku.
- Rose D.B., *Shimmer. When All You Love Is Being Trashed* [w:] *Arts of Living on a Damaged Planet*, ed. by A. Tsing, H. Swanson, E. Gan, N. Bubandt, Minneapolis: University of Minnesota Press 2017.
- Sandilands C., *Vegetate* [w:] *Veer Ecology. A Companion for Environmental Thinking*, ed. by J.J. Cohen, L. Duckert, Minneapolis: University of Minnesota Press 2017.
- Siedem historii okrutnych*, spektakl w reżyserii J. Wielgus i w dramaturgii J. Lipko-Koniecznej, Warszawa, Teatr 21 (premiera 22 marca 2024).
- Sloterdijk P., *W cieniu góry Synaj. Przypis o źródłach i przemianach całkowitego członkostwa*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia 2014.
- Taylor S., *Bydłęce brzemię. Wyzwolenie ludzi z niepełnosprawnością i zwierząt*, przeł. K. Makaruk, Warszawa: Wydawnictwo Filtry 2021.
- Taylor S., *Disabled Ecologies. Lessons from a Wounded Desert*, Oakland: University of California Press 2024.
- Wandersee J.H., Schussler E.E., *Toward a Theory of Plant Blindness*, „*Plant Science Bulletin*” 2001, vol. 47, no. 1.
- Woolf V., *Własny pokój* [w:] *eadem, Własny pokój. Trzy gwinee*, przeł. E. Krasieńska, Warszawa: Wydawnictwo Sic! 2002.
- Zamorska M., *Kulturowe herbarium. Polityka, etyka i estetyka roślin*, „*Prace Kulturoznawcze*” 2020, t. 24, nr 3.
- Zamorska M., *Z uważnością i troską: Feministyczne studia nad roślinami*, „*Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*” 2022, z. 1.