

**PIOTR JAKUB FEREŃSKI**

Instytut Kulturoznawstwa, Uniwersytet Wrocławski  
<https://orcid.org/0000-0001-5314-4356>

## W okamgnieniu. Studium katastrof/y

### In the blink of an eye. Studies on Disaster/s

Artykuł recenzowany / Peer-reviewed article

#### Abstract

The article addresses the issue of disasters in a global, community and existential perspective. Analyzing the reflections of Paul Virilio, Jean-Pierre Dupuy and Jean-Luc Nancy, the author points to disaster as a phenomenon structurally inscribed in modernity and the dynamics of technological development. He discusses the medialization of disasters and their impact on the collective imagination and social order, emphasizing the role of *communitas* in moments of transition. In the existential dimension, disaster is presented as a radical experience of the disintegration of the previous world. The text also proposes a new ethical framework for thinking about disasters in the era of global risks.

**Keywords:** disaster; earthquake; tsunami; flood; *communitas*

#### Abstrakt

Artykuł podejmuje problematykę katastrof w ujęciu globalnym, wspólnotowym i egzystencjalnym. Analizując refleksje Paula Virilio, Jean-Pierre'a Dupuy i Jean-Luca Nancy'ego, autor wskazuje na katastrofę jako zjawisko strukturalnie wpisane w nowoczesność i dynamikę rozwoju technologicznego. Omawia medializację katastrof oraz ich wpływ na zbiorową wyobraźnię i porządek społeczny, akcentując rolę *communitas* w chwilach przejściowych. W wymiarze egzystencjalnym katastrofa ukazywana jest jako radykalne doświadczenie rozpadu dotychczasowego świata. Tekst proponuje także nowe ramy etyczne dla myślenia o katastrofach w epoce globalnych ryzyk.

**Słowa kluczowe:** kataklizm; trzęsienie ziemi; tsunami; powódź; *communitas*

#### O autorze

**Piotr Jakub Fereński** – kulturoznawca i historyk idei. Zajmuje się historią i filozofią kultury, kulturą wizualną i studiami miejskimi. Jest też teoretykiem i krytykiem sztuki oraz kuratorem wystaw. W szczególności interesuje go etyczny oraz estetyczny wymiar sporów o kształt współczesnych wspólnot lokalnych, narodowych i globalnych. Prowadzi badania nad strategiami radzenia sobie z pamięcią o okresie XX-wiecznych dyktatur między innymi w Chile, Argentynie, Niemczech, Ukrainie, Rumunii i Albanii.

## W okamgnieniu. Studium katastrof/y

Niniejszy artykuł dotyczy problematyki katastrof<sup>1</sup>, takich jak trzęsienia ziemi, huragany czy powodzie. Zostaną one przedstawione w trzech planach: globalnym, wspólnotowym (społecznym, lokalnym) oraz egzystencjalnym. Oczywiście podział ten ma charakter analityczny, w rzeczywistości bowiem wymienione wymiary czy poziomy oddziaływania niemal zawsze na siebie zachodzą. Słowo „katastrofa” wywodzi się od starogreckiego *καταστροφή* (*katastrophē*) oznaczającego „wywrócenie porządku” czy „przewrót”, ale też „cofnięcie się”, „ruinę” bądź „koniec”. Przedmiotem uwagi nie będą tu metaforyczne użycia tego terminu – chodzi mi raczej o konkretne zdarzenia w określonym miejscu i czasie, posiadające negatywne skutki dla ludzi, a także, szerzej, dla środowiska naturalnego. Wychodząc od opisu kataklizmu jako wydarzenia, w ślad za filozofami nauki i kultury przejdę od poziomu ontologicznego i strukturalno-relacyjnego do wymiaru społecznego, kulturowego i jednostkowego. Kataklizm i katastrofa nie oznaczają tego samego. Termin „kataklizm” odnosi się do zjawisk naturalnych o ogromnej skali, które mogą zmieniać krajobraz, środowisko oraz życie ludzi, zwierząt i roślin na rozległych obszarach. Bywa on kojarzony zarówno z mitologią, jak i z wielkimi procesami geologicznymi, takimi jak potop, uderzenie asteroidy czy globalne wymieranie gatunków. Katastrofa natomiast ma zwykle bardziej regionalny i konkretny charakter, może wynikać zarówno z oddziaływania sił natury, jak i z zaniedbań czy błędów ludzkich – przykładem są wypadki lotnicze, zaważenia się budynków czy powodzie związane z nieprzemysłanym gospodarowaniem zasobami i brakiem odpowiedniej infrastruktury. W proponowanym tu ujęciu oba pojęcia będą jednak na siebie zachodzić. Przykładowo poprzez sformułowanie „katastrofa globalna” będę rozumiał nagle zdarzenie lub gwałtowny proces, którego skutki przekraczają granice tego, co lokalne, i oddziałują na współzależne systemy planety: ekologiczne, technologiczne, ekonomiczne, polityczne i kulturowe. Zdarzenie takie wywoływać będzie trwałe zmiany w skali cywilizacyjnej i w naturze. W tym sensie jednak na przykład określenie „katastrofa klimatyczna” będzie skrótem myślowym, nie odnosi się bowiem do jednego nagłego wydarzenia (choćby i o charakterze kulminacyjnym), lecz do długotrwałego procesu, który generuje szereg katastrofalnych

zdarzeń o różnym czasie trwania i zasięgu. Katastrofa klimatyczna nie jest więc pojedynczym momentem, lecz strukturą przyszłości, kryzysem, który nadchodzi, zagrażając istniejącemu stanowi rzeczy. O katastrofach klimatycznych mówimy w perspektywie nie tyle rzeczywistych procesów, ile będącej ich przejawem zdarzeniowości: ekstremalnych fal upałów czy powodzi stanowiących efekt tego długotrwałego kryzysu<sup>2</sup>. Przyjmuję zatem, że katastrofa wydarza się nagle, zazwyczaj niespodziewanie, „w okamgnieniu” i w sposób radykalny przeobraża dotychczasową sytuację („w jednej chwili ludzie stracili wszystko”). Raptowny wybuch liczyć można w ułamkach sekundy. Trzęsienie ziemi czy rozbicie się samolotu to zdarzenia trwające kilkanaście do kilkudziesięciu sekund. Uderzenie spiętrzonej fali tsunami w wybrzeże trwa od kilku do kilkudziesięciu minut. Powódź błyskawiczna następująca po ponadskalowych opadach to kilka godzin. Przejście huraganu może oznaczać kilkanaście godzin więcej z niepotykana siłą wiatru i intensywne deszcze. Potężna erupcja wulkanu trwa kilka, niekiedy do kilkunastu dni. Rzecz jasna określenia „katastrofalne” używamy również wobec zdarzeń bardziej długotrwałych, jak pożary czy susze (wysychanie akwenów to proces rozciągający się na dekady). Często wyróżnia się katastrofy naturalne oraz te wynikające z działalności człowieka. Są jednak i takie, które mają charakter hybrydowy, jak wielki smog londyński, wyschnięcie Jeziora Aralskiego czy katastrofa elektrowni jądrowej Fukushima Daiichi<sup>3</sup>. W kontekście dzisiejszego rozwoju cywilizacyjnego i zmian klimatycznych zasadne wydaje się pytanie, czy owo rozróżnienie na zjawiska „naturalne” i „cywilizacyjno-kulturowe” ma jeszcze sens poznawczy, skoro z perspektywy wspólnotowej i indywidualnej mamy do czynienia z systemem naczyń połączonych lub czymś, co można określić mianem transrelacji<sup>4</sup>. Wpływają one na nasze myślenie o świecie, także w wymiarze etycznym. I od tej kwestii zaczniemy.

Pytanie o to, czy powinniśmy dziś rozmawiać o jednej wielkiej globalnej katastrofie, skupiającej w sobie różne zdarzenia, czy też raczej o wielu osobnych, niezależnych od siebie przypadkach, może się wydawać zaskakujące. Ze zmianami klimatu łączą się takie zjawiska jak huragany, powodzie i pożary, z drugiej zaś strony rozwój technologiczny, stale zwiększający zapotrzebowanie na energię, wiąże się z budowaniem kolejnych elektrowni jądrowych, które, jak w przypadku Japonii, nieraz powstają na terenach narażonych na uderzenie tsunami, ich awarie zaś zagrażają populacji całego globu (rozum techniczny przekonany, że jest w stanie zabezpieczyć wszystko, zdaje się nie pojmować ontologii wypadku/katastrofy, która wynika z przypadku). Wybuch wulkanu czy trzęsienie ziemi nie mają jednak raczej nic wspólnego z działalnością człowieka. Ludzie z różnych powodów osiedlali się na obszarach aktywnych sejsmicznie i nadal rozbudowują tam swe metropolie (wystarczy przypomnieć wstrząs z marca 2025 o sile 7,3 stopnia w skali Richtera, który rozkołysał i uszkodził wieżowce w siedemnastomilionowym Bangkoku). Okresy wstrząsów są nieregularne – ich natężenia zdarzają się co kilkadziesiąt lat, nie oznacza to jednak łatwo przewidywalnej cykliczności.



Poza specyficznymi sytuacjami, takimi jak eksploatacja złóż naturalnych, w szczególności w przemyśle górniczym, człowiek nie ma wpływu na występowanie trzęsień ziemi – to zdarzenia niezależne. Erupcja chilijskiego wulkanu Puyehue w 2011 roku wprawdzie sparaliżowała ruch lotniczy w znacznej części południowej półkuli, trudno jednak mówić o globalnej katastrofie (autor niniejszego tekstu miał okazję przyrzeć się z bliska skutkom eksplozji: wysokość Puyehue znacząco się obniżyła, a Chilijczycy jeszcze pięć lat po wybuchu odkopywali spod kilkumetrowej warstwy pyłu drogi biegnące po wschodniej stronie jeziora Los Rios). Co zatem uprawnia czy wręcz prowokuje nas do mówienia o tym, że żyjemy w jednej wielkiej globalnej katastrofie?

Żeby odpowiedzieć na to pytanie, sięgnijmy do opublikowanej w roku 2005 pracy Paula Virilio *Wypadek pierwotny*<sup>5</sup>. W tej niezbyt obszernej, ale gęstej od religijnych i technicznych odniesień, aforystycznej rozprawie francuski teoretyk kultury, wskazując na „kosmiczny” wzrost liczby katastrof naturalnych i przemysłowych, postuluje powołanie czegoś w rodzaju ich „muzeum” bądź „magazynu” (inspiracją jest ekspozycja w Fondation Cartier pour l’Art Contemporain). Miałoby ono stanowić swoiste remedium na arogancję rozumu technicznego, który przeświadczony o swej bezgranicznej skuteczności, naraża wszelkie byty na globalny kataklizm. Virilio wychodzi od stwierdzenia, że żadna technologia nie jest neutralna, każdy wynalazek czy innowacja techniczna tworzy bowiem jednocześnie własny wypadek (jak pisała Arendt, „postęp i katastrofa są niczym awers i rewers medalu”<sup>6</sup>). Virilio podkreśla, że

„stworzenie i upadek – jest dziełem n i e ś w i a d o m o ś c i i pojmowanym jako to, co było ukryte, dopóki nie zdarzyło się nieoczekiwanie”<sup>7</sup>. Wynalezienie samolotu jest więc równoznaczne z katastrofą lotniczą. Powołując się na Arystotelesa, twierdzi on, że przypadłość ujawnia substancję – akcydens wydobywa prawdziwą naturę rzeczy. Innymi słowy, awaria w Czarnobylu odsłania istotę energii i procesów, na których bazują elektrownie jądrowe. Ich siłę i nieokiełznanie uświadamia nam dopiero nagle, niespodziewane zdarzenie (tsunami i awaria w Fukushima). Przyspieszenie, szybkość i niespotykane wcześniej tempo rozwoju cywilizacyjnego skazują nas na życie w „czasie jako katastrofie”. To, co Virilio nazywa tytułowym „wypadkiem pierwotnym”, to nieodłączna, strukturalna i relacyjna możliwość katastrofy, wpisana w każde osiągnięcie technologiczne.

Gdy mówimy o „aroganckim” rozumie technicznym, musimy pamiętać, że jego siłą napędową jest wola władzy i dominacji. Ten, kto przewyższa innych prędkością i zaawansowaniem, wygrywa. To globalny wyścig. Ale nie on jeden stanowi o światowym zasięgu katastrofy. Przywołując obrazy medialne, Virilio mówi również o katastrofie jako wydarzeniu kulturowym. Wypadki nie są już tylko fizycznymi zdarzeniami. W społeczeństwie spektaklu – jak zauważał Guy Debord – stają się one widowiskiem, częścią zbiorowej świadomości. Obserwujemy je na żywo, ale nie jako ich uczestnicy czy „aktorzy”, lecz jako widzowie. Są transmitowane, analizowane i „konsumowane” kulturowo w czasie rzeczywistym. Kino i telewizja opierają się na strachu, wyczekiwaniu na apokalipsę. „Dziś życie codzienne stało

się czystym hazardem, przypadkiem nieustannym, pełnym zwrotów i nagłych zdarzeń, których widokiem bez chwili przerwy bombardują nas ekrany”<sup>8</sup>. Trudno nie zgodzić się z Virilio. Tragedia nie jest już sceniczną fikcją<sup>9</sup>, ona dzieje się naprawdę, i to na oczach całego świata. Wcześniej katastrofy miały wymiar lokalny – wiedzieli o nich jedynie ci, którzy je przeżyli lub byli w pobliżu. Dziś dzięki technologiom informacyjnym wszystko w mgnieniu oka staje się globalne. Być może nie ma już wypadków „lokalnych”, w tym sensie, że nawet jeśli ontologicznie występują pojedynczo, to natychmiast zyskują wymiar wydarzenia światowego i wpisywane są w ciąg analogicznych katastrof? Jedyny warunek: muszą zostać uchwycone przez kamerę bądź telefon. Medialna obecność katastrofy z jednej strony wzbudza lęk, z drugiej przyciąga uwagę, wywołując rozmaite emocje, z fascynacją włącznie. Eschatologicznie i apokaliptycznie żyjemy w ciągłym napięciu, oczekując na to, kiedy coś się stanie, nadejdzie nagle czy niespodziewanie (oczekiwanie nieoczekiwanego / obrazowanie niewyobrażalnego). W ten sposób jesteśmy zarazem „świadkami” estetyzacji i utowarowienia katastrof. Dlatego też zapewne Virilio w *Wypadku pierwotnym* przekonuje o konieczności podjęcia głębszej refleksji etycznej nad kataklizmami i – w oparciu o zasadę odpowiedzialności – powołania „Muzeum wypadku”. Dziś, dwie dekady później, wobec doświadczeń związanych z rozwojem technologii jądrowej, biotechnologii, epidemii i sztucznej inteligencji wiemy, że owego „muzeum” nie można traktować jedynie jako figury retorycznej.

W tym samym roku (2005) ukazała się książka *Petite métaphysique des tsunamis*<sup>10</sup> autorstwa Jean-Pierre’a Dupuy, inżyniera górnictwa i (następnie) profesora filozofii społecznej zajmującego się etyką rozwoju technicznego i badań naukowych. On też podejmuje namysł nad tym, jak współcześnie postrzegamy katastrofy, jak na nie reagujemy oraz w jakim stopniu jesteśmy za nie globalnie odpowiedzialni. Podobnie jak Virilio wzywa do stworzenia nowej etyki dostosowanej do epoki nadchodzących katastrof – takich jak zmiany klimatu, pandemie czy ryzyka technologiczne. Twierdzi, że wymagają one radykalnego przemyślenia kwestii czasu, zła, odpowiedzialności i przyszłości. Kluczowym pojęciem w jego pracy wydaje się *enlightened doomsaying*, które dosłownie tłumaczyć można jako „oświecone przewidywanie zagłady”; być może lepszym określeniem w języku polskim byłoby „oświecone katastrofizowanie”. Stoi ono w opozycji do zasady ostrożności, którą Dupuy uważa za przejaw ignorancji. Niewystarczająca okazuje się również idea odpowiedzialności wobec przyszłych pokoleń. Niezbędna jest rekonceptualizacja czasu. W jego przekonaniu powinniśmy patrzeć na teraźniejszość z perspektywy przyszłości, która już doświadczyła katastrofy. Tylko taki ogląd – swoiste ćwiczenie z wyobraźni – może przyczynić się do zmiany naszego myślenia i działania. Dupuy krytykuje linearne zachodnie rozumienie postępu, twierdząc, że czas należy pojmować jako pętlę, w której przyszłość zawarta jest już w teraźniejszości.

Nawiązując do pism Hannah Arendt, Hansa Jonasa i Günthera Andersa, francuski filozof przygląda się temu,

w jaki sposób katastrofy zacierają granice między złem naturalnym i moralnym. Przywołuje wielkie trzęsienie ziemi w Lizbonie z 1 listopada 1755 roku (wkrótce po nim od strony wybrzeży Maroka nadeszła dwudziestometrowa fala), w kontekście którego – dodajmy, że również jeśli chodzi o muzea i historię w przestrzeni publicznej – niemal zawsze pojawiają się nazwiska dwóch wybitnych francuskich umysłów tamtej epoki, czyli Woltera i Rousseau. Pierwszy z nich (w *Poème sur le désastre de Lisbonne*) w nieco fatalistycznym oglądzie skupiał się na katastrofie jako ślepym losie, tragicznie dotykającym ludzi; drugi zaś, broniąc bożej opatrności, kataklizmy łączył z działalnością człowieka, a konkretnie z wytworzeniem kultury miejskiej oraz z wynikającą z niej nadmierną urbanizacją (czego następstwem stały się geologiczne kataklizmy – można powiedzieć, że Rousseau był prekursorem myślenia w kategoriach antropogenicznych)<sup>11</sup>. Przemieszczając się dyskursywnie z Lizbony na Sumatrę (czyli do tsunami z grudnia 2004 roku), Dupuy podkreśla, że nowoczesność przeniosła odpowiedzialność z Boga na człowieka – wcześniej w klęskach naturalnych widziano przede wszystkim karę za grzechy.

Najważniejsze jednak zdaje się dlań to, że stale obecne rozróżnienie między złem naturalnym a moralnym doprowadziło do „metafizycznej arogancji” nowoczesności – przekonania, że nauka i technologia mogą rozwiązać wszystkie problemy, nawet te wynikające z ludzkiej ograniczoności. Człowiek traci w ten sposób zdolność do refleksji moralnej. W ślad za Arendt i Andersem Dupuy wprowadza pojęcie „zła systemowego”, które nie zawsze wynikać musi ze złej woli. W dużej mierze jest efektem bezmyślności, biurokracji i pędu technologicznego.

Podobnie jak wielkie katastrofy moralne XX wieku, apokalipsa, która wylania się przed nami, będzie w mniejszym stopniu wynikiem naszej złośliwości, czy nawet naszej głupoty, w większym zaś naszej bezmyślności. Jeśli ma pozory czegoś stałego i nieuniknionego, to nie dlatego, że jest przeznaczeniem, by się wydarzyła; chodzi o mnogość wszelkiego rodzaju decyzji, będącą produktem raczej krótkowzroczności niż złośliwości lub egoizmu. Stanowi ona całość, która rozpościera się nad swoimi częściami i której groźba jest generowana przez proces samoeleksterioryzacji lub samoprzekroczenia. To zło nie jest ani moralne, ani naturalne. Jest to trzeci typ, który nazywam złem systemowym. Jego forma jest identyczna z formą sacrum. Oświecone katastrofizowanie każe wykorzystać okazję, jaką daje nam nasza zdolność rozpoznawania zła systemowego. Ponieważ zło to ma również tę samą formę co zbawienie – jeszcze nie jest za późno, aby się uratować. [...] Ludzkość musi znaleźć sposób, aby obrócić swą ciekawość, złośliwość i przesady na własną korzyść. Innymi słowy, nadszedł czas, by porzucić tsunami jako uniwersalną metaforę katastrofy. Najpoważniejszą przeszkodą na drodze do zbawienia nie jest jednak nasza skłonność do naturalizowania zła. Jest to coś, co można by nazwać

rousseauizacją naszych sposobów patrzenia na świat. [...] Stan natury, w którym można by zaobserwować taką dobroć, prawdopodobnie nigdy nie istniał – zresztą sam Rousseau jako pierwszy wskazał na to w przedmowie do drugiej *Rozprawy*<sup>12</sup>.

Odrzucenie tsunami jako uniwersalnej metafory katastrofy nie oznacza, iż Dupuy w swej książce nie nawiązuje do zdarzeń z końca 2004 roku. Jak już wspomnieliśmy, krytykuje on zasadę ostrożności i nadmierną wiarę w technologię. Błędność tych podejść ilustruje właśnie przykładem sytuacji po przejściu tsunami, gdy środki finansowe zostały przeznaczone na dalsze badania, a nie na pomoc ofiarom katastrofy. Podkreśla, że sama wiedza o możliwym kataklizmie pozostaje niewystarczająca. Ludzie muszą w nią uwierzyć, by podjąć działania. Potrzebna jest tu przede wszystkim wyobraźnia.

Nieco inaczej pisze o tym Jean-Luc Nancy w opublikowanym w roku 2012 eseju *L'Équivalence des catastrophes (Après Fukushima)*<sup>13</sup>. Francuski filozof odrzuca myślenie o katastrofie jako o „wypadku”. Dla niego jest ona wpisana w samą logikę nowoczesności. Nie jest czymś zewnętrznym, lecz stanowi konsekwencję sposobu, w jaki funkcjonuje całe nasze uniwersum. Chodzi o złożoność współzależnych systemów: ekologicznych, ekonomicznych, ideologicznych, politycznych, naukowo-technicznych czy kulturowych. Wszystkie one są powiązane i mogą dziś funkcjonować wyłącznie dzięki pieniądzo, czyli tytułowemu marksowskiemu „ekwiwalentowi”. W tej perspektywie kataklizmy zostają ściśle połączone z wytwarzaniem, wymianą i dystrybucją, czyli operacjami ukierunkowanymi na zysk. „Reżim” ekwiwalencji sięga daleko poza gospodarkę i finanse, obejmuje właściwie wszelkie sfery ludzkiej egzystencji – by nie powiedzieć po prostu: wszystko, co istnieje. W dzisiejszym zglobalizowanym świecie katastrof naturalnych nie da się oddzielić od ich skutków technologicznych, ekonomicznych i politycznych<sup>14</sup>.

Nancy twierdzi, że katastrofa uderza nie tylko w materialną rzeczywistość, ale też w same fundamenty naszej wyobraźni kulturowej oraz egzystencjalnej. Narusza ona to, co uznawaliśmy za normalne, bezpieczne i możliwe. Fukushima jest tu wzorcowa:

trzęsienie ziemi i wywołane przez nie tsunami stają się katastrofą technologiczną, która staje się trzęsieniem społecznym, ekonomicznym, politycznym i ostatecznie filozoficznym, w tym samym czasie, gdy ta seria przecina się lub spleta z serią katastrof finansowych, ich skutków dla Europy oraz skutków tych skutków dla wszelkich globalnych relacji. Nie ma już katastrof naturalnych: jest tylko katastrofa cywilizacyjna, która za każdym razem się rozszerza. Można to wykazać na przykładzie każdej tak zwanej katastrofy naturalnej – trzęsienia ziemi, powodzi lub wybuchu wulkanu – nie wspominając o wstrząsach wywołanych w naturze przez nasze technologie<sup>15</sup>.

Katastrofa traci zatem wymiar eschatologiczny, przynosząc rezultaty podobne do „efektu motyla”. Mowa tu zatem wyraźnie o wielkiej katastrofie cywilizacyjnej.

Czy jednak twierdzenie, że żyjemy w jednej globalnej katastrofie, nie przysłania innych aspektów „odwrócenia porządku”, „przewrotu”, „cofnięcia się”, „upadku”, „końca”? I czy niekiedy nie spotykamy się przy tym z nazbyt metaforycznym użyciem tego terminu? Pojawiające się w tekstach przywoływanych wyżej filozofów Auschwitz niewątpliwie było katastrofą. Oznaczało klęskę nowoczesności, wynikającą z racjonalnych, biurokratycznych mechanizmów – zła systemowego przez wielkie „Z”. Hiroszima stanowiła wynik wyścigu technologicznego związanego z pragnieniem jak najszybszego zwycięstwa, ale i z wolą globalnej dominacji. Nie można też – podobnie jak w przypadku całej technologii jądrowej – nie dostrzegać tu „braku wyobraźni”. Przeświadczeni byli o tym już twórcy Doomsday Clock (w styczniu 2025 roku wskazywał on 90 sekund do apokaliptycznej północy<sup>16</sup>). Albert Einstein i inni fizycy związani z Bulletin of the Atomic Scientists oraz artystka Martyl Langsdorf doskonale zdawali sobie sprawę z tego, że rozum czy racjonalne procedury nie są w stanie kontrolować wszystkiego. Oczywiście zarówno w kontekście Auschwitz, jak i Hiroszimy trudno mówić o „wypadku” jako takim. Holokaust, przynajmniej od konferencji w Wannsee, postrzegać należy jako starannie przemyślaną i zorganizowaną machinę – przemysł śmierci. Wybuch Little Boya, będący efektem prac w ramach Projektu Manhattan (część biorących w nim udział badaczy dołączyła zresztą później do Bulletin of the Atomic Scientists), również nie stanowił przypadku czy koincydencji. Choć japońskie miasto zniknęło „w okamgnieniu”, to ta eksplozja była czymś zupełnie innym niż kurs zbieżny planetoidy, wypadek kolejowy w Saint-Michel-de-Maurienne, zatonięcie RMS Titanic, katastrofa lotnicza na Teneryfie czy awaria w Fukushima. Będę dowodził, że katastrofa to nie tylko widmo przyszłości – która już tu jest, w koncepcji czasu jako pętli przyszłość zawiera się bowiem w teraźniejszości – ale też ze swej istoty zjawisko nagle, nieoczekiwane, które w okamgnieniu burzy zastany porządek i radykalnie zmienia dotychczasowy stan rzeczy. Katastrofy w liczbie mnogiej to realne zdarzenia, konkretnie umiejscowione w czasie i przestrzeni, które niosą ze sobą poważne skutki (choć, jak zobaczymy, niekoniecznie jedynie negatywne). Obecne na gruncie filozofii nauki i techniki czy też teorii kultury próby zdiagnozowania kondycji współczesnego świata wymagają pytań o globalny – w tym strukturalno-relacyjny – wymiar katastrofy. Nie można jednak zapominać o jej istotnym oddziaływaniu również na innych poziomach.

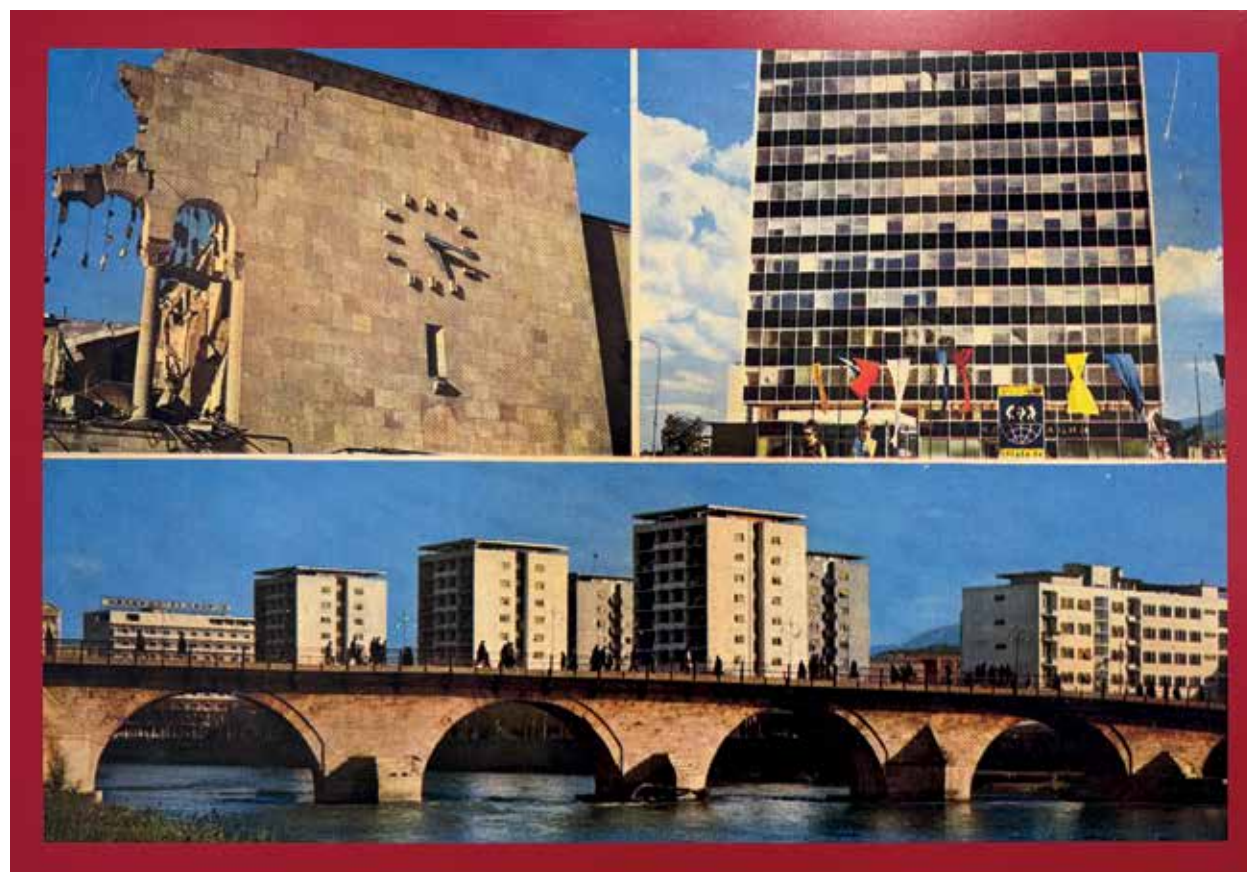
Powróćmy na chwilę do eseju Nancy'ego. Pojawia się w nim interesująca diagnoza mówiąca o tym, że żadna inna kultura nie żyła tak, jak nasza współczesna – w „niekończącym się gromadzeniu archiwów i oczekiwań”<sup>17</sup>. Otóż jesteśmy tak skoncentrowani na przeszłości i przyszłości, że całkiem zapomnieliśmy o teraźniejszości.

W nawiązaniu do owego spostrzeżenia chciałbym zwrócić uwagę na istotną kwestię dotyczącą społecznego wymiaru ontologii katastrofy. Podkreślałem już kilkakrotnie, że katastrofy w liczbie mnogiej wydarzają się „w okamgnieniu”. Oznaczają nagle zniknięcie tego, co uznawaliśmy za normalne, bezpieczne, możliwe. Dotychczasowy porządek ulega rozpadowi lub przynajmniej zawieszeniu, a tym samym przeszłość i przyszłość na chwilę jakby przestają istnieć czy przynajmniej obowiązywać. Sam moment katastrofy w planie wspólnotowym i egzystencjalnym nie należy do żadnego czasu (później często postrzegany jest jako „przełomowy”). Wydaje się otchłanią, sekundami wieczności, czymś, co nigdy się nie skończy. Zarazem stanowi coś, co nigdy nie powinno nadejść, czyli „wydarzyć się”.

29 lutego 1960 roku o godzinie 23:50 w marokańskim Agadirze doszło do trzęsienia ziemi. Była to nie tylko jedna z największych katastrof w historii Maghrebu, ale też jedno z najtragiczniejszych trzęsień ziemi pod względem liczby ofiar w stosunku do długości i siły wstrząsów. Trwało zaledwie około 15 sekund i miało moc 5,7 w skali Richtera, dokonało ogromnych zniszczeń. Stało się tak głównie ze względu na bardzo płytkie umiejscowienie ogniska wstrząsu (znajdowało się ono 15 kilometrów pod powierzchnią ziemi), niskiej jakości zabudowę (głównie z suszonej cegły i betonu bez zbrojenia) oraz fakt, że do wydarzenia doszło w nocy, kiedy większość mieszkańców spała („składowe wypadku”). Życie straciło 12 tysięcy osób, czyli ponad jedna

trzecia mieszkańców miasta. Ponad 25 tysięcy ludzi odniosło rany, a 35 tysięcy zostało bez dachu nad głową. Z obawy przed wybuchem epidemii związanej z rozkładem ciał pod gruzami trzeba było zorganizować masową ewakuację. Król Mohammed V zdecydował o odbudowie miasta kilka kilometrów na południe od pierwotnej lokalizacji. Współcześnie oprócz dwóch muzeów przechowujących pamięć o dramatycznych wydarzeniach w Agadirze zobaczyć można rekonstrukcję zrujnowanej medyny. Inicjatorem stworzenia tego niewielkiego parku kulturalnego był włoski dekorator Coco Polizzi. Z dzisiejszej perspektywy można powiedzieć, że miasto powstało „jak Feniks z popiołów”.

Wróćmy jeszcze do położonej dziewięćset kilometrów na północ od Agadiru Lizbony. Za sprawą Woltera i Rousseau wielkie trzęsienie ziemi z 1 listopada 1755 roku stało się paradygmatyczne dla filozoficznego dyskursu o katastrofie. Dało również początek sejsmologii oraz zmieniło myślenie o projektowaniu urbanistycznym i architektonicznym. Jego epicentrum znajdowało się na dnie Oceanu Atlantyckiego, mniej więcej trzysta kilometrów na południe od ujścia Tagu, na wysokości marokańskiego wybrzeża. Aktualnie szacuje się, że miało siłę 8,5 do 9,0 stopni w skali Richtera. Na skutek zawalenia się budynków, pożarów i uderzenia fali oceanicznej mogło zginąć nawet do 60 tysięcy mieszkańców portugalskiej stolicy i sąsiadujących z nią miejscowości (około 10 tysięcy osób straciło życie również w Maroku). Pałac królewski wraz z beczenną biblioteką uległ zniszczeniu, a król Józef I,



który ze względu na święto – dość przypadkowo zresztą – znalazł się w Belém, dzięki czemu przetrwał, do końca życia spał w lekkich namiotowych konstrukcjach. Dziś o tym wszystkim przeczytać można na licznych tablicach pamiątkowych, pomnikach i w salach muzealnych poświęconych wydarzeniom sprzed niemal trzech stuleci.

W późniejszych dziejach Europy też nie brakowało wielkich trzęsień ziemi. Do jednego z najtragiczniejszych doszło o godzinie 5:20 dnia 28 grudnia 1908 roku na styku Kalabrii i Sycylii. Wstrząs o sile 7,5 w skali Richtera (trwał dwadzieścia sekund) i trzynastometrowe tsunami niemal całkowicie zniszczyły Messynę i Reggio di Calabria, pochłaniając od 80 do 120 tysięcy ofiar. 26 lipca 1963 roku o godzinie 5:17 trzęsienie ziemi zaskoczyło mieszkańców stolicy Socjalistycznej Republiki Macedonii. Podobnie jak w Agadirze amplituda nie była wysoka, ale wstrząs z płytkim ogniskiem bezpośrednio pod centrum miasta spowodował zniszczenie trzech czwartych budynków. To było okamgnięcie, raptem 20 sekund, które całkowicie zmieniły życie obywateli Skopje. Zginęło 1070 osób, a 3700 odniosło obrażenia. Odbudowa miasta zakończyła się dopiero kilka lat temu. Z kolei 4 marca 1977 roku o godzinie 21:22 doszło do potężnego falowania ziemi w Bukareszcie, mieście położonym na piaskach w sąsiedztwie gór. Wstrząsy odczuwane były nawet na terenie Polski. Na skutek trwających 35 sekund drgań śmierć poniosło 1400 osób, a ponad 10 tysięcy zostało rannych. Zawaliło się ponad 30 wysokościowców, a 12 tysięcy mieszkań nie nadawało się do użytku. Trzęsienie ziemi mogło przynieść kres dyktatury Nicolae Ceaușescu, stało się jednak odwrotnie – za sprawą umiejętnej propagandy (i działań Securitate) umocnił on swoją władzę. Zniszczenia wykorzystano jako pretekst do wyburzenia całych dzielnic rumuńskiej stolicy.

Trzęsienia ziemi nie znamionują oczywiście wyłącznie historii Europy. W niedzielne popołudnie 22 maja 1960 roku Valdivię w południowym Chile nawiedził najsilniejszy wstrząs, jaki kiedykolwiek i gdziekolwiek odnotowały sejsmografy. Trwał ponad 10 minut, a ziemia falowała i pękała tak, iż krajobraz doliny uległ trwałemu przekształceniu. W następstwie powstało potężne tsunami. Fale rozeszły się po całym Pacyfiku, uderzając nie tylko w wybrzeże chilijskie, ale też w Hawaje, Japonię, Filipiny i Nową Zelandię. Zginęło 1655 osób. Liczba ta mogłaby być znacznie wyższa, gdyby nie to, że epicentrum znajdowało się w mało zaludnionym terenie. O godzinie 7:58 dnia 26 grudnia 2004 roku, czyli w drugi dzień obchodzonych przez chrześcijan Świąt Bożego Narodzenia<sup>18</sup>, doszło do wspomnianego już trzęsienia ziemi na Sumatrze. Głównie na skutek wystąpienia potężnego tsunami śmierć poniosło ponad 230 tysięcy osób w 14 krajach. Najbardziej ucierpiały Indonezja, Sri Lanka, Indie i Tajlandia. Obrazy zniszczenia szybko obiegły świat. Tragedia wyzwoliła bezprecedensową falę międzynarodowej pomocy, ale jak słusznie podkreśla Dupuy, i tak zbyt duże środki finansowe przeznaczono na badania zamiast na bezpośrednie

wsparcie poszkodowanych. 11 marca 2011 roku doszło do trzęsienia ziemi w regionie Tohoku. Miało ono magnitudę 9 stopni w skali Richtera, co czyni je jednym z najsilniejszych w historii Japonii. Epicentrum znajdowało się na dnie oceanu w pobliżu wyspy Honsiu, w strefie subdukcji, gdzie Płyta Pacyficzna podsuwa się pod Euroazjatycką. Po trzęsieniu ziemi wystąpiło tsunami. W momencie dotarcia do wybrzeża fala osiągnęła wysokość 40 metrów. Zniszczyła tysiące domów i wiele elementów infrastruktury technicznej, spowodowała między innymi wspomnianą awarię elektrowni Fukushima Daiichi, skutkującą jednym z najpoważniejszych zagrożeń jądrowych w historii. Zginęło około 20 tysięcy osób, a prawie 160 tysięcy musiało opuścić domy. Wstrząsy niewątpliwie miały globalne konsekwencje, doprowadziły do zmian w polityce energetycznej wielu krajów. Był to także jeden z najbardziej kosztochłonnych kataklizmów – szacuje się, że pochłonął ponad 235 miliardów dolarów amerykańskich.

Nie ma potrzeby dalej wymieniać i opisywać trzęsień ziemi, tym bardziej że przypomnianie tych najpotężniejszych wydaje się wzmacniać w szczególności perspektywę globalną – choć oczywiście wszystkie wspomniane przypadki na różne sposoby wpłynęły na państwowe i lokalne polityki. Zostawimy też na boku wulkany, choć w kontekście katastrof Pompeje wydają się absolutnie paradygmatyczne, podobnie zresztą jak „rok bez słońca”, czyli „zima wulkaniczna”. Zdaniem niektórych badaczy zjawisko to – wywołane potężną erupcją wulkanu – odpowiadało również za ochłodzenie w 535 roku<sup>19</sup>, po którym za sprawą konieczności sprowadzenia do Europy przez Konstantynopol zboża z Egiptu, a wraz z nim zainfekowanych szczurów, miała nastąpić pierwsza epidemia dżumy (Justyniana). Co ciekawe, pojęcie „zimy wulkanicznej” powstało w oparciu o koncept „zimy nuklearnej” zaprezentowany przez Paula J. Crutzena i Johna W. Birksa w opublikowanym w 1982 roku artykule *The Atmosphere After a Nuclear War: Twilight at Noon*<sup>20</sup>. Badacze przekonywali, że globalny konflikt nuklearny może wywołać katastrofalne zmiany klimatyczne. W wyniku pożarów wywołanych eksplozjami bomb atomowych do atmosfery przedostałyby się ogromne ilości dymu i sadzy, co doprowadziłoby do znacznego zaciemnienia nieba i ochłodzenia klimatu (stąd metafora „zmierzchu w południe”). Globalne obniżenie temperatur i ograniczenie fotosyntezy skutkowałyby niedoborami żywności nawet w regionach niedotkniętych bezpośrednio eksplozjami nuklearnymi. Jak łatwo zauważyć, znów znajdujemy się na poziomie globalnym, chciałbym jednak – zgodnie z zapowiadaną trójplanową perspektywą: globalną, wspólnotową (lokalną) oraz egzystencjalną – przejść właśnie do nieco bardziej lokalnego wymiaru katastrof.

W październiku 2023 roku niewielka i z pozoru niegroźna burza tropikalna u wybrzeży Ameryki Środkowej w ciągu niespełna 48 godzin zmieniła się w huragan piątej – czyli najwyższej – kategorii. Gdy dotarł on do Acapulco, wiatr wiał z nieodnotowaną nigdy wcześniej w Meksyku prędkością ponad 270 kilometrów na godzinę. Ostrzeżenie

o niebezpieczeństwie wydano dopiero na 12 godzin przed uderzeniem niszczycielskiej siły, gdy było już zdecydowanie za późno. Licząca blisko 850 tysięcy mieszkańców aglomeracja nie zdążyła się przygotować na żywioł. Otis, bo taką nazwę otrzymał huragan, w okamgnieniu pozbawił życia kilkadziesiąt osób i zdewastował słynny kurort. Skala zniszczeń była niewyobrażalna, straty materialne oszacowano na 16 miliardów dolarów. W pierwszym kwartale 2024 roku do zamieszkania nie nadawało się mniej więcej 95 procent hoteli i apartamentów wcześniej przyjmujących majątnych gości z Meksyku, jak też – a może przede wszystkim – z zagranicy, głównie z USA i krajów europejskich.

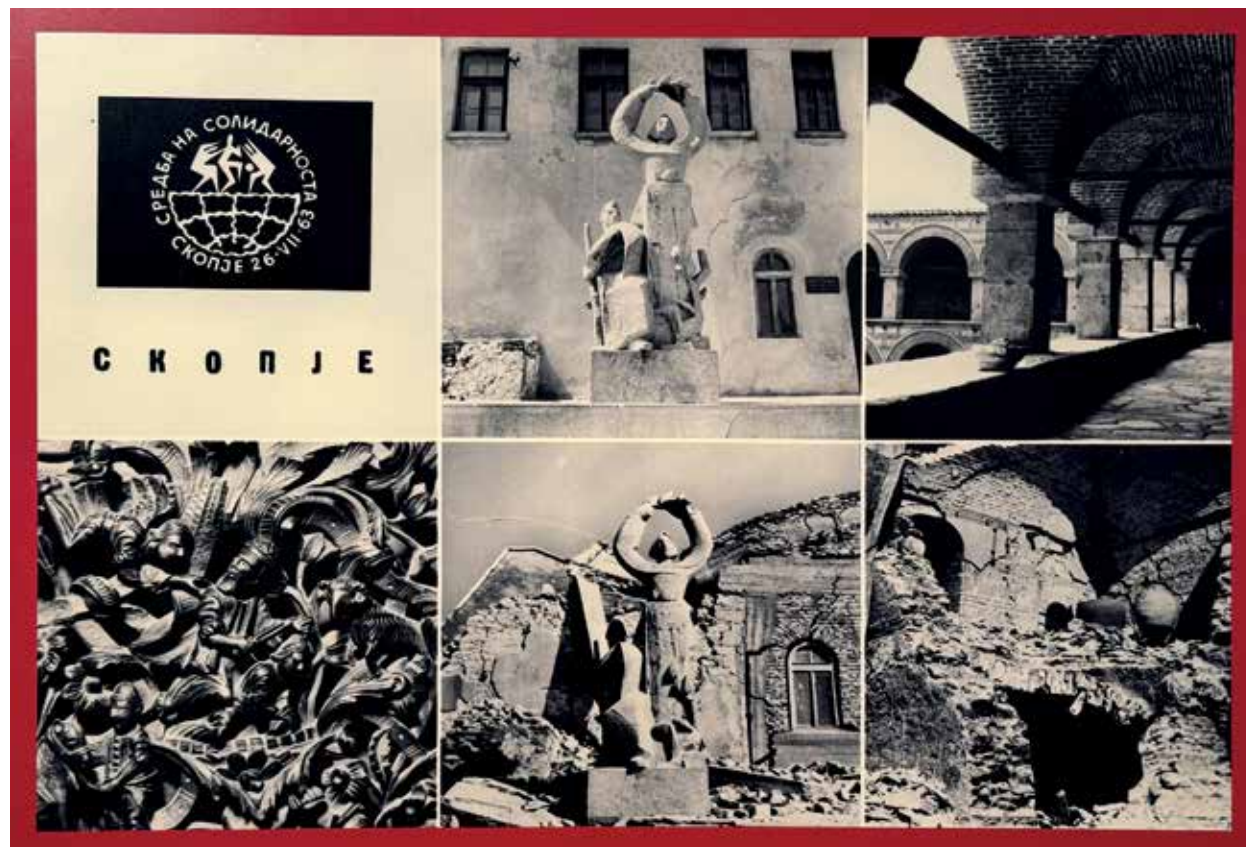
Po przejściu huraganu nastąpił chaos, doszło do grabieży i rabunków. Zniszczone przez wiatr i wodę pokoje hotelowe, prywatne kwatery i sklepy zostały doszczętnie splądrowane. Pięć miesięcy po kataklizmie porządku na ulicach miasta nadal musiało pilnować 25 tysięcy uzbrojonych w karabiny członków meksykańskiej Gwardii Narodowej. Taka liczba żołnierzy starczyła wyłącznie do zabezpieczenia najważniejszych ciągów komunikacyjnych. Większość miasta pozostawała bez nadzoru.

Przestępstwa przeciwko mieniu należy oczywiście uznać za zjawisko negatywne, niemniej jednak w kraju o tak wyraźnych, nie tylko materialnych nierównościach ze wspomnianego chaosu wyłoniło się coś, co można by nazwać *communitas*. Mam na myśli nie tyle rytuały przejścia *sensu stricto* (choć ich również w Acapulco nie brakowało), ale poczucie wspólnotowości i równości, które pojawia się w momentach przejściowych, poza unormowaną strukturą społeczną. Trudno twierdzić, że tymczasowy stan po katastrofie w państwie nacechowanym niebywałą przemocą fizyczną i ekonomiczną oznaczał pełne zjednoczenie, ale wspólne doświadczenie na chwilę zachwiało hierarchią społeczną. Nawet bez wdrażania specjalnych procedur badawczych można było zaobserwować, że ludzie czują się równi, mają poczucie własnej wartości i szacunek dla samych siebie<sup>21</sup>. Mimo obecności zagrażających życiu gangów odczuwali *dignidad*. Kryzys spowodował rozluźnienie obowiązującego porządku, role społeczne uległy czasowemu zawieszeniu, istotne stały się wspólne emocje i solidarność. Mieszkańcy miasta odzyskali dla siebie część miejsc, które wcześniej pozostawały dla nich niedostępne – zatok i plaż zajmowanych przez zasobnych wczasowiczów. Na drobnym jasnym piasku rozstawiali krzesła oraz stoliki i oddawali się konsumpcji piwa, pieczonych kurczaków i owoców. W przeciwieństwie do takich kurortów jak cypryjska Warosia, która na skutek konfliktu turecko-greckiego została opuszczona i zmilitaryzowana, Acapulco po tragedii tętniło życiem. Odprawiano również rytuały, jak ślub niemal dwustu par na plaży w centralnym punkcie miasta.

Otis stał się symbolem porażki północnoamerykańskich instytucji zajmujących się badaniem i prognozowaniem gwałtownych zjawisk meteorologicznych związanych z zachodzącymi „na naszych oczach” zmianami

klimatycznymi. Swą dynamikę i siłę zawdzięczał wyjątkowo wysokiej temperaturze wód Pacyfiku, spowodowanej globalnym ociepleniem. Zdaniem części geografów i badaczy społecznych to ostatnie spowodowane jest w głównej mierze działalnością człowieka<sup>22</sup>. Paul Virilio, Jean-Pierre Dupuy czy Jean-Luc Nancy zwracają uwagę na rozwój cywilizacyjny, ważniejszy wydaje się jednak fakt, że 75 lat temu ziemię zamieszkiwało 2,5 miliarda ludzi, a dziś nasz gatunek ma około 8,5 miliarda przedstawicieli. W wymiarze lokalnym warto podkreślić, że katastrofa, jaką przyniósł huragan, jak w soczewce ukazała problemy i napięcia społeczne, które Meksyk dzieli z innymi krajami Ameryki – między innymi ogromne nierówności płciowe, rasowe i klasowe. W zależności od kraju 1–2 procent populacji stanowią patriarchalne, maczystowskie elity, skupiające w swych rękach całą władzę polityczną i ekonomiczną. System ten znamionują takie zjawiska jak oligopol i kartelizacja polityki, korupcja, wyzysk, ubóstwo znacznej części obywateli, strukturalna i fizyczna przemoc wobec kobiet, marginalizacja rdzennej ludności, ograniczony dostęp do edukacji, niski poziom opieki zdrowotnej, wojny gangów oraz nadmierna eksploatacja zasobów naturalnych<sup>23</sup>.

Pozostając na poziomie społecznym i lokalnym, ale rozszerzając perspektywę także na inne części świata, można powiedzieć, że trzęsienia ziemi, wybuchy, huragany, powodzie, lawiny, katastrofy w ruchu lotniczym, morskim i drogowym czy awarie infrastruktury technicznej odsłaniają problemy i napięcia wewnątrz wspólnot oraz w relacjach z sąsiadami. Istotne są tu – podkreślane przez Nancy’ego w wymiarze globalnym – współzależności systemów ekologicznych, ekonomicznych i naukowo-technicznych, ale też różnice kulturowe i ideologiczne oraz wzajemne, często trudne doświadczenia historyczne. Przykładem tego ostatniego – w skali raczej regionalnej czy lokalnej – mogą być reakcje społeczne w Polsce po katastrofie lotniczej pod Smoleńskiem 10 kwietnia 2010 roku. Choć niemal natychmiast dała o sobie znać polaryzacja społeczna i pojawiły się skierowane pod adresem Rosji Władimira Putina oskarżenia o celowe doprowadzenie do wypadku, z pewnością można mówić o jedności w smutku i żałobie. Polegała ona na masowym uczestnictwie w uroczystościach religijnych i państwowych, na spontanicznym gromadzeniu się, maszerowaniu w milczeniu, składaniu kwiatów, zapalaniu zniczy. Media akcentowały wspólnotowy wymiar tego wydarzenia, wskazując, że dotknęło ono na równi wszystkich obywateli. Pęknięcia w obozie postsolidarnościowym, z którego wyrosły dwie wymieniające się co jakiś czas władze partii, latem tego samego roku doprowadziły już jednak do „sporu o krzyż” przed Pałacem Prezydenckim, któremu towarzyszyły wzajemne oskarżenia – chodziło o winę i odpowiedzialność. W przypadku tego typu katastrof, gdzie trudno mówić o „złu naturalnym” bądź „karze za grzechy”, szybko pojawiają się teorie spiskowe i dezinformacja, dochodzi do manipulacji i politycznej instrumentalizacji. Mieliśmy więc do czynienia z walką o hegemonię



kulturową, w ramach której procedury prawne i oficjalne ustalenia skonfrontowane zostały z mitami i martyrologią narodową. Niemniej jednak przez kilka wiosennych tygodni 2010 roku można było dostrzec społeczne poruszenie, które na potrzeby tego eseju proponuję powiązać z ideą *communitas* i liminalności.

To drugie pojęcie wywodzi się oczywiście z badań religioznawczych, niemniej jednak w ramach studiów nad kulturą współczesną zawędrowało do innych dziedzin wiedzy humanistycznej i nauk społecznych, takich jak antropologia kulturowa, performatyka, a nawet krytyka artystyczna. Arnold van Gennep używał określenia „liminalność” w kontekście „obrzędów przejścia”, które odnosił do rytuałów i ceremonii związanych z istotnymi momentami w życiu jednostek i społeczności<sup>24</sup>. Victor Turner otworzył drogę do dalszego wykorzystania tej koncepcji, zaś Jon McKenzie w interesujący sposób zaadaptował ją i rozwinął w ramach sztuk performatywnych<sup>25</sup>. Dziś badacze kultury i artyści stosują pojęcie liminalności w bardzo szerokim sensie. Z perspektywy niniejszych rozważań szczególnie ważne jest ono w połączeniu z terminem *communitas*. Były liminalne nie przebywają „ani tu, ani tam” – znajdują się pomiędzy tym, co określone i uporządkowane, a więc między przeszłością a przyszłością. To „chwila w i poza czasem”<sup>26</sup>. Według Turnera mamy do czynienia z dwoma modelami ludzkich relacji: z ustrukturyzowanymi i hierarchicznymi pod względem polityczno-prawno-ekonomicznym oraz ze stosunkowo nierozróżnialnym *communitas*, czyli wspólnota-

mi równych jednostek. Dla zilustrowania tego podziału brytyjski antropolog wskazuje przede wszystkim na obrzędy związane z ustanowieniem nowego wodza plemienia, ale obecna w nich liminalność nie jest jedyną kulturową manifestacją *communitas*. I tak błazen reprezentuje biednych i zmarginalizowanych wobec represyjnej, dominującej władzy; milenarystyczne ruchy religijne odcinają się od zdesperowanych i wykorzystywanych mas miejskich, oczekując na zbawienie; hipisi przebijają się w „łachmany”, uciekając od ról czy statusów w kapitalistycznej hierarchii, i szukają bliskich, bezpośrednich relacji z innymi ludźmi. Każda forma liminalności jawi się jako anarchiczna i niebezpieczna, dlatego często pozostają one obwarowane nakazami i zakazami – choć nie zawsze daje się je kontrolować.

Za homologiczne względem przykładów podawanych przez Turnera można uznać momenty katastrof. W większości przypadków dochodzi do raptownego rozpadu dotychczasowego porządku normatywnego. Katakлизmy z definicji mają poważne skutki – w okamgnienu zburzony zostaje pierwotny układ rzeczy i relacji. Nagle wydarza się coś, co oznacza zawieszenie przeszłości i przyszłości. To właśnie wtedy społeczność oparta na hierarchicznych podziałach przemienia się w *communitas* – „wspólnotę równości” intensywnie doświadczającą tego, co ją spotyka. Liminalność otwiera zarazem możliwość przekształcenia lub tworzenia alternatywnych struktur, wcielania się w nowe role, performowania tożsamości. Sama chwila katastrofy nie należy do żadnego czasu, ale to, co dzieje

się bezpośrednio po niej, jawi się jako coś pozaczasowego (prześciowego, pomiędzy). Można powiedzieć, że jest to teraźniejszość *par excellence*. Tutaj i teraz. Staje się ona miejscem bliskości ze światem, z Innymi i z nami samymi. W okamgnięciu ludzie angażują się we wspólne działania. Nie znaczy to oczywiście, że nie brakuje takich, którzy organizują się w celu uprawiania szabrownictwa (niezależnie od tego, czy jest to Acapulco, czy Kotlina Kłodzka). Nie przesądzam tu jednak, czy ma ono zawsze wyłącznie charakter kontrwspólnotowy; kataklizm otwiera szczelinę dla *communitas* i kiedy przekroczone zostają dominujące, hierarchizujące i represyjne normy systemowe, może dochodzić do czegoś, co określa się niekiedy mianem „rewanżyzmu”<sup>27</sup>.

Katastrofa niesie ze sobą potencjał rewolucyjny. Struktury społeczne ulegają zawieszeniu i zastępują je relacje oparte na równości, braterstwie, bezpośrednim ludzkim spotkaniu i doświadczeniu. *Communitas* jest nie tylko egalitarna – wszyscy są równie ważni niezależnie od płci, wieku, rasy, klasy itp. – ale też emocjonalna i spontaniczna, polega bowiem na wspólnym przeżywaniu czegoś silnego, co szybko ulega symbolizacji. To właśnie jej zasadnicze rysy ontologiczne. Turner cytuje Martina Bubera:

wspólnota jest byciem nie tyle jeden obok drugiego (i można dodać jedni nad i ponad drugimi), ale jeden z drugim w mnogości osób. I ta mnogość, choć dąży do jednego celu, niemniej jednak doświadcza wszędzie zwrotu w stronę, czy dynamicznego spojrzenia w twarz innych, przepływu od Ja do Ty. Wspólnota jest tam, gdzie wspólnota się zdarza<sup>28</sup>.

Turner podkreśla, że *communitas* posiada ogromny potencjał twórczy, bowiem to, co jawi się jako naprawdę kreatywne, raczej nigdy nie jest produktem struktur politycznych. Wówczas katastrofa może wyzwalać „człowieczeństwo” oraz „siłę tworzenia” – i to zapewne jej jedyny pozytywny aspekt. Trzeba jednak pamiętać, że należy ona do momentów przejściowych (człowiek jest więc człowiekiem tylko na chwilę, wtedy, gdy znajduje się poza zhierarchizowanym społeczeństwem, którego porządek opiera się na opresyjnych zasadach<sup>29</sup>).

Jednoczenie się i wspólne działanie może też oczywiście w sposób istotny i długofalowy wpłynąć na przekształcenia w obrębie zbiorowej tożsamości czy autoidentyfikacji. W roku 2022 w wielu krajach świata (w tym na przykład w Chile) popularnością cieszył się serial *Wielka woda*<sup>30</sup> dla którego inspirację stanowiła tak zwana powódź tysiąclecia we Wrocławiu. Ekstremalne, długotrwałe opady deszczu w dorzeczu Odry po polskiej oraz czeskiej stronie doprowadziły do zalania licznych miast Dolnego Śląska, w tym również jego stolicy. Niedostatecznie modernizowany system ochrony przeciwpowodziowej nie był przygotowany na tak ogromną wodę. Powstał on w latach 20. XX wieku (decyzję o jego budowie podjęto po katastrofalnych powodziach z roku 1903 oraz 1905) i choć spraw-

dził się podczas kilku fal powodziowych, które nawiedziły Wrocław w okresie PRL, to przepływ 3600 m<sup>3</sup> na sekundę, jaki miał miejsce w dniach 12–14 lipca 1997 roku, okazał się zbyt duży dla węzła wodnego. Żeby rozładować falę, wojsko usiłowało wysadzić wały w okolicach podwrocławskiej wsi Łany, w wyniku czego rzeka miała rozlać się na pola i nieliczne zabudowania. Mieszkańcom udało się jednak przerwać policyjny kordon i uniemożliwić pracę saperom. W ten sposób znaczna część miasta znalazła się pod wodą. Dzięki zbiorowej mobilizacji – w dużej mierze oddolnej, spontanicznej, choć organizowanej także przez prezydenta Bogdana Zdrojewskiego – Wrocławianom udało się jednak obronić „wielką wyspę” na wschodzie, osiedla leżące na południu, a przede wszystkim Stare Miasto, w tym rynek, wyspę Piasek i Ostrów Tumski. Wysiłkiem mieszkańców ocalały zbiory Ossolineum i Uniwersytetu Wrocławskiego. O ich pracy przypomina usytuowany przy Moście Uniwersyteckim Pomnik Powodziarki. Oddaje on cześć ochotnikom, którzy przez dziesiątki godzin nieprzerwanie robili wszystko, by uratować bezcenne, wielowiekowe dziedzictwo kulturalne miasta. Na terenie całego Wrocławia sąsiedzi, których wcześniej nie łączyły bliskie relacje, pomagali sobie nawzajem – wspólnie wyносили meble, napelniali piaskiem worki i budowali z nich zapory chroniące podwórza kamienic; zawiązały się w ten sposób mikrosocjeczności, które przetrwały potem wiele lat. Uczniowie i studenci ramię w ramię z żołnierzami i strażakami budowali barykady oraz umacniali wały przeciwpowodziowe. Z pewnością był to czas solidarności, odwagi i nadziei – tę ostatnią symbolizował utwór zespołu Hey z poruszającym tekstem autorstwa Katarzyny Nosowskiej<sup>31</sup>.

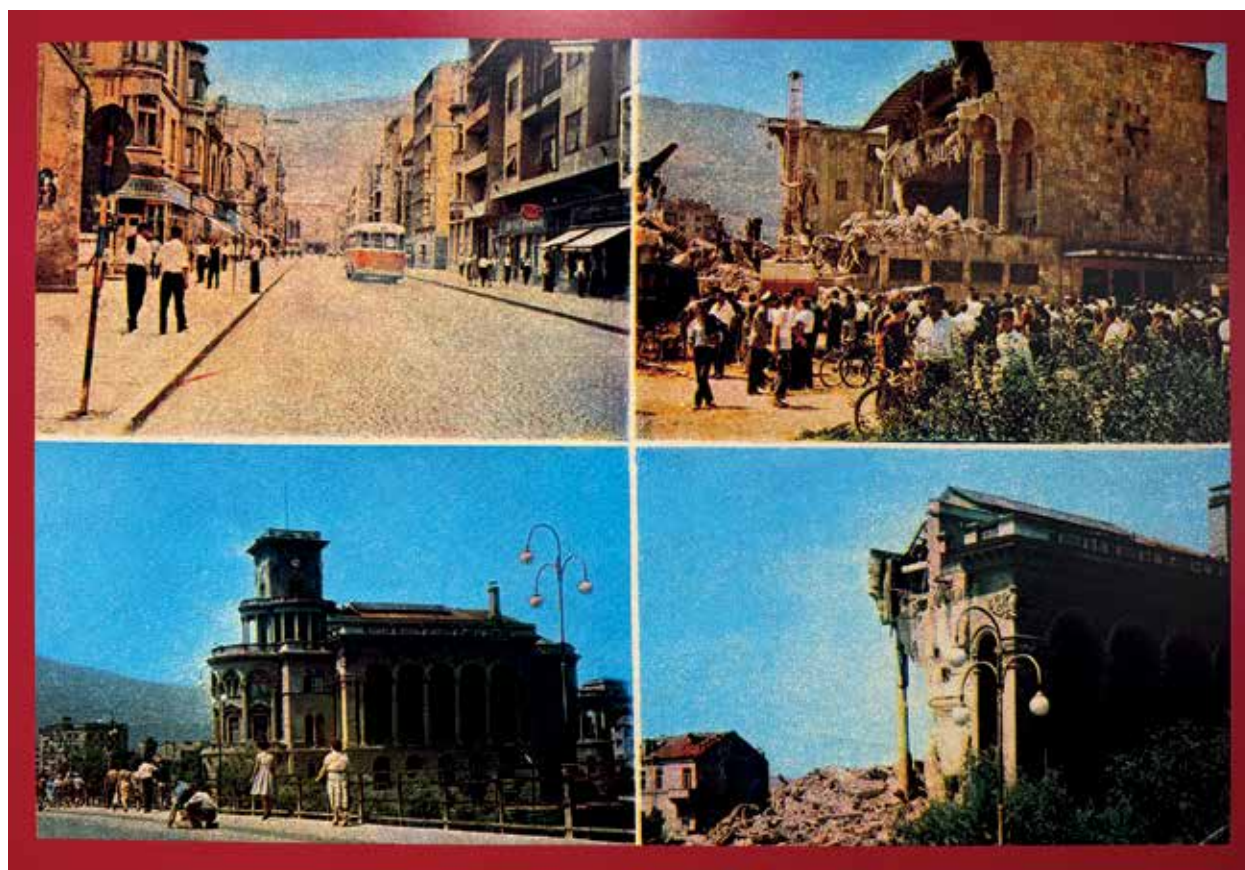
Fakt, że ludzie stanęli w obronie miasta, walczyli o każdy budynek, ulicę i most, tak jakby bronili czegoś własnego, miał zasadniczy wpływ na wspomniane przekształcenia w obrębie tożsamości i zbiorowej świadomości. To właśnie po powodzi duża część mieszkańców uznała, że Wrocław naprawdę stał się „ich” miastem<sup>32</sup>. Od II wojny światowej stolica Dolnego Śląska przez dziesięciolecia miała bowiem specyficzny status. Była dawnym niemieckim *Stadt* Breslau, które na mocy dokonanego przez Józefa Stalina przesunięcia granic zmieniło przynależność państwową. Nastąpiła całkowita wymiana ludności, a migranci, którzy napływali tu od 1945 roku (często przesiedleńcy z terenów dzisiejszej Ukrainy), traktowali Wrocław jak „obce miasto”<sup>33</sup>. Mimo propagandowych wysiłków PRL, których celem było przekonanie obywateli, że po wiekach gród nad Odrą wraca do macierzy (miał go ufundować książę Mieszko I w 985 roku), ludziom towarzyszyło poczucie tymczasowości. Do lat 60. XX wieku nowych granic nie postrzegano jako trwałych („Niemcy wrócą”, „Jedna bomba atomowa i wrócimy znów do Lwowa”, mawiano). Przestrzeń Wrocławia zdawała się wpisać w historię obcego państwa, odmiennej kultury, życia innych ludzi. Dopiero wspólna walka o miasto sprawiła, że zaczęli uznawać je za „swoje” – nie odziedziczone, nie

zdobyte, ale ocalone przez nich samych. Zaczęli być z niego dumni, narastał lokalny patriotyzm, a zarazem zmienił się stosunek do niemieckiej przeszłości. Z jednej strony – jak przekonuje część przedstawicieli środowisk naukowych i kulturalnych – mieszkańcy po raz pierwszy poczuili, że są „u siebie”, z drugiej zaczęła się rozwijać świadomość historyczna. Wrocławianie odkryli, iż miasto ma wielowarstwową, wielokulturową, wieloetniczną i wieloreligijną przeszłość, i właśnie to czyni je wyjątkowym.

To samo zjawisko meteorologiczne, które wywołało powódź w roku 1997, czyli niż genueński, spowodowało katastrofalne opady na Dolnym Śląsku, Opolszczyźnie i w Kraju Morawskim w wrześniu 2024 roku. Choć tym razem największe miasto regionu nie ucierpiało, powódź spowodowała ogromne zniszczenia infrastruktury technicznej i drogowej, domów oraz zakładów pracy w mniejszych ośrodkach (Jeleniej Górze, Nysie, Stroniu Śląskim, Łądku Zdroju czy Lewinie Brzeskim). Na Ziemi Kłodzkiej między obywatelami a władzami i przedsiębiorstwami państwowymi od lat toczy się ostry spór dotyczący kształtu regionalnego systemu przeciwpowodziowego. Państwowe Gospodarstwo Wodne Wody Polskie opracowało Program redukcji ryzyka powodziowego w zlewni Nysy Kłodzkiej, który zakłada budowę suchych zbiorników retencyjnych, co oznacza wycinkę lasów i wysiedlenia; sprzeciwiają się temu lokalni mieszkańcy i organizacje ekologiczne z całego kraju. Nie rozwijając tego wątku, chcę podkreślić, że katastrofalne powodzie mają charakter hybrydowy. Sam

niż genueński formujący się nad Morzem Liguryjskim to zjawisko naturalne, ale wpływ na niego ma temperatura wody, a ta może zależeć od działalności człowieka. Oczywiście znaczenie mają też takie kwestie jak wycinanie drzew, regulacja rzek, budowa zbiorników lub ich modernizacja oraz decyzje osób odpowiedzialnych za nadzór i sterowanie systemem – niekiedy zdarzają się tu indywidualne błędy.

Na zakończenie chcę zwrócić uwagę na egzystencjalny poziom tych zagadnień. Mówi o nim Buber w słowach przytaczanych przez Turnera. Indywidualnie możemy zarówno doświadczać skutków globalnej katastrofy (nie jesteśmy wtedy usytuowani wyłącznie w pozycji widzów), jak i stawać się członkami *communitas* (jako aktorzy). Ale to nie wyczerpuje perspektywy egzystencjalnej. W obliczu katastrofy trudno nie patrzeć na człowieka i jego doświadczenie przez pryzmat sensu istnienia, wolności, wyboru, lęku, samotności, odpowiedzialności i autentyczności – zwłaszcza w chwili, gdy staje się oko w oko ze śmiercią lub z jej medialnymi obrazami. Na tym poziomie również mamy do czynienia z „wywróceniem porządku”, z „cofnięciem się”, „ruiną” i „końcem”. Dlaczego akurat nas to spotkało? Dlaczego akurat my znaleźliśmy się w tym miejscu i czasie? W ślad za Wolterem możemy mówić o będącej naszym udziałem katastrofie jako o ślepym losie, tragicznej nierozumnej sile, bezsensownie dotykającej człowieka. „Tak chciał los”. W myśl tego, co pisał Virilio, życie jest hazardem, ciągiem przypadków, pełnym



nagłych zwrotów i niespodziewanych zdarzeń. Wybierasz się z przyjaciółmi świętować Nowy Rok na rajskej wyspie, przychodzi niezrozumiały kataklizm i zostajesz sam. Albo zapinasz pas, ale podczas startu jeden samolot uderza w drugi. Dochodzi do awarii jądrowej w Czarnobylu, a ciebie, siedmiolatka, szkoła wysłała na pierwszomajowy pochód prowadzący Chruszczatykiem. Siedzisz w paryskiej kawiarni i nagle ktoś zaczyna strzelać. Znalazłeś się w niewłaściwym miejscu o niewłaściwej porze? Oto jak Tomasz Szerszeń opisuje doświadczenie, które było jego udziałem w stolicy Francji:

Siedziałem w Pause Café, modnej kawiarni jedenastej dzielnicy Paryża – w szczęśliwym mieście, w którym nie spotkało mnie dotąd nic złego; byłem tam z żoną, córką i grupą znajomych. W pewnym momencie – Natalia spała nam na kolanach – ludzie zaczęli zrywać się od stolików i uciekać; wraz z nimi kelnerzy i kucharze, wybiegający z części kuchennej na ulicę. Nie wiedzieliśmy, co się dzieje, ale podążyliśmy za nimi. Rozdzieliliśmy się – zostaliśmy we trójkę – i wsiedliśmy do metra: jechaliśmy na północny wschód, do naszego mieszkania w dwudziestej dzielnicy. Na stacji Saint-Sébastien – Froissart usłyszeliśmy komunikat: metro dalej nie pojedzie. Kazano nam wyjść z pociągu i czekać na stacji. Ta klaustrofobiczna sytuacja – grupa obcych sobie ludzi, pozostawionych pod ziemią bez ochrony i niewiedzących co się dzieje – sprawiła, że postanowiliśmy opuścić to miejsce i, wbrew zakazowi, wyjść na zewnątrz. Na bulwarze Beaumarchais, tuż przy wyjściu z metra, sytuacja przypominała tę znana z linii frontu: biegali antyterroryści w pełnym ekwipunku, radiowozy i karetki na sygnale...<sup>34</sup>

„My, ludzie, zawsze jesteśmy bardziej dziełem naszych przypadków, aniżeli naszych wyborów” – zauważył Odo Marquard<sup>35</sup>. Nie on jeden uznawał przypadkowość za konstytutywną dla naszej kondycji. Katastrofa staje się tedy wynikiem nieprzewidywalnych procesów i nie ma tu miejsca na żaden mit eschatologiczny. Choć...? Przypomnijmy sobie film Krzysztofa Kieślowskiego o znamienym tytule *Przypadek*. Miał on stanowić realizację idei przedstawionych w eseju pod tytułem *Głęboko zamiast szeroko*<sup>36</sup>. Twórca postulował w nim konieczność wprowadzenia nowego języka filmowego, który pozwoliłby na jednoczesne ukazywanie wielkich wydarzeń politycznych oraz dokonujących się w ich ramach trudnych, jednostkowych wyborów egzystencjalnych. Należało opowiadać życie wraz z całą jego absurdalnością, przygodnością, nieprzejrzystością, nieprzewidywalnością. Czy można uniknąć przeznaczenia? Czy katastrofa jest nam pisana, czy to zwykła przygodność? Z pewnością ma coś wspólnego z naszymi wyborami, ale czy moralnymi? Czyżby bohaterka spotykała „kara” za neutralność, obojętność? Jeśli w wymiarze egzystencjalnym należy się czegoś obawiać, to raczej nie „kary za grzechy” czy „zła naturalnego”, ale „zła systemowego”.

## Przypisy

- <sup>1</sup> Do najciekawszych polskojęzycznych prac podejmujących temat katastrofy należą książki Tomasza Szerszenia *Wszystkie wojny świata* (2021) oraz *Być gościem w katastrofie* (2024). W pierwszej, wpisującej się w archeologię współczesności i studia wizualne, obok Auschwitz, Hiroszimy, Bliskiego Wschodu i Algierii pojawiają się Czarnobyl i Fukushima; druga to esej dotyczący obrazów wojny w Ukrainie.
- <sup>2</sup> Kwestia ta będzie tu jeszcze powracała, ale nie znajdzie szerszego rozwinięcia. W jej kontekście warto sięgnąć do: IPCC, *Climate Change 2025*; AR6 Synthesis Report 2023; Justin McBrien, *Akumulacja wymierania. Planetary katastrofizm w epoce nekrocenu*, [w:] *Antropocen czy kapitalocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. Jason W. Moore, przeł. Krzysztof Hoffmann, Patryk Szaj, Weronika Szwebs, Poznań 2021; Rob Nixon, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Harvard University Press, Cambridge–London 2011.
- <sup>3</sup> Dwojaką proveniencję mogą mieć również „katastrofy humanitarne”, warto jednak zauważyć, że są one w większości wynikiem innych katastrof – klęsk żywiołowych lub konfliktów zbrojnych. Jeśli chodzi o wypadki w Fukushima Daiichi, ich bezpośrednią przyczyną były trzęsienie ziemi i wywołane nim tsunami, jednak pełne wyjaśnienie tego wydarzenia wymaga uwzględnienia wcześniejszych zaniedbań ze strony firmy TEPCO oraz systemowych niedociągnięć w zabezpieczeniach infrastruktury jądrowej. Katastrofę tę należy więc traktować nie tylko jako skutek zjawisk naturalnych, lecz jako zdarzenie o charakterze „technologicznym”, wynikające z nawarstwienia ryzyka geofizycznego oraz błędów w zarządzaniu technologią.
- <sup>4</sup> Można tu sięgnąć do teorii aktora-sieci: Bruno Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. Krzysztof Abriszewski, Aleksandra Derra, Universitas, Kraków 2010.
- <sup>5</sup> Paul Virilio, *Wypadek pierworodny*, przeł. Krystyna Szeżyńska-Mačkowiak, Sic!, Warszawa 2007.
- <sup>6</sup> Tamże, s. 25.
- <sup>7</sup> Tamże, s. 17.
- <sup>8</sup> Tamże, s. 66.
- <sup>9</sup> Pytanie, czy AI i pojawianie się *deep fake*’ów jeszcze w inny sposób nie „uteatralni” katastrofy, w której to, co rzeczywiste, będzie się mieszało z fikcyjnym, wpływając na nasz odbiór katastrof.
- <sup>10</sup> Korzystam z anglojęzycznego wydania: Jean-Pierre Dupuy, *A Short Treatise on the Metaphysics of Tsunamis*, przeł. Michael B. DeBevoise, Michigan State University Press, Chicago 2015.
- <sup>11</sup> Wolter, *Poemat o zagładzie Lizbony*, przeł. Aleksander Wołowski, „Literatura na Świecie” 1979, nr 4; Jean Jacques Rousseau, *List do Woltera o Opatrzności*, przeł. Julian Rogoziński, [w:] *Umowa społeczna. Uwagi o rządzie polskim. List o widowiskach*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966.
- <sup>12</sup> J.-P. Dupuy, *A Short Treatise...*, dz. cyt., s. 58.
- <sup>13</sup> Korzystam z anglojęzycznego wydania: Jean-Luc Nancy, *After Fukushima, The Equivalence of Catastrophes*, przeł. Charlotte Mandell, Fordham University Press, New York 2015.
- <sup>14</sup> Można powiedzieć, że regionalne kataklizmy, takie jak trzęsienia ziemi, huragany czy powodzie, stają się dziś „oknami” na globalny stan świata. W ujęciu Jean-Luca Nancy’ego katastrofa nie jest wyjątkowym wydarzeniem, lecz strukturą współczesności: żyjemy w świecie permanentnie naznaczonym

ryzykiem technologicznym, ekonomicznym, politycznym i ekologicznym. Dlatego konkretne katastrofy mają charakter „totalizujący” – ujawniają sieć zależności, która zazwyczaj pozostaje niewidoczna. Pojedyncze wydarzenie katastroficzne nie przerywa globalnego porządku, lecz odsłania jego charakter, ujawniając intensyfikację permanentnej systemowej katastrofy świata późnej nowoczesności, w której żyjemy.

- 15 Tamże, s. 34.
- 16 Dziś Doomsday Clock nie odnosi się już jedynie do niebezpieczeństwa związanego z wojną nuklearną – uwzględnia również kwestie związane ze zmianami klimatu.
- 17 Tamże, s. 40.
- 18 Ma to znaczenie o tyle, że na indonezyjskich wyspach przebywała duża liczba turystów z Europy, odpoczywających w okresie świąteczno-noworocznym.
- 19 R.B. Stothers, *Mystery cloud of AD 536*, „Nature” 1984, nr 307.
- 20 Paul J. Crutzen, John W. Birks, *The Atmosphere After a Nuclear War: Twilight at Noon*, „Ambio” 1982, nr 2–3.
- 21 Większość danych i dokumentacja fotograficzna oraz wnioski dotyczące wydarzeń w Acapulco, Agadirze, Bukareszcie i Skopje wyłaniają się z prowadzonych przez mnie badań terenowych. Obejmowały one obserwacje przestrzeni publicznych, analizę wystaw w obiektach muzealnych (w tym przedmiotów i opisów), miejsc pamięci, różnego typu tablic informacyjnych, rekonstrukcji urbanistycznych i architektonicznych, lokalnej prasy oraz oczywiście rozmowy z mieszkańcami. Chciałbym poczynić tu szerszą uwagę metodologiczną. Otóż humanistyka nie funkcjonuje jedynie w oparciu o lektury – jej istotnym narzędziem pozostają także obserwacja, rozmowa, dokumentacja i analiza materialnych śladów kultury. Jednocześnie sama obecność przypisów nie gwarantuje jakości argumentacji, ponieważ każde źródło odsyła do innych i współtworzy nieskończony łańcuch zapośredniczeń. W polskiej humanistyce po 1990 roku zauważalna jest tendencja do akcentowania formalnej strony pracy naukowej, z czym łączy się dominacja praktyk polegających na przywoływaniu już istniejących dyskursów kosztem samodzielnego wkładu badawczego. W praktyce rodzimym porządkiem intelektualnym rządzi strategia parafrazy, czyli poprawnego, lecz pasywnego odtwarzania treści tekstów.
- 22 Nie na tyle jednak, by uznać antropocen za epokę geologiczną. W 2024 roku komisja działająca w ramach International Union of Geological Sciences stwierdziła, że brakuje jednoznacznych, globalnych i trwałych markerów stratygraficznych, które spełniałyby kryteria geologiczne pozwalające mówić o nowej epoce.
- 23 Por. Martin Caparrós, *Nameryka*, przeł. Wojciech Charchal, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2023.
- 24 Arnold van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, przeł. Beata Biał, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006.
- 25 Jon McKenzie, *The liminal-norm*, „The Performance Studies Reader” 2004.
- 26 Victor Turner, *Liminalność i communitas*, [w:] *Badanie kultury*, red. Marian Kempny, Ewa Nowicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 241.
- 27 Konsekwencje katastrof nie ograniczają się wyłącznie do bezpośrednich strat materialnych czy psychicznych, lecz mogą obejmować również długofalowe procesy wykluczenia społecznego wobec poszkodowanych. Ofiary niekiedy postrzegane są jako „nosiciele ryzyka” lub zagrożenia, co prowadzi do stygmatyzacji i izolacji. Przykładem może być wieloletni ostracyzm wobec ocalałych z bombardowań

Hiroszimy i Nagasaki; przypisywana im „skażona” tożsamość utrudniała funkcjonowanie w społeczeństwie, w tym zawieranie małżeństw czy uzyskanie zatrudnienia. Podobne mechanizmy zdają się obejmować mieszkańców obszarów dotkniętych katastrofami o charakterze radiacyjnym, gdzie społeczna niechęć i obawy przed niewidzialnym zagrożeniem prowadzą do trwałego napiętnowania jednostek i całych wspólnot. Katastrofa może więc generować nie tylko straty natychmiastowe, lecz także długotrwałe i strukturalne formy marginalizacji, utrwalając poczucie „podwójnego” doświadczenia tragedii: zarówno fizycznego, jak i społecznego.

- 28 V. Turner, *Liminalność i communitas*, dz. cyt., s. 264.
- 29 Pamiętajmy, że mowa tu o stanie przejściowym. Zarówno klasa społeczna, jak i status ekonomiczny determinują sposób postrzegania oraz doświadczania katastrof naturalnych, takich jak powodzie czy huragany. Nie istnieje tu zatem pełna równość doświadczeń. To, co uznawane jest za katastrofalne, pozostaje ściśle związane z pozycją jednostki w strukturze społecznej. Dla osób o niższym statusie ekonomicznym konsekwencje klęsk żywiołowych są na ogół bardziej bezpośrednie, dotkliwe i długotrwałe. Utrata domu bądź podstawowych środków do życia nie może zostać łatwo zrekompensowana, gdyż grupom tym brakuje zarówno zabezpieczeń finansowych, jak i dostępu do odpowiednich form ubezpieczenia. Dodatkowo ich możliwości korzystania z pomocy instytucjonalnej (finansowej, medycznej czy logistycznej) są często ograniczone. Osoby o niższym statusie społecznym nierzadko zamieszkują obszary o podwyższonym ryzyku środowiskowym (tańsze działki na terenach zalewowych czy na osuwiskach, okolice o słabszej infrastrukturze). Można powiedzieć, że ich ekspozycja na zagrożenia jest systemowo utrwalana. W przeciwieństwie do nich grupy uprzywilejowane – dysponujące zasobami materialnymi, kapitałem społecznym i instytucjonalnym – doświadczają tych samych wydarzeń zazwyczaj jako przejściowego „dyskomfortu”, a nie egzystencjalnego zagrożenia. Ich sytuacja jest amortyzowana przez posiadane oszczędności, ubezpieczenia, możliwość skorzystania z przyspieszonego wsparcia aparatu państwowego oraz silniejszą pozycję polityczną i medialną, która wpływa na priorytetyzację ich potrzeb. Niekiedy katastrofa może wręcz przynosić im profity ekonomiczne i polityczne. Raz jeszcze katastrofa nie jest więc zjawiskiem wyłącznie przyrodniczym. Jej znaczenie i skutki są konstruowane społecznie i głęboko zakorzenione w istniejących nierównościach. To, co dla jednych jawi się jako wyjątkowe, nadzwyczajne wydarzenie, dla innych staje się jedynie dramatycznym ujawnieniem i pogłębieniem codziennej, strukturalnej wrażliwości na ryzyko i kruchość życia.
- 30 *Wielka woda* (reż. Jan Holoubek, Bartłomiej Ignaciuk, 2022) to serial inspirowany wydarzeniami podczas tak zwanej powodzi tysiąclecia, która dotknęła Wrocław i inne rejony Dolnego Śląska w lipcu 1997 roku.
- 31 Powstał on w 1993 roku na potrzeby pierwszego finału Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy.
- 32 <http://pamietampowodz.pl>, dostęp: 7.12.2025.
- 33 Zob. Gregor Thum, *Obce miasto. Wrocław 1945 i potem*, przeł. Małgorzata Ślabicka-Turpeinen, Via Nova, Wrocław 2007.
- 34 Tomasz Szerszeń, *Wszystkie wojny świata*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2021, s. 357.
- 35 Odo Marquard, *Apologia przypadkowości*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 133.
- 36 Krzysztof Kiesłowski, *Głęboko zamiast szeroko*, „Dialog” 1981, nr 1.