

Joanna Soćko

Wydział Humanistyczny

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-5297-4355>

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura

Er(r)go. Theory–Literature–Culture

Nr / No. 47 (2/2023)

humanistyka/humanistyka/humanistyka

humanities/humanities/humanities

ISSN 2544-3186

<https://doi.org/10.31261/errgo.14831>



“Zwrot percepcyjny” a postsekularne praktyki współczesnej (post)humanistyki

“The Perceptive Turn” and Postsecular Praxis of (Post)humanities

Abstract: The article stems from the conviction that there is an analogy between departing from the anthropocentric model of reflection (symptomatic for the so-called posthumanities) and certain practices developed by various schools of spirituality in order to overcome the egocentric viewpoint. The author provides a theoretical framework, which attempts at redefining the notion of imagination in the context of ecocriticism and Malabou’s plasticity. Then she draws attention to cases in which contemporary humanists engage in artistic projects using methods of conscious breathing and meditation. She analyzes those installations in the light of contemporary research on meditation and shows how these postsecular practices stimulate self-transcendent experiences.

Keywords: perception, imagination, postsecular practices, posthumanist meditation, *Empuzjon*

*Walka o to, co będzie się liczyć jako racjonalna opowieść o świecie,
jest walką o to, jak widzieć.*

– Donna Haraway, *Wiedze usytuowane*

Empuzjon Olgi Tokarczuk rozpoczyna się od mgły zasłaniającej widok. To intrygujące wprowadzenie zmusza osobę czytającą – która, podobnie jak bohater, ma “pozwolić na chwilę się oślepić”¹ – aby zwróciła uwagę na jedną z najistotniejszych kwestii poruszanych w tej powieści: problem percepcji. Wstępne, krótkotrwałe oślepienie ma sprzyjać skupieniu oraz wyczuleniu, prowadzić do swoistego olśnienia; w tym samym krótkim akapicie obiecuje nam się bowiem, że “wzrok, który wyłoni się po tej próbie, będzie ostry, przenikliwy i wszystkowidzący”².

O czym wzroku tutaj mowa? Nie chodzi przecież o percepcję głównego bohatera, z którym docieramy na zasłoniętą kłębami pary stację. Przemiana zachodząca w jego postrzeganiu świata dopiero nastąpi i stanie się właściwym

1. Olga Tokarczuk, *Empuzjon: horror przyrodolecznicy* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2022), 7.

2. Tokarczuk, *Empuzjon...*, 7.

tematem całej opowieści. Chodzi zatem raczej o wzrok osób czytających, który kształtowany jest przy udziale fokalizujących opowieść narratorek. Jak pisze Mieke Bal w *Narratologii*: “za pomocą każdego ‘widzenia’, które się przedstawia, można manipulować odbiorcą”³; to zatem, co jako czytelnicy “zobaczymy”, zależy głównie od przyjętej przez autora perspektywy narracyjnej. Narratoroki Tokarczuk odwracają nasze spojrzenie od najważniejszego elementu fabuły (ludzkiego lub antropomorficznego bohatera) i kierują nasz wzrok w stronę rzeczy pozornie nieistotnych: “[w]tedy ujrzymy płyty peronu, kwadraty poprzeraśnane żdźbłami wątlých roślinek”⁴; “[z]a chwilę pojawi się na nich lewy but, brązowy, skórzany...”⁵. Dzięki zastosowanemu tutaj zabiegowi zostajemy na chwilę poddani swoistym ćwiczeniom uważności: nie możemy ogarnąć wzrokiem całej przedstawianej sytuacji, dopóki nie zaczniemy dostrzegać nieludzkich, często przeoczanych uczestników tej sceny.

Proza Tokarczuk zasadnie odczytywana jest w kontekście nurtów charakterystycznych dla nieantropocentrycznego paradygmatu humanistyki⁶. “Posthumanistyczna wyobraźnia”⁷ noblistki przejawia się w metamorficzności postaci sugerującej konieczność ogólnie rozumianego przekraczania granic własnej (ludzkiej) podmiotowości, jak też w przypisywaniu przedmiotom nieożywionym i przyrodzie roli agensów, przedstawianiu sprawczości bytów nie-ludzkich czy kształtowaniu warstwy językowej opowieści w taki sposób, by wykraczała ona poza antroponormatywne wzorce myślenia⁸. W *Empuzjonie* Tokarczuk wydaje się iść jeszcze dalej, wprowadzając narratorki nie-ludzkie lub przynajmniej “nie-dokońca-ludzkie”. Teraz to one “zarządzają” opowieścią o człowieku, którego zdają się bez przeszkód obserwować swoim wszytkowidzącym wzrokiem. Lecz mimo tego radykalnego, zdawałoby się, posunięcia, problem percepcji, który w powieści wysunięty został na pierwszy plan, dotyczy przede wszystkim ludzi: zarówno bohaterów, jak i osób czytających. To oni – wzorem głównej postaci – powinni nauczyć się uważnego obserwowania rzeczywistości; umiejętność ta ma bowiem wpływ nie tylko na ich relację z otoczeniem, lecz również na postrzeganie siebie, które może doprowadzić do zaskakujących (auto)transformacji.

3. Mieke Bal, *Narratologia: wprowadzenie do teorii narracji*, przeł. Ewa Kraskowska, Ewa Rajewska (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012), 148.

4. Tokarczuk, *Empuzjon...*, 7.

5. Tokarczuk, *Empuzjon...*, 7.

6. Zob. np. Artur Rejter, “Literatura wobec dyskursu posthumanizmu: na przykładzie prozy Olgi Tokarczuk”, *Język Artystyczny* 16 (2017): 27–47.

7. Anna Larenta, “Metamorficzność postaci w twórczości Olgi Tokarczuk”, *Białostockie Studia Literaturoznawcze* 16 (2020): 83.

8. Zob. Ewa Sławek, “Prawiek i inne czasy Olgi Tokarczuk w perspektywie lingwistyki kulturowej i ekologicznej”, *Fabrica Litterarum Polono-Italica* 4 (2022): 1–14.

Kwestia percepcji nie jest problemem chętnie podejmowanym przez posthumanistykę, rozumianą tutaj szeroko jako ogół tendencji, które dążą do przecięcia antropocentrycznego modelu refleksji. Tworzące jej współczesną konstelację nurty, takie jak: nowy materializm, ontologia zorientowana na przedmiot, ontologia relacyjna czy realizm spekulatywny, kładą raczej nacisk na niezależność nie-ludzkich bytów od tego, jak są one postrzegane przez człowieka. Podejście to wynika z konieczności odciążenia się od wcześniejszych propozycji filozoficznych mniej lub bardziej zasadzających się na centralnej roli myślącego podmiotu czy charakterystycznych dla niego systemów znakowań. Problem ludzkiego postrzegania jawi się w tym kontekście jako przynależący do opisanego i zdyskredytowanego przez Quentina Meillasoux paradygmatu korelacionistycznego⁹ lub “epistemologii konstruktywistycznych”, którym Szymon Wróbel przeciwstawił posthumanistyczne “aspiracje realistyczne”¹⁰.

Tokarczuk zdaje się świadoma napięcia towarzyszącego namysłowi nad ważkością percepcji. Sugerują to wypowiedzi młodego, schorowanego malarza, który głosząc swoje poglądy dotyczące postrzegania, nawiązuje do modernistycznych teorii: “[t]ak dzisiaj myśli sztuka – zaczął Thilo – że przedstawiany przedmiot jest tylko projekcją naszego umysłu, tym, co wiemy o przedmiocie, nie mamy natomiast dostępu do tego, jak naprawdę on wygląda...”¹¹. Ten estetyczny światopogląd ma bezpośrednie przełożenie na sposób, w jaki Thilo myśli o otaczającej kuracjuszy przyrodzie:

– Pejzaż... jest wielką tajemnicą... bo w istocie... powstaje... w oczach... patrzącego – mówił z trudem.

Dodał, że jest czymś w rodzaju projekcji wewnętrznych stanów patrzącego. I że należałoby się zastanowić nad tym, czy to, co widzimy, w rzeczywistości nie może wyglądać zupełnie inaczej¹².

Wydaje się, że poglądy Thila stanowią znakomity przykład krytykowanego przez Meillasoux korelacionizmu: nie mamy tu dostępu do rzeczywistych przedmiotów, jedynie do ich obrazów, na których, chcąc nie chcąc, musimy poprzestać, nie mogąc przekroczyć związanych z ludzką percepcją ograniczeń. Jak podsumowuje słowa malarza pan August: “nasze uzgodnione projekcje paraliżują nasze poznanie”¹³.

9. Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, przeł. Ray Brassier (London: Bloomsbury Academic, 2018), 7.

10. Szymon Wróbel, *Traktat o przedmiotach* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2013), XV.

11. Tokarczuk, *Empuzjon...*, 255.

12. Tokarczuk, *Empuzjon...*, 99.

13. Tokarczuk, *Empuzjon...*, 255.

Trudno jednak oprzeć się podsycanemu przez narrację Tokarczuk wrażeniu, że konstatacjom Thilo towarzyszy niepokój podobny do klaustrofobicznego lęku przed ciasną przestrzenią własnych spostrzeżeń, zafałszowujących obraz czegoś bardzo ważnego. Bo tak naprawdę malarz daleki jest od postulowania tego, by zadowalać się konstruktywistycznymi przejawami; przeciwnie: opisywany przez niego “pejzaż powstający w oczach patrzącego” okazuje się przecież obdarzony trudną do zignorowania sprawczością, a sam Thilo posuwa się do daleko idących – jednak bliskich powieściowej prawdy – spekulacji: “Krajobraz nas osaczył i teraz powoli zabija, rozrywa nas na kawałki. To krajobraz jest mordercą”¹⁴. Chodziłoby więc w *Empuzjonie* raczej o to, aby poprzez przekroczenie jakiegoś rodzaju ograniczeń, człowiek mógł zmieniać sposób postrzegania świata, którego jest częścią. To właśnie przydarza się Wojniczowi:

Mrugające oczy wychwytyują z płataniny gałęzi, liści i pni drzew kształty, których wcześniej nie widziały. Ale przecież one zawsze tu były. Teraz widzi – smukłe ciała wiotkich postaci, trochę ludzkich, trochę zwierzęcych, a to, co brał za stertę liści, też jest kształtem, użyłkowaną jak liść, twarzą, która odwraca się ku niemu; oczy są ciemne, lecz za chwilę te oczy stają się dwoma żółdziejami i nie ma już twarzy¹⁵.

Przemiana głównego bohatera polega tutaj na tym, że ogląda on w końcu to, co przez cały czas było “na widoku”. I chociaż we fragmencie tym, jak w wielu innych, mowa jest o wzroku, stanowi on przede wszystkim narzucającą się metaforę nawiązującą do szerzej pojmowanego percypowania. “Widzenie jest najważniejsze, stwierdził kiedyś Thilo, to nie wyłącznie kwestia oczu, które mamy, my musimy widzieć także innymi zmysłami [...]. Zamknij oczy i patrz”¹⁶.

Niniejszy artykuł wyrasta z przekonania, że przemiana dokonująca się w głównym bohaterze *Empuzjonu* – przemiana, do której zaproszony zostaje też czytelnik poprzez specyfikę narracyjnej ramy określającej punkt widzenia – jest z jednej strony paradygmatyczna dla dynamicznie rozwijających się nurtów posthumanistycznych, z drugiej zaś niepełnie zapoznana i niewystarczająco opracowana teoretycznie, przez wzgląd na niechęć do (ponownego) stawiania człowieka i jego poznawczego potencjału w centrum refleksji. Tymczasem znamionujące współczesną humanistykę odchodzenie od antropocentrycznego modelu refleksji wiąże się z koniecznością przewycięzania narcystycznej optyki i wymaga określenia umożliwiających je uwarunkowań. Celem artykułu jest próba ogólnego scharakteryzowania tego problemu w kontekście przywoływanej często

14. Tokarczuk, *Empuzjon...*, 342.

15. Tokarczuk, *Empuzjon...*, 372.

16. Tokarczuk, *Empuzjon...*, 347.

przez ekologicznych myślicieli kategorii wyobraźni. Następnie na wybranych przykładach chciałabym pokazać, jak współcześni (post)humaniści – w sposób transdyscyplinarny i wykraczający poza dotychczasowe wzorce humanistycznej *praxis* – starają się projektować zmiany w postrzeganiu ludzko-nie-ludzkich splątań, twórczo adaptując religijne praktyki nakierowane na szeroko rozumiane “przekroczenie własnego ego”.

Zwrot percepcyjny

Od kiedy Lawrence Buell w swojej książce z 1995 roku skojarzył kryzys ekologiczny z kryzysem wyobraźni¹⁷, najpierw ekokrytycy, a następnie badacze zajmujący się kwestiami implikowanymi, przez pojęcie antropocenu wielokrotnie i na różne sposoby podejmowali temat trudności, jakie mamy z wychodzeniem poza utarte schematy refleksji. Julia Fiedorczuk w 2021 roku stwierdziła na łamach *Polityki*, że “[d]ziś należałoby raczej mówić o katastrofie wyobraźni”¹⁸, podkreślając tym samym palącą aktualność tezy Buella. Przyglądając się humanistycznej agorze XXI wieku, można odnieść wrażenie, że dążenia do wypracowania nowych sposobów myślenia przybierały przede wszystkim formę poszukiwania alternatywnych narracji. Najbardziej jaskrawie pokazuje chyba tę tendencję pisarstwo Donny Haraway, w którym fikcja spekulatywna staje się jednym z równoprawnych sposobów produkowania wiedzy¹⁹; innym przykładem prób stymulowania humanistycznej inwencji może być filozofia Grahama Harmana, snuta na kanwie fantastycznej prozy H.P. Lovecrafta²⁰.

Buellowi nie chodziło jednak – a na pewno nie tylko – o “zmianę opowieści”²¹: wymianę “starych” wyobrażeń na “nowe”. W książce *The Environmental Imagination* konsekwentnie dąży on do wypracowania takiej koncepcji wyobraźni, która podkreślałaby możliwy wpływ empirii na specyfikę snutych opowieści, czemu miałyby służyć idea *dual accountability* sugerująca, że tekst powstaje zarówno w nawiązaniu do “zewnątrznego”, jak i “wewnętrznego krajobrazu” twórczego podmiotu²². Jak pisze Buell, “wyobraźnia jest kształtowana (*regulated*) poprzez

17. Lawrence Buell, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 2.

18. Julia Fiedorczuk, “Kawiarnia literacka”, *Polityka*, 31 sierpnia 2021, 75.

19. Zwłaszcza roz. 6 “Sowing Worlds” Donny Jeanne Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Experimental Futures (Durham: Duke University Press, 2016).

20. Np. Graham Harman, *Weird Realism: Lovecraft and Philosophy* (Winchester, UK: Zero Books, 2012).

21. Sformułowanie to nawiązuje do audycji radia Tok.fm pt. “Zmieniamy opowieść”, której mottem było odniesienie do diagnozy Buella.

22. Buell, *The Environmental Imagination...*, 91 i nn.

kontakty (*encounters*) ze środowiskiem”²³, czy w innym miejscu, odnosząc się do estetyki charakterystycznej dla amerykańskiego przyrodopisarstwa: “w obrębie tego światopoglądu sztuka odkrywania ceniona jest wyżej niż sztuka fabulacji”²⁴. W tym kontekście wyobraźnia, jak stara się ją scharakteryzować Buell, nie byłaby równoznaczna ze zdolnością przywoływania lub tworzenia przekształconych, czy nawet nowych, opowieści i obrazów. Nie byłaby ona również tożsama z romantyczną “żywą władzą i pierwotnym czynnikiem sprawczym wszelkiej ludzkiej percepcji” Samuela Coleridge’a²⁵, bo choć – jak zauważa Buell – idea ducha przenikającego przyrodę silnie oddziaływała swego czasu na analizowaną przez niego twórczość Thoreau, po roku 1850 autor *Waldena* zaczął przyjmować bardziej faktograficzny stosunek do środowiska, przywiązując wagę zwłaszcza do obserwacji²⁶. W swoich próbach wypracowania odpowiedzi na pytanie dotyczące możliwego oddziaływania materii świata na sposób, w jaki myślimy i obrazujemy, Buell najbardziej być może zbliża się więc do koncepcji transcendentalnej wyobraźni Immanuela Kanta²⁷, amerykański literaturoznawca sugeruje jednak, że “wyobraźnia środowiskowa” wiąże się nie tyle z koniecznością, ile z umiejętnością kształtowania obrazów w nawiązaniu do aktywnie doświadczanej empirii materii świata.

Bardzo podobnie przedstawia ten problem Tadeusz Sławek, który w swojej książce o Thoreau twierdzi: “Wyobraźnia jest zatem zwrotem percepcyjnym; pozwala nie na opuszczenie rzeczywistości, lecz na wniknięcie głęboko w jej materię”²⁸. Już w wydanej osiem lat wcześniej książce poświęconej twórczości Williama Blake’a Sławek podkreślał wagę wyobraźni jako “dyspozycji do doznawania nieznanego”²⁹; w *Ujmować* doniosłość tej zdolności wiąże się bezpośrednio z możliwością współtworzenia tytułowej “wspólnoty świata”. Posługując się metaforą właściwą zmysłowi dotyku, Sławek charakteryzuje ową pożądaną przemianę percypowania w następujący sposób:

Kiedy mówimy o “zwrocie percepcyjnym”, mamy na uwadze spojrzenie, które nie sprowadzało by się jedynie do rodzaju “uchwyty” rzeczywistości. “Uchwyt”, który zapewne

23. Buell, *The Environmental Imagination...*, 94.

24. Buell, *The Environmental Imagination...*, 92.

25. Samuel Taylor Coleridge, *Biographia literaria*, przeł. Bartosz Działoszyński, Biblioteka Klasyków Filozofii (Warszawa: PWN, 2020), 224.

26. Buell, *The Environmental Imagination...*, 117.

27. Zob. np. Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden, wyd. drugie, Biblioteka Klasyków Filozofii (Warszawa: PWN, 1957), 34.

28. Tadeusz Sławek, *Ujmować: Henry David Thoreau i wspólnota świata*, Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2009), 48.

29. Tadeusz Sławek, *U-bywać: człowiek, świat, przyjaźń w twórczości Williama Blake’a*, wyd. pierwsze, Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2001), 19.

należałoby przeciwstawić “dotykowi”, stawia rzecz do mojej dyspozycji, pojmuję ją bowiem wyłącznie na moich prawach, a tym samym istnieje ona tylko w “moim” świecie “moich” potrzeb. Zwrot percepcyjny jest zwolnieniem, poluzowaniem “uchwytu”, zamienieniem go na “dotknięcie”, a w rezultacie – odnowieniem rangi oddalenia: rozumiem nie to, co “chwytam” [...], lecz ku czemu mozolnie przybliżam się z wyciągniętą ręką, co nawet dotknięte, powróci do swojej przestrzeni, swojego świata³⁰.

Takie zdefiniowanie zwrotu percepcyjnego po pierwsze sugeruje, że podporządkowywanie świata moim (moim-ludzkim, ale też moim-indywidualnym) interesom rozpoczyna się już poprzez sposób, w jaki na niego spoglądam i to na tym etapie należałoby mu przeciwdziałać. Po drugie daje do zrozumienia, że patrzenie przez pryzmat tego, co uważam za ważne, sprawia, że moja percepcja staje się wybiórcza (jak pisze Thoreau: “[p]rzeciwmioty nie dlatego ukryte są przed nami, że nie znajdują się na linii naszego spojrzenia, lecz dlatego, że ani umysł, ani oko nie wykazują skłonności do spojrzenia w ich stronę”³¹). Po trzecie zaś zwraca uwagę na to, że zmiana sposobu percypowania związana jest ze żmudnym wysiłkiem (mozolnym przybliżaniem się z wyciągniętą ręką), co sugeruje, że wymaga przewyciężenia nawyków, które sprawiają, że to inny rodzaj patrzenia przychodzi nam z większą łatwością.

Przedstawiane przez Buella i Sławka kłopoty dotyczące postrzegania wydają się łączyć z potocznie rozumianym nastawieniem czy celowością, projektowaną w dużej mierze kulturowo. To dlatego Anna Tsing pisze: “jeśli będziemy agnostykami co do kierunku, w którym zmierzamy, być może zdołamy odnaleźć to, co ze względu na swoje niedopasowanie do czasowej linii postępu zostało pominięte”³². Tsing również podkreśla przy tym związek pomiędzy umiejętnością tworzenia nowych, inaczej ukierunkowujących opowieści a “sztukami dostrzegania” (*the arts of noticing*), kiedy w książce *The Mushroom at the End of the World* pokazuje na przykładzie tartaków w Oregonie, że narracja ekonomiczna (jako narzędzie walki o zachowanie miejsc pracy) i narracja ekologiczna (wzywająca do zaprzestania wycinki przez wzgląd na skalę zniszczeń ekosystemu) są dwiema komplementarnymi historiami mówiącymi o postępie, a ich starcie prowadzi do jałowego sporu. Dlatego sama Tsing skupia się na grzybiarzach – “niewidzialnych intruzach” – których “nie dostrzegła żadna ze stron batalii”³³. Jak pisze antropolożka:

30. Sławek, *Ujmować...*, 48.

31. Henry David Thoreau, *Journal*, red. Bradford Torrey i Herbert Wendell Gleason, Manuscript ed., *The Writings of Henry David Thoreau* (Boston, Cambridge: Houghton Mifflin Co.; Riverside Press, 1906), 285. Cyt. za Sławek, *Ujmować...*, 48.

32. Anna Lowenhaupt Tsing, “Sztuki uważności”, przeł. Przemysław Czapliński, *Teksty Drugie* 1 (2020): 209.

33. Lowenhaupt Tsing, “Sztuki uważności”..., 206.

“[t]kwimy w środku kłopotu: musimy żyć mimo ekonomicznej i ekologicznej ruiny. Ani opowieści o postępie, ani opowieści o dewastacji nie mówią nam, jak myśleć o wspólnym przetrwaniu. Czas zwrócić uwagę na zbieranie grzybów. Nie żeby miało to nas ocalić, ale może otworzy to naszą wyobraźnię”³⁴.

W kontekście bliskiej myśleniu Sławka tradycji fenomenologicznej można powiedzieć, że opisywana tutaj przemiana percepcji dotyczy samej kwestii intencjonalności: jakby aktywny stosunek umysłu do przedmiotu miał zostać niejako zawieszony, tak aby to przedmiot mógł się wykazać właściwą sobie operatywnością. Optyka ta bliska jest poglądom, jakie Maurice Merleau-Ponty wyrażał w swoich ostatnich pismach, powołując się na osobliwą, enigmatyczną “tkankę cielesności” (*la chair*)³⁵ – żywiol bynajmniej nie tożsamy, ale przypominający nieco materię nowych materializmów³⁶, którego istnienie miałyby zaświadczać o relacji odwracalności między “widzącym” i “widzianym”. W pismach wydanych już po śmierci Merleau-Ponty’ego pod tytułem *Widzialne i niewidzialne*, jak pisze jeden z jego badaczy: “[p]ercepcja jest nie tylko aktywnym widzeniem lub osądzaniem przedmiotu; postrzegać to być otwartym na nagabywanie przedmiotu, to pozwalać, aby nasza wizja dawała się kierować jego właściwościami”³⁷. Jak pisze Sławek: “fizjologia człowieka bytowania stanie się bardziej zrozumiała dopiero wtedy, gdy stowarzyszy się z fizjologią bytowania świata, co wymaga uchwycenia świata na samej krawędzi jego pojawienia się, w jego ‘najwcześniejszej’ fazie”³⁸.

Być może w dookreśleniu wyobraźni rozumianej jako zdolność percypowania, a zarazem tworzenia mentalnych obrazów pomocna okazałaby się kategoria plastyczności Catherine Malabou. W eseju *Plasticity and the Future of Philosophy and Theology* filozofka nakreśla pobieżnie analogię pomiędzy Kantowską wyobraźnią transcendentalną a Hegłowskim procesem wyłaniania się reprezentacji (*Vorstellung*)³⁹, upatrując w tym ruchu dowodu na potrzebę wprowadzenia uwzględniającego zjawisko neuroplastyczności pojęcia definiowanego (w nawiązaniu do greckiego *passein* i francuskiego *plastiquer*) jako zdolność zarówno do nadawania formy, jak i do bycia formowanym, a ponadto również możliwość wywoływania

34. Lowenhaupt Tsing, “Sztuki uważności”..., 206.

35. Zob. Maurice Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, red. Jacek Migasiński, przeł. Małgorzata Kowalska (Warszawa: Aletheia, 1996). Zwłaszcza rozdział “Splot – chiasma”.

36. Zob. Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (Durham, NC; Chesham: Duke University Press, 2010), 30.

37. Dimitris Apostolopoulos, “Intentionality, Constitution and Merleau-Ponty’s Concept of ‘The Flesh’: Intentionality, Constitution, Merleau-Ponty, Flesh”, *European Journal of Philosophy* 25, nr 3 (2017): 682.

38. Sławek, *Ujmować...*, 17.

39. Catherine Malabou i Clayton Crockett, “Plasticity and the Future of Philosophy and Theology”, *Political Theology* 11, nr 1 (2010): 25.

wybuchu: destrukcji lub dekonstrukcji prowadzącej do szeroko rozumianej reorganizacji i potencjalnego wyłaniania się nowych form⁴⁰.

Tak pojmowana wyobraźnia w kontekście ekologicznie zorientowanych interpretacji Buella i Sławka okazuje się dyspozycją tyleż automatyczną, co wymagającą dbałości i treningu. Tytułowy zwrot percepcyjny nie ma w sobie radykalności przewrotu – jest raczej integralnym składnikiem krytyki oświeceniowego projektu oraz gospodarczych i przemysłowych zmian, dla których projekt ten – redefiniując pojęcia celowości i użyteczności – stał się podwaliną. W obliczu aktywnego odchodzenia od antropocentrycznego paradygmatu refleksji uchwycenie specyfiki tego, co nazywam tu za Sławkiem “percepcyjnym zwrotem” wydaje mi się jednak o tyle istotne, że, po pierwsze, uzależniając do pewnego procesu percepcyjne (ich zorientowanie oraz towarzyszącą im samoświadomość) od woli i ćwiczeń, “zwrot” ten implikuje określone przesłanki etyczne; po drugie zaś umożliwia krytyczną analizę współczesnej tendencji do adaptowania zsekularyzowanych modeli religijnych rytuałów i praktyk zasadzających się na mechanizmach dążących do przekroczenia ograniczeń związanych ze specyfiką ludzkiego “ego”. W ostatniej części artykułu chciałabym na kilku przykładach pokazać ten trend w dzisiejszej posthumanistyce, zastanawiając się nad charakterystyką takich postsekularnych przedsięwzięć.

Posthumanistyczne rytury

Michael Marder jest filozofem, który w centrum swoich badań umieścił rośliny, stając się prekursorem i propagatorem humanistycznych *plant studies*⁴¹. Reinterpretując pisma pochodzące z czasów, w których przyrodą zajmowali się filozofowie, Marder stara się pokazać, że uaktualniony powrót do tej tradycji korzystnie wpływa zarówno na dynamikę rozwoju humanistyki, jak i na zmiany w postrzeganiu nie-ludzkich towarzyszek⁴². Kiedy wiosną 2022 roku w londyńskiej Wellcom Collection otwarto tematyczną wystawę o “ukorzenionych istotach” (*Rooted Beings* wystawiana od 24 marca do 29 sierpnia 2022), jedną z ciekawszych prac stanowiła instalacja będąca efektem współpracy pomiędzy Marderem i argentyńskim artystą Eduardo Navarrą. Składał się na nią zestaw

40. Malabou i Crockett, “Plasticity and the Future of Philosophy and Theology”, 25. Zob. też Catherine Malabou, *Plastyczność u zmierzchu pisma: dialektyka, destrukcja, dekonstrukcja*, przeł. Piotr Skalski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018), 20.

41. Zob. Michael Marder, red., *Critical Plant Studies*, Philosophy, Literature, Culture (Leiden, The Netherlands: Brill, 2013).

42. Zob. zwłaszcza Michael Marder, *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life* (New York: Columbia University Press, 2013).

24 rysunków wykonanych węglem drzewnym na biodegradowalnych kopertach przedstawiających florystyczne i człowiecze kształty przybierające postać cyklu morficznych przeobrażeń (*Photosynthetics* 2021). Marder współtworzył treść tekstu medytacyjnego, którego można było odsłuchać podczas kontemplacji tych ludzko-roślinnych splątania o symbolicznych, a zarazem występujących w przyrodzie, konturach (*Vegetal Transmutation* 2020).

Medytację nawiązującą do bliskich Marderowi tradycji buddyjskiej *vipassany* rozpoczyna sugestia, by skoncentrować się na oddechu, który powinien stać się głębszy i bardziej powolny: “wolniejszy niż jakikolwiek oddech, który brała/aś w życiu”⁴³. W obliczu powszechnie występujących, zsekularyzowanych ćwiczeń typu *mindfulness*, instrukcje dotyczące uważnego oddychania wydają się znane i kojarzone najczęściej z dążeniem do pogłębienia świadomości własnego ciała w celu relaksacji. Praktyki te – obecne w wielu szkołach duchowości należących do różnych systemów religijnych – stały się też inspiracją dla teoretycznej refleksji, zwłaszcza feministycznej, która zgłębiała implikowane przez nie cielesne wymiary doświadczenia, relacje pomiędzy wnętrzem a zewnątrz oraz konotacje związane z oddechowym współdzieleniem bytowej przestrzeni⁴⁴. Tutaj chciałabym więc tylko wybiórczo skupić się na tych aspektach omawianej praktyki, które wpływają na zmianę postrzegania, co – zwłaszcza w kontekście jej religijnych korzeni – powinno z założenia prowadzić również do przemiany postawy wobec siebie i świata.

Skierowanie uwagi na oddech ma na celu świadome uczestnictwo w aktualnych uwarunkowaniach (“bycie tu i teraz”), któremu sprzyja uzmysłowienie sobie tego, że “jest się ciałem”⁴⁵ – jak pisze Gerald Virtbauer, wskazując na analogię pomiędzy buddyjską praktyką, a koniecznością “ucieleśnienia” percepcji, postulowaną w zachodniej filozofii przez Merleau-Ponty’ego. Medytacyjna mechanika tego procesu zasadza się nie tyle na podporządkowaniu woli fizjologicznego odruchu, ile na “uspokojeniu umysłu”, który w trakcie świadomego oddychania, zajęty obserwacją ciała, przerywa aktywność charakterystyczną dla tzw. stanu

43. Michael Marder, Eduardo Navarro, “Vegetal Transmutation”, *Wellcome Collection*, https://wellcomecollection.org/pages/YaDi3hAAACEA8NRG?utm_campaign=RootedBeingsBSL&utm_medium=QRCode&utm_source=Gallery1&utm_content=BSLVegetalTransmutation&fbclid=IwAR2ayOi7qht_SLfIz3i58zE0R2Z2vXy-ODOMQByve9MANXXMtY6bifxR2cE (30.10.2022).

44. Zob. m.in. Luce Irigaray, Stephen Pluháček, *Between East and West: From Singularity to Community* (New Delhi: New Age Books, 2005); Magdalena Górską, *Breathing Matters: Feminist Intersectional Politics of Vulnerability* (Linköping: Linköping University, 2016). O ważności tego tematu świadczyć może zainicjowana niedawno w Routledge seria *Critical Perspectives on Breath and Breathing* pod redakcją Magdaleny Górskiej i Lenarta Skofo.

45. Gerald Virtbauer, “Presencing Process: Embodiment and Healing in the Buddhist Practice of Mindfulness of Breathing”, *Mental Health, Religion & Culture* 19, nr 1 (2016): 70.

spoczynkowego. Kiedy mózg nie jest skupiony na konkretnym zadaniu, uaktywnia się sieć określonych obszarów (ang. *default mode network*) odpowiedzialnych za rozpamiętywanie wydarzeń z przeszłości, “błądzenie myślami”, “śnienie na jawie” czy wybieganie myślami w przyszłość⁴⁶; tymczasem skierowanie uwagi na stały, ściśle związany z podtrzymaniem życia proces fizjologiczny pomaga – jak ujął to Grzegorz Palamas, pisząc o chrześcijańskich zakonnikach zwanych Hezychastami – “umieścić umysł w swoim wnętrzu”⁴⁷. Według Palamasa praktyka ta prowadzi do “uwolnienia mocy poznawczych” osoby medytującej, która w procesie świadomego oddychania pozbawia się “zmiennych, ruchliwych i zróżnicowanych operacji myślowych”⁴⁹.

Dlatego w tekście medytacji zaaranżowanej przez Mardera i Navarro dopiero po instrukcji dotyczącej świadomego oddychania następują wskazówki uruchamiające podobny do hipnozy proces kognitywny oparty na (wyobraźniowej) stymulacji alternatywnego sposobu percypowania: “[z]amknij oczy. Patrz i słuchaj za pomocą skóry, ucieleśniając zagęszczenie panujące w nasieniu twoich myśli”⁵⁰. Ta drugoosobowa narracja nie ma na celu przedstawienia opowieści; jest ona zaprojektowana tak, aby umożliwić uczestnikom przeżywanie opisywanego w akademickich pismach Mardera pokrewieństwa “na własnej skórze”: “[t]woja skóra to teraz coś więcej. Jest zarówno ogromnym liściem otulającym twoje ciało, jak też układem oddechowym oraz zbiorem narządów zmysłów wrażliwych na światło oraz dźwięki”⁵¹. Zawarte w tekście instrukcje zapraszają słuchaczy, by osobiście doświadczyli tytułowej “vegetatywnej transmutacji”, wykraczając poza ramy własnej – ludzkiej – podmiotowości i transcendując własne “ego”, które w rezultacie tego procesu powinno ulec dezintegracji: “[r]ozsadzaj się, nie zatrzymując dla siebie niczego” (*disseminate yourself holding nothing back*)⁵².

Śledząc rozwój głównego bohatera *Empuzjonu*, można odnieść wrażenie, że to właśnie specyficznie pojmowany egocentryzm spowalnia jego ostateczną przemianę. Widać to między innymi wówczas, gdy Wojnicz, początkowo zaniepokojony dziwnymi słowami Thila, wraca do *swojego* pokoju, a jego głowę zaczynają

46. Zob. Damien A. Fair i in., “The Maturing Architecture of the Brain’s Default Network”, *Active Task* 105, nr 10 (2008): 4028–32, <https://doi.org/10.1073/pnas.0800376105>.

47. Gregori Palamàs, *The Triads*, przeł. John Meyendorff, Classics of Western Spirituality (New York: Paulist Pr., 1983), 39.

48. Zob. też Kathleen A. Garrison i in., “Meditation Leads to Reduced Default Mode Network Activity beyond an Active Task”, *Cognitive, Affective & Behavioral Neuroscience* 15, nr 3 (2015): 712–720.

49. Gregori Palamàs, *The Triads...*, 40.

50. Marder i Navarro, “Vegetal Transmutation”...

51. Marder i Navarro, “Vegetal Transmutation”...

52. Marder i Navarro, “Vegetal Transmutation”...

zaprzętać (czy lepiej: zaśmiecać) myśli i zmartwienia dotyczące spraw bieżących. Czy wystarczy mu pieniędzy? Czy jego spodenki są właściwe do kąpeli? Co czeka ich podczas planowanego spaceru w góry? Fragment ten opatrzony został następującym komentarzem narratorskim: “[t]e wszystkie sprawy zaabsorbowały jego umysł, wciągnęły świat do środka, do tej wielkiej, chaotycznej przestrzeni, jaką każdy człowiek nosi w sobie niczym wielki, niewidzialny bagaż, który wlecze się ze sobą przez całe życie, nie wiadomo po co. Własne ja”⁵³.

Implikowana przez tę notę korelacja pomiędzy bezwolnym poddawaniem się niekontrolowanemu przepływowi myśli a ciężącym bagażem “ego”, które zamiast wychodzić ku światu “upycha” go we własnych granicach, koresponduje z popartymi wynikami badań⁵⁴ przekonaniem dotyczącym mechaniki działania praktyk uważnościowych. David Vago i David Silbersweig dowodzą na przykład, że ćwiczenia polegające na koncentrowaniu uwagi przy zachowaniu wysokiego stopnia receptywności przyczyniają się między innymi do polepszania relacji typu “ja-inne”, poprzez pogłębianie zdolności wykraczania poza horyzont własnych potrzeb i stymulację umiejętności prospołecznych, takich jak empatia czy zachowania altruistyczne⁵⁵. Zgodnie z sugestią grupy badaczy złożonej z psychologów, psychiatry i neurobiologa, medytacyjne ćwiczenie uważności jest jednym z głównych sposobów na wywołanie “auto-transcendentnego doświadczenia” polegającego na tym, że “subiektywne poczucie własnej jaźni jako odosobnionego bytu tymczasowo znika w doświadczeniu jedności z kimś lub czymś”⁵⁶. Jak podkreślają badacze, na charakteryzowane przez nich doświadczenie składają się dwa uzupełniające komponenty: “wrażenie roztopienia [*dissolusion*] cieleśnego aspektu własnej osobowości, któremu towarzyszy zmniejszone poczucie granic i ważności własnego ‘ja’”⁵⁷ oraz “komponent ‘relacyjny’, który dotyczy

53. Tokarczuk, *Empuzjon*..., 70.

54. Przez wzgląd na kapitalistyczne zideologizowanie treningów uważności i zyski czerpane przez różne instytucje ze sprzedaży usług wykorzystujących trend związany z ćwiczeniem się w *mindfulness* do badań tych – niejednokrotnie przeprowadzonych na zamówienie i finansowanych przez zainteresowane instytucje – na pewno należy podejść z określoną dozą krytycyzmu. Zwłaszcza biorąc pod uwagę zastrzeżenia sformułowane nieco później w niniejszym artykule. Warto jednak, jak sądzę, zaznaczyć ich obecność, przede wszystkim po to, aby refleksję humanistyczną rozwijać w dialogu z innymi naukami badającymi podobne procesy.

55. David R. Vago, David A. Silbersweig, “Self-awareness, Self-regulation, and Self-transcendence (S-ART): A Framework for Understanding the Neurobiological Mechanisms of Mindfulness”, *Frontiers in Human Neuroscience* 6 (2012), <https://doi.org/10.3389/fnhum.2012.00296>. Zob. również Jacob T. Miller, Paul Verhaeghen, “Mind Full of Kindness: Self-Awareness, Self-Regulation, and Self-Transcendence as Vehicles for Compassion”, *BMC Psychology* 10, nr 1 (2022), <https://doi.org/10.1186/s40359-022-00888-4>.

56. David Bryce Yaden i in., “The Varieties of Self-Transcendent Experience”, *Review of General Psychology* 21, nr 2 (2017): 143.

57. Yaden i in., “The Varieties of Self-Transcendent Experience”..., 145.

wrażenia łączności, a nawet zjednoczenia, z czymś poza własną jaźnią⁵⁸. Oba aspekty tego subiektywnego doznania znajdują potwierdzenie w wywiadach z osobami poddanymi badaniu neuroobrazowania w czasie medytacji⁵⁹. I choć “auto-transcendentne doświadczenia” charakteryzują się tymczasowością to, po pierwsze, analogiczne badania sugerują, że regularne praktyki medytacyjne mogą doprowadzić do trwałych zmian w strukturze mózgu⁶⁰ oraz, po drugie, podobnie do opisywanych w taki sam sposób stanów mistycznych, mogą – na co zwracał uwagę William James – pozostawiać po sobie “poczucie swego autorytetu”⁶¹.

W medytacji prowadzonej, z którą mamy do czynienia w przypadku *Vegetal Transmutation*, a która przypomina perswazję wykorzystywaną też w hipnoterapii, skupienie uwagi sprzyja odejściu od określonego schematu przeżywania własnej cielesności i zastąpieniu go innym⁶². Nie jest to zresztą jedyny projekt Mardera tego typu. W lutym 2022 roku w lizbońskim Muzeum Sztuki, Architektury i Technologii można było wziąć udział w *7.8 Hz Meditations* – wydarzeniu, w ramach którego Marder wraz z Maxwellem Sterlingiem przygotowali medytację ukierunkowaną na współ-odczuwaniu fizycznego ciężaru i grawitacyjnego oddziaływania masy⁶³. Również w polskiej humanistyce nie brak analogicznych przedsięwzięć opartych na medytacyjnych praktykach. We wrześniu 2022 roku, podczas odbywającego się w Krakowie “Hydrofeministycznego festiwalu sztuki: rytuały wody”, Anna Chromik, adiunkta Uniwersytetu Pedagogicznego, autorka akademickich artykułów o tematyce związanej z cielesnością i macierzyństwem oraz trosce i wrażliwości, przeprowadziła “Medytację płynnej tkliwości”. Wydarzenie miało charakter jednorazowego performansu nakierowanego na pogłębienie świadomości własnego ciała i uwrażliwianie uczestniczek na wagę cielesnych odczuć oraz bodźców przy jednoczesnym pogłębianiu wrażenia płynności granic własnego ja⁶⁴. Transsubiektywna ciekłość stała się też tematem nowatorskiej

58. Yaden i in., “The Varieties of Self-Transcendent Experience”..., 146.

59. Andrew Newberg i in., “The Measurement of Regional Cerebral Blood Flow during the Complex Cognitive Task of Meditation: A Preliminary SPECT Study”, *Psychiatry Research: Neuroimaging* 106, nr 2 (2001): 113–22.

60. Andrew B. Newberg i in., “Cerebral Blood Flow Differences between Long-Term Meditators and Non-Meditators”, *Consciousness and Cognition* 19, nr 4 (2010): 899–905.

61. William James, *Doświadczenia religijne: studium natury ludzkiej*, przeł. Jan Hempel, *Classica Religiológica* (Kraków: Nomos, 2011), 293.

62. Dziękuję Ani Malinowskiej za zwrócenie mojej uwagi na ten proces.

63. <https://www.maat.pt/en/event/78hz-meditations-michael-marder-maxwell-sterling> (30.10.2022).

64. Tak interpretuję medytację dotyczącą krążących w ciele płynów, dla których skóra nie jest granicą, a których przepływ – na przykład w kontekście karmienia piersią – wskazuje również na cielesną transpodmiotowość. Dziękuję Autorce za przybliżenie specyfiki tego wydarzenia oraz udostępnienie materiałów.

opery *Solastalgia. Life Returns to the Water* Rafała Zapały – profesora Akademii Muzycznej w Poznaniu – której premiera odbyła się w maju 2021 roku w Teatrze Wielkim im. Stanisława Moniuszki. Osnute na motywie wody dzieło kończy się medytacyjną narracją, która – przy subtelnym akompaniamencie orkiestry – zachęca uczestników do ćwiczenia uważnego oddychania, by stopniowo wprowadzić ich w nastrój konotujący “rozpływanie się” lub “roztapianie”⁶⁵. Na uwagę zasługuje również jeden z wcześniejszych projektów Zapały: *Scrolling to Zero* – interaktywna, dźwiękowa instalacja udostępniona między innymi w ramach zorganizowanej w 2019 roku wystawy *Posthuman_Data*. Oryginalnie jednak ta posthumanistyczna medytacja, której motywem przewodnim była zbiorowa mantra słowa *end* (koniec), przeprowadzona została w 2017 roku w Farze Poznańskiej, co przydało jej rytualnego charakteru, o tyle specyficznego, że prowadzonego przez wyświetlanego na telebimie awatara.

Powyższe przykłady nie wyczerpują sytuacji, w których współczesna refleksja humanistyczna, wchodząc w relacje ze sztuką, nowymi technologiami i designem, sięga do praktyk uważnościowych w celu wywoływania doświadczeń nowej jakości i wprowadzania zmian w przyjęte sposoby postrzegania rzeczywistości. Można odnieść wrażenie, że tendencja ta koresponduje z różnorodnymi, popularnymi ćwiczeniami *mindfulness*, w których upatruje się sposobu na poprawę fizycznego i psychicznego dobrostanu, a także “narzędzia osobistego rozwoju”, dopasowującego treningi uważności do ideologii sprzyjającej procesom kapitalistycznej gospodarki⁶⁶. O ile jednak psychologia, psychiatria czy neurobiologia podporządkowują swoje badania celom prozdrowotnym i wybiórczo korzystają ze zsekularyzowanych praktyk, aby przywrócić człowiekowi psychofizyczną “równowagę”; o tyle humanistyka nieantropocentryczna zdaje się widzieć w tych ćwiczeniach szansę na przewyciężanie optyki podporządkowującej obraz świata ludzkiemu ego. Komfort psychiczny odczuwany w skutek efektywnego pogłębienia tego procesu byłby tu – podobnie jak w przypadku religii – “produktem ubocznym” bardziej kompleksowej zmiany światopoglądu wypracowywanej na drodze etycznej pracy.

Konkluzja

Niniejszy artykuł jedynie w sposób wstępny, szeroko zakrojony i ogólny przedstawia tendencję, która wymaga, dalszego komparatystycznego studium i uszczegółowiającej charakterystyki. Wskazuje jednak na potrzebę transdy-

65. Dziękuję Autorowi za przybliżenie specyfiki tego dzieła i udostępnienie materiałów.

66. Zob. np. Carl Cederström i André Spicer, *Pętla dobrego samopoczucia*, przeł. Łukasz Żurek (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN SA, 2016), 28–29.

scypinarnych badań, które umożliwią realny namysł nad współczesnymi warunkowaniami humanistycznej *episteme*. Wyszczególnienie znamiennej dla humanistyki nieantropocentrycznej predylekcji, którą nazwałam tu za Sławkiem “zwrotem percepcyjnym”, prowokuje również do przemyślenia specyfiki prowadzenia naszych badań. Problematyczne w tym kontekście powinno być na przykład szczegółowe stawianie hipotez badawczych czy następujące nieraz z wyprzedzeniem określanie spodziewanych wyników przedsięwziętych badań. Na kwestię tę zwracała uwagę Monika Rogowska-Stangret, która w eseju o trosce pojmowanej jako metodologia podkreślała, że projektowanie wyników własnej pracy prowadzi do zjawiska “lustrzanej percepcji”, czyli patrzenia na rzeczywistość przez pryzmat konieczności samo-potwierdzenia. Autorka *Być ze świata* zachęcała więc do “wniknięcia w świat z ciekawością”⁶⁷, która odpowiadałaby tutaj wyobraźni w ujęciu, jakie proponował Sławek. Otwarcie się na transdyscyplinarną współpracę i wykorzystanie poznawczych walorów artystycznego eksperymentu wydaje mi się w tym kontekście umożliwiać alternatywne sposoby pozyskiwania i produkowania wiedzy, a także wywierania społecznego wpływu.

Bibliografia

- Apostolopoulos, Dimitris. “Intentionality, Constitution and Merleau-Ponty’s Concept of ‘The Flesh’: Intentionality, Constitution, Merleau-Ponty, Flesh”. *European Journal of Philosophy* 25, nr 3 (2017): 677–699. <https://doi.org/10.1111/ejop.12174>.
- Bal, Mieke. *Narratologia: wprowadzenie do teorii narracji*, przeł. Ewa Kraskowska, Ewa Rajewska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012.
- Bennett, Jane. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham, NC; Chesham: Duke University Press, 2010.
- Buell, Lawrence. *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996. <https://doi.org/10.4159/9780674262423>.
- Cederström, Carl, André Spicer. *Pętla dobrego samopoczucia*, przeł. Łukasz Żurek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN SA, 2016.
- Coleridge, Samuel Taylor. *Biographia literaria*, przeł. Bartosz Działoszyński. Biblioteka Klasyków Filozofii. Warszawa: PWN, 2020.
- Fair, Damien A., Alexander L. Cohen, Nico U. F. Dosenbach, Jessica A. Church, Francis M. Miezin, Deanna M. Barch, Marcus E. Raichle, Steven E. Petersen, Bradley L. Schlaggar. “The Maturing Architecture of the Brain’s Default Network”. *Active Task* 105, nr 10 (2008): 4028–4032. <https://doi.org/10.1073/pnas.0800376105>.
- Fiedorczuk, Julia. “Kawiarnia literacka”. *Polityka*, 31 sierpnia 2021.

67. Monika Rogowska-Stangret, *Być ze świata: cztery eseje o etyce posthumanistycznej* (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2021), 145.

- Garrison, Kathleen A., Thomas A. Zeffiro, Dustin Scheinost, R. Todd Constable, Judson A. Brewer. "Meditation Leads to Reduced Default Mode Network Activity beyond an Active Task". *Cognitive, Affective & Behavioral Neuroscience* 15, nr 3 (2015): 712–720.
- Górska, Magdalena. *Breathing Matters: Feminist Intersectional Politics of Vulnerability*. Linköping: Linköping University, 2016.
- Haraway, Donna Jeanne. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Experimental Futures. Durham, NC: Duke University Press, 2016.
- Harman, Graham. *Weird Realism: Lovecraft and Philosophy*. Winchester, UK: Zero Books, 2012.
- Irigaray, Luce, Stephen Pluháček. *Between East and West: from Singularity to Community*. New Delhi: New Age Books, 2005.
- James, William. *Doświadczenia religijne: studium natury ludzkiej*, przeł. Jan Hempel. *Classica Religiosa*. Kraków: Nomos, 2011.
- Kant, Immanuel. *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden. Wyd. drugie. Biblioteka Klasyków Filozofii. Warszawa: PWN, 1957.
- Larenta, Anna. "Metamorficzność postaci w twórczości Olgi Tokarczuk". *Białostockie Studia Literaturoznawcze*, nr 16 (2020): 83–113.
- Lowenhaupt Tsing, Anna. "Sztuki uważności", przeł. Przemysław Czapliński. *Teksty Drugie* 1 (2020): 204–214.
- Malabou, Catherine. *Plastyczność u zmięczeniu pisma: dialektyka, destrukcja, dekonstrukcja*, przeł. Piotr Skalski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018.
- Malabou, Catherine, Clayton Crockett. "Plasticity and the Future of Philosophy and Theology". *Political Theology* 11, nr 1 (2010): 15–34.
- Marder, Michael, red. *Critical Plant Studies*. Philosophy, Literature, Culture. Leiden, The Netherlands: Brill, 2013.
- Marder, Michael, red. *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*. New York: Columbia University Press, 2013.
- Marder, Michael, Eduardo Navarro. "Vegetal Transmutation". *Wellcome Collection* (blog). (30.10.2022). https://wellcomecollection.org/pages/YaDi3hAAACEA8NRG?utm_campaign=RootedBeingsBSL&utm_medium=QRCode&utm_source=Gallery1&utm_content=BSLVegetalTransmutation&fbclid=IwAR2ayOi7qht_SLf1z3i58zE0R2Z2vXy-ODOMQByve9MANXXMtY6bifxR2cE.
- Meillassoux, Quentin. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, przeł. Ray Brassier. London: Bloomsbury Academic, 2018.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Widzialne i niewidzialne*. Red. Jacek Migasiński, przeł. Małgorzata Kowalska. Warszawa: Aletheia, 1996.
- Miller, Jacob T., Paul Verhaeghen. "Mind Full of Kindness: Self-Awareness, Self-Regulation, and Self-Transcendence as Vehicles for Compassion". *BMC Psychology* 10, nr 1 (2022). <https://doi.org/10.1186/s40359-022-00888-4>.
- Newberg, Andrew, Abass Alavi, Michael Baime, Michael Pourdehnad, Jill Santanna, Eugene d'Aquili. "The Measurement of Regional Cerebral Blood Flow during the

- Complex Cognitive Task of Meditation: A Preliminary SPECT Study”. *Psychiatry Research: Neuroimaging* 106, nr 2 (2001): 113–122.
- Newberg, Andrew B., Nancy Wintering, Mark R. Waldman, Daniel Amen, Dharma S. Khalsa, Abass Alavi. “Cerebral Blood Flow Differences between Long-Term Meditators and Non-Meditators”. *Consciousness and Cognition* 19, nr 4 (2010): 899–905.
- Palamàs, Gregori. *The Triads*, przeł. John Meyendorff. Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Pr., 1983.
- Rejter, Artur. “Literatura wobec dyskursu posthumanizmu: na przykładzie prozy Olgi Tokarczuk”. *Język Artystyczny* 16 (2017): 27–47.
- Rogowska-Stangret, Monika. *Być ze świata: cztery eseje o etyce posthumanistycznej*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2021.
- Sławek, Ewa. “Prawiek i inne czasy Olgi Tokarczuk w perspektywie lingwistyki kulturowej i ekologicznej”. *Fabrica Litterarum Polono-Italica*, nr 4 (2022): 1–14.
- Sławek, Tadeusz. *U-bywać: człowiek, świat, przyjaźń w twórczości Williama Blake’a*. Wyd. pierwsze. Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2001.
- Sławek, Tadeusz. *Ujmować: Henry David Thoreau i wspólnota świata*. Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2009.
- Thoreau, Henry David. *Journal*. Red. Bradford Torrey, Herbert Wendell Gleason. Manuscript ed. *The Writings of Henry David Thoreau*. Boston, Cambridge: Houghton Mifflin Co.; Riverside Press, 1906.
- Tokarczuk, Olga. *Empuzjon: horror przyrodoleczniczy*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2022.
- Vago, David R., David A. Silbersweig. “Self-awareness, Self-regulation, and Self-transcendence (S-ART): A Framework for Understanding the Neurobiological Mechanisms of Mindfulness”. *Frontiers in Human Neuroscience* 6 (2012). <https://doi.org/10.3389/fnhum.2012.00296>.
- Virtbauer, Gerald. “Presencing Process: Embodiment and Healing in the Buddhist Practice of Mindfulness of Breathing”. *Mental Health, Religion & Culture* 19, nr 1 (2016): 68–81.
- Wróbel, Szymon. *Traktat o przedmiotach*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2013.
- Yaden, David Bryce, Jonathan Haidt, Ralph W. Hood, David R. Vago, Andrew B. Newberg. “The Varieties of Self-Transcendent Experience”. *Review of General Psychology* 21, nr 2 (2017): 143–160.

