

# WIECZNY POWRÓT METAFIZYKI

Roman Chymkowski  
Uniwersytet Warszawski

Myśleniu metafizycznemu niejeden wyprawiono pogrzeb. Jego śmierć dawno mamy już za sobą, a autorów, którzy ją stwierdzili lub się doń przyczynili, czytamy dziś jak klasyków, takich jak Arystoteles czy Kant. O jałowości, a wręcz szkodliwości metafizyki napisano tak wiele, że obecnie nawet jej zwolennicy wyrwani nagle do odpowiedzi mieliby zapewne niemały kłopot ze znalezieniem odpowiedzi na pytania o to, jaką konkretnie wiedzę bądź jaki pożytek przyniosły nam dociekania metafizyczne oraz czy nie jest aby tak, że bez nich jesteśmy bardziej wolni i bardziej ludzcy.

Metafizyka umierała wielokrotnie i w tym jej uporczywym powrocie do życia – choćby widmowego – po to, by za chwilę ponownie umrzeć, manifestuje się dotkliwość problemów, z jakimi się zmagamy i które pomimo upływu czasu oraz spektakularnego rozwoju nauki nie doczekały się satysfakcjonującego rozwiązania. Dopóki one są z nami, dopóty metafizyka musi wracać, wszak – jak to trafnie ujął Nicolai Hartmann – „metafizyczne są wszystkie problemy, które wymykają się ostatecznym rozwiązaniom” (1994: 84). Ten – można by zatem rzec – konieczny powrót metafizyki nie jest po prostu ponowną obecnością tego samego, nie jest również odrzuceniem krytyki metafizyki – powraca ona z piętnem swego kresu, po doświadczeniu konstruktywizmu i radykalnego wątpienia w jej możliwości, poszukując sobie nowego miejsca pośród przybierających różne formy diagnoz końca znanego nam świata.

Słowa, jakie przychodzą na myśl, kiedy chcemy nazwać to, co się kończy lub co życzylibyśmy sobie w jakiś sposób mieć już za sobą – patriariat, antropocentryzm, rasizm, neokolonializm itd. – nazywają nie tylko praktyki, ale też pewne sposoby postrzegania rzeczywistości ufundowane na

założeniach metafizycznych. Ta – jak powiedziałby Derrida – „biała mitologia, która skupia w sobie i odzwierciedla kulturę Zachodu” (2002: 266), wymaga krytyki i przezwyciężenia, jeśli chcemy móc wyobrazić sobie inną, bardziej inkluzywną rzeczywistość, przy czym, co oczywiste, krytyka nie jest tu tożsama z filozofią krytyczną. Chodziłoby raczej o krytykę społeczną w takim sensie, jaki temu przymiotnikowi nadał Bourdieu, a więc odnoszącą się do społecznych warunków formułowania wypowiedzi metafizycznych. Podważanie aksjomatów metafizyki, na przykład poprzez demonstrowanie lokalnego charakteru myślenia, jego związku z konkretnym językiem, „etnocentryzmu produkcji wiedzy” (Spivak 2010: 218), sprawia, że tak pojęty  $\mu\theta\omicron\varsigma$  nie może się zuniwersalizować. W tej perspektywie metafizyka byłaby projektem, który musi pozostać niedokończony. Jednocześnie nie jest jednak tak, że te działania koniecznie prowadzą do odrzucenia czy usunięcia metafizyki jako takiej. Jej krytyka jest uważnym poruszeniem się po tropach, które metafizyka za sobą zostawiła, odciskaniem nowych śladów na tych wcześniejszych.

Krytyka ta nie jest i nigdy nie była czystą negacją także dlatego, że wyrasta z jakiegoś typu, nie zawsze artykułowanej wprost, aksjologii wyznaczającej horyzont emancypacyjnych dążeń jednostek czy grup – takich, które mogą mówić własnym głosem, i takich, których głos – z powodów od nich niezależnych – jest zgoła niesłyszalny lub niezrozumiały. Krytykując, wypowiadamy się zawsze z jakiegoś punktu widzenia, który – o czym przypomina hermeneutyka – jest w równym stopniu historyczny jak to, co stanowi przedmiot owej krytyki, zakładającej co najmniej teoretyczną możliwość projektu pozytywnego. Pytania o lepszy świat, nawet te, które nie spotkały się jeszcze z dającymi nadzieję odpowiedziami, są w istocie pytaniami o możliwość innej metafizyki, skoro ta dotychczasowa wymaga gruntownej rewizji (Jakubowicz-Prokop 2022: 147).

\* \* \*

Wyruszając na inspirowane etnografią wielostanowiskową, ekstensywne poszukiwania współczesnych form myślenia metafizycznego lub jego symulacji (Latecki 2022), warto dopowiedzieć, że nie chodziłoby tu o metafizykę jako pewną domkniętą koncepcję filozoficzną zawartą w korpusie tekstów, na których odcisnięta została sygnatura Spinozy, Leibniza czy Hegła (wszak metafizyk było więcej niż jedna), ale raczej o coś, co niedawno Jean Grondin określił mianem premetafizyki. Jest to, jak powiada kanadyjski filozof, pewien właściwy danej epoce czy kulturze „podstawowy sposób

pojmowania świata, ujawniający się w naszych relacjach z drugim człowiekiem, z otoczeniem, z samym sobą, ze światem ponadrzeczywistym lub jego milczeniem. Karmi nasze najgłębsze przekonania, nasze wartości i nadzieje” (Grondin 2021: 7).

Być może metafizyka naszych czasów nie została jeszcze utrwalona w piśmiennej, kanonicznej formie i w tej sytuacji lepiej mówić o premetafizycznych intuicjach. Wyrastają one z braku pozostawionego przez dawne systemy metafizyczne, wielkie narracje, których nie mogą zastąpić inne, równie mocne projekty. Współczesne pragnienia powrotu metafizyki, który – jak zostało powiedziane – nie może być po prostu powrotem tego samego, są zatem świadectwem (niekoniecznie eksplicytnie artykułowanej) fantomowej dotkliwości nieobecnego. Coś istotnego – coś, bez czego nie możemy poczuć się pełni – zostało nam amputowane, rozmył się horyzont odniesień pozwalający myśleć o istnieniu w perspektywie innej niż permanentny kryzys, to jest jako takim, które ma sens wykraczający poza doraźną, pragmatycznie pojmowaną użyteczność.

Dlatego metafizykę czy raczej premetafizykę odnajdujemy dziś we wszelkich praktykach i dyskursach nadających sens istnieniu, nie tylko ludzkiemu (Zimniak-Hałajko 2022), chociaż nie składają się one i nie mogą złożyć w spójną światopoglądową całość. Pochodzące z przeszłości rytuały sprawiające, że czas przeżywany jest czymś więcej niż mechanicznym następstwem dat (Sinanan 2022), czy też redefiniowane tradycyjne role społeczne (Stecko-Żukowska 2022), nawet jeśli traktowane selektywnie i z ironicznym dystansem, pomagają doświadczyć tego aspektu rzeczywistości, który śmiało korzystając z racjonalności naukowo-technicznej, nie poddaje się jej w pełni, i który dawniej opisywano by w kategoriach tajemnicy stawiącej opór szkiełku i oku.

Performowanie metafizyki bynajmniej nie jest jej karykaturalnym udawaniem, przedrzeźnianiem, lecz praktyką przywoływania ożywianą niewygasłym pragnieniem uobecnienia poprzez rytualizację i ucieleśnienie. Taka powracająca po gruntownej krytyce metafizyka „żywego ciała” (Sobota 2022: 105) sama jest krytyczna i postulatywna. Rytuał korzystający z zastanych tradycyjnych scenariuszy, w tym tych o religijnej proveniencji (Anczaruk 2022), lub wynajdujący i ustanawiający nieznane dotąd formy bywa wykorzystywany przez tak zwane nowe ruchy społeczne jako sposób ekspresji niezgody na pewne aspekty rzeczywistości politycznej, gospodarczej bądź kulturowej (Sinanan 2022). Zarazem, jak pokazało doświadczenie pandemii koronawirusa, ciało jako ostatnia twierdza samostanowiącego podmiotu jest dziś wysoce problematyczne (Chymkowski 2022b).

Grondin uważa, że premetafizyka naszej epoki jest nominalistyczna, a „nominalizm stał się nieprzekraczalnym horyzontem metafizycznym naszych czasów” (2021: 12). Argumentów za tym stwierdzeniem można sformułować немало. Biorąc pod uwagę zjawiska nazywane umownie globalnym ociepleniem, trudno byłoby wręcz o taki konstruktywizm, który co i rusz nie musiałby tłumaczyć się ze swojego stanowiska za pomocą specyficznej, narażonej na rozmaite podejrzenia, figury podwójnej negacji, czyli zaprzeczenia negacjonizmu. Ponadto w obliczu dominujących dziś na wielu uniwersytetach form uprawiania nauk humanistycznych i społecznych, dla których charakterystyczne jest ponowne zainteresowanie reinterpretowanym i rekontekstualizowanym materializmem, niekiedy określanym mianem nowego (Jakubowicz-Prokop 2022), zasadne wydaje się uogólnienie, że „całe istnienie sprowadza się dziś tak dalece do materii, że często jest ona przez ogólnie przyjmowaną metafizykę uważana za rzeczywistość nieredukowalną, oczywistą, a wręcz jedyną możliwą” (Grondin 2021: 13). Podobny pogląd wypowiada Graham Harman w książce poświęconej myśli Latoura: „Materializm można z powodzeniem nazwać domyślną zdroworozsądkową filozofią naszych czasów” (Harman 2016: 178). Kilka akapitów dalej autor *Księcia sieci* stwierdza dobitnie: „Dzisiejsza filozofia jest więc albo materialistyczna, albo zastraszona przez materializm. Nie ma trzeciego rozwiązania” (Harman 2016: 179).

Lektura takich diagnoz nieuchronnie przywodzi na myśl skojarzenia historyczne. W zamierzchłej przeszłości (blisko dwa wieki temu), kiedy Ludwig Feuerbach opublikował rozprawę *O istocie chrześcijaństwa*, wielu jej czytelnikom, w tym młodemu Marksowi, to właśnie materializm oferował nową perspektywę, pozwalającą dostrzec i zrozumieć społeczną genezę takich zjawisk jak moralność czy religia. Już samo opisanie mechanizmu wytwarzania wyobrażeń religijnych, polegające na „sprowadzaniu świata religijnego do jego ziemskiej podstawy” (Marks 1975: 226), miało duży potencjał emancypacyjny i dostarczało skutecznych narzędzi krytyki aktualnego porządku społecznego wraz z jego metafizycznym uprawomocnieniem. Tym niemniej przyszły autor *Kapitału* wytykał Feuerbachowi między innymi przeoczenie historycznego wymiaru człowieczeństwa, co uniemożliwiało wyjście poza konstatację konieczności religii (skądinąd niektóre odmiany dwudziestowiecznej fenomenologii, operujące pojęciem *homo religiosus*, są zaskakująco nieświadome tej konsekwencji), a sam materializm czyniło filozofią kontemplatywną sytuującą się na antypodach filozofii czy, którą z kolei Marks łączył z pogrążonym w sferze ducha idealizmem.

W szerszej perspektywie zarzuty Marksa pod adresem tak pojętego materializmu dotyczą nieuzasadnionej esencjalizacji człowieka, sprowadzenia go do danej raz na zawsze „natury”, a w konsekwencji unieruchomienia go w obrębie świata, w którym zasadnicza zmiana jest wręcz niemożliwa do pomyślenia. Warunkiem umożliwiającym wykonanie kroku naprzód jest przewyżczenie aporii ducha i materii, a konkretnie rządzącej nią hierarchii, sprowadzającej życie do wartości użytkowej. W tej perspektywie nowożytny kapitalizm nie jest materialistyczny, zakłada bowiem ujarzmienie fizyczności pracy przez abstrakcyjną kalkulację; jego ostatecznym celem jest bezwzględne podporządkowanie natury bezcielesnej racjonalności (Kolożova 2015: 66).

Ten nurt dzisiejszego materializmu, o którym piszą Grondin czy Harman, znacznie więcej wspólnego ma z naukami inżynieryjnymi i przyrodniczymi niż z ekonomią, tym niemniej w mocy pozostaje pytanie o jego związek z praktyką. Właśnie o tym pisze Latour, wspominając demaskatorski charakter narzędzi proponowanych przez materializm historyczny, a następnie przestrzegając przez redukowaniem złożoności świata rzeczy do pojęć tak abstrakcyjnych i ogólnych (na przykład Heideggerowskiej „czwórni”), że pod ich wpływem z pola widzenia znika rzeczywistość konkretnych przedmiotów wraz z ich specyficznymi własnościami, choćby takimi jak podatność na korozję i rozpad (Latour 2022: 358). Autor *Nadziei Pandory* zarzuca niektórym odmianom współczesnej filozofii nauki nieuzasadnione utożsamienie materialnych przedmiotów z ich tekstowymi czy graficznymi reprezentacjami, będącymi rezultatem pracy translacji, przez co materia zostaje pozbawiona sprawczości, a ściślej mówiąc – teoria traci zdolność problematyzowania tej sprawczości. Jego zdaniem taki materializm staje się idealizmem, choć – co oczywiste – w innym sensie niż ten, który miał na myśli Marks.

W tej perspektywie warunkiem nowego porządku społecznego ludzi i rzeczy jest zwrot ontologiczny umożliwiający „odejście od paradygmatu epistemologicznego” (Kamiński 2022: 349), który uprzywilejowywał podmiot poznający kosztem podległych mu obiektów, zarówno tych ludzkich, jak i tych nie-ludzkich, a w konsekwencji prowadził do dewastującej całe ekosystemy meontopolityki (Filipović 2022: 318–322). Dzięki temu przewartościowaniu możliwe jest pomyślenie nowego rodzaju relacji, w tym wolności, którą można by „nazwać wolnością wiążącą lub splatającą, w przeciwieństwie do wolności przywłaszczającej, inspirowanej pracami takich liberalnych myślicieli jak John Locke, John Stuart Mill czy Friedrich von Hayek” (Kamiński 2022: 350) – taką, która nie zawiera się bez reszty

w logice regulowanych prawem stosunków własności operujących słownikiem kontraktów i tym samym nieobejmujących relacji substancjalnych (Esposito 2022: 67). To, co Marks i jego współcześni określali jako *bürgerliche Gesellschaft*, nie musi i nie powinno być postrzegane jako ostateczny cel i kres; możliwe jest społeczeństwo inne niż to, które jest.

\* \* \*

Jak pamiętamy, Kant, poszukując odpowiedzi na pytanie o to, kiedy metafizyka może stać się nauką, sformułował koncepcję sądów syntetycznych *a priori*, utrwalając tym samym granicę między poznaniem metafizycznym a empirycznym, a więc aposteriorycznym poznaniem właściwym naukom przyrodniczym. Odwracając problem postawiony przez niemieckiego myśliciela, można by zapytać, czy współczesne nauki opisowe, takie jak socjologia, mogą dziś wzmacniać metafizykę, a jeśli tak, to jaką.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że – niezależnie od wiele obiecujących prób wykroczenia poza kanoniczny zestaw odniesień (Carroll 2018) – socjologia jest ostatnią możliwą adresatką pytań o metafizykę, wszak to dzięki dawnym i bardziej współczesnym autorom portretującym naszą, to jest zachodnią, nowoczesność wiemy o takich zjawiskach jak odczarowanie świata, alienacja, anomia, rozpad więzi społecznych, reifikacja życia, wykorzenienie, przemoc symboliczna itd. Tę enumerację, utrzymaną w tonie dekadentckiego katastrofizmu, można kontynuować poprzez wskazywanie destrukcyjnych procesów dokonujących się obecnie w skali globalnej. Z tego punktu widzenia socjologia wydaje się bodaj najbardziej depresyjną dziedziną wiedzy, jaką można sobie wyobrazić.

Świadomość egzystencjalnej niepewności i kruchości porządku świata towarzyszy socjologii od samych jej, osadzonych w filozofii nowożytnej, prapoczątków, co więcej – to właśnie możliwość zmiany, nieostateczność jakiegokolwiek aktualnego ładu społecznego ustanawia warunki możliwości socjologii jako nauki o procesach społecznych wymykających się woli jednostek. Przedmiotem zainteresowania socjologii jest zatem świat, w którym jednostka nigdy nie jest w pełni u siebie – taki, którego w żaden sposób nie może opanować ani całkowicie zrozumieć. Jest to świat zmierzchu, w którym pobrzmiwają echa dawnych aksjologii, a nowe normy znajdują się *in statu nascendi*; coś ważnego się kończy, a to, co się zaczyna, ledwie odsłoniło swoje oblicze.

Współcześnie obok nigdy niezazęgnanych lęków odziedziczonych po antenatach mamy nowe powody do obaw, a socjologia skupiająca uwa-

gę na środowiskowych kosztach nowoczesnej gospodarki przemysłowej przypomina, że „możliwość świadomego lub nieświadomego popelnienia samobójstwa przez zbiorowość jest w istocie historyczną nowością, która rozbija w pył wszystkie pojęcia moralne, polityczne i społeczne – nawet pojęcie «efektu ubocznego»” (Beck, Giddens, Lash 2009: 230). Paradoksalnie jednak także w tej pesymistycznej perspektywie ustanawia się  $\mu\theta\theta\omicron\varsigma$  współczesności, przybierający niekiedy formy quasi-religijne. Głosi on, że Ziemia wymierza nam kary za nieodpowiedzialne gospodarowanie jej zasobami (Popławski 2022a, 2022b), będące konsekwencją naszego moralnego upadku, mającego źródła w nowożytnej ontologii oddzielającej ludzi od nie-ludzi (Chymkowski 2022a).

Każdy wielki projekt metafizyczny, jak choćby ten przedstawiony w Hegłowskiej *Fenomenologii ducha* (Gołaszewski 2022), na pewnym poziomie był opowieścią nadającą sens wydarzeniom, projektującą porządek tam, gdzie bez niej byłby tylko chaos. Dlatego poszukując owego sensu, powinniśmy jeszcze raz opowiedzieć sobie swoje dzieje ze świadomością specyfiki miejsca, w którym się obecnie znajdujemy (Sobota 2018: 98). Usytuowani historycznie w pozbawionym poczucia trwałości świecie pomiędzy dwiema katastrofami – tą, która zdefiniowała wiek XX, i tą, którą nieustannie antycypujemy – jesteśmy dziś świadomi wielkiego ryzyka, jakie wiąże się z istnieniem, dlatego nie opowiadamy już naszym dzieciom „*success story* bycia, która nie może chybić celu” (Jonas 2003: 78). Nasz  $\mu\theta\theta\omicron\varsigma$  zakłada możliwość porażki. Mimo tych niekomfortowych okoliczności, ale też dzięki nim wciąż wynajdujemy nowe języki, które pozwalają nam prowadzić narrację o wartościach niemierzalnych logiką wymiany towarowo-pieniężnej. Jeśli zatem nasz świat adekwatnie nazywają takie słowa jak „antropocen” czy „kapitałocen” (Moore 2021), jego najbardziej podstawowy sens jest tym, co dziś przychodzi do nas z zewnątrz, spoza rzeczywistości, w której żyjemy.

#### Bibliografia:

- /// Anczaruk J. 2022. Coming out jako rytuał przejścia – nowa metafizyka kształtowania tożsamości, „Stan Rzeczy”, nr 1 (22), s. 245–267.
- /// Beck U., Giddens A., Lash S. 2009. *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, tłum. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Carroll J. 2018. *What is Metaphysical Sociology?*, [w:] *Metaphysical Sociology: On the Work of John Carroll*, red. S. James, Routledge, s. 13–24.

/// Chymkowski R. 2022a. *Czy w globalne ocieplenie należy wierzyć? Szkice o spóźnionym milenaryzmie*, „Stan Rzeczy”, nr 1 (22), s. 271–289.

/// Chymkowski R. 2022b. *Μή μου ἔπτου. Pandemia hafefobii*, „Kultura Współczesna”, nr 4, s. 128–138.

/// Derrida J. 2002. *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Wydawnictwo KR.

/// Esposito R. 2022. *Dyspozycja osoby*, tłum. M. Król, „Stan Rzeczy”, nr 1 (22), s. 23–81.

/// Filipović A. 2022. *After Me/Ontopolitics: Post-Socialist Necroecologies in a Non-Philosophical Key*, „Stan Rzeczy”, nr 1 (22), s. 317–333.

/// Golaszewski F. 2022. *Metafizyczna funkcja narracji – analiza zagadnienia na przykładzie Heglowskiej Fenomenologii ducha*, „Stan Rzeczy”, nr 1 (22), s. 391–414.

/// Grondin J. 2021. *Piękno metafizyki: esej o filarach hermeneutycznych*, tłum. M. Marczuk, Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Harman G. 2016. *Książę sieci. Bruno Latour i metafizyka*, tłum. G. Cze-miel, M. Rychter, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.

/// Hartmann N. 1994. *Mysł filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezen-tacja*, tłum. J. Garewicz, Wydawnictwo Comer.

/// Jakubowicz-Prokop Z. 2022. *Metafizyczny potencjał feminizmu – różnica płciowa i pytania o naturę świata*, „Stan Rzeczy”, nr 1 (22), s. 117–154.

/// Jonas H. 2003. *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowiński, Znak.

/// Kamiński B. 2022. *Zwrot ontologiczny w naukach społecznych jako próba po-myślenia nowego porządku społeczno-politycznego ludzi i rzeczy*, „Stan Rzeczy”, nr 1 (22), s. 335–355.

/// Kolozova K. 2015. *Towards a Radical Metaphysics of Socialism. Marx and Laruelle*, Punctum Books.

/// Latecki J.K. 2022. *Nowa aluzyjność i symulacja metafizyki – hipermoder-nistyczne doświadczenie na przykładach z kręgu Café Forgot*, „Stan Rzeczy”, nr 1 (22), s. 365–390.



/// Latour B. 2022. *Czy możecie nam oddać nasz materializm?*, tłum. Ł. Jonak, „Stan Rzeczy”, nr 1 (22), s. 357–362.

/// Marks K. 1975. *Tezy o Feuerbachu*, tłum. S. Filmus, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. III, Książka i Wiedza, s. 5–8. [https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1845/tezy\\_o\\_feuerbachu.htm](https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1845/tezy_o_feuerbachu.htm); dostęp: 1.12.2022.

/// Moore J.W., red. 2021. *Antropocen czy kapitalocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, tłum. K. Hoffmann, P. Szaj, W. Szwebs, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.

/// Piette A. 2022. *Singularity, Form, and Structure: When Metaphysics Helps in Describing a Volume of Being*, „Stan Rzeczy”, nr 1 (22), s. 155–169.

/// Popławski B. 2022a. *Plagi w Afryce. Analiza psychospołecznych i kulturowych reakcji Afrykanów na epidemie eboli i pandemię koronawirusa*, „Stan Rzeczy”, nr 1 (22), s. 291–316.

/// Popławski B. 2022b. *Wpływ pandemii COVID-19 na przemiany społeczno-kulturowe w Afryce Subsaharyjskiej*, „Kultura Współczesna”, nr 4, s. 110–127.

/// Sinanan Ch.D. 2022. *Measuring Mas: A Metaphysical-Bakhtinian Perspective on the Trinidadian Carnavalesque*, „Stan Rzeczy”, nr 1 (22), s. 445–462.

/// Sobota D.R. 2018. *Esej z filozofii dziejów*, Wydawnictwo IFiS PAN.

/// Sobota D.R. 2022. *Metafizyka dziś*, „Stan Rzeczy”, nr 1 (22), s. 83–115.

/// Spivak G.Ch. 2010. *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, tłum. E. Majewska, „Krytyka Polityczna”, nr 24–25, s. 196–239.

/// Stecko-Żukowska A. 2022. *„Zrobiliśmy rewolucję trochę i zmieniliśmy obraz wróżki”. Współczesne wiedźmy i praktyki magiczne w mediach społecznościowych*, „Stan Rzeczy”, nr 1 (22), s. 415–443.

/// Zimniak-Halańko M. 2022. *Obrona „życia”. Ekologia, prawa człowieka i „pro-life”*, „Stan Rzeczy”, nr 1 (22), s. 171–196.

/// **Roman Chymkowski** – pracownik Instytutu Kultury Polskiej UW oraz Biblioteki Narodowej. Zajmuje się współczesnymi teoriami kultury i badaniami czytelnictwa, ostatnio opublikował monografię *Nietożsamości. Tillion, Fanon, Bourdieu, Derrida i dylematy dekolonizacji*, Warszawa 2019.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5107-8428>

E-mail: [roman.chymkowski@uw.edu.pl](mailto:roman.chymkowski@uw.edu.pl)