

## /// POWRÓT METAFIZYKI

REDAKTOR NUMERU: ROMAN CHYMKOWSKI

METAFIZYKA I PERFORMANS

ZWROT ONTOLOGICZNY W NAUKACH SPOŁECZNYCH

ROBERTO ESPOSITO: DYSPOZYTYW OSOBY

METAFIZYCZNY POTENCJAŁ FEMINIZMU

NOWA ALUZYJNOŚĆ LATECKIEGO

POSTSOCJALISTYCZNE NEKROEKOLOGIE

### **Redakcja**

Marta Bucholc, Karolina J. Dudek (Z-ca Redaktora Naczelnego), Adam Gendźwill, Michał Luczewski, Agata Lukomska, Jakub Bazyli Motrenko (Redaktor Naczelny), Mikołaj Pawlak, Robert Pawlik, Michał Rogalski, Agata Stasik, Joanna Wawrzyniak

### **Rada Redakcyjna**

Ewa Bogalska-Martin, Barbara Czarniawska, Chris Hann, Michał R. Kaczmarczyk, Jan Kubik, Mirosława Marody, Małgorzata Mazurek, Patrick Michel, Paweł Rojek, Tadeusz Szawiel, Piotr Sztompka, Triin Vihailemm

### **Sekretarze Redakcji**

Filip Łapiński – sekretarz@stanrzeczy.edu.pl  
Antoni Głowacki (Dział recenzji) – dzialrecenzji@stanrzeczy.edu.pl

### **Koordynator wydawniczy**

Ewa Balcerzyk-Atys

### **Redaktor numeru**

Roman Chymkowski

### **Redakcja i korekta języka polskiego**

Monika Mielcarek

### **Redakcja języka angielskiego**

Michelle Granas

### **Redaktor statystyczny**

Adam Gendźwill

### **Adres Redakcji**

Stan Rzeczy, Wydział Socjologii UW, ul. Karowa 18, 00-927 Warszawa  
e-mail: redakcja@stanrzeczy.edu.pl  
www.stanrzeczy.edu.pl

### **Wydawca**

Wydział Socjologii UW, ul. Karowa 18, 00-927 Warszawa  
www.is.uw.edu.pl

### **Partner wydawniczy**

Wydawnictwo Campidoglio  
naszestrony.eu/campidoglio

### **Projekt graficzny**

Agnieszka Popek-Banach, Kamil Banach

### **Skład i łamanie**

Marcin Trepczyński

© Copyright by Wydział Socjologii, Uniwersytet Warszawski, 2022

© Copyright by Wydawnictwo Campidoglio, 2022

ISSN 2083-3059

Wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma  
jest wersja papierowa.

Nakład: 100 egz.

Publikacja numeru została dofinansowana przez  
Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.







# SPIS TREŚCI

## **/9 WPROWADZENIE**

/11 Roman Chymkowski – Wieczny powrót metafizyki

## **/21 OSOBY I CIAŁA**

/23 Roberto Esposito – Dyspozytyw osoby

/83 Daniel Roland Sobota – Metafizyka dziś

/117 Zofia Jakubowicz-Prokop – Metafizyczny potencjał feminizmu – różnica płciowa i pytania o naturę świata

/155 Albert Piette – Singularity, Form, and Structure: When Metaphysics Helps in Describing a Volume of Being

/171 Marta Zimniak-Halajko – Obrona „życia”. Ekologia, prawa człowieka i „pro-life”

/197 Jan Biedziak – *Mindfulness* jako nowy ethos korporacji

/219 Marcin Żółtowski, Bartosz Mika – Epistemologiczna i polityczna ideologiczność psychiatrii w obliczu epidemii chorób psychicznych

/245 Joanna Anczaruk – *Coming out* jako rytuał przejścia – nowa metafizyka kształtowania tożsamości

## **/269 POLITYCZNOŚĆ NIE-LUDZI**

/271 Roman Chymkowski – Czy w globalne ocieplenie należy wierzyć? Szkic o spóźnionym millenaryzmie

/291 Błażej Popławski – Plagi w Afryce. Analiza psychospołecznych i kulturowych reakcji Afrykanów na epidemie eboli i pandemię koronawirusa

/317 Andrija Filipović – After Me/Ontopolitics: Post-Socialist Necroecologies in a Non-Philosophical Key

/335 Bartosz Kamiński – Zwrot ontologiczny w naukach społecznych jako próba pomyślenia nowego porządku społeczno-politycznego ludzi i rzeczy

/357 Bruno Latour – Przepraszam, czy możecie nam oddać nasz materializm?

## **/363 NARRACJE I PRAKTYKI**

/365 Jędrzej Kacper Latecki – Nowa aluzyjność i symulacja metafizyki – hipermodernistyczne doświadczenie na przykładach z kręgu Café Forgot

/391 Filip Golaszewski – Metafizyczna funkcja narracji – analiza zagadnienia na przykładzie Hegłowskiej *Fenomenologii ducha*

- /415 Agnieszka Stecko-Żukowska – „Zrobiliśmy rewolucję trochę i zmieniliśmy obraz wróżki”. Współczesne wiedźmy i praktyki magiczne w mediach społecznościowych
- /445 Chelsea Dana Sinanan – Measuring Mas: A Metaphysical-Bakhtinian Perspective on the Trinidadian Carnavalesque

### **/463 ROZMOWY O KSIĄŻCE**

- /465 Marta Rakoczy – O pięknie metafizyki raz jeszcze: Jean Grondin, *Piękno metafizyki. Esej o filarach hermeneutycznych*
- /471 Paweł Prüfer – Przymierze – osobliwy konstrukt relacyjności: Herman Schmalenbach, *O socjologicznej kategorii przymierza*
- /479 Paweł Kuczyński – Refleksja socjologiczna o płaskoziemcach i nie tylko: Łukasz Lamża, *Światy równoległe. Czemu uczyć nas płaskoziemcy, homeopaci i różdżkarze* oraz Jacek Hugo-Bader, *Strażnicy wolności*
- /485 Dennis Smith – How Do Leading Scholars from Central-Eastern Europe Assess the State of Their Region Post-1989? Elżbieta Hałas, Nicolas Maslowski (eds.), *Politics of Symbolization across Central and Eastern Europe*

### **/489 ZASADY PUBLIKACJI W „STANIE RZECZY”**

### **/493 ZAPOWIEDZI**

# CONTENTS

## **/9 INTRODUCTION**

/11 Roman Chymkowski – The Eternal Recurrence of Metaphysics

## **/21 PERSONS AND BODIES**

/23 Roberto Esposito – The Dispositif of the Person

/83 Daniel Roland Sobota – Metaphysics Today

/117 Zofia Jakubowicz-Prokop – The Metaphysical Possibility of  
Feminism: Sexual Difference and Questions about the Nature of the  
World

/155 Albert Piette – Singularity, Form, and Structure: When Metaphysics  
Helps in Describing a Volume of Being

/171 Marta Zimniak-Halajko – Defending “Life”: Ecology, Human  
Rights, and “Pro-Life” Movements

/197 Jan Biedziak – Mindfulness as the New Ethos of Corporations

/219 Marcin Żółtowski, Bartosz Mika – The Epistemological and  
Political-Ideological Nature of Psychiatry in the Face of the  
Epidemic of Mental Diseases

/245 Joanna Anczaruk – Coming Out as a Rite of Passage: A New  
Metaphysics of Shaping Identity

## **/269 THE POLITICAL OF NON-HUMANS**

/271 Roman Chymkowski – Should We Believe in Global Warming? An  
Essay on Late Millenarianism

/291 Błażej Popławski – Plagues in Africa: An Analysis of the  
Psychosocial and Cultural Responses of Africans to the Ebola  
Epidemic and the Coronavirus Pandemic

/317 Andrija Filipović – After Me/Ontopolitics: Post-Socialist  
Necroecologies in a Non-Philosophical Key

/335 Bartosz Kamiński – The Ontological Turn in the Social Sciences as  
an Attempt to Conceptualize a New Social and Political Order of  
Humans and Things

/357 Bruno Latour – Can We Get Our Materialism Back, Please?

## **/363 NARRATIVES AND PRACTICES**

/365 Jędrzej Kacper Latecki – The New Allusiveness and the Simulation  
of Metaphysics: A Hypermodern Experience from the Café Forgot  
Circle

/391 Filip Golaszewski – The Metaphysical Function of the Narrative: An  
Analysis Based on Hegel’s *Phenomenology of Spirit*

- /415 Agnieszka Stecko-Żukowska – “We Have Done a Little Bit of a Revolution and Changed the Image of the Witch”: Contemporary Witches and Magical Practices on Social Media
- /445 Chelsea Dana Sinanan – Measuring Mas: A Metaphysical-Bakhtinian Perspective on the Trinidadian Carnavalesque

### **/463 DISCUSSING BOOKS**

- /465 Marta Rakoczy – Beauty of Metaphysics Revisited: Jean Grondin, *Piękno metafizyki. Esej o filarach hermeneutycznych*
- /471 Paweł Prüfer – Covenant: A Peculiar Construct of Relationality: Herman Schmalenbach, *O socjologicznej kategorii przymierza*
- /479 Paweł Kuczyński – Sociological Reflection on Flat Earthers and More: Łukasz Lamża, *Światy równoległe. Czego uczą nas płaskoziemcy, homeopaci i różdżkarze* and Jacek Hugo-Bader, *Strażnicy wolności*
- /485 Dennis Smith – How Do Leading Scholars from Central-Eastern Europe Assess the State of Their Region Post-1989? Elżbieta Hałas, Nicolas Maslowski (eds.), *Politics of Symbolization across Central and Eastern Europe*

### **/489 HOW TO PUBLISH IN STAN RZECZY**

### **/493 FORTHCOMING**



# **WPROWADZENIE**



# 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 poruszaniem 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-Halajko 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 czyinu, 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)



**OSOBY I CIAŁA**



## DYSPOZYTYW OSOBY\*

Roberto Esposito

/// 1.

Niewątpliwie tekstem, w którym wyraz „osoba” zyskuje po raz pierwszy precyzyjną konotację teologiczną, jest traktat Tertuliana *Przeciw Prakseaszowi*. Z pewnością jego autor zna zarówno dramatyczne znaczenie tego słowa, jakim jest „postać”, używanego już w produkcji literackiej jego czasu, jak i to gramatyczne – w sensie zaimka osobowego, jak wynika z wyrażen *in persona* oraz *ex sua persona*, odnoszących się początkowo do Ojca i później Syna (Tertulian 1997: VII. 2–3). Innym razem używa on tytułu osoby w ogólnym sensie istoty ludzkiej, jednej lub wielu, obdarzonej własną indywidualnością. To, co pozostaje niejasne, to raczej relacja między semantyką teologiczną a prawną. Która z dwóch generuje lub przynajmniej poprzedza tę drugą? W kwestii takiego pytania – fundamentalnego dla definicji pojęcia „teologii politycznej” – opinie tłumaczy się różnią. Adolf von Harnack (1932: 825), choć później zmienił zdanie, opowiada się za pochodzeniem prawnym – tak bardzo, że wiąże formułę trójcy *una substantia, tres personae* z trzema podmiotami posiadającymi wspólne dobro, tak jak tę chrześcijańską: *una persona, due substantiae* z jednym podmiotem posiadającym dwa różne dobra. Przeciwną opinię ma Siegmund Schlossmann (1906: 118–128), dla którego to raczej rzymska kodyfikacja prawna czerpie z formuły teologicznej. Wydaje się, że wewnątrz tej logiki pierwszeństwa, jeśli można to tak ująć, nie tylko trudno dojść do sedna sprawy, ale ostatecznie gubi się kluczowy aspekt, który powstaje dokładnie w punkcie przecięcia się wzajemnych implikacji obu słowników – to znaczy, jak już zostało powiedziane na temat systemu teologiczno-politycznego, w rezultatach, które jeden performatywnie wytwarza w drugim.

---

\* Podstawa tłumaczenia: R. Esposito (2013): *Il dispositivo della persona*, [w:] tegoż, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Piccola Biblioteca Einaudi, rozdz. II. © 2013 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino.

Zarówno Joseph Moingt (1966–1969: 564–565), jak i René Braun (1962: 232) wykonują krok w tym kierunku, gdy wyjaśniają, że kategoria osoby pozwala Tertulianowi na połączenie jedności i dualności w obrębie dogmatu chrześcijańskiego poprzez wynalezienie specjalistycznego leksykonu posiadającego tę samą umiejętność uabstrakcyjniania co prawo rzymskie i filozofia grecka. Jeszcze ważniejszy jest charakter operatora semantycznego, którego *terminus technicus* pojęcia osoby ustanawia względem działania maszyny teologiczno-politycznej. Wiemy, że polega ono na unifikacji Dwóch, podporządkowując jedną część prymatowi drugiej. Dzieje się to właśnie za pomocą teologicznej kategorii osoby, zarówno w jej formie trynitarniej, jak i chrystologicznej.

W obu przypadkach potrzeba, na którą odpowiada, to artykułowanie jedności przez podział, jak później wyrazi się Grzegorz z Nazjanzu, dokonując myśl rozpoczętą w genialny sposób przez Tertuliana, w sprawie osób, które nazywa także „ipostasami”: „Albowiem dzieląc, nie rozłączamy, jeśli można się tak wyrazić, a ujmując w jedno, nie zacieramy różnic” (Święty Grzegorz z Nazjanzu 1967: XXXIX.11). Chodzi w tym wypadku o nic innego jak o pomyślenie podziału, który nie dzieli, ale łączy, nie przestając różnić. Prawdą jest, że według formuły nicejsko-konstantynopolitańskiej Osoby są trzy. Ale od samego początku – podług linii, która biegnie przynajmniej aż do Hilarego z Poitiers i Bazylego z Ancyry – Trzecia Osoba, to znaczy Duch Święty, wydaje się nie cieszyć tą samą rangą co Pierwsza i Druga, pozycjonując się nie tyle obok nich, ile w punkcie średnim ich relacji. Sam Tertulian zresztą przypisuje mu zadanie, jeśli nie marginalne, to z pewnością nietypowe, które sytuuje go zarazem na zewnątrz i wewnątrz triady. Z jednej strony jest jej częścią jako Trzeci, z drugiej – jest tym, co ją interpretuje, ujawniając jej znaczenie: Paraklet jest „trzecią osobą Bóstwa i trzecim stanowiskiem Boskiego majestatu, głosiцеlem pojedynczo sprawowanej monarchii, lecz i tym, który objaśnia ekonomię” (Tertulian 1997: XXX.5) – tym, który łączy ontologiczny poziom monarchii z administracyjnym poziomem ekonomii i objaśnia je ludziom. W skrócie: problem, na który autor próbuje odpowiedzieć poprzez paradygmat osoby – poprzedzający relację między Trzema Osobami, która również z niego wynika – to relacja pomiędzy Dwoma, to znaczy między Ojcem a Synem, tak jak została ona przedstawiona w dwójni z Winchesteru<sup>1</sup>, wspomnianej już przy okazji Kantorowicza.

<sup>1</sup> Mowa o fol. 75 (Cotton MS. Titus D. XXVII, fol. 75) z *Officium Trinitatis*, spisane w Winchesterze w latach 1012–1020. Kantorowicz, analizując ikonografię tego przedstawienia, wskazuje na podobieństwo przedstawień Ojca i Syna, które są od siebie prawie nieodróżnialne. Trzecia Osoba,



W jej wnętrzu rozbrzmiewają enigmatyczne słowa Jana (J 1, 1): „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo”, które wydają się identyfikować dwa podmioty, ukazując je zarazem jako różne. Ale jak jedna całość może się rozdzielić na dwoje? Lub też jak dwie osobne całości mogą złączyć się, zachowując jednocześnie swoją odmienność? I jakie znaczenie należy wówczas nadać innemu fragmentowi z Ewangelii według św. Jana: „Ja i Ojciec jesteśmy jednym” (J 10, 30), w którym wielość i jedność wydają się zupełnie pokrywać?

Na ten istotny problem już w II wieku podane zostały zasadniczo dwie odpowiedzi, obie uznane za heretyckie przez tych, którzy zwą się zwolennikami ortodoksji. Pierwsza to tak zwana odpowiedź „dyteistyczna”, sformułowana również w kluczu gnostyckim, która podwaja Boski podmiot, tworząc dwa oddzielne i co za tym idzie – w rzeczywistości rywalizujące ze sobą byty. Pierwszej opcji, o wydzwięku politeistycznym, odpowiada druga, zwana „monarchistyczną” ze względu na swoją tendencję do eliminowania dualności na rzecz jednego Boga czy „modalistyczną”, proponującą myśleć o dualności jako o „sposobie” bycia Boga. Przeciwno tej drugiej herezji – reprezentowanej w szczególności przez Noetosa, krytykowanego już przez Hipolita w *Contra Noetum*, a także przez Prakseasza – opowiada się Tertulian poprzez ustanowienie programowej różnicy między jedną substancją a różnymi osobami. Kiedy polemizuje z tymi, którzy „duos unum violent esse ut idem Pater et Filius habeatur” (Tertulian 1997: V.1), odnosi się dokładnie do tezy, która aby nie wyrzec się w pełni różnicy, przenosi ją do wnętrza figury Chrystusa, rozumianego jako wcielenie tego samego Ojca przez proces autogeneracji, czyniący z niego ostatecznie jego Syna. W ten sposób, choć w obrębie jednej osoby, Syn zostaje podzielony na byt ludzki o imieniu Jezus oraz na boskość imieniem Chrystus, jako że podlega narodzinom, męce i śmierci.

W odniesieniu do tego splotu sprzeczności Tertulian wprowadza inny mechanizm, oparty na połączeniach między dwoma różnymi, ale połączonymi planami – ontologicznym (związanym z monarchią) i technicznym (związanym z ekonomiczną). Podczas gdy pierwszy zapewnia zakotwiczenie, nieocenione zresztą, w dogmacie monoteistycznym, drugi pozwala na do-

---

Paraklet, widnieje nieco z boku, pod postacią niewielkiego gołębia, w towarzystwie Marii i Syna ukazanego jako dziecko. Kantorowicz wskazuje na bizantyńskie pochodzenie przedstawienia dwojga, czyli Ojca i Syna, które miało być dowodem, przeciwko herezji Arian, na współsubstancjalność osoby Ojca i osoby Syna. Wykazuje dalej, że w folium widać nałożenie się na siebie dwóch tradycji: bizantyńskiej i trynitarniej. Tradycja trynitarna, związana z dualną, boską i człowieczą, naturą Chrystusa, miała doprowadzić do późniejszego dodania figury Ducha Świętego pod postacią gołębia. Ze względu na nałożenie się tych dwóch tradycji ikonograficznych Kantorowicz mówi o piątym (ang. *Quintity*) z Winchesteru (zob. Kantorowicz 1947: 73–85) [przyp. tłum.].

konanie binarnego, a w końcu trynitarne podziału: „My [...] określamy Ojca i Syna jako dwóch, a nawet trzech z Duchem Świętym, według prawideł ekonomii wyznaczającej wielość, aby nie wierzono [...], że sam Ojciec został zrodzony i umęczony” (XIII.5). Gdy figura Syna zostaje rozdzielona od figury Ojca, obecność Ducha nie stanowi problemu ani nie wymaga dodatkowych potwierdzeń. Nie przez przypadek najczęściej powracającym przeciwko Tertulianowi oskarżeniem, często utożsamianym z gnostycyzmem czy marcjonizmem, jest raczej „diteizm” niż „triteizm”. Zarazem jednak niezaprzeczalne jest, że dyspozytyw ekonomiczny – łacińskie tłumaczenie greckiego *oikonomia* to właśnie *dispositio* lub *dispensatio* – zakłada ten sam, binarny element, który Erik Peterson odnalazł w sercu teologii politycznej, to znaczy rozróżnienie, w obrębie ustroju monarchicznego, między wyższym autorytetem a zarządzaniem ludźmi. Dokładnie to pozwala Tertulianowi umiejscowić się w połowie drogi między monistami a politeistami:

Jeśli nawet ktoś, kto dzierży monarchię, miałby Syna, nie oznacza to zaraz, że ulega ona podziałowi i przestaje być monarchią, skoro i Syna dopuszcza się do uczestnictwa w rządach, lecz dalej należy ona głównie do tego, kto przypuścił do niej Syna, a gdy do niego należy, dalej jest monarchią to, co posiadają Ci dwaj tak ściśle ze sobą związani. (III.3)

Wprowadzona w obręb monarchii zasada Dwóch może także stać się zasadą Trzech, a wręcz mnożyć się w armii anielskich urzędników: „Jeśli więc również monarchia Boża jest zarządzana przez tak wielką ilość legionów i wojsk anielskich [...], nie przestaje należeć do jednego ani też być monarchią, chociaż sprawowana jest przez tak wielką liczbę potęg” (III.4).

Uderzające w tym ekonomicznym rozdzieleniu stron jest połączenie nawiązane między machiną teologiczno-polityczną a dyspozytywem osoby. To ten ostatni umożliwia Boski plan zbawienia człowieka, prowadząc jednocześnie do jego objawienia. Nie należy pomijać tego, że jego tajemniczy charakter – poświadczony po Pawle (Ef 3, 9) przez Klemensa Aleksandryjskiego, Ireneusza i Hippolita (Scarpata 1985: 56–55) – sprawia, że jest on zadziwiająco podobny do „machinacji”, które zostały już parę razy przywołane – nie tylko jest on ukryty przed naszym wzrokiem, ale ukazuje się czasem w formie przeciwnej samemu sobie, to znaczy w gnostycznej opowieści o stworzeniu demiurgicznym. Stworzenie świata w tym wypadku byłoby dziełem innego demona, przeciwnego prawdziwemu Bogu. Kategoria oso-

by, prezentująca Syna i Ducha Świętego jako wewnętrzne warianty jednej Boskiej substancji, ma efekt restaurujący prawdę planu zbawienia. Ale aby to zrobić, musi wzmocnić biegun jedności w odniesieniu do bieguna różnorodności. Na początku Bóg jest sam, a więc nie jest jeszcze Ojcem. Staje się nim dopiero po tym, jak zdecyduje się stworzyć Syna. Stąd też relacja oparta nie tylko na zależności, lecz także na zawieraniu się tego drugiego w tym pierwszym, od którego nie oddziela się nigdy w całości i do którego ostatecznie powraca. Jest on stworzony w ten sam sposób jak pęd z korzenia, rzeka ze źródła, promień ze słońca – bez oddzielania się od niego.

Tertulian zwraca uwagę, że różnica między Dwoma nie jest formą „separacji” (*divisio*), ale dokładnie, zgodnie z nowym leksykonem ekonomicznym, „dyspozycji” (*dispositio*) lub „dystrybucji” (*distributio*), mając przy tym na myśli jedność istoty Drugiego i Pierwszego, a później także Trzeciego, w której to Pierwszy jest jednocześnie Wszystkim i zawiera pozostałych w sobie. Ale jeśli tak jest, jeśli Drugi jest integralną częścią Pierwszego, dyspozycja musi oznaczać hierarchiczną zależność, co zresztą potwierdza sam autor, twierdząc, że: „Ojciec jest kim innym niż Syn, skoro jest większy od Syna, skoro kim innym jest ten, kto rodzi, a kim ten, kogo się rodzi, skoro kim innym jest ten, kto posyła, kim innym ten, kogo się posyła, skoro kim innym jest ten, kto tworzy, a kim innym ten, przez którego się tworzy” (Tertulian 1997: IX.2).

To zawierające-się-podporządkowanie jest nieuniknione w strukturze logicznej, jeszcze wcześniejszej niż teologiczna, związanej z systemem monoteistycznym. Ale kiedy Tertulian potwierdza, że: „Ojciec jest zatem całością substancji, Syn natomiast jakby jej wypływem i częścią” (IX.2), zbliżając się do emanatystycznego języka walentyńian, relacja pomiędzy Dwoma nabiera jeszcze bardziej zażyłego charakteru. Bardziej niż dwoma połączonymi elementami wydają się oni wewnętrznymi artykulacjami tego samego elementu, który czyni z jednej części instrument operacyjny tej drugiej. Wynika stąd wyraźna konotacja teologiczno-polityczna, dla której semantyka osoby jest zarazem efektem i wewnętrznym mechanizmem. Jej ostateczny rezultat jest ujęty przede wszystkim we fragmencie o szczególnym znaczeniu, w którym ogłoszony jest powrót całej władzy, początkowo powierzonej Synowi, do osoby Ojca – monarchia „pozostaje niezmienniona (choć powstała Trójca), aż wreszcie będzie przywrócona Ojcu przez Syna, jak to napisał Apostoł o ostatecznym końcu: «gdy przekaze królowanie Bogu i Ojcu. Trzeba bowiem, by panował, póki Bóg nie położy nieprzyjaciół jego pod jego stopy»” (IV.2).

Należy pamiętać, że to właśnie do tego psalmu odnosi się dwójnia z Winchesteru, starając się wyrazić go w sposób, który jednoczyłby Dwoje poprzez panowanie jego dominującej części. Chrystus wydaje się z jednej strony poddawać świat własnemu majestatowi, z drugiej poddaje sam siebie temu, który powierza mu chwilowo panowanie, zanim przywoła go do siebie. Rezultatem tego, aby użyć znanego nam języka, jest wyjątkowe nałożenie się na siebie podmiotowości i podporządkowania, jak widać z kontynuacji psalmu przywołanego przez Tertuliana: „Siądź po prawicy Mojej, aż położę nieprzyjaciół twych jako podnózek u stóp twoich – gdy zaś poddane mu będzie wszystko oprócz Tego, który mu wszystko poddał, wtedy i sam podda się Temu, który mu poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (IV.2). Druga osoba – z której powstaje ta ludzka – jest więc podmiotem, który może panować nad innymi, tylko jeśli nad nim panuje ten, który obdarzył go tą prerogatywą, aż do momentu gdy nie wchlonie go w siebie.

Przejsięcie od formuły trynitarnej *una substantia, tres personae* do tej chryologicznej: *una persona, duae substantiae*, która zajmuje ostatnie rozdziały traktatu, oznacza przejście dyspozytywu osoby z trybu aktywnego do pasywnego. Podczas gdy w figurze Trójcy osoba jest tym, co różnicuje jedność, w figurze Syna człowieczego jest ona punktem, w którym odbywa się podział na dwie części, również w tym wypadku odrębne, ale nie osobne od siebie; połączone, ale nie zmieszane. Chodzi raz jeszcze o artykulację Jedności z Dualnością w taki sposób, aby jedna nie zniknęła w drugiej, lecz również nie tworząc z ich połączenia trzeciego. Jak pomiędzy Ojcem a Synem nie ma przemieszania, ale dystrybucja ekonomiczna, tak w osobie Chrystusa duch i ciało się nie przenikają, lecz przecinają w sposób pozostawia je nienaruszonymi nawet w ich złączeniu.

W obrębie teologii pierwszych wieków przejście od leksykonu trynitarne do tego chryologicznego nigdy nie było łatwe ze względu na zasadniczą niejednorodność ich semantyk. Na zbiegu obu pozostaje niejednoznaczna figura osoby jako decyzyjnego dyspozytywu – w etymologicznym sensie podziału. To, co w jednym wypadku rozdziela, w innym jest rozdzielane. Jednak mimo różnorodności funkcji asymetryczny charakter podziału, typowy dla maszyny teologiczno-politycznej, pozostaje niezmienny. Nie utrzymuje on dwóch części na tym samym poziomie, przeciwnie – „rozdysponowuje” je na dwóch różnych poziomach: jednym wyższym, w kontakcie z niebem, drugim niższym, zakorzenionym w ziemi: „indywidualne właściwości każdej z tych dwóch substancji zostały zachowane, by i Duch mógł w nim czynić swe rzeczy, to jest dzieła i znaki mocy, i ciało

mogło doznać swych cierpień: głodu wobec diabła, pragnienia wobec Samarytanki, płaczu nad Łazarzem, trwogi aż do śmierci, a w końcu samej śmierci” (XXVII.11). Nawet dla chrześcijańskiego teologa, bardziej skłonego, aby nadać znaczenie ciału (zob. Alexandre 2001), takiego jak Tertulian, pozostaje ono podporządkowane innej substancji, w której osoba, choć nie traci jedności, pozostaje podzielona. Jedna przeznaczona *ad opera et signa*, druga *ad mortem* – według ekonomii nie tylko dyspozycji, ale też podporządkowania. Jak już powiedziano, niezwykle wysilek egzegetyczny Tertuliana skupia się na zmusnym zadaniu, jakim jest stawianie oporu rozpadowi, który jest wywoływany jednocześnie przez dualistów i monistów. Dyspozytyw osoby jest wielkim **katechonem**, który konstruuje on, aby uniemożliwić podwójną herezję w ramach nieznannej wcześniej figury, która z Dwóch stwarza treść Jednego, a z Jednego formę Dwóch.

### /// 2.

Pojęcie osoby w stosunku do „rzeczy” tworzy epicentrum semantyczne i kategorię, wokół której obraca się cały rzymski system prawny (zob. Stolfi 2007: 379–391; 2010: 139; Vincenti 2007; Corbino, Humbert, Negri 2010). Kategoria ta, umieszczona przez Gajusza w części otwierającej jego traktat, obejmuje wszystkich ludzi – tak jak jeden rodzaj może obejmować różne gatunki. W tym sensie nie można jej utożsamić z określonym statusem czy właściwie predykatem, ale może być ona przypisana każdej istocie ludzkiej niezależnie od jej kondycji. Świadectwem tego jest sławny fragment z *Institutiones*: „Et quadem summa divisi de iure personarum haec est, quod omnes homines aut libero sunt aut servi” (Gaius 2003: I.9).

Już to pierwsze sformułowanie stawia jednak nielatwy do rozwiązania problem, wokół którego od pewnego czasu ścierają się różne czy wręcz przeciwstawne interpretacje. W jaki sposób gatunek niewolników, sam w sobie pozbawiony jakichkolwiek cech osobowych do tego stopnia, że lokuje się dla tego samego autora w obrębie posiadanych rzeczy, może być częścią rodzaju ludzkiego? Prawdą jest, że Gajusz nie zastosuje dla *servus* prostego rzeczownika *persona*, ale zawsze wyrażenie *persona servi* czy *persona servilis*, lecz to właśnie ono jest w systemie rzymskim swego rodzaju oksymoronem, połączeniem przeciwstawnych pojęć. Jeśli Savigny (1840: 32) argumentuje, że niewolnikom, biorąc pod uwagę ich całkowitą niezdolność prawną, odmówiono tej nazwy, to Schlossmann (1906) mówi o „anomalii”, podczas gdy inni uznają to po prostu za błąd (Quadrato 2010: 2). Jakkolwiek rozległa, kategoria nie może zawierać w sobie także

swojego przeciwieństwa. Odpowiedź na tę pozorną niespójność, jakiej udzieliła najnowsza historiografia, zmierza w rozbieżnych kierunkach. Podczas gdy niektórzy interpretatorzy podkreślają aspekt podziału między dwoma typami ludzi, inni zmieniają jego znaczenie, skupiając się na jedności, która łączy w obrębie jednego zbioru warunki bardzo różne, jak te *liberi* i *servi*, jednak nie w pełni nieporównywalne. Pod wpływem tradycji stoickiej, jeśli nie także wrażliwości pochodzenia chrześcijańskiego, Gajusz posunął własną kulturę prawną do granic, łącząc w kategorii *homines* typy ludzi usytuowane na skrajach rzymskiego rozwarstwienia społecznego.

Ale nawet w tym wypadku coś jest nie tak. Jeśli wspólnym rodzajem, do którego Gajusz chciał się zwrócić, aby uwzględnić różne warunki, byli *homines*, dlaczego używałby bardziej technicznego pojęcia osoby? Nie wspominając już, że *homo* w tym czasie przybrało przede wszystkim znaczenie niewolnika, pozbawionego jakości prawnych, podczas gdy określenie *de iure* w tekście Gajusza wskazuje jasno, że poziom, na którym zostaje osadzony dyskurs, jest w istocie prawny. Jedynym sposobem na rozwianie pozornego paradoksu, raczej niż ich przeciwstawianie, jest artykulacja jedności i podziału w obrębie tej samej logiki, w której concept osoby wydaje się operatorem semantycznym. *Divisio*, o którym mówi Gajusz, jest w tym wypadku *summa* nie dlatego, że jest nieprzekraczalne, ale dlatego, że stanowi dyspozytyw tworzący jedność prawną przez formalne włączenie części w rzeczywistości wykluczonej. Skoro tak, to w prawie rzymskim kategoria pozytywna – *liber* w odniesieniu do *servus*, *ingenuus* do *libertus* czy *sui iuris* do *alieni iuris* – nie jest nigdy definiowana *per se*, a poprzez kontrast lub jako rezyduum w odniesieniu do konotacji negatywnej.

Człowiek wolny w Rzymie to ten, który **nie** przynależy innemu, tak jak *sui iuris* są ci, którzy **nie** są *alieni iuris*. Podobnie, w sposób jeszcze bardziej oczywisty, *res nec mancipi* to rzeczy, które nie są *mancipi*. W rzeczywistości, wobec braku pełnej definicji *status libertatis*, to właśnie stan niewolnictwa, oznaczający wyłączenie ze sfery prawa, jest być może najstaranniej zdefiniowaną i uregulowaną rzymską instytucją prawną. Pokazuje to, że to, co negatywne, jest zarazem zawarte na poziomie sensu – jako to, co nadaje pozytywne znaczenie swojemu przeciwieństwu – i wykluczone z poziomu jakościowych atrybutów. Tylko w ten sposób można rozumieć funkcjonalność wprowadzenia stanu poddaństwa właśnie w obręb dyspozytywu osoby, który pod innymi względami go wyklucza, spychając go w stronę bezosobowego wymiaru *res*.

Podział – nie tylko ten *summa*, ale też wszystkie inne, które za nim idą – nie jest tym, co w tym sensie rozdziela definitywnie różne klasy społecz-

ne, lecz tym, co ukazuje je w jedności stworzonej przez dwie asymetryczne części, gdzie jedna podporządkowana jest drugiej, zmierzając w ten sposób do zbieżności z całością. Z tego punktu widzenia figura niewolnika nie przynależy w pełni do sfery ani osoby, ani rzeczy, ale do niezdefiniowanej strefy, która naraz łączy dwie sfery i przeciwstawia je sobie. Jeśli weźmiemy pod uwagę stan *servus*, z łatwością rozpoznamy ten wymiar niepełności i dwuznaczności. Z tej perspektywy paradygmatyczne powiązanie teologii z prawem, które jednoczy całą semantykę osoby pod znakiem „dwóch w jednym”, powraca – tak jak osoba Chrystusa ma podwójną naturę, boską i ludzką, tak niewolnik jest, jak wykazano (Wagner 1978: 76), *Doppelnatur* – naraz osobą i rzeczą. Definiowany jako „mówiące narzędzie”, jest zarazem osobą i nie-osobą – nie-osobą w obrębie osoby, jako że nie posiada prawa do majątku, ale może działać w imieniu pana, niekiedy mogąc zarządzać częścią jego dóbr. Nie może zawrzeć związku małżeńskiego, lecz może żyć w konkubinacie (*more uxorio*) wedle prawa *contubernium*. Nie może stanąć przed sądem, ale może zeznawać, będąc poddany torturom. Jeżeli został zabity nie przez własnego pana, to morderca może, według uznania właściciela, zostać oskarżony o szkodę pieniężną lub o morderstwo, w zależności od tego, czy ofiara jest uważana za rzecz, czy za osobę (Cricenti 2008: 35). To, co jest jeszcze bardziej symptomatyczne dla tej wiecznej oscylacji między dwoma przeciwstawnymi, ale nachodzącymi na siebie wymiarami, to zawsze możliwe przejście z jednego do drugiego zgodnie z podwójną procedurą *manumissio* i *mancipatio*.

O ile pierwsza, odnosząca się do przejścia od niewolnictwa do wolności, regulowana jest złożonym rytuałem tworzącym określone ustroje, o tyle druga stanowi jeszcze silniejszy wyraz dyspozytywu, który personalizuje jednych przez depersonalizację innych, czyniąc ich obiektem poddanym tym pierwszym. W Rzymie niewolnicy rodzą się z matek niewolnic. Tymczasem niewolnikiem można się stać również przez szereg okoliczności: od pojmania w niewolę, przez usunięcie ze służby wojskowej czy ze spisu ludności, przez jawną kradzież, aż po (w przypadku kobiet) współzycie z cudzym niewolnikiem. W przejściu od niewolnictwa do wolności istnieje jednak cały zestaw stacji pośrednich lub chwilowych, jak wyzwolenie *sub condicione* po śmierci pana, zależnie od wystąpienia wydarzenia przewidzianego w testamencie, przed którym to momentem wolność jest zawieszona, pozostawiając niewolnika w stanie przejściowym *statuliber*; czy sytuacja wyzwolonych niewolników, którzy za poważne przestępstwa są pozbawiani obywatelstwa i zrównani z mieszkańcami kolonii lacińskich – upoważnieni do handlowania, ale nie do sporządzenia testamentu, w sposób, jak zostało

powiedziane, w którym żyją jako ludzie wolni, lecz umierają jako niewolnicy. Podobnie jak wolna kobieta, która będąc skazana na niewolnictwo za współżycie z nie swoim niewolnikiem, może uniknąć sprowadzenia do niewoli, jedynie uzyskując wolność od jego pana. Na wszystkich etapach progresji do nowego stanu bądź regresji do starego to zawsze dyspozytyw osoby określa dokładny punkt, w którym każdy człowiek umieszczony jest na linii biegnącej od rzeczy do osoby i odwrotnie. Rzecz cielesna, *res corporalis*, z tego punktu widzenia nie jest wymiarem przeciwnym wymiarowi osoby, a jego wewnętrzną modalnością, chociaż zdegradowaną, ujętą w formie wykluczenia z jakichkolwiek osobistych prerogatyw.

Ten stan, który w niewolnictwie osiąga skrajność, nie jest jednak do niego redukowalny. Ktokolwiek znajdzie się w stanie zależności prawnej – *de facto* wszyscy, z wyjątkiem *patres familias* – jest jej uczestnikiem jako *subiectus*, to znaczy obiekt pod władzą innych. Jeśli byli w Rzymie ludzie zredukowani do prostego statusu rzeczy, tak jak *servi*, to było wielu innych, *alieni iuris*, których podmiotowy wymiar stopniowo osuwał się w przedmiotowość. Chodzi o *personae*, które w obrębie *summa divisio* są zakwalifikowane do sfery *liberi*, ale z ograniczeniami tak poważnymi, że zbliżają ich one do stanu *servi*. *Uxores in matrimonio, filii in potestate, mulieres in manu, liberi in mancipio, addicti, nexi, auctorati* czy *ducti* to grupy osób charakteryzujące się malejącą zdolnością prawną, aż po osunięcie się do stanu w rzeczywistości bardzo bliskiego niewolniczemu. Tym, co określało stopień podporządkowania w strukturze prawnej o tak mocno patrymonialnym charakterze jak ta rzymska, zawsze była relacja z rzeczami, w tym z ciałami, uważanymi za ich szczególny rodzaj. *Sui iuris* byli w pierwszej kolejności tymi, którzy byli właścicielami rzeczy, począwszy od ich własnego ciała, lecz również w większości przypadków także ciał innych, pozostających w różnym stopniu dostępności jako obiekty zysku, przyjemności lub władzy.

Jeśli niewolnicy zaliczali się do pierwszej kategorii, a kobiety do drugiej, to trzecia rozciągała się od synów, przedmiotów władzy ojcowskiej, aż po niewypłacalnych dłużników, poddanych bezlitosnej ręce swoich wierzycieli. Jeśli pomyśli się, że każdy, zanim się wyzwolił lub sam został ojcem, był synem, to uzyskuje się miarę podporządkowania, na które skazani byli wszyscy mieszkańcy Rzymu. *Filii* nie tylko mogli, przynajmniej w epoce archaicznej, być zabici, oskarżeni lub sprzedani z woli *pater*, ale nawet w przypadku sprzedaży pozostawali w jego mocy, przynajmniej aż do momentu uiszczenia trzeciej opłaty; po czym byli tylko chwilowo emancypowani, aby zostać definitywnie adoptowanymi, a tym samym posiadany



przez nowego ojca – uzyskując przejściową autonomię, zanim byli poddani nowej depersonalizacji.

Ekwiwalencja ciała i rzeczy, określona przez dyspozytyw osoby, wyrażała się w najokropniejszej formie w tak zwanej egzekucji osobistej, dotyczącej materialnego zakupu ciała niewypłacalnego dłużnika przez wierzyciela, jako gwarantu należnej kwoty (Peppe 2010: 435–490). To, co jest uderzające w tym przypadku, to nie sam rytuał publicznej degradacji, który w swego rodzaju odwrotnej ceremonii pogrzebowej ogłaszał *ignominiam* lub *infamiam* dłużnika, lecz jego niezwykle fizyczny charakter (Wolf 2010: 491–550). Zaatakowane, wraz z całym majątkiem, było w rzeczywistości ciało dłużnika, ciągnięte – zgodnie z dawnym zwyczajem – w kajdanach przez wierzyciela, w oczywistej dysproporcji względem szkody materialnej, z intencją raczej wyrządzenia krzywdy niż wyrównania rachunków. Tym, co się liczyło, nie była nabyta siła robocza ani nikła nadzieja na wykupienie sprawy przez rodzinę lub przyjaciół, a przede wszystkim okrutna zemsta na nim, zmuszonym do ciągnięcia się za swoim katem. Bardziej niż dość wątpliwe korzyści ekonomiczne – kredytodawca musiał wciąż utrzymać dłużnika – liczył się wzrost symbolicznego statusu własnej osoby, odwrotnie proporcjonalny do obniżenia się statusu *ductus*, co potwierdza konstytutywne połączenie między personalizacją i depersonalizacją, które charakteryzuje wewnątrz *ius personarum*.

Badania nad prawem rzymskim – z pewnymi wyjątkami – nie skupiały się w wystarczającym stopniu na tych procedurach, ograniczając je do fazy archaicznej lub datując je później w fazie średniowiecznej. Jednak wszelkie próby racjonalizacji podobnych praktyk zderzają się nie tylko z ogromną liczbą wiarygodnych świadectw, ale też ogólnie ze źródłem prawa rzymskiego, które opiera się na wykluczającym dyspozytywie osoby. W rzeczywistości takie zachowania wskazują na pewne ekstremum położone nie na zewnątrz, lecz wewnątrz *ius*, w sferze kary zawieszony między możliwością jej zaistnienia a wykonaniem. Sługami kary czy oddanymi śmierci nazywani byli ludzie – wolni lub niewolnicy – pozostający w sferze pomiędzy skazaniem a egzekucją, której długość była zależna od kaprysu strażników (zob. McClintock 2010). Jak *homo sacer* – jedynie w sposób odwrotny do niego, jako że nie jest wygnany za mury, ale przetrzymywany w ich środku – *servus poenae*, być może od imienia jednej z Furi, która miała go dręczyć, pozostawał w pełni w dyspozycji tych, którzy utrzymywali go w stanie życia, którego jedynym celem była śmierć *ad gladius*, *ad furcam* lub *ad bestiam*. Będąc na biegunie przeciwnym biegunowi osoby, ale wewnątrz jej dyspo-

zytywu, ciało *damnatu* było jedynie ostatnią stacją zniżkowej gradacji, co do której *summa divisio* sugerowała, że jest jej negatywną przesłanką.

### /// 3.

Autorem chrześcijańskim, u którego dyspozytyw osoby i machina teologiczno-polityczna łączą się z najściślej pod znakiem Dwóch, jest św. Augustyn. Prawdą jest, że duża część jego refleksji jest poświęcona strukturze trynitarniej substancji boskiej w sposób, który jest oryginalnym przeformulowaniem perspektywy Tertuliana. Ale to on właśnie rozpoznał, nigdy do końca nieprzezwyciężoną, trudność w łączeniu monoteistycznej logiki Jednego z triadyczną logiką Osób Boskich. Nie mogąc uchwycić w koncepcji osoby punktu styku między tożsamością a relacją, jak będą robić kolejni myśliciele podlegli linii sięgającej Tomasza z Akwinu, nie znajduje św. Augustyn nic lepszego niż powiązanie użycia kategorii osoby ze swego rodzaju niedojrzałością wyrazu łacińskiego chrześcijaństwa:

Zakorzeniony u nas sposób mówienia doprowadził do tego, że mówiąc „istota”, rozumiemy to samo, co oznacza „substancja”. Dlatego nie ośmielamy się powiedzieć jedna istota, trzy substancje, ale: jedna istota albo substancja, trzy Osoby. Tak mówią liczni łacinnicy, poważni i wiarygodni, nie znajdując bardziej odpowiedniego sposobu wyrażania słowami tego, co pojęli bez słów. (Święty Augustyn 1996: *O Trójcy*, V.9; zob. też Schrijnen 1932; Mohrmann 1958–1977)

Nie chcąc hierarchizować trzech Osób, jak robili to arianie, ani mieszać ich ze sobą jak sabelianie, św. Augustyn przypisuje każdej z nich osobną tożsamość. Ale robiąc to, zatracą ich relację współsubstancjalności. Gdy kategoria osoby zostanie nałożona na kategorię hipostazy, a ta na kategorię substancji, triada nie będzie w stanie logicznie złączyć się z jednością (Milano 1984; Quatrefages 2006: 73–104). Od momentu gdy Ojciec nie jest Synem, podobnie jak nie jest Duchem Świętym, ich wewnętrzna relacja pozostaje niejasna:

Gdy jednak pytamy: Co za Trzej? – wówczas język ludzki zmagają się z wielkimi trudnościami. Odpowiada się wprawdzie: „Trzy Osoby”, ale mówi się tak nie tyle po to, żeby je wyrazić, ile raczej dlatego, żeby nie pozostać, nic nie powiedziawszy. (*O Trójcy*, V.9)

W nie mniej złożony sposób prezentuje się związek między jednością a dualnością bytu ludzkiego, złożonego z duszy i ciała, analogicznie do Wcielenia Chrystusa (Cormier 2007; Gilson 1943: 57; Drobner 1986: 117). Przypisuje się klarowny prymat duszy nad ciałem, ukazując je jako substancje nie tylko nieprzystające, ale wręcz przeciwstawne. Nie znaczy to, że autor postępuje zgodnie z koncepcją platońską, jak robi to na przykład Orygenes, który widzi w ciele więzienie dla duszy. Może się ono nim stać, lecz tylko pod warunkiem, że sama dusza, dając się zwieść na manowce, na to pozwoli. Pozostaje jednak faktem, że instrumentem upadku jest zawsze ciało, charakteryzowane z tego względu jako zwierzęca część człowieka – do tego stopnia, że ludzką skłonność do zaspokajania swoich potrzeb można rozumieć jako chorobę (*infirmitas, aegritudo* – *O Trójcy*, XI.1). Podstawowym problemem pozostaje jego relacja z boską substancją, możliwa dzięki pośrednictwu duszy. To właśnie ona i tylko ona w swojej spirytualnej naturze jest w kontakcie z Boskimi ideami, w przeciwieństwie do ciała – rozciągniętego i przez to zredukowanego do wymiaru materialnego. Stąd niezaprzeczalny priorytet duszy nad ciałem w tym sensie, że to ona daje mu życie i umożliwia przetrwanie. Prawdą jest, że także ciało jest niezbędne do zaistnienia duszy, ale zawsze jako coś pasywnego w odniesieniu do jedynej aktywnej substancji, która „używa go” (*utens corpore*) do własnych potrzeb (Święty Augustyn 1998: *O obyczajach Kościoła katolickiego i obyczajach manichejskich*, I.27.52).

Być może to list z 411 roku, a więc dość późny w myśli św. Augustyna, jest tym, który nadaje temu utylitarystycznemu językowi jasne znaczenie teologiczno-polityczne, ustanawiając analogię między użyciem ciała przez duszę a tym, co robi Bóg z człowiekiem w postaci Chrystusa: „*Nam sicut in unitate personae anima utitur corpore, ut homo sit: ita in unitate personae Deus utitur hominiae*” (List 137, 11). Nie zadziwia, że także w tym wypadku operatorem semantycznym w przejściu z jednego królestwa do drugiego jest paradygmat osoby. Podany w wątpliwość w odniesieniu do dogmatu trynitarnego odgrywa on rolę decydującą w podwójnej relacji binarnej, która łączy człowieka z Bogiem i duszę z ciałem. Władza, którą w każdym wypadku jeden termin sprawuje nad drugim, jest tym, co sprawia, że ich relacja jest symetryczna.

Oczywiście między Wcieleniem Chrystusa i ucieleśnieniem duszy istnieje fundamentalna różnica, która jest dokładnie tym, co odróżnia osobę boską od osoby ludzkiej. W Chrystusie elementów, które się łączą, jednocześnie pozostając osobnymi, nie ma – ściśle mówiąc – dwóch, a trzy: „Bóg, dusza i ciało”, jak wskazuje św. Augustyn (*O Trójcy*, XIII.17.22).

W osobie ludzkiej są jedynie dwa. Ale to, co jest jeszcze ważniejsze w logice dyspozytywu, to ich współprzynależność, która ma znaczenie podporządkowania jednego drugiemu. Prawdą jest, że osoba ludzka zawsze implikuje obecność ciała, bez którego nie mogłaby być, jaka jest, ale w formie, która redukuje jego rangę ontologiczną, uniemożliwiając porównanie go poprzez obraz z Bogiem: „Oto dlaczego człowieka nazywamy obrazem Bożym, rozpatrując go nie w całości jego natury, lecz jednostkowo jako osobę. A obraz Trójcy jest jedynie w jego duchu, czyli umyśle” (*O Trójcy*, XV.7.11). Stąd potrzeba teologiczno-politycznego, podwójnego poddania się człowieka – zarazem sobie samemu i innemu: tylko dominując w pełni nad ciałem, dusza będzie mogła zdecydowanie być posłuszna Bogu. Nie osiągając pierwszego rezultatu – jeśli ciało pozostaje pod prawem grzechu – także drugi pozostanie poza jej zasięgiem:

Atoli ciało ma w sobie taką niemoc, która mu nie pozwala służyć. Mniejsza o to, skąd to pochodzi; dosyć, że z woli i wyroku Boga sprawiedliwego, któremu my poddani nie chcieliśmy służyć, ciało nasze, które nam kiedyś uległo było, przykrość nam sprawia, nie służąc nam, chociaż gdy myśmy Bogu służyć nie chcieli, sobie samym mogliśmy przykrość wyrządzać, nie Jemu. (Święty Augustyn 2002: *Państwo Boże*, XIV.15)

To, że ostatni cytat zaczerpnięty jest z *Państwa Bożego* – to znaczy z pierwszego wielkiego dzieła teologii polityki w całej tradycji chrześcijańskiej – uwidocznia w sposób ewidentny przejście od poziomu antropologicznego, relacji między duszą a ciałem, do metafizycznego, starcia między przeciwnymi zasadami, które walczą o los człowieka. Również z tej perspektywy to, czego jesteśmy świadkami, to starcie pomiędzy Jednym i Dwoma – czy raczej między Dwoma o podbój Jednego.

Ziemskie państwo, zbudowane przez Kaina i częściowo ucieleśnione przez Cesarstwo Rzymskie, narodziło się z zerwania Boskiej jedności przez ludzkość, która dąży do jej zastąpienia. Cała historia jest rozumiana przez św. Augustyna jako próba podboju jedności przez podmiot ludzki, mająca na celu włączyć Boską zasadę w wymiar własnej immanencji, zabierając jej miejsce. Na polu bitwy są, w skrócie, nie tylko siły jedności i separacji, ale jedności, która rozdziela się na dwie nakładające się na siebie części, oraz separacji, która walczy o podbój jedności. Na początku Adam czerpał swoją istotę z jedności z Bogiem w warunkach, w których dusza i ciało były jednym. Taka integracja powstała z idealnego posłuszeństwa ciała duszy

i człowieka Bogu. Później przyszedł bunt, mający potwierdzić alternatywną wobec boskiego *Unus* jedność ludzką. Począwszy od tego pierwszego metafizycznego rozłamu, dochodzi również do podziału między duszą a ciałem i buntu tego drugiego wobec zasady, która je ukształtowała. Zamiast ducha ponad ciałem realizuje się wtedy, wbrew Boskiemu przykazaniu, hegemonia ciała nad duszą: „człowiek, który zachowując to przykazanie, miał się stać duchowy nawet ciałem, teraz stał się cielesny nawet duchem” (*Państwo Boże*, XIV.15). Oddzielenie od Boga zalamuje się w sporze człowieka z samym sobą – nie tylko ciała względem duszy, ale też duszy między dwoma przeciwstawnymi pragnieniami. Pretendując do wcielenia jedności, porzucając Boską jedność, od której pochodzi, człowiek poddaje się podziałowi, z którego tylko Chrystus może go wyzwolić, na nowo składając to, co człowiek złamał, aby „przywróceniu do pełni i przez jedynego Pośrednika z Bogiem pojednani – złączyli się z Jednym, cieszyli się jednym i trwali w jedności” (*O Trójcy*, IV.VII.11).

Jednak ten zbawczy plan – „dyspozytyw ekonomiczny” w języku Ojców – nie realizuje się w pełni, ponieważ zderza się z zawziętym trwaniem ducha rozłamu. Można powiedzieć, że całą historię jednoczy rozdzielenie dwóch państw, które w swojej metafizycznej zasadzie są przeciwstawne, ale mieszają się ze sobą w różnych proporcjach w życiu ziemskim. Dalekie od zgodności ze sobą, są podzielone także w swoich wnętrzach, nigdy nie zbiegając się w pełni ze sferami państwa i Kościoła, które je reprezentują na tym świecie. Podczas gdy państwo niebieskie jest podzielone między zastępy aniołów i świętych, z jednej strony, oraz ludzi czystych, *peregrini in saeculo*, z drugiej, państwo ziemskie jest przecięte różnicą między tymi, którzy są zagubieni, oraz tymi, którzy w obrębie instytucji państwowych szanują sprawiedliwość ludzką.

Bratobójstwo, z którego narodził się Rzym, odtwarzając morderstwo Abła z rąk Kaina, wyraża okrutny charakter zjednoczenia Rzymu. *Apetitus unitatis et omnipotentiae* imperium, które właśnie jednoczy świat pod swoim panowaniem, jest owocem zniszczenia inności, stłamszenia każdego innego elementu na rzecz własnego, który tylko w ten sposób mógł stać się wyjątkowy. Wszystkie decydujące momenty w historii rzymskiej – od samych jej początków – nie robią nic innego jak tylko odtwarzają tę samą logikę jednoczenia poprzez wykluczenie tego, co wejdzie w krąg rosnącego panowania Rzymu, jak dzieje się to w państwie Abła, którego „wszystkich [...] mieszkańców przeniesiono do Rzymu, by się złączyli w jeden naród [...] i aby z resztek ludności, pozostałych po wojnie po dwóch ludach, jedną jakąś mieszaninę marną urządzić, jakże wiele krwi z obu stron przelano!”

(*Państwo Boże*, III.14). Z takiego materiału – krwi, przemocy i śmierci – stworzony jest *pax imperium*, uczyniony absolutnym jedynie poprzez eliminację wszystkiego, co mu się przeciwstawia.

Przed nim wznosi się jedność Kościoła reprezentująca Boskie *Unus* w stopniu, w którym staje się ono uniwersalnym znaczeniem. Święty Augustyn kładzie nacisk na kontrastujące ze sobą elementy dwóch królestw, które z kolei wyrażają metafizyczne zderzenie między cywilizacjami, których są przejawami. Ale to, co w tym niezwykle obrazie jest bardziej uderzające od podziału, nadając mu ton teologiczno-polityczny, to ich symetria – utworzona przez szereg analogii, ostatecznie opartych na zgodności między Bogiem i człowiekiem stworzonym na jego podobieństwo (Lettieri 2002: 267–298; 1988).

Widzieliśmy już, jak oba państwa dążą do Jednego, a więc wchłonięcia tego drugiego w siebie. Prawdą jest, że logika, która nimi zarządza, jest odwrotna – w jednym przypadku bezkresne poszerzanie własnej władzy, w drugim zbawienie w imię Chrystusa. Ale cel, który sobie stawiają, jest ten sam – ucieleśnienie jedności powszechnej historii. Właśnie dlatego, że rywalizują na tym samym polu, ustanawia się ich nieodzowna konfrontacja. Mają ten sam religijny cel – jedna prawdziwa teologia polityczna przeciwstawiona jest drugiej: państwo ziemskie, które Warron nazywa *teologia civilis*, mające na celu uświęcenie władzy politycznej przeciwko państwu Boga, które jest planem zbawienia pod przewodnictwem Boskim. *Amor Dei* i *amor sui*, transcendencja i immanencja, wiara i idolatria, w odwiecznym starciu odzwierciedlają się nawzajem jak dwie połowy jednej całości. Oba – zarówno państwo *aeternum* na ziemi, jak i to *aeternum* w niebie – chcą zatrzymać czas w nieskończonym trwaniu. Oba również prezentują się w trójcy, jaką tworzą *aeternitas*, *veritas* i *caritas*. Tak jak koncepcja chrześcijańska wchłania rzymską logikę prawną, tak *religio romana* jest rozumiana przez Warrona podług figury trójcy.

Tymczasem element, który jednoczy oba państwa, poza ich kontrastami i w ich obrębie w tym samym teologiczno-politycznym słowniku, to właśnie machina wykluczającego włączenia. Żadne z nich nie chce ani nie może unicestwić drugiego, przynajmniej przed końcem czasu – coś, do czego oba dążą, to ujarzmienie rywala. To, że państwo ziemskie stara się przywłaszczyć sobie *sacrum* przez własne bałwochwalcze kultury, stoi w centrum opowieści augustyńskiej. W tym sensie jego teologia polityki ma na celu zdobycie i wykorzystanie boskości do własnych celów władzy. Także *civitas Dei* realizuje swoją teologię polityczną, chociaż „negatywną”.

Z tego punktu widzenia rację mają zarówno Erik Peterson, jak i Carl Schmitt – prawdą jest, jak utrzymuje pierwszy z nich, że augustyńska teologia polityki nie ma nic wspólnego z imperialną teologią Euzebiusza czy Orozjusza. Jej przedmiotem nie jest schrystianizowane imperium odziane w ziemskie insygnia, ale raczej niezależny Kościół, mający własne cele. A jednak Imperium Rzymskie, przynajmniej po przewrocie Konstantyna, uczyniło z niej niezbędne narzędzie. Była używana, aby represjonować tych, którzy zaprzeczali chrześcijaństwu, i podbijać tych, którzy go nie znali, dokładnie tak jak Imperium Rzymskie czyniło z ludami, które nie uznawały jego wyższości. W temacie tej przymuszającej i ekspansywnej siły religii chrześcijańskiej – przeciwko, ale też poprzez Imperium – św. Augustyn jest niejednoznaczny. Jeśli pojawił się nurt teoretyczny nazywany „augustynizmem politycznym” (Arquillière 1934), jest nie do wyobrażenia, aby nie miał on żadnego związku z jego pracami. Z pewnością św. Augustyn nigdy nie myślał, że to, co polityczne, może przybrać szaty teologicznego – zawsze pozostawiał przestrzeń wolną od nadmiaru eschatologicznego na przyjście Łaski; ani tym bardziej, że to, co teologiczne, mogłoby mieć rolę bezpośrednio polityczną. Królestwo Boga z pewnością tego nie potrzebuje, a nawet unika. A jednak na jego tronie pojawiają się te same wspaniałe znaki suwerennej władzy, te same symbole ziemskiego triumfu, podczas gdy jego wola, która „jako swych posłów używa wichry, jako sługi – ogień i płomień” (Ps. 104, 4), wyraża swą absolutną władzę nad wszystkim, co dzieje się w świecie:

W następstwie tego wola Boża jest pierwszą i najwyższą przyczyną wszelkich form i procesów we wszystkich ciałach. Nic widzialnego ani zewnętrznego nie może się dziać, co by się nie stało wskutek rozkazu lub zezwolenia przychodzącego z zewnętrznego i niewidzialnego przybytku, zgodnie z tajemnym wymiarem nagród i kar, łask i zapłat w tej przeogromnej rzeczypospolitej całego stworzenia. (*O Trójcy*, III.IV.9)

#### /// 4.

Jeśli porównać dwie koncepcje osoby – powstałe z jednej strony z tradycji rzymskiej, z drugiej z chrześcijańskiej – możliwe jest wyznaczenie punktu, w którym się pokrywają, dzieląc tendencję do rozdawania lub po-

dwajania bytów, do których się odnoszą. Jeśli chodzi o pierwszą z nich, to widzieliśmy, jak rzymscy prawnicy oddzielali z niezwykłą wyrazistością konkretną jednostkę od jej roli na scenie prawnej. Osoba jest dla nich formalnym narzędziem, które oddziela rzeczywistość fizyczną i psychiczną jednostki od jej tożsamości prawnej, a więc pozbawionej statusu ontologicznego (Thomas 1998: 85–107). Jest ona artefaktem technicznym, który nie tylko nie wiąże się z daną żywą istotą, lecz wręcz dzieli ją na dwie płaszczyzny, tak że może odnosić się do wielu jednostek naraz lub sprawiać, że jednostka może stawać się różnymi osobami.

To właśnie – fakt przynależenia do ogólnej klasy bytów ludzkich, a nie do określonego podmiotu – wskazuje, że status osobowy jest raczej ciągle modyfikowalny, zależnie od wzrostu lub spadku statusu, raczej niż nadaje permanentną tożsamość. Kanoniści i komentatorzy średniowieczni, od Innocentego IV aż po Bartola da Sassoferrato, pogłębiając jeszcze różnicę między człowiekiem a osobą, stosują ten termin także do podmiotów zbiorowych, jak uniwersytety i kolegia, zgodnie z teorią osoby *ficta* lub *representata*, a więc nieistniejącej sama w sobie, ale zbudowanej przez czysty akt mentalny. Idąc w tym, coraz bardziej abstrakcyjnym, kierunku, trzeba dostrzec, że osoba, która na ogół ma za podłoże żywe ciało, może też reprezentować byt nieludzki – jako „osoba moralna” – lub nieżyjący – jako osoba martwa – niemniej jednak niepozbawiona osobowości prawnej. Mimo wszystkich wewnętrznych załamań i różnic, które będą wyznaczać jej recepcję, mowa o konstrukcji bardzo trwałej, która będzie charakteryzować nie tylko *ancien régime*, ale też powstawanie kodeksu cywilnego. Wystarczy pomyśleć, że tylko kilka lat przed rewolucją, która obwieści niezbywalne prawa obywatela, Joseph Pothier w swoim *Traité des personnes et des choses* (1823–1825) będzie mógł podzielić osoby na sześć ogólnych kategorii, przypisując każdej z nich pewne prerogatywy na podstawie definicji ich statusu, który waha się od niewolniczego po szlachecki.

Oczywiście w odniesieniu do skłonności do formalnej dysocjacji, która charakteryzuje całe prawo rzymskie, opracowanie proveniencji chrześcijańskiej, szczególnie w wersji oferowanej przez św. Augustyna, zmierza w kierunku ponownego zjednoczenia subiektywnego doświadczenia poprzez przypisanie miana osoby każdemu człowiekowi, uważanemu za nosiciela niezaprzeczalnej wartości na obraz i podobieństwo tego, który go stworzył. Ale jak już widzieliśmy, w koncepcji chrześcijańskiej dokonuje się podział, już niezależny od relacji między osobą a żyjącą jednostką, na dwa niezależne składniki, jakimi są dusza i ciało. Trójca i Wcielenie – dwa wielkie chrześcijańskie laboratoria konceptu osoby – systematyzują konstytu-



tutywny związek jedności i oddzielenia: jedna substancja w trzech osobach i jedna osoba o dwóch naturach są nieskończenie przerabianymi formułami, które warunkują jedność względem podziału na podległe części. W ten sposób w odniesieniu do prawa rzymskiego można powiedzieć, że przechodzimy od podziału o charakterze funkcjonalnym na osobę i człowieka do podziału ontologicznego w obrębie związku człowiek-osoba na jego różne substancje.

Z punktu widzenia prawa ten ostatni rozdźwięk skutkuje dokonaniem rozróżnienia w obrębie osoby, obecnie wcielonej w człowieka, na wymiar realny i sztuczny, do którego odnosi się tylko sfera prawa. Wynikiem tej przemiany, naznaczonej przez nałożenie się dwóch logik, obu binarnych, jak rzymska i chrześcijańska, jest wykluczenie *res servile* z kategorii osoby; lecz także coraz wyraźniej rysujący się podział na fakt i prawo, rzeczywistość naturalną i prawną. Nie powinno więc dziwić, że w kontekście systemu orzecznictwa *ancien régime* dla Huguesa Doneau „servus [...] homo est, non persona”, jako że „homo naturae, persona iuris civilis vocabulum”, Hermann Woehl zawęży kategorię osoby do „homo habens caput civile”, podczas gdy Arnold Vinnen stwierdza, że „persona est homo statu quo dam veluti indutus”. Krótko mówiąc, coraz wyraźniej rysuje się u nich wszystkich idea, że jeśli zgodnie z perspektywą chrześcijańską wszyscy ludzie są uznani za równych, jeśli chodzi o ich naturalne cechy, to tylko niektórym przynależne są prawa podmiotowe, których posiadanie będzie odróżniało tych, którym przypisuje się tytuł osoby, od tych, którym się go odmawia na podstawie obiektywnego porządku prawnego, opartego na prerogatywie podmiotu (Orestano 1968: 5).

Nie jest przypadkiem, że wyrażenie *subiectum iuris* pojawia się dopiero z początkiem XVII wieku. Wcześniej termin ten nie oznaczał bowiem posiadacza danych praw, a raczej obiekt regulacji prawnej. *Subiectum* – odwrotnie niż przedstawiciel państwa – jest odbiorcą przewidzianej dla niego normy. Tak więc przez prawo nie rozumie się jakiejś subiektywnej prerogatywy, ale coś odpowiadającego obiektywnemu porządkowi. Co więcej, nawet Hans Kelsen, odmawiając każdej nieuzasadnionej naturalizacji, widzi w podmiocie prawa po prostu punkt przypisania z góry ustalonych reguł prawnych. Prawdą jest, że w pewnym momencie, zgodnie z rozwojem tradycji prawa naturalnego, następuje punkt zwrotny, który chociaż nie neguje całkowicie poprzedniej semantyki, ma tendencję do naginania jej w kierunku podmiotu. Wedle tendencji przyswojonej na przełomie XVIII i XIX wieku przez pandektystykę niemiecką i doprowadzonej do jej najbardziej dojrzałej formy przez Savigny’ego *subiectum iuris* raczej niż podda-

nym obiektywnym regulacjom staje się ich motorem napędowym. Idąc tym torem, należałoby zauważyć, że po rewolucji francuskiej każdy człowiek stał się nosicielem praw podmiotowych w sposób, który odmawia systemowi normatywnemu możliwości kreowania czy modyfikowania sytuacji prawnych, pozostawiając mu jedynie funkcję ochronną dla wcześniej istniejących praw, związanych jako takie z naturą ludzką. W ten sposób także kategoria osoby zaczyna krok po kroku zmieniać swój ściśle funkcjonalny charakter, stając się punktem styku *status hominis naturalis* i *status hominis civilis*. Z tego punktu widzenia, w ścisłej symbiozie z nowym pojęciem podmiotu prawnego, jedność wydaje się odtąd przeważać nad podziałem aż do jego całkowitego wchłonięcia. Będąc jednym z podmiotem, osoba ubiega się o pozycję aktywnego fundamentu, zarazem racjonalnego i spontanicznego, obdarzonego wartościami poszczególnymi i uniwersalnymi.

Ta autointerpretacja współczesności prawnej – która widzi w paradygmacie podmiotu miejsce zjednoczenia osoby i żyjącej jednostki – nie uwzględnia decyzyjnego elementu, pozostawiając go w ukryciu. Jest nim binarny charakter samego pojęcia podmiotu, możliwy do rozpoznania w pełni jedynie przez porównanie genealogii filozoficznej, prawnej i teologicznej osoby. Na ich zbiegu znajduje się definicja Boecjusza, według którego osoba jest indywidualną racjonalną substancją (*naturae rationalis individua substantia* – *De persona et duabus naturis*, 3). Jest w niej widoczny pierwszy konceptualny fundament, który za pośrednictwem św. Tomasza i później drugiej scholastyki doprowadzi do koncepcji podmiotu działającego [oryg. *soggetto agente*], obdarzonego wolną wolą i świadomego pana swoich działań. Naturalnie u Boecjusza ta „substancja” – którą można tłumaczyć jako hipostazę, termin używany przez Ojców greckich w kluczu trynitarnym – nie powinna być rozumiana we współczesnym sensie zasady podmiotowej, a raczej w tym sięgającym *suppositum*, to znaczy podstawy, z którą związane są dane właściwości esencjalne czy akcydentalne. Oczywiście jej indywidualny charakter zwiastuje już w pewien sposób ustanowienie szczególnego bytu obdarzonego konkretną tożsamością.

Aby tak zasiane ziarno mogło odpowiednio się rozwinać, należy poczekać, z jednej strony, na teorię *mens humana*, zorientowaną już w tradycji augustyńskiej na figurę jaźni [oryg. *figura dell'egoità*], z drugiej – na tomistyczne opracowanie arystotelesowskiego pojęcia *hypokeimenon*. Gdy te dwa nurty się spotkają, zwłaszcza poprzez tezy franciszkanina Pierre'a de Jean Olieu, w jednym bloku semantycznym, zaczną się zarysowywać pierwszy szkic bytu podmiotowego, poprzedzającego własne akty percepcyjne. Zanim przyjmie on formę prawdziwego podmiotu, konieczne będzie do-

tarcie nie tyle do Kartezjusza, jak chciałaby wulgata heideggerowska, czy Leibniza, który choć dostrzega dokonujący się zwrot, to nie potrafi go klarownie nazwać, ile do Kanta i jego pierwszej *Krytyki*. Począwszy od niego, transcendentalne warunki dostępu do obiektywności zostaną przypisane postrzegającemu i działającemu *Subjekt*. Dopiero od tego momentu pojęcie *subiectum*, które aż do teraz oznaczało mniej więcej to, co dziś rozumiemy jako „obiekt”, zyska swój status porządkującej zasady rzeczywistości (De Libera 2007).

Aby jednak zrekonstruować całą relację semantyczną paradygmatów podmiotu i osoby, należy spojrzeć na ich dialektykę w kluczu teologiczno-politycznym, który naznacza i tym samym charakteryzuje całą tę kwestię. Jeśli filozoficzne znaczenie bycia panem swoich czynów modyfikuje to prawne, orientując je subiektywistycznie, to znaczenie prawne, o korzeniach rzymskich, działa zwrotnie na rozumienie filozoficzne, nakładając je na siebie. *Subiectus* w terminologii prawno-politycznej znaczy „poddany władzy innych”, tak jak *subiectum* w swojej oryginalnej etymologii odnosi się do czegoś podrzędnego czy też do wstępnego założenia dla tego, co zostało stwierdzone.

To prawda, że z leksykalnego punktu widzenia zawsze istnieje pewien margines w różnicy między „byciem pod” a „byciem poddanym”, ale nie zmienia to ich ewidentnej relacji, rozpoznawalnej w etymologicznej przyległości współczesnych conceptów podmiotowości, poddania i podporządkowania (Balibar 2004: 1233–1254; Rodotà 2007: 365–377; 2012: 140). Otóż decydującym elementem w porządku naszego dyskursu jest to, że miejsce wspólne dla tych trzech terminów ustanowione jest właśnie przez dyspozytyw osoby – od początku operujący w obrębie rzymskiego podziału, sformułowanego przez Gajusza, na osoby *sui iuris* oraz osoby *alieni iuris* wraz ze znanymi nam efektami wykluczenia. Jest tak, ponieważ linia podziału między różnymi typologiami przechodzi dokładnie przez ogniwo logiczne, które łączy *persona* z *subiectus*. Różny stopień osobowości w obrębie rasy ludzkiej jest ustalany przez bycie poddanym sobie samemu lub innym; tak jak różny stopień podporządkowania jest wynikiem różnego umiejscowienia w obrębie kategorii osób.

Także przełom dokonany przez św. Tomasza przez ponowne opracowanie kategorii arystotelesowskich w odniesieniu do dualizmu augustyńskiego może być interpretowany w kluczu samopodporządkowania. Prawdą jest, że jego podstawową intencją jest dowartościowanie całego doświadczenia ludzkiego, jednak z wyraźną tendencją do faworyzowania części racjonalnej względem zwierzęcej (De Belloy 2007: 163–181). Święty

Tomasz do tego stopnia podkreśla tę wyższość, że czyni z niej miejsce największej doskonałości człowieka. Osoba jest dla niego sferą, w której absolutne „panowanie nad własnymi czynami” (Święty Tomasz z Akwinu 1963–1986: *Suma teologiczna*, I.29.I) sprawują substancje rozumne. Cała uwaga autora skupia się na władzy, którą w ten sposób rozum sprawuje nad ciałem. W stwierdzonej jedności żywej istoty pojawia się rozbieżność, którą moglibyśmy nazwać polityczną, pomiędzy tym, co nakazuje, i tym, co jest posłuszne. Aby być osobą, niezbędne jest posiadanie w pełni materii cielesnej, która sama w sobie pozbawiona jest wartości, będąc zamkniętą w ciele z krwi i kości.

Nie lekceważąc przełomowej roli odegranej przez św. Tomasza w kwestii spirytualizmu augustyńskiego – szczególnie w odniesieniu do koncepcji trynitarnej – trzeba podkreślić, że rozłam między rozumem a ciałem czy człowiekiem a zwierzęciem ustanowi jedną z najbardziej stabilnych przesłanek dyspozytywu osoby. Nic dziwnego, że w połowie XX wieku filozof, katolik i personalista Jacques Maritain wróci dokładnie do tych określeń, aby zdefiniować znaczenie osoby ludzkiej. Jest ona „jedynym panem siebie samej i swoich czynów” (Maritain 1947: 68) z wyszczególnieniem, że „jeśli zdrowa koncepcja polityczna zależy przede wszystkim od uwzględnienia osoby ludzkiej, musi jednocześnie brać pod uwagę fakt, że osoba ta jest zwierzęciem obdarzonym rozumem i że część zwierzęca jest w takiej mieszaninie ogromna” (Maritain 1947: 58). Człowiek jest osobą, jeśli i tylko jeśli jest panem zwierzęcej części siebie. Oczywiście nie wszyscy mają skłonność czy możliwość deanimalizacji siebie. Z jej większej lub mniejszej intensywności będzie wynikał poziom człowieczeństwa w każdym człowieku, a więc także zasadnicza różnica między tymi, którym można przypisać w pełni tytuł osoby, a tymi, którzy mogą nią być jedynie pod pewnymi warunkami.

Jeśli jest coś, co dyspozytyw osoby, rzymski i chrześcijański, projektuje na nas, to jest to właśnie teologiczno-polityczne powiązanie między podmiotowością a poddaństwem. Ponadto zwrot semantyczny między wolnością a posłuszeństwem nie jest wyrażony w grece, a w łacinie. Aby stanowić „podmiot”, należy być *subiectus* – poddanym innym lub samemu sobie. Tym, co uczyniło z posłuszeństwa modalność zbawienia, z pewnością nie jest greckie *polis*, ale teologia polityki Imperium Rzymskiego poprzez przyjęcie chrześcijańskiego *theologonmenon*. To wtedy po raz pierwszy dokonuje się transformacja *subiectus* w *subditus* – najpierw w formie służalczej narzuconej wszystkim mieszkańcom Imperium, później pod postacią podpo-

rządkowania suwerenowi w państwie absolutnym. Istotnie w tym ostatnim antynomiczna relacja między podmiotem a poddanym osiąga doskonałość poprzez Hobbesowską kategorię autoryzacji, na podstawie której władza ludzka jest oddawana temu, który uczyni wszystkich poddanymi własnego podporządkowania. Emblematiczna figura, która stanowi tło tej dynamiki, jest nazwana przez Étienne'a de la Boétie (1997) „dobrowolną niewolą”. Jej ponadtysiącletnie trwanie wykracza poza zwykłe rozróżnienie na pozornie przeciwstawne koncepcje polityczne. Wystarczy pomyśleć, że do logicznego podsumowania doprowadza złaicyzowaną teologię polityki Hobbesa właśnie jego demokratyczny przeciwnik Rousseau, który utożsamia obywatela z podmiotem posłusznym powszechnej woli. To, co się dla niego liczy, to dobrowolne podporządkowanie się. Jednak nie różni się ono od wolności podporządkowanej, podzielonej i przeciwstawionej sobie samej przez ten sam mechanizm teologiczno-polityczny, który dzieli podmiot na asymetryczne części.

Trudno nie łączyć tego wpływowego paradygmatu z tym, co teoretyzował Foucault w swoich pracach na temat władzy dyscyplinarnej. Jak wiadomo, to jemu zawdzięczamy najpełniejszą analizę związku między produkcją podmiotowości a poddaństwem. To, że filozof łączy ją z instytucją spowiedzi, jest kolejnym potwierdzeniem jej nieodłącznie teologiczno-politycznego charakteru. Jeśli odczytać w tym kluczu jego teksty, pozostaje wciąż nierozstrzygnięta kwestia braku porównania z kategorią osoby. Foucault miał wszak wszystkie narzędzia konceptualne potrzebne do zrobienia tego, zarówno od strony prawnej, jak i teologicznej: z jednej strony rozwinięcie koncepcji dyspozytywu, z drugiej – w podobny sposób rozpoznanie władzy duszpasterskiej, która charakteryzuje chrześcijańską teologię polityczną. Podczas gdy pozycja suwerenna uznaje posłuszeństwo za nieuniknioną cenę bezpieczeństwa, władza duszpasterska nad trzodą wiernych płynie z ich własnego przekonania, że wynika z niej zbawienie duszy. Inaczej niż suweren duszpasterz nie zmusza już ustanowionych podmiotów do respektowania prawa, ale sprawia, że robią to, wydobywając wewnętrzną prawdę w spowiedzi. Nigdy tak jak w tym wypadku upodmiotowienie i poddaństwo nie stapiają się w jedną całość, która oddziela podmiot od siebie samego podług zasad działania maszyny, jaką jest osoba. Gdy Foucault powróci w trakcie swoich ostatnich wykładów do pytania o rolę chrześcijaństwa w ustanawianiu podmiotowości, połączy ją, być może zbyt ściśle, z jednej strony z późną cywilizacją grecką, z drugiej – ze światem nowoczesnego świata, raz jeszcze nie zatrzymując się na kategorii osoby.

Jednak właśnie w ten sposób, pozostawiając niezbadanym to, co przeświadcza za rewersu jego dyskursu, otworzy on miejsce na nowe badania.

### /// 5.

Związek między podmiotowością a poddaństwem, obecny w teologiczno-prawnych odmianach kategorii osoby, został przeniesiony przez Hobbesa na teren polityki. By uchwycić znaczenie tego przejścia, należy jednak odzielić słownik hobbesowski od tradycji prawa naturalnego, z którą wciąż bywa utożsamiany. Daleki od zrównania *status naturalis* i *status civilis*, jak zwykła to czynić szkoła prawa naturalnego, Hobbes przeciwstawia je sobie w najczystszych formach, pozbawiając pojęcie natury wszelkich interpretacji normatywizujących. Dwie sfery nie zostają po prostu rozdzielone – stan cywilny musi dobitnie zaprzeczyć temu naturalnemu. Stąd konwencjonalistyczny kierunek, który przyjmuje jego dyskurs. Podobnie jak w *ius rzymskim* – tylko przeniesiona ze sfery prawa prywatnego do publicznego – kategoria osoby charakteryzowana jest przez Hobbesa *sensu stricto* funkcjonalnie. Raczej niż o substancjalny byt chodzi tu o językową konstrukcję, która ma na celu uczynić porządek polityczny możliwym. Dlatego właśnie nawet wtedy, gdy mówi o „osobie naturalnej” – jako tej, której słowa i czyny uważa się za jej własne – wyraźnie odróżnia ją od człowieka empirycznego, który nosi ją w sobie (Hobbes 2009: 243–244). Osoba, nawet jeśli reprezentuje samą siebie, nie jest nigdy człowiekiem jako takim, ale rolę, którą odgrywa on na oczach innych, zgodnie z teatralną definicją, którą objaśnia cytat z *O mówcy* Cycerona:

Tak iż łacińskie *persona* jest tym samym co *actor*, zarówno na scenie, jak i w życiu potocznym; i **grać rolę** to tyle co **przedstawić** kogoś. I o tym, kto gra jakąś rolę, mówi się, że przedstawia drugą osobę lub działa w jej imieniu, to znaczenie ma na myśli Cyceron, gdy mówi: *unus sustineo tres personas, mei, adversarii et iudicis*. (Hobbes 2009: 244)

Do określenia personifikacji potrzebne są więc trzy pojęcia: reprezentant, reprezentowany oraz ci, na których oczach powstaje reprezentacja. Naturalnie odnosi się to *a fortiori* do „osoby fałszywej lub sztucznej”, która ma reprezentować innego, a więc całkowicie niezależnej od ciała, w którym przebywa. Krótko mówiąc, osoba nie jest czymś, czym się jest, ale co się **ma** na podstawie prawnej, a nie naturalnej atrybucji czy też przypisania.

Do tego zdenaturalizowanego modelu odsyła teza Hobbesa, podług której *habere personam* nie jest koniecznie człowiekiem czy grupą ludzi, ale może być też rzeczą czy instytucją, taką jak Kościół, most czy szpital.

Jeśli u Hobbesa retoryczno-teatralne znaczenie osoby odgrywa fundamentalną rolę, niemniej nie należy wyobrażać sobie, że odbywa się to kosztem znaczenia teologicznego. W przeciwnym razie umknąłby sens zdania Schmitta, zgodnie z którym w doktrynie państwa Thomasa Hobbesa można widzieć „fragment jego teologii polityki” (Schmitt 1965: 51–59). Wbrew pozorom największym osiągnięciem angielskiego myśliciela nie jest zerwanie z językiem teologiczno-politycznym, ale przełożenie go na pojęcia świeckie, uruchamiane właśnie przy pomocy dyspozytywu osoby.

Zidentyfikowano już wątek, który łączy hobbesowskie użycie tego terminu z późnośredniowieczną koncepcją *fictio*. Choć zakłada ona substancjalistyczne podstawy w typie arystotelesowskim, które Hobbes przekracza w kierunku nominalistycznym, to pozostaje z nią wspólny funkcjonalny podział na ciało naturalne i ciało polityczne. Gdy Hobbes pisze, że „człowiek bowiem nie tylko jest **ciałem fizycznym**, lecz również częścią państwa, to znaczy (że tak rzekę): częścią **ciała politycznego**” (1956: 3), rzeczywiście używa on języka, który niewiele się różni od tego zrekonstruowanego przez Kantorowicza w badaniach nad średniowieczną teologią polityki. Zmienia się w stosunku do nich jedynie relacja między ciałem i osobą. Podczas gdy w Anglii Tudorów przeważa wciąż semantyka ciała, zgodnie z daleko sięgającą tradycją, u Hobbesa centralną pozycję zajmuje zasada osobowa. To prawda, że w *Elementach prawa naturalnego i politycznego* wciąż przywołuje on metaforę ciała politycznego, ale od razu wiążąc ją z technicznie bardziej rozbudowanym terminem osoby, rozumianej jako to, co jednoczy, w przeciwnym wypadku rozproszoną, wielość ludzi:

Ten tak stworzony związek jest tym, co ludzie nazywają obecnie ciałem politycznym lub społeczeństwem obywatelskim; Grecy nazywają je *πόλις*, to znaczy miastem; co można zdefiniować jako wielość ludzi, zjednoczonych jako jedna osoba przez powszechną władzę dla ich wspólnego pokoju, obrony i korzyści. (Hobbes 2017: 203)

Później, w *De cive*, leksykon osoby dalece przeważa nad leksykonem ciała, sprawiając, że staje się on szcztąkowy. W ten sposób autor dystansuje się od tych, którzy porównując państwo do człowieka, utożsamiają suwerenność z głową, a nie z duszą (Hobbes 1956: 301). Zamiana proponowana

przez Hobbesa jest niezwykle istotna, ponieważ oznacza nabranie znaczącego dystansu wobec tego paradygmatu wcielenia, który poprzez analogię między imperium a Kościołem stanowił generatywne jądro całej średnio-wiecznej teologii polityki: jak Kościół jest *corpus mysticum*, którego głową jest Chrystus, tak imperium jest *corpus reipublicae*, którego głową jest cesarz. Artykulacja tej podwójnej metafory w obrębie jednego języka organicystycznego możliwa była dzięki logice włączenia, która w ciele Chrystusa jednoczy naturę ludzką i boską, a w organizmie politycznym łączy władzę i społeczeństwo w relacji wzajemnej implikacji.

To właśnie wobec tej logiki włączenia Hobbes nabiera dystansu poprzez kategorię reprezentacji. Nie robi tego przez zerwanie nici łączącej politykę i teologię, ale zawiązanie jej na nowo w sposób, który przesuwając semantykę osoby ze strony jedności na stronę podziału. Metaforyczne zastąpienie głowy duszą jest praktyczne przy tym przesunięciu. W przeciwieństwie do tej pierwszej, organicznie zakorzenionej w ciele, dusza jest rozumiana w obrębie ciała, nigdy jednak w pełni się z nim nie łącząc. Na poziomie teologicznym przewaga podziału nad jednością przekłada się na przeniesienie uwagi z dogmatu Wcielenia na dogmat Trójcy.

Właśnie wokół kwestii trynitarnej zrodził się w Anglii najważniejszy spór religijny drugiej połowy XVII wieku. Nie mogąc go tu zrekonstruować, należy jedynie przypomnieć, że w sporze powstałym z tak zwanej kontrowersji socyniańskiej uczestniczyli poprzez pokaźny zbiór pism tacy autorzy, jak Stephen Nye, William Sherlock, Robert South, lecz także filozofowie rangi Locke'a czy Leibniza, na sposób, który jest w dużej mierze krytyczny wobec dalekiego od ortodoksji stanowiska Hobbesa (zob. Crignon 2007: 235–263). Szczególnie we fragmencie *Lewiatana*, mocno kwestionowanym przez biskupa Bramhalla, filozof utrzymywał, że Bóg „może być uosobiony” przez Mojżesza, Syna i Ducha Świętego (Hobbes 2009: 247). Nawet pomijając wyraźną niespójność wprowadzenia Mojżesza do Boskiej Triady, element destrukcyjny konstytuowany jest tutaj przez zerwanie substancjalnej jedności boskości wskutek bezprecedensowego użycia kategorii reprezentacji. Oni trzej – Chrystus, Duch Święty i Mojżesz – nie są rozumiani jako integralna część jednej boskiej substancji, ale jako jej reprezentanci, oddzieleni zarówno od siebie, jak i względem niej do tego stopnia, że pojawiają się w różnych momentach historycznych:

Mamy tu – argumentuje autor – osobę Bożą urodzoną teraz po raz trzeci. Podobnie bowiem jak Mojżesz i najwyżsi kapłani byli reprezentantami Boga w Starym Testamencie, i jak nasz Zbawiciel był



takim reprezentantem jako człowiek w czasie swojego pobytu na ziemi, tak teraz Duch Święty, to znaczy apostołowie i ich następcy, byli później reprezentantami Boga. (Hobbes 2009: 578)

Jak taka interpretacja zrywa, teologicznie niezbędne, połączenie między Trójcą a Wcieleniem, jest oczywiste – Chrystus, będąc prostym reprezentantem Boga, nie może podzielać jego natury. Ale kończy się to także dekonstrukcją figury perychorezy, używanej przez św. Augustyna, aby wskazać na nieodwołalną, wzajemną implikację trzech Osób Boskich. Wyjęty z logiki wzajemnego włączenia dyspozytyw osoby, tak jak myśli o nim Hobbes, w rzeczywistości determinuje rozpad Boskiej jedności. Twierdzenie, że Chrystus ograniczył się do reprezentowania Boga zamiast dzielić jego istotę, znaczy, że Syn nie uczestniczy w esencji Boga. Gdy Hobbes w aneksie do łacińskiego wydania *Lewiatana*, aby obronić się przed zarzutami skierowanymi przeciwko niemu, przyznaje, że Ojcowie Kapadoccy hipostazowali Osoby Boskie, dochodząc w ten sposób do swego rodzaju tryteizmu, tylko potwierdza swoje stanowisko. I nawet gdy stawia hipotezę porównującą Trzech w Trójcy i *tres personae* objaśnionych przez mówcę cycerońskiego – siebie samego, oskarżonego i sędziego – dystansuje się jeszcze bardziej od ortodoksyjnych opracowań, podkreślając coraz mocniej aspekt podziału (Crignon 2007; Matheron 1990; Wright 1999: 397–428; Paganini 2003: 183–218).

Co ważniejsze, taka perspektywa, przyjęta przez Hobbesa w obrębie debaty trynitarnej, załamuje się na polu polityki. Ewidentny jest konceptualny związek między nieprzejechaną obroną jedności Boskiej – przeciwko jakiegokolwiek substancjalistycznej koncepcji Trójcy – a absolutnością władzy suwerena w jego królestwie. Tak jak Druga i Trzecia osoba, z pojedynczym dodatkiem w postaci Mojżesza, nie dzielają istoty Pierwszej, mogąc co najwyżej pełnić funkcje jej ministrów, tak reprezentanci systemów częściowych, politycznych i prywatnych, publiczni ministrowie wyznaczeni przez suwerena, nie dzielają jego władzy, ograniczając się do pełnienia funkcji delegowanej i podporządkowanej. To dotyczy tym bardziej jednostek, które również – poprzez umowę – stworzyły Lewiatana, są zarazem instytucjonalizowane i destytuowane jako osoby. Instytucjonalizowane, ponieważ poza systemem normatywnym stworzonym przez suwerena nie miały jeszcze osobowości prawnej; destytuowane, ponieważ gdy tylko ją otrzymają, ich osoba jest w pełni wchłaniana przez osobę suwerena zgodnie z procedurą, która wyraża włączenie prawa i wykluczenie faktu, że:

Wielość ludzi staje się **jedną** osobą, gdy ją reprezentuje jeden człowiek, czyli jedna osoba, gdy to się dzieje za zgodą każdego poszczególnego członka tej wielości. Tutaj bowiem nie **jedność** reprezentowanych, lecz **jedność** reprezentanta czyni tę wielość **jedną** osobą. I ten reprezentant jest piastunem osobowości, i on tylko jest jedną osobą – gdy chodzi o wielość, to nie można inaczej rozumieć jej **jedności**. (Hobbes 2009: 247)

Oczywiście reprezentant uwzględnia reprezentowanego, ale jednocześnie wyklucza go z aktywnej formy reprezentacji, zawieszając w ten sposób jedność w swoistym podziale.

U źródeł tej antynomii leży złożona figura prawna autoryzacji. W *Le-wiatanie* Hobbes uzależnia suwerenną władzę od upoważnienia wydanego przez jednostki, które ustanowiły umowę, do przejęcia ich reprezentacji. W ten sposób skoro każde działanie suwerena jest uprzednio autoryzowane przez wszystkich poddanych, żaden z nich nie może już sprzeciwić się czemuś, czego on sam jest autorem, co pokazuje, że nawet niewinny nie może skarżyć się na bycie niesłusznie skazanym. To właśnie tutaj dyspozytyw osoby wyznacza wspólny punkt podmiotowości i poddaństwa, ukryty w pojęciu *subiectus*. Poddani podlegają własnemu podporządkowaniu, ponieważ „gdy pełnomocnik zawiera ugodę na mocy pełnomocnictwa, to wiąże tym mocodawcę nie mniej, niż gdyby ten sam ją zawarł; i nie mniej poddaje go wszystkim konsekwencjom tego aktu” (Hobbes 2009: 245).

Oś dyspozytywu osoby, przesuwająca się od bieguna upodmiotowienia do bieguna podporządkowania, przechodzi więc przez środek relacji między autorem i aktorem<sup>2</sup>. Jak już zauważono (Lessay 1992: 155–186), właśnie dzięki temu Hobbes dokonuje wyraźnego przekształcenia semantycznego, które modyfikuje u podstaw znaczenie obu terminów. Zgodnie z łacińską etymologią *augere*, *actor* jest pierwotnie rozumiany jako ten, który przejmuje, ale też zachowuje w sobie inicjatywę na poziomie zarówno prawa publicznego, jak i prywatnego, na przykład będąc czymś opiekunem. Na tej samej zasadzie w prawie karnym autor zbrodni jest także aktorem. Wywodząc się, jak dzieje się to u Hobbesa, od czasownika *authorizę* i rzeczownika *authority*, *author* przekazuje definitywnie prawo, a co za tym idzie władzę w ręce aktora, który w ten sposób kończy, przejmując rolę tego pierwszego.

<sup>2</sup> W oryginalnym cytacie z *Leviatana* Hobbesa brzmi: „when the actor maketh a covenant by authority, he bindeth thereby the author no less than if he had made it himself; and no less subjecteth him to all the consequences of the same” (1839–1845: 148). W polskim przekładzie należy więc rozumieć słowa „pełnomocnik” jako „actor”, „pełnomocnictwo” jako „authority” oraz „mocodawca” jako „author” [przyp. tłum.].

Począwszy od tego przeniesienia leksykalnego, podmiot staje się *subditus*, a jednocześnie, w analogiczny sposób, personalizacja jest zawsze na skraju osunięcia się w rodzaj depersonalizacji. Będąc nieskończenie upoważnionym, nie na określony czas czy w konkretnym celu, suweren jako aktor staje się również autorem tego, do czego pierwotnie, raz na zawsze, został upoważniony przez tych, którzy będąc włączeni na chwilę w obręb figury osoby, oddali mu własną osobowość. Przyznając wielu tytuł jednego, którego inaczej nie mogliby mieć, osoba suwerena, stając się aktorem, przyjmuje jednocześnie rolę autora w tym sensie, że sprawuje pełnię władzy nad tymi, którzy aby stać się osobą zbiorową, stracili wszystkie indywidualne przywileje:

Że zaś wielość z natury rzeczy nie jest **jednym**, lecz **mногоością**, przeto nie można jej ujmować jako jedności; lecz trzeba ujmować jako wielu mocodawców w stosunku do każdej rzeczy, jaką w ich imieniu mówi czy czyni reprezentant – każdy członek tej wielości daje wspólnemu reprezentantowi pełnomocnictwo indywidualne od siebie; i do każdego z nich należą wszystkie działania, jakich dokonuje reprezentant w wypadku, gdy oni dają mu pełnomocnictwo bez ograniczenia. (Hobbes 2009: 248)

Ponadto, z innego punktu widzenia, najwyższy reprezentant sam może być reprezentowany – na przykład przez sędziów – nie tracąc jednak przy tym władzy nad reprezentacją. Jak w antycznym, rzymskim *ius personarum* tym, co pozostaje niezmiennie w mobilnej grze reprezentacji, jest cały czas możliwość wyrażenia jedności i podziału lub włączenia i wyłączenia w sposób, który sprawia, że jedno jest częścią drugiego.

### /// 6.

John Locke jeszcze bardziej drastycznie oddziela osobę od żyjącego ciała w sposób, który z jednej strony przyjmuje antysubstancjalistyczne stanowisko Hobbesa, z drugiej – nadaje mu odmienny ton teologiczno-polityczny. O ile jego definicja osoby – sformułowana przede wszystkim w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* – wydaje się na nowo podejmować klasyczną definicję Boecjusza, w rzeczywistości odbiera jej status substancjalny, sprawiając, że staje się zależna od wewnętrznej relacji świadomości z samą sobą. Z tego punktu widzenia – który nie pokrywa się ani ze scholastyczną formułą wcielonej duszy, ani z kartezjańskim ujęciem podmiotu jako

podzielonego na dwie substancje – Locke, jeśli już, przeformułowie austrijską ideę umysłu rozciągłego w czasie, choć jest ona pozbawiona wymiaru transcendentnego i sprowadzona do sfery zupełnie ziemskiej. Mówienie o *self* raczej niż o *subiectum* oznacza dla niego, że tożsamość osoby jest inna od tej człowieka jako przedstawiciela danego gatunku zwierzęcego. Podczas gdy tożsamość zwierzęcia-człowieka polega na „tym, że stale zmieniające się cząstki materii, które pozostają w życiowym związku z tym samym zorganizowanym ciałem, partycypują w tym samym, niemającym przerw życiu” (Locke 1955: 466), tożsamość osobowa jest definiowana jako ciągłość świadomości w czasie. To z konieczności determinuje konstytutywny związek z pamięcią do tego stopnia, że dla Locke’a zapomnienie staje się oznaką pewnego deficytu ontologicznego. Jeśli pamięć pozwala świadomości doświadczać siebie samej w ten sam sposób w różnych momentach życia, zapomnienie zakłóca dialektykę egzystencji teraźniejszej i przeszłej, tworząc wyrwę w autoidentyfikacji. Stąd znaczenie przypisywane imieniu jako temu, co pozwala na przypisanie danych czynów lub słów tej samej osobie. Z tego punktu widzenia podmiot nie jest, jak w tradycji scholastycznej, sumą ciała i duszy, ale ciała i jego imienia. Będąc zarówno elementem identyfikacji siebie, jak i odróżnienia od innych, imię jest – dokładnie rzecz ujmując – protokołem, według którego każdy postrzega siebie jako osobę.

W tym tkwi powinowactwo Locke’a z Hobbesem, ale też dystans między nimi. Chociaż dla obu osoba jest niesubstancjalna, zupełnie odmienna od ciała, które zamieszkuje, to podczas gdy Locke wiąże ją ze specyfiką imienia, Hobbes łączy ją raczej z funkcją. Nie znaczy to, że w Locke’ańskiej koncepcji osoby brakuje precyzyjnej wartości prawnej – która przeciwnie, w innym sensie, jawi się wręcz jako bardziej wyrazista. Nie brakuje także głębokiego powiązania z machiną teologiczno-polityczną, wewnątrz której działa dyspozytyw osoby. Tyle że podczas gdy Hobbes podchodzi do niej od strony Trójcy, Locke robi to z dwóch stron: Zmartwychwstania i Sądu. Jego zamiarem nie jest już zdefiniowanie relacji między różnymi osobami jednej substancji, jak w sporze trynitarnym, ani wskazanie właściwego połączenia między duszą a ciałem, powstałego na drodze Wcielenia, ale wyrażenie ożywionego ciała w kategoriach osobowych, co czyni z niego przedmiot podporządkowania.

Co gwarantuje, że dzisiejszy starzec jest tą samą osobą, którą był za młodu, lub że szaleniec posiada tę samą tożsamość, co gdy był zdrowy? Widać wyraźnie, w jaki sposób te pytania wyznaczają skok paradygmatu względem uprzedniej semantyki, spychając na grunt filozofii różnicę

między człowiekiem a osobą, sformułowaną na poziomie prawa przez tradycję rzymską. Najbardziej charakterystyczne jest to, że to semantyczne przesunięcie nie zrywa powłoki teologicznej, ale odbywa się w jej środku, o czym ewidentnie świadczy odwołanie do figury Zmartwychwstania. W *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* – w szczególności w rozdziale XVII, dodanym do drugiego wydania wskutek kontrowersji teologicznych, które rozwinęły się w Anglii w latach 90. XVII wieku – Locke powraca do tego przy wielu okazjach. Podstawowym pytaniem jest, czy „przy zmartwychwstaniu może istnieć ta sama osoba, choćby nie w ciele ściśle tak zbudowanym i złożonym z takich części, jak to, które posiadała tu na ziemi?” (Locke 1955: 479). Locke’a nie interesuje samo pytanie, ile wynikające z niego konsekwencje dla definicji tożsamości osobowej i jej wyzwoleń z jakiegokolwiek perspektywy substancjalistycznej – jeśli przyjąć, że po śmierci osoba może powrócić w ciele, które nie było jej, to znaczy, że jest pozbawiona jakiegokolwiek podstawy substancjalnej i dlatego może połączyć się raz z jednym, raz z drugim.

Argument ten wprowadza nas do najbardziej problematycznej części perspektywy lockeańskiej, odnoszącej się do możliwości wyobrażenia sobie jednego człowieka, który na różnych etapach ucieleśnienia dwie osoby, lub jednej osoby dzielonej przez dwóch ludzi. Problem zwielokrotnionej osobowości łączył się ówczesznie z teologicznymi debatami na temat metempsychozy czy też wędrówki dusz, które dotarły do filozofa za pośrednictwem Ralphi Cudwortha i platończyków z Cambridge. W tym samym okresie została otwarta szeroka dyskusja nad przypadkiem dwóch bliźniąt syjamskich złączonych przez waginę i odbyty, co do których zastanawiano się, ile mają dusz – jedną czy dwie; tak jak pytano o formę chrztu zdeformowanego dziecka, urodzonego z dwoma głowami. W obu przypadkach można było powiedzieć, że chodzi zarówno o jedną osobę w dwóch ciałach, jak i o jedno ciało przynależące do dwóch osób (De Libera 2008: 121). To, co z tego wyciągnął Locke, to ostateczne przekroczenie symetrii między osobą a jednostką ludzką, wciąż obecnej w prawie rzymskim, a jeszcze w inny sposób potwierdzanej przez koncepcję chrześcijańską. Zarówno prawo rzymskie, jak i koncepcja chrześcijańska, jak widać, nie wykluczały podziału i w zasadzie zakładały rozdwojenie – w pierwszym wypadku między człowiekiem sztucznym i naturalnym, w drugim: między śmiertelnym ciałem i nieśmiertelną duszą. Nie tracąc jednak wzajemnie jednoznacznego stosunku odpowiedniości między dwoma terminami.

Średniowieczna kategoria *persona ficta* – doprowadzona do skrajnej sztuczności przez Hobbesa – pchnęła proces odcieleśniania jeszcze dalej,

dostosowując jego sposób funkcjonowania do reprezentatywnej logiki suwerenności. Locke wykonuje kolejny krok w obrębie dyspozytywu osoby, uwalniając ją od wszelkich podstaw cielesnych i sprowadzając do czystej zasady atrybucji – aby ktokolwiek mógł przyjąć miano osoby, musi udowodnić, przede wszystkim samemu sobie, że pozostaje tą samą jednostką mimo upływu czasu, a nawet jeśli przyjął dogmat Zmartwychwstania, po śmierci, kiedy to jego dusza mogłaby przejść do innego ciała. W porównaniu do binarnej logiki, którą dotychczas rekonstruowaliśmy, jest to skok jakościowy – podwojenie nie tylko się wydarza, jak w Rzymie, między osobą a ciałem, lecz przenika samą osobę, podzieloną lub zwielokrotnioną dwa lub więcej razy na podstawie różnych stanów świadomości lub, dokładniej rzecz ujmując, percepcji, jakie można mieć.

Aby jednak w pełni zrozumieć teologiczno-polityczne znaczenie dokonującego się tu przelomu, konieczne jest powiązanie semantyki Zmartwychwstania z semantyką Sądu Bożego, rozumianego jako pierwowzór wszelkiej świeckiej sprawiedliwości. Podstawą tego jest konstytutywny związek atrybucji (*to attribute*) i przypisania (*to impute*) – dwóch tłumaczeń greckiego czasownika *kategorēin*. Przypisanie czegoś komuś lub sobie – czy nu czy myśli – nigdy nie jest niezależne od moralnego osądu, który taka atrybucja za sobą pociąga. Rzeczywiście elementem decydującym w Lockeńskiej definicji osoby jest właśnie możliwość przypisania jednostce odpowiedzialności za jej działania, zgodnie z sądem o winie lub niewinności sformułowanym przez teoretycznego sędziego, którym może być ktoś inny lub ona sama. Locke mocno podkreśla ten wymiar etyczny, ale też szczególnie prawny:

[osoba] to termin prawniczy, którego się używa, przypisując komuś takie czy inne działania i działania te oceniając. Nazwa ta przysługuje zatem jedynie istotom rozumnym, zdolnym działać i podlegać prawu oraz doznawać szczęścia i nieszczęścia. Osobowość ta rozciąga się poza istnienie terażniejsze na to, co już minęło, jedynie dzięki świadomości, która sprawia, że tę osobę obchodzi jej działanie minione, że ponosi za nie odpowiedzialność, do niej one należą i że sobie przypisuje je na równi z obecnymi, na tej samej podstawie i z tej samej racji. (Locke 1955: 490)

Tutaj, zawężone przez leksykon odpowiedzialności, nadanie statusu osoby i przypisanie jej czynów wydają się dwoma stronami tego samego dyspozytywu. Nie ma znaczenia, czy ten, kto mówi „ja”, posiada określo-

ną substancję – czy jego ciało odpowiada duszy lub czy tej duszy mogą być przypisane dane cechy. Wystarczy, że jest on odpowiedzialny za siebie i swoje czyny, przyznając, że to on je popełnił. To, co Locke rozumie przez *accountability*, to zasadniczy i nieodzowny charakter osoby jako człowieka moralnego – już nie w średniowiecznym sensie *persona moralis*, to znaczy kolektywnym, ale w sensie sądu nad samą sobą. Sąd – włącznie z tym nad własnym sumieniem – musi ustalić, czy człowiek stojący przed nim jest tą samą osobą, która popełniła określony czyn, i czy jest świadomy jego konsekwencji. Oczywiście Locke dobrze wie, że ludzka sprawiedliwość nie zawsze jest w stanie odróżnić winę obiektywną od celowej, co kończy się karaniem obu w ten sam sposób. Ale właśnie dlatego sąd nad własnym sumieniem pozostaje najbardziej wiarygodny w oczekiwaniu na ten ostateczny:

Bo jakkolwiek kara przywiązana jest do osoby, a osoba związana z samowiedzą, pijak zaś, być może, nie jest świadomy tego, co zrobił, to jednak ludzkie trybunały słusznie go karzą, bo popełnione przestępstwo świadczy przeciwko niemu, gdy tymczasem nie świadczy za nim brak świadomości, którego nie można udowodnić. Wszelako można przypuścić zasadnie, iż w wielkim dniu, kiedy tajemnice wszystkich serc ludzkich zostaną ujawnione, nikt nie będzie pociągnięty do odpowiedzialności za czyny, o których nic nie wie, lecz otrzyma wyrok podług tego, czy sumienie go oskarża, czy usprawiedliwia. (Locke 1955: 486)

Ta logika kompensacji, zawieszona między etyką a prawem, pozwala powrócić do pytania o podmiotowość i jej relację, w obrębie teologiczno-politycznego dyspozytywu osoby, z poddaństwem. Gdy Locke utrzymuje, że „na tożsamości osoby ufundowane jest wszelkie prawo i słuszność nagród i kar” (1955: 482), z jednej strony przyznaje personalizacji rolę ustanawiającą samo prawo, z drugiej zaś widzi jednocześnie w osobie oś, wokół której obracają się podmiot i przedmiot prawa. Aby uchwycić sens tego kategorięcznego przesunięcia dokonującego się w obrębie semantyki osoby między podmiotem i przedmiotem, należy przeczytać, co w odpowiedzi do Josepha Butlera pisze Edmund Law w tekście opublikowanym w 1769 roku, zatytułowanym *Defence of Mr. Locke's Opinion Concerning Personal Identity*. Po przyznaniu, że pojęcie osoby jest terminem sądowym i dlatego ma być stosowane w sensie ściśle prawnym, autor opisuje, jak czyni ono człowieka moralności jednocześnie podmiotem prawa (*subject of law*) oraz obiektem

kar i nagród (*a true object of rewards or punishment*) (Law 1769: 301). Na progu nierozróżnialności między moralnością a prawem określonej przez dyspozytyw osoby człowiek staje się aktywny [oryg. *agente*], a w końcu zostaje podmiotem, wyłącznie będąc podporządkowanym prawu, a tym samym będąc obiektem oskarżenia. Z punktu widzenia genialnej operacji desubstancjalizacji przeprowadzonej przez Locke'a, zgodnie z tradycją wywodzącą się z teologii augustyńskiej, udaje się zobiektywizować ten sam podmiot, który siebie nim ogłasza. Przeniesiony w obręb etyczno-prawnego dyspozytywu osoby podlega zawsze podwójnemu sędziemu – zarazem zewnętrznemu i wewnętrznemu. Jego pozycja „usprawiedliwialnego” – w oczach sądu, a tym bardziej własnego sumienia – płynnie przechodzi w wymiar „poddanego wymiarowi sprawiedliwości”, to znaczy poddanego bezapelacyjnemu sądowi, który go przewyższa.

Z tego punktu widzenia jesteśmy również poza Hobbesowską logiką autoryzacji. Podczas gdy w jej obrębie zależność, która zobowiązuje każdego poddanego do posłuszeństwa, przechodzi przez element zewnętrzny – wolę suwerena, który go reprezentuje – w przypadku Locke'a polecenie, zanim jeszcze zostanie narzucone, jest przyswojone w samej świadomości podmiotu, przemienionego w ten sposób w obiekt własnego wewnętrznego wyroku. Ta sytuacja może oczywiście być uznana za postępowanie w procesie upodmiotowienia, lecz również za wystawienie tak ustanowionego podmiotu na działanie wewnętrznej kontroli, która ostatecznie go uprzedmiotawia. Nie przez przypadek w procesie ustanawiania osoby dwie komplementarne procedury atrybucji i przypisania zbiegają się w procedurze, o większym wydzźwięku politycznym, zawłaszczenia. Już w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* świadomość jest dostrzeganiem tego, co dzieje się we własnym duchu, ale też faktu, że ten duch jest „własny” w ścisłym sensie przynależenia, jak każde inne mienie. *Accountability* ma znaczenie odpowiedzialności – wewnętrznej konieczności, aby zdać rachunek z siebie – ale też potwierdzenia, że posiada się samego siebie. Tylko ci, którzy w pełni posiadają siebie, są w stanie opanować własne działania. Tak jak logika, moralność i prawo zbiegają się w tym samym dyspozytywie teologiczno-politycznym, tak pamięć, odpowiedzialność i zawłaszczenie nakładają się w obrazie siebie jako przedmiotu samoidentyfikacji podmiotowej (Balibar 1998: 9–101).

W politycznych pismach Locke'a, zwłaszcza w drugim *Traktacie o rządzie*, temat zawłaszczenia nabiera znaczenia ontologicznego, jeśli nie metafizycznego, ściśle związanego z leksykonem osoby. Gdy filozof pisze, że „mimo że ziemia i wszystkie niższe istoty są wspólne wszystkim ludziom, to każdy człowiek dysponuje **własnością swej osoby**” [*has a Property in his*



*own Person*] (Locke 2015: 270) i że „człowiek (będąc panem samego siebie, **właścicielem własnej osoby** [*Proprietor of his own Person*], **swego działania i pracy**) miał w sobie samym wielką podstawę własności” (Locke 2015: 281), czyni z zawłaszczenia własnej osoby architrav porządku politycznego opartego na redukcji powszechności do tego, co własne. Posiadanie samego siebie przez człowieka przypomina posiadanie przez niego dóbr w sposób, który czyni z wolności zarazem warunek i rezultat procesu przywłaszczania. Przyznając, że każdy posiada własną osobę, Locke otwiera ścieżkę, na końcu której, przywracając teologiczno-polityczne rozumienie suwerenności, Mill będzie mógł przyznać, że jednostka „ma suwerenną władzę nad sobą, swoim ciałem i umysłem” (1959: 21).

Oczywiście już Kartezjusz pisał, iż wierzy, „że to ciało, które z jakimś szczególnym uprawnieniem nazywałem swoim, bardziej należy do mnie niż jakiegokolwiek inne” (Descartes 2001: 92), ale podczas gdy u niego posiadanie ciała było wciąż wynikiem bycia nim, wraz z Lockiem stosunki się odwracają. Od tego momentu będzie mowa raczej o „posiadaniu ciała” niż o „byciu ciałem”. Powiązanie tej przesłanki z tym, co zostało powiedziane na temat tożsamości osoby, rozumianej jako świadomość własnych czynów i myśli, jest ewidentne. Tak jak w tym wypadku ustanowienie podmiotowości łączy się z samoidentyfikacją, tak w przypadku osoby cywilnej fakt posiadania samego siebie legitymizuje posiadanie dóbr. Ale jeśli posiadanie rzeczy jest wynikiem posiadania osoby, to znaczy, że oddzielenie osoby od żyjącej istoty jest odtwarzane przez przeciwstawność części posiadającej i części posiadanej. Osobie moralnej – podmiotowi prawa – odpowiada osoba-ciało, przedmiot posiadania nieróżniący się od posiadanej i konsumowanej rzeczy.

### /// 7.

Antynomiczna relacja między osobą a rzeczą zajmuje centralny punkt w *Metafizyce moralności* Kanta. W odróżnieniu od przeciwstawnych kierunków, obranych z jednej strony przez Hume’a, a z drugiej Leibniza – pierwszy w kluczu antysubstancjalistycznym, drugi w ujęciu neoarystotelesowskim – przyjmuje on lockeański leksykon odpowiedzialności prawnej, podkreślając konotacje moralne:

Osoba to inaczej podmiot, któremu przypisać można dokonane przezeń czyny i który się do tych czynów przyznaje. Osobowość moralna byłaby wobec tego tym samym co wolność określonej

istoty rozumnej, która poddaje się prawom moralnym [...] z tego zaś dalej wynika, że dana osoba nie może podlegać żadnym innym prawom z wyjątkiem tych, które sama dla siebie ustanowiła (samodzielnie bądź też wspólnie z innymi). (Kant 2005: 31)

Powraca tutaj, w formie wolnej od komponentów psychologicznych, mechanizm upodmiotowienia przez podporządkowanie – osoba jest tym sposobem ustanawiania podmiotu, który podporządkowuje ją prawu, które sama sobie narzuciła. Ale – można by zapytać – jeśli prawo nie jest narzucone przez nikogo innego niż przez sam podmiot, to w jaki sposób go podporządkowuje? Lub jeśli go podporządkowuje, jak można powiedzieć, że pozostaje on jego podmiotem? Jak może być on naraz pozwanym i twórcą prawa, którego jest autorem?

Kant nie tylko nie ukrywa trudności logicznej we własnym rozumowaniu, ale wręcz ją jednoznacznie stwierdza:

Jako jeden z równoprawnych dawców prawa dyktuję wspólnie z innymi ustawę karną i występuję tu jako całkiem inną osobą aniżeli ów mający się jej teraz poddać człowiek: głos przestępcy nie posiada bowiem nijakiej wagi dla aktu prawodawczego. (Kant 2005: 183)

Strategia wyjścia z tej trudności odnosi się po raz kolejny do semantyki osoby, używanej przez Kanta, aby podzielić podmiot między dwoma różnymi, a nawet przeciwstawnymi porządkami: tym intelektualnym, związanym z celami, i ten zmysłowym, łączącym się z przyczynami sprawczymi – podczas gdy w pierwszym wolność w pełni pokrywa się z prawem, w drugim regularnie od niego odbiega. Dlatego aby wypełnić imperatyw, człowiek *noumenon* musi poddać własnemu sądowi człowieka *phaenomenon*, uznając go za różnego od siebie pod każdym względem:

Atoli jako przestępca świadomy konieczności wymierzenia sobie sprawiedliwości zachowuję się tak, jak przystało nosicielowi czystego rozumu praktycznego (*homo noumenon*), który podporządkowuje mnie – występującego teraz jako zupełnie inną, zdolną do nieprawości osobą (*homo phaenomenon*) – ustawie karnej. (Kant 2005: 183)

To, co dla Locke'a było wciąż akademicką hipotezą – fakt, że w jednym człowieku mogą być wcielone dwie różne osoby znajdujące się w różnych stanach: rozumu i szaleństwa – dla Kanta stanie się niezmiennym faktem,

który dotyczy każdego bytu ludzkiego, podzielonego na każdym etapie swojej egzystencji na dwie odrębne osoby, z których jedna jest przedmiotem osądu ze strony tej drugiej.

Autorem, który z tej perspektywy łączy Locke'a z Kantem, jest Christian Wolff (zob. Sciacca 2000: 3–27). Jeśli z jednej strony Kant podejmuje Locke'a definicję osoby jako ustanowionej w pamięci (*persona dicitur ens, quod memoriam sui conservat*) (Wolff 1983a: 660), to z drugiej warunkuje logikę oskarżenia uprzednim podziałem istoty ludzkiej na *homo spiritualis*, któremu przynależą zdolności wyższe, oraz *homo carnalis*, charakteryzowanego tymi niższymi (Wolff 1983a–b). Jednak poza tym precedensem Kant stawia Dwoje w sercu tożsamości osobowej. To oczywiście nie znaczy, że przywraca jakiegoś rodzaju dualizm kartezjański ani tym bardziej platoński między dwoma różnymi substancjami. Rozdzielone w transcendentalnym zwrocie są dwie jakości jednej natury ludzkiej, wobec których to, co określa się jako podmiot, musi przyjąć zróżnicowaną postawę, odpowiednią względem, z jednej strony, istoty zwierzęcej, z drugiej – moralnej. Tak więc Kant może sprecyzować, że nie chce odnosić się do: „jakiejś podwójnej osobowości, wszak osobą jestem tylko Ja – ten, który siebie myśli i ogląda, natomiast Ja będące oglądanym przeze mnie obiektem jest rzeczą, tak samo jak inne przedmioty poza mną” (2007: 30). W ten sposób uwidocznia się nie tyle binarny schemat podmiotu i przedmiotu, ile bardziej złożony model, w którym osoba jest zarazem jednym z dwóch biegunów i zasadą, na podstawie której się one określają. Przywrócony zostaje w ten sposób ten szczególny efekt, dzięki któremu poprzez dyspozytyw osoby jedna część zawiera w sobie drugą jako swój negatyw, jednocześnie wypychając ją poza własne granice. Podczas gdy podmiot myślący, wyabstrahowany z jakichkolwiek uwarunkowań fizycznych, a więc zdolny do reprezentowania uniwersalnych zasad, przynależy do porządku osoby, człowiek naturalny, z jednej strony, w nim uczestniczy, z drugiej – pozostaje poza nim. Jest osobą, kiedy się rozpoznaje w użytkowym systemie, który go predeterminuje; nie jest nią, gdy zdominowany swoją częścią zwierzęcą go opuszcza.

Ta sama oscylacja zdaje się charakteryzować stosunki domowe, jak określa je Kant, dotyczące rodziny i niewolnictwa. Prawdą jest, że przeciwieństwo do rzymskiej zasady *summa divisio* – która uwzględnia niewolnika w gronie osób – wciąż przyjmowanej przez takich autorów jak Samuel von Pufendorf i Christian Wolff, Kant rezerwuje status osoby jedynie dla podmiotów mających zdolność prawną. Tylko osobie, ze względu na jej stan wolności, można przypisać obowiązki i prawa, w przeciwieństwie do niewolnika, który nią nie jest. Jednak później, po ustanowieniu tego abso-

lutnego kryterium, gdy przechodzi do konkretnego obszaru relacji między-ludzkich, Kant przedstawia szereg ograniczających specyfikacji, które ostatecznie zacierają kontury alternatywy, nakładając na siebie, przynajmniej na chwilę, dwa warunki. Jak argumentuje filozof, przedstawiając pierwsze ograniczenie dotyczące kryterium, które sam przyjął:

Skazany na niewolę (*servus in sensu stricto*) przechodzi na własność (*dominium*) innej osoby, która staje się nie tylko jego panem (*herus*), lecz także właścicielem (*dominus*); właściciel uprawniony jest do zbycia go na podobieństwo rzeczy, do korzystania zeń wedle własnego widzimisię (zawsze jednak w godziwym celu) i do rozporządzania jego siłami (wyjąwszy życie i cielesną integralność). (Kant 2005: 177)

Jeśli już niewolnik, z racji człowieczeństwa pana (nie swojego własnego), nie może zostać wykorzystany w haniebnych celach ani pozbawiony życia lub części ciała, dotyczy to *a fortiori* tych, którzy będąc pod czyjąś kontrolą, nie są w jego posiadaniu, jak to jest w przypadku służby i pracowników kontraktowych. U źródeł tego rozróżnienia tkwi różnica między panowaniem a własnością, którą autor zastosował, jeszcze zanim odniósł ją do relacji z innymi, do pierwotnej relacji ze sobą:

wszak człowiek nie jest posiadaczem (*sui dominus*), lecz panem samego siebie (*sui iuris*); w jeszcze mniejszym stopniu może on się uważać za posiadacza innych ludzi. Albowiem istota ludzka musi móc sobą rozporządzać, ponosząc odpowiedzialność za człowieczeństwo, które uosabia jako indywiduum. (Kant 2005: 96–97)

To samo rozróżnienie dotyczy użycia i nadużycia – podczas gdy można używać osoby, której jest się panem, jak rzeczy, to nie można jej nadużywać, wykraczając poza pewną granicę. Jednak – tu leży problem, na który autorowi nie udaje się udzielić prostej odpowiedzi – na czym polega ta granica? Gdzie przebiega – w istocie ludzkiej zdominowanej wedle relacji panowania, ale nie własności – granica między byciem rzeczą i osobą?

Nierozstrzygalne w obrębie semantyki osoby pytanie zostaje zadane przez Kanta dzięki opracowaniu kategorii prawnej tak płynnej, którą on sam porównuje do spadającej gwiazdy na niebie prawa (2005: 213). Chodzi o „prawo rzeczowo-osobowe”. Jeśli „prawo rzeczowe” jest tym nad przedmiotem, a „prawo osobowe” jest uprawnieniem do określania zacho-

wań innej osoby poprzez domaganie się od niej danych zachowań, prawo rzeczowo-osobowe jest mieszaniną tych dwóch – prawem „do posiadania pewnego szczególnego przedmiotu zewnętrznego w taki sposób, jakby to była rzecz, tudzież do korzystania zeń w taki sposób, jakby to była osoba” (Kant 2005: 107).

Już w tej definicji wyrazistość rozróżnienia między osobą a rzeczą chwycie się do tego stopnia, że przesuwa tę pierwszą w pobliże drugiej. Kant jednak intensyfikuje antynomię własnego rozumowania na tyle, że podważa jej wymowę prawną. Chodzi o prawo, które jest zarazem czymś więcej i czymś mniej niż prawo – przedprawo lub metaprawo, nieredukowalne czy to do rzeczywistego faktu, czy do relacji umownej, ponieważ wyrażające normy prawne zgodne z tym samym dyspozytywem osoby:

Rzeczony prawo – nie będąc ani prawem rzeczowym, ani *stricte* osobowym z racji tego, że występuje tu dodatkowo coś, co nazywać można posiadaniem osoby na własność – wyrastać musi ponad wszelkie prawo czysto rzeczowe oraz czysto osobowe, ponieważ stanowi ono w nas samych *exemplum* prawa ludzkości, mającego za swój naturalny skutek przyzwolenie na to, aby wolno nam było nabywać na własność wszystko, co wymienione zostało powyżej. (Kant 2005: 108)

Nawet gdy broniąc własnych opracowań przed krytyką, Kant pyta: „czy pojęcie prawa do osoby na wzór rzeczy wolne jest od sprzeczności wewnętrznej tudzież (jako nadane *a priori* przez rozum) koniecznie podpadać powinno pod pojęcie «Moje-Twoje» w odniesieniu do przedmiotów zewnętrznych, pozwalając nam traktować **osobę** na podobieństwo rzeczy” (2005: 212), udaje mu się uniknąć sprzeczności, ograniczając się do przeniesienia ich na poziom językowy. Rzeczywiście rozróżnienie, które jest przywoływane, między formą przymiotnikową, niekoniecznie dzierżawczą, i tą rzeczownikową – „moje”, rozumianą jako „mój” – oznacza dalsze przesunięcie w stronę nakładania się na siebie osoby i rzeczy, jak w przypadku relacji z **własną** żoną:

Kiedy zaś powiadam: „moja” żona [*mein Weib*], to wówczas oznacza to pewien osobliwy – mianowicie prawny – stosunek posiadacza do posiadanego przedmiotu (nawet jeśli jest nim osoba), czyli rzeczy. Fizyczne posiadanie rzeczy, która jest osobą, stanowi warunek możliwości korzystania z niej (*manipulatio*), ale w ramach tej rela-

cji rzecz owa musi być traktowana jednocześnie także jako osoba. (Kant 2005: 212)

Spośród trzech „przedmiotów” prawa rzeczowo-osobowego – to znaczy sługów względem pana, dzieci względem rodziców i żony względem męża – ostatni przypadek jest najbardziej przekonujący, gdyż zostaje przez Kanta uzasadniony na podstawie podwójnej nierówności: naturalnej i prawnej. W kwestii nierówności myśliciel nie waha się argumentować, że:

prawo tradycyjnie przypisywane mężczyźnie powiada: niechaj on będzie jej panem (czyli: niech on rozkazuje, a ona będzie mu posłuszna), to nie trzeba w tym widzieć czegoś zdroźnego, bo przecież przyrodzona równość między ludźmi (żyjącymi tu w parze) nie ucierpi na tym, że naturalnie silniejszy pierwiastek męski panuje nad słabszym pierwiastkiem żeńskim. (Kant 2005: 112)

W odniesieniu więc do równości prawnej zwanie między osobą a rzeczą osiąga szczyt. Powiedziawszy, że małżeństwo jest związkiem „dwóch osób płci odmiennej gwoili dożywotniego [*lebenswierig*] wzajemnego posiadania swych atrybutów płciowych” (Kant 2005: 109), Kant uznaje logiczną i etyczną niespójność w zredukowaniu ciała do czystego obiektu konsumpcji przez inną osobę, ustanowionym przez umowę prawną. Zamiast jednak zerwać więź, która tak została ustalona, między sobą a rzeczą, wyraźnie je rozdzielając, podwaja ją, przywracając zasadę równości przez wzajemność użytkowania:

Podczas tego aktu człowiek czyni z siebie rzecz, co sprzeczne jest z prawem ludzkości, które uosabia on jako jednostka. Jest wszak możliwe, żeby uprzedmiotowienie to nie było jednostronne; do tego jednak trzeba przyjąć, że gdy jedna osoba traktowana jest przez drugą jak rzecz, to musi ona ten stosunek odwzajemnić, czyli posiadać tę drugą. Tylko w ten sposób odzyskuje ona siebie samą z powrotem, odtwarzając zatraconą osobowość. (Kant 2005: 110)

W ten sposób personalizacja staje się skutkiem depersonalizacji drugiego, pod warunkiem że pierwsza osoba także zostanie zdepersonalizowana przez drugą. Kategoria osoby pojawia się zatem w punkcie prawnego przecięcia podwójnej reifikacji – jak autor potwierdza niedługo potem,

w odniesieniu do zbrodniczej hipotezy o odsunięciu jednego małżonka od posiadania drugiego:

Okoliczność, że prawo takie, mając wyraźne znamiona prawa do osoby, działa jednocześnie w podobny sposób jak prawo rzeczowe, znajduje takie oto uzasadnienie, że gdyby jedno z małżonków porzuciło drugie lub też oddało się w posiadanie innej osobie, to tamto drugie w każdej chwili uprawnione jest do tego, by niezwłocznie odzyskać nad nim swą władzę. (Kant 2005: 110)

To kolejny dowód nieodłącznego związku dyspozytywu osoby z zasadą suwerenności. Stosunek panowania męża nad żoną, rodziców nad dziećmi czy pana nad niewolnikiem nie tylko nie jest postrzegany przez Kanta jako sprzeczny z zasadą równości, ale wręcz przeciwnie – jest przez nią implikowany. W ten sam sposób jak osoba *alieni iuris* – by użyć rzymskiego wyrażenia – jest podporządkowana tej *sui iuris*, która sprawuje nad nią panowanie, tak wszystkie osoby współtworzące państwo są *subiectae* osobie suwerena. Powraca w tej perspektywie związek między upodmiotowieniem a podporządkowaniem. *Subiectus*, zanim jest podmiotem prawa, jest poddany obowiązkowi posłuszeństwa, który nie przewiduje wyjątków i który warunkuje korzystanie z wolności. Tym, co – jeśli w ogóle – wprowadza ograniczone wyjątki jest zasada równości poddanych, na przykład w odniesieniu do dziedzicznej szlachty, której status uznany jest za nienaruszalny, chyba że poprzez naturalne wymarcie jej członków. Również w tym wypadku Kant pragnie odróżnić pod względem formalnym własność i panowanie suwerena, zastrzegając to pierwsze dla terytorium, a drugie dla ludu: „należałby do niego także lud w rozumieniu rzeszy poddanych (i zarazem jako «jego lud»); nie byłby on jednak jego właścicielem (jak zakłada prawo rzeczowe), lecz naczelnikiem (zgodnie z prawem do osoby)” (2005: 168). Nie oznacza to, że suweren jako osoba *absoluta*, posiadająca wszelkie prawa i pozbawiona jakichkolwiek obowiązków względem swoich poddanych, zajmuje w stosunku do nich pozycję zupełnie nierówną, uznaną nie tylko za niemożliwą do skontrolowania, ale wręcz „nieprzenikalną”. Z tego punktu widzenia – nie negując ani nie ograniczając kosmopolitycznego i, mówiąc szczerze, oświeceniowego wydźwięku innych swoich tekstów – Kant wydaje się cofać, przynajmniej w jednej kwestii, do tradycji kontraktualistycznej. Badaniom genealogicznym nad pochodzeniem społeczeństwa politycznego, rozpoczętym przez Hobbesa, niemiecki filozof przeciwstawia zakaz zadawania pytań o genezę władzy:

Bez znaczenia jest tutaj to, czy posłuszeństwo wobec owej władzy rzeczywiście wynika z umowy pierwotnej (*pactum subiectionis civilis*), czy władza ta istniała już wcześniej, a prawo nastąpiło później, czy też może pojawiło się dopiero w następstwie całego dotychczasowego porządku: dla ludu, który nadał sobie prawo obywatelskie, wszelkie tego typu rezonowanie jest bezcelowe, co więcej – może ono zaszkodzić także państwu. (Kant 2005: 162)

Wydźwięk teologiczno-polityczny, jaki Kant nadaje własnemu dyskursowi, jest niezwykle wyraźny. Jeśli Pawłowe przykazanie, zgodnie z którym „wszelka władza pochodzi od Boga”, nie „wyraża wszak jakiejś historycznej podstawy ustroju obywatelskiego, lecz tylko pewien ideał [...] – jako praktyczne pryncypium rozumu” (Kant 2005: 162), to wynika z tego, że suweren ma względem swoich poddanych jedynie prawa i żadnego obowiązku, tak że nie mogą oni w żadnym wypadku mu się przeciwstawić. Ten, który by to zrobił, nie tylko zostałby skazany na śmierć, lecz także wyrzucony poza granice prawa (*exlex*). Jego potępienie – ze strony osoby suwerena wobec innego, który już osobą nie jest, będąc całkowicie zajęтым przez swoją zwierzęcą część, a więc wciągniętym przez nią w nędzną sferę rzeczy – przekracza linię śmierci, aby stać się wiecznym, tak jak zniewaga, którą przyniósł najwyższej władzy: „należy traktować ową przewinę jako coś, co pozostanie przewiną po kres czasu i nigdy nie zostanie zmażane (*crimen immortale, inexpiabile*); podobnie ujmują rzecz teolodzy, mówiąc o ciężkim grzechu, dla którego nie masz przebaczenia ani na tym, ani na tamtym świecie” (Kant 2005: 166).

### /// 8.

To właśnie nieuzasadnione nakładanie się na siebie osoby i rzeczy jest tym, co Hegel kwestionuje w Kantowskiej kategorii praw rzeczowo-osobowych, w obrębie polemiki, której podstawowym przedmiotem jest całość ram prawnych pochodzenia rzymskiego. Za zamieszaniem (przypisywanym Kantowi) między prawami, które dotyczą stosunków substancjalnych i prawami odnoszącymi się do czysto abstrakcyjnej osobowości, Hegel dostrzega podział na osoby *sui iuris* i osoby *alieni iuris*, z których te ostatnie składają się ku porządkowi rzeczy: „U Kanta są stosunki rodzinne całkowicie prawami **osobowymi** o charakterze **rzeczowym**. Rzymskie prawo osobowe nie jest przeto prawem osoby jako takiej, lecz przynajmniej osoby w jej **szczegółowości**” (Hegel 1969: 61). U podstaw tej krytyki – skierowanej



również wobec Savigny'ego (zob. Schiavone 1984) – stoi Hegłowska uniwersalizacja idei osoby, skondensowana w etycznym imperatywie: „bądź osobą i uznawaj drugich jako osoby” (Hegel 1969: 58). Wbrew rzymskiemu przymusowi uzależniania osobistej autonomii od posiadania określonego statusu – statusu *patres* – Hegel rozszerza ją na wszystkie istoty ludzkie zgodnie z perspektywą emancypacyjną, która uogólnia praktyczną realizację wolności.

Sprawy nie są jednak tak proste – zarówno odnośnie do związku z prawem rzymskim, jak i tym bardziej, w odniesieniu do tego, co z niego wynika dla konceptualizacji kategorii osoby (Ritter 1969). Co do pierwszego należy pamiętać, że wyraźna polemika Hegla z *ius* nie wyklucza przyjęcia jego pojęciowego leksykonu, często za pośrednictwem *Elementa iuris civilis* Heinecciusa. Rzeczywiście w pewnym sensie można powiedzieć, że generalizuje go w obrębie związków międzyludzkich. To, co filozof odrzuca w rzymskiej kategorii osoby, to włączanie w nią istot ludzkich pozbawionych jakiegokolwiek statusu prawnego, a przez to porównywalnych z rzeczą:

Według bezprawnego i nieetycznego określenia zawartego w prawie rzymskim dzieci były dla ojca **rzeczami**, a ojciec był tym samym w prawnym posiadaniu swych dzieci [...]. Dokonało się tu więc jakieś – ale zupełnie bezprawne – połączenie określeń rzeczy i nie-rzeczy. (Hegel 1969: 63)

Dla Hegla, inaczej niż dla prawników *ancien régime*, którzy wciąż różnią *persona* i *homo*, każdy człowiek – niezależnie od pochodzenia czy stanu – jest, jako taki, osobą:

Kulturze, **myśleniu** jako świadomości jednostki w formie ogólności, właściwe jest ujmowanie Ja jako osoby **ogólnej**, w której **wszyscy** są identyczni. **Człowiek ma takie znaczenie, ponieważ jest człowiekiem**, a nie dlatego, że jest żydem, katolikiem, protestantem, Niemcem, Włochem itd. (Hegel 1969: 207)

Wystarczy naturalny status, aby nadać mu pełną osobowość, tak aby nikt nie był z niej z zasady wykluczony. Ale krytyka prawa rzymskiego przez Hegla wydaje się dotyczyć nie tyle definicji zdolności prawnej, ile dostępu do niej. Prawdą jest, że w przeciwieństwie do Kanta nie rozumie on przez posiadane dobra innych osób, lecz jego analiza pozostaje pod wpływem konstytutywnej relacji między prawem a własnością do tego stopnia, że

zdaje się ona archetypem wszystkich innych praw cywilnych. To tak, jakby w perspektywie heglowskiej wszyscy obywatele byli *patres* – uczynieni takimi przez posiadanie *res*, które mogą być używane, wymieniane lub sprzedane. Osobowość prawna pokrywa się ze zdolnością majątkową właścicieli. Upoważnia do niej właśnie własność (*Eigentum*) – niekoniecznie czegoś, ale jako abstrakcyjna możliwość posiadania. To właśnie poprzez nią ludzie nawiązują ze sobą relacje na poziomie prawa: „Osoba, odróżniając siebie od siebie [samej], odnosi się do pewnej **innej** osoby i to mianowicie [w ten sposób], że obie osoby mają wzajemnie dla siebie istnienie tylko jako właściciele” (Hegel 1969: 60).

Aby zrozumieć cały ruch myśli heglowskiej, należy spojrzeć na relacje między osobą a własnością także z innej strony. Tak jak osobowość zakłada własność, tak ta z kolei jest ograniczana i niejako zawarta w osobowości. Jeśli Hegel jest daleko od Kanta, jest jeszcze dalej od Locke’a – do stopnia, w którym jego filozofia, widziana z perspektywy społeczeństwa obywatelskiego, a tym bardziej państwa politycznego, może być rozumiana jako swego rodzaju hamulec przed pełnym wdrożeniem indywidualizmu posiadaczy. Własność prywatna [oryg. *appropriazione privata*], kluczowa dla części o abstrakcyjnym prawie, osiąga w rzeczywistości rodzaj relatywizacji w sferze wobec niego nadrzędnej etyki, która klasyfikuje je w swoim obrębie jako rzecz nieuniknioną, ale zdawkową.

Jeśli – w skrócie – własność definiuje osobowość od samego początku, to ta uwzględnia ją w swoim horyzoncie znaczeniowym. Niemniej w swego rodzaju ciągłym przewrocie dialektycznym ostatecznie potwierdza to centralną pozycję posiadania, ponieważ osoba jest sama w sobie wynikiem najpełniejszego z zawłaszczeń – to znaczy samej siebie (Xifaras 2004: 63–79). Tylko posiadając siebie w pełni, można stać się osobą. Hegel wyróżnia dwa rodzaje zawłaszczenia: jeden zewnętrzny, dotyczący posiadanych rzeczy jako majątku, i drugi wewnątrz samej osoby, odnoszący się do własnych aspektów cielesnych i intelektualnych, takich jak życie, ciało, idee, talenty czy przekonania religijne. Podczas gdy pierwsze charakteryzuje się pełnym panowaniem bez ograniczeń, drugie jest objęte pewnymi restrykcjami, takimi jak na przykład pewien stopień niezbywalności. Na przykład autor książki, będąc właścicielem własnych idei, nie może ich odrzucić, nawet jeśli przekazuje je wydawcy. Ogólnie rzecz biorąc, własności wewnętrzne mogą zostać oddane, to znaczy uzewnętrznione, uczynione użytecznymi dla innych, jedynie jeśli nie narusza to interesów osoby, do której pierwotnie należą. Nie zmienia to faktu, że mimo tych ograniczeń oba stosunki osoby – do rzeczy i do samej siebie – odsyłają do kategorii zawłaszczenia,

która pozostaje logiczną osią, wokół której kręci się cały dyskurs. Rzeczywiście Hegel zwraca uwagę, że podczas gdy zawłaszczenie rzeczami nie jest nigdy całkowite – ponieważ opierają się one pełnemu przyswojeniu przez podmiot – dzieje się tak przy samozawłaszczeniu, które w swojej pełni jest zatem najdoskonalszą formą własności i modelem każdej innej. W ten sposób sytuuje się ono w punkcie przecięcia, a nawet lepiej – w obszarze nakładania się na siebie rzymskiego prawa majątkowego i nowoczesnego indywidualizmu posiadaczy. Jedno przenika i zarazem zmienia granice drugiego, co daje efekt radykalnej przemiany semantycznej. Ta dynamika pojęciowa wynika z faktu, że Hegel porusza się jednocześnie na dwóch poziomach procesu samoustanawiania się ducha.

Jeżeli z punktu widzenia prawa prywatnego, które uznaje on za abstrakcyjne, paradygmat własnościowy osoby jest jedynym sposobem nawiązywania relacji między ludźmi, to z perspektywy społeczeństwa obywatelskiego reprezentuje on jedynie częściowy i nieadekwatny sposób patrzenia na tę sferę życia, ponieważ pozostaje obojętny na konkretne potrzeby, które wymykają się sieciom systemu prawnego. Ten ostatni, będąc ograniczonym do prywatnoprawnego leksykonu kontraktu, użycia i odstąpienia rzeczy, pozostawia poza swoimi granicami wszelkie relacje substancjalne. Tak naprawdę nie chodzi tylko o to, że w społeczeństwie opartym na prostych relacjach własnościowych każda jednostka jest oddzielona od innych, ale przede wszystkim o to, że jest oddzielona od siebie samej. Jak w doskonały sposób ujmuje to Hegel, dyspozytyw osoby dzieli podmiotowość na dwie części, z których jedna stanowi przedmiot zewnętrzny względem drugiej:

Osobowość zaczyna się dopiero tutaj, gdyż podmiot nie ma tutaj wyłącznie samowiedzy o sobie w ogóle jako o Ja konkretnym, w jakiś tam sposób określonym, lecz przeciwnie – ma samowiedzę o sobie jako o całkowicie abstrakcyjnym Ja, w którym wszelka konkretna ograniczoność i ważność została zanegowana i jest nieważna. W osobowości zawarta jest przeto wiedza o **sobie** jako o **przedmiocie**... (Hegel 1969: 58)

W tym sensie, określonym przez *ius* rzymskie i przyjętym przez tradycję prawną, która – przynajmniej z tego punktu widzenia – sięga Kanta, na sformalizowanym horyzoncie osoby znowu pojawia się płaska sylwetka rzeczy. Jeśli to właśnie zawłaszczona lub możliwa do zawłaszczenia rzecz jest tym, co łączy jednostki w obrębie prawa, to znaczy, że wszystkie związki, którym nadaje ona wyraz, zostają u podstaw zreifikowane. Jak już zosta-

lo powiedziane w *Fenomenologii*, dla Hegla „Ogólność rozbita na atomy absolutnie licznych indywiduów, ten umarły duch, jest **równością**, w której **wszyscy** mają znaczenie jako **każdy** [z osobna], jako **osoby**” (2002: 310). Dalekie od odróżniania się od rzeczy osoby pozbawione unikalnej podmiotowości i idealnie ujednoczone popadają w tę samą nierozróżnialność co rzeczy. Trudno odnaleźć w nowoczesnej tradycji filozoficznej przejawy takiej precyzji krytycznej. Ustanowiona w punkcie przecięcia z rzeczą rzymska kategoria osoby traci kontakt zarówno z życiem indywidualnym, jak i powszechnym:

prawo osoby nie jest związane ani z jakimś zamożniejszym czy też obdarzonym większą władzą istnieniem jednostki jako takiej, ani też z jakimś ogólnym żywym duchem, lecz raczej z czystym Jednym jej abstrakcyjnej rzeczywistości, czyli z nią jako samowiedzą w ogóle. (Hegel 2002: 311)

W ramach prawnego dyspozytywu osoby zasada Jednego nosi w sobie trwale ślady nieredukowalnej dwoistości. Cały ustrój rzymski, któremu Hegel słusznie przypisuje prawne wynalezienie osoby, jest przez niego połączony z rozdarciem między, odnoszącą siebie do siebie samej, punktowością jednostki i absolutnością, równie abstrakcyjną, bezgranicznej władzy. Nie zestawiając logiki partykularnego interesu z tą interesu powszechnego, osoba ostatecznie nieodwracalnie przeciwstawia się obu. A zatem – mówi Hegel – „określenie jakiejś jednostki jako **osoby** jest wyrazem pogardy” (2002: 312).

Nie jest to jednak jego ostatnie słowo – nawet w *Zasadach*. Jak zawsze w jego potężnej maszynie dialektycznej także koncepcja osoby, zdekonstruowana w efekcie zdwajania i uabstrakcyjniania, zostaje odzyskana na innym poziomie dyskursu, który nie ma negować tego wcześniejszego, ale wpisać go w inny porządek argumentów. Na tym nowym poziomie analizy, odnoszącym się do sfery etyki, pojęcie osoby, początkowo zamknięte w formalizmie abstrakcyjnego prawa, wypełnia się życiodajnymi sokami w instytucjach społeczeństwa obywatelskiego, takich jak rodzina czy korporacja, połączonych w jeszcze bardziej wyraźnym kręgu państwa. Dopiero gdy jednostki – zamiast udawać, że współtworzą organizm polityczny na podstawie arbitralnej umowy – postrzegają siebie jako jego wewnętrzne wyrazy, mogą przełamać barierę, która oddziela je od samych siebie przez własnościowe powiązanie z rzeczą. W obrębie tej szerszej perspektywy kategoria osoby traci formalno-abstrakcyjną charakterystykę, którą utrzy-

mywała w sferze prawa prywatnego, zyskując inne znaczenie. Nie chodzi o figurę – uzyskaną przez nowoczesną tradycję prawną – „osoby moralnej”, zamkniętej przez Hegla w sferze przedpaństwowej, ale o samą osobowość państwa, rozumianą jako przesłanka i ostateczny cel procesu realizacji Ducha. Jak wiemy, rozumienie państwa jako osoby sięga tradycji myślowej, która najbardziej wpływowego teoretyka odnajduje w Hobbesie dzięki rozwinięciu przez niego kategorii suwerenności. Ale podczas gdy Hobbes, choć za cenę już wspomnianych antynomii, próbuje wyprowadzić ją z dobrowolnej umowy poddanych przez mechanizm autoryzacji, Hegel podkreśla w niej element autonomii.

To tak, jakby wbrew sztucznej współczesnej logice akcentował naturalistyczne cechy suwerena w sposób, który dąży do odizolowania go nie tylko od jego poddanych, lecz także innych organów państwa. Osoba w obrębie wymiaru państwowego nie odnosi się ani do instytucjonalnej funkcji, ani do procedury reprezentacji, ale do indywidualnej figury suwerena, rozumianej w konkretności jego fizycznej obecności:

Ale **prawdą** osobowości i podmiotowości, jako czegoś nieskończonego, odnoszącego siebie do siebie samego, i to ich prawdą najbliższą, bezpośrednią, jest jednak następnie wyłącznie tylko osoba, podmiot dla siebie istniejący, to zaś, co istnieje dla siebie, jest również czymś bezwzględnie **jednym**. Osobowość państwa ma rzeczywistość tylko jako **osoba, jako monarcha**. (Hegel 1969: 275)

Jak wiemy, te fragmenty ostatniej części *Zasad* podlegają różnym interpretacjom, również dlatego że same były przekształcane, w tonie i argumentacji, w szkicach poprzedzających i następujących po wersji oddanej do druku. Nie ma wątpliwości, że także z powodów politycznych w tej ostatniej Hegel akcentuje elementy absolutystyczne, filtrowane i niuansowane w innych cyklach lekcji, gdy mowa o relacjach między różnymi władzami, zgodnie z bardziej dynamicznym i zrównoważonym aparatem konstytucjonalnym. Pozostaje jednak faktem, że właśnie poprzez kategorię osoby autor nadaje własnemu dyskursowi wyraźny ton teologiczno-polityczny (Achella 2010). To tak, jakby potrzeba złożenia na nowo rozszczępionego paradygmatu osoby prawnej skłoniła go do ustanowienia go w kluczu mocno monistycznym, przeciwstawiając go, jako pojedynczy nadrzędny punkt, reszcie obrazu. Krótko mówiąc, by uleczyć rozłam między człowiekiem a osobą, zamiast czynić z każdego człowieka osobę, jak ogłasza wbrew prawu pochodzenia rzymskiego, Hegel zastrzega konkretną osobowość decyzyjną

dla jednego człowieka, odizolowanego od reszty ludzi, których reprezentuje. Również z tego punktu widzenia wydaje się on lokować bliżej Hobbesa niż Rousseau – nie dlatego, że neguje jakąkolwiek ideę suwerenności ludu, ale dlatego, że przypisuje monarsze wymiar naturalistyczny, który stawia go w sytuacji konkurowania z innymi suwerennymi jednostkami zgodnie z nagim prawem samozachowawczym:

Dlatego też monarcha zostaje w sposób istotny określony jako **to oto** indywiduum, abstrahując od wszelkiej innej treści, to oto zaś indywiduum ma w bezpośredni, przyrodzony sposób sobie przeznaczoną godność monarchy przez sam fakt fizycznego **urodzenia**. (Hegel 2002: 279)

Temu przyrodzonemu prawu odpowiada władza decyzyjna, „która wszystko, co szczegółowe, znosi w prostej jaźni, kładzie kres ważeniu przeciwnych racji, między którymi można zawsze wahać się w tę czy drugą stronę, **zamyka je konkluzją**: «Ja chcę» i zapoczątkowuje w ten sposób wszelkie działania i wszelką rzeczywistość” (Hegel 2002: 275). Nie może więc dziwić, że natychmiastowa konkretyzacja suwerennej woli w prawomocnej rzeczywistości skłania Hegła do porównania jej mechanizmu z dowodem ontologicznym na istnienie Boga, z którym dzieli „to samo przechodzenie absolutnego pojęcia w byt” (2002: 279). Motywacja podana przez niemieckiego myśliciela jako uzasadnienie przejścia semantycznego z obszaru prawa do teologiczno-politycznego polega na tym, że podczas gdy intelekt opiera się na powiązaniach przyczynowych typu dedukcyjnego, koncept monarchy nie może zostać wydedukowany, ponieważ „jest czymś, co **bezwzględnie zaczyna od siebie**. Najbardziej przeto odpowiada temu pogląd, który uważa prawo monarchy za oparte na autorytecie Boskim, gdyż zawarty jest w tym moment jego nieuwarunkowania” (Hegel 2002: 275). To, że w kolejnych wersjach Hegel unika tego apologetycznego argumentu, nie przekreśla wewnętrznej potrzeby, ze względu na którą na koniec swojej nowoczesnej przypowieści paradygmat osoby wydaje się powracać do swojej pierwotnej matrycy teologicznej.

/// 9.

Jeśli wątek suwerennego paradygmatu w teologii politycznej Hegła zostaje ostatecznie rozstrzygnięty u Carla Schmitta, to u źródeł tego, co określa się mianem bioetyki liberalnej, jawi się utylitaryzm Jeremy’ego Benthama

i Johna Stuarta Milla. To, że zamiast „teologii politycznej” mogłaby się nazywać właściwie „teologią ekonomiczną”, nie zmienia zbytnio istoty rzeczy, ponieważ począwszy od Tertuliana, dyspozytyw teologiczno-polityczny osoby przyjmuje leksykon oikonomii, aby wskazać panowanie Boskie nad ludźmi. Zarazem jednak jeśli uznamy Petera Singera i Hugona Tristrama Engelhardta za najistotniejszych przedstawicieli tego nurtu, to uderzające stanie się, że za odniesieniami do Locke’a, Kanta i Milla pojawiają się figury i kategorie zaczerpnięte bezpośrednio z prawa rzymskiego. W przeciwieństwie do chrześcijańskiej zasady świętości życia w rzeczywistości personalizm liberalny odnosi się nie tylko do współczesnych autorów, ale też do horyzontu poprzedzającego chrześcijaństwo, w którym życie ludzkie nie jest uznawane za wartość nadrzędną:

Jeśli powrócimy do źródeł zachodniej cywilizacji, do czasów greckich lub rzymskich, odkryjemy, że bycie członkiem *homo sapiens* nie było wystarczające, aby zapewnić ochronę życia. Nie szanowano żyć niewolników czy innych „barbarzyńców”; a nawet wśród samych Greków i Rzymian niemowlęta nie miały automatycznego prawa do życia. Grecy i Rzymianie zabijali zdeformowane lub słabe niemowlęta, wystawiając je na działanie żywiołów. (Singer 2000: 102)

Jeśli chodzi o Engelhardta, odniesienie do *ius personarum* jest jeszcze bardziej wyraźne. By podtrzymać tezę, że dzieci są absolutną własnością rodziców, odwołuje się on oczywiście do paradygmatu własnościowego Locke’a i prawa osobistego Hegla, ale przedstawiając je jako kontynuację jednej myśli wraz z *Institucjami* Gajusza, z których cytuje fragment (I.67), wedle którego „jeśli złapiemy dzikie zwierzę, ptaka lub rybę, to, co w ten sposób schwytamy, niezwłocznie staje się nasze i pozostaje nasze, dopóki pozostaje pod naszą kontrolą” (Engelhardt 1996: 157). W ten sam sposób – kontynuuje autor, używając sformułowania jeszcze bliższego leksykonowi rzymskiemu – „Dzieci tak długo, jak pozostają nieusamodzielnione i nie są w stanie wyjść i same się utrzymać, pozostając w rękach rodziców, są po części posiadane (lub, aby przywołać starożytne rzymskie określenie, pozostają *in manu* lub w rodzicielskim *potestas*)” (Engelhardt 1996: 156).

Gdy przypomnimy sobie, że rzymscy *patres* mogli rozporządzać zyciami swoich dzieci, szczególnie jeśli były zdeformowane, analogia z zasadami bioetycznymi naszych autorów staje się wręcz zaskakująca. To tak, jakby oni, pokonując wstecz nowoczesną filozofię moralną, o której również mówią, że chcieliby ją doprowadzić do końca, cofnęli się do samego

źródła dyspozytywu osoby wraz z hierarchicznymi i wykluczającymi tego skutkami. To, co łączy Singera i Engelhardta z semantyką pochodzenia rzymskiego, a tym samym oddala ich od tradycji prawa naturalnego, która próbowała zjednoczyć osobę i człowieka, to przywrócenie ich wyraźnego rozróżnienia. Mało tego – dla nich nie wszystkie osoby są ludźmi, o czym świadczy możliwość przypisania cech osobowych postaciom mitologicznym czy fantastycznym, ale też nie wszyscy ludzie są osobami. Niektórzy z nich ograniczają się do przynależności do żywego gatunku *homo sapiens*, nie wchodząc jednak na wyższy poziom osobowości. Jeśli jak utrzymuje Locke, cechami tej ostatniej są racjonalność, samoświadomość i poczucie moralności, oczywiście jest, że nie wszyscy ludzie są nimi obdarzeni w tym samym stopniu. Ponadto cechy te mają znacznie krótszy czas trwania niż cały okres życia biologicznego – w tym sensie, że pojawiają się na pewnym etapie dorastania i osłabiają się, ostatecznie znikając, często na długo przed śmiercią: „osoby, w ścisłym tego słowa znaczeniu, powstają dopiero pewien czas, przypuszczalnie lata, po narodzinach i prawdopodobnie przestają istnieć jakiś czas przed śmiercią organizmu” (Engelhardt 1996: 240). Osobowość w swojej najpełniejszej formie, to znaczy w pełni świadomej, osiąga szczyt tylko u ludzi w dobrym zdrowiu, po nie takim krótkim okresie utajenia i przed nieuchronną fazą zamglenia.

W tym sensie porównanie z prawem rzymskim jest nieuniknione. Podobnie jak w Rzymie w uniwersum Singera i Engelhardta relacje między ludźmi są modulowane i naznaczone szeregiem ruchomych progów, opartych na różnych wskaźnikach osobowości. Stąd malejąca skala, która przebiega od osób w pełnym tego słowa znaczeniu do osób potencjalnych (jak dzieci w młodym wieku), semi-osób (jak starcy, którzy nie są już sprawni fizycznie i mentalnie), nie-osób (jak śmiertelnie chorzy) aż do anty-osób (to znaczy głupców umieszczonych przez Singera w stosunku do jednostek inteligentniejszych w tej samej relacji, jaka istnieje między zwierzęciem a normalnym człowiekiem). Szokujące jest, jak raz jeszcze, z coraz większą siłą wykluczającą, paradygmat osoby powoduje depersonalizację tych, których miażdży na zewnętrznych marginesach kategorii:

Osoby są kluczowe dla pojęcia moralności. Tylko osoby mają problemy i obowiązki moralne. Sam świat moralności jest wytwarzany przez osoby. Problem polega na tym, że [...] nie wszyscy ludzie są osobami w ścisłym znaczeniu bycia podmiotami moralnymi. Niemowlęta nie są w tym sensie osobami. Bardzo starzy i bardzo



poważnie lub głęboko upośledzeni ludzie nie są osobami w ten, bardzo ważny i kluczowy, sposób. (Engelhardt 1996: 239)

Z tej strony wylania się realny związek, który – przynajmniej w tym rodzaju „bioetyki” – wiąże w jednym węźle teologiczno-politycznym etykę i życie biologiczne w sposób, który chcąc wyprowadzić z tej pierwszej definicję tego drugiego, czyni z niego jej założenie. Naturalnie w ramach tego niezwykle wykluczającego projektu nie-osoby ludzkie – ci, którzy jeszcze nimi nie są lub już nimi nie są – pozostają w dyspozycji osób, które jednocześnie opiekują się nimi i decydują o ich losach. Wobec nich – jednostek przynależących do gatunku *homo sapiens*, ale wykluczonych z grona osób – te ostatnie mają z pewnością obowiązek miłosierdzia, również ze względu na naturalną wewnątrzgatunkową sympatię, która jednak ma precyzyjną granicę, poza którą jest bezużyteczna i przynosi skutki przeciwnie do zamierzonych. Oczywiście umiejscowienie tej granicy, jak zresztą przypisanie „wskaźnika człowieczeństwa”, przysługuje jedynie „prawdziwym” osobom – jedynym arbitrom losów zdepersonalizowanych istot ludzkich.

Poza subiektywnym miłosierdziem osób wobec tych istot ludzkich istnieje jednak obiektywne kryterium, ustanowione przez model utylitarystyczny, które radykalnie ogranicza, teoretycznie nieskończoną, sferę uniwersalizmu kantowskiego. O ile dla Kanta żaden człowiek nie może być traktowany przez kogokolwiek innego jako środek, o tyle w przypadku utylitarystyki bioetycznej można by powiedzieć, że nikt nie może być traktowany jako cel – to znaczy, że wszyscy są częścią sieci wzajemnego wykorzystania. Aby być utrzymywanymi i chronionymi przez osoby, nie-osoby nie mogą naruszać równowagi między kosztami a korzyściami na rzecz tych pierwszych. Tymczasem na poziomie globalnym, w odniesieniu do którego wzrost liczby potencjalnych osób szkodzi ciągle tym już osobami będącymi, zmuszonymi do dzielenia się swoimi zasobami:

Rozważania na temat konsekwencji przeludnienia mogą prowadzić do racjonalnej konkluzji, że najlepiej byłoby, gdyby nie było więcej osób, które należy wyżywić, otoczyć opieką i szanować. Ponadto można dojść do wniosku, że pewnego rodzaju osoby, jak te z poważnymi fizycznymi lubi umysłowymi upośledzeniami, mogą stwarzać szczególnie poważne zobowiązania moralne, których najlepiej byłoby unikać. (Engelhardt 1996: 142)

Ale nawet w przypadku jednostek już żyjących można stwierdzić deficyt zysków względem kosztów. Ponieważ zgodnie z modelem utylitarystycznym, szczęście – podobnie jak ból – oblicza się przy użyciu ogólnych kategorii – w tym sensie, że wyprowadza się je z sumy pojedynczych szczęść – narodziny ułomnego lub zdeformowanego dziecka mogą uniemożliwić kolejne: pojawienie się tego normalnego. To już jest powód, aby udaremnić każdy poród, który podejrzewa się o krzywdzenie wraz z dzieckiem tych, którzy muszą zapewnić mu utrzymanie. Jeśli jednak to rozumowanie dotyczy jeszcze nienarodzonych, zezwalając na masową praktykę aborcyjną, jak dzieje się to w Chinach czy na Tahiti, dlaczego nie miałyby to dotyczyć także już żyjących? „Nie rozumiem, dlaczego ktoś miałby bronić poglądu, że płód może być «zastąpiony» przed narodzinami, ale niemowlę już nie. Nie ma też żadnej innej kategorii, innej niż żywotność, która mogłaby lepiej oddzielić płód od niemowlęcia” (Singer 2000: 146). Kryterium różnicujące, kontynuuje autor, mogłaby stanowić, zgodnie z podejściem Locke’a, obecność samoświadomości. Tyle że ona w rzeczywistości nie występuje ani u płodu, ani u noworodka. Żadne z nich nie jest w stanie pojąć siebie jako odrębnego bytu, wyobrażonego w przyszłości wraz ze swoim konkretnym planem życiowym, tak aby uczynić jego eliminację moralnie potępialną. Oczywiście gdyby niemowlę było przynajmniej w stanie bać się własnej śmierci – przyznaje Singer – można by znaleźć etyczny powód, aby zostawić je przy życiu, nawet jeśli okazałoby się to nieekonomiczne. Ale to właśnie można wykluczyć:

Tylko istota będąca w stanie postrzegać siebie jako istniejącą w czasie może obawiać się śmierci i wiedzieć, że jeśli ludzie mogą być bezkarnie zabijani, jej życie także może być zagrożone. Ani niemowlęta, ani zwierzęta niebędące ludźmi, nie potrafiąc postrzegać siebie jako istniejących w czasie, nie mogą obawiać się własnej śmierci. (Singer 2000: 176)

Stąd wniosek, że jeśli ochrona życia ludzkiego jest dobra i rzeczywiście moralnie konieczna, to nie dotyczy to ludzi, którzy jeszcze nie lub już nie są osobami. Jedynym środkiem ostrożności, który według autora należy przyjąć, jest upewnienie się, że eliminowana istota ludzka nie cierpi lub że jej cierpienie jest mniejsze niż korzyść z jej śmierci dla niej samej i dla społeczeństwa – dlatego też „obowiązkiem będzie po prostu upewnienie się, że dobro, do którego się dąży, takie jak uniknięcie narodzin dziecka

z zespołem Downa, będzie przeważało nad złem wynikającym z bólu zabijanego zwierzęcego organizmu” (Engelhardt 1996: 144).

Trudno byłoby znaleźć równie wyraźny przykład przeplatania się teologii politycznej i teologii ekonomicznej między teo-bio-ekonomią i teo-bio-polityką obróconą w tanatopolitykę. Tu ekonomia to nie tylko zarządzanie poprzez pośrednika światem ludzkim przez władzę boską, jak w starożytnej oikonomii zbawienia Ojców Kościoła. To raczej horyzont, w którym mieszczą się wszystkie relacje międzyludzkie, z wyjątkiem części wykluczonej ze sfery *bios*, przygniecionej nagim *zoe*. To wygoda ekonomiczna decyduje o liczbie i statusie tych, którzy mogą być „oszczędzeni” – w podwójnym sensie tego słowa: ekonomicznym i militarnym. Ale tym, co ustala próg wykluczenia w tej ekonomii *bios*, jest – jak w archaicznym rzymskim prawie – suwerenna władza życia i śmierci, sprawowana przez *patres* nad wszystkimi istotami *alieni iuris*. Naturalnie taki rezultat nie tylko wykracza poza intencję etyczną, która kieruje autorami, ale też przeciwstawia się jej u podstaw.

Nie przez przypadek Singer wielokrotnie czuł potrzebę potwierdzenia swojego dystansu do eugenicznych praktyk nazizmu, które często pojawiały się w analizach jego perspektywy. Ta potrzeba wyjaśniania jest już jednak symptomem obiektywnej, choć nieświadomej relacji, na którą pozwala właśnie dyspozytyw osoby, który najbardziej ze wszystkich powinien był unikać jakichkolwiek porównań z nimi. Przywrócony w połowie XX wieku, właśnie w odpowiedzi na nazistowskie próby zredukowania ludzkiego doświadczenia do nagiej biologii, ostatecznie nieświadomie odtwarza, przynajmniej konceptualnie, niektóre założenia tanatologiczne. Jest to kolejny dowód na przesunięcie się perspektywy paradygmatu z natury narażonego na obrócenie się w swoje przeciwieństwo. Punkty zbieżności, a przynajmniej możliwego pokrywania się, z tanatopolityką nazistowską są zasadniczo dwa. Pierwszym z nich jest koncepcja „życia niewartego przeżycia”, znana już niestety w Niemczech lat 20. i zaciekle stosowana w następnej dekadzie. Zarówno Singer, jak i Engelhardt robią z niej duży użytek w swoich tekstach, z pewnością nie odnosząc się do tych zawstydzających precedensów. Jednak to właśnie milczenie pod ich adresem jest tym, co jeszcze bardziej uwidocznia, nie tylko leksykalną, bliskość z nimi. Gdy Singer podkreśla różnicę między własną koncepcją „życia niezasługującego na bycie przeżytym” a tą nazistowską – „życia niewartego przeżycia” (2000: 155) – w tym sensie, że tylko ta pierwsza należycie uwzględniałaby potrzeby podmiotu, o którym mowa – nie zdaje sobie sprawy z tego, że naziści głosili ten sam zamiar, posuwając się do żądania

śmierci od niektórych osób niepełnosprawnych. Problemem ewidentnie nie jest ustalanie, kto nadaje kolejność śmierci, lecz uprzednie wykluczenie z kręgu osób istot ludzkich zawczasu sprowadzonych do niższej rangi antropologicznej czy wręcz zoologicznej.

To właśnie częściowe rozróżnienie między antropologią a zoologią, obecne w bioetyce liberalnej Singera i Engelhardta, jest drugim wątkiem łączącym ją z nazistowską biokracją. Jak wiadomo, animalistyczne stanowisko obu z nich – samo w sobie nie tylko akceptowalne, lecz również zaawansowane moralnie – przewiduje zrównanie kondycji zwierząt z kondycją ludzką. Bezwarunkowa dominacja ludzi nad zwierzętami, przeznaczonymi przez nich do konsumpcji i intensywnej eksploatacji, jest przez autorów uznana za kolejne dziedzictwo kultury chrześcijańskiej, które należy odrzucić: „To, czy istota jest, czy nie jest, członkiem naszego gatunku, samo w sobie nie ma większego znaczenia dla niesłuszności zabicia jej niż to, czy jest ona członkiem naszej rasy, czy nie” (Singer 2000: 122). Nadejście dzień, w którym sposób, w jaki wciąż dzisiaj traktujemy zwierzęta, zostanie porównany w swoim morderczym natężeniu do niektórych aspektów nowoczesnych ludobójstw. Inny problem powstaje, gdy aby porównać kondycję zwierzęcą z ludzką, zamiast wywyższać niektóre rodzaje zwierząt do rodzaju ludzkiego, sprowadza się niektórych ludzi do poziomu zwierzęcia. Utrzymywanie, że „status moralny dorosłych ssaków, *ceteris paribus*, byłby wyższy niż ten ludzkich płodów lub niemowląt” (Engelhardt 1996: 253) lub że w wysoko zaludnionych krajach „inwestowanie w badania mające na celu ratowanie ssaków, które nie są ludźmi, ma większe znaczenie” (Engelhardt 1996: 257) względem tych nad ludzkimi chorobami, ma konkretne konsekwencje. Bez zauważenia, że również przywódcy nazistowscy, począwszy od Hitlera, byli zdecydowanymi animalistami, podczas gdy utrzymuje się, że „z pewnością będą jakieś nieludzkie zwierzęta, których życia, według wszelkich standardów, są bardziej wartościowe niż życia niektórych ludzi” (Singer 2000: 41), przekracza się granicę między człowiekiem a zwierzęciem, ale jedynie po to, aby stworzyć inną, równie wykluczającą, w obrębie samego gatunku ludzkiego. W tym momencie zwierzę, raczej niż naszym przodkiem czy „podobnym” do nas, staje się klinem, który wbija się między grupy ludzi, część z nich przyjmując do grona osób, innych wyrzucając poza jego obręb. Jak nigdy dotąd gatunek ludzki zostaje podzielony na dwie asymetryczne części, z których jedna twierdzi, że reprezentuje go w całości, spychając drugą do granic nicości.

*Przełożyła Małgorzata Król*

Bibliografia:

/// Achella S. 2010. *Rappresentazione e concetto. Religione e filosofia nel sistema hegeliano*, La Città del Sole.

/// Alexandre J. 2001. *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Beauchesne.

/// Arquillière H.X. 1934. *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Âge*, J. Vrin.

/// Balibar É. 1998. *Introduction*, [w:] J. Locke, *Identité et la différence. L'invention de la conscience*, Seuil, s. 9–101.

/// Balibar É. 2004. *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, red. B. Cassin, Le Seuil, s. 1233–1254.

/// Boniolo G. 2010. *Homo, caput persona. La costruzione giuridica dell'identità nell'esperienza romana*, [w:] *Persona e diritto: trasformazioni della categoria politica fondamentale*, red. A. Corbino, M. Humbert, G. Negri, U. Vincenti, Pavia University Press.

/// Braun R. 1962. *Deus Christianorum, Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Presses Universitaires de France.

/// Cricenti G. 2008. *Persona, soggetto e corpo*, [w:] tegoż, *I diritti sul corpo*, Jovene, s. 35.

/// Crignon P. 2007. *L'altération du christianisme. Hobbes et la Trinité*, Les Études Philosophiques.

/// Corbino A., Humbert M., Negri G., red. 2010. *Homo, caput, persona*, IUSS Press.

/// Cormier P. 2007. *La fondation augustinienne de la personne*, „Les Études Philosophiques”, nr 2, s. 147–162.

/// De Belloy C. 2007. *Personne divine, personne humaine selon Thomas d'Aquin: l'irréductible analogie*, „Les Études Philosophiques”, nr 2, s. 163–181.

/// De la Boétie É. 1997. *Discours de la servitude volontaire*, Mille et une nuits.

/// De la Boétie É. 2011. *Discours de la servitude volontaire*, P. Flores d'Arcais.

/// De Libera A. 2007. *Archéologie du sujet*, t. 1: *Naissance du sujet*, Vrin.

/// De Libera A. 2008. *Archéologie du sujet*, t. 2: *La quête de l'identité*, Vrin.

- /// Descartes R. 2001. *Medytacje o piernszej filozofii*, tłum. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz, Wydawnictwo Antyk.
- /// Drobner H.R. 1986. *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel „una persona“*, Philosophia Patrum.
- /// Engelhardt H.T. 1996. *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press.
- /// Essay F. 1992. *Le vocabulaire de la personne*, [w:] *Hobbes et son vocabulaire. Etudes de lexicographie philosophique*, red. Y.C. Sarka, Paris 1992.
- /// Gaius. 2003. *Gai institutiones = Instytucje Gajusa: tekst i przekład*, z jęz. łac. tłum., wstępem i uwagami opatrzył W. Rozwadowski, Ars boni et aequi—Przedsiębiorstwo Wydawnicze Władysław Rozwadowski.
- /// Gilson É. 1943. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, J. Vrin.
- /// Harnack A. von. 1932. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, J.C.B. Mohr.
- /// Hegel G.W.F. 1969. *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, PWN.
- /// Hegel G.W.F. 2002. *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Fundacja Aletheia.
- /// Hobbes T. 1839–1845. *Leviathan*, [w:] *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth*, t. 3, s. 148.
- /// Hobbes T. 1956. *O człowieku*, [w:] tegoż, *Elementy filozofii*, t. 2, tłum. C. Znamierowski, PWN, s. 3–176.
- /// Hobbes T. 2009. *Leviatan*, tłum. C. Znamierowski, Fundacja Aletheia.
- /// Hobbes T. 2017. *The Elements of Law Natural and Politic*, [w:] *Three-Text Edition of Thomas Hobbes's Political Theory. The Elements of Law, De Cive and Leviathan*, red. D. Baumgold, Cambridge University Press, s. 196–205.
- /// Kant I. 2005. *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, PWN.
- /// Kant I. 2007. *O postępach metafizyki*, tłum. A. Banaszekiewicz, posł. K. Stachowiak, PWN.
- /// Kantorowicz E.H. 1947. *The Quintity of Winchester*, „The Art Bulletin” 29, nr 2, s. 73–85.

- /// Law E. 1769. *A Defence of Mr. Locke's Opinion Concerning Personal Identity, in Answer to the First Part of a Late Essay on that Subject*, [w:] *The Works of John Locke*, t. 2, Cambridge [wyd. 10 – 1823], s. 301.
- /// Lessay F. 1992. *Le vocabulaire de la personne*, [w:] *Hobbes et son vocabulaire. Études de lexicographie philosophique*, red. Y.C. Zarka, J. Vrin, s. 155–186.
- /// Lettieri G. 1988. *Il senso della storia in Agostino d'Ippona. Il "Saeculum" e la gloria nel "Del Civitate Dei"*, Borla.
- /// Lettieri G. 2002. *Riflessioni sulla teologia politica in Agostino*, [w:] *Il Dio mortale: teologie politiche tra antico e contemporaneo*, red. P. Bettolo, G. Filoramo, Morcelliana, s. 267–298.
- /// Locke J. 1955. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawęcki, t. 1, PWN.
- /// Locke J. 2015. *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Wydawnictwo Altheia.
- /// Maritain J. 1947. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Paul Hartmann Éditeur.
- /// Matheron A. 1990. *Hobbes, la Trinité et les caprices de la représentation*, [w:] *Thomas Hobbes Première théorie de la science et politique*, red. J. Bernhardt, Y.C. Zarka, Vrin, s. 381–390.
- /// McClintock A. 2010. *Servi della pena. Condannati a morte nella Roma imperiale*, Edizione Scientifiche Italiane.
- /// Milano A. 1984. *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Deheniane.
- /// Mill J.S. 1959. *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, De Agostini.
- /// Mohrmann C. 1958–1977. *Études sur le latin des Chrétiens*, t. 4, Edizioni di storia e letteratura.
- /// Moingt J. 1966–1969. *Théologie trinitaire de Tertullien*, nr II.4, Aubier.
- /// Orestano R. 1968. *Il problema delle persone giuridiche in diritto romano*, Libreria Gullà.
- /// Paganini G. 2003. *Hobbes, Valla and the Trinity*, „British Journal for the History of Philosophy” XI, nr 2, s. 183–218.

/// Peppe L. 2010. *Fra corpo e patrimonio. Obligatus, addictus, ductus, persona in causa Mancipi*, [w:] *Homo, caput, persona*, red. A. Corbino, M. Humbert, G. Negri, IUSS Press, s. 435–490.

/// Pothier R.J. 1823–1825. *Traité des personnes et des choses, de la propriété, de la possession, de la prescription, de l'hypothèque, du contrat de nantissement, de cens, des champarts*, [w:] *Œuvres de R.J. Pothier, contenant les traité du droit français*, t. 8, Hachette Bnf [wyd. z 2017].

/// Quadrato R. 2010. *La persona in Gaio. Il problema dello Schiavo*, [w:] tegoż, *Gaius dixit. La voce di un giurista di frontiera*, Cacucci Editore, s. 1–35.

/// Quatrefages M. 2006. *Augustin et "persona"*, [w:] *La personne et le christianisme ancien*, red. B. Meunier, Cerf, s. 73–104.

/// Ritter J. 1969. *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Shurkamp.

/// Rodotà S. 2007. *Dall soggetto alla persona. Trasformazioni di una categoria giuridica*, „Filosofia Politica”, nr 3, s. 365–377.

/// Rodotà S. 2012. *Il diritto di avere diritti*, Laterza.

/// Savigny F.K. von. 1840. *System des heutigen Römischen Rechts*, t. 1, Bei Veit und Camp.

/// Scarpat G. 1985. *Introduzione*, [w:] *Tertulian, Contro Prassea*, red. G. Scarpat, Società Editrice Internazionale.

/// Schiavone A. 1984. *Alle origini del diritto borghese. Hegel contro Savigny*, Laterza.

/// Schlossmann S. 1906. *Persona und prospon im Recht und im christlichen Dogma*, Lipsius&Tischer.

/// Schmitt C. 1965. *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationem*, „Der Staat” 4, s. 51–59.

/// Schrijnen J. 1932. *Charakteristik del altchristlichen Latein*, Dekker en van de Vegt.

/// Sciacca F. 2000. *Il concetto di persona in Kant: normatività e politica*, Giuffrè.

/// Singer P. 2000. *Writings on an Ethical Life*, Open Road.

/// Stolfi E. 2007. *La nozione di "persona" nell'esperienza giuridica romana*, „Filosofia Politica”, nr 3, s. 379–391.



- /// Stolfi E. 2010. *Il diritto, la genealogia, la storia. Itinerari*, il Mulino.
- /// Święty Augustyn. 1996. *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Wydawnictwo Znak.
- /// Święty Augustyn. 1998. *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Wydawnictwo ANTYK–Marek Derewiecki.
- /// Święty Augustyn. 2002. *Pisma Monastyczne*, tłum. P. Nehring, M. Starowieyski, R. Szaszka, Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów.
- /// Święty Grzegorz z Nazjanzu. 1967. *Mowy wybrane*, Instytut Wydawniczy „PAX”.
- /// Święty Tomasz z Akwinu. 1963–1986. *Suma teologiczna*, t. 1–34, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas.
- /// Tertulian. 1997. *Przeciw Prakseaszwowi*, tłum. E. Buszewicz, [w:] *Trójca Święta*, red. H. Pietras, Wydawnictwo WAM, s. 33–86.
- /// Thomas Y. 1998. *Le sujet de droit. La personne et la nature*, „Le Débat”, nr 100, s. 85–107.
- /// Vincenti U. 2007. *Persona e diritto: trasformazioni della categoria politica fondamentale*, [w:] G. Boniolo, G. De Anna, U. Vincenti, *Individuo e persona. Tre saggi su chi siamo*, Bompiani.
- /// Wagner H. 1978. *Studien zur allgemeinen Rechtslehre des Gaius*, Terra Publishing Co.
- /// Wolf J.G. 2010. *Lo stigma dell'ignomia*, [w:] *Homo, caput, persona*, red. A. Corbino, M. Humbert, G. Negri, IUSS Press, s. 491–550.
- /// Wolff C.F. 1983a. *Psychologia naturalis, methodo scientifica pertractata*, [w:] tegoż, *Gesammelte Werke*, t. 2, Deutsche Schriften, sekcja IV, ustęp 741, s. 660.
- /// Wolff C.F. 1983b. *Jus naturae, methodo scientifica pertractatu*, [w:] tegoż, *Gesammelte Werke*, t. 8, cz. I, Deutsche Schriften, sekcja I, ustęp 40.
- /// Wright G. 1999. *Hobbes and the Economic Trinity*, „British Journal for the History of Philosophy” VII, nr 3, s. 397–428.
- /// Xifaras M. 2004. *L'individualisme possessif, spéculatif (et néanmoins romain) de Hegel. Quelques remarques sur la théorie hégélienne de la propriété*, [w:] *Hegel penseur du droit*, red. J.F. Kervégan, G. Marmasse, CNRS Éditions, s. 63–79.



# METAFIZYKA DZIŚ

Daniel Roland Sobota  
Polska Akademia Nauk

## /// Metafizyka i kultura

Zaspokojenie metafizycznego pragnienia rozpoznania Tego-Co-Jest-Na-prawdę – pragnienia stanowiącego oś **czysto filozoficznego doświadczenia pytalności świata** – że jest, a nie: nie jest, choć może przecież nie być, z perspektywy którego wszystko, co jakoś istnieje, zyskuje swój ostateczny sens, wartość i podstawę, kończy się sytuacją kulturowego prze-sytu, a niekiedy nawet mdłości. Akt metafizycznego spełnienia, którego wynikiem jest **kolejna** wielka idea i system filozoficzny, skutkuje niepożądaną – z perspektywy celu wysiłku metafizycznego – iryzacją i multiplikacją historycznych form kulturowych. Pragnienie odnalezienia Prawdy jako jednoczącej wszystko Zasady (ἀρχή, λογός, *principium*, *ratio*, *Grund*, *Sinn* itd.) tworzy w trakcie swej realizacji konkretną formację intelektualno-kulturową, która staje się częścią rozległego obszaru różnorodnych, ale też izostenicznych odpowiedzi.

Z perspektywy metafizyki kultura jest sprzecznością między tym, czego człowiek szuka, a tym, co znalazł. Świadczy o jego jednoczesnej wielkości i porażce. A może i o wielkości porażki? Z pewnością wielkość danej kultury **można** mierzyć jej metafizycznymi aspiracjami i ich niepowodzeniami. Rozkwit kultury, multiplikacja form kulturowych dopuszcza, a nawet zakłada takie wewnętrzne rozdarcie, w którym jednowymiarowość żywiołu metafizycznego stanowi o wielowymiarowości przestrzeni kulturowej. Kultura, której dumą jest metafizyczne poszukiwanie absolutnej miary, a która u szczytu swego wzrostu stanowi panoptikum filozoficznych wzorców i projektów, staje się największym dla tej miary zagrożeniem. Kul-

tura żyje bowiem różnorodnością, zmiennością i względnością form, z kolei metafizyka, mimo że zabiega o to, by być fundamentem różnorodności kulturowej, domaga się tylko jednej jedynej jej Postaci. Rozkwit kultury jest niejako kryzysem metafizyki. Z perspektywy metafizyki tak rozumiany rozkwit kultury jest jej upadkiem, bo rozmienia na drobne to, co miało mieć walor Prawdy i Jedności. Parafrazując słowa Nietzschego: „wielkie momenty kultury były zawsze, mówiąc słowami metafizyki, czasami korupcji” (1910–1911: 408).

Rzeczywiste znaczenie mają tu relacje czasowe. Dzieje Zachodu, które toczy spór metafizyki z kulturą (krytyki z kryzysem) – spór, którego istotą jest rozróżnianie i rozstrzyganie (*krinein*) – są wewnętrznie rozdarte i przesunięte względem własnej osi. Historyczny spór między metafizyką a kulturą toczy się o miarę samej historii jako miarę powstawania czy wyłaniania się z absolutnego fundamentu tego, co jest przezeń fundowane. Dzieje jako ruch zjawiania się tego, co nowe, a więc ostatnie, które ma być w oczach metafizyka jednocześnie tym, co najstarsze, a więc pierwsze, odsłania nieusuwalne rozstrojenie, które zmusza czas, aby wbrew swemu „naturalnemu” porządkowi biegł niejako w dwóch kierunkach jednocześnie.

Miara biegu historii nie jest na miarę czasu. Ta czasowa niemiarywość (jak mówił Nietzsche: *Unzeitgemessenheit*) rodzi problem samoodniesienia, a więc refleksji, która odzwierciedla czasowość wolności. Jak można być momentem różnorodności i jednocześnie tę różnorodność obejmować? Jak można obejmować różnorodność, nie będąc samemu przez nią obejmowanym? Jak z punktu widzenia części można mówić o punkcie widzenia całości, nie popadając przy tym w ideologię (Waldenfels 2002: 181)? Czy świadomość nieusuwalnej różnorodności kulturowej nie jest również świadomością totalną? Najważniejsze pytanie dla metafizyka brzmi: jak ująć całość, nie stając się jej częścią? Przewodnym pytaniem dla krytyka kultury jest natomiast: jak ująć część, nie stając się całością (Rorty 1996: 153–155)?

Krytyk kultury, mówiąc o momentalności teorii (metafizycznej), wskazuje jednocześnie na momentalność swojego położenia, przez co stara się umieścić w różnorodności, a nie poza nią; metafizyk z kolei, który rozpoznał i „naprawił” błędy przeszłości, umieszcza siebie poza różnorodnością, puentując, że prawda została ujęta w całości, a historia dobiegła kresu. Kulturowy relatywista umieszcza siebie w różnorodności kulturowej, metafizyk poza nią, a jednak relatywista wie, że metafizyk *de facto* należy do tej różnorodności.

Na czym jednak polega tu *factum*? Dualizm faktu i idei należy przecież do metafizyki. Kiedy relatywista umieszcza własną teorię w środowisku

kultury, czyni to tylko dzięki krytycznej refleksji, której odmawia metafizykowi. Refleksja wszak ma zawsze taki punkt, który nie poddaje się już refleksji, ale nad nią panuje. Ten ultrapunkt jest nieokreślony i nieobecny, jest całkowicie „poza” – i dlatego też należy do **meta**-fizyki. Relatywista odmawia tej radykalnej refleksyjności metafizykowi, lecz jak długo w ogóle wymaga się refleksji – zwłaszcza refleksji totalnej – tak długo pozostaje się na gruncie metafizyki. Dla relatywisty metafizyk dysponuje „świadomością bezpośrednią”, świadomością niższego stopnia, nie wie, że jego filozoficzny system nie ujmuje całości tego, co jest, i w związku z tym nie może być ostatnim. Relatywista ma tego świadomość, co jednak powoduje, że dysponuje początkiem bardziej początkowym niż metafizyk. „Prawdziwym” kresem metafizyki byłby koniec refleksyjności, a więc koniec problemu samoodniesienia. Wszak byłby to również koniec historii i koniec myślenia, jako że świadomość filozoficzna jest zawsze ruchem od siebie, ponad sobą i z powrotem do siebie.

Ów problem samoodniesienia jest zatem ściśle związany z metafizycznym problemem możliwości zasypania przepaści między faktem a ideą, zjawiskiem a istotą, a także czasem a wiecznością, językiem a tym, co pozajęzykowe, słowem – między fundamentem a względnością fundowanego (Rorty 1996: 146). Przypomnijmy, że owo charakteryzujące myślenie metafizyczne rozdarcie, które już w czasach Augustyna przybrało charakter problematyki dziejów, wraz z próbą utwierdzenia możliwości jego likwidacji – po to, aby można było rozpuścić się w upragnionej Jedni – zostało po raz pierwszy odkryte i po mistrzowsku opisane w pismach Platona. Od razu przyjęło dwie równoległe postaci, które mają wspólne – formalne – rozwiązanie. Na przykład w *Menonie* ów problem fundowania przyjmuje zrazu postać wątpliwości dotyczącej **teoriopoznawczej** możliwości przejścia (transcendencji) od nieznanomości rzeczy do wiedzy o niej. Poznanie Platon definiuje jako szukanie, w związku z czym człowiek staje się poszukiwaczem. To rodzi paradoks (Platon 1999a: 474 (80e); 1999b: 222 (293a)), którego rozwiązanie prowadzi do znanej konkluzji: nie istnieje nic takiego jak niewiedza; niewiedza jest co najwyżej zapomnieniem, zakryciem (*lethe*) tego, co już na zawsze wiemy. Na tym polega aprioryczność (niewczesność) wiedzy. Pamięć niczym wosk nosi ślady, odciski wcześniejszego oglądu.

Z kolei w warstwie **ontologicznej** przejściu między niewiedzą a wiedzą odpowiada teoria partycypacji rzeczy w ideach. Rzeczy naśladują idee, noszą ślady pierwowzorów, które odcisnęły się w **chorze**. Przejście (*metabasis*) dokonuje się więc na drodze naśladowania (*mimesis*). Wynika stąd, że „istotą” przejścia, owego „bycia-w-środku-między” (*metaksy*) ideą a rzeczą,

są obraz i ślad jako to, co odcisnięte podczas przenoszenia (*metaphora*) widoku idei. Pytanie o miarę jako pytanie o to, co pierwsze, i wynikający z niego rozdzźwięk między fundamentem a fundowanym kulminuje się w pytaniu o trzecie. To, co trzecie, staje się *imago*<sup>1</sup> filozofii.

Pytanie o trzecie okazuje się zatem **w praktyce** pierwszym pytaniem filozofii. Dopiero wraz z problemem *imago* metafizyczne pytanie o miarodajny fundament zyskuje formułę, która określi wysiłki przyszłej filozofii. Perspektywy teoriopoznawcza i ontologiczna zyskują swe **egzystencjalne** dopełnienie. W *Sofistice*, konstruując definicję „tytułowego bohatera” – przy okazji pojęcia naśladownictwa – Platon dochodzi do obszaru problemowego, o którym stwierdza, że jest „trudny ze wszech miar. Bo to, żeby coś mogło wyglądać i wydawać się czymś, a nie być, i żeby można mówić coś, ale prawdy nie – to wszystko jest pełne kłopotów zawsze, i dawniej, i teraz” (1999b: 460 (263d–e)). Pojęcie obrazu jest kłopotliwe, ponieważ przedstawia coś, co nie jest tym, czym jest. Czy obrazowość jako taka jest w ogóle możliwa? Jak to możliwe, że byt i niebyt łączą się tu ze sobą? Należy rozstrzygnąć, czy to, co jest obrazem, jest czy nie jest. Rozstrzygnięcie to przywołuje „kryzys” w wyłożonym wcześniej sensie. Kryzys jest pytaniem o *imago*, co w języku Platona i Parmenidesa oznacza również pytanie o sens ruchu (czasu i dziejów).

Tak rozpoczynają się dzieje filozofii. Są to dzieje poszukiwania miary między fundamentem a fundowanym, dzieje problemu ostatecznego fundowania (dawania fundamentu i racji, ugruntowywania, uprawomocnienia). Szukanie miary nie kieruje się bezpośrednio ku fundującemu, ale ku możliwości przyjęcia tego, co fundowane. Filozofia przesuwając prawdopodobne miejsce ukrycia miary z fundującego na owo „bycie-w-środku-między” fundującym i fundowanym. Ponieważ to „bycie-w-środku-między”, w którym filozofia się porusza, jest przestrzenią niepohamowanego działania się, filozofia definiuje siebie poprzez własne dzieje. Jeżeli metafizyka w tak rozumianej przez siebie przestrzeni znajdowania zdaje się odkrywać właściwą miarę, przy czym odkrycie to mierzy się niepamięcią o tym, co było wcześniej, oraz mocą obietnicy, że jest właśnie tak, jak jest, to dalsze – nieuprawomocnione z perspektywy ostatecznego odkrycia – poszukiwanie miary wygląda na zapomnienie i niedotrzymanie obietnicy. Poszukiwanie staje się oszukiwaniem...

---

<sup>1</sup> *Imago* znaczy tyle co: 1. obraz, 2. postać dorosła, 3. projekcja.

### /// *Theatrum mundi*

Przywołana relacja między kulturą i metafizyką, choć uruchamia i definiuje ruch dziejów, największe napięcie osiąga w każdorazowej aktualności, w której dzieje nie zaczęły być jeszcze „historią”, lecz właśnie dzieją się, żywo i dotkliwie, zbierając i konfrontując w sobie różne wymiary czasu. Najżywszy spór między kulturą i metafizyką toczy się w każdorazowym „dzisiaj” i „tutaj”. Ich współczesność mierzona jest **naszym** aktualnym byciem. „Dzisiaj” i „tutaj” są bowiem zawsze w pierwszej kolejności tam, gdzie **my** jesteśmy.

Ale co jest **teraz**? Co **się dzieje**? Kim **my** jesteśmy?

Od kilku dekad panuje gorzkie rozpoznanie. Oto diagnoza: żyjemy w „społeczeństwie spektaklu”, w którym „spektakl wyznacza dominujący model życia społecznego” (Debord 2006: 34). Świat stał się „globalnym performansem” (McKenzie 2011), którym „zawładuje filtr przemysłu kulturalnego” (Horkheimer, Adorno 2010: 128). Globalny rynek przypomina *entertainment corporation* na modłę filmowej branży Hollywood (Florida 2010: 47), a społeczeństwo funkcjonuje niczym Disneyland (Baudrillard 1998: 174). „Autorem spektaklu jest dzisiejsza kultura, tak jak głównym autorem kultury jest dziś spektakl” (Chyla 1999: 64). Człowiek żyje w świecie zapośredniczonym przez aparaty, których stał się funkcjonariuszem (Flusser 2015: 53).

Spektakl jest formą organizacji i obrazową, nierealną treścią rzeczywistości społecznej, która uległa wewnętrznemu pęknięciu na rzeczywistość i jej przedstawienie: „rzeczywistość przejawia się w spektaklu, a spektakl jest rzeczywisty” (Debord 2006: 35). Jedynym zadaniem spektaklu jest ukazywać się i pokazywać, co nie zawsze oznacza, że jego realizacja odbywa się w „spektakularny” sposób. Poza przestrzenią czystej rozrywki, w porządku dnia codziennego, na przykład w pracy, objawia się raczej przyrostem reguł, standardów, nadmierną formalizacją i biurokratyzacją – tak jakby istniał jakiś niekwestionowalny wymóg, aby wszystko, co zaistnieje w toku społecznego działania, było dublowane w postaci jego odbicia, obrazu, zapisu, dokumentu czy świadectwa<sup>2</sup>. O ile jeszcze w pierwszej części swego dzieła

---

<sup>2</sup> Na przykład praca nad niniejszym artykułem, choć być może mało reprezentatywna dla przeważających dzisiaj sposobów pracy, przebiega w ścisłym związku z wytwarzaniem całej serii własnych „obrazów”, które ją poprzedzają, trwają razem z nią i po niej następują, a ostatecznie nawet zastępują. Chodzi między innymi o poprzedzający pracę naukową projekt – zarówno ten zarysowany wewnątrz (mentalny, jak pomysł czy idea), jak i ten spisany na papierze w celu przedłożenia go na przykład redakcji czasopisma – następnie wszelką działalność sprawozdawczą, dokumentacyjną, popularyzatorską etc. Biorąc pod uwagę techniczne środki realizacji artykułu, które umożliwiają,

(1967) Guy Debord widział źródło spektaklu w historycznych konfliktach społecznych, które go przekraczają i które poddane rewolucyjnej walce klas dają nadzieję na przerwanie jego (o)blędu – spektakl jest „widoczną negacją życia” (Debord 2006: 36) – o tyle w pisanych 20 lat później *Rozważaniach* nie ma złudzeń: „Rzeczywistość przestała się więc przeciwstawiać spektaklowi jako obcej sile. [...] Spektakl wymieszał się z całą rzeczywistością, jak gdyby ją napromieniowując” (Debord 2006: 153). Odzyskanie „bogactwa ludzkich doświadczeń prespektakularnych” jest niemożliwe (Debord 2006: 168). Można by rzec za Heideggerem, że dopiero teraz epoka nowożytna osiągnęła najwyższy stopień przedstawienia bytu. Świat stał się bez reszty obrazem i sceną przedstawiania, a dzieje – rozumiane jako pełne napięcia wydarzenie spotkania kultury i metafizyki w Obrazie (*imago*) – osiągnęły swoje spełnienie (Heidegger 1997: 79)<sup>3</sup>.

Nie dziwi więc, że w społeczeństwie spektaklu i obrazu, które określa **nasze** położenie **dzisiaj**, główną rolę odgrywa kwestia medialności – tego, co zapośrednicza. Szal spektaklu potrzebuje wszak prężnego medium, które jest w stanie sprostać nieskończonemu głodowi przedstawiania. Pismo, które od czasów Gutenberga funkcjonowało jako potężny i wszechobecny system organizacji życia społecznego, religijnego, politycznego, edukacyjnego, naukowego i ekonomicznego, a nawet życia osobistego i fizycznego, okazało się niewydolne i zbyt ograniczone, by dać upust powszechnemu pragnieniu pokazywania się, obrazowania i „bycia obecnym”. Współczesna epoka przedstawienia detronizuje medium pisma, któremu bądź co bądź zawdzięcza swoje powstanie, na rzecz środków medialnych, adresujących swój przekaz do bardziej przyrodzonych zdolności obrazowania, takich jak percepcja, wyobraźnia i pamięć. Epoka spektaklu jest jednak nie tyle zmierzchem, ile raczej dialektycznym dopełnieniem epoki pisma (McLuhan 2021). „Zwrot piktorialny” (Mitchell 2009), który zapoczątkowuje wynalazek aparatu fotograficznego, zmienia cały nasz sposób odniesienia do świata, stawiając w jego centrum wytworzony na gruncie pisma Obraz. Jego cyfryzacja stoi u podstaw przemiany popkultury w cyberkulturę (Zawojski 2018). W ten sposób to, co wirtualne, „nie przeciwstawia się temu, co rzeczywiste. Samo z siebie posiada pełną realność” (Deleuze 1997: 293–294).

Jeśli wedle wielu znaczących diagnoz właśnie w ten sposób wygląda współczesny świat, oznaczałoby to, że nie było w dziejach bardziej metafi-

---

bez najmniejszej utraty treści, elektroniczne kopiowanie i powielanie, nie wiadomo w istocie, co w tym opracowaniu jest tak zwanym oryginałem. Na tym polega zasada działania symulakrum.

<sup>3</sup> Co nie oznacza oczywiście, że nie istnieją już żadne niespektakularne zachowania. Nawet jednak jeśli istnieją, ich funkcja, sens i wartość są wyznaczone miejscem w porządku globalnego spektaklu (na przykład jako jego kulisy).



zycznej epoki niż obecna. Dominujący dziś kulturowy kraj-**obraz** uprawdopodobnia twierdzenie, że jako Spektakl jest on uobecnioną w rzeczywistości odwrotną stroną, wytworem – a może właśnie spektaklem? – wielowiekowych metafizycznych poszukiwań miary jako Obrazu (*imago*) – realizacją metafizycznego snu *à rebours*.

Ta samocharakterystyka najnowszej epoki w dziejach świata, mimo właściwej jej spektakularności, która odbija w formie głoszoną treść, do złudzenia przypomina – a przypominać coś do złudzenia jest przecież wyzwaniem tejże epoki – w nieskończoność powtarzaną, przez co wyraźnie zużyta, metaforę *theatrum mundi*. Historia tej metafory jest znana od czasów starożytnych (Balthasar 2005: 121–151; Goźliński 2005: 29–83). W ciągu dziejów doczekała się ona wielu najróżniejszych interpretacji, wśród których Dariusz Kosiński (2007: 136–137) wyróżnia cztery główne „warianty znaczeniowe”:

1. *theatrum mundi* jako stworzony przez Boga teatr kosmiczny;
2. jako gra iluzji, po zakończeniu której w dniu Sądu Ostatecznego ujawni się „cała prawda”;
3. jako igrzysko Boże dla marionetek;
4. jako komedia odgrywana przez ludzi i dla ludzi.

Wszystkie te interpretacje teatru świata zakładają na wskroś teologiczną wizję rzeczywistości (Balthasar 2005), w której formowaniu Bóg raz bierze – bardziej lub mniej – czynny udział, a drugim razem zostawia świat ludzkim wyczynom i „wybrykom”.

Jeśli świat jest teatrem, to prawda jest do odkrycia tylko w przestrzeni nieprawdy, która jest **naszą** przestrzenią. Paradoks tej sytuacji jest wyraźny, dokładnie jednak taki sam, jaki przedstawili swego czasu Nietzsche, Husserl czy Heidegger. Ogłaszając koniec transcendentnej, boskiej prawdy, Nietzsche zwywał do jej odnalezienia w samym pozorze. Natomiast Husserl, wskazując na zagubienie prawdy przez naukę racjonalność, próbował ją odnaleźć w projekcie filozofii jako „ściślej nauki”. Heidegger zaś uważał, że autentyczne bycie jednostki jest modusem bycia nieautentycznego<sup>4</sup>. Podobną figurę myślową można odnaleźć u Adorna, Derridy czy Agambena (Geulen 2012: 144–145). Za każdym razem chodzi o prawdę, która nie leży gdzieś tam, hen daleko, w zaświatach, lecz jest momentem wszechobecnej nie-prawdy. Jeśli świat jest „teatrem” i nie ma poza nim nic więcej, to prawda może znajdować się tylko w nim. Jak mówi Debord za

---

<sup>4</sup> Ten schemat rozumowania powtarza się u Heideggera także w późniejszym okresie jego twórczości. Jak choćby wtedy, kiedy prawdę uznaje za sposób bycia nieprawdy czy wyzwolenie od przemocy technonauki widzi w namyśle nad jej istotą.

Heglem: „w świecie rzeczywiście odwróconym na opak prawda jest momentem fałszu” (Debord 2006: 35). Chodzi o teatr prawdy w „teatrze” pozoru, który obnaża i kwestionuje swój pozorny kontekst, który wywraca na nice samą zasadę gry i udawania. W ten sposób wywalczona myślą i czynem prawda wewnątrz nie-prawdy nie jest jednak czymś trwałym, co daloby się zatrzymać i zachować po wsze czasy. Prawda jest wydarzeniem jednorazowym, żywym, przemijalnym, kruchym – ostatecznie także wątpliwym, jako że należącym do nie-prawdy, związanym z nią i niemożliwym do bezdyskusyjnego oddzielenia.

W (z)użytej metaforze *theatrum mundi* łączy się kilka istotnych problemów filozoficznych, na które ta metafora wskazuje tylko *implicitie*. Jest to motyw walki prawdy i fałszu, kwestia relacji Boga do świata, pytanie o stosunek człowieka do prawdy, zagadnienie bycia sobą, pytanie o wolność i sens ludzkiego działania. Splot tych kwestii kształtuje sens podstawowego pytania filozofii jako pytania o *imago*. „Teatr świata” jest rozumieniem prawdy-i-nieprawdy albo też prawdy-w-nieprawdzie jako sposobu jawienia się świata w jego relacji do (boskiego i/lub ludzkiego) podmiotu.

To bardzo ogólne i niejasne sformułowanie wymaga krótkiego wyjaśnienia. Z pewnością w „teatrze świata” „teatr” nie jest bytem pośród innych bytów, lecz sposobem rozumienia i bycia świata, takim mianowicie, który odnosi się do (nie)prawdy i podmiotu. „Teatr świata” należy odróżnić od pozostałych formalno-objektywnych określeń świata, znanych z tradycji Zachodu: *kosmos, pan, physis, universitas creaturarum, universum, omnitudo entis, totalitas, Ganzheit, Totalität der Bedingungen* (Kant), *Verweisungsganzheit* (Heidegger) itd.<sup>5</sup> Określenie świata jako teatru nie podkreśla tego, że świat jest formalną **całością tego, co jest**, lecz wydobywa pewien – konkretny i materialny – rys **dziania się** tej formalnej całości, jej dynamicznej organizacji. Określenie „teatr świata” nie odnosi się do bytów w świecie ze względu na to, że są one całością, lecz do tego, co jest całością, ze względu na jego prawdę i (skończone lub nieskończone) podmioty.

Cała ta metafora nie ma – jak w przypadku wymienionych określeń świata – charakteru teoriopoznawczego czy formalno-ontologicznego. „Teatr świata” nie jest formalną całością, którą trzeba dopiero wypełnić bytami. Prawda nie oznacza tu wartości sądu, a podmiot nie jest transcendentnym Ja. Prawdy bądź nieprawdy teatru świata nie mierzy się jakąś wobec niego transcendentną miarą. „Teatr świata” to również nie światopogląd. „Teatr świata” ma pozytywny lub negatywny stosunek do prawdy, którą podmioty w pierwszej kolejności nie tyle oglądają, ile **czynią**. Ogląd

<sup>5</sup> Na temat historii pojęcia świata zob. Heidegger 1999: 128–140.

prawdy zakłada w tym wypadku jej czynienie. „Teatr świata” w sensie negatywnym znaczy coś więcej niż tylko to, że byty są zjawiskami w sensie pozoru, który zasłania neutralną wobec zjawisk, spoczywającą w sobie, absolutną prawdę. W „teatrze świata” prawda i nieprawda się wydarza, dzieje, jest tym, co się czyni (*alethurgia*).

Wydaje się, że tym, co odróżnia współczesny „spektakl” od wskazanych wcześniej interpretacji „teatru świata” i dlatego domaga się rozszerzenia stworzonej przez Kosińskiego listy czterech znaczeń, jest to, że ów spektakl nie ma ani podmiotu, ani przedmiotu poza samym sobą, że innymi słowy, zarówno aktorzy, widzowie, reżyser, fabuła, scena, jak i ewentualny przedmiot, o którym ów spektakl miałby opowiadać – wszystko to jest w równej mierze wytworem spektaklu. Współczesny spektakl wytwarza sam siebie, każdy jego element jest jego własnym spektakularnym dziełem, które nie ma ani początku, ani końca, które nie posiada żadnej odwrotnej strony, żadnego bycia poza własną spektakularną „rzeczywistością”, które jest stałym zapośredniczeniem. Pytanie zasadnicze brzmi zatem następująco: czy i jak w tym nieskończonym zapośredniczeniu możliwe jest jednak to, co bezpośrednio i ostateczne, które stanowi o zadaniu każdej metafizyki? Czy i jak możliwa jest metafizyka w kulturze spektaklu?

Spektakl to jawienie się i pokazywanie tego, co jest, które łączy w sobie – interpretowany przez Platona jako pozór – obraz i ruch. Spektakl to obraz w ruchu, to połączenie bytu i niebytu, które przekracza łańcuch przyczyn i skutków i definiuje radykalną pytajność wszystkiego, co się jawi (Weischedel 1998). Meta-fizyczność tego spektaklu nie polega na całkowitym przekroczeniu fizyczności, lecz na jej wciągnięciu i zebraniu w wymiar Obrazu, który tworzy z natury część dzisiejszej kultury (antropocen). Jest wielką, ale niezamierzoną zasługą Davida Hume’a, że swoimi analizami związku przyczynowo-skutkowego wprawdzie wyraźnie osłabił ambicje klasycznej metafizyki, ale zrobił też miejsce dla jej współczesnej postaci: pomiędzy przyczyną a skutkiem – zauważa szkocki filozof – istnieje każdorazowo szczelina, którą wypełniają alternatywy, niedające się rozstrzygnąć ani na drodze analizy pojęć, ani w zmysłowym doświadczeniu. Mimo panującego w przeszłości porządku w każdej chwili może wydarzyć się wszystko. Każde rozdzielające przyczynę i skutek „teraz” jest prawdziwym początkiem. Wydarzenia dzieją się i mają sens, ale nie sposób ich uchwycić inaczej niż poprzez odwołanie się do przeszłości, która ustala pewną postać sensu zgodnie z wykształconym nawykiem lub poczuciem regularności (Hume 2004: 64). Zawsze stoimy przed alternatywą, której nie da się ujrzeć w całości: „Kto z zewnątrz obserwuje wydarzenia, zawsze widzi tylko to, że

one już były i że zawsze są tym samym. Kto jednak spogląda z wnętrza, ten wie, że wszystko jest nowe” (Jung 2019: 157). Sens staje się uchwytny i czytelny wtedy, gdy żywe, cielesne działanie zastyga w schemat, który z góry rozstrzyga, co jest i będzie, zamykając oczy na metafizyczną wyrwę w porządku fizycznego dziania się.

Tak oto prawda i nieprawda łączą się ze sobą w działaniu. Coś się dzieje, ale nie wiadomo co. Sens wydarzeń zmienia się, zanim uda się ustalić jego kształt. Kiedy to się dzieje, jest już „po wszystkim”, a przedstawienie dalej trwa. Za każdym razem stoimy przed wyborem: albo zatrzymamy działanie i ustalimy, co się dzieje, ale wtedy właśnie już nic się nie dzieje – a obecny świat staje się historią – albo, wychodząc poza nasze przyzwyczajenia, pozwalamy plenić się coraz to nowszym sensom, których niestety nie rozumiemy. Owszem widać, jak na powierzchni rysują się jakieś kształty, które mają znajomymi formami, po chwili jednak znikają w nowych konstelacjach znaczeń. I tak bez końca. To właśnie w tej niewidzialnej szczelinie między przyczyną i skutkiem rozgrywa się teatr świata jako nigdy nierozstrzygnięta pytałość.

Chociaż to właśnie filozofia w dużej mierze odpowiada za powstanie i żywotność metafory „teatru świata” – zanim stała się ona ogranyym toposem literackim – daleka jest ona od rozpoznania bogactwa zawartego w niej sensu. Dzieje się tak z powodu samego teatru, którego (nie)prawda rozgrywa się w porządku wyznaczonym przynajmniej dwoma skrajnymi pozycjami zajmowanymi wewnątrz przedstawienia: aktorów i widzów. Niestety filozofowie zwykle brali pod uwagę jedynie postawę widzów, stąd ich sposób rozumienia Spektaklu był zawsze mocno jednostronny. Po świadectwo tego stanu rzeczy trzeba się jednak zwrócić już nie do filozofii, ale do tych, którzy „czynią” teatr:

Krytycy, teatrologowie, teoretycy, a nawet filozofowie, tacy jak Hegel czy Sartre, próbowali tłumaczyć procesy twórcze aktorów, wychodząc z założenia, że wiedzą, o czym mówią. W rzeczywistości zaślepiali ich etnocentryzm widzów. Często po prostu wymyślali proces, który w rzeczywistości stanowił dokonaną *a posteriori*, złudną projekcję efektów, jakie aktorzy wzbudzali w głowach widzów. Opierali się na domysłach, fragmentarycznych świadectwach, impresjach widza. Próbowali zrobić wiedzę z czegoś, czego obserwowali rezultat, nie znając jednak dopełniającego aspektu – logiki procesu. Mówili i pisali o procesie urojonym tak, jakby dokonywali opisu naukowego opartego na danych empirycznych. (Barba 2007: 73)

Tej odbiorczej i pasywnej interpretacji teatru, która bez wyjątku była prowadzona przez filozofów w medium słowa i pisma, towarzyszyła często powtarzana, przynajmniej od czasów Arystotelesa, jednak zupełnie fałszywa, myśl, że teatr jest realizacją dzieła literackiego. Była i jest to w filozofii bardzo częsta praktyka rozumienia teatru (dosłownie i jako metafory) właśnie jako prezentacji dramatu, a więc tekstu. Między innymi to właśnie w ten sposób, mianowicie jako Tekst, rozumie się dziś Spektakl. Podobnie do innych metafor początkowo korzystająca z naturalnych i żywych zdolności oraz zasobów percepcji, pamięci i wyobraźni metafora „teatru świata”, która organizuje jeszcze myślenie filozofów greckich, staje się pod wpływem upowszechniania i politycznego wzrostu znaczenia pisma „toposem” literackim, którego treścią jest teatr rozumiany już nie jako żywe spotkanie, lecz lektura tekstu.

„Teatr świata” jest wręcz wzorcowym przykładem tego, jak cechy medium wpływają na treść przekazu, wypaczając jego pierwotny sens. Zamiast więc „wytrzymać w pytaniu” i badać aktywnie wzmiankowaną przez Barbę „logikę procesu” teatralnego, która tworzy „teatr świata”, filozofowie chętnie przyjęli rolę skrybów, którzy wczytują się w „księgę świata”, „pismo natury” czy „teksty kultury”. Być może jednak wraz ze współczesnym wyeksponowaniem spektakularności świata i krytyką prymatu pisma przyszedł czas na zrozumienie świata jako teatru, tym razem jednak uwzględniając „logikę procesu”, który dzieje się w każdorazowej terażniejszości.

### /// Metafizyka dziś

Pytanie o dzisiejsze możliwości metafizyki – przez samo swe postawienie – zdradza epokowe miejsce, do jakiego przynależy niniejsza próba. Jest to wspólne miejsce, które od czasów inauguracji epoki nowożytnej zajmują wszyscy ci, którzy krytycznie pytają o to, co się **teraz** dzieje i kim **my** jesteśmy. Jest to pytanie filozoficzne, które ma inny sens niż pytanie o wiedzę. Choć ma ono własny potencjał krytyczny, przynależy do innej tradycji. Jak mówi Foucault:

ta inna tradycja krytyczna nie pyta o warunki możliwości prawdziwego poznania, lecz o to, czym jest aktualność, jak wygląda aktualne pole naszych doświadczeń, aktualne pole możliwych doświadczeń. Nie chodzi tu o analitykę prawdy, tylko o coś, co można by określić mianem ontologii terażniejszości, ontologii aktualności albo nowoczesności – ontologii nas samych. (Foucault 2018: 41)

Stąd wyrasta określone rozumienie filozofii:

Filozofia jako płaszczyzna wylaniania się aktualności, jako pytanie o filozoficzny sens aktualności, do której sama należy, jako zadawane przez filozofa pytanie o „my”, do którego należy i w stosunku do którego się sytuuje – oto co charakteryzuje, moim zdaniem, filozofię jako dyskurs nowoczesności, jako dyskurs na temat nowoczesności. (Foucault 2018: 32)

Jeśli tak rozumianą filozofię i jej zadanie Foucault określa mianem nowoczesnej, to nie może dziwić, że także w otwierających słowach *Bycia i czasu* – jednym z najważniejszych dzieł filozoficznych XX wieku – Heidegger dwukrotnie wskazuje na związek metafizyki z nami i tym, co jest dzisiaj (vûn, *heute*). Jako motto najpierw przytacza w oryginale znane słowa z Platońskiego *Sofisty*, następnie je tłumaczy i komentuje:

δηλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσε σημαί νειν ὀπόταν ὄν φθέγγησθε) πάλαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ᾧόμεθα, νῦν δὲ ἠπορήκαμεν. „Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck **seiend** gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen”. Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort „seiend” eigentlich meinen? Keineswegs.

[„Od dawna bowiem, rzecz jasna, wiadomo wam, co macie na myśli, używając wyrażenia **bytujący**. My wszakże, którzy swego czasu sądziliśmy, że je rozumiemy, popadliśmy teraz w kłopot”. Czy dysponujemy dziś odpowiedzią na pytanie, co właściwie rozumiemy pod słowem „bytujący”? W żadnym razie nie].

Nawiązując dalej do tego fragmentu, rozpoczyna własne rozważania od przypomnienia pytania o bycie: „Die genannte Frage ist heute in Vergessenheit gekommen, obzwar unsere Zeit sich als Fortschritt anrechnet, die «Metaphysik» wieder zu bejahen” [„Pytanie to popadło dziś w zapomnienie, chociaż uznanie na nowo «metafizyki» epoka nasza poczytuje sobie za postęp”] (Heidegger 1967: 1–2; 2004: 2–3). Bytujące (ὄν, *Seiendes*) „my” i „dzisiaj” zostają w tych kilku zdaniach powiązane ze sobą nierozdzielalną więzią. Anonsują trzy wielkie tematy Heideggerowskiej filozofii czy

po prostu filozofii jako takiej: byt jako taki, czyli bycie (*Sein*), *Dasein* – a więc byt (*Seiendes*), którym „my sami zawsze jesteśmy”, oraz czas.

Wydaje się, że dokonując tej – słusznej skądinąd – transpozycji: nas w człowieka, dzisiaj w czas i bytu w bycie, przechodzimy na inny poziom rozważań, na którym jednocześnie coś się zyskuje i traci. Zyskuje się z pewnością tak bliską filozofii uniwersalność. Wspomniana transpozycja poświęca jednak konkretną rzeczywistość, a mianowicie życiowe odniesienie do nas, a więc do tych, którzy są *hic et nunc*, zanurzeni i uwikłani w tym świecie, w tym miejscu i w tym czasie.

W tej potrójnej, dalekiej od oczywistości, transpozycji odzwierciedla się to samo napięcie, jakie opisaliśmy w przypadku relacji między metafizyką i kulturą. „Metafizyka dziś” jest formułą targaną wewnętrznymi napięciami, dynamiczną i wieloznaczną. Można wyróżnić co najmniej cztery sposoby jej rozumienia.

Po pierwsze, „metafizyka dziś” może być pytaniem o to, jak dzisiaj wygląda metafizyka. Tego typu interpretacja inspirowała do przygotowania historycznej prezentacji współczesnych systemów filozoficznych, które wykazują metafizyczne „zacięcie”. Słowem, przy takim odczytaniu chodziłoby o stworzenie obszernej, syntetycznej historii współczesnej metafizyki. Zadanie z pewnością nieblahe i jak najbardziej przydatne, niemniej dalekie od angażowania się w „logikę procesu”.

Po drugie, hasło „metafizyka dziś” może zachęcać do zastanowienia się, jakiej metafizyki potrzebuje dzisiejsza kultura. Wychodząc od rozpoznania zasadniczych cech współczesnego świata – na przykład jedną z takich cech jest błyskawiczny postęp w dziedzinie technologii cyfrowych, inną: coraz szybsza degradacja środowiska naturalnego – można by pokusić się o stworzenie metafizyki tejże kultury (*genetivus obiectivus*). Byłaby to metafizyka, która trzyma się blisko palących problemów współczesności, stara się na nie reagować i być „przydatną”. Byłaby to więc wciąż metafizyka, która podejmuje tradycyjne problemy filozoficzne, ale czyni to w taki sposób – na przykład poprzez użycie języka technicznego czy wykorzystanie wyników badań naukowych – który pozostaje „na czasie” i w ogólnej zgodności z tym, co się dzisiaj dzieje. W ramach tak uprawianej metafizyki mieściłyby się też chociażby próby czytania Platona, Tomasza z Akwinu czy Kanta w nawiązaniu do ewolucjonizmu, neuronauk czy teorii systemów. Byłaby to stara metafizyka stworzona na miarę dzisiejszej kultury<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Najbardziej chyba reprezentatywnymi kierunkami filozofii współczesnej, próbującymi w ten sposób uprawiać „metafizykę dziś”, byłyby te, które próbują myśleć o nowoczesnym świecie, restaurując

Po trzecie, „metafizyka dziś” to metafizyka dzisiejszej kultury. Inaczej niż w przypadku poprzedniej strategii nie chodzi już o podjęcie w nowym kontekście tych samych problemów, które znane są w historii filozofii pod hasłem „metafizyki”, ale o podjęcie na sposób „metafizyczny” – cudzysłów jest tu ważny, jako że „metafizyka” dla współczesnej kultury wydaje się słowem cudzym – tych problemów, które tworzą dzisiejszą kulturę. Byłaby to więc nie tyle metafizyka inspirowana zjawiskami współczesnego świata, ile raczej „metafizyka” współczesnej kultury (*genetivus subiectivus*). Zamiast rozważać problem pierwszej przyczyny czy relację duszy i ciała, co czyniła tradycyjna metafizyka, „metafizyka dziś” dokonywałaby dekonstrukcji tradycyjnej metafizyki, wychodząc od wcześniej nieznanymi zjawisk kulturowych, takich jak technonauka, kapitalizm, demokracja liberalna, zniszczenie środowiska, problem płci etc. Tak rozumiana „metafizyka” nie stroniłaby również od „metafizycznej” wykładni wyników nauk szczegółowych. Byłaby to „metafizyka”, która chciałaby, aby brano ją pod uwagę we współczesnych sporach o politykę, kryzys klimatyczny czy aktualną kondycję życia religijnego – jednak nie na zasadzie głosu rozstrzygającego, jaki miała wcześniej, lecz w roli mowy doradczej i okazjonalnej. W dobie antymetafizycznego charakteru współczesnej epoki, która żyje w „cieniu nihilizmu” i wydarzenia „śmierci Boga” – czy można bardziej negatywnie z perspektywy metafizyki scharakteryzować rozkwit kultury spektaklu? – „metafizyka dziś” może być tworzona jedynie w formie słabej, aluzyjnej i incydentalnej.

Dwie ostatnie strategie uprawiania „metafizyki dziś”, choć atrakcyjne i wielce obiecujące, mają swoje ograniczenia, które nie pozwalają wejść całkowicie we wspomnianą „logikę procesu” i doświadczyć napięcia, jakie wytwarza się w spotkaniu metafizyki z kulturą. Wymienione jako drugie rozumienie „metafizyki dziś” często ogranicza się w praktyce do aplikacji metafizycznych rozwiązań do problemów współczesnego świata, tak jakby te ostatnie były tylko pewnymi historycznymi konkretyzacjami tego, co da się odnaleźć w porządku wieczności. Innymi słowy, rozwiązanie to redukuje to, co swoiste dla danej kultury, do tego, co ponadczasowo metafizyczne; próbuje dokonać swoistej syntezy, ale jest to synteza sztuczna. Trzecie rozumienie „metafizyki dziś”, odwrotnie do drugiego, próbuje z kolei niejako zawęzić metafizykę do danej kultury i przyznać metafizyce wartość o tyle tylko, o ile ma coś do powiedzenia na temat dzisiejszej kultury – jest jakby jej filozoficznym „odciskiem”. O ile drugie podejście nie doszacowu-

---

znane z tradycji rozwiązania i nazywając siebie określeniami dawnych kierunków, poprzedzając je jedynie przedrostkiem „neo-”.



je metafizycznej odmienności naszych czasów, o tyle trzecie ją przecenia. Proponuje „metafizykę” w cudzysłowie, uprawianą po końcu metafizyki – postmetafizykę, to znaczy w praktyce metafizyczny post (od metafizyki)<sup>7</sup>.

Istnieje jednak jeszcze jedno rozwiązanie, które w naszym przekonaniu „wytrzymuje w pytaniu” o metafizykę dziś i umożliwi wejście w logikę spektakularnego procesu. Mianowicie, po czwarte, „metafizyka dziś” może być rozumiana jako metafizyka dnia. Potocznie traktuje się „dzień” jako jednostkę czasu, ale w kontekście hasła „metafizyka dziś” „dzień” to kategoria filozoficzna, która wskazuje z jednej strony na zagadnienie czasu, z drugiej – na obecność, aktualność, rzeczywistość. „Metafizyka dziś” to zatem nic innego jak metafizyka tego czasu i/lub metafizyka obecności/aktualności.

Oczywiście tego rodzaju formuły przywodzą na myśl filozofię Heideggera i jego krytykę tradycyjnej metafizyki, która jego zdaniem rozumiała bycie (*Sein*) jako „stałą obecność” (*beständige Anwesenheit, Vorhandenheit, Gegenwärtigkeit*). Głównym grzechem takiego sposobu rozumienia według niemieckiego myśliciela jest zapominanie o „różnicy ontologicznej” i podkładanie pod bycie (*Sein*) tego, co jest (*Seiendes*), myślenie o byciu na modłę czegoś, co znamy ze świata.

Jest to wszak tylko jedno ze znaczeń, jakie da się „wysłyszeć” w tym obiegowym sformułowaniu. Jest jeszcze inna interpretacja „metafizyki dnia”, którą chcielibyśmy podjąć i uczynić hasłem przewodnim współczesnych poszukiwań filozoficznych.

Wspomnianą wcześniej ambiwalencję metafizyki dnia jako – z jednej strony – metafizyki tego, co obecne (w heideggerowskim znaczeniu), oraz – z drugiej – metafizyki obecności (w znaczeniu szerszym, które zaraz wyjaśnimy) znakomicie rozumie Platoński *Parmenides*, w którym pojawia się porównanie bytu do dnia: „jak dzień, który będąc jednym i tym samym, w wielu miejscach jest równocześnie, i zgoła nie jest dzięki temu oddzielony sam od siebie” (1999b: 60 (131b)). „Dzień” jest tu metaforą bytu rozumianego jako idea, którą można interpretować tak, jak czynił to Heidegger, mianowicie jako jeden z dziejowych sposobów rozumienia bycia jako trwałej obecności. Otwiera ona ontologiczną serię, której kolejnymi punktami są substancja, Bóg, zasada, podstawa, podmiot, monada, duch absolutny, wola mocy, materia, fakt, świadomość, życie itd. Z pewnością takie odczytanie sensu idei charakteryzuje się jednak pewną jednostronno-

---

<sup>7</sup> O ile więc próby tworzenia metafizyki w ramach modelu wskazanego jako punkt drugi określa się chętnie, wstawiając przedrostek „neo-”, o tyle trzeci sposób rozumienia „metafizyki dziś” szuka identyfikacji, używając przedrostka „post-”.

ścią i nieżyczliwością wobec interpretowanego tekstu i zamiast mówić coś oryginalnego, naśladuje jedynie krytykę, którą pod swoim adresem przeprowadził już sam Platon: jeśli porównuje się ideę do dnia, to niesłusznie myśli się o niej przestrzennie jako o „rozpiętym ponad wieloma ludźmi jednym żaglu” (1999b: 60 (131b)). Platońską metaforę dnia, rozumianą jako metafizykę obecności, można też odczytywać inaczej, na przykład tak, jak czyni to Hans-Georg Gadamer:

był dnia nie ma tu ilustrować (*demonstriert*) przemijających tylko istnień, lecz niepodzielną obecność (*Anwesenheit*) i parując **tego samego**, pomimo że dzień jest wszędzie inny. Czy wczesnym myślicielom rozważającym byt (*Sein*), tzn. obecność (*Anwesenheit*), to, co było im współczesne (*Gegenwart*), zjawiało się (*erschienen*) w świetle (*im Lichte*) religijnej komunii, w której ukazuje się (*sich zeigt*) boskość? [...] Tęgo charakteru czasu nie da się uchwycić od strony zwykłego doświadczenia następstwa czasowego. (Gadamer 1993: 139; 1990: 125–126)

Nagromadzenie przez Gadamera w tak niewielkim fragmencie tak wielu słów wskazujących na jasność, obecność, jawność, pokazywanie się, a przy tym odsyłających do kwestii Boga i religijnej komunii, która wydarza się jako czas świąteczny, przypomina jeszcze inny fragment Platońskiego korpusu, a mianowicie znane porównanie idei dobra do światła słonecznego. Stało się ono źródłem neoplatońskich, gnostyckich i mistycznych teozofii, które z pasją opowiadały o kosmicznych walkach Dnia i Nocy. Sam Platon był w tym względzie zdecydowanie o wiele bardziej wyważony. Światło jako synonim dnia jest dla niego tym trzecim, który łączy wzrok i widzialność (Platon 1999c: 213 (507c–e)). Dzień jako środek absolutny jest tym, w czym ukazuje się, pojawia, pokazuje się i zjawia wszystko to, co się jawi i co może być zobaczone. Mądrość języka, na przykład polskiego czy niemieckiego, wyraża ów „fenomenalny” aspekt dnia w takich zwrotach, jak „przywieść coś na światło dzienne” (*etwas an den Tag bringen*) czy „ujrzeć światło dnia” (*ans Tageslicht kommen*). Oba zwroty wskazują na ruch ku jasności, jakby z ciemności ku światłu, z nocy w dzień.

Przy tak ujętym dniu „metafizyka dnia” dotyczyłaby obecności, ale nie obecności rozumianej na podobieństwo jakiegokolwiek przedmiotu, który zawsze jest, lecz obecności, która przybywając dopiero z nocy, czyni jawnym wszystko, co obecne. Jawienie, jaśnienie, świtanie i dnienie są ruchem wprzód i wstecz. Nie jest to pusta forma czasu, zwyczajowa jednostka cza-

su mierzonego godzinami, dniami i tygodniami, lecz żywy czas (**paruzja**), a więc powrót, który działa i spełnia się, który ma swoją gęstość i energię. Dzień jest zawsze dniem przychodzącym ponownie, lecz także przyby- szem i otwarciem nowego czasu po nocy. Łączy się w nim to, co doznało rozdzielenia i nieciągłości, które wprowadziła noc. Tak rozumiany dzień najlepiej uwidoczni swoją istotę w dniu szczególnym, jakim jest święto, podczas którego działanie przybiera charakter rytuału. Chodzi więc nie tyle o „dzień powszedni”, ile raczej o święto (*holiday*), które byłoby tu wyda- rzeniem zjawiania się jako powrotu tego, co się jawi, żywej obecności, „sło- necznego oka”, które zarazem widzi i czyni widzialnym, jawności, pokazy- wania się rzeczy, ich zjawiskowości i fenomenalności – słowem, spektaklu. Przy takim rozumieniu dnia „metafizyka dziś” to metafizyka fenomeno- logiczna albo – jeśli metafizyka jest wyróżnioną postacią filozoficznego mówienia (λέγειν) i myślenia (νοεῖν) o tym, co się jawi (φαινόμενον, εἶναι) – to po prostu fenomenologia.

### /// Fenomenologia stosowana

Mówiąc dziś o fenomenologii, mówiąc o fenomenologii dziś, ma się zwy- kłe na myśli wybrany kierunek filozofii współczesnej, którego twórcą jest Edmund Husserl. Sytuując się od razu w owym „pomiędzy”, o którym mó- wiliśmy w pierwszej części, gdzie konfrontowaliśmy metafizykę z kulturą, można jednak potraktować fenomenologię nie tyle jako wstępną postać filozoficznej wiedzy<sup>8</sup>, ewentualnie bardziej historycznie jako „fenomeno- logiczny ruch”, ile raczej spekulatywnie czy nawet spektakularnie jako ruch samej rzeczy (*Sache selbst*). Zgodnie ze sławnym wezwaniem Husserla: „zu- rück zu den Sachen selbst!” (1967: 64), kiedy to rzeczy nie są czymś, do czego fenomenologia winna powrócić (*zurück*) w takim sensie, jakby fe- nomenologia była tu, a rzecz tam – gdzie tej pierwszej obecnie nie ma, ale gdzie była niegdyś – lecz ów kolisty ruch fenomenologicznego powracania jest samą rzeczą (*parousia*).

Powrót metafizyki dziś, rozumianej jako metafizyka dnia (fenomeno- logia), oznaczałby więc powrót rzeczy samych, których ontologiczny status przypomina nie tyle substancję, ile raczej – by odwołać się do popularnej w kulturze spektaklu kategorii – widmo (Marzec 2015). Jak mówi Derri- da, „widmo jest zawsze tym, co powraca [...], ponieważ zaczyna ono od

<sup>8</sup> Przypomnijmy, że zanim słowo „fenomenologia” przyłgnęło w XX wieku do pewnego kierunku filozofii współczesnej, było używane także poza filozofią na oznaczenie wstępnych badań, polegających na rozpoznaniu i opisie fenomenów (na przykład przyrodniczych).

powrotu” (2016: 32). Na tym polega właśnie cykliczna czasowość dnia, że jest to czas, który powraca. Tym samym również samą metafizykę można uznać nie za jakąś oddzieloną od świata rzeczy wiedzę-o (*logos apophantikos*), lecz za wyróżniony sposób jawienia się tego, co się jawi (*metaphysica naturalis*), a więc ucieleśnioną w rzeczy wiedzę-jak (*logos hermeneutikos*).

Spekulatywno-spektakularny ruch odsłaniania się rzeczy nie ma w tym wypadku jednak nic wspólnego z dawną metafizyczno-teoretyczną **spekulacją**, ale jego sens wyznacza to, co Natalie Depraz (2004) nazywa w fenomenologii „zwrotem praktycznym” (*tournant pratique*). Trzeba mieć się na baczności, aby nie przeceniać modnej dziś tendencji ogłaszania co chwilę kolejnych zwrotów w humanistyce. Trwały kierunek zmian obserwowany w fenomenologii nie jest jednak kwestią ostatnich lat czy nawet dekad – jego początki sięgają wystąpień pierwszych głównych przedstawicieli „szkoły”. Rozumiana przez pryzmat „zwrotu praktycznego” w fenomenologii „metafizyka dziś” byłaby filozofią praktyczną, w której to nie widz, ale aktor spektaklu miałby decydujący głos. Zgodnie z tym poznanie nie jest już biernym oglądaniem, lecz czynieniem całym sobą, podczas którego odsłania się wskazana przez Barbę „logika procesu”.

Chodzi tu o najgłębszy sens doświadczenia: zamiast rozpatrywać je jako **dana**, która się biernie ukazuje świadomości tej lub innej osoby przeżywającej wydarzenia, stopniowo zaczynamy sobie zdawać sprawę, że doświadczenie jest nade wszystko tym, co się z nim czynnie **robi**. (Depraz 2010: 69)

Według Depraz fenomenologia jest pewną umiejętnością, „robieniem”, „operacją, działaniem, *praxis*, prawdziwym dokonaniem” (2010: 10). To wszystko winno przebiegać w atmosferze otwartości – jako działanie o charakterze przygody, testowania, eksperymentowania, wypróbowywania różnych dróg i możliwości. Działanie w tym ujęciu jest niczym pytanie skierowane do rzeczywistości (Depraz 2010: 11–12), które otwierając się na nowe możliwości, kwestionuje utarte schematy, uprzedzenia, założenia etc. „Chodzi przede wszystkim o szczególną, starannie kultywowaną gotowość na przyjęcie tego, co nieprzewidywalne, o przekształcenie codziennych wydarzeń w ciąg niespodzianek” (Depraz 2010: 14).

Ten wymóg zmiany doświadczenia i wraz z nim tego, kto doświadcza, ma czynić z fenomenologii nie tyle wiedzę w sensie *mathesis*, ile działanie autotransgresywne. Dana w doświadczeniu fenomenologiczna istota „nie jest przedstawieniem, ale tym, co **sprawia**, że **działa** określony sens” (De-

praz 2010: 17). Jak mówi Depraz: „epistemologia jest bowiem nieodłączna od praktyki, w jaką nas angażuje. [...] Poznawać to dowiadywać się, jak działać na rzeczywistość w szczególnej realnej sytuacji. [...] sam proces poznawczy okazuje się praktyką *par excellence*” (2010: 17–18). To nakierowanie na działanie zbliża fenomenologię do pragmatyzmu. Depraz mówi o postawie fenomenologa-praktyka, a także o fenomenologii w działaniu, w którym fenomenologia, sama niczego własnego nie posiadając, pozwala czemuś, co nią nie jest, aby zagościło na jej terenie (Depraz 2010: 22). Jest to oryginalne rozwinięcie idei fenomenologii jako ksenologii (Waldenfels 2002: rozdz. 4).

To, że fenomenologia jest konkretną praktyką i spełnia się jedynie w żywym doświadczeniu, nie znaczy, że staje się ona treścią tego doświadczenia, tym, co w tym doświadczeniu „empiryczne”. Stanowi ona raczej cienką, przezroczystą warstwę, która może rozwinąć się na doświadczeniu niczym jego subtelna ochronka, ozdobna aura czy poświata. Jest jak dzień świąteczny w stosunku do dnia powszedniego. I choć warstwa ta jest bardzo wrażliwa na to, co się rzeczywiście wydarza, i może występować w najbardziej codziennych doświadczeniach naszego życia, ma ona w sobie coś szlachetnego, archaicznego i źródłowego. Ponieważ jest to warstwa, która pokrywa działanie jako to, co się zjawia, nie będąc tym samym co samo zjawisko, ale też nie będąc od niego całkowicie różne, warstwa ta ma charakter **meta**-fizyczny. Jest właśnie tym, co nadbudowuje się na (*meta*) fizycznym, „empirycznym” (przyczynowo-skutkowym) wymiarze działania, dokonuje się razem (*meta*) z nim, jest jakby jego następnym (*meta*) i ostatnim zarazem momentem, jego spełnieniem i wykonaniem.

### /// Metafizyka dziś jako fenomenologia performatywna

Naszkiecowana właśnie propozycja fenomenologii „stosowanej” ma być w zamyśle jej autorki próbą rozwinięcia kierunku badań filozoficznych, który jest przeciwwagą dla „teorii”, w tym fenomenologii „teoretycznej”, uprawianej z perspektywy widza. O ile ta ostatnia koncentruje się przede wszystkim na stworzeniu systemu wiedzy powszechnie ważnej (*mathesis universalis*), do której prowadzi niezawodna metoda wydobywania na jaw i poznawania transcendentálnych zasobów podmiotowości, o tyle fenomenologia stosowana ma być postacią faktycznego, jednostkowego i wspólnotowego życia; nie tyle **poznawaniem** prawdy, ile jej **praktykowaniem**, ćwiczeniem się w prawdzie, aletheiczną autopoezją. Rozumienie metafizyki jako wiedzy naukowej nie da się już dziś w żadnym sensie obronić.

Mówiąc za Michélem Foucaultem, nie chodzi już o metafizykę rozumianą jako filozofia posłuszna starożytnej zasadzie *gnōthi seauton*, która ostatecznie przyjmuje postać „motywu kartezyjskiego”, lecz o metafizykę, która w nawiązaniu do dziewiętnastowiecznej filozofii pozauniwersyteckiej próbuje podążać drogą pokrewnej, choć nieco szerszej, również starożytnej zasady *epimelesthai heautou* (2012: 191). Chodzi o metafizykę jako parezjastyczną pracę nad sobą, dokonywaną w kontakcie ze światem i Innymi.

Zgodnie z przedstawionym rozumieniem metafizyki jako fenomenologii jej podstawowym zadaniem jest ujawnianie tego, co się jawi. Fenomen w sensie fenomenologicznym ma jednak dwuznaczny sens: może zarówno być tym, co się jawi, a więc jakimś dowolnym bytem (Heidegger: *Seiendes*), oraz samym sposobem jego jawienia się, czyli tym, co autor *Bycia i czasu* określił mianem bycia (*Sein*). Jeśli przez fenomen w sensie fenomenologicznym rozumiemy przede wszystkim jawienie się tego, co się jawi – to ostatecznie zaś pozostawiając innym formom poznania (na przykład naukom) – to uznamy, że *logos* fenomenologii polega na otwieraniu owego jawienia się tego, co się jawi, tak aby ukazało się ono „samo z niego samego”. Chodzi więc o ujawnienie jawienia się tego, co się jawi. To fenomenologiczne ujawnienie nie może przychodzić do jawienia się tego, co się jawi, z zewnątrz, jako że wówczas owo jawienie się byłoby czymś na modłę odkrywanego w poznaniu przedmiotu. To jawienie się musi raczej być takim działaniem, które swój cel ma w sobie – tak właśnie Arystoteles rozumiał *praxis* – a więc musi ujawniać się samo z siebie, musi być autojawieniem się tego, co się jawi.

Należałoby zapytać, gdzie i jak coś takiego można osiągnąć. Powszechnym i uprawomocnionym zwyczajem metodologicznym fenomenologów jest wskazywanie na pewien wyróżniony obszar, w którym dokonuje się takie samojawienie się. Husserl wskazywał na świadomość, Heidegger – na życie i egzystencję, Merleau-Ponty – na ciało, Levinas – na Inne, Henry – na cielesność jako immanencję życia, Marion – na donację etc. Wbrew często powtarzanemu przekonaniu, że jawienie się jest tym, co samo się nie jawi, co trzeba wydobywać gwałtem z ciemności (Heidegger), twierdzimy przeciwnie, że jawienie się – jak dzień – jest obecne wszędzie i dla każdego i nie potrzebuje do swego ujawnienia się żadnych gwałtownych gestów. Potrzeba jednak pewnej świątecznej transformacji, którą niektóre fenomeny ukazują w sposób paradygmatyczny.

Takim wyróżnionym fenomenem, który w świecie jako spektaklu ukazuje samo jawienie się, który jako świąteczne działanie („rytualne”) jest samojawieniem się tego, co się jawi, jest działanie o charakterze perfor-

matywnym albo, krótko mówiąc, po prostu performans. Choć w kontekście „klasycznej” fenomenologii słowo to może wydawać się arbitralnym wtrętem, przypomnijmy, że właśnie w ten sposób – niemieckie: *Leistung* – Husserl określał wszelkie dokonania transcendentalnej świadomości: jej efektywność, dzięki której konstytuowany jest świat. Spektakl świata jawi się najmocniej i najbardziej przykładowo w działaniu, którego sensem jest pokazywanie tego, co się jawi. Performans to działanie, które ukazuje samo siebie lub też ściślej: które zwraca uwagę na sposób samego działania (Carlson 2007: 40). Jest to więc działanie, które pokazuje siebie nie tyle ze względu na to, **co** ono robi, ile **jak** to robi. Jest samopokazywaniem się, ujawnianiem swego „jak”. To właśnie owym „jak” mierzy się skuteczność działania performatywnego i to właśnie owo „jak” jest tym, co stanowi temat fenomenologii (Heidegger 2004: 35).

Skojarzenie podstawowego tematu fenomenologii z performansem ustanawia horyzont rozważań, w którym wspomniany zwrot praktyczny okazuje się częścią tak zwanego zwrotu performatywnego. Jest on jednym z tych, które w naszym przekonaniu najsilniej określają współczesną humanistykę, próbującą zorientować się w spektaklu współczesności. Biorąc pod uwagę główne znamiona tego zwrotu: 1. ruch od tekstu do wydarzenia; 2. ruch od kontemplacji do działania; 3. ruch od antropocentryzmu do posthumanizmu (Domańska 2007: 52–53), „metafizykę dziś” można scharakteryzować następująco.

Po pierwsze, wybierając performans jako fenomen uprzywilejowany, zwracamy uwagę, że ta funkcja samojawienia się zostaje wypełniona nie w jakichś głębinach, które „zrazu i zwykle” są zakryte i które trzeba wydobywać z ciemności, lecz właśnie na powierzchni. Metafizyka dziś jest metafizyką powierzchni, metafizyką powierzchniową. Parafrazując słowa Hegla, można by powiedzieć, że praca fenomenu sprowadza się do jego „efektywności”, a prawda jest w swej istocie dochodzeniem do rezultatu. Moglibyśmy też za Foucaultem, z pewnymi poprawkami, określić tę metafizykę powierzchni w taki sam sposób, w jaki uczynił on to wobec filozofii zdarzenia Gilles’a Deleuze’a (Foucault 2000: 57–58).

Sam Deleuze odkrycie wymiaru filozoficznej powierzchni przypisywał Nietzsche, który miał się inspirować w tym względzie Grekami. Pasją filozofii nie są ani wysokości nieba, penetrowane w locie przez boskie oko Platona, ani otchłanie nieukształtowanej materii, badane przez presokratyków, lecz cynickie i stoickie zamilowanie powierzchni (Deleuze 2011: 181). „Idzie tu o przeorientowanie całej myśli i tego, co znaczy myślenie: oto **nie ma już ani głębi, ani wysokości**” (Deleuze 2011: 181); „Filozof nie

jest już człowiekiem podziemi ani duszą czy ptakiem, jak u Platona, lecz płaskim zwierzęciem powierzchni, kleszczem, pchłą” (Deleuze 2011: 185). Tę nową sztukę powierzchni Deleuze określa mianem „perwersji”, co my ze swej strony chętnie nazwalibyśmy **sztuką performansu**.

Po drugie, mówiąc o powierzchni, chcielibyśmy za Nietzschem odwrócić tradycyjny porządek metafizyczny. Jawienie się tego, co się jawi, nie jest czymś, co jako źródło, substancja, idea, przyczyna, bycie czy dawanie wyprzedza to, co się jawi w jego rzeczywistości. Jawienie się jest tym, co jawiące się „wytwarza” w sobie, na sobie i wokół siebie, choć nie wiadomo, czy z siebie i co właśnie jest jego rzeczywistością, tym, co zdziałane. Słowo „performans” nie oznacza tylko szczególnego działania czy zdarzenia, które wystawia się na pokaz, a więc które pokazuje siebie, lecz wskazuje również na pewnego rodzaju skuteczność, efektywność i efektywność, spełnienie, realizację, aktualizację – jawienie się tego, co się jawi, nie jest możliwością, lecz rzeczywistością.

Jeden z zasadniczych problemów klasycznej fenomenologii polega na tym, że wciąż porusza się ona w schemacie **dawnego** myślenia metafizycznego, które odwraca porządek **rzeczy**. Nie zadowolając się, że rzeczy się jawią na swej powierzchni, nieustannie szuka głębi, jakiegoś innego wymiaru, immanencji lub transcendencji, prawdziwego bytu, źródła, prawdy, racji, możliwości, które tłumaczą i usprawiedliwiają nieznośną z punktu widzenia filozofii bezczelność, szaleństwo, przypadkowość i bezsilność rzeczy. Jak mówi w imieniu całej szkoły fenomenologicznej Jan Patočka, „rzecz, można by powiedzieć[,] nie potrafi sama z siebie **być** samą sobą. [...] Tak więc jawienia się należy szukać w jego źródle poza bytem” (1987: 177).

Dokładnie tej samej opinii jest Michel Henry, który powiada, że „jawienie się, które jaśniej w każdym fenomenie, jest zasługą jawienia się i tylko jego” (2012: 63). Brzmi to paradoksalnie w kontekście znanego wezwania Husserla, aby powrócić do „rzeczy samych”. Niechżeby tylko owe „rzeczy” nie były rzeczami! Tymczasem dlaczego by nie pozostać przy tej zwyczajnej intuicji, że to rzeczy się jawią i pokazują? „Czy na pewno ukazywanie się jest **fundamentem** wszystkiego, co się ukazuje? Czy samo nie powinno być uzasadniane przez to, co się ukazuje?” – pytał już Levinas (2000: 114). Dlaczego rzecz nie miałaby być rzeczą fenomenologii, a fenomenologia – fenomenologią **rea**-listyczną, która nie ucieka w wymiar istot, struktur czy źródeł, lecz pozostaje przy rzeczach, które tworzą święto jawienia?

Po trzecie, proponowana tu metafizyka powierzchni sytuuje się wzdłuż linii oddzielającej podmiot i przedmiot, wewnątrz i zewnątrz, immanencję i transcendencję, bycie i byt, dawanie i dar, kulturę i naturę, teorię i prakty-



kę. Oznacza to, że nie ma uprzywilejowanej perspektywy, z której jawienie się jawi. Jeżeli fenomenologia ujmuje fenomen w granicach, w jakich się jawi – o czym mówi sławna Husserlowska „zasada wszystkich zasad” – to proponowana tu fenomenologia jest metafizyką granicy i progu (*limes*). Dotykamy tu czegoś szczególnego, albowiem to bycie na granicy, która jest fenomenalnością rozumianą jako obecność jawienia się, nie może oznaczać porzucenia rzeczy. Choć między jawieniem się a tym, co się jawi, istnieje różnica, w działaniu performatywnym są one nieodróżnialne. Jawienie się tego, co się jawi, przypomina w tym sensie świetlisty refleks – widmo, którego bezsporne jawienie się okazuje się w pierwszej chwili tak bliskie i namacalne, że niemal można wyciągnąć do niego rękę, by w następnej chwili doświadczyć jego przezroczystości i ulotności.

Po czwarte, rozwijając ideę fenomenologii stosowanej i przekraczając jej ograniczenia, proponowana tu fenomenologia performatywna jako filozofia powrotu rzeczy jest metafizyką żywego ciała (*Leib*) i działania liminalnego, jednak nie w znaczeniu *genetivus objectivus*, lecz *genetivus subjectivus*. To działanie jest podmiotem fenomenologicznej metafizyki. Nie chodzi już nawet o metafizykę działania, ale o działanie metafizyki, metafizykę działającą, czynną, ucieleśnioną. Oznacza to, że metafizyka nie przychodzi do swego przedmiotu, który jest gdzieś tam, na zewnątrz niej, lecz jest swym „przedmiotem”, a mianowicie samym jawieniem się tego, co się jawi. Metafizyka performatywna jest zarazem metafizyką performującą: czyniąc swój „przedmiot”, czyni siebie; ujawniając go, ujawnia samą siebie. Metafizyk **jest** performerem. To samostwarzanie się fenomenologii wraz ze swym tematem było być może lepiej zrozumiałe, kiedy jawienie się sytuowano w świadomości – w końcu wiedza, obojętnie jaka, jest wytworem świadomości, a więc pochodzi z tego samego obszaru, który jest sceną jawienia się – albo w ciele, którego kończyny dotykają się nawzajem i w ten sposób konstituują to, co wewnętrzne i zewnętrzne. Nie inaczej działa to jednak w przypadku, gdy jawienie się ma charakter performatywny. Mówimy zatem o metafizyce na wskroś cielesnej, fizycznej. Nie jest to jednak metafizyka nieruchomego ciała, lecz ciała w ruchu, ciała aktywnego, działającego, podejmującego wysiłek jako „pierwotny fakt” bycia (Maine de Biran). To aktywistyczne rozumienie fenomenologii nie zapomina jednak o dobrze już zdiagnozowanych zagrożeniach wynikających z aktywizmu typu instrumentalnego.

Zgodnie z tym proponowana tu metafizyka wpisuje się w jeszcze inny zwrot, mianowicie w „zwrot antropotechniczny”, który określa istnienie człowieka i jego kultury jako ćwiczenie siebie, troskę o siebie, technikę sie-

bie czy kulturę siebie (Foucault 2012; Sloterdijk 2014). Wydaje się, że rozumienie człowieka jako istoty horyzontalnej, która otwiera i buduje świat na drodze ćwiczenia siebie, jest szersze niż rozumienie go jako istoty rozumnej. Wyprzedza także tradycyjne rozumienie człowieka jako istoty religijnej, etycznej czy też istoty pracującej, wytwarzającej etc. W roli *homo exercitus* chętniej jednak widzielibyśmy *homo performativus*. W obrębie samej fenomenologii natomiast nasza próba odwołuje się nie tylko do prac przedstawicieli jej egzystencjalnego nurtu, ale ma w pamięci jakże znaczące, choć nie we wszystkim trafne, idee Maxa Schelera na temat ascezy filozoficznej (1987: 241–303).

Jego pomysł, aby rozpatrywać istotę danej formy wiedzy poprzez wgląd w istotę typu osobowego, który tę wiedzę uprawia, na powrót zakorzenia filozofię w jej żywych, podmiotowych źródłach i charakterystycznej dla nich aktowości. Albowiem tak jak filozofia nie bada jakiejś szczególnej dziedziny przedmiotów, lecz ich „całość”, tak samo przeprowadzony pod jej kierownictwem egzystencjalny „zwrot” nie dotyczy tylko jakiegoś szczególnego zachowania, lecz przenika człowieka „w całości”. Innymi słowy, robienie fenomenologii (*doing phenomenology*) wymaga nie tylko zmiany nastawienia, ale w pewnym sensie wiąże się z wymogiem odwrócenia (*epistrophe*) życia, które zaczyna się od wejścia na negatywną drogę (*via negativa*) wyzbywania się zahamowań i uprzedzeń. Wymaga to oczywiście odpowiedniego przygotowania (*paraskene*) (Foucault 2012: 316) i ćwiczenia, którego celem jest otwarta i wolna transgresja, przemiana życia, oświecenie.

W tym sensie filozofia jako działanie performatywne jest bliska działaniu rytualnemu, zwłaszcza temu, które jest związane z tak zwanymi rytuałami przejścia (Van Gennep 2006; Turner 2010). Wspólnota metafizyczna jako wspólnota liminalna (*cummunitas*) (Sobota 2018: 44–49)? Niewykluczona. Z pewnością, jeśli metafizyka dziś jest wyróżnioną formą performansu, to nie może dziwić, że największe inspiracje czerpie ona ze spotkania z naukami performatywnymi, antropologią (filozoficzną, kulturową, teatralną, widowisk itp.), religioznawstwem, socjologią czy etnografią.

Po piąte, proponowana tu fenomenologia próbuje zerwać z apofanycznym czy nawet apofanaticznym i tekstualistycznym zacięciem poznania filozoficznego, które obecne jest jeszcze we wczesnej fenomenologii. Nie chodzi rzecz jasna o porządek gramatyczny wypowiedzi, lecz logiczny. Idąc za Heideggerem, jako wzorcową formę wypowiedzi, która odpowiada poszukującemu, otwartemu, wystawionemu na próbę i perypetię myśleniu, wybieramy nie sąd (*apophansis*), lecz pytanie (*erotesis*). Zwróćmy uwagę, że zmiana ta ma daleko idące konsekwencje filozoficzne. Jeśli określimy

podstawową rzecz filozofii jako jedność mówienia, myślenia i bytu, a więc prawdę, to uznanie, że najwłaściwszą formą mówienia jest sąd, wyznacza sens pozostałych momentów tej werytatywnej konfiguracji. Jeśli mianowicie przez wzorcowe mówienie rozumieć twierdzące zdanie oznajmujące, dyskurs naukowy, któremu na poziomie myślenia odpowiadają serie syntez łączących podmiot oraz orzeczenie i konstruowanych na podstawie sztywno określonych reguł wnioskowania, skutkujących ostatecznie budową teorii i wiedzy w sensie *mathesis universalis*, to ich ontologicznym odpowiednikiem będzie albo substancja opatrzona atrybutami, której mnogość tworzy świat, rozumiany jako uporządkowany zbiór obiektów, albo relacje pomiędzy tymi substancjami. Całość konfiguracji przyjmie wówczas postać albo korespondencyjnie, albo koherencyjnie rozumianej prawdy. Język jest tu wyrazem myśli, które są wyrazem tego, co spostrzegamy. To ostatnie jest bytem, który jest pełny, skończony, gotowy, zamknięty, określony i trwały. Jest to więc taki sposób rozumienia bytu, który Heidegger ochrzcił mianem metafizyki obecności.

Zobaczmy teraz, co się stanie, gdy w miejsce sądu wstawimy pytanie. Nie chodzi rzecz jasna o prostą podmianę; nie jest przecież tak, że będziemy teraz tworzyć zdania w formie pytań. Poza tym przyznanie pytaniu prymatu nie oznacza wstawienia go w miejsce sądu, lecz chwyt ten powoduje głęboką restrukturyzację całej werytatywnej korelacji. Nie wchodząc teraz w szczegóły, możemy jedynie powiedzieć, że skoro pytanie jest domeną wolności, otwartości i nieokreśloności, analogiczne cechy będą przysługiwać myśleniu i bytowi. Myślenie jest pełne perypetii, a więc zgodnie z Arystotelesowską wykładnią tego ostatniego w jego *Poetyce*, nagłych i nieoczekiwanych zwrotów, przede wszystkim jednak jest to myślenie, które nie zmierza do jakiegoś celu w postaci teorii, systemu prawd, gmachu wiedzy etc. Raczej stale bierze ono pod uwagę swoją tymczasowość, ograniczoność, swoją niewiedzę, której nigdy nie przetopi w system wiedzy. Choć ma ono metodyczny charakter (nie jest przecież luźnym kojarzeniem), to jednak ma ono świadomość, że metoda winna służyć ostatecznemu rozbrojeniu, a nie uzbrojeniu. Zgodnie z tym byt bądź to, co się jawi, nie jest już przedmiotem czy substancją, w której nie ma żadnych luk i nieokreśloności, lecz właśnie odwrotnie – jako korelat pytania, jako eroteryczny noemat – byt lub zjawisko ma w sobie dużą dozę nieokreśloności, otwartości i niezdecydowania.

Po szóste wreszcie, odejście od prymatu sądu w poznaniu i wezwanie do poznania uczestniczącego w świecie zbiega się z krytyką filozoficznej kultury literackiej, rozumienia poznania jako pisania i czytania (w przeno-

śni i dosłownie) oraz bytu jako księgi, tekstu etc. Proponowana tu fenomenologiczna metafizyka dnia wychodzi naprzeciw odkrytemu w XX wieku żywiołowi oralności<sup>9</sup>, który zachodzi w żywym spotkaniu, rozmowie, śpiewie, tańcu, ucztowaniu – słowem, w sytuacji pozacodziennej, świątecznej. Nie tylko chodzi o poszukiwanie nowych rozwiązań literackich (gramatycznych i stylistycznych), o kontrtekstualne pisanie (Kaczmarek 2016), które zapoczątkowali Nietzsche i Heidegger, a z upodobaniem kontynuowali i kontynuują myśliciele francuscy – nie chodzi więc tylko o „inne pisanie”, lecz o „inaczej niż pisać”.

Być może rozpoznane współcześnie ograniczenia dotychczasowej metafizyki wynikają stąd, że u zarania dziejów filozofia „zdecydowała się” na uprzywilejowanie tylko jednej formy wyrazu doświadczenia filozoficznego, jakim jest słowo i pismo. Inaczej niż inne zjawiska doniosłe kulturowo (polityka, religia, a zwłaszcza sztuka) filozofia, która rości największe pretensje do uniwersalności, ograniczyła się w swym wyrazie do jednej jedynej formy. Tymczasem zwrot komunikacyjny w humanistyce uformował świadomość, że kształtowanie treści nie jest wolne od udziału formy, że forma przekazu sama jest przekazem, w związku z czym to, jak się wyrażamy, ma wpływ na zawartość komunikatu. Mimo wyraźnego uprzywilejowania słowa i pisma historia filozofii nie wprost poświadcza tę prawdę, rozwijając sztukę filozoficznego życia. Właściwie dopiero w XX wieku, w którym filozofia stała się bez reszty zajęciem akademickim, zawodem, pracą i instytucją, filozofia stała się już tylko pismem i niczym więcej. Co gorsza, pismem o ściśle określonym formacie. Zgodnie z powszechną polityką naukową, której filozofia bezwolnie się podporządkowała, dopuszcza się właściwie tylko jeden, określony administracyjnie, monokulturowy standard edytowania zapisu filozoficznego doświadczenia (artykuł i monografia). Jeżeli proponowane tu myślenie metafizyczne wzywa do poszukiwania różnych form wyrazu tego doświadczenia, a więc tego, co ze swej strony chcielibyśmy określić mianem **performansu filozoficznego**, to realizacja tego wezwania oznacza *de facto* rewolucję. Rewolucję nie tylko w filozofii, ale w całej humanistyce.

---

<sup>9</sup> Ów kolejny zwrot, do którego teraz się odwołujemy, a mianowicie zwrot ku oralności, najlepiej opisują prace publikowane w serii „*Communicare – Historia i Kultura*”, wydawanej przez Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

### /// Zakończenie

Pytanie o „metafizykę dziś” ma dość niejednoznaczny status. Dlatego odpowiedź na nie porusza się chwiejnym krokiem w wymiarze wyznaczonym między tym, co jest, a tym, co powinno być, to znaczy między diagnozą i programem. Stąd trudność w wyborze właściwej formy wypowiedzi nawet na poziomie gramatycznym: metafizyka dziś jest, powinna być, może, mogłaby...? Tak jakby metafizyka dziś charakteryzowała się – paradoksalnie – swego rodzaju nieobecnością i nieuchwytnością. Celem niniejszych rozważań nie był przecież ani opis tego, jak wygląda stan metafizyki dzisiaj, ani tego, jak powinna być ona dziś kształtowana. Pierwsze podejście grzeszy historyzmem, drugie – utopijnością. Myślenie o metafizyce musi przede wszystkim brać pod uwagę to, jak w każdorazowym dziś jawi się to, wobec czego czuje się ona jako metafizyka zobowiązana odpowiedzieć, a najpierw o to zapytać: co jest teraz? Co się dzieje? Kim my jesteśmy?

W tej krótkiej prezentacji metafizyki dziś, która winna być traktowana jako dokument działania, nie da się jednak ostatecznie uniknąć ani historyzmu, ani elementów utopijnych. Gwoli podsumowania wcześniejszych rozważań spróbujmy zwięźle przedstawić najważniejsze cechy „metafizyki dziś” jako fenomenologii performatywnej, zestawiając je z tymi, które charakteryzują tradycyjną metafizykę. Zestawienie to nie powinno oznaczać mocnej opozycji, lecz raczej spotkanie na granicy. Tradycyjna metafizyka winna stanowić tu rodzaj krzywego zwierciadła, w którym może się przeżyć proponowana metafizyka fenomenologiczna.

Fenomenologia performatywna to zatem metafizyka tego, co jawne, w opozycji do metafizyki tego, co ciemne i mroczne; to metafizyka żywej obecności w miejsce tego, co nigdy bezpośrednio nieobecne; to metafizyka ruchu w miejsce metafizyki tego, co trwale i niezmiennie; metafizyka różnicy w przeciwieństwie do metafizyki tożsamości lub dialektycznej sprzeczności; metafizyka doświadczenia w miejsce metafizyki pojęć; metafizyka powierzchni w przeciwieństwie do metafizyki głębi; metafizyka rzeczy w przeciwieństwie do metafizyki zasad; metafizyka święta zamiast metafizyki powszedniości; metafizyka zabawy w kontrze do metafizyki powagi; metafizyka działania w miejsce metafizyki oglądu; metafizyka sytuacyjna i historyczna zamiast metafizyki uniwersalistycznej; metafizyka otwartości w kontrze do metafizyki jako zamkniętego systemu wiedzy; metafizyka pytania w opozycji do metafizyki sądu; metafizyka wspólnoty zamiast metafizyki monologizującej jednostki; metafizyka działania performatywnego zamiast metafizyki słowa i pisma; metafizyka ciała, a nie metafizyka ducha

czy świadomości; metafizyka zachwytu i zaufania w miejsce metafizyki rozpaczy, zwątpienia czy nieustannych podejrzeń.

#### Bibliografia:

/// Balthasar H.U. von. 2005. *Teodramatyka*, t. 1: *Prolegomena*, tłum. M. Mijsalska, M. Rodkiewicz, W. Szymona, Wydawnictwo M.

/// Barba E. 2007. *Canou z papieru*, tłum. L. Kolankiewicz, Instytut im. J. Grotowskiego.

/// Baudrillard J. 1998. *Ameryka*, tłum. R. Lis, Wydawnictwo Sic!

/// Carlson M. 2007. *Performans*, tłum. E. Kubikowska, PWN.

/// Chyłą W. 1999. *Kultura audiowizualna*, Fundacja Humaniora.

/// Debord G. 2006. *Spoleczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, tłum. M. Kwaterko, PIW.

/// Deleuze G. 1997. *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo KR.

/// Deleuze G. 2011. *Logika sensu*, tłum. G. Wilczyński, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Depraz N. 2004. *Le tournant pratique de la phénoménologie*, „Revue philosophique de la France et de l'étranger” 129, nr 2, s. 149–165.

/// Depraz N. 2010. *Zrozumieć fenomenologię. Praktyka konkretności*, tłum. A. Czarnacka, Oficyna Naukowa.

/// Derrida J. 2016. *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, przeł. T. Załuski, PWN.

/// Domańska E. 2007. „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce, „Teksty Drugie”, nr 5, s. 48–61.

/// Florida R. 2010. *Narodziny klasy kreatywnej oraz jej wpływ na przeobrażenia w charakterze pracy, wypoczynku, społeczeństwa i życia codziennego*, tłum. T. Krzyżanowski, M. Penkala, Narodowe Centrum Kultury.

/// Flusser V. 2015. *Ku filozofii fotografii*, tłum. J. Maniecki, Wydawnictwo Aletheia.

- /// Foucault M. 2000. *Filozofia – historia – polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Foucault M. 2012. *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Foucault M. 2018. *Rządzenie sobą i innymi*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Gadamer H.G. 1990. *Gesammelte Werke*, t. 1: *Hermenitik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- /// Gadamer H.G. 1993. *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter esse.
- /// Gennep A. van. 2006. *Obrzędy przejścia*, tłum. B. Biały, PIW.
- /// Geulen E. 2012. *Giorgio Agamben. Wprowadzenie*, tłum. M. Ratajczak, Wydawnictwo Sic!
- /// Goźliński P. 2005. *Bóg aktor. Romantyczny teatr świata*, słowo/obraz terytoria.
- /// Heidegger M. 1967. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag.
- /// Heidegger M. 1997. *Drogi lasu*, tłum. zbiorowe, Fundacja Aletheia.
- /// Heidegger M. 1999. *Znaki drogi*, tłum. zbiorowe, Spacja.
- /// Heidegger M. 2004. *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Henry M. 2006. *Fenomenologia nie-intencjonalna*, tłum. J. Migasiński, [w:] *Fenomenologia francuska. Rozpoznanie/interpretacje/rozwiniecia*, red. J. Migasiński, I. Lorenc, Wydawnictwo IFiS PAN, s. 418–437.
- /// Henry M. 2012. *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Homini.
- /// Horkheimer M., Adorno T.W. 2010. *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- /// Hume D. 2004. *Badanie dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. D. Misztal, T. Sieczkowski, Zielona Sowa.
- /// Husserl E. 1967. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, PWN.

- /// Jung C.G. 2019. *Czerwona księga*, tłum. J. Prokopiuk, J. Korpanty, Vis-à-vis Etiuda.
- /// Kaczmarek O. 2016. *Inaczej niż pisać. Levinas i antropologia postmodernistyczna*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- /// Kosiński D. 2007. *Histrioni i aktorzy*, „Ethos” 77–78, s. 136–137.
- /// Levinas E. 2000. *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Aletheia.
- /// Marzec A. 2015. *Widmontologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna*, Fundacja Bęc Zmiana.
- /// McKenzie J. 2011. *Performuj albo... Od dyscypliny do performansu*, tłum. T. Kubikowski, Universitas.
- /// McLuhan H.M. 2021. *Epoka Gutenberga*, tłum. A. Wojtasik, Narodowe Centrum Kultury.
- /// Mitchell W.J.T. 2009. *Zwrot piktorialny*, tłum. M. Drabek, „Kultura Popularna” 23, nr 1, s. 4–19.
- /// Nietzsche F. 1910–1911. *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Nakład Jakóba Mortkowicza.
- /// Patočka J. 1987. *Co to jest fenomenologia?*, [w:] tegoż, *Świat naturalny a fenomenologia*, tłum. J. Zychowicz, PAT, s. 5–139.
- /// Platon. 1999a. *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Antyk.
- /// Platon. 1999b. *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Antyk.
- /// Platon. 1999c. *Państwo. Prawa (VII ksiąg)*, tłum. W. Witwicki, Antyk.
- /// Rorty R. 1996. *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popkowski, Spacja.
- /// Scheler M. 1987. *O istocie filozofii i moralnym warunku poznania filozoficznego*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] tegoż, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. A. Węgrzecki, S. Czerniak, PWN, s. 241–303.
- /// Sloterdijk P. 2014. *Musisz swe życie odmienić. O antropotechnice*, tłum. J. Janiszewski, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Sobota D.R. 2018. *Problemy z fenomenologią*, [w:] *Wybrane problemy wczesnej fenomenologii*, zebrał D.R. Sobota, Wydawnictwo IFiS PAN, s. 7–62.



/// Turner V. 2010. *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, tłum. E. Dżurak, PIW.

/// Waldenfels B. 2002. *Topografia obcego*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa.

/// Weischedel W. 1998. *Teologia filozoficzna w cieniu nihilizmu*, tłum. G. Sowiński, „Znak”, nr 6 (469), s. 15–31.

/// Zawojski P. 2018. *Cyberkultura. Syntopia sztuki, nauki i technologii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

### /// **Abstrakt**

Wedle wielu potwierdzających się nawzajem diagnoz, które zaczęły pojawiać się od drugiej połowy XX wieku, żyjemy obecnie w „społeczeństwie spektaklu”. To spektakl wyznacza bowiem dominujący model życia społecznego. Rozwój mediów cyfrowych dokonał daleko idącej radykalizacji tej sytuacji, nie zmieniając zasadniczo jej prawdy: wirtualizacja wszechobecnego spektaklu potęguje jego ogólną omnipotencję.

Ta autocharakterystyka najnowszej epoki w dziejach świata przywołuje, ale też radykalizuje znaną skądinąd metaforę *theatrum mundi*. Pytanie zasadnicze artykułu brzmi następująco: jeśli rzeczywistość jest teatrem, to znaczy grą i nieprawdą, czy i jak możliwa jest dziś jeszcze metafizyka, która z założenia ma być domeną prawdy? Zwrot „metafizyka dziś” można rozumieć wszak wielorako. Jednym z jego znaczeń jest metafizyka tego, co daje (się) widzieć, to znaczy metafizyka dnia. Byłaby ona metafizyką zjawiania się i pokazywania, metafizyką fenomenalności, słowem – metafizyką fenomenologiczną. Powodem wyróżnienia przez autora podejścia fenomenologicznego jest, po pierwsze, to, że głównym tematem fenomenologii jest jawienie się i pokazywanie tego, co się jawi, a po drugie, coraz częściej powtarzane przekonanie, że to jawienie się należy badać nie czysto „teoretycznie”, lecz poprzez pełne uważności i zaangażowania, konkretne działanie, które unie możliwia poznającemu zajmowanie li tylko biernej pozycji widza (jak było dotychczas). Poznawanie to sprawa czynienia. Dlatego to właśnie fenomenologia, rozumiana tutaj jako specyficzne działanie performatywne, wydaje się według autora najlepiej przygotowana do podjęcia metafizycznego wyzwania rzuconego przez spektakularną naturę współczesnej rzeczywistości.

Słowa kluczowe:

metafizyka współczesna, fenomenologia, performans, społeczeństwo spektaklu, *theatrum mundi*

### /// Abstract

#### Metaphysics Today

According to the large number of mutually confirming diagnoses that began to appear in the second half of the twentieth century, we live today in a “society of the spectacle” in which the spectacle determines the dominant model of social life. The development of digital media has radicalised this situation to a far-reaching extent, without fundamentally changing its truth. Today we are only participants in a virtual show. This self-characterisation of the latest era in world history invokes, and radicalises too, the metaphor of the *theatrum mundi*. The central question of the article is whether, if the world is all game and untruth, metaphysics – which is supposed to be the domain of truth – is possible (and how). Today’s metaphysics can be variously understood, including ultimately as a metaphysics of the spectacle, in other words, as a metaphysics of the day. This could be a metaphysics of appearing and showing, a metaphysics of phenomenality, of the word, or phenomenological metaphysics. The reason I have highlighted the phenomenological approach is, first, the fact that the main theme in phenomenology is the appearance of that which appears and, second, the increasingly recurrent conviction that this appearance should be examined not purely “theoretically” but through specific, fully attentive and involved action that prevents the knower from assuming merely the passive position of a spectator (as was the case before). Knowing is a question of doing. This is why I see phenomenology, understood in this context as specific performative action, as best suited for addressing the metaphysical challenge of the spectacle-based nature of contemporary reality.

Keywords:

contemporary metaphysics, phenomenology, performance, society of the spectacle, *theatrum mundi*

/// **Daniel Roland Sobota** – doktor habilitowany, profesor nadzwyczajny w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN; absolwent Instytutu Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Autor kilkudziesięciu artykułów oraz trzech książek: dwutomowej monografii *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie* (Bydgoszcz 2012–2013), pracy o początkach ruchu fenomenologicznego i istocie fenomenologii *Narodziłiny fenomenologii z ducha pytania. Johannes Daubert i fenomenologiczny rozruch* (Warszawa 2017, wyd. nie-

mieckie: Würzburg 2022) oraz próby z filozofii dziejów *Esej z filozofii dziejów* (Warszawa 2018). Jego zainteresowania filozoficzne obejmują: filozofię niemiecką przełomu XIX i XX wieku, filozofię Heideggera, fenomenologię, filozofię pytania, filozofię teatru Jerzego Grotowskiego i teorię performansu. Związany z Bydgoszczą lokalny animator kultury teatralnej; twórca performansów filozoficznych. Ideę przewodnią jego myślenia wyznaczają trzy zagadnienia: pytania, fenomenu (jawienia się) i performansu.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4603-6346>

E-mail: [dsobota@ifispan.edu.pl](mailto:dsobota@ifispan.edu.pl)



# METAFIZYCZNY POTENCJAŁ FEMINIZMU – RÓŻNICA PŁCIOWA I PYTANIA O NATURĘ ŚWIATA

Zofia Jakubowicz-Prokop  
Uniwersytet Warszawski

## /// Wstęp: feminizm wobec metafizyki

Pytanie o relację feminizmu z filozofią może w pierwszej chwili prowokować proste odpowiedzi, choć w istocie nastęrcza wielu trudności. Sam feminizm, jak wiadomo, jest formacją złożoną, wielościową, o licznych, często sprzecznych, trajektoriach. Mówienie więc o nim **w ogóle**, w liczbie pojedynczej, wywołuje uzasadniony sprzeciw. Metafora fali, za pomocą której zachodnie ruchy feministyczne ujmuje się w perspektywie historycznej i dzieli ze względu na dominujące postulaty, poruszane problemy czy rodzaj społeczno-politycznej aktywności, trwale zadomowiła się w języku, przyjmując znamiona uniwersalności. Badaczki feministycznej historii coraz częściej podważają jednak zasadność podziału na pierwszą, drugą, trzecią i czwartą falę, wskazując na głębokie zróżnicowanie, przekraczające wyznaczone ramy czasowe oraz nielinearność przekształceń zachodzących w feminizmie od jego początków. Przykładowo nowomaterialistyczna filozofka Iris van der Tuin (2014) pisze o konieczności przemyślenia takich kategorii jak fala czy pokolenie, które często przywołuje się powierzchownie, jedynie po to, by odrzucić minione rozpoznania feministek jako nie dość nowoczesne.

Samo rozbiecie feminizmu na mniejsze jednostki, rozróżnienie poszczególnych odłamów, stworzenie osobniczych określeń, takich jak czarny

feminizm, feminizm liberalny, marksistowski, interseksjonalny czy ekofeminizm, choć pozwala na lepszą orientację i z pewnością pełni istotne strategiczne funkcje, pozostawia jednocześnie liczne problemy. Feminizm(y) u swych początków przekraczał(y) zastane kategoryzacje i rozbijał(y) podziały. Niezależnie od tego, czy chodziło o podziały na poziomie społecznych relacji czy rozważań teoretycznych, emancypacyjne założenia feminizmu oznaczały, że występujące pod jego szyldem działaczki, polityczki, twórczynie, badaczki i myślicielki występowały przeciwko strukturom i praktykom dzielenia świata, wykazując ich opresyjny charakter. Sprzeciw wobec przemocowych podziałów wymaga zarazem ich obnażenia, także tam, gdzie wolelibyśmy ich nie widzieć, a to z kolei prowokuje pytanie o rzeczywistą możliwość ich przekraczalności. Można tu wskazać podobny problem z pojęciem różnicy. Nie da się być może wyolbrzymić roli, jaką odegrała ona (i dalej odgrywa) w rozwoju myśli feministycznej, przy czym jest pojęciem wyjątkowo ambiwalentnym – zarówno afirmowanym, jak i odrzucanym – co prawdopodobnie ma tu zresztą zasadnicze znaczenie. Feminizm, rozumiany szeroko i nieortodoksyjnie, jest polem organizowanym przez napięcia, sprzeczności i konflikty, które warunkują nie tylko rozrastanie się, ale i dalsze podziały.

Zadając pytanie o stosunek feminizmu do metafizyki, nie sposób nie odnieść się do jednego z najbardziej podstawowych, a zarazem najstarszych podziałów – między teorią a praktyką. Feminizm rozumiany jako ruch emancypacyjny od zawsze był ściśle osadzony w praktyce i z praktyki wyrastała wszelka prowadzona w jego ramach, bardziej abstrakcyjna, refleksja. I choć feministki od samego początku wykorzystywały narzędzia teoretyczne w swej emancypacyjnej praktyce, teoria **sama w sobie** była postrzegana jako ambiwalentna ze względu na swój zdystansowany czy wręcz wyższościowy stosunek do rzeczywistości empirycznej (Moore 1994: 79; Nussbaum 1999). Do dziś zresztą teoria w obrębie tak ogólnie rozumianego feminizmu bywa traktowana z niechęcią – często utożsamia się ją z uprzywilejowaną pozycją białego męskiego heteroseksualnego podmiotu, wskazując na jej elitaryzm i oderwanie od *praxis*. Refleksja teoretyczna bez faktycznego zaangażowania w praktykę wydaje się w najlepszym wypadku jałowa, w najgorszym – reakcyjna.

Na dobre i na złe feminizm zajął jednak miejsce w obrębie dyskursu akademickiego, okazując się niezwykle płodną i twórczą perspektywą intelektualną. Zgodnie z jej wrodzoną interdyscyplinarnością (lub, w niektórych przypadkach, przeciwdyscyplinarnością) refleksja feministyczna zaczęła wnikać w rozmaite obszary produkcji intelektualnej, dokonując ich

krytyki, dekonstrukcji, wreszcie – przekształcenia. Dziś feministyczny głos da się słyszeć w ramach każdej humanistycznej czy społecznej dyscypliny (choć nie na każdym wydziale ani uniwersytecie), sam jednak pozostaje instytucjonalnie niedookreślony. Przykładem tego może być chociażby wymienne stosowanie określeń „teoria feministyczna” i „filozofia feministyczna”, zastępowanie ich nazwami konkretnych perspektyw, takich jak „ekofeminizm” czy „feminizm socjalistyczny”, czy wręcz rezygnacja z samego „feminizmu” na rzecz bardziej ogólnych, jak by się wydawało, terminów, jak *gender studies*.

Moim celem nie jest jednak próba doprecyzowania, czym jest feministyczna filozofia, choć pytanie to będzie towarzyszyć rozważaniom w niniejszym artykule. Interesuje mnie zagadnienie węższe, chociaż nie mniej złożone, a więc: w jaki sposób myśl feministyczna wchodzi w relacje z metafizyką oraz czy refleksja metafizyczna znajduje sobie miejsce w feminizmie? Bez ambicji sformułowania wyczerpującej odpowiedzi, zarysuję kierunek rozważań feministycznych oscylujących wokół zagadnień związanych z filozofią natury, ontologią i metafizyką. Autorki, do których będę się odnosić, wychodzą z różnych pozycji teoretycznych, łączy je jednak swoiście pojmowany materializm oraz próba przemyślenia pojęcia różnicy płciowej. Należy przy tym zaznaczyć, że poruszać się będę przede wszystkim w obrębie feminizmu różnicy i feministycznych nowych materializmów, które z jednej strony często odwołują się do pojęcia różnicy płciowej, z drugiej natomiast, choć nie zawsze wprost, wkraczają w obszar refleksji metafizycznej. Nie jest to jednak jedyny kierunek, jaki mogą obrać rozważania nad feminizmem i metafizyką. Warto odnotować chociażby książkę Christine Battersby *The Phenomenal Woman* (1998), stosunkowo świeże propozycje feministek analitycznych (między innymi Sally Haslanger, Ásty Sveinsdóttir, Charlotte Witt, Elizabeth Barnes) czy rozważania na temat metafizyki w ramach feministycznej fenomenologii, na przykład w ujęciu Johanny Oksali.

### **/// Podział pierwszy: krytyka metafizyki i (anty)esencjalizm**

Rozkwit teorii feministycznej na Zachodzie przypadł na drugą połowę XX wieku, zbiegając się w czasie z poststrukturalistycznym kryzysem filozofii. Znaczący charakter tej zbieżności sproblematyzowała między innymi Rosi Braidotti w swojej pierwszej książce, *Patterns of Dissonance* (1991). Podczas gdy filozofia jako taka pogrążała się w wielopoziomowym kryzysie, myśl feministyczna, jak pisała Braidotti, zaczęła otwierać się na niezbadane

dotąd możliwości (1991: 140). Powojenne załamanie dyskursu intelektualnego przez lata zyskało wiele znamion: od śmierci podmiotu, przez koniec wielkich narracji, po kryzys metafizyki. Powstałe w ten sposób szczeliny okazały się jednak żywną glebą dla nowych perspektyw, chociaż – jak można sądzić między innymi po dekadach zaciekłych, mniej lub bardziej konstruktywnych, dyskusji – specyfika tej wyjściowej pozycji odcisnęła na nich swoje piętno.

Samo pojęcie różnicy płciowej zostało podjęte w latach 70. na gruncie francuskojęzycznej myśli feministycznej wyrastającej z post-Lacanowskiej psychoanalizy. Najbardziej kojarzone z nim teoretyczki, a więc Hélène Cixous, Luce Irigaray i Julia Kristeva, wychodziły od psychoanalitycznej koncepcji upłciowionego „ja” i pytały o specyfikę kształtowania się kobiecej podmiotowości, poszukując języka adekwatnego do wyrażania specyficznego ucieleśnionego doświadczenia kobiet. Różnica płciowa miała przede wszystkim wskazywać na radykalną odmienność kobiecego i męskiego procesu upodmiotowienia, przy czym w feministycznym ujęciu towarzyszyło jej rozpoznanie, że „kobiecość” w toku historii uległa wymazaniu z zachodniej tradycji intelektualnej.

Filozoficzne próby konceptualizacji tego, co kobiece, spotkały się jednak z zasadniczą krytyką i zepchnięciem na teoretyczny margines. Francuska feministka materialistyczna Monique Wittig jako jedna z pierwszych oskarżyła psychoanalityczki o esencjalizm, zarzucając im opresyjne przywiązanie do „kobiety”, będącej fikcyjną kategorią i narzędziem władzy stworzonym przez heteroseksistowską kulturę patriarchalną. Wittig postulowała odrzucenie „kobiety” na rzecz „lesbijki” oraz rozpatrywanie płci w kategoriach rodzaju i klas społecznych (zob. Borowicz, Solarska 2007), a jej pisma i działalność odegrały znaczącą rolę w kształtowaniu się feministycznej teorii w Ameryce Północnej, gdzie Francuzka wyemigrowała w 1976 roku (Butler 2008 [1990]; Braidotti 2002). Zaproponowana przez Wittig kategoria lesbijki, rozumianej jako alternatywna tożsamość płciowa, oznaczała istotny krok w stronę wyjścia poza binarny podział płci na męskie/żeńskie. Jak wskazuje Braidotti: „Pozycja Wittig uruchomiła całe pole refleksji pytającej o możliwość przekroczenia płci, obejścia różnicy płciowej i tym samym zniesienia fundamentalnego dualizmu życia psychicznego” (1991: 246, tłum. Z.J.P.). Szczególnie istotne wydaje się to, że myślenie o płci w kategoriach społecznych, niezależnie od konstrukcji biologicznej, pozwoliło Wittig na wyjście poza paradygmat dualistyczny. Dostrzegła ona emancypacyjny potencjał wykroczenia poza zastany podział na męskie i kobiece, którego rehabilitacja okazywała się niemożliwa ze względu na



wynikającą z niego heteroseksualną strukturę społeczną, opresyjną zarówno dla kobiet, jak i dla wszystkich odmiennych wobec normy konstrukcji podmiotowych.

W opozycji do feminizmu materialistycznego feministki różnicy nie podważały znaczenia fizjologii dla kształtowania się tożsamości płciowej. Traktowały binaryzm płciowy jako wielopoziomowy fenomen, który należy zgłębić, nie zaś przekroczyć. Emancypacyjną siłą ich propozycji miało być afirmatywne pojęcie kobiecości, dla którego biologiczna konstytucja była punktem wyjścia – zdolności rozrodcze, cykl menstruacyjny czy konstrukcja genitaliów, jak w przypadku „dwóch warg” Irigaray, stawały się podstawą przemysłiwania kobiecej podmiotowości (2010 [1977]: 19–27).

Wspomniany zarzut o esencjalizm, który do dziś zajmuje istotne miejsce w feministycznym słowniku, oznaczał w tym wypadku esencjalizację różnicy płciowej, a więc założenie, że płeć żeńska i męska charakteryzują się odrębną i nieprzekraczalną naturą. W ujęciu esencjalistycznym kobiecość i męskość rozumiane są jako własności istotowo przynależne poszczególnym jednostkom i dokonujące uniwersalnego podziału człowieka na dwa rodzaje, a więc też niejako dwa typy uniwersalności. Do najważniejszych problemów podobnej koncepcji można zaliczyć wynikające z niej wykluczenie – kim jestem, jeśli nie wpisuję się w tak określone pojęcie kobiecości? – oraz niemożność zmiany – czy moja fizjologia określa mój los?<sup>1</sup>

Zarys sporu między dwoma feministycznymi perspektywami wskazuje na problem relacji między pojęciem różnicy płciowej i *gender*, którą przeważnie przedstawia się jako opozycyjną (Hyży 2003: 56–88). W tym kontekście wspomnianą emigrację Wittig do Stanów Zjednoczonych można potraktować jako symboliczny moment geograficznego rozłamu zachodniej myśli feministycznej na anglo-amerykańską – skupiającą się na pojęciu płci kulturowej – oraz europejską – rozwijającą dalej koncepcję różnicy płciowej (tu przede wszystkim mówi się o feministkach francuskich i włoskich)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Zarzuty o esencjalizm, determinizm (biologiczny, choć nie zawsze) i uniwersalizm często występują obok siebie i nieraz stanowiły zasadniczy argument za odrzuceniem określonych feministycznych propozycji. Trzeba jednak zaznaczyć, że feministki ciągle podejmują się ich reinterpretacji i rekonfiguracji. Prawdopodobnie najbardziej zrehabilitowane zostało pojęcie uniwersalności, które okazuje się przydatne – jeśli nie konieczne – w myśleniu o wspólnocie. Już w 1990 roku sam Butler pisał, że chociaż w *Unwikłanych w płeć* uniwersalizm był czymś zgola negatywnym, w późniejszej pracy zaczął wskazywać możliwość jego niesubstancjalności, otwartości i strategicznego znaczenia (2008 [1990]: 23; zob. też Butler, Laclau, Žižek 2014 [2000]).

<sup>2</sup> Na marginesie należy wspomnieć o różnicy wyrażonej w samym języku. *La différence sexuelle/sexual difference* odnosi się do – nieobecnego we współczesnym języku polskim – podwójnego znaczenia słowa *sex*, które sprawia, że można je tłumaczyć zarówno jako różnicę płciową, jak i seksualną. Podczas gdy feminizm różnicy podkreśla wzajemne powiązanie płci i seksualności, wskazując na ich kokonstytutywną rolę w procesie upodmiotowienia, w perspektywie teorii *gender* seksualność

W odniesieniu do sygnalizowanego już konfliktu na linii teoria–praktyka ciekawe jest spostrzeżenie Tiny Chanter (1995), która mówi o podejrzliwości wobec filozofii kontynentalnej ze strony filozofii północnoamerykańskiej, nastawionej bardziej pragmatyczno-analitycznie. Feministki ze Stanów Zjednoczonych, formujące w latach 70. i 80. fundamenty feminizmu liberalnego, egalitarnego i teorii *gender*, żyły i działały w odmiennym kontekście społeczno-kulturowym niż Europejki, przez co miały również odmienne oczekiwania wobec refleksji teoretycznej (Braidotti 2002: 29–34). Być może w związku z historyczną dominacją anglo-amerykańskiego feminizmu owa niechęć do teorii i powracający zarzut o jej „odrealnienie” do dziś pokutują w sporach między politycznym działaniem a akademią. Trzeba też dodać, że jest to podział niezwykle uproszczony, wskazujący na pewne trajektorie „sporu o pleć”, w dalszym ciągu skupiający się jednak na najbardziej centralnych figurach feministycznej refleksji.

Początkowo pojęcie *gender* zostało zaproponowane w opozycji do pojęcia płci biologicznej (*sex*), by wskazać na zasadniczy rozdźwięk między płciowo określoną pozycją społeczną a binarnie oznaczaną przy narodzinach płcią anatomiczną. Rozdział pojęciowy ujawniał arbitralność utożsamienia płci biologicznej i społeczno-kulturowej oraz wskazywał na to, że pierwsza nie ma determinującego wpływu na drugą. Płeć społeczno-kulturowa kształtowana jest przez społeczne relacje i struktury znaczeniowe panujące w danej kulturze, fizjologia zatem w żaden sposób nie powinna determinować kobiecego losu i doświadczenia.

Wyzwolenie od fizjologii miało charakter dwojaki: z jednej strony oznaczało, że możliwa jest zmiana społecznej pozycji kobiety, dla której „biologia nie jest przeznaczeniem”; z drugiej – pozwalało feminizmowi odciąć się od natury, z którą od wieków kobiety były kojarzone (Plumwood 1993). Tym samym płeć kulturowa była propozycją antyesencjalistyczną i konstruktywistyczną.

Początkowa konstytucja relacji *gender–sex* utwierdzała rozejście między naturą i kulturą, czy – w innej perspektywie – między tym, co społeczne, a tym, co przynależne naukom przyrodniczym. Ciało wraz z jego morfologią, fizjologią i biologią programowo znajdowało się poza obszarem feministycznych dociekań. Taki podział płci skrytykowałx między innymi Judith Butler, wskazując na jego iluzoryczny charakter. U Butler sama

---

jest czymś relatywnie odrębnym od tożsamości płciowej (zob. Rubin 1993). Pojęcie *gender* współcześnie stosuje się często bez zmian, co wskazuje na pewien stopień jego nieprzetłumaczalności. Jak wskazuje Ewa Hyży, w polskiej literaturze pojawiało się określenie „rodzaju” (2003: 8), zgodne z jego gramatyczną genealogią (2003: 57). Ostatecznie zostało ono jednak wyparte przez „płeć społeczno-kulturową”, jednoznacznie wskazującą na krytyczny kierunek.

biologiczność zostaje rozpoznana jako wytworzony w obrębie zachodniej kultury fantazmat, który jest przede wszystkim efektem działania dyskursu oraz podtrzymuje płęć kulturową w ryzach determinacji. „Płęć biologiczna” jest niczym innym jak wytworem kultury, za pomocą którego próbuje się nas przekonać, że istnieje jakiś niezmienny, pozadyskursywny porządek, tworzący podstawę dalszych społeczno-kulturowych przekształceń (Butler 2008 [1990]: 55–53). Kulturowe, dyskursywne zapośredniczenie sprawia, że ostatecznie nie jesteśmy w stanie „odróżnić tego, co rzeczywiste, od tego, co nierzeczywiste” (Butler 2008 [1990]: 28). Utrzymywanie podziału okazuje się więc bezzasadne – upłciowione ucieleśnienia powstają pod wpływem oddziaływania dyskursywnych, społeczno-politycznych sił kształtujących nasze ciała. Istnieją praktyki społeczne, struktury symboliczne i relacje władzy konstytuujące *gender* – wszystko poza pozostaje dla dyskursu nieuchwytnie, a więc i nie-**znaczące**. Nie chodzi przy tym o zaprzeczenie istnienia rzeczywistości poza językiem, ale o krytykę genealogiczną, która ukazuje, jak nasze rozumienie płci ukształtowane jest przez działanie sił politycznych i dyskursywnych (Butler 2008 [1990]: 35).

Stanowisko Butler łączy się często ze zwrotem językowym, który poprowadził zachodnią myśl w kierunku radykalnego konstruktywizmu. Zwrot językowy w wielu teoriach objawiał się przekonaniem, że nauka (w tym filozofia) jako taka nie ma dostępu do empirycznej rzeczywistości, która sama w sobie jawi się jako wytwór kultury. Język, w ramach którego wytwarza się ludzka podmiotowość, wyznacza zarazem granice poznania, a to zawsze pozostaje zapośredniczone przez językowe, społeczne czy kulturowe uwarunkowania jednostki. Przedmiotem rozważań mogą być więc relacje społeczne, kulturowe wzorce lub językowe struktury, które konstytuują ludzką rzeczywistość. W tym ujęciu język jest zjawiskiem specyficznie ludzkim, człowiek zaś – językowym tworem.

Znamienna wydaje się kariera derridiańskiej dekonstrukcji i jej siołście konstruktywistycznych interpretacji. W swoich pismach Jacques Derrida problematyzuje wprowadzone przez Martina Heideggera określenie metafizyki obecności, wskazując, że zachodnia tradycja filozoficzna opiera się na fałszywym przekonaniu o tym, że rzeczywistość ujawnia się w sposób bezpośredni, a więc że możliwe jest przedstawienie świata takim, jakim jest, i co za tym idzie, że pojęcia filozofii uobecniają prawdę taką, jaką jest. Metafizyka, która podejmuje się refleksji nad bytem jako takim i poszukuje źródłowych prawd o świecie, konstytuuje określone aksjomaty, będące podszyciem rozwoju zachodniej myśli, także tam, gdzie nie zostaje to wyrażone wprost. Podług krytyki Derridy sama źródłowość reprezen-

tacji – a więc to, co ma być podstawą filozoficznego rozpoznania – jest nieuchwytna i *de facto* niemożliwa.

Co ważne, tak pojętą metafizykę obecności charakteryzuje również wytwarzanie dychotomicznych kategorii, które – pozornie neutralne i naturalne – służą do kategoryzowania i hierarchizacji rzeczywistości oraz podporządkowania jej rozumowi. Hierarchizująca logika, za sprawą której jeden człon opozycji zostaje podporządkowany i poświęcony drugiemu, jest zarazem logiką metafizycznej przemocy. Konstytuująca metafizykę wiara w przedstawiwalność rzeczywistości zasadza się na przekonaniu o jej wyrażalności w kategoriach logosu, a więc – w uproszczeniu – jest wiarą w tożsamość słów i rzeczy<sup>3</sup>. By utrzymać złudzenie tej tożsamości, rozum wypiera własne materialne uwarunkowania, których efekty nie dają się jednak w pełni wymazać, tworząc szczeliny i napięcia w obrębie pozornie trwałych znaczeń.

Myślenie w kategoriach metafizycznych, a więc zadawanie pytań o to, jaki lub jak jest świat, w obliczu powyższego może się wydawać dla feminizmu tyleż bezużyteczne, co zgubne. Jeśli przemoc ze względu na płeć i seksualność wydarza się w polu relacji społecznych, podejmowanie się rozważań o naturze świata – które do tej pory często stwarzały okazję do ontologizującego bądź naturalizującego uzasadniania podrzędnego statusu kobiet – niesie ryzyko reprodukcji opresjonującego systemu.

Podobna refleksja pobrzmiwa w rozważaniach Butler, której koncepcja performatyki płci niewątpliwie stanowi próbę obejścia impasu narosłego wokół kobiecej tożsamości. Z perspektywy teorii *gender*, w kontekście między innymi proponowanej przez Derridę krytyki metafizyki, jakkolwiek forma polegania na pozajęzykowej rzeczywistości sprawia wrażenie konserwatywnego gestu, poszukiwania fałszywych uniwersaliów, esencjalizmu i biologicznego determinizmu. Niemniej zachodzący przez ostatnie lata zwrot ku materii, będący jedną z odpowiedzi na postępujący kryzys intelektualny, wywołany zwrotem językowym, pociągnął za sobą niektóre z feministycznych teoretyczek w kierunku rozważań wokół tego, czy możliwe jest jednak pomyślenie ludzkiej kultury w ramach szerszego, pozaludzkiego porządku. Są to między innymi filozofki nowomaterialistyczne czy feministyczne filozofki nauki, które sięgają do nauk przyrodniczych i próbują przeformułować nasze myślenie o świecie – „naturalnym”, pozaludzkim, materialnym – tak, by ukazać ludzi w ich złożonych, nieoczywi-

<sup>3</sup> W *Słowach i rzeczach* Michel Foucault również mierzy się z problemem reprezentacji, śledząc zachodzące w europejskiej kulturze na przestrzeni wieków przemiany relacji między językiem a pozajęzykową rzeczywistością oraz stosunkiem do prawdy (2006 [1966]).

stych i nieograniczających się do społeczno-kulturowych ram uwikłaniach. Rozważania te przyjmują charakter metafizyczny w tym sensie, w jakim pytania o to, czym jest natura i jaka jest nasza w niej pozycja, okazują się właśnie pytaniami o to, czym jest i jak funkcjonuje świat, w którym żyjemy. Natura, materia czy życie, chociaż są pojęciami niepewnymi i problematycznymi, stają się nadrzędne w tak ujętej feministycznej refleksji metafizycznej. Co ważne, pojęcie różnicy płciowej często pojawia się obok nich, stając się tym, co czyni z człowieka stworzenie naturalne, i zarazem ustanawia punkt wyjścia do przemyślenia na nowo feministycznego podmiotu.

### **/// Podział drugi: Irigaray i naturalny (in)determinizm**

Pojęcie różnicy płciowej najwnikliwiej sproblematyzowała Luce Irigaray, której ambiwalentna sława i problematyczny odbiór do dziś rozgrywają się wokół zarzutów o esencjalizm i naturalizm. Wielokrotnie krytykowana i odrzucana doczekała się jednocześnie licznych analiz odczytujących ją wbrew stawianym zrzutom (Szopa 2018: 59–96). Na polskim gruncie Irigaray długo pozostawała w cieniu poststrukturalizmu i psychoanalizy, a pierwszą – i wyjątkową w empatycznej lekturze – monografią poświęconą myśli filozofki jest *Poetyka rozkwitania* Katarzyny Szopy z 2018 roku<sup>4</sup>. Szopa dokonuje krytycznej analizy recepcji filozofki i odnosząc się do nowych feministycznych materializmów, proponuje całościową, poetycką lekturę, w której na wierzch wychodzą przede wszystkim relacyjne, twórcze i niedeterministyczne aspekty różnicy płciowej.

Podobnie jak w przypadku Derridy i wielu innych filozofów związanych z poststrukturalizmem znaczna część pracy Irigaray jest poświęcona krytyce zachodniej metafizyki i poszukiwaniu drogi wyjścia z metafizycznych uwikłań, które zostają uznane za fundament społecznego wykluczenia, opresji i przemocy. O Irigaray rzadko jednak mówi się jako o jednej z krytyczek metafizyki, uznając ją przede wszystkim za myślicielkę feministyczną (choć sama z feminizmem utożsamia się niechętnie). Fakt ten można niejako uznać za potwierdzenie jej tezy, zgodnie z którą zachodnia filozofia ufundowana jest na geście wymazania różnicy płciowej. To właśnie ze względu na upłciwienie dyskursu Irigaray nie znajduje miejsca w ramach filozofii jako takiej. Inna pozycja w kanonie (jakkolwiek będziemy go rozumieć) jest bowiem zarezerwowana dla filozofów różnicy, takich

---

<sup>4</sup> Szopa skrupulatnie zdaje sprawę z polskich publikacji dotyczących Luce Irigaray (Szopa 2018: 21–22).

jak Derrida czy Deleuze, a inna dla filozofek, które nadają różnicy niezbywalną jakość – pleć.

Irigaray wypowiada się z pozycji konkretnej, ucieleśnionej i upłciowionej, co w konsekwencji (i w zamierzeniu) zrywa z (iluzorycznym) uniwersalizmem filozofii jako takiej. Zarazem jej propozycję charakteryzuje wyjątkowa ambicja opowiedzenia filozofii (metafizyki) na nowo, bez umknięcia w prosty antyuniwersalizm. Podstawą rozpoznania Irigaray jest to, że filozofia jako taka ukonstytuowana została na wyparciu tego, co kobiece, a co za tym idzie wymazaniu różnicy płciowej pod pozorem ukazywania świata w jego neutralnej obiektywności. W tym sensie jednak obiektywność jest fałszywa, przez co tradycja metafizyczna wymaga rozmontowania i zbudowania w sposób, który będzie wyrażał pierwotną, ale dotąd neutralizowaną różnicę płciową. Fallomorficzny porządek nie przewiduje miejsca dla kobiety i jej odmiennej morfologii; kobiecość zostaje zatem uotożsamiona z brakiem, staje się symbolem „strachu, że nie ma czego oglądać” (Irigaray 2010 [1977]: 21).

Do pewnego stopnia jest to rozpoznanie zbliżone do tego, co w *Unwikłanych w pleć* stwierdza Butler – mianowicie, że pleć jako to, co uznajemy za naszą inherentną własność, „jest skutkiem antycypacji i wytwarzania poprzez konkretne cielesne akty, a w skrajnej wersji, że jest halucynacyjnym efektem znaturalizowanych gestów” (2008 [1990]: 19). W przeciwieństwie jednak do Butler, która jednoznacznie odrzuca emancypacyjny potencjał ontologicznego ujęcia płci (2008 [1990]: 263), Irigaray podejmuje się stworzenia pozytywnego projektu „kobiecej kultury”, która zamiast demaskować puste miejsce płci, wyznaczy inne miejsce dla kobiety. W związku z tym Irigaray postuluje, by kobiety, których głos został pozbawiony możliwości wyrazu w ramach fallogocentryzmu, znalazły własny język, własny porządek symboliczny i stworzyły **alternatywną** myśl metafizyczną, zdolną do ekspresji odmienności ich doświadczenia i podmiotowej konstytucji. Swoje miejsce kobieta może więc odnaleźć tylko poprzez przekroczenie panującego dyskursu: „Odnalezienie owego «gdzieś indziej» kobiecej rozkoszy musi zostać okupione **przejściem na drugą stronę lustra podtrzymującego wszelką spekulację**” (Irigaray 2010 [1977]: 64, wyr. oryg.). Jak tłumaczy dalej:

stawką nie jest w tym przypadku wypracowanie jakiejś nowej teorii, której **podmiotem** czy **przedmiotem** byłaby kobieta, lecz o **zablokowanie** samej maszyny teoretycznej, odebranie jej praw do produkowania nazbyt jednoznacznych prawdy i sensu.

Wymagaloby to jednak od kobiet wyrzeczenia się chęci zwykłego zrównania się pod względem wiedzy z mężczyznami; rywalizowania z nimi w budowaniu logiki kobiecości, która za swój model w dalszym ciągu obierałaby onto-teo-logię. Powinny raczej starać się oderwać ów problem od ekonomii logosu, nie tyle stawiać go w postaci „Czym jest kobieta?”, ile odtwarzając i interpretując sposób, w jaki wewnątrz dyskursu kobiecość zostaje określona (jako brak, niedostatek czy błąd bądź jako naśladownictwo i odwrócona reprodukcja podmiotu), oznajmiać, że wobec tej logiki kobiecość reprezentuje pewien **zbytek i nadmiar**, pewne możliwe **zaburzenie**. (Irigaray 2010 [1977]: 65, wyr. oryg.)

Punktem wyjścia do konstytucji kobiecego porządku Irigaray czyni materialność – powrót do materii, matczyności i natury. Gest ten jest jednak problematyczny, chociażby ze względu na tradycyjne powiązanie owych sfer z kobiecością. Usytuowanie kobiet po stronie natury czy materii podtrzymywało dotąd wyobrażenia o kobiecie jako pasywnej, pozbawionej dostępu do logosu, ograniczonej do rozrodczych funkcji jej ciała. Dlaczego więc zwrotu Irigaray ku materialności nie miałybyśmy rozumieć jako reprodukcji patriarchalnego systemu znaczeń?

Być może świadoma problemów mówienia przeciwko dyskursowi, pozostając w jego ramach, Irigaray naśladuje fallogocentryczny język, przyjmując narzucane przez niego atrybuty kobiecości, by jednocześnie dokonać ich przewartościowania i przemieszczania, przekraczając tym samym ramy reprezentacji. Jest to rodzaj „twórczego mimetyzmu”, który Braidotti określa mianem „afirmatywnej dekonstrukcji” (2001: 25). Irigaray proponuje produktywne ujęcie mimetyzmu w kontrze do jego bardziej klasycznej wizji, zgodnie z którą naśladowanie tworzy zawsze gorszą (bo pozbawioną autentyczności) kopię. Na tej tradycyjnej koncepcji naśladownictwa opiera się platońska metafizyka idei, naznaczająca piętnem reprodukcji całą wyrastającą z niej myśl (Hadikoesoemo 2021: 111–117). Według Irigaray kobiety imitują fallogocentryczny porządek, ale zarazem są „gdzieś indziej” – są nadmiarem ulokowanym poza językiem; materią, której nie da się znieść, dzięki czemu mogą wywracać panujący porządek do góry nogami (Hadikoesoemo 2021: 121–122). Niki Hadikoesoemo tłumaczy twórczą *mimesis* Irigaray jako afirmatywną, materialną, łączącą w sobie „jednocześnie horyzontalnie indywiduuujące momenty i jakości o różnym ontologicznym pochodzeniu (fizycznym, wyobrażeniowym, symbolicznym, estetycznym...)” (Hadikoesoemo 2021: 126). Twórcze naśladownictwo określa to,

czym jest dla Irigaray tożsamość płciowa, która z konieczności utrzymuje relację z innym, pozostając jednocześnie w nieustannym, twórczym otwarciu na zmianę.

Tak określona poetyka *mimesis* – działająca poprzez nadmiarowość i przekształcenia – staje się podstawą wielu figur i kategorii ewokowanych przez Irigaray. Heteroseksualną strukturę płci filozofka wykorzystuje nie po to, by trwale związać ze sobą dwie płcie relacją zależności, lecz po to, by ujawnić metafizyczną przestrzeń „pomiędzy”, która pozwala na „dialektykę bez pana i niewolnika” (Irigaray 1996 [1992]: 51, tłum. Z.J.P.). Przyjmuje asocjacje kobiecości z naturą, by dokonać redefinicji tego, co naturalne, poza opozycją materii i inteligibilności, natury i kultury. Podobnie „matczyność”, za pomocą której patriarchalna ekonomia wiąże kobietę z jej funkcją reprodukcyjną, u Irigaray zyskuje znacznie szerszy wymiar, przekraczający biologiczną zdolność rodzenia – każda kobieta jest wirtualnie matką, niezależnie od tego, czy może/chce posiadać potomstwo, które stanowi raczej jedną z możliwych aktualizacji matczyność niż jej wyjściową zasadę. Irigaray odrzuca odtwórczy charakter kobiecej produkcji, określony przedrostkiem re-, utożsamiając figurę matki z kobiecą twórczością w ogóle, ponieważ otwartość na innego i bycie-w-relacji – gwarantowane zarówno różnicą płci, jak i relacją „ciało-w-ciało z matką” (Irigaray 2000 [1981]) – wyzwalają zarazem kreatywną siłę. W myśl więc afirmatywnie pojętej *mimesis* twórcza *potentia* jest ściśle związana z otwartością na innego. Matczyność jest bowiem jednocześnie „modelem współlistnienia w relacji i poszanowania wzajemnych różnic” (Szopa 2018: 88)<sup>5</sup>.

W kontrze do zarzutów o esencjalizm Irigaray pisze:

Nie potrafię opowiedzieć o „kobiecie” jako takiej ani odpowiedzieć w jej imieniu. Roszcząc sobie jakiegokolwiek pretensje do tego rodzaju gestu – niezależnie czy podporządkowując się, czy też buntując – kolejny raz nagięłabym jedynie kwestię kobiecości do dyskursu, który podtrzymuje jej wyparcie i nadal obejmuje cenzurą, w najlepszym razie wykazując się jej zapoznaniem. Bowiem tak, jak nie chodzi mi o uczynienie z kobiety **tematu** ani **przedmiotu** pewnej teorii, tak niemożliwe jest podciągnięcie tego, co kobie-

---

<sup>5</sup> Co więcej, Irigaray przeformułowuje relację córki z matką, ukazując w niej model relacji homoseksualnych, które nie są powtórzeniem relacji heteroseksualnych, lecz konstruują własną specyfikę. Relacja matki i córki jest nieedykalna, nie zostaje więc objęta tabu incestu. Taka koncepcja pozwala Irigaray powiązać matczyność z przestrzenią eksploracji relacji kobiet z kobietami w sposób, który nie będzie zgodny z falliczną logiką zazdrości o penisa.



ce, pod jakikolwiek **termin ogólny** typu „kobieta”. (Irigaray 2010 [1977]: 130–131, wyr. oryg.)

Pytanie o kobiecość, które zadaje Irigaray, nie jest zatem pytaniem o jej konkretne właściwości, a więc jej zastane atrybuty, lecz o przestrzeń w dyskursie, z którego kobieta będzie mogła mówić „jako kobieta” (*parler-femme*) w pełni swojego zróżnicowania. Szopa tłumaczy, że filozofce chodzi o to, by znaleźć taką pozycję wypowiedzenia, która wyzwoli kobiecy głos bez wymuszania na nim określonej specyfiki (2018: 143). Tożsamość płciowa ma być w związku z tym „nieskończoną serią otwartych, niestabilnych procesów wchodzenia w relacje, które nigdy nie są dookreślone i utrwalone w teraźniejszości, lecz wydarzają się nieustannie i w nieskończoność” (Szopa 2018: 185). Płeć jest dla Irigaray czymś relacyjnym, ponieważ zawsze odnosi się – poprzez różnicę – do innego porządku. Relacja jednej płci do drugiej nie ma przy tym wymuszać heteroseksualnego uwiązania ani uprzywilejowywać relacji heteroseksualnych, ale przede wszystkim utrzymywać w otwartości na innego.

Filozofka decyduje się pozostać przy dualistycznym modelu płci, który jest dla niej punktem wyjścia do określenia różnicy płciowej jako ontologicznej. Według niej różnica ontologiczna między dwoma odmiennymi rodzajami bytów – kobiecym i męskim – ma gwarantować ich odrębność i niezależność, ale też skończoność. Nie chodzi o wzajemne uzupełnianie się płci, ale o to, jak pisze Irigaray w *Je t'aim à toi*, że jedno nie może być wszystkim (1996 [1992]: 51–52) – każda perspektywa, każde doświadczenie jest więc ograniczone i nie może uzurpować sobie prawa do powszechności:

rozpoznanie własnej tożsamości samo w sobie jest przekroczeniem instynktownej i egologicznej bezpośredniości poprzez dostrzeżenie tego, co negatywne, w „ja”. „Jestem upłciowiona” wskazuje na „Nie jestem wszystkim”. Utożsamienie się z własną płcią sprowadza się do wejścia w świat mediacji, pod warunkiem że uznaje istnienie innej płci. [...] Uprzednim wobec ograniczenia mnie przez innych jest ograniczenie mnie przez samą siebie, ze względu na obiektywność mojego upłciowionego ciała i partykularności, która wynika z mojego wpisania się w genealogię. W tym sensie nie istnieje bezpośredniość podmiotowości. To błędny koncept, pojęcie czy wyrażenie. Tak samo błędne byłoby stwierdzenie, że moja wola może być identyczna, równa lub podobna do wszystkich innych. Własność mojej woli oraz jej pozytywność w relacji do

innych, przy zachowaniu szacunku wobec ich tożsamości, wynika z jej odrębności. Zasada moralności i etyki polega zatem konkretnie na respektowaniu rzeczywistych różnic, spośród których różnica płciowa jest równocześnie najbardziej partykularnym oraz najbardziej uniwersalnym modelem – modelem, w relacji z którym paradygmat genealogiczny ma charakter wtórny, choć konieczny. (Irigaray 1996 [1992]: 51–52, tłum. Z.J.P.)

Jednoczesna partykularność i uniwersalność różnicy płciowej w ujęciu Irigaray ma gwarantować odrębność odmiennych od siebie sposobów bycia i zarazem łączyć je w swoistej jedności bytu. Różnica jest tu różnicą, która rozdziela i łączy, ugruntowując jednocześnie relacyjność na poziomie ontologicznym, która z kolei, jak twierdzi filozofka, uległa wymazaniu w porządku fallogocentrycznym. Jest to różnica między dwoma odmiennymi płciami, chociaż wydaje się, że inspiracją dla takiego rozumienia różnicy są wcześniejsze rozważania Irigaray na temat morfologii lechtaczki, której dwoistość (podwójność warg) jest przyrodzona i nie wynika z przemocowego rozcięcia (2010 [1977]: 173–183).

Koncepcja różnicy, która jednocześnie dzieli i łączy, przywodzi na myśl pojęcie „od-łączania” (*cutting-together-apart*) Karen Barad. Barad, będąc zarazem filozofką i fizyką kwantową, również zwraca się ku rozważaniom o naturze świata, przyglądając się falowo-cząsteczkowej strukturze materii. Nie uprzywilejowuje jednak płci ani ontologicznego dualizmu, który u Irigaray okazuje się tożsamy z ontologicznie pojmowaną różnicą płciową. Zamiast tego Barad wskazuje, że każda jednostka już jest wewnętrznie podzielona, co oznacza dla niej ontologiczny wymiar relacji zachodzącej już na poziomie jednostkowym. Proponowane przez filozofkę pojęcia intraakcji i dyfrakcji mają świadczyć o tym, że w każdej relacji, w każdym połączeniu dokonuje się zróżnicowanie, aczkolwiek nie ma ono charakteru trwałego ani determinującego. Ponieważ Barad rozpoznaje niebezpieczeństwo dualistycznej różnicy, która – zawsze? – służy segregacji i rozdzielaniu, wskazuje na potrzebę pomyślenia różnicy niebinarnie, tak że będzie „ani nie przeciwstawiona identyczności [*sameness*], ani synonimiczna z separacją [*separatedness*]” (Barad 2014: 170). Różnica ma być tym, co różnicując, będzie zarazem ujawniać ontologiczną nierozdzielność (Barad 2016).

Dlaczego Irigaray upiera się przy ontologiczności i binarności różnicy płci? Ontologizacja różnicy płciowej służy filozofce do wyrażenia pierwotnego charakteru podwójności bytu. Różnica płciowa, podniesiona do rangi nadrzędnej różnicującej siły, staje się zasadą metafizyczną, uniwersalną

w tej mierze, w jakiej wpływa na świat jako taki (Irigaray 1996 [1992]: 47–48). Irigaray podkreśla zróżnicowanie relacji w ramach danej płci, jednak wyjątkowy, bo ontologiczny, rozdział między płcią żeńską a męską funduje specyficzną odmienność sposobów kształtowania się ich podmiotowości, a więc i sposobów nawiązywania relacji ze światem (Irigaray 1996 [1992]: 95). Tym samym zdaniem Irigaray dokonuje się przekroczenie rządzącej fallogocentryczną metafizyką logiki Jedności. Ponadto, nadając płci tak fundamentalny charakter, filozofka odpowiada na zdiagnozowany przez siebie problem wymazywania lub spychania na margines płciowości przez filozoficzny dyskurs.

Ta ostatnia kwestia wyjaśnia, czemu Irigaray ustanawia różnicę płciową jako zasadę metafizyczną. Różnica jest dla niej kluczowym pojęciem, które gwarantuje zróżnicowanie świata i jego relacyjną strukturę. Neutralizacja różnicy oznaczałaby jednak zignorowanie specyfiki kobiecego „ja”, dlatego Irigaray nie może przystać na takie konceptualizacje różnicy, jakich dokonują Deleuze czy – za pomocą pojęcia *différance* – Derrida. Filozofowie ci wprowadzają pojęcie różnicy samej w sobie, będącej podstawową zasadą funkcjonowania (dostępnej) rzeczywistości, pozbawiają ją jednak jakichkolwiek atrybutów.

W jednym z wywiadów Irigaray tłumaczy:

W tym sensie płciowość jest pierwszą bioróżnorodnością, którą należałoby wziąć pod uwagę, a to z kolei pozwoliłoby nam na poszanowanie wszystkich różnorodności bez utożsamiania ich z tym, co nasze, gdyż tego rodzaju utożsamianie stanowi jedynie kolejny sposób zawłaszczania, będącego wyrazem braku szacunku dla wszelkiej specyfiki i różnicy. (Irigaray, Parker 2015, tłum. za: Szopa 2018: 183–184)

„Pierwsza bioróżnorodność” wskazuje na istotną kwestię. By uzasadnić źródłowy charakter różnicy płciowej, a zarazem dokonać wspomnianego wcześniej powrotu do materialności, Irigaray definiuje metafizykę jako szeroko pojętą naturę. Oznacza to, że natura wyznacza ramy, możliwości oraz fundamentalne zasady funkcjonowania rzeczywistości, a więc określa to, co i w jaki sposób jest. Zgodnie z tym człowiek oraz wytwarzana przez niego kulturowo-społeczna rzeczywistość przedstawione zostają jako integralna część świata natury, nie zaś to, co poza nią wykracza. Tak oto Irigaray zaciera także podział na kulturę i naturę, podkreśla przy tym jednak nieredukowalność tego, co poza-ludzkie.

Utożsamienie metafizycznych podstaw rzeczywistości z naturą prowokuje pytanie o biologiczny determinizm. Dla Irigaray „naturalne pochodzenie”, a więc to, kim się rodzimy, ma kluczowe znaczenie, jak jednak wskazują jej interpretatorki, nie jest ono tożsame z redukcjonistyczną wizją biologicznej determinacji, ponieważ filozofka nie postrzega natury jako opozycyjnej wobec tego, co społeczne, ani nie podtrzymuje kartezjańskiej koncepcji jej mechanicystycznego działania. Natura u Irigaray wykracza poza wąsko pojmowaną biologię, ma wymiar właśnie metafizyczny. Zarazem jest to metafizyczność, która nie wyklucza uwarunkowań czy to biologicznych, czy to środowiskowych, pozostających integralną częścią naturalnego świata i będących spójnymi z metafizyką. Co więcej, podobnie rzecz się ma z porządkiem kulturowo-społecznym, który niejako wynika z natury i pozostaje w nieustannej konwersacji z poza-ludzkiem światem. Cięcie, którego dokonuje Irigaray, nie przebiega między naturą i kulturą albo ciałem i umysłem, ale pomiędzy płciami. Chociaż dokonuje „powrotu do natury”, nie robi tego po to, by potwierdzić metafizyczną więź między naturą i kobiecością, lecz po to, by wskazać, że każdej z płci przynależy jej **własna** naturo-kultura (zob. Szopa 2018: 184). Myślenie to przekłada się również na postrzeganie cielesności – ciało dla Irigaray nie determinuje rozwijanych na gruncie kultury znaczeń, choć nie pozostaje z nimi bez związku. Francuska filozofka mówi o morfologii, która wykracza poza samą anatomię i biologię ciała, obejmując to, czym się jest w nieustannym stawaniu. Biologia byłaby tu jednym z przejawów czy aspektów natury jako takiej bądź zapośredniczonym i ograniczonym obrazem tego, co naturalne, wytworzonym przez ludzką kulturę.

Kwestię utożsamienia metafizyki z naturą u Irigaray podejmuje między innymi Alison Stone (2006). Badaczka wskazuje, że uznanie natury czy materii jako mających wpływ na porządek dyskursywny, a więc na swój sposób sprawczych, wymaga, byśmy wrócili do myślenia o naturze jako czymś przedkulturowym i inherentnie określonym. Jej zdaniem materia musi być w jakimś stopniu pierwotnie, niezależnie od kultury uformowana, by faktycznie odgrywać znaczenie w kształtowaniu się tego, co ludzkie (Stone 2006: 36–38). To właśnie rozwiązanie Stone dostrzega u Irigaray w jej „afirmatywnej ontologii”, „zgodnie z którą ciała **z natury** dążą do «przymierza» z kulturą, zmierzając ku «kolejnej inkarnacji, kolejnej paruzji», by poprzez samo-wyrażenie i własnym udziałem znaleźć się w królestwie kultury i «ducha»” (Stone 2006: 40, tłum. Z.J.P.). W rozumieniu Stone dyskursywno-symboliczna ekspresja płci jest szczytową formą inherentnego naturze dążenia do samo-wyrażenia. Irigarykańskie ujęcie różni-

cy płciowej czyni z niej fundament całej natury. Różnica płciowa stanowi pierwotną zasadę różnicowania się materii, podstawową siłę napędową życia, dzięki czemu umożliwia zmianę i ewolucję (Stone 2006: 90–92). Jak pisze brytyjska filozofka:

Ludzka różnica płciowa zyskuje ogromne metafizyczne znaczenie, najpełniej konkretyzując biegunowość, która strukturyzuje cały naturalny wszechświat. Trzeba podkreślić, że dla Irigaray istoty ludzkie nie urzeczywistniają przenikającego cały kosmos dymorfizmu, rodząc się ze szczególnie mocno zarysowanymi dymorficznymi cechami. Jest raczej tak, że urzeczywistniają naturalny dymorfizm tylko dlatego, że mają możliwość wyrażania się poprzez kulturę. (Stone 2006: 92, tłum. Z.J.P.)

Jak chce Stone, „naturalny dymorfizm” nie jest sprowadzalny do cech anatomicznych, do biologii, ale obejmuje całą gamę sposobów ekspresji, które w przypadku gatunku ludzkiego przyjmują formę takiej czy innej kultury. Postulowane przez Irigaray otworzenie przestrzeni dla równoległego rozwoju dwóch trybów kultury – kobiecego i męskiego – jest powrotem do natury w tym sensie, że pozwala na kulturowy rozwój zgodny z jej pierwotnymi rytмами, które skądinąd, jak twierdzi Stone, mogą się wyrażać wbrew tradycyjnym wyobrażeniom o kobiecości i męskości, ponieważ to, co im właściwe, to sama biegunowość. Brytyjska badaczka podkreśla, że różnica płciowa w świecie wyraża się różnicą rytmów, zgodnie z którymi kształtuje się materia. Według niej Irigaray nie sugeruje istotowego określenia płci, wskazuje jednak na specyficzną dla każdej z nich dynamikę, która w dwójnasób reguluje formowanie się całego kosmosu, w czym Stone widzi specyficzny i wyjątkowy rodzaj esencjalizmu (2006: 103–105).

W inny sposób ujawnia się w tej koncepcji heideggerowskie rozumienie ontologicznego wymiaru różnicy płciowej, która nie jest różnicą pomiędzy poszczególnymi bytami, lecz wydarza się na poziomie Bycia – pomiędzy bardziej cyklicznym, nieodwracalnym rytmem, który wytwarza kobiece ciała, i bardziej ciągłym, ale punktowym rytmem organizującym ciała męskie (Stone 2006: 103). Bycie kobietą czy mężczyzną nie jest określone przez specyficzne, niezbywalne i trwałe cechy (jak na przykład genitalia albo skłonności psychologiczne), ponieważ esencję stanowi tu sam rytm, podług którego dany byt się rozwija (Stone 2006: 105–106). Formy, jakie kształtują się pod wpływem aktywności naturalnych rytmów, są zmienne w czasie, nie mają raz na zawsze ustalonych kształtów (Stone 2006: 107).

Co więcej, kształty te zależą w dużym stopniu od określonych okoliczności – również tych kulturowych – zatem każdy rozwijający się byt jest wyjątkowy i osobliwy. Można tu znów przywołać Szopę, według której „naturalna” albo „pierwotna i materialna przynależność” (2018: 138) nie daje się sprowadzić do koncepcji determinizmu biologicznego, ponieważ z jednej strony materia – w tym to, co biologiczne – nie jest sprowadzalna do biernej, hamującej zmianę substancji, a z drugiej – „naturalność” określa skomplikowane splecenie porządku materialnego z dyskursywnym.

Ontologicznie pojęta różnica płciowa implikuje istnienie dwóch różnych od siebie rytmów, które z jednej strony mają być czymś bardziej abstrakcyjnym czy pojemnym niż ludzka płeć, z drugiej natomiast w ludzkiej płci mają one znajdować najpełniejszy wyraz. Mimo przychylności Szopy i Stone propozycja ta nastęrcza parę poważnych problemów i prowadzi do trudnych do przyjęcia rozwiązań. Najbardziej problematyczne jest prawdopodobnie przywiązanie Irigaray do binarnego modelu płciowości. Nawet jeśli przyjmiemy za Stone, że wspomniane rytmy są czymś daleko bardziej abstrakcyjnym od ludzkiego rozumienia płci, z jej interpretacji nie wynika jasno, dlaczego – mimo tak podkreślanej siły różnicowania – rytmy te mają kształtować dwa typy ontologicznie odmiennych od siebie ludzi: kobiet i mężczyzn. Zresztą filozofia Irigaray ufundowana jest na założeniu, że binarny podział na męskie i kobiece oddaje nie tylko jakąś prawdę o naturze, ale że przede wszystkim wyraża **najważniejszą** prawdę o naturze.

Pytanie brzmi, czy tym sposobem francuska filozofka sama nie wpada w pułapkę metafizyki, zawierając kulturowemu przedstawieniu płci jako binarnej. Czy pozostawanie przy dualności płci nie wynika z działania wspomnianej przez nią maszyny teoretycznej produkującej „nazbyt jednoznaczne prawdę i sens” (Irigaray 2010 [1977]: 65)? Czy zasadą działania tej maszyny nie są właśnie dualistyczne opozycje, takie jak ta między kobiecością i męskością, naturą i kulturą czy materialnością i inteligibilnością? Czy zatem pozostając przy jakimkolwiek dualizmie, nie podtrzymujemy działania wszystkich pozostałych? Czy próba wynalezienia kobiecej metafizyki nie jest również krytykowanym przez Irigaray gestem „równania się z mężczyznami”?

Filozofka postuluje projekt innej metafizyki, zastanawia jednak to, w jakiej mierze nowa metafizyka musi określać się jako kobieca. Być może filozoficzna praca Irigaray, pod wieloma względami niezwykle inspirująca, pokazuje ostatecznie, że pozostanie przy kategoriach kobiety i mężczyzny z konieczności będzie nas sprowadzać z powrotem w koleiny fallogocentryzmu. Czy próba przekroczenia patriarchalnego porządku nie powinna

prowadzić do destabilizacji binaryzmu płciowego, a nie jego utwierdzenia? Różnica płci u Irigaray pozostaje różnicą **pomiędzy** kobiecością i męskością, a więc jej przeciwstawne człony zostają jednoznacznie określone zgodnie z zastanym porządkiem dyskursywnym.

Zarówno Stone, jak i Szopa wskazują na nie-ludzki wymiar filozofii Irigaray, który ma się wyrażać w zawierzeniu ludzkości wyższej sile natury. Irigaray wynosi pojęcie płci z obrębu porządku dyskursywnego, by wskazać jego źródła poza ludzką jurysdykcją – w siłach rządzących życiem i ewolucją. Jakkolwiek uwikłanie kultury w to, co nie-ludzkie, jest gestem niezwykle znaczącym, ostatecznie w wykonaniu Irigaray nazbyt przypomina projekcję określonego modelu kulturowego – binarnej różnicy płciowej – na świat zewnętrzny. Co więcej, już samo twierdzenie, że gatunek ludzki organizuje się podług dwóch odmiennych płci, jest nie tylko upraszczające, ale też wykluczające dla tych jego przedstawicieli, którzy w tak określone ramy płci się nie wpisują. Ponadto, biorąc pod uwagę to, że nie wszystko w naturze rozmnaża się płciowo albo że nie każdy żywy organizm ma jednorazowo przypisaną płeć, która zostaje z nim na zawsze, podtrzymywanie zasady ontologicznej dualności płci wydaje się – wbrew temu, co pisze Szopa (2014: 220) – gestem radykalnie antropocentrycznym, nie tylko w znaczeniu postrzegania poza-ludzkiej rzeczywistości tak, jakby organizowała się wokół człowieka, lecz również narzucania na nią ściśle określonej dyskursywnej matrycy, która implikuje konkretne relacje władzy i nierówności.

Ciekawy jest także powracający w odczytaniach Szopy i Stone gest odżegnywania się od determinizmu biologicznego. Biologia zostaje przedstawiona jako coś mniej niż natura i jest to zrozumiałe, gdy będziemy traktować biologię jako naukę dyskursywną o ograniczonym wglądzie w rzeczywistość. Niemniej to, co przyzwyczailiśmy się nazywać uwarunkowaniami biologicznymi, wydaje się dość dobrze ujmować mechanizmy rządzące organicznym życiem, w których Irigaray poszukuje zasad „nowej” metafizyki.

Chociaż Stone pisze, że myślenie Irigaray o naturze jest bliższe Heideggerowi i Arystotelesowi niż naukom biologicznym (Stone 2006: 104–113), to to, jak Irigaray rozumie proces kształtowania się jednostek, jest bardzo bliskie współczesnym rozstrzygnięciom takich nauk jak genetyka czy biologia ewolucyjna. Według badaczy sprowadzanie jednostki do działania kodujących *a priori* genów jest skrajnie redukcjonistyczne, bo nie bierze pod uwagę, że doraźne czynniki materialne, społeczne, psychologiczne i kulturowe modyfikują ekspresję genetyczną, na przykład poprzez włączanie i wyłączanie określonych genów. Co więcej, określonych cech danego or-

ganizmu nie udaje się sprowadzić do działania pojedynczych genów, ponieważ rozwój jednostki oparty jest na skomplikowanych strukturach wzajemnych zależności pomiędzy genami oraz między genami a czynnikami „zewnętrznymi” (zob. np. Jablonka, Lamb 2014).

Niemniej Irigaray, choć uznaje wagę przemyślenia relacji człowieka z naturą, wydaje się w pewnym sensie zatrzymywać w pół kroku, jakby z niepokoju, że po odrzuceniu dobrze znanych kategorii płci odkryje w świecie pustkę. Jej myśl pozostaje więc naznaczona określonymi wyobrażeniami o naturze, które – jak pokazuje choćby napisana wspólnie z Michelelem Marderem książka-dialog *Through Vegetal Being* (2016) – mają w sobie wiele z tradycyjnej fantazmatyczności.

Echem odbija się to również w problemie pojęcia determinizmu biologicznego, które samo w sobie zakłada bardzo ograniczoną, statyczną wizję biologiczności. Jak jednak ukazują współczesne rozważania biologów ewolucyjnych, fizyków kwantowych czy neuropsychologów, powoli zostawiamy za sobą naukowe pojęcie natury postrzeganej jako byt niezmienny i statyczny, a kolejne odkrycia wzywają nas, by traktować przedmiot nauk przyrodniczych jako nieustannie zmienny, zaskakujący i skutecznie wymykający się wszelkim próbom ostatecznych klasyfikacji. W tym kontekście wyjątkowo ciekawe są prace badaczek, które zastanawiają się nad znaczeniem nauk przyrodniczych dla feminizmu, ukazując ich nieoczywiste połączenia zachodzące wbrew tradycyjnemu pojmowaniu płci (zob. np. Fine 2019 [2010]; Rippon 2019; Wilson 2004; Ziemińska 2018).

Mówiąc o znaczeniu relacyjności w myśli Irigaray, Szopa podkreśla – przeciwko częstym zarzutom – że ontologiczność różnicy płciowej nie służy wykluczeniu innych polityczno-społeczno-materialnych uwarunkowań jednostki (takich jak rasa i klasa). Badaczka odnosi się również do zarzutów o heteroseksizm, wskazując w dziele Irigaray przestrzenie dla innych niż heteroseksualne relacji oraz dla „niestatycznych” pojęć kobiecości i męskości. Jak pisze: „pielęgnowanie naturalnej przynależności jest nieustannym procesem kształtowania i rozwijania przez jednostkę jej «natury», w tym biologii, psychiki, duchowości i morfologii, w relacji do tego, co społeczne i kulturowe” (Szopa 2018: 238). Jakkolwiek daje się w ten sposób uzgodnić myśl Irigaray z doświadczeniem osób transpłciowych (Poe 2011), niebinarność pozostaje poza horyzontem rozważań, tak jakby Irigaray sugerowała, że ostatecznie to, co nie znajduje **wyraźnego** odzwierciedlenia na powierzchni przyrodzonego ciała, nie istnieje **naprawdę**. Ze strony filozofki byłby to wniosek transfobiczny, enbyfobiczny oraz niezwykle upraszczający naszą relację z „naturalnymi” uwarunkowaniami



naszego bycia w świecie. Co więcej, poważne potraktowanie natury wymagałoby uznania takich naukowych rozpoznań jak to, że ludzka płęć jest w istocie pewnym kontinuum, składającym się z wielu czynników i warstw, które nie ujmują się w logikę albo-albo. Zresztą przyjmując, że kultura jest szczególną formą ekspresji natury – rozumianej właśnie jako niezależna od człowieka istność organicznego i nieorganicznego kosmosu – nie powinniśmy zgadzać się na ograniczenie ludzkiej płci do dwóch, szczególnie jeśli poważnie potraktujemy naturalną skłonność materii do różnicowania się.

### **/// Podział trzeci: dobór naturalny i dobór płciowy**

Różnica płciowa musi być zatem pomyślana w kategoriach nieskończonych procesów stawania-się – w celu przewyciężenia dyktatu obecności Irigaray przemieszcza jej znaczenie w kierunku relacyjności: od tej pory obecność musi być rozumiana wyłącznie jako współobecność, gdzie „bycie” już zawsze oznaczać będzie „bycie-z”, a „stawanie-się” – „stawanie-się-z-innymi”. Obecność dwóch podmiotów nie tworzy jednakże pełni, absolutna obecność i różnica wzajemnie się bowiem wykluczają. (Szopa 2018: 188–189)

Czytając przywołany fragment, można odnieść wrażenie, że Szopa odczytuje Irigaray już przez pryzmat reinterpretacji dokonanych przez filozofki nowomaterialistyczne, dla których właśnie niedualistyczne pojęcie różnicy czy ontologia relacji są fundamentem rozważań filozoficznych. Autorka nie ukrywa zresztą swojego powinowactwa z nowym materializmem, który stanowi dla niej istotny punkt odniesienia w lekturze Luce Irigaray (Szopa 2018: 97–149). I tak Szopa dokonuje przesunięcia akcentu ze źródłowej binarności płci na samą relacyjność, a z różnicy między dwoma na różnicę jako taką. Pytanie brzmi, na ile sama Irigaray daje się tak odczytać, a na ile jej propozycje wymagają w dalszym ciągu krytyki i przeformułowania. Niemniej płodność i ciągła kontynuacja dyskusji wokół jej prac ukazują, że krytyka nie musi oznaczać całkowitego odrzucenia, a właśnie twórcze przekształcanie. Historia tej recepcji ujawnia też, jak odrzucenie dokonane przez jedne kręgi intelektualne prowokuje przechwycenie i ożywienie tego, co odrzucone, przez inne. Samo określenie odrzucenia danej koncepcji czy perspektywy często staje się gestem retorycznym, pozwalającym na nowe otwarcie starej dyskusji. Otwarcie to w jakimś sensie zawsze

będzie płodne, ponieważ za każdym razem wydarza się pod wpływem innych impulsów i w odmiennych okolicznościach.

Dla Alison Stone zasadnicza wartość w filozofii Irigaray tkwi w tym, że myślicielka przyznaje materii immanentne dążenia, a więc rodzaj sprawczości, która ogranicza antropogenne przekształcenia i wpływa na kulturową produkcję. Jednocześnie, niejako w odpowiedzi na krytykę dotyczącą tego, że autorka *Speculum* czyni z różnicy model wszelkich innych różnic, Stone mówi, że poza obecnością dwóch rytmów konstytutywnych dla upłciowionego bycia konieczne jest wzięcie pod uwagę również wielości nie-płciowych (*non-sexuées*) sił. Sama dualność jako podstawowa zasada metafizyczna ogranicza bowiem możliwość zróżnicowanej wielości życia, sprowadzając wszystko ostatecznie do upłciowionej tożsamości (Stone 2006: 122). Warunkiem współistnienia naturalnej dualności płci i nieupłciowionej wielości jest przy tym ich współzależność, a kulturowa ekspresja jest w pełni możliwa dopiero w ramach kultury świadomej różnicy płciowej (Stone 2006: 124). W odpowiedzi na ten problem Stone proponuje, by czytać Luce Irigaray wspólnie z Judith Butler i połączyć ich projekty, które – jak twierdzi – wbrew pozorom się nie wykluczają (Stone 2006: 1, 224–229). Stone podsumowuje swój pomysł następująco:

Natura najpierw dzieli się podług płciowej dwoistości, by następnie, proporcjonalnie do realizacji – włączając w to kulturową ekspresję – w tej dwoistej formie dążyć do przekroczenia dualności, przelamując równowagę sił, która nadaje jednostkom ich upłciowiony charakter. Wynikająca z tego obfitość sił zawierających się w ciele każdej jednostki może zostać zidentyfikowana przez ich nie-płciową wielość. (Stone 2006: 225, tłum. Z.J.P.)

Jak podsumowują między innymi Monika Rogowska-Stangret i Katarzyna Szopa, myśl Irigaray stała się żyznym podłożem dla myślicielek podejmujących się na nowo problematyki materialności i ciała (Rogowska-Stangret 2019 [2016]: 250–258; Szopa 2018: 122–124). Elizabeth Grosz wskazuje również na jej niezwykle wpływ na filozofię jako taką i przyczynienie się do przekształcenia zachodniej ontologii. Grosz podkreśla to, co dla wielu stanowi o istocie problematyczności Irigaray, to znaczy, że jej myśl nie skupia się, jak większość feministycznej refleksji, na epistemologii i empirycznej rzeczywistości, ale kieruje się w stronę przemyślenia świata jako takiego, by jego rozumienie bardziej odpowiadało żyjącej rzeczywistości niż reprezentacja wytworzona przez imperialistyczną, patriarchalną

kulturę. W tym kontekście nie sposób odmówić Irigaray miana metafizyczki (Grosz 2011: 98).

Grosz w swoim odczytaniu myśli Irigaray dokonuje kolejnego kroku ku naturze i metafizyce. Dostrzega ona znaczące ograniczenia wynikające z nadmiernej koncentracji na tym, co społeczno-polityczne, próbuje więc przeformułować istotne dla feministycznego namysłu pojęcia w kategoriach „ontologicznych, a nawet metafizycznych” (Grosz 2011: 60), zwracając się w stronę filozofii życia i natury. Praca Grosz opiera się na feministycznym zestawieniu myśli takich filozofów jak Darwin, Bergson i Deleuze, jednak to koncepcje Luce Irigaray są istotnym trzonem jej rozważań, a pojęcie różnicy płciowej pozostaje motorem napędowym do przemyślenia tego, co materialne.

Australijska myślicielka od początku w dużym stopniu czerpie z rozważań Gilles’a Deleuze’a, który dostarcza jej narzędzi do myślenia o różnicy jako takiej (zob. Grosz 1994: 160–183) oraz stanowi ważną inspirację w konceptualizacji materialistycznej ontologii (Rogowska-Stangret 2019 [2016]: 274). Czysta różnica, której poszukuje Grosz, jest czymś w rodzaju pierwotnej zasady, której nic nie poprzedza i która nie wyznacza żadnych określonych tożsamości. Istotne jest bowiem nie to, co różnica rozdziela – męskie czy kobiece – lecz to, że sama jest i dokonuje własnej replikacji. Ponadto ma to spore znaczenie polityczne, ponieważ wbrew liberalnym narracjom tożsamościowym, które wytwarzają jedynie iluzję zróżnicowania, czysta różnica „opiera się takim pojęciom jak różnorodność [*diversity*], wielorakość [*plurality*] i porównanie” (Grosz 2011: 90, tłum. Z.J.P.). W deleuzjańskim ujęciu różnica jest tym, co umożliwia i napędza wszelkie różnicowanie i determinację – jest miejscem, jak pisze Grosz, spotkania tego, co niezdeterminowane z determinującą siłą (2011: 88–95). Dla Deleuze’a jedynym uniwersalnym faktem, jaki można orzec, jest różnica, która jest „ciągle ruchoma i przemieszczana w byciu” – „Jednoznaczność znaczy, że jednoznaczne jest samo bycie, niejednoznaczne zaś to, o czym bycie jest orzekane” (Deleuze 1997 [1968]: 411).

Historia filozofii wyrasta jednak z metafizyki przedstawienia, za sprawą której ciągle zmienne i dynamiczne życie zostaje uchwycone w osiadłe kategorie, których sens pozostaje ograniczony i które nie są w stanie przez to ująć życia w jego rzeczywistości:

Daremnie otwiera się listę kategorii, a nawet czyni przedstawienie nieskończonym, o byciu wciąż mówi się w kilku sensach, stosownie do kategorii, a to, o czym się je orzeka, jest zawsze określo-

ne tylko przez różnicę „w ogóle”. Dzieje się tak dlatego, że świat przedstawienia zakłada pewnego typu dystrybucję osiadłą, która kawalkuje lub dzieli to, co rozdzielane, tak by każdemu dać ustaloną część. (Deleuze 1997 [1968]: 410)

Rozważania Grosz, podobnie jak Stone, w dużej mierze skupiają się na pytaniu o to, co wpływa na struktury podmiotowości, ale nie daje się całkowicie wytłumaczyć działaniem kulturowych i politycznych sił. Jest to zarazem pytanie, które wykracza poza samą filozofię podmiotu, ponieważ dotyczy życia jako takiego i zasad, które konstytuują naszą i nie-naszą, bo z gruntu nie-ludzką, rzeczywistość. Zdaniem australijskiej filozofki dominująca w feministycznej teorii koncentracja na podmiocie zaciemniła kwestie związane z tym, co niezależne od człowieka (to jest poza- lub przed-kulturowe), i tym samym dokonała marginalizacji pytania o wpływające na niego siły poza-ludzkie (Grosz 2011: 83–84). Grosz wprost stwierdza, że feminizm zastąpił, z ostateczną szkodą dla siebie, metafizykę refleksją epistemologiczną, dokonując subiektywizacji rzeczywistości i dalej utrzymując „nature” poza obszarem swojego zainteresowania (2011: 85). Teoretyczka domaga się zatem, by wrócić do poważnych rozważań nad rzeczywistością i zrehabilitować pojęcie „realnego”, nie podtrzymując już dłużej wiary w jego nieistnienie. Różnica płciowa po raz kolejny okazuje się tu pojęciem kluczowym do przemyślenia impasu tożsamości i reprezentacji. Dla Grosz pojęcie różnicy nie zrywa jednak z tożsamością w ogóle – wręcz przeciwnie, „wiąże ze sobą różne kategorie podmiotu, różne typy tożsamości”, przy czym wyznacza ona nie wspólną tożsamość, a wspólne zróżnicowanie i odrębność od innych – także nie-ludzkich – form bycia (2011: 96).

Ponieważ głównym zarzutem, jaki Irigaray kierowała wobec Deleuze’a, było oderwanie podmiotu od jego „naturalnej przynależności” oraz neutralizacja różnicy płciowej, Grosz uznaje, że o ile czysta różnica jest zasadą świata jako takiego, o tyle różnica płciowa stanowi zasadę wszelkiego życia (Grosz 2011: 103).

Różnica płciowa [...] jest nie tylko metodą naszej kultury na regulację podmiotów, lecz również sposobem, w jaki dynamiczny świat natury wytworzył mechanizm produkcji niekończących się wariacji i różnicy. Różnica płciowa jest wynalazkiem samego życia, który człowiek odziedziczył ze swojej przedludzkiej przeszłości oraz ze swoich zwierzęcych związków tu i teraz. (Grosz 2011: 86, tłum. Z.J.P.)

Bodaj najciekawszą propozycją Grosz jest zwrot w kierunku pojęcia ewolucji oraz zestawienie pracy Irigaray z tekstami Charlesa Darwina. Filozofka problematyzuje złą sławę przyrodnika w naukach humanistycznych i przywraca jego rozważaniom status filozoficzny, zwracając uwagę na zawarty w nich potencjał do przemyślenia relacji człowieka z naturą. Takie zestawienie pozwala Grosz pomyśleć różnicę płciową jako naturalną i dającą się pogodzić z politycznymi postulatami feminizmu. Różnica płciowa w odniesieniu do Darwinowskiej definicji ewolucji wprowadza „nieskończoną nowość, nigdy niedające się przewidzieć przygody życia, zawsze otwarte na zmienne przypadku, historii i czasowości w sposób, którego nie da się zawczasu ani kontrolować, ani zrozumieć” (Grosz 2011: 104, tłum. Z.J.P.).

Jak pisze Grosz, ewolucja nie jest dla Darwina siłą deterministyczną, ponieważ jej rezultaty zawsze pozostają nieprzejryste – z perspektywy człowieka niemożliwe jest zrozumienie w pełni czynników i kryteriów, zgodnie z którymi coś staje się z perspektywy ewolucyjnej konieczne. Pomijając warunki środowiskowe, czynnikiem, który dodatkowo destabilizuje logikę ewolucyjną, jest dobór płciowy, który w przeciwieństwie do doboru naturalnego nie posługuje się „ewolucyjnym rozsądkiem” (czyli zgodnym z zasadą „najlepszego przystosowania”), wprowadzając nieprzewidywalne wariacje (Grosz 2004: 17–92). Dla Darwina dobór płciowy kieruje się takimi kategoriami jak piękno i gust, które mają charakter zindywidualizowany, sprofilowany ze względu na kulturowe uwarunkowania i przyzwyczajenia. Dobór płciowy nie jest pragmatyczny i nie dąży do znalezienia najlepszych ścieżek przetrwania, jest twórczą siłą nadmiaru. Jak pisze Rogowska-Stangret:

To zatem sfery doboru płciowego i seksualności dają impuls do tworzenia, eksperymentowania, otwarcia się na wielość możliwości, form istnienia, wyrażania, doświadczania, rozkoszowania się, które mogą przybrać formy ludzkiego języka, ludzkiej moralności, sztuki itp., ale nie ograniczają się do nich, dążąc do przekroczenia siebie w kierunku innych form, nowych możliwości, coraz bardziej pomysłowych eksperymentów i nieznanego celu poszukiwań. (Rogowska-Stangret 2012: 76)

### /// Podział czwarty: zastyganie i rozpuszczanie pojęć

Projekt różnicy płciowej ma być projektem przyszłościowym, otwartym – jak określa to Szopa – na „narodziny nowego podmiotu” (2014: 222). Pomyślenie feministycznej metafizyki wymaga porzucenia „feministycznego punktu widzenia” oraz uznania absolutnej stronniczości samych fundamentów zachodniego myślenia – po to, by móc przekroczyć pracę krytyki i dekonstrukcji i w zamian stworzyć pozytywny projekt (zob. Colebrook 1997). Tak radykalna postawa, sytuująca w centrum rozważań różnicę płciową, budzi wiele uzasadnionych podejrzeń, szczególnie w obliczu zachodzących współcześnie społecznych przekształceń.

Feminizm różnicy i feministyczne nowe materializmy podejmują się przemyślenia relacji kultury wobec ciała i tego, co „naturalne”, w sposób, który nie będzie sprowadzał materii do biernej i bezwolnej masy, ale uzna jej specyficzną sprawczość i wpływ, jaki wywiera na ludzkie życie społeczne. W tym ujęciu nadrzędną kategorią filozoficzną staje się życie, spychając *logos* na dalszy plan. W odniesieniu do postępującej katastrofy klimatycznej i intensywnego namysłu wokół takich pojęć jak „antropocen” uznanie granic ludzkiej kontroli wydaje się jak najbardziej zrozumiałe. Jednocześnie jednak, mając na uwadze rosnącą skalę ludzkiego cierpienia wywołanego komplikującymi się coraz bardziej relacjami władzy i wynikającą z nich polityczno-społeczną opresją, odebranie jednostkom i wspólnotom pełni ich sprawczości okazuje się co najmniej problematyczne. Szczególnie, że przemoc oparta na dyskryminacji ze względu na rasę, wiek, sprawność czy klasę zawsze bierze ciało na zakładnika.

W 1997 nigeryjska feministka Oyèrónké Oyěwùmí opublikowała pracę *The Invention of Woman*, w której dokonała gruntownej krytyki zachodniego feminizmu, wskazując, że jego koncentracja na pojęciu płci jako uniwersalnej kategorii społecznej świadczy o jego etnocentryzmie oraz stanowi narzędzie kulturowego imperializmu. Oyěwùmí odwołuje się do historii Jorubów, u których – jak twierdzi – pierwotnie płeć nie odgrywała żadnej roli w strukturze społecznej, co zmieniło się dopiero pod wpływem europejskiego kolonializmu, który zaprowadził w ich społecznościach płciowy podział pracy i hierarchię społeczną. Nim do tego doszło, kategorią, która konstituowała społeczny porządek, był wiek. Ten zaś, w przeciwieństwie do płci (i w kontrze do Irigaray), jest kategorią prawdziwie relacyjną, ponieważ starszeństwo nie jest cechą trwale przypisaną do danego ciała, ale zmienia się w zależności od stosunków, w jakich się w danym momencie znajduje. Wobec tego trwała (i zindywidualizowana) „relacja pomiędzy cia-

lem a społecznymi hierarchiami, wyrażająca się w płci (lub rasie), sprawia, że tożsamość zawsze pozostaje statyczna w kolonialnym/nowoczesnym systemie płci” (Coetzee, Halsema 2018: 188, tłum. Z.J.P.). W świetle tego rozpoznania Oyěwùmí stwierdza, że pojęcie płci, choć powszechnie odezwane od naturalnego ciała i biologii, jest *de facto* przejawem zachodniej – wypartej, ale jakże fundamentalnej – „bio-logiki”, zgodnie z którą wszelkie relacje społeczne ustanawiane są na podstawie różnic pomiędzy ciałami. Co za tym idzie nawet teoria *gender*, podważająca znaczenie natury, opiera się na jakiejś wersji biologicznego determinizmu. Dobrze podsumowuje ten problem Monika Bobako:

Oyěwùmí przypisuje tę sprzeczność eurocentryzmowi dyskursów feministycznych, które – jak cała kultura europejska – pozostają w jej opinii silnie somatocentryczne. Jak zauważa, wbrew pozor-nemu wyparciu ciała, pozostaje ono centralne dla sposobu, w jaki organizuje się i legitymizuje w kulturze europejskiej porządek społeczny. Siła europejskiego somatocentryzmu jest tak wielka, że nawet teorie feministyczne próbujące uwolnić się od biologicznego determinizmu i esencjalizmu pozostają nieświadomie pod jego wpływem. Jednym z wniosków, które w tym kontekście wylaniają się z rozważań Oyěwùmí, jest to, że aby konsekwentnie pozostać na stanowisku głoszącym, że *gender* jest konstruktem społeczno-kulturowym, trzeba przyznać, że w niektórych społeczeństwach *gender* jako kategoria organizująca strukturę społeczną może nie istnieć (lub nie odgrywać kluczowej roli), a struktura ta może być uporządkowana za pomocą innych kategorii (takich jak na przykład starszeństwo). (Bobako 2013: 8–9)

Z tych rozważań można wysnuć jednak również inny wniosek: jeśli społeczno-kulturowa koncepcja płci okazuje się bezradna wobec możliwości odmiennych relacji między ciałem a tym, co społeczne, być może należy uznać istnienie naturalnej różnicy płci, której ekspresja nie ma charakteru uniwersalnego, a materialne siły konstytuujące ciało mogą dążyć do samo-wyrażenia na różne sposoby w zależności od materialno-dyskursywnych okoliczności. Jednocześnie pojęcie różnicy płciowej spotkało się z obszerną krytyką między innymi ze strony teorii rasy i krytyki postkolonialnej, według której ontologizacja różnicy płciowej prowadzi do odseparowania płci od innych aspektów tożsamości i uczynienia z niej najważniejszej różnicy w strukturze społecznej. Nadanie jej uniwersalnego znaczenia, jak

twierdzą na przykład Azille Coetzee i Annemie Halsema, skutkuje przeniesieniem specyficznego zachodniego problemu na inne kultury (2018: 180). W swoim artykule badaczki zestawiają pracę Oyèwùmí z tekstami Irigaray, zwracając uwagę na to, że zachodnia logika tożsamościowa, trwale wiążąca społeczne ciało z określonymi atrybutami, obecna jest także u podłoża pojęcia różnicy płciowej:

Kontekst Jorubów, tak jak opisała go i skonceptualizowała Oyèwùmí, sugeruje, że jeśli chcemy poważnie traktować tożsamość relacyjną, relacja pomiędzy różnie upłciwionymi podmiotami powinna być relacją głębokiej współzależności, intersubiektywności i wrażliwości. Ten aspekt znika, kiedy Irigaray tworzy ontologiczną przepaść pomiędzy różnie upłciwionymi podmiotami. Ontologiczny podział wyklucza ten rodzaj wystawienia się na innego, ponieważ izoluje podmiot w jego własnej płciowej tożsamości. (Coetzee, Halsema 2018: 194, tłum. Z.J.P.)

W odniesieniu do wcześniej omówionych odczytań Irigaray takie rozumienie jej myśli może wywołać sprzeciw. Wątpliwości prowokuje także nieścisłość, z jaką badaczki posługują się pojęciami *gender*, różnicy genderowej i różnicy płciowej, traktując je wymiennie. Niezależnie jednak od tego pytanie, które stawiają, czytając równoległe Oyèwùmí i Irigaray, pozostaje tak samo istotne – jak zachodnie rozumienie płci sprawdza się w innych kontekstach, w innych strukturach społecznych i innych formacjach kulturowych? Krytyczki publikacji Oyèwùmí wskazywały, że nigeryjska badaczka dokonała zasadniczych przekłamań historycznych, ukazując tradycyjną kulturę Jorubów jako apłciową, a w dodatku romantyzuje czasy przedkolonialne (Coetzee, Halsema 2018: 179). Wydaje się jednak – zgodnie z tym, co piszą Coetzee i Halsema – że niezależnie od faktycznych danych historycznych Oyèwùmí pokazuje, jak perspektywa teoretyczna i badawcza kształtują się pod wpływem konceptualnych przesądów, przez co na feministycznych myślicielkach powinien spoczywać obowiązek myślenia zawsze **inaczej**, biorąc pod uwagę światy, do których proponowane pojęcia mogą być nieprzystawalne. Feministyczna filozofia musi zatem wyrazić takie założenia metafizyczne, taki sposób myślenia, który zawsze pozostanie otwarty na istnienie innych galaktyk, bez apriorycznej wiedzy na temat ich funkcjonowania.

Autorki omawianych przeze mnie koncepcji podkreślają, że kategoria kobiety, jeśli ma zostać utrzymana, nie może odwoływać do żadnej kon-



kretniej specyfiki i musi pozostać otwarta na wszelkie zróżnicowanie. Co więcej, sama kobiecość, pozostając niezmiennie terminem problematycznym, znika raczej z ich rozważań, pozostawiając miejsce konkretnie usytuowanym, różnie upłciowionym podmiotom. Rozwiązanie to nie znosi jednak problemu binarności płci, który w pracach Irigaray czy Grosz jest niezbywalny. Z jednej strony prowokuje to zarzuty o uprzywilejowanie relacji heteroseksualnych, z drugiej – o fundamentalnie ugruntowane wykluczenie podmiotów transpłciowych, interseksualnych i niebinarnych.

Różnica płciowa przez wiele myślicielek definiowana jest jako punkt wyjścia do wszelkiego nieograniczonego różnicowania. Taki sens ma między innymi nacisk Grosz na pojęcie czystej różnicy, której jedyną determinującą siłą będzie sama moc generowania różnic, bez konkretyzacji różnicowanych form. Zarazem obstaje ona przy uznanym za Irigaray jako podstawowy podziale na to, co męskie i kobiece.

Oli Stephano (2019) zarzuca Grosz, że mimo początkowo otwarcie definiowanej różnicy filozofka ostatecznie pozostaje przywiązana do binarnego systemu płci, który nie dopuszcza żadnej wykraczającej poza niego tożsamości płciowej. Jak stwierdza Stephano, dla Grosz – podobnie zresztą jak dla Irigaray – transpłciowość jest symptomem niemożliwego pragnienia, by przekroczyć upłciowienie własnego ciała (Stephano 2019: 144).

Zamiast dostrzec w transpłciowym ucieleśnieniu to, poprzez co różnica płciowa mnoży się i przekracza zastygłe kategoryzacje cielesnej płci – innymi słowy: sposoby, na jakie transpłciowość mobilizuje różnicę płciową jako siłę lub pole bez koniecznego związku z domniemaną zgodnością chromosomów, genitaliów i genderowej identyfikacji – Grosz przedstawia ją jako niemożliwą próbę zanegowania różnicy płciowej jako takiej. (Stephano 2019: 145, tłum. Z.J.P.)

Jak zauważa Stephano, u australijskiej teoretyczki różnica płciowa to kategoria orzekająca o ciałach rozumianych jako niepodzielne jednostki, ponieważ płeć nie jest ulokowana w żadnym konkretnym miejscu, czy narządzie. Takie rozumienie płci zarówno służy wskazaniu na jej fundamentalną funkcję w życiu organicznego bytu, jak i jest konsekwencją ontologizacji różnicy, jednak – jak pisze Stephano – „określone płciowo ciało jest tym samym ciałem z przyrodzoną, ostatecznie niedającą się zmienić płcią” (2019: 147, tłum. Z.J.P.). Filozof postuluje zatem, by przeformułować różnicę płciową w sposób, który nie będzie faworyzował cisplciowych ciał,

lecz pozwoli na takie pojęcie płci, które będzie zawierać w sobie niczym nieograniczone możliwości różnicowania i zmiany (Stephano 2019: 151).

Stephano odwołuje się głównie do prac *Volatile Bodies* (1994) i *Becoming Undone* (2011). W tej ostatniej Grosz pisze między innymi, że żadna próba chirurgicznej czy hormonalnej zmiany ciała nie zmieni jego płciowej istoty, a jedynie pozory i społeczne znaczenia (2011: 109–110). Zarazem jednak dodaje, przywołując Irigaray, że „każdemu przypisana jest albo męskość, albo kobiecość, albo jakaś forma identyfikacji z jednym lub drugim” (Grosz 2011: 109, tłum. Z.J.P.). Sformułowanie to sugeruje możliwość otwarcia na identyfikację odmienną od płci przypisanej przy narodzinach, choć wciąż pozostawia nietknięty problem osób interplciowych bądź niebinarnych. Istotną trudnością wydaje mi się w tym kontekście pokutujące przekonanie, jakoby osoby, których bycie wylamuje się z klasycznej binarnej struktury płci, dokonywały jakiejś transgresji wobec natury. Jak jednak wiadomo, w naturze istnieją niezliczone możliwości płciowych identyfikacji, nawet takie, które podważają słusność Irigaryńskiego przekonania o ontologicznym (naturalnym) charakterze różnicy płci. Przykładowo gynandromorfy to organizmy – najczęściej owady, na przykład motyle – które wykształcają równolegle męską i żeńską organizację ciała. Cechy każdej z płci mogą być rozłożone równomiernie – sprawiając, że lewa część ciała będzie męska, a prawa żeńska albo na odwrót – lub nie. Pytanie o płciową kwalifikację takiego organizmu może mieć wiele odpowiedzi. Tak jednak jak w przypadku gynandromorfizmu możemy mówić o jakiejś „męskości” i jakiejś „żeńskości”, istnieją przecież formy życia, które rozmnażają się zupełnie poza tymi kategoriami, które Irigaray i Grosz wskazują za podstawowe dla organicznego życia. To, powtórzmy, wydaje się ruchem zarówno antropomorfizującym nie-ludzkie organizacje życiowe, jak i podtrzymującym tradycyjne pojęcie płci.

Jakąkolwiek perspektywę przyjmujemy, bez wątpienia różnica płciowa przestanie pełnić funkcję istotnego pojęcia dla filozofii feministycznej w momencie, w którym będzie wyciągać jedno ciało kosztem innych. W propozycji Grosz, opartej na poszukiwaniu metafizycznych pojęć wspólnych z naukami przyrodniczymi, tkwi – jak sądzę – potencjał ujęcia różnicy płciowej jako zasady nieskończonego zróżnicowania, nieograniczonego przez pierwotną dualność. Wydaje się jednak, że określenie różnicy płciowej jako ontologicznej jest ruchem bardziej konserwatywnym, niż chciałaby tego jej teoretyczki, co nie znaczy jednak, że myślenie o metafizyce feministycznej musi rezygnować z pojęcia płci w ogóle. Nie musimy wcale pozostawać ograniczeni biblią wyobraźnią Noego i nakładać na

świat najlepiej przez nas oswojonej heteronormatywnej matrycy, według której warunkiem wszelkiego życia jest relacja seksualna między męskim i żeńskim organizmem. Świat istot żywych dostarcza nam bowiem niezliczonych przykładów niebinarnej, niejednoznacznej płciowości – od organizmów pozbawionych płci, przez gynandromorficzne i interplciowe, po organizmy zmiennopłciowe. Być może zresztą sama płć wymaga przeformułowania, byśmy mogły bardziej adekwatnie określać łączące nas, wykraczające poza ludzką kondycję, zróżnicowanie.

### **/// Konkluzja: spleść na nowo to, co zostało rozdzielone**

W 1991 roku Rosi Braidotti pytała, czy ruch feministyczny może sobie pozwolić na porzucenie kategorii „kobiety” oraz „czy ominięcie płci na rzecz rozproszonej wielopłciowości [*polysexuality*] nie jest szczególnie maskulinistycznym ruchem?” (1991: 120, tłum. Z.J.P.). Czy „rozproszona wielopłciowość” jest maskulinistyczna, ponieważ neutralizuje różnicę płciową? Czy zaprzeczenie źródłowej dualności płci, jak twierdzi Irigaray, sprowadza nas z powrotem do logiki Tego Samego, do Jedności pożerającej Innego, do „metafizycznego kanibalizmu” (Braidotti 1991: 214, tłum. Z.J.P.)? Czy nie jesteśmy w stanie pomyśleć różnicy bez myślenia o tym, **co** rozdziela? Pytanie o płciową tożsamość i specyfikę feministycznego podmiotu pozostają niezmiennie aktualne. Wydaje się, że zachodzące od wielu pokoleń przekształcenia w organiczno-kulturowej (albo materialno-dyskursywnej) ekspresji płci już podważyły zasadność podtrzymywania przy życiu kategorii kobiety i mężczyzny. Podważenie ich aktualności nie musi jednak być jednoznaczne z podważeniem feministycznej podmiotowości jako takiej.

W 1997 roku Claire Colebrook zapytała z kolei o możliwość filozofii feministycznej, która będzie wykraczać poza samą krytykę metafizyki i filozoficzne rozpatrywanie ważnych dla feminizmu pytań (1997: 79). Czy jeśli, jak twierdzą Irigaray i jej kontynuatorki, zachodnia filozofia u swych podstaw jest fallogocentryczna, możliwe jest w ogóle skonstruowanie **innej** filozoficznej myśli? Czy możliwa jest jakakolwiek metafizyka, jeśli ta, która powstała do tej pory, wymaga krytyki i obalenia? A może to, co uznawano za metafizykę do czasu poststrukturalistycznego kryzysu wiary, wcale metafizyką nie jest, skoro daje się podważyć i oskarżyć o tworzenie fałszywych mniemań?

Żadne z tych pytań z pewnością nie znalazło konkluzywnych odpowiedzi, nie straciło też jednak na ważności. Dyskusje podejmowane dalej w ramach feministycznego dyskursu niewątpliwie świadczą o jego niepo-

hamowanym rozwoju i żywotności, z którą podejmowane są rozważania wokół feministycznego podmiotu i jego relacji ze światem. Na przestrzeni lat feministyczna myśl – czy nazwiemy ją teorią, czy filozofią – wytworzyła własną historię i specyfikę, która jakkolwiek wydaje mi się niezaprzeczalna, nie daje się zarazem uchwycić za pomocą pojedynczej definicji lub wyczerpującej listy atrybutów. Szczególne zainteresowanie (widoczne zwłaszcza od lat 90.) feministek filozofią nauki i sięganiem po wiedzę wykraczającą poza samą refleksję humanistyczną, przede wszystkim w ramach takich nurtów jak nowe materializmy, wydaje się świadczyć nie tylko o nieufności wobec naukowych paradygmatów i norm ustanowionych przez ufundowaną w patriarchacie naukę, ale też o potrzebie udziału w tworzeniu wiedzy o świecie i naszych z nim więzi. Używając języka Braidotti, potrzebę tę można by określić jako ontologiczne pragnienie – do bycia i wiedzy (2002: 22).

Określanie feminizmu jako specyficznie historycznej fazy, która zaistniała dzięki konkretnym warunkom materialnym i w nich mogła się w pełni rozwinąć po to, by osiągnąć swoje cele i ulec rozwiązaniu, wydawałoby się ruchem nie tylko redukcjonistycznym (Braidotti 1991: 235), ale i umniejszającym wyjątkowość feministycznej myśli, która w zasadzie od zarania podejmuje wysiłek przekształcenia zastanych sposobów myślenia i intelektualnych struktur. W tym sensie teoria feministyczna zdaje się już od początku wytwarzać pewien filozoficzny nadmiar, sugerując (i aktualizując) możliwość innej relacji między filozofią i życiem. Zarazem jednak nadmiar ten, podobnie jak faktyczne znaczenie różnicy płciowej, może pozostać nieuchwytny – chociażby przez samą trudność stwierdzenia, czy jest, czy też nie ma feministycznej metafizyki. O różnicy płciowej – podobnie jak o feministycznej metafizyce – może świadczyć jednak to, o czym mówi Emily Lee zapytana o przyszłość feministycznej filozofii: feminizm jako teoria wykracza poza krytykę opresji i staje się „soczewką dla odkrywania i rozumienia świata” – w przeciwieństwie na przykład do teorii rasy, której przedstawiciele dążą, by znieść przedmiot swoich badań (Intemann i in. 2010: 928).

Feminizmu nie daje się również sprowadzić do zjawiska tylko li historycznego, ponieważ przyszłość jest pojęciem na stałe weń wpisany. Jak pisze Braidotti, tłumacząc czasową trajektorię Irigaray, zawartą w jej krytycznych rozpoznaniach i próbie skonstruowania afirmatywnej etyki różnicy płciowej, „kobiety jeszcze nie ma, nie ma jeszcze jej języka” (1991: 259, tłum. Z.J.P.). Dla Irigaray kobiety nie ma, ponieważ nie miała dotąd możliwości wynalezienia samej siebie i swojej kultury. Być może jednak to „nie ma” sytuuje kobiety podmiot zawsze „gdzieś indziej”, w świecie,

którego jeszcze nie ma, a do którego zobowiązani jesteśmy nieustannie dążyć w swoich stawaniach. Nieosiągalny horyzont „kobiety” sugerowałby, z jednej strony, wpisana w feministyczną myśl wiarę w przyszłość, z drugiej – nigdy do końca nieokreślone ramy „kobiecości” i jej przesunięcie wobec tego, jak rozumieliśmy ją w przeszłości i jak rozumiemy ją dziś. Zarazem jednak poszukiwania tej nieobecnej „kobiety” nie powinny być napędzane fantazją na jej temat, a raczej dążeniem do wytyczania ścieżek alternatywnych, które być może w przyszłości pozwolą nam przepracować tę obecną-nieobecną kategorię i być dalej w świecie, opierając się już na czymś nowym.

Na koniec zacytuję Grosz – niejako wbrew niej samej:

Marzę o przyszłej teorii feministycznej, w której nie patrzymy już w siebie, by potwierdzić nasze pozycje, doświadczenia i przekonania, ale na zewnątrz, w stronę świata i tego, czego nie kontrolujemy i nie rozumiemy, by poszerzyć, a nie potwierdzić, to, co wiemy, co widzimy, co czujemy. Teoria feministyczna może stać się prowokacją, by myśleć inaczej, by stać się inną. Może być procesem upokorzenia roszczeń świadomości do wiedzy i panowania oraz stymulującą ostrogą dla procesu otwarcia się na inność, która jest samym światem. W swym najlepszym wydaniu teoria feministyczna może sprawić, że staniemy się kimś innym, niż jesteśmy, że staniemy się nierozpoznawalni. (Grosz 2011: 86–87, tłum. Z.J.P.)

#### Bibliografia:

/// Barad K. 2014. *Diffractioning Diffraction: Cutting Together-Apart*, „Parallax” 20, nr 3, s. 168–187.

/// Barad K. 2016. *No Small Matter: Mushroom Clouds, Ecologies of Nothingness, and Strange Topologies of Spacetime-mattering*, „Multitudes” 65, nr 4, s. 64–74.

/// Battersby Ch. 1998. *The Phenomenal Woman*, Polity Press.

/// Bobako M. 2013. *Gender jako technologia kolonialnej władzy? Afrykańska krytyka zachodniego feminizmu jako inspiracja do feministycznej autorefleksji*, „Kultura i Polityka”, nr 23, s. 1–15.

/// Borowicz M., Solarska M., red. 2007. *Francuski feminizm materialistyczny: wybór tekstów Colette Guillaumin, Christine Delphy, Monique Wittig*, Instytut Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.

/// Butler J. 2008 [1990]. *Uwikłani w pleć*, tłum. K. Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Butler J., Laclau E., Žižek S. 2014 [2000]. *Przygodność, hegemonia, uniwersalność: współczesne debaty na lewicy*, tłum. A. Czarnacka, M. Kropiwnicki, S. Królak, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Braidotti R. 1991. *Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy*, tłum. E. Guild, Routledge.

/// Braidotti R. 2002. *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*, Polity Press.

/// Chanter T. 1995. *Ethics of Eros. Irigaray's Rewriting of the Philosophers*, Routledge.

/// Coetzee A., Halsema A. 2018. *Sexual Difference and Decolonization: Oyéwùmi and Irigaray in Dialogue about Western Culture*, „Hypatia” 33, nr 2, s. 178–194.

/// Colebrook C. 1997. *Feminist Philosophy and the Philosophy of Feminism: Irigaray and the History of Western Metaphysics*, „Hypatia” 12, nr 1, s. 79–98.

/// Deleuze G. 1997 [1968]. *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Deleuze G., Guattari F. 2015 [1980]. *Tysiąc plateau*, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana.

/// Fine C. 2019 [2010]. *Urojenia płciowe. Jak dzięki naszym umysłom, społeczeństwu i neuroseksizmowi powstają różnice między kobietami a mężczyznami*, tłum. A. Derra, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika.

/// Foucault M. 2006 [1966]. *Słowa i rzeczy: archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, słowo/obraz terytoria.

/// Grosz E. 1994. *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press.

/// Grosz E. 2011. *Becoming Undone. Darwinian Reflection on Life, Politics, and Art*, Duke University Press.

- /// Hadikoesoemo N. 2021. *In Favour of an Ontology of Sexual Difference: Luce Irigaray on Mimesis and Fluidity*, „Points of Interest. Rivista di filosofia e di nuove pratiche della conoscenza”, nr 8, s. 106–129.
- /// Hyży E. 2003. *Kobieta, ciało, tożsamość: teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Universitas.
- /// Intemann K., Lee E.S., McCartney K., Roshanravan S., Schriempf A. 2010. *What Lies Ahead. Envisioning New Futures for Feminist Philosophy*, „Hypatia” 25, nr 4, s. 927–934.
- /// Irigaray L. 2000 [1981]. *Ciało w ciało z matką*, tłum. A. Araszkievicz, Wydawnictwo eFKa.
- /// Irigaray L. 1996 [1992]. *I Love to You. Sketch for a Felicity Within History*, tłum. A. Martin, Routledge.
- /// Irigaray L. 2010 [1977]. *Ta płeć (jedną) płcią niebędąca*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- /// Irigaray L., Marder M. 2016. *Through Vegetal Being: Two Philosophical Perspectives*, Columbia University Press.
- /// Irigaray L., Parker E. 2015. *Interview: Cultivating a Living Belonging*, „The Journal for the British Society for Phenomenology”, nr 2, s. 109–116.
- /// Irigaray L., Pluhacek S. 2008. *Conversations*, Bloomsbury Publishing.
- /// Jablonka E., Lamb M.J. 2014. *Evolution in Four Dimensions. Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life. Revised Edition*, Bradford Books.
- /// Moore H. 1994. “*Divided We Stand*”. *Sex, Gender and Sexual Difference*, „Feminist Review”, nr 47, s. 78–95.
- /// Nussbaum M.C. 1999. *The Professor of Parody. The Hip Defeatism of Judith Butler*, „The New Republic”. <https://newrepublic.com/article/150687/professor-parody>; dostęp: 16.07.2022.
- /// Oyěwùmí O. 1997. *The Invention of Woman*, University of Minnesota Press.
- /// Plumwood V. 1993. *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge.
- /// Poe D. 2011. *Can Luce Irigaray’s Notion of Sexual Difference Be Applied to Transsexual and Transgender Narratives?*, [w:] *Thinking with Irigaray*, red.

M.C. Rawlinson, S.L. Hom, S.J. Khader, State University of New York Press, s. 111–128.

/// Rippon G. 2019. *Gender and Our Brain. How the New Neuroscience Explodes the Myths of the Male and Female Minds*, Pantheon.

/// Rogowska-Stangret M. 2012. *Kultura jako natura w ujęciu Elizabeth Grosz*, „Prace Kulturoznawcze” 14, nr 2, s. 69–77.

/// Rogowska-Stangret M. 2019 [2016]. *Ciało – pożą Innością i Tożsamością. Trzy figury ciała w filozofii współczesnej*, Fundacja Terytoria Książki.

/// Rubin G. 1993. *Thinking Sex. Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*, [w:] *The Lesbian and Gay Studies Reader*, red. H. Abelove, D.M. Halperin, Routledge, s. 143–178.

/// Stephano O. 2019. *Irreducibility of (Trans) Sexual Difference*, „Hypatia” 34, nr 1, s. 141–154.

/// Stone A. 2004. *Essentialism and Anti-Essentialism in Feminist Philosophy*, „Journal of Moral Philosophy” 1, nr 2, s. 135–153.

/// Stone A. 2006. *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*, Cambridge University Press.

/// Szopa K. 2014. *Od konfrontacji do konwersacji. Irigaray i Braidotti a etyka różnicy płciowej*, „Praktyka Teoretyczna”, nr 4 (14), s. 207–225. [http://www.praktykateoretyczna.plPT\\_nr14\\_2014\\_Polityki\\_popkultury/10.Szopa.pdf](http://www.praktykateoretyczna.plPT_nr14_2014_Polityki_popkultury/10.Szopa.pdf); dostęp: 20.07.2022.

/// Szopa K. 2018. *Poetyka rozkwitania. Różnica płciowa w filozofii Luce Irigaray*, Instytut Badań Literackich PAN.

/// Tuin I. van der 2014. *Generational Feminism. New Materialist Introduction to a Generative Approach*, Lexington Books.

/// Wilson E.A. 2004. *Psychosomatic: Feminism and the Neurological Body*, Duke University Press.

/// Ziemińska R. 2018. *Niebinarne i wielowarstwowe pojęcie płci*, Wydawnictwo Naukowe PWN.



### /// Abstrakt

Artykuł jest poświęcony relacji teorii feministycznej z metafizyką, która według tezy autorki wyraża się między innymi w pojęciu różnicy płciowej. Przywołana zostaje krótka historia pojęcia i ukazane pojawiające się w ramach feministycznego dyskursu problemy z jego przyjęciem oraz towarzyszące mu zarzuty, które zostają sproblematyzowane przez odniesienie do filozofii Luce Irigaray. Autorka odnosi się do recepcji filozofki, przede wszystkim odczytań zaproponowanych przez Katarzynę Szopę (2018) oraz Alison Stone (2006), zastanawiając się, na ile możliwe jest twórcze przekształcenie jej myśli. Jednym z przykładów takiego przekształcenia jest propozycja korporealnego feminizmu Elizabeth Grosz, który jednak nie odpowiada na wszystkie problemy obecne w filozofii Irigaray.

W ramach podsumowania szerzej omówione zostają dwa główne zarzuty wobec feminizmu różnicy – o umniejszanie różnic rasowych i etnicznych oraz o wykluczenie doświadczenia transpłciowości i niebinarności – a także postawione zostaje pytanie o to, na ile metafizyka w filozofii feministycznej może dać podstawę do walki z opresją i nierównościami.

Słowa kluczowe:

filozofia feministyczna, metafizyka, różnica płciowa, natura, Luce Irigaray

### /// Abstract

#### **The Metaphysical Possibility of Feminism: Sexual Difference and Questions about the Nature of the World**

This article is devoted to the relationship between feminist theories and metaphysics, which, according to the author's thesis, is expressed, among other ways, in the concept of sexual difference. The article presents a brief history of the concept, the problems with its use, and criticisms that have been articulated within feminist discourse. Objections to the notion are problematised in reference to the philosophy of Luce Irigaray. The author relates the reception of the philosopher above all to the readings proposed by Katarzyna Szopa (2018) and Alison Stone (2006) and questions to what extent it could be possible to rethink Irigaray's ideas creatively. One example of such a reformulation is Elizabeth Grosz's proposal of corporeal feminism, which, however, does not answer all the problems present within the framework of Irigaray's philosophy. In summary, the author discusses in more detail two main objections to the notion of sexual difference – the belittling of racial and ethnic differences, and the exclusion of the experi-

ence of transgender and non-binary people – and asks to what extent metaphysics in feminist philosophy could be the basis for thinking aimed at overcoming oppression and inequality.

Keywords:

feminist philosophy, metaphysics, sexual difference, nature, Luce Irigaray

**/// Zofia Jakubowicz-Prokop** – absolwentka Instytutu Kultury Polskiej, doktorantka w Międzydziedzinowej Szkole Doktorskiej na Uniwersytecie Warszawskim. Przygotowuje rozprawę doktorską pod tytułem *Różnica, płéć i natura. Twórczość literacka Zofii Nałkowskiej w świetle wybranych aspektów filozofii feministycznej*. Interesuje się teorią literatury, filozofią feministyczną, nowymi materializmami i ekohumanistyką. Publikowała między innymi w „Tekstach Drugich” i „małej kulturze współczesnej”; okazjonalnie zajmuje się krytyką literacką w „Małym Formacie”.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5785-2103>

E-mail: [zosiajakubowicz@gmail.com](mailto:zosiajakubowicz@gmail.com)

# SINGULARITY, FORM, AND STRUCTURE: WHEN METAPHYSICS HELPS IN DESCRIBING A VOLUME OF BEING

Albert Piette

Centre of Ethnology and Comparative Sociology, CNRS  
University of Paris-Nanterre

The bonds between ourselves and another person exist only in our minds. Memory as it grows fainter loosens them, and notwithstanding the illusion by which we want to be duped and with which, out of love, friendship, politeness, deference, duty, we dupe other people, we exist alone. Man is the creature who cannot escape from himself, who knows other people only in himself, and when he asserts the contrary, he is lying.

Marcel Proust, *The Fugitive*

Let us imagine a situation, any situation, in which ten, fifteen, twenty people interact: a seminar of researchers, a place of worship, a train station, a restaurant, etc. The observer observes the interactions, stopping his observation at the end of the situation. He will come back another time. Imagine another observer observing a single person and continuing to observe him or her after this situation, and so on from one situation to another. Let us imagine that each person would be observed in their continuity, their temporal sequence, each separately. Such a view is very different from ethnographic explorations where humans are grouped, or in any case shown in interaction.

In *Le Volume humain*, a book published in 2017 and based on a twelve-hour continuous, uninterrupted film (co-directed by Catherine Beaugrand)

of one of my days, I attempted a double description. The first level is continuous (Piette 2017). For 130 pages, my description concerns the succession of acts during these twelve hours: I do this, I do that, I say this, I say that. I give a fair amount of detail, decoding image after image. The second level specifies my feelings, moods, and thoughts. This level also identifies the stylistic continuities in this or that gesture and in body postures at different moments. It also indicates the mood. The description of these twelve hours, on these two levels, constitutes about 230 pages. I consider that such descriptions, which are raw documents, far from being narratives, should be the ultimate aim of anthropology – what I have called the “anthropologicality” of anthropology (Piette 2019; Glowacki 2019).

Two extracts from this description:

Samuel starts filming – it’s 6.38 a.m. – as I pour coffee into a cup. I am standing, leaning towards the cup, next to the table. Grey waistcoat, white shirt, blue trousers. I move my chair slightly. I take the bag of cereal from the packet, then pour it into a bowl. Sniffles. Then I pour milk, much more on the cereal, a little into the coffee.

I move the chair slightly again. I sit down. I look at Samuel. I drink some coffee and start to eat. With my right hand, the spoon goes from the cereal to my mouth. I move towards the spoon. Left hand to wipe mouth, arm stretched out on the table with fingers closed, wrist and hand slightly raised. I look towards the cupboard (to my left), then in front of me. I move my small plate and bowl a little. Left hand, then right hand in front of mouth, twice, as if wiping or hiding mouth. I lightly touch my cup.

And so on for twelve hours.

Constitutive of a stylistic continuity are various gestures and mimicry that have been created and repeated in the course of various experiences, which continue to be repeated. They can be thought of as independent of social influence and not as marks of a social class. They thus produce recognisable forms, even if, within each of these, random variations arise *hic et nunc*. “It’s all you,” “It’s all you,” some will say, recognising in these gestures, in these movements or mimicry, a singular mark, the identity of a form or a movement, beyond variations. It is thus possible to take a com-

parative look at a set of images – without necessarily making use of research or systematic methods in the anthropology of gestures or in non-verbal communication. What emerges for each type of gesture concerned is a stylistic form. In the following sentences, the “so” refers of course to what is shown in the film images, from which the description is made. Is another person standing naturally, with their trunk tilted to the right side in this way? Do they point their outstretched index finger downwards in this way? Form a more or less circular figure with their fingers? Cross their hands in this way with their arms raised? Seem to rest their face on their raised hands and arms? Point with their index finger, especially the right one? Lift their right hand and arm with their elbow on the table? Clench one or both fists in this way? Hold their arms out in front of them in this way? Put their hand on their chin, mouth, or cheek, spreading their fingers? Touch their forehead or the top of their head in this way, while bowing or not bowing their head?

In the same way that literality concerns the word-to-word of text, the anthropologicality of description resides in what it says about what the human being does literally: their step-by-step, successive instants. This step-by-step is the reality that confronts each observer, but most often the observer remembers it only vaguely – not necessarily noting everything but limiting themselves to specific moments, chosen according to the theme of study.

The challenge is to maintain a total filmic and written continuity in regard to a human being, without losing the slightest moment, and thus to keep the focus on the entity. Looking at a human being in the continuity of his situations, from moment to moment, shifts the gaze, precisely by focusing it more on the human being himself than on his link to the situation, the environment, objects, or other humans. It is as if the continuous gaze helps to fix and de-situate the individual, who remains in the foreground as the central figure, the one to be looked at.

In this case, the background is blurred. There are in fact no descriptions of other people, except, at most, a possible indication of what they say. It is a human entity that is the focus of analysis, with its own components, leaving a very secondary place to others... It is thus a question of not putting the chosen human being back into collective issues and life stories. In this sense, insofar as film allows a close-up of the individual, and the researcher deciphers and analyses in detail the uninterrupted continuity of the individual's modes of presence, this experimentation constitutes a methodologi-

cal break that avoids the impressionism of descriptions. I consider that the literary exercise of notetaking without images (as in the portraits drawn by anthropologists) contributes to a certain loss of the human entity.

Of course, in my descriptions, a thread of connection with the moment and the situation always remains, even if thin, because a human being is not in levitation. He or she is always somewhere. But, while the background scrolls behind the human being, I notice a kind of block of singularity which contains more than the acts in the situation.

It is thus the human being in his or her succession of moments who is the focus of my precise and detailed description and analysis – the human being and not the interactions, the tensions, the relations. To put it more radically, once I have sufficiently identified the contextual elements, the idea is to cut out, literally or figuratively, the human entity by following its outline, without necessarily gluing it to another support. This is the challenge of keeping the symbolic strength of the cut-out: not to glue or re-paste the extracted being and put it back into the various relationships in the situation.

These descriptions are not perfect, and they only cover twelve hours. They were a test, an experiment, which I tried on myself. I would like the experiment to involve as many individuals as possible. Ideally, such descriptions would contain the whole of one's existence, from the first moment to the last. Starting from this ideal, it is easy to see the lacunae in ethnographies that lose sight of the hours, minutes, seconds of every day of each individual "anyone," as Nigel Rapport would say (2012).

\*\*\*

Describing is not simply writing. The Latin *de-scribere* means the act of copying, transcribing, delimiting, determining. The *de-* indicates detachment, distance, separation. It means that in order to describe one must first have something or someone to look at, in the strict sense of the term.

The first condition of the descriptive requirement is to associate an individual with the entity that constitutes him or her, without adding anything. Anthropology, in its analyses and descriptions, has always significantly added elements to a possible human entity, based on local theories: on anthropology's – let us say – culturalist or sociological spirit, but also on its phenomenological inspirations, which are fond of recognising a being in the world, of not dissociating it from other individuals and from institutions, situations, or contexts.

Conveyed by story rather than by description, an individual who is with, or turned towards, the world and others recedes into the background with the others, objects, persons, deities, and animals that populate the “with.” By not pushing the extraction of human entities to the end – by diluting them with different degrees in what surrounds them – by keeping them immersed in others, and moreover in discontinuous situations, anthropology misses or brackets the description of the singularity of each human being, except occasionally for literary purposes, as if to give the appearance of an “incarnated” ethnography. This is a characteristic of many portraits in anthropology.

In reality it appears that the following things should be avoided:

- the significant addition of different entities around the human being chosen to be observed, be they individuals, objects, or contexts;
- “perspection”: the regard that crosses over a human being to look at something else. In this “pictorial” sense, perspective requires looking at an individual (by crossing over him or her) in order to think of other things, beyond the individual, and in spatial relation. In contrast, I use the term “contraspective,” which suggests that a human being should be closely observed in their entirety, in all their aspects, by facing the individual and keeping them at the same scale;
- fragmentation-reduction to certain components (for example, emotions, actions, or social roles, but rather looking at a whole);
- the discontinuity of situations according to the choice of the anthropologist. I believe that the discontinuity of situations implies not giving priority to the human being themselves – this one;
- the idea of the exit of components of the entity, as if it were possible to work on these components outside the entity, creating thus social themes or fieldworks (social relations, a ritual, religion, illness, work, etc.).

\*\*\*

These are some of the theoretical foundations that I would like to make explicit now. It seems to me necessary to reflect on these conditions for describing a human being. These conditions imply the construction of a unified model. I present some of the necessary elements here. They become the levers I use to help describe a human being. With this aim, I make use of the notion of a “volume of being.”

The human organism is undoubtedly a volume, as Francis Hallé says, in distinguishing animals from plants, which are more like surfaces (Hallé 2002: 44–47). It is in the organism that the existential unity that I call a “volume of being” takes shape, without being literally a volume. But the term is not completely a metaphor either.

A volume of being is, as its name indicates, a container with, for content, a set of components which I call “voluments”: actions, emotions, know-how, social indicators, and stylistic features proper to the being in question. Voluments do not include biological or anatomical elements. The notion of volume does not mainly connote an amplitude but rather a unit, a consistency which holds together, which retains the volume, and not something which could inflate and take on amplitude.

The mathematician René Thom, author of the theory of catastrophes, reminds us of what he considers to be “an obvious fact”: that “a living being is a global structure” (Thom 2018: 151). A volume of being could be considered as “a totality organized by a system of internal relations satisfying formal ‘laws’” (Petitot 2004: 18) – an existential structure, shall we say, with its own grammar.

A volume of being is a form (close to the meaning of *morphè*), with its edge, clear and constant: “What is usually called a form,” writes René Thom, “is always, in the final analysis, a qualitative discontinuity on a certain continuous background” (2009: 35). Thom suggests the notion of “salience” should be used to distinguish the figure in relation to its background (*ibid.*: 104), separated from the surrounding space (*ibid.*: 22). A human being takes up “some part of space” and lasts “for some period of time” (Thom 2018: 1).

We can find this idea in Aristotle: “Given that there are some things that are separate and some that are not separate, it is the latter that are substances” (Aristotle 2004: 1071a); “the extreme point of a particular, the first point outside which no part of the thing can be found and inside which all parts of the thing can be found” (*ibid.*: 1022a). There is indeed an entity to look at, in itself and not in its relation between an inside and an outside.

This idea seems to me to differ from the following:

- from what Heidegger writes about the being that “lies in its to be” (Heidegger 2010: 42), stating that “the characteristics to be found in this being are thus not present ‘attributes’ of an objectively present being which has such and such an ‘outward appearance’” (*ibid.*: 42). For Heidegger, what is important is the action of the being moving towards something else; it is not the entity and its stability under the variations of behaviours (*ibid.*: 114);



- from Husserl, when in his operation of “reduction” he reproaches the sciences for being concerned with such “individual entities, relative to a determined spatiotemporal position” (Perreau 2008: 79) and does not accept that knowledge remains focused on the “this there,” that is to say, “what the individual has that is unique in a given place and a given moment” (ibid.: 80). For Laurent Perreau, this means that such a discourse “invalidates in a systematic way the individual as individual to authorize the majesty of essence”;
- from Merleau-Ponty, because in my analysis, when it is a question of extracting the human being from their links to others and contexts, the point is not to rethink the human being from the outset and mainly in connection with others and situations, in order then to search for the “intentional threads which attach us to the world,” and to bring them, as Merleau-Ponty writes, to “our notice” (Merleau-Ponty 2005: xv).

I have mentioned only a few points (the question of the entity, singularity, and relations), among others; what I want to say is that with the objective of observation and description, the affiliation with phenomenological or existential philosophies is not always self-evident, in spite of their considerable contributions in regard to the theme we are considering here.

In any case, starting from the form can help in thinking about entity, contour, unity, structure, and stability. The question then becomes the following: how does a human being remain a form, in spite of the micro-deformations, the links, the weavings, the relations, and the intersubjectivities? From the consistency of its entity, the volume of being is confronted with partial and fragmentary modifications. The theory of catastrophes that René Thom proposed is interesting because it is in reality a theory of the stability of diverse forms facing perturbations. “Everything exists, as a unique and individuated thing,” writes Thom,

only insofar as it is able to resist time – a certain amount of time. All existence is the expression of a conflict between the erosive, degrading effect of duration (everything flows, said Heraclitus), and an abstract principle of permanence (of genesis) that ensures the stability of the thing and that I call, after Heraclitus, its logos. The most permanent entities, the most stable, are of spatial and material nature. (Thom 1990: 103)

Without this stability, in spite of and with the alterations, we would be confronted with indistinct beings, flows without consistency – of which some anthropologists, not hiding their Deleuzian affiliation, are fond.

I thus re-examine one of the dominant subjects in the history of philosophy: to think about the permanence and change of beings. This question appeared at the beginning of philosophy. My intent is to look closely at this double dimension on the scale of the moments of each human being: the modalities of change and permanence as well as the principles that structure them. Whether one insists with Heraclitus on the movement of contrary elements, while recognising, as he does, an organising logos, or one thinks, with Parmenides, above all of unity and identity but without ignoring alterations, the empirical question arises each time: how does this happen in practice? What are the components that are affected, what are the components that are not affected by what happens, and what is the articulating or unifying logic that causes an individual to exist on the basis of what constitutes him?

I quite like the image of the ball that is summoned by Parmenides at the foundation of philosophy. This image is one of the strong points of his argument, reminding us that there is an entity to grasp and observe, a “being.” Undoubtedly, Parmenides does not designate any being in particular, for example, a human being. But the characteristics of the being in question are evocative. Parmenides presents a being as non-divisible, in one piece, all alike, “in the coils of huge bonds,” and he adds that “strong necessity holds it in the bondage of a limit, which keeps it apart,” remaining the same, “like the volume of a spherical ball, and equally poised in every direction from its center,” without more being or less being here and there (Coxon 2009: 72–78). Of course, the human ball is not perfect, nor complete. But the image helps us to think about it – to fix the glance.

Thus, rather than working on the relational couplings – the entity with the other elements of the background – and diluting it, each of the entities, with its way of resisting alterations, is the object of focus separately, in a kind of existential homeostasis.

\*\*\*

Simmel can help us to specify what is meant by a “relation” (for the social sciences), and *a contrario* what I call “relateity” (for an existential anthropology) from the Latin meaning of the supine *relatum* of the verb *referre* (meaning “to go back,” “to return to oneself”), especially as Simmel was

undoubtedly the sociologist who thought most effectively about the individual considered as irreducible to collective life. The individual elements “remain,” he writes, “in their discreteness” (Simmel 1910: 373). They are “psychic centers, personal unities” that “resist that absolute merging in the soul of another person” (ibid.: 375).

It is logical that, as a sociologist, Simmel asks about the conditions of a society made of individual elements, while I ask about the conditions of remaining an entity that is constantly co-present with other entities. Specifically, Simmel asks about “the conditions residing a priori in the elements themselves, through which they combine themselves actually into the synthesis ‘society’” (ibid.: 376). I perceive there the sociological leitmotiv sliding its focus towards the opposition or the relation between individual and society. It is indeed the “social being” (ibid.: 387) that Simmel wants to think about. The “closed organic whole” (ibid.: 386), according to his strong expression, is also a member of social life and, in fact, is considered in its relations with the “outside” or with the “society.” Simmel proposes an analysis of the tension between a part carried towards the outside, as if, as he writes, there were an advance, an exit, and an interior part, between a being for the society and a being for itself.

Relateity does not address the tension between a “closed organic totality” and the fact that the individual is in society – which would be, according to Simmel, “two logically antithetical determinations” (ibid.: 387). Relateity is about structuring rather than about an opposition between two logics. It is not a tension or an oscillation between psychological elements and social elements – the ones staying inside, the others going outside – but rather a structuring between different components (voluments) within the volume, all staying inside.

Indeed, this aspect of the volume of being should not be lost from sight: there is not really an exit towards the others but only an attempt, which is always already restrained. The volument does not go towards, it remains in the volume, within its Aristotelian limits. The movement of the action is necessarily realised in such a way that it expresses this restraint.

And this has nothing to do with a kind of moral control of oneself in relation to its opposite, as in, for example, the expression or non-expression of emotions. To look at relateity is to look at the intrinsic mode of presence of the volume – a way of performing such an act, and of keeping it at the same time, in a kind of withdrawal that is intrinsic to it. This is true for the perfect egoist as well as for the most generous person. Actions, emotions, gestures, and moods do not leave the volume of being.

Moreover, and in reality, each time a volume of being says or makes something, they express that it is they who say or make the thing, by their mimicry, gestures, accent, and the expression of their character. These are elements which constitute the being's style, their mode of being, their consistency. The volume of being holds its volume in doing and speaking. This movement is always taken in an "anchoring" to the entity, in their physical separation, but also by their own style (their own way of doing and speaking). In a volume of being, with all that is simultaneous and mixed, there is also "lessereity" as a mechanism of filtering and lightening. Lessereity is especially constituted by expressions of detachment, absence, wandering thoughts, peripheral gestures, a capacity not to think about something, to forget, to think of other things, to pass to other things in the fluidity of the succession of situations. Lessereity protects singularity and forces the anthropologist to look at the details – which are necessary in a description of a mode of presence. These details also indicate the "return" of the entity to itself, in diffuse distance from the collective dimension of the situation. To aim at both the continuity and the entirety of a volume of being, it is necessary to see in parallel the play of permanent lessening which is revealed in the small details. There is thus a strong descriptive requirement.

\*\*\*

In this theoretical programme, several points are important.

Actions, desires, words, and social indicators, which are so many components of the volume of being, present differences in their origins or their expressions, but they have become "of the volume," which precedes them and which pre-exists their deployment – they are mixed in this volume and on the surface of it. I repeat, it is not possible to detach them from the volume. No one has ever seen an action, gesture, or an emotion walk or fly, or be exchanged for other actions, gestures, or emotions. The volume is an entity that can only be fragmented for the purposes of analysis, and this is not a good solution but an issue of existential anthropology. A volume of being cannot then be comparable to a social system, a society, or a culture whose parts, human individuals, objects, and other materialities are separate and mobile. The volume of being is a specific structure, which does not allow its voluments to leave – they are retained there – and whose block of stylistic singularity impregnates and connects them. What is released or detached from the volume is not the voluments themselves but the traces or the echoes left by the volume itself and the possible effects on other

volumes, appropriable by themselves. Thus, a human being is a numerical unit but also a non-divisible whole.

Does the volume of being have ligatures, intraligatures? Yes, it does... and I remember Parmenides. Certainly, there is no central I or ego in a volume of being animated by the structured diversity of its voluments, but the volume of being is not solely a physiological unity, because there is indeed an existential “gathering,” with ligatures, with the relateity and mechanisms of impregnation, at any moment. This “being-to-self” is not a mode of being of a moment, of a situation, next to other modes which could be turned towards the others. Whatever it does, a volume of being remains in itself, standing, sitting, running, walking, speaking, writing, making something, or participating in a collective life. This is structurally the case.

The existential grammar of a volume of being in functioning with ligatures would be as follows:

- those that retain the voluments in the volume, as we have just seen, with the relateity;
- those that connect the voluments in the volume: an action with an emotion, a thought, know-how, a habit, a gesture, a mood, etc. In just a few minutes, the voluments have many associations or connections between them. These are intra-connections;
- those that regulate and contain them, control the intensities, including of what happens;
- those very important ones that consist in impregnating, with repetition and regularity, acts, words, emotions, and moods. They range from mimicry, the gestural forms, to tendencies of character and temperament. It is these stylistic traits that indicate singularity.

There is a first corollary. To describe Individual X, Volume X, is not to describe an action, an experience, or a gesture; it is to describe the action, experience, or gesture of X, with the details characterising it. Most of the time, there is an almost natural erasing of the singularising stylistic details that make X not interchangeable with Y. To describe Individual X is to push the case study to the extreme, since it is a question of observing and describing X as X, in the continuity of the moments. This implies not solely working on one individual but also looking at the details, without putting the entity into perspective.

To the meaning of *morphè*, I join that of *eidos*. Aristotle himself notes that “Man is a principle of man at the universal level, but there is no universal man in reality; rather it is Peleus that is the motive cause of Achilles and your father that is yours” (Aristotle 2004: 1071a). I would add that Achilles

is also the principle of Achilles from the components, the tendencies, the modes of being, determining, causing, infiltrating, impregnating his gestures, his words, his actions. Here we again have this principle of organisation of the substance, the “form” which confers structure and unity.

It becomes possible thus to look for what is constant in each singular: the constants in the organisation and the structuring of this one. Singularity has its constants: these should even be the first constants to be sought from observations and descriptions of singulars in their continuity. This makes a comparative science of singularities possible.

There is a second corollary. Ligatures hold and restrain. By insisting thus on such characteristics of the volume of being, I perceive a difficulty in accepting the definition of existence in conformity with the etymology of the word: as Jean-Luc Nancy writes, “*Ex-istence*, that is, the being-outside, the being out-of-itself” (2018: 99). He insists on the

moveable play of reflections and angles, an essential instability that is always effacing or transforming itself. This “essential” instability is equivalent to the absence of an essence, to the absence or incessant stripping away of a substance that is stable, permanent, and self-contained. This stripping away of the essence is called existence. (ibid.: 99)

I am very bothered by this analysis and by the valorisation of the “ex,” which in my opinion, by connoting an exit from oneself, of a wrenching contrary to ideas of substance and permanence, generates a descriptive non-heuristic to capture the basic entity of anthropology. I see in it a risk of volatilising reality. I prefer to insist on the *-sistere* and to ensure a necessary heuristic for the detailed description of each singularity, in its details, in such a way as to present it as not interchangeable with another.

Conversely, in light of such an “exism,” I would say that the human being is not ahead, beyond, or outside of himself. He or she is a volume, by definition, a stable one, despite his or her variations, in his or her continuity and restraint. Let us say that the volume is, by its stability and its capacity to retain or hold its acts, an in-sistance, even when it tries to express something or to act – when it feels an imbalance. This characterisation typically reveals the stake of the notion of volume: to “firm up” the notion of existence, as one of the conditions for capturing and observing it.

One issue of this analysis is the difference between social science and human science – the science of the collective phenomena and the science

of human entities (which is not the science of psychisms). Sociology and social and cultural anthropology are part of the social sciences. As it is difficult to dissociate the study of human entities from the field of anthropology, I thus reserve this focus on the human entity for existential anthropology. “The image of external things possesses for us the ambiguous dimension that in external nature everything can be considered to be connected, but also as separated” (Simmel 1994: 5). I would say then that, for my purpose, existential anthropology is the science of separated beings, as separated; it is unlike sociology and social anthropology, which is a sociology that would be the science of beings in association, in relation, as they are in this openness of the link. It is not the dynamics between separation and union that is in play in such a perspective, but the human being as a separate entity and as one that remains thus, with their modes of structuring; the human being is not reintegrated in the world with other human beings – to avoid this slip into a science of the social, of each one with the others. The description can then begin: there is a human being, before us, to be described.

#### Bibliography:

- /// Aristotle. 2004. *The Metaphysics*, Penguin Books.
- /// Coxon A.H., ed. 2009. *The Fragments of Parmenides*, Parmenides Publishing.
- /// Glowacki A. 2019. “Look at a Human Being, and Learn to See Him: On Albert Piette’s ‘Existential’ Anthropology: Albert Piette, Theoretical Anthropology or How to Observe a Human Being,” *Stan Rzeczny*, vol. 2(17), pp. 185–193.
- /// Hallé F. 2002. *In Praise of Plants*, Timber Press.
- /// Heidegger M. 2010. *Being and Time*, University of New York Press.
- /// Merleau-Ponty M. 2005. *Phenomenology of Perception*, Routledge.
- /// Nancy J.-L. 2018. *Portrait*, Fordham University Press.
- /// Perreau L. 2008. “La question de l’individu et de l’individuation chez Husserl,” [in:] *L’individu*, ed. O. Tinland, Vrin, pp. 77–98.
- /// Petitot J. 2004. *Morphologie et esthétique*, Maisonneuve et Larose.

/// Piette A. 2017. *Le Volume humain. Esquisse pour une science de l'homme*, Le Bord de l'eau.

/// Piette A. 2019. *Theoretical Anthropology or How to Observe a Human Being*, Wiley-Iste.

/// Proust M. 1981. "The Fugitive," [in:] M. Proust, *Remembrance of Things Past*, vol. 3, Random House, pp. 425–708.

/// Rapport N. 2012. *Anyone: The Cosmopolitan Subject of Anthropology*, Routledge.

/// Simmel G. 1910. "How is Society Possible?," *The American Journal of Sociology*, vol. 16(3), pp. 372–391.

/// Simmel G. 1994. "Bridge and Door," *Theory, Culture and Society*, vol. 11, pp. 5–10.

/// Thom R. 1990. *Apologie du logos*, Hachette.

/// Thom R. 2009. *Prédire n'est pas expliquer*, Flammarion.

/// Thom R. 2018. *Structural Stability and Morphogenesis: An Outline of a General Theory of Models*, CRC Press.

### /// Abstract

In the form of a short essay, this paper questions the conditions for describing the human individual as an entity with its own contour. The author criticises the classical expressions of social anthropology, whose observations and descriptions tend to dilute the human being. The author turns to Parmenides, Aristotle, and the mathematician René Thom to find grounds for describing the human being as a singular entity. On the other hand, in the notion of a volume of being, he finds a decisive lever allowing him to synthesise his theoretical proposal.

Keywords:

ball, form, individual, description, existential anthropology



### /// Abstrakt

#### **Jednostkowość, forma, struktura. Kiedy metafizyka pomaga w opisie objętości bycia**

Artykuł skonstruowany w formie krótkiego eseju stawia pytania o uwarunkowania opisów jednostki ludzkiej jako podmiotu o wyraźnym kształcie. Krytykuje klasyczne sformułowania antropologii społecznej, które zwyczajowo rozmywiają człowieka w swoich obserwacjach i opisach. Autor przywołuje myśli Parmenidesa, Arystotelesa i matematyka Reného Thoma, aby znaleźć podstawy do opisu człowieka jako pojedynczej jednostki. Zarazem w pojęciu objętości bycia znajduje klucz pozwalający mu na syntezę jego propozycji teoretycznej.

Słowa kluczowe:

kula, forma, jednostka, opis, antropologia egzystencjalna

/// **Albert Piette** – anthropologist, professor at the University of Paris-Nanterre, and researcher at the Centre for Ethnology and Comparative Sociology (CNRS). His main field of interest is the development of an existential anthropology focused on the human being as a singular entity. His books in English are *What Is Existential Anthropology?* (co-edited with M.D. Jackson; 2015); *Existence in the Details: Theory and Methodology in Existential Anthropology* (2015); *Separate Humans: Anthropology, Ontology, Existence* (2016); *Theoretical Anthropology or How to Observe a Human Being* (2019).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2787-2557>

E-mail: [piettealbert@hotmail.com](mailto:piettealbert@hotmail.com)



# OBRONA „ŻYCIA”

## EKOLOGIA, PRAWA CZŁOWIEKA I „PRO-LIFE”

Marta Zimniak-Halajko  
Uniwersytet Warszawski

W niniejszym artykule interesować mnie będą dyskursy obrony „życia” pojmowanego jako wartość, która nie wymaga uzasadnienia i musi być chroniona bezwarunkowo. Na przykładzie wybranych materiałów zgromadzonych podczas badań polskich dyskursów publicznych oraz ruchów społecznych (antyaborcyjnych, ekologicznych i obrony praw człowieka) chciałabym zastanowić się, jak w poszczególnych wypadkach definiowane jest życie warte ochrony i jak określone są warunki i narzędzia tej ochrony.

Tekst stanowi wstępne rozpoznanie problematyki i nie prezentuje systematycznej analizy przedstawianych zjawisk.

\* \* \*

Przez ponad dwa lata (2018–2020) byłam wolontariuszką w organizacji świadczącej pomoc kobietom w nieplanowanej ciąży<sup>1</sup>. Organizacja ta, choć formalnie niezwiązana z instytucjami religijnymi, powstała z inspiracji światopoglądu katolickiego, a sami jej członkowie i członkinie rozumieją swoją działalność jako powiązaną z ideologią „pro-life” – „obrony życia”. Działania pomocowe adresowane do kobiet (i ich rodzin) mieszczą się w nurcie „pro-life miękkiego”, którego reprezentanci nie angażują się (lub angażują się w mniejszym stopniu) w aktywności zmierzające do zmiany prawa i przekonań (tymi sferami rzeczywistości zajmuje się „pro-life twardy”).

<sup>1</sup> Nie podaję nazwy organizacji ze względu na ochronę interesów grupy.

Mój wolontariat był szczególnego rodzaju: nie podzielałam przekonań światopoglądowych grupy dotyczących świętości i wartości życia, ale łączyło nas przekonanie o wartości pomocy i wsparcia dla osób, które nie mogą realizować swoich praw reprodukcyjnych ze względu na brak szeroko rozumianych zasobów. To doświadczenie terenowe (i związana z nim wiedza na temat funkcjonowania środowisk „pro-life”<sup>2</sup> w Polsce) nie będzie jednak przedmiotem opisu w niniejszym artykule – choć będę się do niego odwoływać – a punktem wyjścia do rozważań na jego marginesach. Analizie chciałabym poddać samo pojęcie życia wartego ochrony, imperatywy obrony i fantazje ratownicze. Interesować mnie będzie ich konstrukcja i w pewnym stopniu wpływ na społeczne praktyki, przede wszystkim w Polsce. Za przykłady, prócz praktyk „pro-life”, posłużą mi wybrane ujęcia ekologii oraz działania ruchów ekologicznych, a także wsparcie uchodźców podejmowane w imię obrony praw człowieka. Ze względu na zdobyte doświadczenie terenowe najczęściej miejsca poświęcę aktywnościom „pro-life” rozumianym jako „obrona życia dzieci nienarodzonych” (ludzkich) – je bowiem udało mi się poznać najlepiej i to one są właściwym przedmiotem moich etnograficznych zainteresowań. Inne materiały gromadziłam w celu lepszego zrozumienia tych właśnie aktywności.

Nie ma w tym tekście miejsca na szerszą prezentację opisywanych inicjatyw, w związku z czym posłużą mi one jedynie za egzemplifikacje interesujących mnie zjawisk. Niniejszy artykuł ma charakter eseistyczny – to refleksje na obrzeżach badań, nie zaś systematyczny raport z przedsięwzięć terenowych czy analizy dyskursu. Celowo zestawiam zjawiska pozornie nieprzystawalne, które więcej dzieli, niż łączy. Rezygnuję z pogłębionej i kontekstualnej analizy na rzecz porównań, które mogą wydać się powierzchowne, lecz ukazują to, na czym mi tutaj zależy: różne (a czasem i zaskakująco podobne) sposoby wartościowania „życia” i zabiegi (praktyczne, dyskursywne) służące jego „ochronie”.

Należy przy tym podkreślić, że samo pojęcie „życia” rzadko bywa przedmiotem refleksji. Istotniejsza niż „życie”–„nie-życie” jest dystynkcja „życie/istnienie warte ochrony” (warte życia) i „życie/istnienie niewarte istnienia” (to, które może – lub niekiedy powinno – zostać unicestwione). Ta bowiem dystynkcja, często nieostra, niesie dylematy praktyczne, które muszą zostać rozstrzygnięte na różnych poziomach: zabiegów językowych i mentalnych oraz działań jednostek, grup i instytucji.

---

<sup>2</sup> Używam w tekście określenia „pro-life”, ponieważ jest to kategoria samoopisu (kategoria emiczna), która dodatkowo dobrze oddaje intencje będące przedmiotem antropologicznego namysłu w niniejszym artykule.

Działania aktywistów broniących określonych rodzajów istnień umieszczam w szerszym kontekście różnorodnych społecznych wysiłków służących oddzieleniu życia, które powinno być chronione, od tego, którego chronić nie trzeba. Zestawiając działania aktywistów z wybranymi przykładami takich społecznych starań (w sferze intelektualnej, prawnej i organizacyjnej), staram się ukazać miejsce i rolę aktywizmu na rzecz „obrony życia” w dyskursach i praktykach społecznych z zakresu biopolityki – zarządzania życiem. Jednocześnie czyniąc rozróżnienie na aktywistyczne i nieaktywistyczne strategie ochrony życia, mam świadomość, że bywa ono niekiedy nieoczywiste – zdarza się, że zaciera się granica między aktywizmem a działalnością intelektualną, ruchami społecznymi i sferą instytucjonalno-polityczną; istotne są ponadto ich wzajemne wpływy.

### **/// Życie samo: oddzielenie od ciała**

W dyskursie „pro-life” mówi się zazwyczaj o obronie życia (wyłącznie) ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci. Biopolityka katolicka (Łońska 2018) koncentruje tymczasem swoje działania obronne jedynie na początku i końcu tego procesu, a więc okresie prenatalnym i umieraniu, i interesuje się nimi tylko w wypadku, gdy zagrożony jest ich „naturalny” przebieg. Za naturalność uważa się kontynuację, zabiegi służące trwaniu tego, co już zaistniało – nawet jeśli prowadzone są za pomocą pewnego technologicznego wsparcia. Dominantą jest jednak zawsze początek życia i to z nim kojarzony jest światopogląd „pro-life”. Dobrze oddaje to opis jednej z inicjatyw Polskiego Stowarzyszenia Obrońców Życia Człowieka – cyklu filmów edukacyjnych o znamienym tytule *Projekt Life*. Twórcy cyklu prezentują projekt następująco:

To seria krótkich filmów edukacyjnych poruszających różne zagadnienia dotyczące życia człowieka od momentu poczęcia do naturalnej śmierci. Poprzez krótkie filmy pragniemy bezpośrednio realizować naszą misję, którą jest edukacja w zakresie obrony życia ludzkiego. W filmach poruszamy tematy ważne i aktualne, takie jak in vitro, naprotechnologia, aborcja, rozwój dziecka w łonie matki, diagnoza prenatalna czy eutanazja<sup>3</sup>. (www2)

Ogólna deklaracja (od poczęcia do naturalnej śmierci) pozostaje w pewnej sprzeczności z listą tematów – twórców cyklu filmowego interesują

<sup>3</sup> W niniejszym artykule pomijam kwestie związane z eutanazją.

przede wszystkim zjawiska, które poprzedzają poczęcie, oraz te, które mają miejsce przed narodzinami (aborcja, diagnoza prenatalna), ze szczególnym uwzględnieniem sytuacji, jakie można określić porażkami reprodukcyjnymi. Ruch „pro-life” można więc analizować również jako aspirujący do roli nawigacyjnej w sytuacjach prokreacyjnych trudności. Jego właściwy (najczęstszy) przedmiot zainteresowań jest węższy niż „życie ludzkie”, ale szerszy niż aborcja (uwzględnia także terapię niepłodności, straty prokreacyjne, naturalne metody planowania rodziny) – trudno zatem uznać określenie „ruch antyaborcyjny” za dokładny odpowiednik terminu „pro-life”. Jeśli obrońców życia interesuje życie ludzkie pomiędzy narodzinami a śmiercią, to tylko w zakresie prawidłowości odgrywania ról wyznaczonych przez porządek religijny – część organizacji „pro-life” poświęca się też obronie tradycyjnych ról płciowych i seksualnych (przykładem może być Fundacja Pro – Prawo do Życia). Prawo do życia oznacza więc przede wszystkim obowiązek rozmnażania się w określony sposób. Światopogląd „pro-life” to propozycja zarządzania ludzką populacją, jej płodnością, zgodnie z określoną koncepcją „natury”.

Inicjatywy „pro-life” używają najczęściej określenia „obrona życia ludzkiego” jako synonimu „obrony życia poczętego”, ale rozumienie to zawsze jest rozszerzające – chodzi o pewne postrzeganie porządku życia. Przynajmniej równie często jak życie ludzkie, życie człowieka czy życie poczęte w dyskursach „pro-life” pojawia się określenie „życie” bez doprecyzowań:

- „Tylko życie ma przyszłość!” – pisze na swej stronie Polskie Stowarzyszenie Obrońców Życia Człowieka;
- „Każdy dzień jest dobry, by bronić życia!” – brzmi hasło Fundacji Małych Stópek, współpracującej z Fundacją „Życiu Tak”;
- „Życie ma sens” – to chyba najciekawsze hasło „pro-life”, stanowiące pochwałę życia w ogólności, wykorzystywane w kampanii Fundacji „Nasze Dzieci” (obok wymownej grafiki z płodem wpisanym w macicę w kształcie serca) ([www3](http://www3)).

Ruch oddzielenia – życia samego od jego podmiotów – wydaje mi się bardzo znaczący. W tym wymiarze światopogląd „pro-life” jest afirmacją siły życia, jej określonej formy. Siła ta realizuje się przez „osoby ludzkie”, ale jej obrona nie jest do końca równoznaczna z obroną wszystkich osób. Nie chodzi nawet o obronę wszystkich zarodków – niektórzy ideologowie „pro-life” („twardego”) przyznają, że ich celem nie jest uratowanie jak największej liczby dzieci poczętych, lecz wprowadzenie samej zasady świętości życia od poczęcia do porządku prawnego (Horn 2017: 81). Również zarodki stworzone podczas procedury zapłodnienia in vitro nie podlegają

ochronie, ponieważ nie powstały w odpowiedni sposób – przyjmuje się raczej, że ich los jest tragiczny, ale ich życie nie powinno być kontynuowane (Chyrowicz 2004: 45). Dzieci urodzone dzięki procedurze *in vitro* mają status bytu tolerowanego – można odmówić im chrztu (jego warunkiem jest pokuta i potępienie zapłodnienia pozaustrojowego<sup>4</sup>). Jak widać, deontologiczna etyka świętości życia wykonuje także pracę selekcyjną, oddzielając życia „osób ludzkich” bardziej warte obrony (to, co powstało samo) od tych, których trwanie nie musi być podtrzymywane (to, co zostało zrobione) (Habermas 2003).

W innych niż chrześcijańska metafizykach ochrony życia wydają się działać podobne mechanizmy: afirmacji *zoe*, czystej życiowej siły oddzielonej od jej czasowych nośników, oraz hierarchizacji jej zróżnicowanych przejawów. W nurtach ekologii głębokiej – której ideologowie przyznawali, że jest ona rodzajem wyznania, jakiego właściwe pojmowanie i praktykowanie gwarantowane jest jedynie przez proces medytacyjny (Devall, Sessions 1994) – afirmacji podlega życiowa siła ekosystemów. Za naturę, objętą ochroną i poddaną specyficznej panteistycznej deifikacji, uznaje się tylko to, co powstało samo – przede wszystkim samoistnie (bez ingerencji ludzkiej) wytworzony system powiązań materii organicznej i nieorganicznej. Organizacje założone z inspiracji ideologią ekologii głębokiej (w Polsce jest to między innymi Pracownia na rzecz Wszystkich Istot) zajmują się więc wyłącznie „dziką” przyrodą, chroniąc „naturalne” procesy w niej zachodzące (w tym procesy gnicia i rozpadu, powodowane na przykład przez działalność korników na terenie puszczy), nie angażując się w żadnym stopniu w sprawy związane z ochroną przyrody w siedliskach ludzkich. Równość biocentryczna, podstawowa zasada w głębokoekologicznym postrzeganiu świata, oznacza przykładanie szczególnej wagi do stanu homeostazy ekosystemów, gwarantowanej przez odpowiednie działanie sieci „naturalnych” powiązań. Nie oznacza ona jednak równej wagi wszystkich istot – najważniejsze są te, które znajdują się na dole łańcucha pokarmowego, a więc na przykład bakterie glebowe, najmniej ważne – te, które są na jego górze. Człowiek jest zazwyczaj z tych ekosystemów wyłączany, pojmowany jako szkodnik – warunki jego ponownego włączenia są surowe, obejmują zmianę sposobu życia i znaczną redukcję populacji (Posłuszna 2012). Zabijanie zdaniem ekologów głębokich nie jest bezwzględnie złe, o ile wynika z witalnych potrzeb – opisywane jest wtedy jako kooperacja i koegzystencja, realizowanie powiązań.

<sup>4</sup> Takie stanowisko nie jest sformułowane w oficjalnych dokumentach czy wytycznych Kościoła katolickiego, aczkolwiek obecne jest w interpretacjach i praktykach; por. np. Terlikowski 2011: 202.

Jeszcze lepiej widoczne jest oddzielenie afirmowanej materii życia od jej przygodnych przejawów w nurtach myśli inspirowanej nowym materializmem oraz ujęciach im pokrewnych (zaliczanych do studiów posthumanistycznych oraz studiów nad nauką i technologią)<sup>5</sup>. „Zoe-centryzm” to deklaracja programowa klasycznych propozycji nowego materializmu (Braidotti 2014: 357). Nowością tej propozycji (względem ekologii głębokiej) jest zniesienie podziału na „zrodzone i wytworzone” (Braidotti 2014: 186) oraz witalny, optymistyczny zoe-konstruktywizm (Braidotti 2014: 138), który przemianom, również tym związanym z techniczną wytwórczością oraz z umieraniem, przypisuje sprawczość, dostrzegalną wtedy, gdy skupimy się na działaniach nie-ludzi (Braidotti 2014; por. Domańska 2017; Marzec 2020). W tym ujęciu człowiek i jego wytwory są częścią relacyjnego pluriwersum, a ich interesy mogą być broniące w procesie negocjacyjnym z innymi bytami (Latour 2009). Nie ma tu idei dzikości, a także idei samej natury. Zazwyczaj podejście tego typu nie wiąże się z fatalizmem i bierną refleksją nad procesami przemian, choć zmniejsza wymiar ludzkiej sprawczości przez podkreślenie sprawczości *zoe*. Człowiek zyskuje jednak nowe obowiązki jako reprezentant różnych bytów, koordynator szerzej postrzeganych procesów – przetrwanie ekosystemów i ludzi jest jednak w tym systemie myślenia jakąś wartością (dla większości autorów), zwłaszcza w obliczu zmian klimatycznych.

Dobrego przykładu działań inspirowanych powinnościami zorientowanej etycznie humanistyki środowiskowej dostarcza przedsięwzięcie o nazwie Szkoła Ekopoetyki – cykl wykładów i praktyk terenowych na łonie przyrody. Jej twórcy opisują cel powołania szkoły następująco:

Kształtowanie adekwatnych, mniej niszczycielskich wyobrażeń na temat ludzi i ich relacji z poza-ludzką naturą należy do głównych zadań ekopoetyki, rozumianej zgodnie ze swoim greckim źródłosłowem jako tworzenie (*poiesis*) domu (*oikos*). Ekologia nie jest ucieczką od świata z jego złożonością i cierpieniem, a wręcz przeciwnie – jest konfrontacją, czasem bolesną, z rzeczywistością. Na uszkodzonej planecie nadal jednak toczy się życie – ludzkie i nie-

---

<sup>5</sup> Analizuję tu rozważania, które interpretuję jako pokrewne, choć ich autorzy i autorki wywodzą się z różnych tradycji intelektualnych. Również nowy materializm nie jest nurtem jednorodnym, aczkolwiek zazwyczaj wskazuje się na pewne cechy wspólne nowomaterialistycznej refleksji, takie jak: odwrót od dyskursu w stronę materialnych i cielesnych wymiarów bytu, rezygnacja z dualizmu w postrzeganiu rzeczywistości, relacyjno-sprawcze koncepcje podmiotowości, etyczne i feministyczne orientacje tworzonych ontologii. Por. Cielemecka, Rogowska-Stangret 2018; Dolphijn, van der Tuin 2018.



-ludzkie, a obok zniszczenia odbywa się tworzenie. Szkoła Ekopoetyki jest naszą próbą skierowania energii ku tworzeniu (*poiesi*). Jest działaniem kolektywnym. Jest poszukiwaniem twórczych strategii przetrwania. Jesteśmy przekonani, że namysł nad tym, w jaki sposób opowiadamy sobie rzeczywistość, to dziś kluczowe zadanie. Język wyznacza granice świata, w którym żyjemy – praca w słowach staje się zatem działalnością niemalże pierwszoplanową w walce o naszą przyszłość. (www4)

Ujęcia nowomaterialistyczne (i pokrewne) ukazują nie tylko nieuprzywilejowanie pozycji i sprawczości ludzkiej, ale też płynność tej kondycji, jej chwilowość – łatwo stać się przedmiotem, sprawcą materią. Życie się nie kończy, ale osobowy status już tak (por. Marzec za: Kowalewska 2021). Gdzie pojawia się *zoe*, tam status osoby staje się wywrotny. Jest tak przede wszystkim w klasycznym ujęciu Giorgia Agambena, w którym *zoe* nie oznacza witalności, a utratę praw, degradację – nagie życie więźniów obozów, uchodźców i ludzi w stanie wegetatywnym. Tym tropem podąża także Jacques Rancière (2008), który nawiązując również do rozważań Hannah Arendt, ukazuje paradoksalność praw człowieka – kwestia obrony tych praw (w tym podstawowego prawa do życia) pojawia się w odniesieniu do osób, które są ich pozbawione jako nieposiadające statusu politycznego (*bios*). Tylko bowiem status *bios* gwarantuje prawo do *zoe*.

Oddzielenie statusu osobowego od żywego ciała, jak zauważa Roberto Esposito (2015), jest dobrze zakorzenione w instytucjach kultury europejskiej. W chrześcijaństwie przejawia się w dogmacie o Trójcy Świętej i koncepcji nieśmiertelnej duszy, w prawie rzymskim – w niejasnym statusie niewolnika względem ludzi wolnych (niewolnik był zarazem rzeczą i osobą, teoretycznie mógł stać się wolnym, a wolny mógł popaść w kondycję niewolniczą). Podobny status, częściowo rzeczowy, miały dzieci, które mogły zostać sprzedane przez ojca.

Do tej zmiennej i niejednoznacznej koncepcji osoby w prawie rzymskim w opinii włoskiego uczonego nawiązuje Peter Singer, tworząc swą ekskluzywną i hierarchiczną koncepcję osoby jako bytu samorefleksyjnego. Do kategorii osób zdaniem Singera należą samorefleksyjne zwierzęta (na przykład naczelnie), ale nie należą wszyscy ludzie (między innymi niemowlęta, ludzie w stanie wegetatywnym). Warto jednak zauważyć, że w koncepcji australijskiego etyka i pokrewnych (na gruncie polskim podobną systematyzację bytów proponuje Andrzej Elżanowski [2009]) wszystkie byty mają immanentną wartość, o ile życie dostarcza im wystarczająco dużo

pozytywnych doznań. Nienarodzone dzieci Singer nazywa „naczyniami na szczęście”, proponując wymieniać uszkodzone na bardziej pojemne (2003: 127, 179). Można uznać ten potencjał do doznawania szczęścia za szczególną koncepcję *zoe*, siły życiowej oddzielonej od „naczyni”, które nierówno napelnia. Mimo przyznania osobom szczególnych przywilejów jako potencjalnie najbardziej pojemnym naczyniom na szczęście Singer nie przyznaje im automatycznie praw mogących naruszyć prawa do szczęścia innych bytów. Nie obowiązuje również zasada równości, a równego rozważania interesów – to, kto ma prawo do życia lub śmierci, zależy od konkretnej sytuacji. Tym samym filozof przyznaje, że interesy istot są konfliktowe – nie pisze o kooperacji, koegzystencji czy negocjacjach; nie ma w jego twórczości współtworzonych kolektywów, relacyjnych ontologii – jest rzeczywistość decyzji, które codziennie trzeba podejmować, ważąc interesy jednych istot przeciw interesom innych. Chociaż więc Singer broni prawa do życia wszystkich istot czujących (inne w ogóle go nie interesują), to decyzje o życiu i śmierci oraz waloryzacje ich wartości mają miejsce zawsze w odniesieniu do konkretnych okoliczności, potencjału uszczęśliwiającej siły *zoe* i zasobów, które są jej nośnikiem.

### **/// Ciała z życiem: hierarchia bytów wartych obrony**

Choć – jak zauważa Sarah Franklin – różne gramatyki systemu życia (samego w sobie) wykorzystują różne obrazy (Szewczyk, Franklin 2022), jeden z nich cechuje duża moc i ikoniczna nadobecność – jest to symbolizujący witalność obraz ludzkiego płodu. To nie tylko obraz *zoe*, ale i przyszłości – reprodukcyjny futurizm (Edelman 2012; Bednarek 2018). Lee Edelman, mówiąc (krytycznie) o reprodukcyjnym futuryzmie, ma na myśli specyficzną orientację prospektywną – reprodukcję pewnego typu struktur społecznych (heteropatriarchalnych). Obrazy płodu oraz ludzkich dzieci – najlepiej dojrzałych płodów i małych dzieci, o czytelnych kształtach, lecz na wczesnym etapie rozwoju, symbolizujące duży rozwojowy potencjał – są od dawna orężem chrześcijańskich ruchów „pro-life”, ale też przedsięwzięć pozostających z nimi w ideologicznym napięciu. Obrona dzieci jest utożsamiana z obroną życia i przyszłości, nadawaniem im wartości – imperatyw obrony dzieci ma więc zupełnie wyjątkowy status symboliczny. Odmowa obrony dziecka jest rzeczą kulturowo nieakceptowalną. Dziecko ma również szczególny, zawsze wyróżniany status jako ofiara.

Do tych kulturowych waloryzacji figury i obrazu dziecka sięgają świądomie (por. Sikora za: Przyborska 2021) twórcy inicjatywy „Rodziny bez

granic”, zawiązanej w 2021 roku w celu pomocy uchodźcom. W autoprezentacji organizacji na stronie internetowej działacze przedstawiają się jako „grupa zrzeszająca ludzi, którym nie jest obojętny los ofiar kryzysu humanitarnego na granicy polsko-białoruskiej, a w szczególności los przebywających tam dzieci” (www5). Bódźca do działania dostarczyło zdjęcie małej uchodźczyny w brudnym pajacyku, zrobione w Michałowie przez reporterkę „Gazety Wyborczej”; stało się też ono – przetworzone na rysunek – jedną z identyfikacji graficznych ruchu. Pytanie „Gdzie są dzieci?” towarzyszyło ważniejszym akcjom ruchu: było pisane kredą przed budynkiem Straży Granicznej w Warszawie, w innej wersji – „zaginięło dziecko” – pojawiło się na plakatach. Wykorzystano również grafikę z dzieckiem w sercu, nawiązującą do banerowej kampanii „pro-life” Fundacji „Nasze Dzieci”. W przypadku obrazów Fundacji „Nasze Dzieci” w macicy w kształcie serca umieszczony został dobrze rozwinięty płód, w grafice „Rodzin bez granic” – skulona kilkuletnia dziewczynka tuląca pluszową zabawkę (rysunek powstał na podstawie jednego ze zdjęć dzieci z Michałowa); pępowinę zastąpił drut kolczasty, symbol granicy. Zarzut jest jasny: „pro-liferzy” powinni bronić życia wszystkich dzieci – tak się jednak nie dzieje.

Latem 2022 roku w polskich miastach pojawiły się kolejne banery Fundacji „Nasze Dzieci”, które weszły w swoisty dialog z kampaniami „Rodzin bez granic”. Pytaniu „Gdzie są TE dzieci?” towarzyszyły statystyka spadającej dzietności (pięcioro na rodzinę w latach 50., troje w 80., obecnie: dwoje i pół) i zdjęcie dwóch roześmianych dziewczynek na łące. Dyskurs „pro-life” wiąże tu dzietność z przyszłością populacji, a oskarżenie skierowane jest do tych, którzy nie wywiązują się z prokreacyjnych obowiązków. Zastanawia podkreślenie (dwukrotne: przez podkreślenie i użycie wersalików) zaimka wskazującego „te” – można interpretować je na kilka niewykluczających się sposobów. Być może pełni ono funkcję przykucia uwagi: widz sądzi, że ma do czynienia z informacją o zaginięciu konkretnych dzieci. Tę samą strategię zastosowały „Rodziny bez granic” w plakatach informujących wprawdzie o zaginięciu konkretnego dziecka, ale z możliwością interpretacji rozszerzającej – w push-backach na granicy zniknęło bez wieści wiele dzieci. Podkreślenie zaimka „te” może również wzmacniać perswazyjny wydźwięk pytania, może też jednak oddzielać „te” dzieci od dzieci „tamtych” – swoje od obcych, chciane i nieobecne od niechcianych i obecnych, wizję wzmocnienia populacji płodnością od wizji wzmocnienia jej migracją. Za taką interpretacją przemawia drobny element graficzny znajdujący się pod pytaniem: polska flaga z umieszczonym obok zdjęciem niemowlęcia.

Na pytanie, czy można zabić lub skazać na śmierć dzieci, które i w jakich okolicznościach, nie ma jednoznacznej odpowiedzi również w odniesieniu do świata przyrody. Ciekawego materiału do przemyśleń dostarcza analiza Aleksandry Drzał-Sierockiej (2014), w której autorka interpretuje komentarze w dyskusji na temat oferty sieci handlowej MAKRO. W sklepach pojawiły się bowiem małe zafoliowane prosięta o wadze od 3 do 10 kilogramów; wskutek protestów klientów wycofano je jednak ze sprzedaży – nie do zaakceptowania okazał się wygląd produktu. Pojawiły się komentarze, że widok całej (martwej) świni jest do zaakrobowania jedynie na rożnie, z jabłkiem w ryju; podstawowym argumentem okazało się jednak podobieństwo zafoliowanych świnek do ludzkich niemowląt – to ono uruchomiło refleksję o tym, że zabijane są świńskie dzieci, które nie miały czasu nacieszyć się życiem. Zabicie dorosłej świni zostało uznane za dopuszczalne.

Co ciekawe, w odniesieniu do świata roślin logika oszczędzania młodych istnień raczej nie ma zastosowania – jest odwrotnie: im starsza roślina, tym większe ma prawo do życia. Drzewa zgodnie z polskim prawem można wycinać bez pozwolenia do momentu osiągnięcia przez nie określonego obwodu pnia, który jest zależny od oszacowania wartości konkretnego gatunku. Nasuwa się tu skojarzenie z aborcją, która jeśli jest dopuszczalna, zazwyczaj jest też limitowana do określonego tygodnia ciąży, co zresztą bywa uznawane za dyskryminujące i nieuzasadnione (Braid, Millar 2020). Za nielegalną wycinkę drzew grożą surowe kary (są one wysokie nawet po ich zmniejszeniu w 2016 roku) – być może bardziej dotkliwie pod względem surowości orzeczniczej niż za pomoc w aborcji płodu ludzkiego.

Wycięcie starych drzew, nawet legalne, utożsamiane jest przy tym z działaniem przeciwko przyrodzie. Dobrze obrazuje to akcja społeczno-artystyczna „Matki Polki na wyrębie”. W 2017 roku grupa kobiet, protestując przeciw liberalizacji prawa zezwalającego na wycinkę drzew, karmiła dzieci, siedząc na pniach wyciętych drzew. Kolejną akcją grupy była wyprawa do Watykanu w celu złożenia skargi papieżowi (www6). Do obrony drzew znów została więc użyta najmocniejsza figura – ludzkiego dziecka, ludzkiego matkowania, podtrzymywania życia. Myślenie o ochronie przyrody jest zatem myśleniem w kategoriach prokreacji.

Również na poziomie ustaw ochrona ta konceptualizowana jest zazwyczaj w kategoriach ochrony reprodukcji. Chroniony jest cały proces prokreacyjny gatunków: wstrzymywane są polowania, budowy i remonty, wycinki drzew oraz wszelkie prace mogące zakłócić przebieg reprodukcji. Dotyczy to także gatunków pospolitych, na przykład gołębi, które poza okresami

lęgów nie podlegają ochronie. Gniazda uwitego na balkonie, w którym pojawiły się jaja, usunąć nie można – trzeba koegzystować z ptakami, jednak tylko do momentu odchowania przez nie młodych. Przyroda ma wartość, o ile przekazuje życie – we właściwym czasie, miejscu i wymiarze.

Z nieciągłościami w myśleniu o wartości życia i naszych powinnościach ochronnych szczególnie trudno się uporać, gdy reguły prawne są zmienne. Taka sytuacja miała miejsce w Polsce w 2018 roku (i latach późniejszych) wskutek szerzenia się epidemii afrykańskiego pomoru świń – zarządzo- no wówczas sanitarny odstrzał dzików (które potencjalnie zarażały świnię hodowlane), ustalając dla myśliwych wyższą cenę za zabita lochę. Takie rozwiązanie uznano za barbarzyńskie i nieskuteczne organizacje ekologiczne, między innymi Koalicja „Niech Żyją”. Podkreślano, że zabicie lochy spowoduje śmierć nieodchowanych warchlaków, choć chodziło przecież o zmniejszenie populacji. Rozporządzenie okazało się również nie do przyjęcia przez samych myśliwych, którzy zostali zobowiązani do odstrzału. Etyka myśliwska w zasadzie zabrania bowiem strzelania do loch, ponieważ mogłyby być zaproszone – takie zachowanie uznaje się za osłabianie populacji (nawet gdy jest ona aktualnie zbyt liczna) i karze nie tylko grzywną (w okresie ochronnym), lecz także ostracyzmem wewnątrzorganizacyjnym. Myśliwi uważają się za grupę etosową, a składane ślubowanie pozycjonuje ich jako obrońców przyrody:

Przystępując do grona polskich myśliwych, ślubuję uroczyście przestrzegać sumiennie praw łowieckich, postępować zgodnie z zasadami etyki łowieckiej, zachowywać tradycje polskiego łowiectwa, chronić przyrodę ojczystą, dbać o dobre imię łowiectwa i godność polskiego myśliwego. (www7)

Ich rola jest więc zbliżona w swej istocie do roli gajowego, opisywanej przez Zygmunta Baumana (2014): regulują naturalny ład zgodnie z pewną ideą homeostazy, dbając o właściwy rozkład grup wiekowych populacji, likwidując przede wszystkim osobniki najsłabsze, na przykład „sztuki o innym ubarwieniu, osowiale, kulawe” (Soszyński 2006); w mroźne zimy zaś dokarmiają zwierzynę.

Wskutek protestów myśliwych rząd skorygował wytyczne, zakazując strzelania do loch ciężarnych – jak jednak stwierdzić z całkowitą pewnością, że locha nie jest zaproszona? Może wszak dojść do takiej sytuacji jak ta opisana na forum myśliwskim:

Myśliwy oddał strzał [...] do lochy prowadzącej 8 prosiąt. W trakcie patroszenia dramat – locha prośna, 6 małych w środku. Myśliwy, który dopuścił się takiego strzału, niewątpliwie powinien ponieść konsekwencje. Pytanie [...], czy można tę sprawę załatwić w kole, na przykład przez rzecznika dyscyplinarnego? (www8)

W dyskusji na forum zachowanie myśliwego zostało potępione przez większość zabierających głos, choć strzelał on do lochy poza okresem ochronnym. Tymczasem strzelanie do loch prowadzących i prośnych uznawane jest za nieetyczne – praktycznie więc warto unikać strzelania do loch w ogóle. Strzelanie do loch, nawet niezaproszonych, niektórzy dyskutanci uznali za ryzykowne dla liczebności przyszłej populacji. Dylematy nie dotyczą samców, które przestają być dziećmi i z warchlaków zamieniają się w przelatki, dziki w drugim roku życia – odstrzeliwane priorytetowo ze względu na ochronę upraw rolnych. Choć więc reguły polowania są jasne, można powiedzieć deontologiczne, ich realizacja nastęrcza trudności ze względu na potrzebę ciągłego dostosowywania się do zmiennych rytmów życia populacji i bieżących potrzeb ekosystemowych, a także konieczność samodzielnej oceny konkretnych sytuacji, wieku i płci odstrzeliwanych zwierząt.

Niejasności pojawiają się też przy nagłych zmianach klasyfikacji kategoryalnych. Przykładem może być debata, która rozgorzała w mediach po zakwalifikowaniu przez Instytut Ochrony Przyrody Polskiej Akademii Nauk kota domowego do gatunków inwazyjnych w Polsce (w lipcu 2022 roku kot znalazł się w towarzystwie 1800 gatunków uznanych za inwazyjne). Rozumienia sytuacji nie upraszcza fakt, że wedle regulacji Unii Europejskiej kot inwazyjnym gatunkiem nie jest, nie może być też w świetle przepisów prawa uznany za gatunek zagrażający Polsce i UE, wymagający specjalnych działań. IOP PAN następująco wyjaśnia swoje stanowisko:

Kot domowy, *Felis catus*, został udomowiony prawdopodobnie około 10 000 lat temu na obszarze kolebki wielkich cywilizacji starożytnego Bliskiego Wschodu, na terenach rozciągających się od doliny Nilu do południowej części Mezopotamii. Zatem z czysto naukowej perspektywy, na terenie Europy, a zatem również w Polsce, powinien on być uważany za gatunek obcy. Ponieważ istnieją jednoznaczne dowody naukowe na negatywny wpływ kota domowego na rodzimą różnorodność biologiczną, powinien on być zaliczany w naszym kraju do inwazyjnych gatunków obcych.

[...] Mimo jednoznacznych dowodów na negatywny wpływ kota domowego na rodzimą przyrodę gatunek ten nie został zaliczony do inwazyjnych gatunków obcych stwarzających zagrożenie dla Unii [...]. Jednocześnie należy zauważyć, że prawo UE nie zabrania władzom lokalnym podejmowania środków w celu zarządzania populacjami zdziczałych kotów, o ile odbywa się to zgodnie z odpowiednimi przepisami krajowymi. [...] Należy jednak dążyć, w zgodzie z istniejącymi przepisami dotyczącymi m.in. dobrostanu zwierząt, do zmniejszenia negatywnego wpływu kota domowego na rodzimą przyrodę. Jednym z najprostszych sposobów może być ograniczanie czasu przebywania kotów poza pomieszczeniami zamkniętymi w czasie sezonu lęgowego ptaków. (www9)

Argumentem świadczącym o szkodliwości kotów dla środowiska jest liczba zabijanych przez nie ptaków i drobnych ssaków. Stanowisko IOP PAN wpisuje się przy tym w obecną od paru lat w polskiej przestrzeni publicznej debatę o szkodliwości opuszczających zamknięte pomieszczenia kotów. Stanowisko jest też wyrazem rozżewu między możliwościami prawnymi (dokonany wpis na listę gatunków inwazyjnych nie ma konsekwencji prawnych, jedynie dyskursywne) a definiowanymi przez IOP PAN potrzebami zmiany nawyków opiekunów zwierząt.

Decyzja IOP PAN wywołała liczne pytania o konsekwencje – zastanawiano się nawet, czy myśliwi rozpoczną odstrzał zwierząt (por. Jurszo 2022). Wzbudziła także sprzeciw części środowiska naukowego. Zoolog Andrzej Elżanowski dowodził, że koty żyjące w Europie od tysięcy lat trudno uznać za gatunek obcy (są „częściowo rodzime”), a zabijają one głównie gatunki synantropijne, nie stanowiąc zagrożenia dla gatunków chronionych. Ich ofiarami padają w dużej mierze podloty, czyli młode ptaki, z których większość i tak nie dożyłaby kolejnego roku. Poza tym ssaki zabijane przez koty to przede wszystkim gryzonie – a więc, przypomina Elżanowski, koty świadczą tym samym „regulujące usługi systemowe”, co było zasadniczym celem ich udomowienia. Naukowców z IOP PAN nazywa „wyznawcami bioróżnorodności”, „ochroniarzami gatunków” (Elżanowski 2022a). Pisz również o „perfidnej biopolityce” i „faszyszmie środowiskowym konserwacjonistów z Międzynarodowej Unii Ochrony Przyrody”, którzy ustanawiają „prymat ochrony gatunku nad interesem osobnika” (Elżanowski 2022b).

Przeciw samej kategorii gatunków inwazyjnych wypowiedziała się także biolog Urszula Zajączkowska, uznając dążenie do utrzymania składu genetycznego ekosystemów za konserwatywne i ksenofobiczne, podkreśla-

jąc, że inne niż ludzki gatunki też bywają uchodźcami, a czynna ochrona jednych gatunków oznacza niszczenie innych. To ujęcie prowadzi Zajączkowską do postulatu ochrony życia, które w danym miejscu zaistnieje – przeciwna jest na przykład karczowaniu samosiewek (Zajączkowska za: Ulanowski 2022).

Pozornie łatwiej działać w obszarach, gdzie znaczenia kulturowe są stabilne. Taką sytuację analizuje w swych publikacjach Gabriela Jarzębowska, ukazując ludzkie strategie zarządzania populacją szczurów, klasyfikowaną jednoznacznie jako populacja szkodników budząca lęk i wstręt, kojarzoną z koniecznością podejmowania działań sanitarnych. Jest to dobry przykład populacji, której interesy definiowane są jako całkowicie sprzeczne z interesami ludzi. Jak zauważa badaczka, zinstytucjonalizowanymi działaniami ludzi wobec szczurów rządzi logika czystki gatunkowej, nekropolityka. Za masowe występowanie szczurów odpowiedzialnością Jarzębowska obarcza ludzi (ich zmiany sposobów zamieszkiwania i magazynowania żywności). Działania deratyzacyjne są adekwatne do kulturowej percepcji ryzyka oraz wymogów ekonomicznych (niskiej ceny i szybkiej skuteczności), nie bierze się pod uwagę cierpienia i interesów szczurów – w przypadku działań wobec „szkodników” brakuje standardów, których wypracowania doczekały się zwierzęta laboratoryjne i hodowlane. Tymczasem, jak wynika z badań autorki, pracownicy deratyzacji nie postrzegają swojej pracy jako łatwej. Dylematy etyczne z nią związane są rozwiązywane poprzez strategie językowe: podkreślanie wagi i niezbędności wykonywanej pracy oraz pseudonimowanie działań związanych z zabijaniem. Warto tu podkreślić, że „szkodniki” zabijane są w okrutny sposób: na rynku dominują pułapki lepowe i trutki o działaniu antykoagulacyjnym, powodujące powolną i bolesną śmierć. Jeden z rozmówców Jarzębowskiej twierdził nawet, że nigdy nie zabił żadnego zwierzęcia prócz muchy. Zapytany, co robi ze zwierzęciem schwytanym w pułapkę lepową, wyjaśnił, że takich gryzoni nie dobija, a jedynie wyrzuca do śmieci w szczelnie zamkniętych workach, gdzie „dochodzą one do siebie”, a więc umierają same (Jarzębowska 2020). Jarzębowska, mimo zajmowanej pozycji obrończyni szczurów, dostrzega sprzeczne interesy ludzi i „szkodników” w sytuacji nieograniczonego wzrostu ich liczebności; przyznaje również, że strategie postępowania powinny być dostosowane do zarządzania milionowymi populacjami zwierząt. Rozwiązaniem są jej zdaniem metody antykonceptyjne, a podstawą działań – zmiany dyskursywne, rewizja sądów i sposobów mówienia o szczurach (Jarzębowska 2017).

„Obrońcy życia” często myślą w kategoriach prokreacji i reprodukcji systemów, co prowadzi ich do wyobrażeń wielkich skali: ekosystemów,



populacji, gatunków, rozległych przestrzeni czy dalekich horyzontów czasowych (zarówno przeszłości, jak i przyszłości). Ich propozycje zarządzania populacjami cechuje pewnego rodzaju utopijność – opierają się na różnych wizjach stanu idealnego, którego nie da się osiągnąć (zachowanie niezmiennej, witalnej przyrody w stanie homeostazy, kompromisowe rozwiązanie sprzeczności interesów). Ciała, które są nośnikami życia, wciąż podlegają ponawianej selekcji na wartościowe i niewarte ochrony wedle zasad: swoje–obce, właściwie ulokowane–nie na swoim miejscu, dzikie–synantropijne, rzadkie–pospolite, nieliczne–nadmiarowe, młode–dojrzałe, zdrowe–chore, zgodne z charakterystykami gatunku lub zasady–niedoskonałe, szkodliwe–użyteczne, zdolne–niezdolne do rodzenia. Są to oczywiście miary antropocentryczne i etnocentryczne, które trudno przekroczyć. Nie tylko dlatego, że konsekwencje zmian są nielatwe do przewidzenia, ale też z tego powodu, że zasoby, jakimi dysponujemy (biologiczne, ekonomiczne, poznawcze, emocjonalne), są zawsze ograniczone.

### **/// Potencjał żałoby: lament i troska**

Życie uznane (w społecznie tworzonej optyce) za wartościowe, jak stwierdza Judith Butler (2011), to życie warte oplakiwania, uruchamiające potencjał żałoby. Jak z kolei zauważa Monika Świerkosz (2018) w swej analizie stworzonej przez Butler kategorii, wiele rodzajów życia uznaje się (w zależności od dyskursu, który analizujemy) za niewarte oplakiwania, a tym samym uwagi – są to uchodźcy, zwierzęta przeznaczone do zjedzenia, a także plody ludzkie – w ujęciu ruchów „pro-choice”. Dopiero żałoba lub jej antycypacja służą oznaczeniu wartości życia (Bakalarz 2016) – dlatego też rytury żałobne są istotnym zasobem aktywistów na rzecz szeroko rozumianej obrony życia.

Żałoba staje się niezwykle ważnym elementem działania społecznego w przypadku niewidocznej śmierci (lub jej możliwości). „Rodziny bez granic” 1 listopada 2021 roku zapaliły na cmentarzach zielone znicze, stawiając obok nich tabliczki z imionami ofiar kryzysu na granicy polsko-białoruskiej – ofiar poza zasięgiem wzroku i sumienia. Masowe pogrzeby dzieci nienarodzonych – a więc tych, których śmierci nie można zobaczyć – organizują działacze „pro-life” (por. [www10](#)). Możliwość przeżycia żałoby jest w ramach światopoglądu chrześcijańskiego argumentem przeciwko terminacji ciąży embriopatologicznej. Żałoba w przypadku takiej ciąży przeżywana jest od momentu otrzymania diagnozy prenatalnej, a więc jeszcze przed narodzinami – a później przez cały czas, często krótkiego,

życia dziecka, w oczekiwaniu jego śmierci. Celem żaloby jest pożegnanie, podczas którego rodzice uznają i podejmują swe role, potwierdzając swoją otwartość na życie i afirmując istnienie: doczesne i wieczne. W tym wypadku żaloba w sposób szczególnie wyraźny przyjmuje postać symbolicznego triumfu nad śmiercią (di Nola 2006). Odmowa żaloby, odmowa bezwarunkowego przyjęcia życia byłaby negacją życia w ogóle.

Wyjątkowo ciekawym przypadkiem żaloby antycypacyjnej poprzedzającej zagładę, której symptomy nie są łatwo dostrzegalne w codziennym doświadczeniu, jest żaloba ekologiczna i klimatyczna. Propagatorka i współtwórczyni tych terminów, Ashlee Cunsolo (Wilcox) (por. [www11](#)), widzi w żalobie klimatycznej szansę na rozpoczęcie procesu transformacji społecznej. Żaloba klimatyczna może (dla wzmocnienia efektu) przyjąć postać oplakiwania konkretnej straty, na przykład utraconego lodowca lub mikroekosystemu dzieciństwa (Mytych 2022), wyciętego drzewostanu.

Podobny, mobilizacyjny, cel przyświeca polskiej inicjatywie „Ziemski lament”, która od 2019 roku przystosowuje tradycyjne pieśni żałobne do lamentacji o katastrofie klimatycznej. Wykonuje je między innymi podczas akcji Młodzieżowego Strajku Klimatycznego. Pieśni mogą pomóc uporać się z lękiem i depresją klimatyczną, sprzyjają budowaniu wspólnoty i świadomości ekologicznej (Łopuszyńska 2021). Jeden ze współtwórców inicjatywy tak opisuje ich funkcjonalność:

Te teksty bardzo pobudzają wyobraźnię. Sporo jest w nich grozy, przejmujących obrazów końca świata, ale też refleksji związanych z przemijaniem i oplakiwaniem, które dziś, mam wrażenie, jest tematem tabu. Nawet nie zmieniając tych tekstów, można je przenieść w inne pole znaczeniowe. Wiele z nich pochodzi z okresu baroku, więc silnie wykorzystywane są w nich motywy marności, zalecenia pokory w opozycji do gromadzenia bogactw ziemskich. Albo związane z przedstawieniami piekła obrazy pożarów, suszy, braku wody. Są to więc wątki, które wpisują się w kontekst destrukcyjnej działalności człowieka i katastrofy klimatycznej. (Zakrzewski 2020)

Co ciekawe, niektórzy działacze inicjatyw na rzecz klimatu uważają wspieranie działań aktywistycznych przez artystyczne za niewystarczające i poszukują wzmocnienia religijnego. Wspólnota Międzygatunkowa, również stosująca strategię lamentacji, samoetykietuje się jako „organizacja religijna” ([www12](#)); grupa Extinction Rebellion deklaruje na polskojęzycznej stronie internetowej: „Zamiast być «siecią aktywistów» staramy się

żyć i działać w sposób sprzyjający tym pozytywnym zmianom, np. przez ceremonie i modlitwy (w sposób niedogmatyczny i nieoczekiwany), w których możemy odnaleźć inspirację pochodzącą od czegoś większego niż my sami” (www13).

Myślenie w kategoriach katastrofy, możliwej lub nieuchronnej zagłady, nie ma, jak sądzę, efektu demobilizującego. Być może jest przeciwnie – dopiero wizja zagłady przynosi skutek w postaci zdecydowanego sprzeciwu. Mobilizacyjne przywołanie obrazów zagłady od dawna stosowane jest w ruchach „pro-life” – aborcja porównywana jest w okrucieństwie i liczbach zabitych do Holocaustu, a „cywilizacja śmierci”, w której można sztucznie ingerować w poczęcie, ukazywana jest jako chyłca się ku nieuchronnemu upadkowi.

Globalne wizje uruchamiają imperatywy deontologiczne i metafizyczne, prowadzące do wzmożenia moralnego i rytualnego. To jednak niejedyne przestrzenie, w których odbywa się praca „pro-life” oparta na potencjale żaloby – i być może nie najważniejsze. Równie istotnym i mniej dostrzegalnym zazwyczaj obszarem jest etyka troski. Jak zauważa Butler, potencjał żaloby pobudzany jest przez kruchość (ang. *vulnerability*) – kruchość może prowadzić zarówno do zadania śmierci, jak i podjęcia trudu podtrzymywania życia – w zależności od oszacowania posiadanych zasobów. Życie nie istnieje bez warunków do życia – pisze Butler (2011) – całości życia nie da się utrzymać; śmierć jest częścią procesów życia, może służyć jego podtrzymywaniu. Imperatywy troski mogą być zarówno intensyfikowane, jak i hamowane przez działania w sferze idei „obrony życia” – w przypadku chrześcijańskich ruchów „pro-life” czasem są one w napięciu („pro-liferzy twarde” bywają oskarżani o obojętność wobec losu żyjących już dzieci czy kobiet), a niekiedy stanowią kontinuum (tak jest na przykład w wypadku Fundacji Małych Stópek, jednej z największych i najsprawniej działających w Polsce organizacji „pro-life”, świadczącej pomoc kobietom w nieplanowanej ciąży).

W świetle rozważań Judith Butler również na działania „pro-life” i „pro-choice”, opierające się na etyce troski i świadczeniu pomocy kobietom w nieplanowanej ciąży, można popatrzeć jak na kontinuum (warto zaznaczyć, że także grupy na rzecz aborcji dzielą się na działające głównie w sferze prawa i edukacji, pomocowe oraz łączące aktywności w sferze idei i w terenie). Na zakończenie tego tekstu proponuję popatrzeć na nie jako przykład społecznych mechanizmów refleksji o zasobach. Nie chciałabym zbyt dużo miejsca poświęcać samej kategorii troski i odnosić się do związanych z nią ontologicznych i politycznych dylematów (jest to temat na od-

dzielne opracowanie). Na użytek tego szkicu przyjmuję rozumienie troski jako wysiłków do podtrzymywania życia w sieci współzależności (Puig de la Bellacasa 2017: 3). Za istotną cechę odróżniającą etykę troski od innych nurtów namysłu etycznego uznaję, za Joanną Bednarek (2018), przyznanie kluczowej roli kontekstowi – sposobowi sformułowania problemu etycznego i okolicznościom jego wystąpienia.

Pomocowe grupy „pro-life” powstają z przekonania, że udzielenie wsparcia kobietom w nieplanowanej ciąży odwiedzie je od aborcji. Działacze „pro-life”, z którymi pracowałam, motywowani są pragnieniem, by ratować każde życie, zwłaszcza w sytuacji zdefiniowanej jako zagrażająca aborcją. Jest to wyczerpujące emocjonalnie zadanie – ogromne znaczenie ma właściwie przeprowadzona pierwsza rozmowa wolontariusza (częściej wolontariuszki) z osobą kontaktującą się z organizacją przez e-mail lub telefon. Wolontariuszka próbuje ustalić szczegóły położenia kobiety i zaproponować plan działania. Odbywa się mapowanie dostępnych zasobów i ich rewaloryzacja. Zasadniczym celem rozmowy jest zaoferowanie kobiecie w ciąży innego spojrzenia na już posiadane przez nią zasoby: własne siły, relacje z innymi, możliwe scenariusze zagospodarowania przyszłości. Jest to zgodne z podstawowymi zasadami działania psychoterapeutycznego, ale też z katolicką zasadą subsydiarności – zasobów mogących utrzymać życie szuka się przede wszystkim w podstawowych wspólnotach: rodzinie i jej bliskim otoczeniu. Brakujące zasoby są dostarczane lokalnie i „na miarę potrzeb”. Zwykle możliwości pomocowe organizacji nie są wielkie, lecz bywają wystarczające. Imperatyw ochrony życia za wszelką cenę sprawia, że pomoc miewa charakter wymierny – przykładowo Fundacja Małych Stópek jest w stanie finansować nawet wynajem mieszkań.

Zdarzają się jednak sytuacje, gdy żadna z form pomocy nie zostaje oceniona jako wystarczająca. Kobiety wierzące, które decydują się na aborcję, nie są jednak zmuszane do rewizji przekonań na temat wartości życia; mogą pozostać ze swą decyzją w obrębie światopoglądu chrześcijańskiego. Pomoc chrześcijankom po aborcji okazuje się równie ważnym jak ochrona życia zadaniem organizacji pomocowych dla osób w nieplanowanej ciąży. Zazwyczaj kobiety po aborcji odsyłane są na specjalne rekolekcje, które umożliwiają proces ekspiacji i przeżycie żaloby. Życie zostaje zdefiniowane jako cenne, a zabicie go jako grzech, który wymaga odpokutowania. Kobieta przyjmuje rolę matki zmarłego dziecka, która rozpacza po stracie. W procesie dawania świadectwa znów analizowane są zasoby, które okazały się niewystarczające, by utrzymać życie. Wskazane zostają również inne osoby ponoszące współodpowiedzialność za to, co się stało, prze-

de wszystkim się społeczna, która nie służyła dostatecznym wsparciem. Refleksje kończy symboliczny pogrzeb dziecka i trudnych emocji oraz ważne przykazanie troski o siebie. Troska o siebie umożliwia przyjęcie postawy otwartości na życie, stanowi też podstawę jego potencjalnej ochrony.

Chrześcijańskie organizacje pomocowe nie wspierają w samej aborcji. Zadanie to należy do organizacji „pro-choice” – obejmuje wsparcie informacyjne, organizacyjne, finansowe i emocjonalne. Wolontariuszki organizacji „pro-choice” mogą towarzyszyć osobie w ciąży w procesie aborcji farmakologicznej lub przeprowadzanej za granicą, a także wspierać po aborcji. Istotną rolą organizacji „pro-choice” jest dostarczenie osobom usuwającym ciążę języka pomagającego uporać się z tym doświadczeniem.

W Polsce zadanie to realizuje Aborcyjny Dream Team – nie tylko w przestrzeni publicznej (hasło „Aborcja jest OK!”), ale też w rozmowach z kobietami zwracającymi się do organizacji po pomoc. Stosowane są różne strategie budowania optymizmu i redefinicji sytuacji. Same wolontariuszki opisują swoje działania jako zdemedycyzowane społecznościowe modele opieki okołaborcyjnej, komplementarne wobec systemów ochrony zdrowia, zmierzające do „przedefiniowania pojęcia «zapewnienia opieki»” (Baum i in. 2020). Zgodnie z ideą uwłasnowolnienia wolontariuszki nie pytają osoby w ciąży o przyczyny jej decyzji i nie wskazują dla niej alternatyw – wierzą, że sama jest w stanie adekwatnie ocenić swoje zasoby i potrzeby, kierując się troską o siebie, a czasem i o swoje urodzone już dzieci. Nie uznają również płodu za życie ludzkie warte obrony – jest to ich zdaniem niepoprawny język mówienia o sytuacji ciąży (por. Wydrzyńska i in. 2019). Wielkie znaczenie ma jednak to, że wolontariuszki często prezentują się jako matki, które podjęły właściwe, adekwatne do okoliczności decyzje w zakresie gospodarowania własną płodnością. Podkreślają, że ocena faktu bycia w ciąży i język jego opisu mogą, a niekiedy muszą, być różne w zależności od sytuacji – takie samo (lub to samo) istnienie raz jest chcianym dzieckiem, a raz płodem usuwanym bez żalu, choć czasem ze smutkiem. Ta elastyczność w myśleniu i w sposobach mówienia i odczuwania, niezbędna w etyce troski, wspomaga potencjał redefiniowania. Trud sytuacyjnego definiowania musi podjąć kobieta; troska, którą otrzyma od organizacji proaborcyjnych, to towarzyszenie w tym trudzie we wszystkich jego wymiarach, stwarzanie przestrzeni do działania i namysłu. Troska ma wymiar bycia blisko, lecz również oddalenia, oddzielenia, nieingerowania<sup>6</sup> – ruchów, które tworzą przestrzeń uwłasnowolnienia, uprawomocniają sy-

<sup>6</sup> Tego typu koncepcję troski rozwija obecnie w perspektywie teorii *queer* Martin F. Manalansan IV. Por. wystąpienia autora (zob. np. [www1](#)).

tuacyjne przekonania kobiet dotyczące miary jakości życia niezbędnej, by uznać je za nadające się do przeżycia (ang. liveable life; por. Butler 2011).

\* \* \*

Aktywistyczna idea „obrony życia” zaczyna się od utopii, fantazji o ocaleniu całego życia, uznanego za cenne w danym dyskursie – wszystkich istnień (danego typu), niekiedy całych ekosystemów. „Zmieścimy się wszyscy” – brzmi jedno z haseł „Rodzin bez granic”, zapisane obok rysunku domu, wykonanego przez małą uchodźczynię. Jednakże owo „wszyscy” nie obejmuje zazwyczaj wszystkich istnień, które bywają definiowane jako ludzkie, na przykład ludzkich płodów, ponieważ (jak pokazywałam w tym tekście) imperatywy ochrony „dzieci poczętych” i dzieci uchodźczych pozostają w napięciu – choć od tej reguły zdarzają się wyjątki.

Definiowaniu życia jako cennego w aktywizmie społecznym często towarzyszy wzmocnienie wagi tych istnień, których prawa do życia dotychczas nie dostrzegano lub dostatecznie – zdaniem działaczy – nie uznano lub nie realizowano (nie-ludzkie dzieci, istoty o sprzecznych z ludzkimi interesach, zarodki na początkowym etapie rozwoju, uchodźcy). Relacje między poszczególnymi żądaniami uznania bywają konfliktowe, ponadto roszczenia te pozostają w różnym stosunku do przyjętych norm społecznych – mogą dążyć do ich przekształcenia, zachowania lub wzmocnienia. Bez wątplenia aktywizm ruchów społecznych modyfikuje definicje i praktyki ochrony różnego typu żyć – jest to proces wielokierunkowy i ciągły, w którym pojmowane deontologicznie reguły bezustannie się zmieniają. Sukcesy i porażki ruchów „pro-life”, ich dynamiczny wpływ na prawodawstwo – zarówno w Polsce, jak i na świecie – są dobrymi przykładami tej zmienności.

Deontologiczna idea obrony życia – a więc idea obrony bezwarunkowej, która nie musi być uzasadniana – jest koniecznym imperatywem do działania ruchów społecznych, ale samo działanie terenowe to już negocjacje dotyczące zasobów, okoliczności i konfliktowych interesów. Często, jak już pisałam, działaniami w sferze idei i działaniami terenowymi zajmują się różne organizacje aktywistów „obrony życia” (tego samego typu). Dzieje się tak między innymi dlatego, że imperatywy deontologiczne bywają trudne do pogodzenia z praktycznymi wymogami działania w terenie. Na poziomie terenu rozpoczyna się praca redefiniowania, poszukiwania sytuacyjnych języków do opisanie koniecznych czynności i poniesionych strat. „Obrona życia” wymaga (od aktywistów i ich podopiecznych) nawigowa-

nia między różnymi językami i organizacjami, które pomagają uporać się z rewaloryzacjami, nieciągłościami, w tym z faktem, że troska o życie – jednostek i populacji, ludzkich i nie-ludzkich – często wymaga sytuacyjnych definicji wartości życia i zgody na śmierć. Żaloba i rytzy przeżywania żalu odgrywają w tym procesie rolę niezbędnego regulatora o podwójnej funkcji – pomagają uporać się z nieuniknionymi porażkami (nie da się uratować wszystkich żyć uznanych za warte ratowania) oraz wspomagają trud oddzielania życia wartego obrony od życia, które z różnych względów ochronie podlegać nie może. Żaloba i żal umożliwiają potwierdzenie cenneści życia, którego nie udało się uratować, ale też wspierają decyzje o uznaniu życia za niewarte ratowania – są jednymi ze skuteczniejszych narzędzi, które czynią takie decyzje możliwymi do podjęcia.

#### Bibliografia:

/// Bakalarz M. 2016. *Żaloba oraz jej wpływ na rozumienie etyki*, „Edukacja Etyczna”, nr 11, s. 54–66. <https://edukacjaetyczna.pl/wp-content/uploads/Archiwum/08-bakalarz-2016-01.pdf>; dostęp: 6.08.2022.

/// Baum S. i in. 2020. *“It’s Not a Seven-Headed Beast”: Abortion Experience among Women that Received Support from Helplines for Medication Abortion in Restrictive Settings*. <https://www.maszwybor.net/blog/nie-taki-diabel-straszny-jak-go-maluja-d-doswiadczenia-osob-ktore-skorzystaly-z-pomocy-infolinii-aborcyjnych-aby-przerwac-ciaze-w-krajach-gdzie-dostep-do-aborcji-jest-ograniczony/>; dostęp: 6.08.2022.

/// Bauman Z. 2014. *Śmieć*, „Znak”, nr 715. <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/7152014zygmunt-baumansmiec/>; dostęp: 6.08.2022.

/// Bednarek J. 2018. *„Nie nasze dzieci”. Naturalizm, reprodukcyjny futurizm i potworne macierzyństwo*, „Etyka”, nr 57, s. 101–119.

/// Braid B., Millar E. 2020. *Abortion at the Edges: Politics, Practices, Performances*, „Women’s Studies International Forum”, nr 80. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7186192/>; dostęp: 6.08.2022.

/// Braidotti R. 2014. *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Butler J. 2011. *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest oplakiwania?*, tłum. A. Czarnacka, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.

/// Chyrowicz B. 2004. *Komórki macierzyste: nowy problem – stare pytania*. „Nauka”, nr 2, s. 27–55. <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-issn-1231-8515-year-2004-issue-2-article-601/c/601-600.pdf>; dostęp: 6.08.2022.

/// Cielemecka O., Rogowska-Stangret M., red. 2018. *Feministyczne nowe materializmy: usytuowane kartografie*, E-naukowiec.

/// Devall B., Sessions G. 1994. *Ekologia głęboka. Życie w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*, tłum. E. Margielewicz, Pusty Obłok.

/// Dolphijn R., Tuin I. van der, red. 2018. *Nowy materializm. Wyniady i kartografie*, tłum. J. Czajka, A. Handke, J. Maliński, A. Marcisz, C. Rudnicki, T. Wiśniewski, Fundacja Machina Myśli.

/// Domańska E. 2017. *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Drzał-Sierocka A. 2014. *Od zwierzęcia do mięsa i... z powrotem. Casus prosiaków w Makro*, [w:] *Narracje postkryzysowe w humanistyce*, red. D. Kotuła, A. Piórkowska, A. Poterała, Instytut Filozofii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, s. 187–198. <https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/7182/narracje%20DRUK.pdf#page=187>; dostęp: 6.08.2022.

/// Edelman L. 2012. *Przyrzeczłość to dziecinne mrzonki*, tłum. T. Sikora, [w:] *Teorie wywrotowe*, red. A. Gajewska, Wydawnictwo Poznańskie, s. 675–711.

/// Elżanowski A. 2009. *Wartość życia podmiotowego z perspektywy nauki*, „Przegląd Filozoficzny”, nr 3, s. 81–96. [https://pf.uw.edu.pl/images/NUMERY\\_PDF/071/PF\\_2009-R18\\_3\\_07\\_Elzanowski-A\\_Wartosc.pdf](https://pf.uw.edu.pl/images/NUMERY_PDF/071/PF_2009-R18_3_07_Elzanowski-A_Wartosc.pdf); dostęp: 6.08.2022.

/// Elżanowski A. 2022a. *Polskie Towarzystwo Etyczne: Sprzeciwiamy się pietnowaniu kotów jako inwazyjnych i obcych*, „Gazeta Wyborcza” 24.07.2022. <https://wyborcza.pl/7,75400,28717060,polskie-towarzystwo-etyczne-sprzeciwiamy-sie-pietnowaniu-kotow.html#S.TD-K.C-B.5-L.2.duzy>; dostęp: 6.08.2022.

/// Elżanowski A. 2022b. *Prof. Elżanowski ostro o naukowcach z PAN: Atak na kota to już nawet nie paranauka. To pomylone doktrynerstwo*, „Gazeta Wyborcza” 29.07.2022. <https://wyborcza.pl/7,75400,28736934,prof-elzanowski-atak-na-kota-domowego-to-juz-nawet-nie-paranauka.html>; dostęp: 6.08.2022.



- /// Esposito R. 2015. *Two. The Machine of Political Theology and the Place of Thought*, tłum. Z. Hanafi, Fordham University Press
- /// Habermas J. 2003. *Przywzłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- /// Horn T. 2017. *Przekonać do życia. Jak rozmawiać o aborcji*, tłum. A. Borowska, Wydawnictwo eSPe.
- /// Jarzębowska G. 2017. *Podążaj za szczyrem. Od nekropolityki do teorii międzygatunkowej kohabitacji*, „Praktyka Teoretyczna”, nr 1, s. 305–323. <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/prt/article/view/8451/8320>; dostęp: 6.08.2022.
- /// Jarzębowska G. 2020. „Płatni mordercy”? *Dyskurs budowania tożsamości zawodowej wśród pracowników deratyzacji*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, nr 4, s. 192–209. [http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/Volume52/PSJ\\_16\\_4\\_Jarzebowska.pdf](http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/Volume52/PSJ_16_4_Jarzebowska.pdf); dostęp: 6.08.2022.
- /// Jurszo R. 2022. „Skórka z kota najlepsza na reumatyzm”. *Reakcje myśliwych po zaliczeniu kota do gatunków inwazyjnych*, „Gazeta Wyborcza” 13.07.2022. <https://wyborcza.pl/7,177851,28681650,skorka-z-kota-najlepsza-na-reumatyzm-reakcje-mysliwych-po.html>; dostęp: 6.08.2022.
- /// Kowalewska B. 14.03.2021. *Stańmy we własnym cieniu*. <https://kulturaupodstaw.pl/stanmy-we-wlasnym-cieniu/>; dostęp: 6.08.2022.
- /// Latour B. 2009. *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, tłum. A. Czarnacka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- /// Łońska M. 2018. *Podstawowe założenia biopolityki w świetle nauczania Kościoła. Studium teologicznomoralne*. [https://repozytorium.kul.pl/bitstream/20.500.12153/341/1/Lonska\\_Podstawowe\\_zalozenia\\_biopolityki\\_w\\_swietle\\_nauczania\\_Kosciola\\_Studium\\_teologicznomoralne\\_edited.pdf](https://repozytorium.kul.pl/bitstream/20.500.12153/341/1/Lonska_Podstawowe_zalozenia_biopolityki_w_swietle_nauczania_Kosciola_Studium_teologicznomoralne_edited.pdf); dostęp: 6.08.2022.
- /// Łopuszyńska H. 2021. *Lamentacja dla przyrody – (bez)nadzieja „Ziemskiego lamentu”?*, „Adeptus”, nr 17, s. 1–19. <https://ispan.waw.pl/journals/index.php/adeptus/article/view/a.2456>; dostęp: 6.08.2022.
- /// Marzec A. 2020. *Nie-ludzkie widma – archiwum, pamięć oraz przetrwanie w epoce antropocenu*, „Czas Kultury”, nr 2, s. 17–22. [https://czaskultury.pl/wp-content/uploads/woocommerce\\_uploads/2021/03/17-22\\_AMarzec\\_NieludzkieWidma\\_CzasKultury\\_2\\_2020-uu4w4n.pdf](https://czaskultury.pl/wp-content/uploads/woocommerce_uploads/2021/03/17-22_AMarzec_NieludzkieWidma_CzasKultury_2_2020-uu4w4n.pdf); dostęp: 6.08.2022.

/// Mytych J. 2022. *Żaloba klimatyczna*, [w:] *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*, red. K. Jasikowska, M. Palasz, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Biblioteka Jagiellońska, s. 153–180. Za512.uj.edu.pl; dostęp: 6.08.2022.

/// Nola A. di. 2006. *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*, tłum. J. Kornecka i in., Universitas.

/// Posłuszna E. 2012. *Ekstremizm ekologiczny. Źródła, przejawy, perspektywy*, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// Przyborska K. 2021. *Nie wszyscy jesteśmy w stanie patrolować lasy, ale możemy organizować zbiórki*, „Krytyka Polityczna”. <https://krytykapolityczna.pl/kraj/przyborska-agata-sikora-rodziny-bez-granic-migracje/>; dostęp: 6.08.2022.

/// Puig de la Bellacasa M. 2017. *Matters of Care. Speculative Ethics in More than Human Worlds*, University of Minnesota Press.

/// Rancière J. 2008. *Kto jest podmiotem praw człowieka?*, tłum. A. Czarnacka, [w:] tegoż, *Nienawiść do demokracji*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, s. 119–141.

/// Singer P. 2003. *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, Książka i Wiedza.

/// Soszyński R. 2006. *Mysleć przed strzałem*, „Łowiec Polski”, nr 6. <http://www.wkl326.pl/myslec-przed-strzałem/>; dostęp: 6.08.2022.

/// Szewczyk M., Franklin S. 2022. *To Think the Unimaginable: Sarah Franklin in Conversation with Matylda Szewczyk, on Reproduction, Biology, Feminism, and Technology*, „Widok. Teorie i Praktyki Kultury Wizualnej”, nr 32. <https://www.pismowidok.org/en/archive/reproduction-tracks.-new-visibility/to-think-the-unimaginable>; dostęp: 6.08.2022.

/// Świerkosz M. 2018. *Ciała podatne na zranienie. Judith Butler, samozniszczenie i radykalne akty oporu*, „Etyka”, nr 57, s. 69–86. <https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/handle/item/72169>; dostęp: 6.06.2022.

/// Terlikowski T. 2011. *Robienie dzieci. Terlikowski śmiało o in vitro*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne.

/// Ulanowski T. 2022. *Botaniczka i poetka prof. Urszula Zajączkowska: Gatunek „inwazyjny” to niekoniecznie samo złoto*, „Gazeta Wyborcza” 28.07.2022. <https://wyborcza.pl/7,75400,28732976,botaniczka-lesna-prof-urszula-zajaczkowska-gatunek-inwazyjny.html>; dostęp: 6.08.2022.

/// *Wydrzyńska J. i in. 2019. *Chcę pisać o aborcji bez stygmy. Poradnik dla osób pracujących w mediach.* [https://archiwum.aborcjnydreamteam.pl/wp-content/uploads/2019/10/aborcja\\_bez\\_stygmy\\_poradnik-1.pdf](https://archiwum.aborcjnydreamteam.pl/wp-content/uploads/2019/10/aborcja_bez_stygmy_poradnik-1.pdf); dostęp: 6.08.2022.*

/// *Zakrzewski P. 11.07.2020. *Ziemski lament. Pieśni ginącego świata.* <https://culture.pl/pl/artykul/ziemski-lament-piesni-ginacego-swiata>; dostęp: 6.08.2022.*

Źródła internetowe:

www1: <https://humanities.wisc.edu/events/entry/martin-f.-manalansan-iv>; dostęp: 1.11.2022.

www2: <https://pro-life.pl>; dostęp: 1.11.2022.

www3: <https://www.fundacjakornice.pl/pl/promuj>; dostęp: 1.11.2022.

www4: <https://instytutr.pl/manifest/>; dostęp: 1.11.2022.

www5: [https://rodzinybezgranic.pl/#kim\\_jestesmy](https://rodzinybezgranic.pl/#kim_jestesmy); dostęp: 1.11.2022.

www6: <https://www.facebook.com/Matki-Polki-na-wyrębie-269094240213803/>; dostęp: 1.11.2022.

www7: <https://poluje.pl/artykul/slubowanie-mysliwskie/505507>; dostęp: 1.11.2022.

www8: <http://dziennik.lowiecki.pl/forum.php?f=21&t=89301&numer=3075>; dostęp: 1.11.2022.

www9: [https://www.iop.krakow.pl/aktualnosc\\_1\\_31,2022.html#](https://www.iop.krakow.pl/aktualnosc_1_31,2022.html#); dostęp: 1.11.2022.

www10: <https://pl.aleteia.org/2020/12/14/pogrzeb-640-nienarodzonych-dzieci-kazde-bralam-na-rece-i-owijalam-w-pieluszkę/>; dostęp: 1.11.2022.

www11: <https://ashleecunsolo.ca>; dostęp: 1.11.2022.

www12: <https://www.facebook.com/miedzygatunkowa/>; dostęp: 1.11.2022.

www13: <https://rebellion.global/pl/about-us/>; dostęp: 1.11.2022.

### /// **Abstrakt**

W artykule interesują mnie dyskursy obrony „życia” pojmowanego jako wartość, która nie wymaga uzasadnienia i musi być chroniona bezwarun-

kowo. Na przykładzie wybranych materiałów zgromadzonych podczas badań polskich dyskursów publicznych oraz ruchów społecznych (anty-aborcyjnych, ekologicznych i obrony praw człowieka) chciałam zastanowić się, jak w poszczególnych wypadkach definiowane jest życie warte ochrony i jak określone są warunki oraz narzędzia tej ochrony. W analizie odwołuję się między innymi do idei „kruchej życia”, ontologii relacyjnych oraz etyki troski.

Słowa kluczowe:

„pro-life”, obrona życia, aborcja, uchodźcy, ekologia, żałoba, troska

### /// Abstract

#### **Defending “Life”: Ecology, Human Rights, and “Pro-Life” Movements**

In this article, I will discuss discourses on defending “life” as a value that does not require justification and must be unconditionally protected. Using material collected during research on Polish public discourses and social movements (anti-abortion, environmental, and human rights movements), I reflect on how a life worth protecting is defined in individual cases, along with the conditions and tools connected with this protection. In my analysis, I refer to the concept of “fragile life,” relational ontologies, the ethics of care, and other ideas.

Keywords:

pro-life, defence of life, abortion, refugees, ecology, mourning, care

/// **Marta Zimniak-Hańajko** – doktor habilitowana, antropolożka kultury w Zakładzie Kultury Współczesnej Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się współczesną kulturą polską, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki ruchów społecznych i religijnych, utopii społecznych i dyskursów publicznych. Autorka między innymi monografii *Raj oswojony. Antropologia nowych ruchów religijnych*, Gdańsk 2003 oraz *Ciało i wspólnota. Wokół prawicowej wyobraźni*, Warszawa 2017. Obecnie pracuje nad projektem „Polskie kultury «pro-life»”.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4081-6579>

E-mail: [m.zimniak@uw.edu.pl](mailto:m.zimniak@uw.edu.pl)

# **MINDFULNESS JAKO NOWY ETHOS KORPORACJI\***

Jan Biedziak  
Uniwersytet Warszawski

## **/// Wstęp**

*Mindfulness* (pol. uważność), które w latach 70. ubiegłego wieku zadebiutowało jako metoda terapeutyczna, robi coraz większą karierę. Ponieważ wpasowuje się w panujące warunki społeczno-ekonomiczne, jest reklamowane jako skuteczny sposób podnoszenia ogólnie pojętego dobrostanu. Uważność, opierająca się na ćwiczeniach oraz światopoglądzie buddyjskim, porzuca jednak jego transcendentalny aspekt, co stanowi ciekawy przypadek postreligijnej praktyki.

Przenika ona przede wszystkim do środowiska pracy, ale także szkół i uniwersytetów. Staje się również coraz bardziej widoczna w popkulturze. Poradniki dotyczące uważności biją rekordy poczytności, najpopularniejsze aplikacje do medytacji warte są setki milionów dolarów, a wzięte magazyny, takie jak „Time” czy „Financial Times”, ogłaszają na swoich okładkach rewolucję *mindfulness* (Pickert 2014). Na naszych oczach metoda terapeutyczna, która z początku służyła osobom z chronicznymi zaburzeniami psychicznymi, staje się powoli nieodłącznym elementem stylu życia współczesnego zachodniego społeczeństwa. Obrazem przemysłu *mindfulness* jest chociażby rosnąca liczba książek dostępnych na Amazonie, która obecnie wynosi około 100 tysięcy publikacji. Dotyczą one nie tylko medytacji jako treningu lub metody, lecz odnoszą się również do prawie wszystkich

---

\* Artykuł powstał na podstawie pracy magisterskiej przygotowanej pod kierunkiem dr. Jakuba Motrenki i obronionej na Wydziale Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego w grudniu 2021 roku.

czynności, które wykonujemy na co dzień. Wśród poradników o *mindfulness* możemy znaleźć takie tytuły, jak: *Mindful Parenting*, *Mindful Eating*, *Mindful Teaching*, *Mindful Leadership*, a nawet *How To Be Mindful on the Subway*.

Uważność we współczesnej wersji staje się głównym narzędziem dbania o zdrowie psychiczne pracowników. Wśród badaczy budzi to spore kontrowersje. Z jednej strony pracownicy otrzymują narzędzie, które pomaga im zmagać się ze stresem i lękami, a z drugiej należy pamiętać, że przyczyną tych zaburzeń w głównej mierze są właśnie sytuacje panujące w środowisku pracy. Wpływ neoliberalizmu i współczesnej organizacji pracy na zdrowie psychiczne zajmuje coraz więcej miejsca w dyskusjach prowadzonych na temat neoliberalizmu oraz badaniach nad zdrowiem psychicznym. Jak wskazuje Ruth Cain (2018), istnieje powszechne przekonanie, że za spadkiem zdrowia psychicznego stoją przyczyny społeczne i gospodarcze, które stały się szczególnie odczuwalne po kryzysie finansowym z 2008 roku. Pokazuje to dwojaki charakter uważności: z jednej strony pozwala zaznać odetchnienia, a z drugiej – techniki zachowywania uważności stają się narzędziem podtrzymania niezdrowego *status quo*.

Przeciwnicy rewolucji *mindfulness*, na przykład Ronald Purser, autor słynnej książki *McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality* (2019), wskazują, że narzędzie to wprost prowadzi do demobilizacji pracowników w walce o swoje prawa. W dodatku, jak podnosi Laura Marsh, wprowadzenie *mindfulness* do korporacji zbiegło się z wielkim kryzysem finansowym z 2008 roku. Wtedy właśnie pracownicy, którzy nie stracili zatrudnienia w wyniku załamania gospodarczego, doświadczyli „wielkiego przyspieszenia”. Polegało one na narzucaniu im coraz bardziej wymagających zadań bez podwyżki płac i częstym zmuszaniu do pracy w „czasie wolnym”, rozciągającym ją na sferę domową.

Treningi uważności według Marsh (2018) nie są przywilejem, lecz sposobem na uformowanie nowego typu pracownika. Ich korporacyjna implementacja w wielu przypadkach wiąże się bowiem z przyjęciem określonego spojrzenia na świat, które jest ciekawym połączeniem myślenia biznesowego, zorientowanego na maksymalizację zysków i produktywności pracowników, z założeniami wywodzącymi się z buddyzmu. Uważność wraz z naleciałościami ideologicznymi biorącymi swój początek w rozwoju osobistym może dać nowe spojrzenie na miejsce pracy i wykonywany zawód, będąc niejako współczesną wersją ascezy protestanckiej oraz ethosu kapitalizmu opisywanego przez Maxa Webera. Tak jak Weber pisał o ascezie protestanckiej i dochodzeniu dzięki niej do bogactwa, tak samo uważność w implementacji biznesowej prowadzi do przekonania, że tylko wytrwale

i systematyczne ćwiczenia pomogą osiągnąć szczęście i sukces. Bycie osobą uważną powinno być dostrzegane w pracy, co jednak wymaga regularnych, codziennych ćwiczeń oraz zmiany zachowania jednostki. To ciekawy rodzaj ascezy, podobnej do tej weberowskiej, manifestującej się w starannym i metodycznym uprawianiu swojego zawodu.

Definiując świat w obowiązujących neoliberalnych kategoriach, można jednoznacznie stwierdzić, że udana kariera zawodowa wciąż jest głównym źródłem aspiracji jednostek. W tych warunkach uważność wspiera dążenia do osiągnięcia sukcesu, a praktykowanie medytacji staje się wręcz obowiązkiem pracowników, przynajmniej na kierowniczych stanowiskach, co potwierdzają treści renomowanych czasopism poświęcone metodom zarządzania w dużych korporacjach.

### **/// *Mindfulness***

Zanim wskażę, w jaki sposób uważność jest implementowana do środowiska biznesowego, chciałbym przybliżyć, czym ona w ogóle jest. Twierdzę, że jej duży sukces jest związany z wpisaniem jej praktyk oraz idei w tendencje sekularne nowoczesnych państw, które dla Thomasa Luckmanna oznaczają proces prywatyzacji i indywidualizacji. Religia, jak przekonuje, staje się niewidzialna, ponieważ w nowoczesnych państwach została ograniczona do sfery prywatnej. Dzięki temu wybór religii stał się sprawą indywidualną i każda jednostka może wybrać odpowiednią formę nadającą życiu sens, która będzie dostosowana do jej potrzeb (zob. Knoblauch 1996: 25–26). W zsekularyzowanych społeczeństwach nie ma miejsca na jeden, przeważający w całym życiu społecznym paradygmat. Człowiek poruszający się w ramach pluralizmu poglądów staje się uczestnikiem targu idei, a jego życie duchowe – sprawą prywatną.

Alvin Toffler w książce *Trzecia fala* tak opisał to zjawisko:

nigdy jeszcze ludzie w tylu krajach świata – nawet wykształceni i zdawaloby się wyrafinowani pod względem intelektualnym – tak bezradnie nie szamotali się w wirze sprzecznych, wywołujących dezorientację, kakofonicznych idei. Tyle jest kolidujących ze sobą wizji, że chwieją się w posadach wszystkie nasze dotychczasowe wyobrażenia o świecie. Każdy dzień przynosi jakąś nową modę, odkrycie naukowe, religię, nowy ruch lub manifest. Naszą świadomość bezustannie przenikają krzyżujące się prądy: raz jest to kult natury, innym razem parapsychologia, to znowu medycyna

holistyczna lub socjobiologiczna, anarchizm, strukturalizm, neomarksizm, nowa fizyka, mistycyzm Wschodu, technofilia, technofobia i tysiące innych – a każda z tych mód ma swych uczonych kapłanów lub dziesięciominutowych guru. (Toffler 1986: 340)

Mimo odejścia od tradycyjnych form duchowości potrzeba realizacji spirytualnej nie zniknęła i objawia się w różny sposób. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na okres rewolucji obyczajowej, która miała początek w latach 60. ubiegłego wieku. To czas, w którym dorosłymi stawały się osoby urodzone w czasie II wojny światowej, negujące chrześcijaństwo, jako że nie potrafiło ono zapobiec kataklizmom wojny. Na Zachód zostały wtedy zaimportowane nowe formy duchowości, wywodzące się z Dalekiego Wschodu, które można wpisać w popularny w tamtym czasie ruch New Age. Miał on ogromne znaczenie popkulturowe i oswajał wschodnie prądy myślowe, w tym duchowość, z Zachodem. Bartłomiej Dobroczyński przekonuje, że New Age to:

złożony i wielowymiarowy alternatywny ruch kulturowy [...], jawiący się jako poważne wyzwanie dla cywilizacji zachodniej czy chrześcijańsko-helleńskiej formacji duchowej, ale także i dla wszystkiego, co można określić mianem narodowej kultury i obyczajów, a nawet dla subtelnej strefy indywidualnych przekonań i sumienia. (Dobroczyński 1997: 108–109)

W ruchu tym można było dostrzec przede wszystkim subiektywne podejście do kwestii wyznawanej religii. Obojętna jest wyznawana wiara, ponieważ każda może prowadzić do duchowego spełnienia. Człowiek powinien zatem wybrać ten system, który mu odpowiada, oraz praktykować ze świadomością, że wybrana przez niego droga nie jest ani lepsza, ani gorsza od innych. Podejście do duchowości jest pozytywne, natomiast negatywne do Kościołów oraz instytucji religijnych. Ponadto wśród zwolenników New Age dosyć często spotyka się pogląd, że Ostateczna Rzeczywistość nie jest odrębnym Bytem, ale czymś, co w sposób mistyczny i nie do końca zrozumiały jest tożsame i jemu równe. Oznacza to, że człowiek lub jakaś jego część duszy jest Bogiem, a pogłębiony trening duchowy ma prowadzić do odkrycia tej zapomnianej prawdy (Dobroczyński 1997: 60–62).

Sekularyzacja jest nieodłącznym elementem dziejów współczesnych państw zachodnich. Jej wpływy objawiają się nie tylko w formalnym, usankcjonowanym prawnie rozdziale państwa od Kościoła, lecz także w posta-



wach ludzkich, które determinowane są przez coraz mniejszą rolę religii w życiu społecznym. Zanik *sacrum* w tej sferze wyraża się w zindywidualizowanych poszukiwaniach duchowych przyjmujących różne formy, często zależnych od indywidualnych potrzeb człowieka. Innym jej przejawem jest pluralizacja poglądów w przestrzeni społecznej, nieuchronnie prowadząca do powstawania nowych idei, również tych odnoszących się do potrzeb spirytualnych człowieka. Wydaje się, że później omówiona praktyka uważności wpisuje się w proces sekularyzacji, będąc wyjątkowym fenomenem połączenia tradycji buddyjskiej ze zrjonalizowanym światem Zachodu. Jej postreligijność wynika z faktu zachowania kategorii buddyjskich przy jednoczesnym odrzuceniu ich transcendentalnego charakteru.

Współczesna wersja uważności, służąca na początku jako forma terapii, została opracowana przez Jona Kabat-Zinna, który definiuje ją jako:

starożytną praktykę buddyjską, posiadającą głębokie znaczenie dla współczesnego świata. To znaczenie nie ma nic wspólnego z buddyzmem *per se* ani z byciem buddystą, lecz wypływa z przebudzenia i życia w harmonii ze sobą i światem; z dociekania, kim jesteśmy, ze zgłębiania naszego poglądu na świat i naszego miejsca w nim, z kształcenia w sobie uznania dla pełni każdej chwili życia. (Kabat-Zinn 2016: 23)

W założeniu praktykowanie uważności nie jest więc jednoznaczne z byciem buddystą. *Mindfulness* wykorzystuje jednak kategorie buddyjskie w celu przedstawienia różnych form medytacji oraz opisu otaczającego świata.

Kabat-Zinn przekonuje, że z perspektywy buddyzmu stan świadomości człowieka Zachodu jest ograniczony i nieświadomy. Medytacja jest narzędziem, które – jak określił autor – pozwala na przebudzenie ze snu mechaniczności i nieświadomości. Systematyczne ćwiczenia związane z uważnością mają na celu badanie własnej natury, co ma skutkować większym zadowoleniem i poczuciem harmonii w życiu praktykującego. *Mindfulness* może być dla Zachodu przeciwwagą dla charakterystycznego w tej kulturze dążenia do

kontrolowania i ujarzmiania natury zamiast uznania, że jesteśmy jej nieodłączną częścią [...] oraz proponuje spojrzenie na świat, które dopełnia zasadniczo redukcjonistyczne i materialne podejście dominujące obecnie w zachodnim sposobie myślenia. (Kabat-Zinn 2016: 23)

Praktyka uważności usytuowana w centrum buddyjskiej medytacji jest zasadniczo koncepcją, która ma przełożenie na praktyczne zastosowanie.

Oznacza szczególny rodzaj uwagi: świadomej, skierowanej na obecną chwilę i nieosądzającej. Taka uwaga wykształca wielką świadomość, jasność i akceptację bieżącej sytuacji. Budzi nas do faktu, że życie rozwija się tylko w pojedynczych chwilach. Jeśli przez wiele chwil nie jesteśmy w pełni przytomni, możemy nie tylko przeoczyć to, co najcenniejsze w życiu, ale również możemy nie uświadomić sobie własnych możliwości rozwoju i przemiany. (Kabat-Zinn 2016: 24)

Jednocześnie Kabat-Zinn kładzie silny akcent na odmitologizowanie medytacji jako techniki zarezerwowanej dla konkretnej duchowości, wskazując, że może być ona pozbawiona jakichkolwiek naleciałości ideologicznych:

Medytacja nie jest czymś dziwnym i tajemniczym, jak to się często sądzi. Aby medytować, nie musisz stać się jakimś zombi, rośliną, egocentrycznym narcyzem, obserwatorem własnego pępka, czci-cielem, entuzjastą, mistykiem albo filozofem Wschodu. Medytacja polega po prostu na tym, by być sobą i wiedzieć co nieco o tym, kim się jest. Ma ci uświadomić, czy ci się to podoba, czy nie, że kroczysz ścieżką; ścieżką, która jest twoim życiem. Medytacja może pomóc nam dostrzec, że ta ścieżka, którą zwiemy naszym życiem, ma kierunek; że zawsze się rozwija, chwila za chwilą; i że to, co dzieje się teraz, w tej chwili, wpływa na to, co zdarzy się potem. (Kabat-Zinn 2016: 15)

Jak widać, autorowi zależy na podkreśleniu, że *mindfulness* nie jest religią w sensie żadnej z wielkich religii tradycyjnych. Kluczem do znalezienia równowagi za pomocą *mindfulness* są praktyki leżące u podstaw buddyzmu, taoizmu czy jogi i związanego z nią postrzegania świata w kategorii „tu i teraz” (Kabat-Zinn 2016: 25). Choć tradycyjnie to religia była źródłem dociekań istoty człowieczeństwa, to – jak zaznacza Kabat-Zinn:

Uważność jednak niewiele ma wspólnego z religią, jeśli pominąć najbardziej podstawowe znaczenie tego słowa, które wskazuje na usiłowanie przeniknięcia głębokiej tajemnicy życia i uznanie swe-

go ścisłego związku ze wszystkim, co istnieje [...]. Dla mnie uważność jest po prostu sztuką świadomego życia. Żeby ją uprawiać, nie musisz być buddystą czy joginem. W istocie, jeśli wiesz cokolwiek o buddyzmie, to rozumiesz, że najważniejszą sprawą jest być sobą i nie próbować stać się czymś innym, niż jesteś. Buddyzm polega w gruncie rzeczy na utrzymywaniu kontaktu ze swoją najgłębszą naturą i pozwalaniu, by ona swobodnie z nas wypływała [...]. Dlatego uważność nie będzie sprzeczna z żadną wiarą czy tradycją – religijną bądź naukową – ani nie będzie próbowała niczego ci sprzedać, szczególnie nowego systemu wiary albo ideologii. (Kab-Zinn 2016: 25–26)

*Mindfulness* jest więc w założeniu ruchem areligijnym, który zarówno może być oddzielną praktyką, jak i uzupełnić życie duchowe człowieka. Co jednak istotne, dokonuje ono przedstawienia świata w kategoriach buddyjskich, które w ramach wykonywanych praktyk mogą zostać zaimplementowane do życia jednostki. Spojrzenie na rzeczywistość, które wymaga zajrzenia w głąb siebie, odróżnia uważność od innych technik rozwoju osobistego, które koncentrują się na konkretnym celu i bardziej przypominają długofalowy projekt oparty na określonych postawach etycznych, wynikających z regularnej praktyki duchowych ćwiczeń buddyjskich.

### **/// *Mindfulness* jako styl życia i asceza**

W tym kontekście *mindfulness* można rozpatrywać jako styl życia. Jak przekonuje Anthony Giddens, nie należy go jedynie łączyć z konsumeryzmem. Jest nieodłącznym elementem nowoczesności, a jednostka jest zobligowana do konkretnego wyboru. Autor *Nowoczesności i tożsamości* definiuje styl życia jako „mniej lub bardziej zintegrowany zespół praktyk, które podejmuje jednostka nie tylko dlatego, że są użyteczne, ale także dlatego, że nadają materialny kształt poszczególnym narracjom tożsamościowym” (Giddens 2010: 115).

Z tej perspektywy wzrost zainteresowania medytacją na Zachodzie nie musi być wyłącznie przejściową modą na spirytualizm. Styl życia pozwala bowiem zakotwiczyć codzienne praktyki w życiu codziennym, które przekładają się bezpośrednio na konkretne działania nie tylko jednostki, lecz także grup czy organizacji, takich jak te, z którymi stykamy się w miejscu pracy. Rozpatrując *mindfulness* z tej perspektywy, należałoby rozważyć tezę Ronalda Pursera, która głosi, że uważność stała się nową duchowością ka-

pitalizmu, a styl życia oparty na medytacjach jest podobny do ascezy protestanckiej opisanej przez Maxa Webera (zob. Marzec 2022: 86).

Asceza protestancka poza tym, że koncentruje życie człowieka wokół pracy, zawiera się także w praktycznych wskazówkach dotyczących życia wiernych. Dla Webera jest ona fundamentem, ethosem kapitalizmu, tworzącym jego etyczne podstawy. *Ethos* kapitalizmu, który wyrósł z protestantyzmu, zakłada, że praca jest głównym powołaniem człowieka. Dla wierzących była ona zabezpieczeniem przed światem zewnętrznym, którego pokusy mogły prowadzić do utraty zbawienia. Życie zawodowe człowieka powinno być tymczasem „ascetycznym sprawdzianem stanu łaski, uzyskiwanej dzięki sumienności, która manifestuje się starannym i metodycznym uprawianiem swojego zawodu” (Weber 2018: 28).

Wśród amerykańskich purytanów popularna była literatura dotycząca podjęcia odpowiednich postaw życiowych w konkretnych sytuacjach, traktująca Pismo Święte jak „paragrafy kodeksu” etycznego (Weber 2018: 30). Koncentrowanie nauczania Kościołów, w większości protestanckich, na kwestiach materialnych to tak zwana teologia sukcesu, czyli duchowość, która ma na celu osiągnięcie wymiernych korzyści, którą Kamil Wons definiuje jako:

zespół pewnych przekonań, będących swojego rodzaju nakładką lub filtrem stosowanym niezależnie w różnych nurtach chrześcijaństwa [...] oznacza ona dostrzeżenie bezpośredniego związku przyczynowego pomiędzy relacją z Bogiem a doczesnym szczęściem materialnym oraz zdrowiem psychicznym i fizycznym. (Wons 2021)

Teologia sukcesu sprowadza religię do roli „narzędzia rozwoju”, a jej genezy należy szukać w dziewiętnastowiecznych amerykańskich ruchach religijnych i ich paradygmacie racjonalności. Ten typ duchowości przekonuje, że praktykowanie chrześcijaństwa objawia się konkretnymi korzyściami. Bóg staje się środkiem do celu, który ma zagwarantować ogólnie pojęty dobrostan oraz powodzenie w życiu rodzinnym i biznesie. Weber, analizując nauczanie dziewiętnastowiecznych sekt protestanckich, jako przykład podaje purytańskiego pastora Richarda Baxtera. Był on autorem *Christian Dictionary*, który poza tym, że jest kompendium teologii moralnej, to koncentruje się na praktycznych doświadczeniach jego wiernych. Weber zauważył, że nauka Baxtera dotycząca stałego zawodu powiązana jest z etycznie nowoczesną **specjalizacją zawodową**, w ramach której „cały promień aprobaty kieruje się na mieszczańskiego selfmademana” (Weber 2018: 30).

Etyka protestancka zakłada postępowanie według określonych ram wynikających z nauk purytańskiego protestantyzmu. Odnosząc swoje założenia głównie do jednostki, czyni z nich szczególną praktykę indywidualną, tworzącą podstawę ethosu kapitalizmu, w którego centrum znajduje się praca, co w zsekularyzowanych czasach przejęła kultura rozwoju osobistego. O ile wcześniej asceza była zarezerwowana dla wąskiej grupy zakonników, o tyle w realiach współczesnego, zsekularyzowanego społeczeństwa zaczęła objawiać się pod postacią „racjonalnego sposobu życia, i to w celu przewyciężenia *status naturae*, uwolnienia człowieka od władzy irracjonalnych dążeń” (Weber 2020: 133).

### /// *Mindfulness* jako rozwój osobisty

#### Etyka *mindfulness* w korporacjach

Jednym z pierwszoplanowych obszarów implementacji *mindfulness* w świecie zachodnim są korporacje. To przede wszystkim z ich perspektywy dokonywana jest ocena praktyki uważności w życiu społecznym. Uważność staje się bowiem głównym narzędziem wykorzystywanym przez działy *Human Resources* w celu poprawienia atmosfery w miejscu (zakładzie) pracy. Firma Zevo Health, określająca siebie jako *health and wellness provider*, wskazuje na to, że:

praktykowanie *mindfulness* nie tylko ma zalety psychologiczne dla pracowników, ale również wywiera pozytywny wpływ na ich miejsce pracy. *Mindfulness* pomaga wprowadzić wiele pozytywnych aspektów w środowisku pracy, wliczając w to dobrostan, dobre relacje oraz kreatywność. (Finbaker 2020, tłum. J.B.)

Jak dostrzegła amerykański „Forbes”, w ostatnich latach *mindfulness* stało się podstawą zdrowia psychicznego w takich markach, jak Google, Spotify czy Goldman Sachs. Google utworzyło nawet własny trening – Search Inside Yourself. Uznaje się, że epicentrum rewolucji uważności znajduje się w Dolinie Krzemowej, a każda szanująca się korporacja informatyczna, między innymi Adobe, Apple, Asana, Cisco, eBay, Facebook, Genentech, Intel, Juniper Networks, LinkedIn czy Twitter, mają swoje programy *mindfulness* (Galles 2015: 312).

Współczesne czasopisma dotyczące świata biznesu, takie jak chociażby renomowany „Harvard Business Review”, podtrzymują i wzmacniają modę na *mindfulness*. W artykule *The Busier You Are, the More You Need Mindfulness*

autorzy zwracają uwagę na to, że tradycyjne metody osiągania celów finansowych, polegające na ciężkiej pracy wykonywanej szybko oraz dewizie *doing more with less* (Achor, Gielan 2015), nie sprawdzają się bez zastosowania odpowiednich metod relaksacyjnych. Jako przykład podana zostaje Aetna, jedna z największych amerykańskich firm sprzedających ubezpieczenia zdrowotne, której przychody w 2018 roku wyniosły około 60 miliardów dolarów. W treningach relaksacyjnych, które miały na celu nauczenie pracowników wykorzystywania krótkich przerw w pracy do praktyki medytacji i jogi, uczestniczy tam ponad 25% osób zatrudnionych w korporacji. Wewnętrzne badania wykazały, że ich stres zmniejszył się o 28%, jakość snu poprawiła się o 20%, a ból spadł o 19%. Aetna wyliczyła również, że dzięki *mindfulness* zyskała 62 minuty produktywności pracownika w czasie tygodnia, co daje oszczędność 3000 dolarów rocznie na jedną osobę (Achor, Gielan 2015).

Autorzy zwracają ponadto uwagę na pojawienie się nowych badań, które analizują wpływ *mindfulness* na wyniki finansowe firmy, oraz podają definicje tego, czym jest *mindfulness* w pracy. To „uważność zdarzeń oraz możliwości w środowisku pracy” (Achor, Gielan 2015, tłum. J.B.) – należy obserwować swój zespół oraz zastanawiać się, „czy wydają się uważni, czy ich myśli wybiegają na tyle do przodu, że nie są w stanie dostrzec teraźniejszości i tego, co dzieje się tu i teraz, zwracać uwagę na mimikę innych członków zespołu, dostrzegać sens w stresie” (Achor, Gielan 2015, tłum. J.B.). Brak uważności w pracy pozbawia możliwości dostrzeżenia potencjalnych ścieżek do sukcesu.

Według Shawna Achora i Michelle Gielan praktyce *mindfulness* stosowanej przez pracowników mogą pomóc następujące pytania, które powinni sobie zadawać:

1. Czy w momencie, kiedy nie robisz czegoś produktywnego, czujesz, że nie wykorzystujesz dobrze swojego czasu?
2. Kiedy nie masz harmonogramu, czy wypełniasz mikrochwile, wyciągając telefon i sprawdzając stany magazynowe, odświeżając skrzynkę odbiorczą, czytając nagłówki lub grając w grę na smartphonie?
3. Czy w momencie przestoju nie wiesz, jak go wypełnić?
4. Czy chcesz, aby twój zespół odnosił większe sukcesy?
5. Czy chcesz otrzymać awans?

Autorzy artykułu przekonują, że wystarczy minuta dziennie, aby uzyskać efekty praktyki *mindfulness*. W tym duchu prowadzone są na przykład szkolenia dla nowo zatrudnionych w Google. Zachęca się w nich, aby pra-

cownicy praktykowali medytacje przez dwie minuty, a następnie wpisywali efekty do „dziennika wdzięczności”. Po kursie zauważono, że poziom zaangażowania pracowników wzrósł. Achor i Gielan zwracają uwagę na słowa Laszlo Bocka zarządzającego zasobami ludzkimi w Google, który wskazał, że wszystkie udogodnienia dla pracowników wprowadzone przez firmę, takie jak mikrokuchnie, kolorowe rowery czy darmowe sushi, mogą ostatecznie prowadzić do spadku produktywności, jeżeli pracownik nie podejmie kroków, aby świadomie wybrać uważność i wdzięczność (Achor, Gielan 2015).

Kimberly Schaufenbuel (2015) zauważa zmiany, jakie mają miejsce w kulturze korporacyjnej. Podnosi ona, że współcześnie coraz częściej dostrzega się zależność między efektywnym odpoczynkiem w pracy a zwiększoną produktywnością. Zwraca też uwagę na obecność uważności w strategiach przywódczych, która tworzy „środowisko zaangażowania”. Biznesowe programy *mindfulness*, takie jak Search Inside Yourself Google’a, mają wzmacniać inteligencję emocjonalną pracowników, która pozwala na zrozumienie motywacji pracy w firmie. Program według uczestników pomaga im w byciu cierpliwymi, spokojniejszymi oraz wzmacnia ich umiejętność słuchania innych.

Aetna, o której była mowa wcześniej, była na tyle zadowolona z efektów swoich programów uważności – Viniyoga Stress Reduction oraz Mindfulness at Work – że zaczęła oferować te programy również swoim klientom (Schaufenbuel 2015).

Wśród entuzjastów *mindfulness* pojawiają się też głosy, które mają przekonywać, że nawet najkrótsza praktyka, trwająca choćby sześć sekund, przynosi korzystne efekty (Tan 2015). Chade-Meng Tan, przewodniczący instytutu Search Inside Yourself, w artykule *Just 6 Seconds of Mindfulness Can Make You More Effective* zwraca się także do pracowników wyższego szczebla:

w niektórych dniach bycie członkiem kierownictwa bywa uciążliwe. Siedzisz na spotkaniach przez godziny, a każda decyzja, którą musisz podjąć, jest trudna, ponieważ wszystkie łatwe zostały już podjęte przez osoby, które tobie podlegają. W takich dniach wiesz, że możesz być bardziej efektywnym liderem, jeżeli mógłbyś podchodzić do każdego spotkania ze świeżą perspektywą. Ale aby to osiągnąć, po pierwsze musisz zrzucić bagaż, który dźwigasz z poprzednich spotkań. Możesz to zrobić, i to zaledwie w sześć sekund. (Tan 2015, tłum. J.B.)

Praktyka sześciosekundowa, którą opisuje autor, polega na szybkiej relaksacji poprzez jeden uważny oddech przed rozpoczęciem każdego spotkania. Jak przekonuje Tan, istnieją dwa powody, dlaczego taka praktyka ma sens i jest efektywna. Po pierwsze, uważny oddech jest głęboki i spokojny, dzięki czemu „stymuluje nerw błędny, aktywując przywspółczulny układ nerwowy” (Tan 2015, tłum. J.B.), co z kolei pozwala na obniżenie stresu, pulsu oraz ciśnienia krwi – w efekcie stajemy się spokojni. Po drugie, za sprawą takiej praktyki dana osoba jest w pełni w terażniejszości i nie jest rozproszona przez swoje myśli. Tan stwierdza, że aby odczuwać żal lub smutek, trzeba być w przeszłości lub przyszłości. Kiedy zaś ktoś jest w terażniejszości, uwalnia się od żalu i zmartwień. Jeden uważny oddech może zatem uwolnić nas od ciężaru, dając ciału i umysłowi okazję do regeneracji (Tan 2015).

Tan jako osoba odpowiedzialna za program *mindfulness* w Google wyjaśnia, w jaki sposób został on stworzony i przystosowany do ich środowiska pracy. Program działa w trzech krokach. Na początku uczestnicy uczeni są uważności w celu stworzenia spokojnego, świeżego umysłu. Później koncentrują się na rozwijaniu samowiedzy, która prowadzi do samoopanowania – ta umiejętność pozwala na wdrażanie odpowiednich strategii mentalnych i emocjonalnych w celu uspokojenia, kiedy jest się pobudzonym. W ostatnim kroku pielęgnuje się umiejętności umysłowe, takie jak empatia i współczucie, które sprzyjają lepszej komunikacji (Tan 2015).

Autor przekonuje, że dzięki temu programowi osoby na kierowniczych stanowiskach stają się lepszymi liderami. Wskazują oni, że dzięki praktyce uważności uczą się zarządzania swoim temperamentem oraz zyskują jasność umysłu dzięki oddzieleniu „ocen od rzeczywistości” (Tan 2015, tłum. J.B.). Ponadto umiejętność uspokojenia ciała na żądanie ma ogromny wpływ na jakość przywództwa, ponieważ zdolność zarządzania w sytuacjach stresowych jest wyznacznikiem dobrego lidera.

Do wprowadzenia praktyki uważności w firmach zachęca Mindfulness Inside, która tworzy kursy *mindfulness* na potrzeby konkretnych firm (Babij 2017). Podkreśla ona, że praktyka uważności prowadzi do lepszego przywództwa w firmie:

praktykujący uważność są dobrymi liderami. Kropka. Według artykułu z „Harvard Business Review” *mindfulness* nie jest jakąś dodatkową mistyczną umiejętnością, ale czymś w rodzaju MBA (*Master of Business Administration*) z miękkich umiejętności. Bycie uważnym dla managera jest czymś tak samo ważnym jak umie-



jętność obsługi komputera lub znajomość angielskiego. Nie jest to coś dodatkowego, ale to raczej podstawowa cecha, jaką powinien posiadać każdy manager. (Babij 2015)

### *McMindfulness*

Z punktu widzenia sceptyków uważności praktyka ta została jednak zinstrumentalizowana, a za dbaniem o lepsze samopoczucie pracowników stoi chęć podnoszenia zysków firmy oraz zniechęcenia zatrudnionych do organizowania się w związki zawodowe. Zdaniem krytyków praktyka uważności całkowicie wpisała się w nurt neoliberalny, ale nie wprowadza rozwiązań, które umożliwiłyby realną poprawę sytuacji pracowników.

Ciekawy przykład wprowadzenia uważności do firm znajdujemy w Amazonie. W swoich magazynach, które są szeroko znane z nieprzestrzegania praw pracowniczych, zaczął wprowadzać AmaZen – budki do medytacji, które mają służyć w rozładowaniu stresu pracowników. To interaktywne pomieszczenia z komputerem, na którym zapisana jest „biblioteka zdrowia psychicznego”. Twórczyni AmaZena zaznacza, że chciała wprowadzić do magazynów miejsce, w którym panuje cisza, a ludzie mogą skoncentrować się na swoim „dobroście psychicznym i emocjonalnym” (*Amazon's Amazon Kiosk* 2021, tłum. J.B.).



Fotografia 1. Budka do praktyki uważności w magazynie Amazona (Bateman 2021)

*McMindfulness* to pojęcie rozpowszechnione przez Ronalda Pursera, autora książki *McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*. Autor wskazuje, że przez uznanie praktyk medytacyjnych jako lekarstwa na najważniejsze problemy współczesnego człowieka (długości życia, stresu, poprawy zdrowia fizycznego i psychicznego, wzrostu satysfakcji z życia) *mindfulness* stało się produktem, który sprzedawany jest jak panaceum na wykreowane przez kapitalizm potrzeby ludzkie. W tym kontekście Stanisław Radoń zastanawia się:

czy oferowany przez rynek (konkretne osoby i instytucje) towar mający na celu zaspokojenie potrzeb zestresowanych ludzi nie doprowadzi do negatywnych skutków? Czy spadek zdolności adaptacyjnych wynikający z przyspieszonego rozwoju technologicznego nie stanowi istotnego motoru wzrostu popularności medytacji? Czy spełnianie niektórych oczekiwań i potrzeb osób poszukujących medytacji nie osłania w konsekwencji ich zdolności adaptacyjnych wynikających z przyspieszonego rozwoju technologicznego? (Radoń 2017: 292)

Głównym zarzutem Pursera wobec powszechnej praktyki *mindfulness* jest jej utowarowienie, powodujące za sprawą sekularyzacji pozbawienie go zasad moralnych, które praktyka wynosiła z buddyzmu. Brakuje w niej, według autora, zasad etycznych, które w dłuższej perspektywie powinny wpływać pozytywnie na warunki pracy, a także zachowania dużych firm wobec otaczającego świata.

Utowarowienie uważności według Pursera polega też na wmawianiu społeczeństwu, że cierpi z powodu choroby nazywanej przez marketingowców *mindfulness* „natłokiem myśli”. Wedle propagatorów uważności każdy zmagają się z myślami wywołującymi w nas konkretne emocje, które powinny zostać stłumione. Ponadto trenerzy *mindfulness* przekonują, że szczęście jest efektem ciężkiej pracy każdego z nas. Jak pisze autor, prze-myśl szczęścia wmawia nam, że jest ono jedynie umiejętnością, dostępną dla każdego. *Mindfulness* podtrzymuje zatem neoliberalny paradygmat indywidualistyczny, wedle którego jednostka jest w całości odpowiedzialna za swój dobrostan, zarówno ekonomiczny, jak i zdrowotny. Wielu autorów książek z tematyki *mindfulness*, jak chociażby David Gelles, autor *Mindful Work* oraz innych poradników uważności, sądzi tymczasem, że stres nie jest nam narzucony, tylko sami go na siebie nakładamy. W skrajnej argumentacji Pursera świadczy to o tym, że narzędzie, jakim jest *mindfulness*,

stało się elementem nie tyle samodyscypliny, ile „samopacyfikacji” – „cokolwiek przyprawia cię o lęk lub stres może być zwalczone za pomocą ćwiczeń uważności” (2019: 19, tłum. J.B.).

Purser wskazuje, że od kilku dekad *mindfulness* zapuszcza swoje „konserwatywne” korzenie i przeniknęło już na tyle do dyskursu biznesu, że nawet osoby mówiące o sobie, iż są progresywne, myślą w kategoriach neoliberalnych. Wartości rynkowe na tyle wniknęły do świata, że opisujemy go i myślimy o nim w tych kategoriach. Praktyka uważności opatrzona idealami wolnorynkowymi stała się umiętnością, którą trzeba nabyć i pielęgnować. Te wszystkie elementy, które zaimplementowała do siebie uważność, sprawiają, że jest ona traktowana przez autora jako buddyzm bez etyki. Porównuje on modę na uważność do sieci McDonald’s i traktuje ją jako franczyzę medytacji. W warunkach pracy, zamiast używać *mindfulness* do „budzenia” jednostek w celu organizacji i walki o swoje prawa, wprowadzono je do ich pacyfikacji.

Krytykę *mindfulness* przedstawia również Laura Marsh. Jej zdaniem wprowadzanie praktyki uważności w firmach prowadzi do pacyfikacji pracowników, a kult uważności zastępuje realniejsze świadczenia, takie jak elastyczne godziny pracy czy dłuższe urlopy, oraz wprowadza zasadę rywalizacji pomiędzy pracownikami. Jak wskazuje autorka, treningi uważności w firmach to „nie tyle przywilej, ile sposób na uformowanie nowego typu pracownika” (Marsh 2018, tłum. J.B.).

[Pracownik] pracuje cały weekend bez ustanku, w poniedziałek od rana robota pali mu się w rękach, a w przerwie na lunch resetuje się mentalnie głębokimi wdechami. Miejsce pracy jest ośrodkiem nie tylko jego wypełnionego po brzegi i nieprzewidywalnego życia zawodowego, ale także prostego i przewidywalnego życia duchowego. (Marsh 2018, tłum. J.B.)

Propagowanie medytacji w miejscu pracy może sprzyjać kulturze akceptacji, która podtrzymuje i utrwała warunki, które źle wpływają na pracowników. Ponadto, jak wskazuje Marsh, *mindfulness* jest wdrażane w firmach, które na co dzień zachowują się nieetycznie. Przykładem jest chociażby Monsanto, które poprzez wypuszczanie na rynek genetycznie modyfikowanych nasion, z których wyrastają rośliny niezdolne do dalszego rozmnażania, zmuszało rolników do kupowania kolejnych partii materiału siewnego. Mimo wprowadzenia *mindfulness* korporacja nie zrezygnowała z dalszej produkcji genetycznie modyfikowanych nasion (Marsh 2018).

Marsh, krytykując biznesową implementację *mindfulness*, zauważa również niebezpieczeństwo związane z chęcią zarządzania emocjami pracowników. Często pod płaszczykiem atmosfery przyjaźni i akceptacji dokonuje się bowiem masowych zwolnień pracowników. Ta „kultura” była obecna na przykład w placówkach Forda, który po masowych zwolnieniach otrzymywał listy od byłych pracowników, którzy dziękowali prezesowi za szczęśliwe lata spędzone w firmie (Marsh 2018).

### /// Zakończenie

Wykorzystując buddyjskie kategorie i ćwiczenia, *mindfulness* uczy, w jaki sposób radzić sobie z trudnościami charakterystycznymi dla zsekularyzowanego, kapitalistycznego świata zachodniego. Jednak mimo wielu neutralnych pojęć wydaje się, że niektóre punkty wpisują się w neoliberalną narrację, która była przedmiotem krytyki Ronalda Pursera.

Głównym celem praktykowania medytacji jest redukcja stresu, który został przedstawiony jako problem jednostki, posiadającej zdolność do pełnego zarządzania jego wpływem na swoje zdrowie i postrzeganie świata. Jednocześnie nie wspomina się o czynnikach stresogennych, które wynikają z organizacji miejsca pracy. Wskazuje się natomiast, że to po stronie jednostki leży powinność nauczenia się, jak za pomocą regularnie wykonywanych ćwiczeń buddyjskich oraz zmiany sposobu myślenia nie popadać w negatywne oceny, które wprost przekładają się na jej dobrostan psychiczny. To pewien rodzaj ascezy podporządkowanej panującym warunkom społeczno-ekonomicznym. Nieprzedstawianie uważności w szerszym kontekście według Pursera jest poważnym naruszeniem etyki buddyjskiej, sprowadzającym szczęście do umiejętności technicznej, którą można wykształcić za pomocą regularnych ćwiczeń.

Spojrzenie na rzeczywistość, które wymaga praktyk duchowych oraz przyjęcia określonych postaw, odróżnia *mindfulness* od innych technik rozwoju osobistego i stanowi o jego wyjątkowym fenomenie. Wymagając regularnych ćwiczeń, które wzmacniają i podtrzymują „uważność”, traktuje się *mindfulness* raczej jako długofalowy projekt, a nie jedynie formę doraźnej pomocy. W związku jednak z przekazywaniem praktycznych rad w czasie kursu *mindfulness* można uznać za podobną do „teologii sukcesu” formę służącą przyjmowaniu konkretnych postaw w określonych sytuacjach.

Przedstawiony przeze mnie problem to jedynie wstęp do pogłębionych badań nad wpływem uważności na społeczeństwo zachodnie. Patrząc na

rosnącą liczbę publikacji dotyczących tej tematyki, jestem przekonany, że niedługo stanie się ona istotną częścią dyskursu nauk społecznych.

#### Bibliografia:

/// Achor S., Gielan M. 2015. *The Busier You Are, the More You Need Mindfulness*. <https://hbr.org/2015/12/the-busier-you-are-the-more-you-need-mindfulness>; dostęp: 20.08.2021.

/// *Amazon's Amazon Kiosk (Quick Reupload)*. 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=2X2yMDsQPDw>; dostęp: 22.08.2021.

/// Babij J. 2015. *Stres i struktura, czyli jak stresuje Cię Twoje miejsce w pracy*. <https://mindfulnessinside.pl/struktura-i-stres-praktyka-mindfulness-w-pracy>; dostęp: 20.08.2021.

/// Babij J. 2017. *Mindfulness w IKEA – case study*. <https://mindfulnessinside.pl/mindfulness-case-study-ikea-w-pracy>; dostęp: 20.08.2021.

/// Bateman T. 2021. *Amazon Unveiled Its New 'Amazon Wellness Booth' for Workers. Then It Deleted the Video*. <https://www.euronews.com/next/2021/05/28/amazon-s-amazon-wellness-booth-was-unveiled-on-wednesday-then-it-deleted-the-video>; dostęp: 22.08.2021.

/// Cain R. 2018. *How Neoliberalism is Damaging Your Mental Health*. <https://theconversation.com/how-neoliberalism-is-damaging-your-mental-health-90565>; dostęp: 19.08.2021.

/// Dobroczyński B. 1997. *New Age*, Znak.

/// Finbaker K. 2020. *What Is Mindfulness and Why Is It Important in a Workplace*. <https://www.zevohealth.com/blog/what-is-mindfulness-and-why-is-it-important-in-a-workplace>; dostęp: 8.07.2021.

/// Galles D. 2015. *Mindful Work: How Meditation is Changing Business From the Inside Out*, Houghton Mifflin Harcourt.

/// Giddens A. 2010. *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Hill N. 1994. *Mysł i bogać się*, tłum. W. Sadowski, „Studio Emka”.

/// Iwanicki J. 2012. *Geneza i etyka gospodarcza nowożytnego kapitalizmu*. [https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/5785/1/2012\\_PPES2\\_11\\_19.pdf](https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/5785/1/2012_PPES2_11_19.pdf); dostęp: 27.11.2021.

/// Kabat-Zinn J. 2016. *Gdziekolwiek jesteś, bądź*, tłum. H. Smagacz, Czarna Owca.

/// Knoblauch H. 1996. „Niewidzialna religia” Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność, [w:] T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, NOMOS, s. 7–41.

/// Marsh L. 2018. *Mindfulness robi wam wodę z mózgu*. <https://krytykapolityczna.pl/gospodarka/mindfulness-korporacje-prawa-pracownicze>; dostęp: 19.08.2021.

/// Marzec J. 2022. *Zawiedzione nadzieje – neoliberalne konteksty ruchu mindfulness*, [w:] *Religijność i duchowość z perspektywy pedagogicznej. Od idei do empirii*, red. M. Szczepka-Pustkowska, S. Zielka, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, s. 67–90.

/// Pickert K. 2014. *The Mindful Revolution*. <https://time.com/1556/the-mindful-revolution/>; dostęp: 13.12.2021.

/// Purser R. 2019. *McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*, Watkins Media.

/// Radoń S. 2017. *Czy medytacja naprawdę działa*, Wydawnictwo WAM.

/// Schaufenbuel K. 2015. *Why Google, Target and General Mills Are Investing in Mindfulness*. <https://hbr.org/2015/12/why-google-target-and-general-mills-are-investing-in-mindfulness>; dostęp: 20.08.2021.

/// Tan C. 2015. *Just 6 Seconds of Mindfulness Can Make You More Effective*. <https://hbr.org/2015/12/just-6-seconds-of-mindfulness-can-make-you-more-effective>; dostęp: 20.08.2021.

/// Toffler A. 1986. *Trzecia fala*, tłum. E. Woydyłło, In Plus.

/// Weber M. 2018. *Szkiele z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, VIS.

/// Weber M. 2020. *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. D. Lachowska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

/// Wons K. 2021. *Jeszcze chrześcijaństwo czy już może coaching? Teologia sukcesu jest ukrytym nibilizmem*. <https://klubjagiellonski.pl/2021/11/21/jeszcze>

### /// Abstrakt

*Mindfulness* z ośrodków terapeutycznych przeniknęło do życia społecznego i jest obecnie jedną z najpopularniejszych metod samopomocy (ang. *self-help*), która od kilku lat robi zawrotną karierę. Przez dziesięciolecia uważność była dostosowywana do świata zachodniego, a *mindfulness* opanowało nie tylko dyskurs akademicki związany ze zdrowiem, ale też zaczęło się coraz częściej pojawiać się w dyskusjach o zarządzaniu i przyszłości edukacji.

W pierwszej części artykułu przedstawiam zamysł uważności. Wskazuję na jej nowoczesny, zindywidualizowany oraz sekularny, charakter. W tym celu przywołuję prace Jona Kabat-Zinna, który opracował współczesną wersję uważności i zapoczątkował rewolucję *mindfulness*. W drugiej ukazuję zaś *mindfulness* jako styl życia. Poprzez sumienne wykonywanie praktyk staje się ono bowiem niejako współczesną wersją ascezy, która ma prowadzić do ogólnie pojętego dobrostanu. Budzi to skojarzenia z założeniami ascezy protestanckiej oraz ethosu kapitalizmu opisanego przez Maxa Webera.

Na szczególną uwagę zasługuje model wprowadzenia praktyki uważności do firm, o którym traktuje trzecia część artykułu. W kontekście neoliberalnego systemu wpisuje się ono w nurt rozwoju osobistego i stanowi praktyczne rozwiązania dla pracowników. Wytwarza również własną etykę, która przynależy do nurtu indywidualizmu.

Ostatnia część tekstu została poświęcona zagadnieniu *McMindfulness*, czyli krytyce wprowadzania uważności do firm. W tym podrozdziale prezentuję argumenty wskazujące na wykorzystanie tej techniki w celu podnoszenia zysków firmy i pacyfikacji pracowników.

Wszystkie te elementy ukazują *mindfulness* jako praktykę dostosowaną do warunków neoliberalnych, która przyjmuje oraz modyfikuje konkretne założenia wywodzące się z ascezy protestanckiej. W konsekwencji sprawia to, że praktykowanie medytacji powoli przestaje być jedynie metodą terapii, a staje się ogólnie obowiązującą normą w dążeniu do dobrostanu psychicznego, choć może także stać się ethosem współczesnych korporacji.

Słowa kluczowe:

*mindfulness*, sekularyzacja, kapitalizm, neoliberalizm, asceza protestancka, medytacja, rozwój osobisty

### /// Abstract

#### **Mindfulness as the New Ethos of Corporations**

From therapeutic centres, mindfulness has infiltrated society and is now one of the most popular self-help methods, with a brilliant career in the past few years. Over the decades, mindfulness has been adapted to the Western world and has dominated not only health-related academic discourse but has increasingly begun to appear in discussions about management and the future of education.

In the first part of the article, I introduce the idea of mindfulness. I point out its modern individualised and secular nature. To this end, I cite the work of Jon Kabat-Zinn, who developed the modern version of mindfulness and launched the mindfulness revolution.

In the second part, I present mindfulness as a lifestyle. Through conscientious performance of practices, mindfulness becomes, so to speak, a modern version of asceticism, which is supposed to lead to well-being in general and evokes associations with the principles of Protestant asceticism and the ethos of capitalism described by Max Weber.

Particularly noteworthy is the model of introducing mindfulness practice into companies, as discussed in the third part of the article. In the context of the neoliberal system, such a practice fits into the current of personal development and provides practical solutions for employees. It also produces its own ethics, which fits into the current of individualism.

The last section is devoted to the issue of McMindfulness, or criticism of the introduction of mindfulness into companies. In this section, I cite arguments that point to the use of this technique to increase company profits and pacify employees.

The above elements reveal mindfulness as a practice which is adapted to neoliberal conditions, and which adopts and modifies specific principles derived from Protestant asceticism. Consequently, the practice of meditation is slowly ceasing to be merely a method of therapy and is becoming a generally accepted norm in the pursuit of mental well-being. It may become the ethos of modern corporations.

Keywords:

mindfulness, secularisation, capitalism, neoliberalism, Protestant asceticism, meditation, personal development



/// **Jan Biedziak** – absolwent Wydziału Socjologii oraz Wydziału Nauk Politycznych i Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Warszawskiego. Szczególnie zainteresowany teoriami sekularyzacji, w których szuka odpowiedzi na pytania o rolę duchowości w nowoczesnych społeczeństwach. Zawodowo jest związany z muzyką – współpracuje między innymi z Piotrem Ziłą, Sorry Boys, zespołem Noże oraz Filharmonią Narodową w Warszawie.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3937-5614>

E-mail: [jan.biedziak@gmail.com](mailto:jan.biedziak@gmail.com)



# EPISTEMOLOGICZNA I POLITYCZNA IDEOLOGICZNOŚĆ PSYCHIATRII W OBLICZU EPIDEMII CHORÓB PSYCHICZNYCH

Marcin Żółtowski  
Uniwersytet Gdański

Bartosz Mika  
Uniwersytet Gdański

Did you know hope and despair are nearly identical in code?

*Analtic, Matrix: Resurrection*

## /// Wprowadzenie

Współczesne głosy mówiące o globalnym kryzysie zdrowia psychicznego zwracają uwagę na wielopłaszczyznowe skutki zaburzeń mentalnych, a także skupiają uwagę na metodach używanych w trakcie znanych z historii epidemii. Przeciwstawiają się im osoby wskazujące, że etykietowanie obecnej sytuacji mianem **globalnego kryzysu** lub **epidemii** jest skutkiem trendów kulturowych typowych dla późnokapitalistycznych społeczeństw wysoko rozwiniętych. W związku ze wskazaną sprzecznością dyskursywną obecną w refleksji na temat zdrowia psychicznego zasadne staje się pytanie: jak odnajdzie się weń psychiatria, to jest dyscyplina medycyny odpowiadająca na zapotrzebowanie w tym konkretnym zakresie?

W naszym przekonaniu zaistnienie tej sprzeczności stwarza badaczom okazję do odsłonięcia ideologiczności psychiatrii. W niniejszym opracowaniu podejmiemy się krytyki psychiatrii jako elementu aparatury ideologicznej kapitalizmu. Nie chcemy angażować się w próby rozstrzygnięcia, czy kryzys zdrowia psychicznego jest istotnie „epidemią”, czy raczej efektem zmian kulturowych. Cierpienie i zdrowie osób doświadczających trudności

psychicznych nie zmienia się wszak w wyniku odmiennej etykiety. Jest ono realne i dojmujące, lecz nie stanowi przedmiotu analizy w tym tekście. Naszym celem jest jedynie przedstawienie dominujących nurtów psychiatrii jako części aparatów ideologicznych kapitalizmu.

Rozumienie ideologii oprzemy na pracy Terry'ego Eagletona i jego interpretacji szeroko pojętego i bogatego nurtu refleksji społecznej, jakim jest marksizm. Ujmując psychiatrię jako dyscyplinę powstałą w wyniku próby zobiektywizowania szaleństwa i wpisania w kategorie medyczne ludzkiego cierpienia psychicznego, postaramy się podjąć polemikę z powszechnymi w myśli społecznej obrazami tej nauki. Psychiatria przyjmuje bowiem określony system epistemologiczny, opisując chorobę psychiczną w sposób uwikłany w system aksjonormatywny społeczeństwa, w ramach którego funkcjonuje. Tym samym niejako z założenia staje się dyscypliną, którą można definiować przez pryzmat epistemologicznie pojmowanej ideologii (Eagleton 1991). Kwestią dyskusyjną i otwartą jest pytanie: czy epistemologiczna ideologiczność psychiatrii, którą – w niektórych interpretacjach tego pojęcia (Eagleton 1991) – można przypisać właściwie wszystkim naukom empirycznym, prowadzi do politycznej ideologiczności psychiatrii? Ta ostatnia oznacza uwikłanie interesującej nas dziedziny wiedzy w stosunki władzy typowe dla współczesnego kapitalizmu.

W toku wywodu spróbujemy wykazać, że istotnie tak jest, choć nawet autorzy reprezentujący tradycje krytyczne często nie wychodzą poza – w pewnym sensie bezpieczne – rozumienie ideologii jako określonego, społecznie uwarunkowanego, opisu świata. Celem artykułu jest zatem wykazanie ideologiczności psychiatrii, opierając się na analizie historycznie zmiennych, dialektycznych w swej istocie, związków praktyk dyskursywnych psychiatrii ze stanem społeczeństwa, w którym operuje.

Niemniej jednak należy zaznaczyć, że wskazanie na ideologiczność psychiatrii w żaden sposób nie podważa i nie kwestionuje cierpienia wielu osób doświadczających kryzysu psychicznego. Artykuł nie opisuje bezpośredniego doświadczania choroby psychicznej<sup>1</sup> czy szaleństwa, a jedynie środowisko symboliczne, w którym kategoria szaleństwa funkcjonuje.

Tekst składa się z sześciu części. We fragmencie poświęconym definicji ideologii wprowadzamy rozróżnienie na ideologiczność epistemologiczną i polityczną. Następnie omawiamy zwięźle historię psychiatrii, która obrazuje jej społeczne umocowanie. Kolejną część poświęcamy antypsychiatrii,

---

<sup>1</sup> Warto zapewne dodać, że w psychiatrii kategoria choroby psychicznej już dawno ustąpiła miejsca „zaburzeniom psychicznym”. W tekście posługujemy się pojęciem **choroby** z uwagi na jego popularność w opracowaniach z zakresu filozofii i socjologii.

by pokazać, jak psychiatria medyczna była zdolna zaadaptować krytykę jej praktyk. Z kolei podrozdział *Ideologiczność psychiatrii z perspektywy teorii społecznej* poświęcamy popularnym w naukach społecznych teoriom opisującym w sposób krytyczny źródła współczesnego kryzysu chorób psychicznych. Ukazujemy ich trafność w diagnozowaniu epistemologicznej ideologiczności psychiatrii, ale też ich niemoc – przede wszystkim w dostrzeżeniu politycznego potencjału współczesnej psychiatrii, postrzeganej w cytowanych dalej ujęciach jako nauka zastała i niezdolna do adaptacji. W ostatniej części demonstrujemy, w jaki sposób psychiatria wypełnia wszystkie cechy ideologii zdiagnozowane przez Terry’ego Eagletona oraz jak zachowuje ona zdolność do zarządzania psychicznym cierpieniem definiowanym przez dystynkcje nieoparte na negatywności.

### /// Epistemologiczne i polityczne rozumienie ideologii

Epistemologiczna definicja ideologii odnosi się do relacji między myślą wyrażoną w postaci systemu przekonań a rzeczywistością. W tradycyjnym, oświeceniowym rozumieniu tego pojęcia zakładano, że problem trafności samych idei jest drugorzędny, albowiem ideologia miała szukać praw rozwoju i relacji między ideami. W *Ideologii niemieckiej* Marks i Engels systematycznie (choć niekoniecznie pioniersko) wychodzą poza takie rozumienie opisywanego terminu. Ideologia wiąże się bowiem bezpośrednio z rzeczywistością, z „wytwarzaniem życia” (Marks, Engels 1961), czyli procesem nieustannej reprodukcji instytucji, form władzy i form symbolicznych (przykładowo polityki czy religii). Jaśniej, choć nadal metaforycznie, Marks i Engels opisują interesujące nas pojęcie, przywołując przykład ciemni optycznej:

Jeżeli w całej ideologii ludzie i ich stosunki zdają się stać na głowie jak w ciemni optycznej, to zjawisko to w takiż sposób wynika z ich historycznego procesu życiowego jak odwrócenie przedmiotów w siatkówce oka z ich bezpośredniego procesu życiowego. (Marks, Engels 1961: 27)

Ideologia wydaje się iluzją reprodukującą stosunki społeczne, ale iluzją konieczną, będącą **minimum formalnego funkcjonowania społecznego**. W tym rozumieniu nie jest ona zatem nauką o ideach, a krytyka ideologii nie jest tylko krytyką rzeczywistości społecznej z poziomu trafnej wiedzy.

Zgodnie ze stanowiskiem Eagletona (1991) nielogiczność użytego przed chwilą wyrażenia nie jest przypadkowa. Istotnie, w metaforze ciemni tkwi trudność wskazania konkretnych relacji zachodzących między iluzją a rzeczywistością. Czy stosunki społeczne mogą być iluzją? Trudno się z tym zgodzić, dlatego Eagleton argumentuje, że w *Ideologii niemieckiej* autorzy dokonują dwóch deklaracji. Po pierwsze, wskazują historyczne zakorzenienie ludzkiej wiedzy, definiując ideologię epistemologicznie jako pytanie o relacje rzeczywistości i idei. Po drugie, stawiają tezę materialistyczno-historyczną, podnosząc, że historycznie osobliwe formy świadomości zostają odseparowane od materialnych warunków ich powstawania. Najlepiej więc tłumaczyć te ostatnie za pomocą funkcji, jaką pełnią w podtrzymywaniu owych warunków. Ideologia opiera się w tym rozumieniu na odwróceniu i przeniesieniu faktycznej przyczynowości. Ideologia to iluzoryczne przekonania roszczące pretensje do historycznej sprawczości, będące w istocie źródłem legitymizacji władzy i zapoznania rzeczywistych warunków funkcjonowania ludzi.

Ideologia nie musi być więc rozumiana jako błąd poznawczy, jak opisuje psychiatrę Niall McLaren (2013), raczej jest minimum refleksyjności wpisany w ludzkie praktyki, nadające im **sens społeczny** (Świrek 2018). Pytanie, jakie się tu rysuje, dotyczy tego, jaki jest związek owego sensu z realnymi procesami społecznymi. W jakim stopniu jest on częścią procesu społecznego, jaką ma autonomię, jaką trafność i jaki związek z relacjami władzy?

W późniejszych pracach Marksa zagadnienia te wybrzmiewają w postaci analizy fetyszyzmu towarowego. To fetyszyzm powoduje bowiem, że stosunki społeczne, w jakie zaangażowani są wytwórcy, jawią im się jako stosunki zewnętrzne, jako społeczne relacje między rzeczami oraz rzeczowe relacje między ludźmi (Marks 1968). Podmioty działają zatem **tak, jakby** towary funkcjonowały jako autonomiczne byty. Ideologia przestaje w tym ujęciu dotyczyć „odwrócenia” zachodzącego między człowiekiem oraz jego warunkami życia, a zaczyna być zakorzeniona w samej rzeczywistości. Ideologia nie jest więc myślowym, świadomościowym „odwróceniem” rzeczywistości, a częścią rzeczywistości oddającą za pomocą myśli procesy weń przebiegające. Jak powiada Eagleton (1991), ideologia przestaje być – w teoriach Marksa – kwestią burżuazji, a staje się problemem społeczeństwa burżuazyjnego. Inaczej mówiąc, staje się problemem społeczeństwa kapitalistycznego, w którym współcześnie obserwujemy wzrost trudności natury psychicznej i wzmożone zainteresowanie nimi w opisywanym polu badawczym. Jak na ten fakt reagują aparaty ideologiczne ka-

pitalizmu na czele z dyscypliną odpowiedzialną za leczenie i profilaktykę chorób psychicznych? Czy psychiatria pozostaje częścią dyscyplinujących aparatów kapitalizmu?

### /// Historyczna droga psychiatrii

Za symboliczny początek powstania psychiatrii uważa się moment, kiedy francuski lekarz Philippe Pinel (1745–1826) uwolnił szaleńców z kajdan w szpitalu Salpêtrière w Paryżu w 1795 roku. Tym sposobem szaleństwo stało się chorobą psychiczną. Otwarcie bram szpitala nie było wynikiem rewolucji naukowej, odkrycia nowych zasad opisujących funkcjonowanie ludzkiego umysłu czy wprowadzenia nowych metod leczniczych. Przewrót nastąpił w sferze epistemicznej i wyobraźniowej (Foucault 1987). Mówiąc językiem Michela Foucaulta (1987), wprowadzenie do dyskursu kategorii choroby psychicznej nie miało charakteru gwałtownego cięcia i odrzucenia dawnych epistemologii, lecz było wynikiem szerokich zmian społeczno-ekonomicznych. Szaleństwo stało się chorobą w sensie medycznym, a w samych szaleńcach zaczęto dostrzegać ludzkie istoty cierpiące i zasługujące na pomoc.

Foucault (1987: 374) wiązał narodziny współczesnej psychiatrii z przejściem osiemnasto- i dziewiętnastowiecznych społeczeństw w przemysłową fazę kapitalizmu. Rozwój społeczeństwa mieszczańskiego spowodował, że na ciało zaczęto patrzeć przez kategorię wydajności i produktywności (Foucault 2009). Szaleńcy zamknięci w szpitalach ogólnych zaczęli być w związku z tym postrzegani – podobnie jak reszta społeczeństwa – jako zasób, którym można gospodarować, zarządzać i przywrócić społeczeństwu. Psychiatria, zwalniając z kajdan „prostitutki, włóczęgów, żebraków, próżniaków i wszystkich innych, którzy zostali zamknięci w ich murach z powodów moralnych” (Foucault 2000: 96), izoluje w murach nowo powstałych szpitali wszystkich tych, których rozpoznaje jako chorych. Staje się tym samym nie tylko główną instytucją zarządzającą szaleństwem, ale także wyraźnym polem sprawowania władzy. Dyscyplina ta zarządza od tego czasu imaginariem zdrowia psychicznego i mimo istotnych zmian, jakie przeszła na przestrzeni dwóch stuleci, fakt ten nie ulega znaczącym zmianom.

Od samego początku psychiatria, proponując ramę poznawczą ujmującą zaburzenie psychiczne jako chorobę, musiała odpowiedzieć na pytanie: czy medycyna umysłu może być oparta na tej samej epistemologii co medycyna ciała (Bracken i in. 2012)? Pytanie to zawiera w sobie *implicite* wy-

obrażenie na temat rzeczywistości społecznej, podstawowe zasady współistnienia oraz obraz funkcjonującej w niej jednostki. Opisując „ludzkie cierpienie”, psychiatria wikła się w system aksjonormatywny danego społeczeństwa, na zawsze stając się nauką interpretatywną i opisową (Bracken, Thomas 2010).

Jak zobaczymy dalej, nie oznacza to, że jest ona nauką monolityczną lub niewrażliwą na kontrowersje. Dyskusje wokół epistemologii w psychiatrii to nie tylko wewnętrzne konflikty, ale też spory o dyscyplinę samą w sobie. Psychiatria, wybierając model zdrowia, wybiera także swoją tożsamość (Bracken, Thomas 2005) oraz zajmuje miejsce w konkretnym systemie filozoficznym (Loughlin, Miles 2015). Co więcej, aby zachować swoją niezależność od innych nauk medycznych, w szczególności od neurologii, psychiatria musiała przyjąć dualistyczny model rzeczywistości – przeciwstawiając świat dostępny intersubiektywnemu poznaniu światom wewnętrznych przeżyć człowieka (Godwin 2017).

Na przełomie XIX i XX wieku doszło wręcz do tego, że psychiatria znalazła się w głębokim marazmie. Była uznawana za specjalność nieciekawą i niecieszącą się poważaniem w środowisku lekarskim. Z historycznego punktu widzenia przełamanie terapeutycznego i wewnętrznego nihilizmu zawdzięcza się opracowaniu przez wiedeńskiego psychiatrę Juliusa Wagner-Jauregga terapii gorączką w 1917 roku<sup>2</sup> (Shorter 2005: 215). Odkrycie to rozpoczęło zwrot farmakologiczny w psychiatrii oraz rozwój innych metod terapii biomechanicznych, takich jak terapia elektrowstrząsami czy lobotomia. Niezależnie od obecnej oceny moralnej tych praktyk był to przełom w leczeniu psychiatrycznym, który ostatecznie ukonstytuował psychiatrię jako naukę medyczną.

Z kolei na współczesną psychiatrię największy wpływ miały dwa wydarzenia z drugiej połowy XX wieku. W 1952 roku do leczenia psychiatrycznego wprowadzono chloropromazynę – pierwszy skuteczny lek antypsychotyczny. Dzięki niemu pacjenci, którzy przebywali w szpitalach latami, mogli wrócić do domów:

---

<sup>2</sup> Wagner-Jauregg wszczepił choremu na kile układu nerwowego malarię (w odpowiednim momencie podano pacjentowi chininę) w celu wywołania wysokiej gorączki. Podejrzał bowiem, że wysoka temperatura organizmu unieszkodliwi krętki kily. Jego przewidywania okazały się słuszne, a u pacjenta po szóstym ataku gorączki ustąpiły napady drgawkowe. W kolejnych miesiącach jego stan ulegał polepszeniu aż do całkowitego cofnięcia się wszystkich objawów. Współcześnie kile układu nerwowego zalicza się do chorób zakaźnych pochodzenia pasożytniczego (ICD-10 A.52), jednakże w obrazie klinicznym mogą występować zespoły patopsychologiczne. Za swoje odkrycie Wagner-Jauregg otrzymał w 1927 roku Nagrodę Nobla i pozostaje jak dotąd jedynym psychiatrą uhonorowanym tym wyróżnieniem.



Schizofrenicy, rozwiedzeni z powodu trwającej od dziesięciu lat choroby, niespodziewanie dochodzili do siebie i odkrywali, że ich małżonkowie założyli nowe rodziny. To były niezwykle czasy. (Shorter 2005: 277)

Nowe, skuteczne formy leczenia farmakologicznego<sup>3</sup> doprowadziły do radykalnej farmakologizacji psychiatrii i odejścia od humanistycznego, bardziej holistycznego pojmowania choroby psychicznej. Ciekawe, że to właśnie w okresie największych przełomów w psychiatrii doszło do jej największego kryzysu, konfliktu paradygmatów i prób przeformułowań. Psychiatria musiała się wówczas zmierzyć z wielkim wyzwaniem rzuconym przez opinię publiczną, ówczesnych intelektualistów oraz badaczy społecznych.

W 1960 roku amerykański psychiatra Thomas Szasz (1960) opublikował artykuł, w którym opisuje chorobę psychiczną jako mit, stawiając jednoznaczną tezę, że choroba psychiczna – jako choroba mózgu – nie istnieje i jest jedynie figurą retoryczną. Indywidualistyczna i dualistyczna ontologia Szasza to paradygmatyczny przykład zwrotu antypsychiatrycznego oraz symboliczny moment w rozwoju psychiatrii, który jednoznacznie wiąże zdrowie psychiczne z kapitalizmem. Od czasu Szasza stało się jasne, że zaburzenia czy choroby psychiczne to choroby kapitalizmu *per se*.

Osobliwość myśli najsłynniejszego antypsychiatry polegała na tym, że postulował on reformę psychiatrii na podstawie intensyfikacji tych zjawisk, które za problemami stały. Myśl Szasza (1998) wywodziła się bowiem ze skrajnie indywidualistycznego, inspirowanego ekonomiczną szkołą austriacką (Ludwig von Mises) skrzydła kontrkultury. Postulowała zatem „terapię” obarczającą całą odpowiedzialnością za decyzje medyczne samego pacjenta, co w naszym przekonaniu – jak zasygnalizujemy dalej – jest jedną z przesłanek strukturalnych problemów psychicznych. Można powiedzieć, że propozycje Szasza były pionierskie w tym sensie, że proponowały „terapię szokową” (których katastrofalne skutki opisała znacznie później Naomi Klein [2007]) na poziomie ogólnospołecznym i to zanim kulturą hegemonią w społeczeństwach rozwiniętego kapitalizmu uzyskał neoliberalizm.

---

<sup>3</sup> Pierwszym skutecznym lekiem stosowanym w leczeniu depresji była imipramina, którą wprowadzono do leczenia w 1957 roku. W 1949 roku opisano sztuczność węgłanu litu w leczeniu stanów maniakałnych, natomiast w latach 60. XX wieku pojawiły się prace wskazujące na możliwość zapobiegania nawrotom chorób afektywnych. Węglan litu stał się pierwszym skutecznym lekiem stosowanym w leczeniu choroby afektywnej dwubiegunowej. Tym samym „ujarzmiono” trzy główne choroby psychiczne: schizofrenię, depresję oraz chorobę afektywną dwubiegunową.

### /// Po co psychiatrii antypsychiatria?

Chociaż ruch antypsychiatryczny jest przez współczesną psychiatrię opisywany jako błąd poznawczy i antynaukowy ślepy zaułek (Godwin 2017: 1), to nie jest i nie był on przez nią ignorowany. Wręcz przeciwnie, niektóre idee i praktyki przedstawicieli ruchu antypsychiatrycznego zostały zaadaptowane i wchłonięte przez psychiatrię, co później opisywano jako rozwój wewnątrz dziedziny.

Zanegowanie instytucji szpitala psychiatrycznego przez Franca Basaglię (1964) nie tylko wprowadziło metodę „społeczności terapeutycznej” i modelu „otwartych drzwi”, ale przede wszystkim wyznaczyło kierunek rozwoju i kształt nowych modeli systemu opieki zdrowia psychicznego (Rybakowski, Pużyński, Wciórka 2010: 593). Również postrzeganie choroby psychicznej jako kategorii moralnej czy etycznej na stałe weszło do dyskursu psychiatrycznego, co znajduje odzwierciedlenie w podręcznikach dla młodych psychiatrów i studentów medycyny (Galecki, Szulc 2020; Rybakowski, Pużyński, Wciórka 2010)<sup>4</sup>.

Antypsychiatryzm odsłonił także czarną kartę praktyk psychiatrycznych, czyli łamanie praw człowieka, niehumanitarne traktowanie pacjentów, stosowanie przemocy i tortur. Wybuchła publiczna debata dotycząca zasad etycznych i moralnych w psychiatrii, zaczęły powstawać organizacje zrzeszające pacjentów i ich rodziny. Radykalna krytyka psychiatrii, podważanie jej systemu epistemologicznego czy wręcz negowanie całej dyscypliny zatrzymało też zwrot ku biologizacyjnej psychiatrii.

Chociaż wątki te pojawiają się w literaturze psychiatrycznej, są poddawane dyskusji i szeroko komentowane, to traktowane są jako mające źródło w samej dyscyplinie i rozwoju wiedzy medycznej z pominięciem całego przewrotu aksjologicznego psychiatrii. Można powiedzieć, że doszło do konwergencji psychiatrii i niektórych wątków antypsychiatrii, w tym dotyczących medykalizacji i praktyk terapeutycznych<sup>5</sup>.

Zazwyczaj przez antypsychiatrię rozumie się stanowisko Szasza, jednakże należy pamiętać, iż sam ruch antypsychiatryczny lat 60. XX wieku był niejednorodny. W rzeczywistości przez antypsychiatrię trzeba rozumieć **wszystkie** inne perspektywy oglądu szaleństwa niż ta obecnie przyjęta przez medyczną psychiatrię. Innymi słowy, **nie ma innej** psychiatrii

<sup>4</sup> Przykładowo o etycznej i prawnej odpowiedzialności diagnozy psychiatrycznej pisał Stanisław Pużyński w *Dylematach współczesnej psychiatrii* (2015).

<sup>5</sup> Przyjmując ten punkt widzenia, akceptujemy ideologiczność antypsychiatrii – ideologiczność stawiającą sobie cele emancypacyjne, lecz wciąż uwiklaną w kapitalizm, na co najlepiej wskazują prace Szasza.

niż ta proponowana przez medycynę. Nie zmienia to faktu, że po krytyce antypsychiatrycznej psychiatria na dobre stała się dyscypliną wielowątkową i wieloparadygmatyczną. Australijski psychiatra i filozof nauki Niall McLaren wyróżnia cztery wykluczające się perspektywy określające, czym jest i jak należy patrzeć na szaleństwo oraz jakie metody i praktyki psychiatryczne stosować (McLaren 2013):

1. psychiatria biologistyczna – **choroba psychiczna jest chorobą mózgu;**
2. psychiatria freudowska – **choroba psychiczna jest w całości procesem psychologicznym;**
3. psychiatria szaszańska – **tak zwane choroby psychiczne są całkowicie zaburzeniami funkcjonowania społecznego;**
4. ujęcie behawioralne – **nic, co mentalne, nie jest zaburzone.**

W tym kontekście zasadne staje się pytanie, czy psychiatria może być *en bloc* opisana jako zwarta dyscyplina o wyraźnie ideologicznych podstawach. Jeśli przyjmiemy epistemologiczną definicję ideologii (Eagleton 1991), nie będzie większych wątpliwości, że tak. Już u samych podstaw epistemologicznych widać, że psychiatria nie jest koherentna na poziomie myślowym. Psychiatria kształtowana jest przez określony dyskurs, a aktorzy biorący w nim udział wychodzą daleko poza pole medycyny. Edward Shorter (2005) wskazuje, że pojęcie „zaburzeń stresowych pourazowych” wprowadzono do DSM-IV w wyniku dużego nacisku grupy weteranów wojny w Wietnamie, a wydzielenie „lęku napadowego” z ogólnej kategorii „lęk” należy zawdzięczać lobbingsowi środowiska farmaceutycznego.

Klasyfikacje psychiatryczne są niemal zawsze rezultatem wieloletniej pracy ekspertów, powstają w wyniku konsensusu lub decyzji czysto arbitralnych. Kryteria diagnostyczne nie wynikają z podstaw naukowych, cechuje je duża dowolność (*vide* znany przypadek ADHD), a czasem wręcz przypadkowość. Cele terapii i kryteria poprawy nie są jasne i bywają nadużywane (Slade i in. 2014). W przeciwieństwie do innych działów medycyny, w których jednym z podstawowych kryteriów wyodrębnienia i zdiagnozowania poszczególnych schorzeń somatycznych jest czynnik etiologiczny i określona patogenezą, w psychiatrii takim kryterium jest subiektywna ocena zachowań pacjenta. Diagnozę psychiatryczną, czyli określenie zachowań jednostki jako dysfunkcyjne oraz opisanie kategorią danego zaburzenia, opiera się na systemie klasyfikacyjnym. We współczesnej psychiatrii funkcjonują dwa takie systemy: DSM-V wydany przez APA oraz ICD-10 wydawana przez WHO. Zarówno DSM, jak i ICD jako systemy klasyfikacji

nie są tekstami naukowymi, a społecznymi (Galecki, Szulc 2020), są więc wytwarzane w procesach dyskursywnych.

Koronnym przykładem konstruowania zaburzeń i chorób psychicznych w oparciu na zmiennych społecznych było wykluczenie orientacji homoseksualnej z DSM (1974) oraz ICD (1990). Mimo kontrowersji wokół procesu decyzyjnego i nacisków wielu środowisk z całego pola politycznego głównym argumentem za wykreśleniem orientacji homoseksualnej z listy zaburzeń był fakt niespełnienia kryterium cierpienia jednostki oraz spadku jej funkcjonowania. Podobnie rzecz się miała z wykluczeniem takich – powszechnych dziś – postaw jak dieta wegańska lub wegetariańska z list WHO. Kryterium psychiatryczne oparte na określonym rodzaju dyskursu choroby było w tych przypadkach decydujące. Psychiatria jest więc wyraźnie uwikłana w dialektykę życia społecznego, wypełniając kryteria definicyjne epistemologicznie rozumianej ideologii. Czy jednak możemy określić psychiatrę ideologią w sensie politycznym?

### /// Ideologiczność psychiatrii z perspektywy teorii społecznej

Współczesne nauki społeczne dostrzegają problem narastającej skali zaburzeń psychicznych. Jak powiedzieliśmy we wprowadzeniu, niektóre alarmistyczne stanowiska mówią wręcz o epidemii, choć z medycznego i metodologicznego punktu widzenia użycie określenia „epidemia chorób psychicznych” jest niepoprawne. Według Światowej Organizacji Zdrowia epidemia to stan nagłego występowania w społeczności lub regionie przypadków choroby wyraźnie przekraczających normalne oczekiwania i prognozy. Z taką sytuacją nie mamy do czynienia, mamy jednak do czynienia z kryzysem instytucji odpowiedzialnych za zdrowie psychiczne, co należy uznać za podstawowy powód używania słowa „**epidemia**”. Codziennosc pandemii SARS-CoV-2 pokazuje, że ze względu na nieprzewidywalny, nagły i zintensyfikowany przebieg epidemia jest testem funkcjonowania instytucji. To od ich sprawności zależy bowiem przebieg i skutki epidemii na płaszczyźnie medycznej i społecznej. Instytucje te są często reprezentantami ośrodków władzy społecznej, dlatego też wiążą się bezpośrednio z pytaniem o sprawowanie kontroli.

Przykładowo Mark Fisher (2020) argumentuje, że kryzys zdrowia psychicznego to paradygmatyczny przykład patologii współczesnego kapitalizmu. Kapitalizmu, którego struktury władzy przeszły znaczną zmianę od XIX wieku i które mają niedespotyczny – kafkowski – charakter. Nie traci on jednak swojej totalizującej formy, aczkolwiek nie polega już na bezpo-

średnim dyscyplinowaniu, a raczej na ciągłym audycie i samoodniesieniu. Figurą wyrażającą mechanizmy kontroli nie jest już ujarzmiony i wyzyskiwany pracownik (czy pacjent szpitala psychiatrycznego), lecz dłużnik-nałogowiec poddany opresji ciągłego zaspokojenia oraz odroczenia spłat.

Figura ta wydaje się funkcjonalna z perspektywy wydajności pracowniczej. Nie przypadkiem – powie Fisher (2020) – widać związek i paralełę między chorobami psychicznymi a procedurami kontroli typowymi dla „inteligentnego” miejsca pracy. To ostatnie nie oznacza jedynie wyposażenia w nowoczesne gadżety elektroniczne, ale przede wszystkim pozornie emancypujący, lecz w istocie silnie dyscyplinujący imperatyw mądrej pracy, która ma polegać na samooptymalizacji wysiłku. Wysiłku, którego ostatecznie wkładamy zawsze więcej niż požądane. Fisher (2020) generalizuje, wskazując, że ciągle targetowanie, angażowanie w projekty, wyznaczanie deadline’ów czy kształtowanie procedur jest stałą praktyką nowoczesnych technik zarządzania. Ta połączona z nadzorem elektronicznym wiedzie do zjawisk jak najdalszych od jakiegokolwiek emancypacji czy upodmiotowienia. Przeciwnie, praktyki mikrozarządzania skutkują czymś dokładnie odwrotnym, co zyskało pełną (jak dotychczas) postać w magazynach firmy Amazon, gdzie procedury zarządzania towarami są analogiczne do procedur zarządzania ludźmi.

Tego rodzaju sposoby zarządzania i adresowania władzy, choć czasem opresyjne, nie są zdaniem Fishera tym samym co praktyki dyscyplinujące charakterystyczne dla szpitala psychiatrycznego. Według brytyjskiego autora społeczeństwo dyscypliny ustępuje miejsca nowej formie zarządzania populacją. Wciąż istotną rolę odgrywa w niej ciało i fizyczność, lecz już nie jako obiekt dyscyplinowania, a raczej źródło stałego napływu przyjemności. Hedonistyczny model zdrowia, jak mówi o nim Fisher, można wywodzić od opisanego przez Hartmuta Rosa (2020: 146) ciągłego przymusu rywalizacji, odbywającego się pod presją czasu.

Indywidualna odpowiedzialność jest motywem powtarzającym się w opracowaniach badaczy mówiących o kryzysach psychicznych współczesnego kapitalizmu. Fisher (2020), który nie był typowym akademikiem, powołuje się w tym kontekście na Judith Butler (2011) i jej pojęcie responsibilizacji, odnoszące się do przenoszenia na jednostki błędów strukturalnych. Fisher widzi w tym zjawisku powszechny – dostrzegany także przez Bauman<sup>6</sup> – brak centrum, brak instytucji odwoławczej i najwyższej instancji zdolnej rozstrzygać konflikty, co prowadzi do rozmycia odpowiedzialności i ciągłego poszukiwania zadośćuczynienia wyrządzonych krzywd w samej

<sup>6</sup> W kontekście globalizacji Zygmunt Bauman (2000) pisał o braku „pulpitu kontrolnego”.

jednostce. W pracy Rosy (2020) powszechna i doczesna odpowiedzialność jednostkowa powiązana z brakiem obietnicy „związania” czy transcendencji prowadzi do szatkowania czasu na drobne kawalki.

Ponieważ życie wieczne znika z porządku socjo-kulturowego, zastępuje je obietnica intensywnego życia doczesnego, podzielnego na krótkie fragmenty tworzące niekończący się strumień doświadczeń (Rosa 2020). Możliwość uczestnictwa w tym strumieniu jest uwarunkowana zdrowym ciałem, które z jednej strony samo jest dostawcą doświadczeń, z drugiej zaś musi zostać zachowane w dobrym stanie, jeśli ma wypełniać swoje zadania jak najdłużej. W tym sensie, i tylko w tym, kontrola ciała wciąż odgrywa ważną rolę. Nie jest to jednak rola społeczeństwa dyscyplinującego, a raczej **społeczeństwa zachęcającego**. Byung-Chul Han (2015) – do którego jeszcze wrócimy – stwierdził w tym kontekście, że dyscyplinujący świat szpitali, więzień, baraków, fabryk i domów dla obłąkanych został zastąpiony przez inny reżim – studiów fitness, siłowni, laboratoriów genetycznych, serwerowni, biur i lotnisk. Jak zaznaczyliśmy wcześniej, przesunięcie to odzwierciedlił zwrot antypsychiatryczny.

Mark Fisher (2020) podkreśla polityczną doniosłość owej zmiany, z jednej strony doceniając demaskatorski charakter krytyki psychiatrii z drugiej połowy XX wieku, z drugiej – ubolewając nad brakiem podobnej krytyki współcześnie. Zdaniem brytyjskiego komentatora przemian społecznych powszechne zaburzenia psychiczne naszych czasów: od wypalenia przez zaburzenia pamięci do schorzenia nazywanego przez Fishera „depresją hedonistyczną”, nie dają się już analizować w ramach samego tylko społeczeństwa dyscypliny. Przykładowo ta ostatnia ma być jego zdaniem wynikiem postdyscypliny oraz wypaczonych i doprowadzonych do skrajności metod targetowania (Fisher 2020: 40). W konsekwencji zwłaszcza młode pokolenie cierpi na kompulsywną potrzebę ciągłego poszukiwania bodźców, uczestniczenia, bycia „na bieżąco”, bycia „podłączonym”, znajduje się więc pod presją poszukiwania gratyfikacji. Nie dzieje się to jednak w wyniku technik biowładzy opartej na dyscyplinie, a raczej oddziaływania przez konstrukt nazywany przez Fishera „matrycą przyjemności”. Współczesny człowiek nie jest bowiem zdolny robić nic innego poza poszukiwaniem przyjemności (Fisher 2020: 38), od której odłączony popada w stan rozdygotania, braku koncentracji, zaburzeń skupienia i snu. Drogą do przyjemności ma być nieustający samorozwój, zbieranie doświadczeń i powiększanie konsumpcji. W tym punkcie refleksje Byung-Chul Hana, Rosy oraz Fishera są zbieżne. Przyspieszenie, szczególnie wyraźnie podkreślane przez

Hartmuta Rosę (2020), warunkowane jest presją rywalizacji, ciągłego doskonalenia własnego życiorysu, który w całej rozciągłości staje się przedmiotem na sprzedaż. Byung-Chul Han (2017a) z kolei zaznacza, że w ten sposób nawet wypoczynek i rekreacja przestają być oddzielone od pracy, a stają się jej bezpośrednim produktem. Mark Fisher (2020: 48) zaś pisze o załamaniu czasowości i aktualizacji tożsamości na podobieństwo oprogramowania. „W sytuacji, gdzie rzeczywistości i tożsamości aktualizują się tak jak *software*, nie może dziwić to, że zaburzenia pamięci stają w centrum niepokojów kulturowych” (Fisher 2020: 82). U wszystkich wymienionych autorów przewija się motyw daleko idącej instrumentalizacji relacji społecznych, które stają się narzędziem do osiągnięcia celu, który Fisher diagnozuje jako „przyjemność”, Byung-Chul Han zaś jako budowanie projektu własnego ja.

Dla Hartmuta Rosy depresja i inne schorzenia typowe dla współczesności są próbą ucieczki od nieznośnej presji przyspieszenia. Fisher podziela pogląd mówiący o związku epidemii chorób psychicznych ze stanem współczesnego kapitalizmu (który nazywa realnym). Akceptuje zatem epistemologiczną ideologiczność psychiatrii. Twierdzi przy tym, że psychiatria zupełnie to ignoruje, utrzymując patologizującą definicję choroby psychicznej, a więc stara się podtrzymać polityczną ideologiczność opartą na dyscyplinie. Choroba zgodnie z tym poglądem jest faktem, będącym efektem zmian w metabolizmie mózgu. Chorych należy izolować, kiedy są niebezpieczni dla siebie i otoczenia, oraz poddać farmakoterapii. Farmakologizacja i biologizacja psychiatrii są zdaniem Fishera rękojmą politycznego rozbrojenia problemów psychicznych. W tym sensie możemy oczywiście powiedzieć, że psychiatria jako nauka zdolna zdiagnozować jednostkę chorobową i wyznaczyć granicę normalności jest częścią ideologii cementującej władzę kapitału.

Diagnoza Fishera wydaje się atrakcyjna, lecz jest zbyt ograniczona. Brytyjski autor nie dostrzegł bowiem zmiany, jaka zaszła w samej psychiatrii, mechanicznie odtwarzając stereotyp o farmakologizacji i biologizacji, przypisując jej tym samym polityczną ideologiczność opartą na dyscyplinie. Tymczasem psychiatria adaptuje się do zmian. Współczesna psychiatria określa siebie jako dziedzinę medycyny skoncentrowaną na diagnostyce, leczeniu i profilaktyce zaburzeń psychicznych, emocjonalnych i behawioralnych (APA). Stawiając za przedmiot swojej działalności kryzys psychiczny oraz zaburzenia psychiczne, niekoniecznie ogranicza się do leczenia farmakologicznego, a już zupełnie nie upiera się przy biologicznych podstawach

choroby<sup>7</sup>. Przedłużające się dysfunkcyjne reakcje emocjonalne, problemy poznawcze lub patologie behawioralne to definicyjne elementy kryzysu psychicznego (Gawęda 2021: 12). Samo pojęcie zaburzenia psychicznego jest nieostre i nieprecyzyjne. Wykorzystuje się je natomiast w celu wskazania, a nawet projektowania układu klinicznego, to jest stwierdzalnych objawów połączonych z emocjonalnym cierpieniem jednostki i jej „niskim funkcjonowaniem”.

Psychiatria jako nauka medyczna nie dysponuje żadnym holistycznym modelem zaburzenia czy choroby psychicznej. Wszakże zaburzenia psychiczne mają pewne cechy wspólne. Rozumie się przez to klinicznie znaczący zespół objawów wpływający na zdolności poznawcze, regulacje emocji jednostki lub obecność innych dysfunkcji leżących u podstaw psychicznego funkcjonowania oraz występowanie cierpienia. Uznanie czegoś za zaburzenie czy chorobę psychiczną nie jest procedurą *stricte* medyczną, lecz efektem uzgadniania aspektów medycznych, prawnych, kulturowych i społecznych (Galecki, Szulc 2020: 5). W tym sensie Fisher (2020) myli się, sprowadzając wszystko do kwestii biologii mózgu. Sami psychiatrzy już dawno tego nie robią. Modelując konkretne zaburzenia, grupują je w zespoły i syndromy, trafiając na wiele zmiennych wykraczających poza biologię. Wedle współczesnego stanu wiedzy psychiatrycznej zaburzenia psychiczne mają skomplikowany, wieloczynnikowy obraz składający się z licznych objawów występujących łącznie (van Loo i in. 2013). Procesy psychiczne, stany mentalne i emocjonalne człowieka oraz ich dysfunkcje nie są warunkowane przez jeden czynnik, a wypadkową wielu zmiennych. Współczesne badania epidemiologiczne wskazują na społeczne konteksty zaburzeń psychicznych (Prince i in. 2018; Silva, Loureiro, Cardoso 2016), a więc na to, czego Fisher nie dostrzega. Ponadto w badaniach epidemiologicznych wskazuje się na tak zwane trudne czasy powiązane z sytuacją ekonomiczną (Murali, Oyebode 2004), migracjami (Bhugra 2004), konfliktami zbrojnymi (Murthy, Lakshminarayana 2006), zmianami klimatycznymi (Berry, Bowen, Kjellstrom 2010) czy pandemią COVID-19 (Prati, Mancini 2021; Okruszek i in. 2020; Kowalski, Gawęda 2020). Sama psychiatria dostrzega zatem – choć nie *expressis verbis* – swój ideologiczny, to jest zależny od procesów społecznych, charakter.

Możemy w związku z tym powiedzieć, że Mark Fisher (2020) dokonuje nieuprawnionego przesunięcia; stosując epistemologiczną definicję ideologii, zarzuca psychiatrii ideologiczność polityczną (opartą rzekomo na

<sup>7</sup> Jak już wspominaliśmy, odchodzi się także od pojęcia choroby psychicznej. Fisher tego nie dostrzega i sam chętnie pisze o chorobach psychicznych.



mechanizmach typowych dla społeczeństwa dyscyplinującego). Słusznie postuluje polityzację choroby psychicznej, której fundamentem powinno być wyjście poza indywidualną odpowiedzialność zrzucaną na pacjentów. Nietrafnie jednak podchodzi do stanu faktycznego współczesnej psychiatrii. Prawomocna krytyka psychiatrii jako ideologii politycznej wymaga bowiem wskazania jej znaczenia dla procesów cementowania władzy i panowania, lecz nie jedynie na podstawie metod społeczeństwa dyscyplinującego, ale także tych mechanizmów panowania, które je przekraczają. Nie można twierdzić – jak w naszym odczuciu czyni Fisher – że społeczeństwo dyscyplinujące odchodzi do lamusa, lecz jeden z głównych aparatów ideologicznych tego społeczeństwa pozostaje prawomocny.

Błędu tego nie popelnia popularny interpretator poglądów Foucaulta, Deleuze'a i Stieglera – Byung-Chul Han (2015, 2017a, 2017b). Jak już wiemy, podziela on pogląd Fishera na temat zmierzchu społeczeństwa dyscypliny, lecz wyciąga z niego inne wnioski. Jego zdaniem społeczeństwo podmiotów ulega przeobrażeniu w społeczeństwo projektów. Jednostka przestaje być poddana władzy w tym samym sensie jak dotychczas, to jest na zasadach biowładzy. Negacja – także w rozumieniu immunologicznym – traci na znaczeniu, a więc na znaczeniu traci także normalizacja i wyznaczanie sztywnych granic między zjawiskami pożądanymi i niepożądanymi. W cyfrowo zapośredniczonej rzeczywistości wszystko jest znane, a imperatywem postępowania jest transparentność (Byung-Chul 2017a). Transparentność systemów danych zaś eliminuje wszelką inność. Wszystko ulega standaryzacji do postaci łatwej w transmisji i szybkiego przesyłania, a tym samym normatywna regulacja oparta na wykluczeniu odmienności nie może już być skutecznie stosowana.

W *Společestwie wypalenia* (Byung-Chul 2015), która to książka najbardziej bezpośrednio dotyka problemu kryzysu psychicznego, koreańsko-niemiecki autor stwierdza, że współczesność jest czasem końca podmiotu immunologicznego. Immunologia opiera się tymczasem na dialektyce negatywności, która nie jest już zdaniem badacza aktualna. Współcześnie inność jako taka znika, a zatem znika również negacja. Dialektyka chorób nerwowych jest dialektyką pozytywności i hybrydyzacji. Ta ostatnia jest powszechnie podzielanym uczuciem ciągłego łączenia i przeplatania rzeczywistości. Nie obserwujemy już reakcji immunologicznej w znaczeniu zwalczania czy też wykluczania obcych elementów, lecz raczej reakcje hiperaktywności, hiperneurotyczności czy hiperuwagę, która z konieczności musi być ulotna i chwilowa. Wpisuje się ona w przywołane wcześniej stwierdzenie Rosy o braku „obietnicy pojednania” i utratę zdolności do

kontemplacji. To społeczeństwo nadmiaru i przesytu, eliminujące wszystkie interwały oraz zakłócenia między czynnościami, które nie mają instrumentalnego charakteru.

Przy tym hiperaktywność i hybrydyzacja mogą łatwo przekształcić się w hiperpasywność i izolację. Społeczeństwo początku XXI wieku nie opiera się – zdaniem Byung-Chul Hana – na powinności i zakazie, a raczej na niekończących się możliwościach. Nie produkuje więc ono szaleńców czy zbrońców jak społeczeństwo biowładzy, a raczej osoby depresyjne i wypalone. Depresja w tym ujęciu jest chorobą wynikającą z nadmiaru pozytywności. Do przesilenia dochodzi, kiedy jednostka, która powinna być zdolna, przestaje być zdolna do dalszych czynów. Nie jest zdolna do bycia dyspozycyjną, co prowadzi do destruktywnej samoagresji. Zachowanie możliwości gromadzenia doświadczeń i ciągłego doskonalenia jest tu kluczowe, albowiem paradygmat produktywności uzyskanej dzięki dyscyplinie i biowładzy już wcześniej osiągnął swoje granice. Zastąpił go paradygmat pozytywnego schematu możliwości, w ramach których każdy jest sam dla siebie strażnikiem. Niepotrzebny jest współczesny panoptikon, ponieważ – jak powiada koreańsko-niemiecki autor – „każdy nosi w sobie swoje więzienie”.

Byung-Chul Han twierdzi w *Społeczeństwie wypalenia* (2015) – i powtarza tę obserwację w kolejnych książkach – że neoliberalny reżim akumulacji przestał opierać się na zewnętrznym wyzysku, a skoncentrował się na samowyzysku, który jest znacznie skuteczniejszy. W społeczeństwie tego rodzaju nie ma bowiem zewnętrznej władzy – sami nad sobą sprawujemy władzę. Sprawca i ofiara nie mogą zostać rozróżnieni. Samoreferencyjność produkuje paradoksalną wolność, która natychmiast zmienia się w przemoc ze względu na kompulsywne struktury drzemiące w niej samej. Kondycja psychiczna, którą Byung-Chul Han nazywa też „społeczeństwem osiągnięć”, to patologiczna manifestacja tej paradoksalnej i w istocie pozornej wolności. Przemoc nadmiaru pozytywności polega nie na deprywacji, a na saturacji. Na standaryzowanych i limitowanych opcjach, dla których nie ma alternatywy. Nie na wykluczeniu, lecz na wycięczeniu, wypaleniu i nadpobudliwości.

Nie są to obserwacje, z którymi Mark Fisher by polemizował. Jednakże Byung-Chul Han (2015) idzie dalej i stwierdza, że freudowska psychoanaliza jest możliwa jedynie w społeczeństwie dyscyplinującym, którego centrum stanowi „kultura jako źródło cierpień” – kultura jako obszar kształtowania powinności. Współczesny podmiot jest podmiotem afirmującym, to podmiot wolności, przyjemności i popędu. Potrzeby takiego podmiotu-projektu nie są tłumione, lecz stymulowane, a kapitalizm nie poszukuje

ujarzmienia, tylko standaryzacji i ograniczenia. Innymi słowy – stworzenia limitowanej wolności wyboru w ramach z góry wyznaczonych granic. Podmiot-projekt spotyka się z możliwościami, które są osiągalne, tylko jeśli sam projekt będzie się stale rozwijał.

Miejsce biowładzy zajmuje psychopolityka (Byung-Chul 2017b), zdolna poznać zbiorową *psyche* całej populacji. Neurooptymalizacja to zatem coś innego niż psychiatria. W tym ujęciu psychiatria się wyczerpuje, przede wszystkim dlatego że zmieniają się społeczne podstawy choroby psychicznej. Samo społeczeństwo się zmienia i nie potrzebuje psychiatrii jako narzędzia dyscyplinowania. Byung-Chul Han nie powieła więc błędu Fishera, ale podobnie jak brytyjski intelektualista nie docenia psychiatrii jako dyscypliny zdolnej do odpowiedzi na obserwowane zmiany paradygmatów.

Jak już wielokrotnie podkreślaliśmy, psychiatria dzięki swojej ideologiczności epistemologicznej, to jest dzięki oparciu swoich metod diagnostycznych na określonych dyskursach choroby psychicznej, jest zdolna dostosować się do zmieniających się warunków. Można powiedzieć, że obaj – Byung-Chul Han i Mark Fisher – pouczająco demaskują i portretują epistemologiczną ideologiczność psychiatrii, jednak w sferze władzy i przymusu (ideologiczności politycznej) jej nie doceniają. Nie widzą zmian, jakie przechodzi sama dyscyplina, zdolna do adaptacji i zachowania politycznej doniosłości.

### **/// Zakończenie – psychiatria jako ideologia**

Pytanie o współczesną psychiatrię i wyzwania, przed którymi stoi, to nie tyle pytanie o stan wiedzy medycznej czy stosowane formy praktyk terapeutycznych, ile o rzeczywiste stosunki i relacje władzy. Kluczowa obserwacja, naszym zdaniem, każe uznać, że we współczesnych społeczeństwach rozwiniętego kapitalizmu psychiatria pozostaje jedyną instytucją zarządzającą szaleństwem, i choć praktyki psychiatryczne zdają się porzucać swój wyraźnie penalizujący sposób działania, to nadal mają charakter dystynktywny. Nawet jeśli Byung-Chul Han (2015) ma rację i dialektyka współczesnych zaburzeń psychicznych nie jest już dialektyką negacji, oznacza to tylko tyle, że odróżnienie chorego od zdrowego nie będzie się odbywało na zasadzie przeciwstawienia. Wszyscy są narażeni na kryzys psychiczny, a wiele osób w kryzysie nie ma objawów somatycznych. Tworzy to okoliczność przejścia od biomedycznego do holistycznego modelu zdrowia, w którym stan homeostazy jest przejściowy i mocno uwarunkowany subiektywnie.

Dokładnie to ma na myśli Byung-Chul Han, pisząc o indywidualnym przeżywaniu kryzysu, wypalenia, depresji, autoagresji i samowyzysku. Mimo pozornie krytycznego charakteru esejów tego autora reprodukuje one ideologię subiektywnego, zindywidualizowanego przeżywania kryzysu psychicznego. Społeczeństwo bez diagnosty dyscyplinującego i odróżniającego zdrowie od choroby to nie to samo co społeczeństwo bez ośrodka władzy. To społeczeństwo, w którym władza staje się mniej widoczna, z czego koreańsko-niemiecki autor dobrze zdaje sobie sprawę. Psychiatria jest gotowa na tę zmianę, wpisuje się w nią i jej służy, a napięcia w samej dyscyplinie, jaką jest psychiatria, tylko jej w tym pomagają. Opierając się na dyskursie cierpienia, psychiatria wytwarza continuum przypadków chorobowych o określonym natężeniu. Słusznie Byung-Chul Han dostrzegł fakt przejścia od negacji do natężenia, intensywności i saturacji. Dystynkcja psychiatrii to już nie odróżnienie zdrowego od chorego, ale raczej od cierpiącego w określonym stopniu, określonej intensywności i funkcjonalności.

Wytwarzając i utrzymując kategorię zaburzenia psychicznego, psychiatria indywidualizuje cierpienie oraz czyni drogę do wyleczenia sprawą osobistą. Co ciekawe, w codziennej praktyce klinicznej używa się takich sformułowań jak „poprawa”, „remisja” czy „wyleczenie”. To ostatnie wydaje się szczególnie polaryzować psychiatrów. Niektórzy nie wierzą w możliwość „całkowitego wyleczenia”, inni podkreślają niezbędność bardzo długiego okresu, inni za wyleczenie uznają ustąpienie objawów choroby (Pużyński 2015: 90). Dyskurs ciągłości choroby wraz z niemożliwością całkowitego wyleczenia doskonale totalizuje czy też **uniwersalizuje** problem kryzysu psychicznego. Władza psychiatrii w czasach dyscypliny, kiedy po prostu odróżniała chorych od zdrowych, jest niczym w porównaniu do władzy w społeczeństwie, w którym stan kryzysu psychicznego jest zagrożeniem wiszącym nad każdym, a wyzdrowienie jest warunkowe i niepełne.

**Racjonalizując** zdrowie psychiczne przez wskazanie jego społecznych uwarunkowań, psychiatria jednocześnie zamyka doświadczenie mentalnych procesów i przeżyć w subiektywnym odczuciu jednostkowym. Czyni w ten sposób wszelką polityczną organizację – polityzację, jak pisze Fisher – niemożliwą, rozbijając opór, zanim się na dobre pojawi. Nie może on bowiem wyjść poza indywidualne doświadczenie, mimo że podobieństwo położenia uczestników życia społecznego jest uderzająco duże. Proponując higienę psychiczną i indywidualną odpowiedzialność za własną kondycję psychiczną, czyni psychiatrię **zorientowaną na działania**, trafnie opisane przez Fishera i Byung-Chul Hana, a więc na działania zorientowane na siebie, poprawę własnej wydajności, pielęgnację ciała, estetykę wyglądu,

„wartościowe” relacje z innymi, czyli takie relacje, które nie prowadzą do przykrości i nie stanowią wyzwania. **Uwspólnia** w ten sposób doświadczenie uczestników życia społecznego, którzy są powszechnie narażeni na kryzys psychiczny. Kryzys w ujęciu dzisiejszej psychiatrii jest egalitarny i wolny od podziałów klasowych, rasowych, genderowych czy wiekowych. Zdolność do działania wymagana od byung-chulowskiego podmiotu-projektu nie jest oceniana przez jakość tego działania, jego społeczną użyteczność lub prestiż, który mu towarzyszy, a przez samą zdolność do mobilizacji największego możliwego wysiłku. W tym sensie „wysiłek”, wkład pracy, zaangażowanie są **naturalizowane** jako wykładnik każdego działania: od gospodyni domowej przez inżynierkę nadzorującą budowę po prezeskę banku centralnego. Każda z nich może doświadczyć wypalenia, depresji i załamania nerwowego, kiedy w jej subiektywnym odczuciu rezultaty starań nie będą przystawały do planowanych efektów.

W konsekwencji nie foucaultowska norma dyscyplinująca określi stan chorobowy, a raczej cierpienie jednostki wyrażone w trakcie procesu interwencji psychiatrycznej i zinterpretowane przez specjalistę. Status zaburzenia cierpienie zyska dopiero po zatwierdzeniu „niskiej funkcjonalności” przez psychiatrę dzierżącego prawomocny (**legitymizujący**) certyfikat decydowania o nasileniu objawów, konieczności leczenia i metodach terapeutycznych. Psychiatria realizuje zatem wszystkie sześć wytłuszczonych cech ideologii wymienionych przez Eagletona (1991), zachowując pozycję jednej z głównych instytucji sprawowania władzy w nowoczesnym społeczeństwie.

\* \* \*

Wpisanie psychiatrii w kategorię ideologii nie relatywizuje cierpienia, jakiego doświadczają osoby cierpiące na zaburzenia psychiczne i osoby im bliskie, nie romantyzuje także szaleństwa ani nie nadaje szczególnego statusu szaleńcom. Nie odbiera sprawczości psychiatrom oraz stosowanym przez nich formom terapii w pomniejszaniu cierpienia osób doświadczających zaburzeń psychicznych. Ideologizacja psychiatrii pozwala na powiedzenie **czegoś więcej** o człowieku i społeczeństwie, wylamując się z perspektyw Hobbesa i Rousseau. Opowieść o szalonym przestaje być opowieścią o innym, ale o społeczeństwie, w którym ten inny żyje, o czym pisała Julia Sowa:

Normy czynienia zdrowia oraz oceny zdrowia jako dobra są funkcjonalnymi składnikami pewnych systemów etycznych i albo stanowią niejako ich aksjomaty, albo ich konsekwencje. (Sowa 1984: 302)

Tym samym gra w szaleństwo staje się grą o godność i społeczne uznanie:

Spoleczny wstyd to moralne odczucie, które wyraża obniżone poczucie własnej godności, z reguły towarzyszące biernemu znoszeniu upokorzenia i poniżenia. Kiedy jednostki przewyżniają takie blokady działania przez udział w zbiorowych formach oporu, odkrywają formę wyrazu, za pomocą której mogą pośrednio wyrobić w sobie poczucie własnej wartości moralnej lub społecznej. Jeżeli bowiem spodziewają się, że mająca powstać wspólnota komunikacyjna obdarzy je uznaniem za ich obecne zdolności, to zaczynają czuć się szanowane społecznie jako osoby, które w aktualnych warunkach uznania zyskać nie mogą. W ten sposób, ponieważ angażowanie się w walkę polityczną jest demonstracją zdolności, która byłaby boleśnie lekceważona, przywraca ono jednostce nieco utraconego poczucia własnej godności. (Honneth 1996: 164)

#### Bibliografia:

/// Basaglia F. 1964. *The Destruction of the Mental Hospital as a Place of Institutionalization*. [http://www.triestesalutementale.it/english/doc/basaglia\\_1964\\_destruction-mhh.pdf](http://www.triestesalutementale.it/english/doc/basaglia_1964_destruction-mhh.pdf); dostęp: 1.09.2022.

/// Bauman Z. 2000. *Globalizacja: i co z tego dla ludzi wynika*, tłum. E. Klekot, Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Berry H.L., Bowen K., Kjellstrom T. 2010. *Climate Change and Mental Health: A Causal Pathways Framework*, „International Journal of Public Health” 55, nr 2, s. 123–132, <https://doi.org/10.1007/s00038-009-0112-0>.

/// Bhugra D. 2004. *Migration and Mental Health*, „Acta Psychiatrica Scandinavica” 109, nr 4, s. 243–258.

/// Bracken P., Thomas Ph. 2005. *Postpsychiatry: A New Direction for Mental Health*, „BMJ” 24, nr 322 (7288), s. 724–727, <https://doi.org/10.1136/bmj.322.7288.724>.

/// Bracken P., Thomas Ph. 2010. *From Szasz to Foucault: On the Role of Critical Psychiatry*, „Philosophy, Psychiatry, & Psychology” 17, nr 3, s. 219–228.

- /// Bracken P., Thomas P., Timimi S., Asen E., Behr G., Beuster C., Bhunoo S., Browne I., Chhina N., Double D., Downer S., Evans C., Fernando S., Garland M.R., Hopkins W., Huws R., Johnson B., Martindale B., Middleton H., Moldavsky D., Moncrieff J., Mullins S., Nelki J., Pizzo M., Rodger J., Smyth M., Summerfield D., Wallace J., Yeomans D. 2012. *Psychiatry beyond the Current Paradigm*, „British Journal of Psychiatry” 201, nr 6, s. 430–434, <https://doi.org/10.1192/bjp.bp.112.109447>.
- /// Butler J. 2011. *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest oplakiwania?*, tłum. A. Czarnacka, Książka i Prasa.
- /// Byung-Chul H. 2015. *The Burnout Society*, tłum. E. Butler, Stanford University Press.
- /// Byung-Chul H. 2017a. *In the Swarm: Digital Prospects*, tłum. E. Butler, MIT Press.
- /// Byung-Chul H. 2017b. *Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power*, tłum. E. Butler, Verso Books.
- /// Eagleton T. 1991. *Ideology. An Introduction*, Verso Books.
- /// Fisher M. 2020. *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?*, tłum. A. Karalus, Książka i Prasa.
- /// Foucault M. 1987. *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycska, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- /// Foucault M. 2000. *Szaleństwo i społeczeństwo*, [w:] tegoż, *Filozofia, historia, polityka: wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Foucault M. 2009. *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Aletheia.
- /// Galecki P., Szulc A. 2020. *Psychiatria*, Edra Urban & Partner.
- /// Gawęda Ł. 2021. *Kryzys psychiczny w nowoczesnym świecie. Wprowadzenie*, [w:] *Kryzys psychiczny we współczesnym świecie*, red. Ł. Gawęda, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 1–9.
- /// Godwin G. 2017. *Psychiatry*, [w:] *Reference Module in Neuroscience and Biobehavioral Psychology*, red. J. Stein, Elsevier. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/B9780128093245068541>; dostęp: 1.09.2022.

/// Honneth A. 1996. *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, The MIT Press.

/// Klein N. 2007. *Doktryna szoku. Jak współczesny kapitalizm wykorzystuje klasę i kryzysy społeczne*, tłum. H. Jankowska, T. Krzyżanowski, K. Makaruk, M. Penkala, Wydawnictwo Literackie Muza.

/// Kowalski J., Gawęda Ł. 2020. *Persecutory Beliefs Predict Adherence to Epidemiological Safety Guidelines over Time – a Longitudinal Study*, „Psychological Medicine” 52, nr 7, s. 1393–1394, <https://doi.org/10.1017/S0033291720002792>.

/// Loo H.M. van, Romeijn J.W., Jonge P. de, Schoevers R.A. 2013. *Psychiatric Comorbidity and Causal Disease Models*, „Preventive Medicine” 57, nr 6, s. 748–752, <https://doi.org/10.1016/j.ypmed.2012.10.018>.

/// Loughlin M., Miles A. 2015. *Psychiatry, Objectivity, and Realism about Value*, [w:] *Alternative Perspectives on Psychiatric Validation: DSM, ICD, RDoC, and Beyond*, red. P. Zachar, D. Stoyanov, M. Aragona, A. Jablensky, Oxford University Press, s. 146–163.

/// Maj M. 2010. *Are Psychiatrists an Endangered Species?*, „World Psychiatry: Official Journal of the World Psychiatric Association (WPA)” 9, nr 1, s. 1–2, <https://doi.org/10.1002/j.2051-5545.2010.tb00253.x>.

/// Marks K. 1968. *Krytyka ekonomii politycznej. Księga I. Proces wytwarzania kapitału*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 23, Książka i Wiedza.

/// Marks K., Engels F. 1961. *Ideologia niemiecka*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 3, Książka i Wiedza.

/// McLaren N. 2013. *Psychiatry as Ideology*, „Ethical Human Psychology and Psychiatry” 15, nr 1, s. 7–17, <https://doi.org/10.1891/1559-4343.15.1.7>.

/// Mises L. von. 2011. *Ludzkie działanie: traktat o ekonomii*, tłum. W. Falkowski, Wydawnictwo Instytutu Ludwiga von Misesa.

/// Murali V., Oyebode F. 2004. *Poverty, Social Inequality and Mental Health*, „Advances in Psychiatric Treatment” 10, nr 3, s. 216–224, <https://doi.org/10.1192/apt.10.3.216>.

/// Murthy R.S., Lakshminarayana R. 2006. *Mental Health Consequences of War: A Brief Review of Research Findings*, „World Psychiatry: Official Journal of the World Psychiatric Association (WPA)” 5, nr 1, s. 25–30.

/// Okruszek Ł., Aniszewska-Stańczuk A., Piejka A., Wiśniewska M., Żurek K. 2020. *Safe but Lonely? Loneliness, Anxiety, and Depression Symptoms*



and COVID-19, „Frontiers in Psychology” 4, nr 11:579181, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.579181>.

/// Prati G., Mancini A.D. 2021. *The Psychological Impact of COVID-19 Pandemic Lockdowns: A Review and Meta-Analysis of Longitudinal Studies and Natural Experiments*, „Psychological Medicine” 51, nr 2, s. 201–211, <https://doi.org/10.1017/S0033291721000015>.

/// Prince J.D., Oyo A., Mora O., Wyka K., Schonebaum A.D. 2018. *Loneliness among Persons with Severe Mental Illness*, „Journal of Nervous and Mental Disease” 206, nr 2, s. 136–141, <https://doi.org/10.1097/NMD.0000000000000768>.

/// Pużyński S. 2015. *Dylematy współczesnej psychiatrii. Problemy kliniczne, etyczne, prawne*, Enteia.

/// Rosa H. 2020. *Przyspieszenie, wyobcowanie, rezonans. Projekt krytycznej teorii późnonowoczesnej czasowości*, tłum. J. Duraj, J. Koltan, Europejskie Centrum Solidarności.

/// Rybakowski J., Pużyński S., Wciórka J. 2010. *Psychiatria*, t. 1: *Podstawy psychiatrii*, Edra Urban & Partner.

/// Shorter E. 2005. *Historia psychiatrii: od zakładu dla obłąkanych po erę Prozacu*, tłum. P. Tłuski, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

/// Silva M., Loureiro A., Cardoso G. 2016. *Social Determinants of Mental Health: A Review of the Evidence*, „The European Journal of Psychiatry” 30, nr 4, s. 259–292.

/// Slade M., Amering M., Farkas M., Hamilton B., O’Hagan M., Panther G., Perkins R., Shepherd G., Tse S., Whitley R. 2014. *Uses and Abuses of Recovery: Implementing Recovery-Oriented Practices in Mental Health Systems*, „World Psychiatry: Official Journal of the World Psychiatric Association (WPA)” 13, nr 1, s. 12–20, <https://doi.org/10.1002/wps.20084>.

/// Sowa J. 1984. *Kulturowe założenia pojęcia normalności w psychiatrii*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Szasz T. 1960. *The Myth of Mental Illness*, „American Psychologist” 15, nr 2, s. 113–118, <https://doi.org/10.1037/h0046535>.

/// Szasz T. 1998. *Psychiatric Slavery*, Syracuse University Press.

/// Świrek K. 2018. *Teorie ideologii na przecięciu marksizmu i psychoanalizy*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

### /// Abstrakt

Sytuacja faktycznego kryzysu zdrowia psychicznego lub jedynie dyskursywnego alarmowania o takim kryzysie stawia badaczy przed okazją do odsłonięcia ideologiczności psychiatrii. W niniejszym opracowaniu oparliśmy się na koncepcji ideologii Terry'ego Eagletona oraz bogatym dorobku marksowskiej refleksji społecznej. Rozumiemy więc ideologię jako minimum refleksyjności wpisane w ludzkie praktyki, nadające im **sens społeczny**. Ideologia nie tylko wytwarza bowiem kategorie i schematy poznawcze (epistemologie), ale także reprodukuje społeczne stosunki władzy. Tym samym krytyka ideologii oznacza wskazanie na iluzogenność samych stosunków społecznych, których konkretny kształt współlistnieje z określoną wizją tychże stosunków.

Artykuł udowadnia, że opisując „ludzkie cierpienie”, psychiatra wikła się w system aksjonormatywny danego społeczeństwa, pozostając na przecięciu pól dyskursywnych i będąc zawsze nauką interpretatywną, opisową i idiograficzną. Zarówno psychiatrzy, jak i badacze społeczni wskazują, że współczesna doktryna psychiatryczna nie jest monolitem, a wynikiem sporów i dyskusji w samej dyscyplinie, a także zmian wewnątrz samego społeczeństwa. Przyjmuje ona charakter uniwersalizujący, racjonalizujący, uwspólniający, naturalizujący i legitymizujący, wypełniając tym samym wszystkie cechy dystynktywne ideologii w założeniu Eagletona.

Dokonana w tekście demaskacja ideologicznego charakteru psychiatrii daje naszym zdaniem możliwość obnażenia rzeczywistych stosunków społecznych, czyniąc z psychiatrii papierek lakmusowy współczesnego społeczeństwa kapitalistycznego. Pozwala również na analizę bardziej zniuansowaną niż w dotychczasowych, popularnych ujęciach (jak prace Marka Fishera czy Byung-Chula Hana) oraz wrażliwą na cechy samej psychiatrii i jej roli społecznej.

Słowa kluczowe:

ideologia, indywidualizm, polityczność, uniwersalizacja, racjonalizacja, Fisher, Eagleton, Byung-Chul Han

### /// Abstract

#### **The Epistemological and Political-Ideological Nature of Psychiatry in the Face of the Epidemic of Mental Diseases**

A real mental-health crisis – or a mere discursive alert in regard to a crisis – presents researchers with an opportunity to reveal the ideological nature of psychiatry. This paper is based on the concepts of Terry Eagleton and the rich achievements of Marx's social thought. We understand ideologies as the minimum reflectivity inscribed in human practices and giving them social meaning. Ideology not only produces cognitive categories and epistemology but also reproduces social power relations. Thus, criticism of an ideology is an indication of the illusory nature of social relations themselves.

The article indicates that in describing “human suffering,” a psychiatrist becomes entangled in the given society's axionormative system, at the intersection of discursive fields, with psychiatry always being an interpretative, descriptive, and idiographic science. Both psychiatrists and social researchers indicate that modern psychiatric doctrine is not a homogeneous monolith but the result of disputes and discussions within the discipline itself, as well as of changes within society. Psychiatry is universalising, rationalising, communicating, naturalising, and limiting, and thus it has the distinctive features of ideology in the definition Eagleton proposes.

The paper exposes the ideological character of psychiatry; this ideological character arises from real social relations, and makes psychiatry the litmus test of contemporary capitalist society. Our approach also allows for a more nuanced view than in previous popular concepts (that is, Fisher's or Byung-Chul Han's) and is sensitive to the features of psychiatry itself, with an analysis of its social role.

Keywords:

ideology, individualism, politics, universalisation, rationalisation, Fisher, Eagleton, Byung-Chul Han

/// **Marcin Żółtowski** – doktorant w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych i Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego. Jego zainteresowania badawcze skupiają się wokół socjologii zaburzeń psychicznych, społecznych relacji władzy i grup wykluczonych oraz socjologii w działaniu. Autor

autoetnograficznego artykułu *Refleksje i doświadczenia z pracy asystenta rodzin Romów rumuńskich ds. edukacji*, „Miscellanea Anthropologica et Sociologica” 21, 2020, nr 2, s. 88–101.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5570-094X>

E-mail: [marcin.zoltowski@phdstud.ug.edu.pl](mailto:marcin.zoltowski@phdstud.ug.edu.pl)

/// **Bartosz Mika** – adiunkt w Zakładzie Socjologii Spraw Publicznych i Gospodarki Instytutu Socjologii Uniwersytetu Gdańskiego. Interesuje się przede wszystkim socjologią gospodarki, pracy oraz nowych technologii. Autor trzech monografii naukowych, w tym wydanej w grudniu zeszłego roku książki *Własność dóbr intelektualnych. Prawa własności intelektualnej w perspektywie realizmu socjologicznego*, Warszawa 2021.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8204-5373>

E-mail: [bartosz.mika@ug.edu.pl](mailto:bartosz.mika@ug.edu.pl)

# COMING OUT JAKO RYTUAŁ PRZEJŚCIA – NOWA METAFIZYKA KSZTAŁTOWANIA TOŻSAMOŚCI

Joanna Anczaruk  
Uniwersytet Warszawski

Status *sacrum*, czyli świętości, stojącej w opozycji do życia świeckiego, a więc *profanum* (Eliade 2009b: 11), jest współcześnie wysoce nieoczywisty. Może się wydawać, że poddaje się ono coraz gwałtowniejszej degradacji pod wpływem postępujących procesów sekularyzacyjnych; że znika, zastępowane przez naukę i racjonalizm czy też kapitalizm oraz konsumpcjonistyczny styl życia. Przed wydaniem wyroku na duchowość należy jednak zatrzymać się i spytać, czy jej pozorny zanik nie jest jedynie formą kamuflażu, czy odejście w zapomnienie nie jest w tym wypadku mylone ze zmianą formy.

Według ustaleń rumuńskiego historyka religii Mircei Eliadego myślenie ukształtowane przez religijność wciąż pozostaje istotnym punktem odniesienia w życiu współczesnego człowieka, choćby świadomie odrzucającego wszelkie praktyki związane z kultem. *Sacrum* w swoisty sposób strukturyzuje bowiem ludzki umysł, umożliwia intuicyjne rozumienie symboli oraz rytuałów i odnoszenie ich do własnego życia (Eliade 2009a: 19–21). Nowoczesna kultura powołuje do istnienia liczne twory pozornie służące świeckiej rozrywce, takie jak fabuły filmowe i literackie czy też utwory muzyczne, nawiązujące do wzorców i archetypów o pochodzeniu religijnym. Korzystają z nich również niektóre ruchy społeczne (Eliade 1997b: 8–9). Świadczy to nie tylko o żywotności samej sfery *sacrum*, ale również o tęsknocie współczesnego człowieka do obrazu kosmosu, uporządkowanego w określony sposób, niepozbawionego ładu i harmonii, które byłyby ponadjednostkowe. Jest to nieświadome dążenie ku metafizyce.

Niniejszy artykuł ma na celu ukazanie wspomnianej tęsknoty, objawiającej się w dążeniu do realizacji scenariusza praktyki z gruntu religijnej w warunkach współczesnego życia. Na przykładzie narracji autobiograficznych zebranych w tomie *Cała siła, jaką czerpię na życie. Świadectwa, relacje, pamiętniki osób LGBTQ+* (Bednarek i in. 2022) sprawdzone zostanie, na ile wzorzec obrzędu przejścia można porównać z formacyjnym w wymiarze tożsamości aktem coming outu. Analiza zostanie poprzedzona filozoficzną refleksją, posiłkującą się pojęciowością Emmanuela Levinasa, Paula Ricoeura i Hansa-Georga Gadamera. Treść rozważań będzie stanowiło kształtowanie wizji nowej metafizyki, opartej na narracyjnym tworzeniu tożsamości jednostki. Autor pamiętnika potraktowany zostanie jako Inny, a obcowanie z jego tożsamością narracyjną, w której tożsamość *idem* otwiera się na tożsamość *ipse*, będzie umożliwiać czytelnikowi – dzięki przyjęciu metody rozmowy hermeneutycznej – dotarcie do Inności i wyjście poza własną Toż-Samość. W akcie lektury odsłania się bowiem twarz Innego, rozumianego zarówno jako człowiek, jak i rodzaj sakralnej Inności, w której wymiarze rodzi się nowe pojmowanie metafizyki, wykraczające poza obszar jakiegokolwiek instytucjonalnego kultu, będące religijnością etycznej relacji z drugim człowiekiem. Tak rozumiane *sacrum* również czerpie z uniwersalnego rezerwuaru symboli, wzorców i archetypów, który potraktowany został jako zbiór punktów odniesienia, ułatwiających orientację w sferze metafizyki Innego.

### **/// Podstawa teoretyczno-filozoficzna do badań współczesnego odpowiednika rytuału przejścia w narracji pamiętnikarskiej**

Samo rozumienie pojęcia obrzędu, określanego też jako rytuał czy ceremonia, zostanie zaczerpnięte z teorii Eliadego. Zdaniem badacza

obrzęd polega zawsze na powtarzaniu gestu archetypowego spełnionego *in illo tempore* [...] przez przodków lub bogów, a zatem stanowi próbę „zontologizowania” za pośrednictwem hierofanii najbardziej banalnych i mało znaczących gestów. Obrzęd przez powtarzanie **zbiega się** ze swoim „archetypem”, a czas świecki zostaje zniesiony. (Eliade 2009b: 40)

Rumuński historyk religii rozumie zatem rytuał jako rodzaj praktyk nierozzerwalnie związanych z sakralnością. Istnieją jednak konkurencyjne podejścia do opisywanego pojęcia, dopuszczające pojmowanie obrzędu jako

elementu życia świeckiego. Chociażby Mary Douglas uważała, że „bardzo niewielka część naszych zachowań rytualnych rozgrywa się w kontekście religijnym” (2007: 106), co stanowi różnicę między przeżywaniem rytuału przez reprezentanta kultury tradycyjnej i człowieka współczesnego. Sylwia Jaskulska zaś określiła rozumienie obrzędów jako ograniczonych do sfery religijnej – to podejście wąskie. Przyjęcie założenia o ich większej uniwersalności i możliwości odniesienia do wymiaru *profanum* to z kolei podejście szerokie (Jaskulska 2013: 82). Istnieją również definicje mediujące pomiędzy dwoma wspomnianymi stanowiskami, jak choćby ta wykorzystana przez Marię Sroczyńską, piszącą, że „rytuały to społeczne strategie ukierunkowane na to, co «święte», których funkcją jest konsekrowanie różnicy zarówno w polu religijnym, jak i społecznym oraz kulturowym” (2015: 52).

Aby rozumieć *coming out* jako rodzaj obrzędu, należałoby przyjąć definicję z gatunku szerokich. Zdecydowanie się na wąskie, Eliadowskie rozumienie rytuału wiąże się bowiem z istotnymi konsekwencjami badawczymi. W perspektywie pojęciowości wspomnianych wcześniej filozofów oraz teorii Eliadego „wyjście z szafy” nie będzie traktowane jako właściwy obrzęd inicjacyjny ani jako przeżycie *stricte* duchowe czy religijne. Jest raczej zjawiskiem naśladującym jego strukturę, profaniczną realizacją sakralnego wzorca, jakościowo jednak od niego różną. Nie sposób określić *coming outu* mianem nowej duchowości. Może on być natomiast porównany do rytuału przejścia jako pod wieloma funkcjonalnymi względami podobny. *Coming out* jest zatem jednym z odpowiedników inicjacji w życiu współczesnego człowieka, a więc praktyką odwzorowującą zjawisko z porządku duchowości. Pełni więc funkcję odniesienia jednostki do szerszego planu istnienia, wpisuje ją w pewien metafizyczny porządek – nie w sposób bezpośredni jak tradycyjny, religijny rytuał przejścia, ale częściowy i nieoczywisty.

Aby zbliżyć się do zrozumienia tego współczesnego odpowiednika inicjacji, należy w związku z tym ukazać podobieństwa pomiędzy dwoma typami doświadczeń – religijnym i z pozoru jedynie świeckim. Z przywołanego wcześniej tomu pamiętników ze względu na ograniczenia objętościowe artykułu oraz jego cel wybrane zostały niektóre fragmenty konkretnych narracji, pozwalające najwyraźniej dostrzec przystawalność wyjaśnionych dalej pojęć filozoficznych do aktów *coming outu*, a także obecne w nich elementy rytualnego scenariusza inicjacyjnego. Należy również zastrzec, że każdy *coming out* jest inny i realizuje charakterystyczne dla siebie elementy scenariusza. Przykładowo w jednej narracji może pojawić się motyw obecności mentora, a w innej będzie go brakowało. Celem analizy nie jest wyłonienie cech inicjacji obecnych w każdym doświadczeniu *coming outu*,

lecz ukazanie podobieństwa na różnych płaszczyznach z uwzględnieniem zróżnicowania materiału autobiograficznego.

Może się wydawać, że *coming out* jest zjawiskiem związanym mocniej ze sferą kształtowania ludzkiej tożsamości niż z rozwijaniem duchowości. Głębokie pokrewieństwo tych dwóch poziomów odsłania się jednak w filozofii Emmanuela Levinasa, której przybliżenie pozwoli uzyskać teoretyczną podstawę do połączenia rozpoznań z zakresu historii religii z analizą zjawiska przemiany tożsamości w akcie ujawnienia swojej inności przed drugą osobą. Tłumaczył on bowiem głęboką, ludzką potrzebę metafizyki pragnieniem zbliżenia się do tego, co nieznanne, znajdujące się całkowicie poza granicami i zasięgiem jednostki, czyli czegoś absolutnie Innego. Tego rodzaju pożądania nie sposób zaspokoić – gdyby było to możliwe, wspomniana Inność musiałaby okazać się na tyle bliska człowiekowi, żeby dać mu się zawłaszczyć (Levinas 1998: 18–20). Tym, co różni się od Innego i jednocześnie za nim tęskni, jest Ja, czyli byt, „którego istnienie polega na utożsamianiu się, na odnajdywaniu swojej tożsamości we wszystkim, co mu się przydarza”, a jednocześnie pozostający sobą (Levinas 1998: 22). Nosi ono w sobie zasadnicze pęknięcie, rozpoznaje część własnych myśli jako obce, inne od niego samego. Heterogeniczność swoich treści zmusza je do przeciwstawienia się samemu sobie. Nie odkrywa jednak w tym akcie Inności, ponieważ ta niejednolitość zostaje uznana w procesie identyfikacji Ja i staje się Toż-Samością (Levinas 1998: 22–23).

Toż-Samość istnieje w świecie poprzez pojmowanie, zawłaszczanie i włączanie w samą siebie tego, co dookoła niej (Levinas 1998: 23–24). Francuski filozof pisze bowiem:

Ontologia, sprowadzając Inne do Tego-Samego, jest pochwałą wolności jako utożsamiania się Toż-Samego, który nie daje się wyobcować przez Inne. W tym miejscu teoria wkracza na drogę, która rezygnuje z metafizycznego Pragnienia, z cudu zewnętrżności, jakim to Pragnienie się żywi. (Levinas 1998: 31)

W tak pojmowanej relacji ostatecznie dochodzi do utraty Innego. Należy zatem pomyśleć o modelu metafizyki zdolnym utrzymać separację, zapobiegającą temu zawłaszczeniu. Propozycją Levinasa jest odnalezienie Innego w drugim człowieku, możliwe dzięki mowie, podtrzymującej obcowanie przy jednoczesnym wyrzeknięciu się egoizmu Toż-Samego, prowadzącego do zawłaszczenia Inności. Tak pojmowaną więź myśliciel nazywa religią (Levinas 1998: 26–28).



Byt obecny poza Toż-Samym dostępuje nieskończoności – jedynego stanu, w którym Inny jednocześnie pozostaje zewnętrzny wobec Toż-Samego i zachowuje z nim relację. Ten stosunek jest możliwy, tylko gdy jeden stanie w obliczu drugiego, doprowadzając do epifanii twarzy (Levinas 1998: 229–230). Inny przerasta Toż-Samego, pozostaje odseparowany i osobny, ale nawiązują ze sobą kontakt poprzez rozmowę. Dochodzi do relacji, w której w pokojowy sposób realizuje się idea nieskończoności (Levinas 1998: 231).

Dzięki temu możliwe staje się etyczne obcowanie z Innym w postaci drugiego człowieka. Warto jednak zastanowić się, jak pojąć w tym kontekście sytuację spotkania z jeszcze radykalniejszą Innością w postaci Boga i czy w ogóle jest ono na gruncie teorii Levinasa do zrealizowania. Jak wskazuje Barbara Skarga we wstępie do eseju *Całość i nieskończoność*, myśl tego filozofa jest silnie nasycona specyficzną religijnością. Jego Bóg pozostaje na tyle różny od tego wszystkiego, do czego człowiek ma dostęp, że staje się nieobecny. Dążenie do Niego jest jednak możliwe, stanowi ciągle zbliżanie się, które zawiera się w zmierzaniu ku nieskończoności, realizowanym przez relację z drugą osobą (Skarga 1998: XXVI–XXIX). Levinas proponuje zatem nowe rozumienie boskości, niezwiązane z zaangażowaniem w instytucjonalną religię czy konkretne wyznanie. Pisze o tym, że wiara wymaga metafizycznego ateizmu, który „stanowi warunek prawdziwej relacji z prawdziwym Bogiem” (Levinas 1998: 78). Dostęp do boskości ma więc wymiar społeczny, prowadzi do niego widok twarzy bliźniego, a objawienie przyjmuje formę sprawiedliwości w stosunkach z drugim człowiekiem (Levinas 1998: 78–79). Filozof nie ogłasza śmierci Boga, ale odnajduje Jego nową postać.

Istnieje podobieństwo między koncepcją boskości w ujęciu Levinasa a Eliadowskim rozumieniem pojęcia *sacrum*. Historyk religii opisywał bowiem świętość jako coś całkiem innego od wymiaru świeckiej codzienności, przejawiającego się ludzkim oczom jako „rzeczywistość nie z tego świata” (Eliade 1999: 7). Zwracał uwagę na diametralną inność tego, co sakralne, połączoną paradoksalną więzią z profanicznym wymiarem życia. Przedmioty, w których objawia się *sacrum*, są wszak dostępne ludzkiemu poznaniu – mimo wszystko są elementami świeckiej rzeczywistości – mają więc dualistyczną naturę (Eliade 1999: 8). Boskość odkryta przez Levinasa w epifanii twarzy również cechuje się pewną dwoistością. Z jednej strony pozostaje doświadczeniem Inności, absolutnie odseparowanej od Toż-Samego, a z drugiej – pragnienie dostępu do niej znajduje wyraz w akcie kontaktu twarzą w twarz z człowiekiem, który jest przecież element ludzkiej

codziennosci. Różnica polega jednak na tym, że Bóg Levinasa pozostaje poza domeną wszelkich instytucjonalnych kultów, podczas gdy Eliade wskazuje na objawienia świętości w przykładach wyjętych z konkretnych praktyk religijnych. *Sacrum* jest uniwersalnym wyrazem boskości, obejmującym wszelkie jej przejawy w wymiarze ponadwyznaniowym, ale pozostaje związane ze swoimi określonymi realizacjami w ramach danych wierzeń.

Aby zmierzyć się ze wspomnianym problemem, należy przypomnieć opisane już stanowisko Eliadego dotyczące współczesnego miejsca *sacrum*. Stanowi ono sferę w dużej mierze zepchniętą do ludzkiej nieświadomości, umożliwiającą rozumienie pewnych symboli i archetypów obecnych w kulturze. W formie pozbawionej religijnego znaczenia nie zapewniają one jednak przeżycia metafizycznego czy przekroczenia profanicznej kondycji. Eliade twierdził, że nawet tak ograniczona forma obcowania ze sferą świętości pozwala na potencjalny powrót do życia duchowego, aczkolwiek bez umiejętności ponownego odnalezienia Boga w świecie *sacrum* skazane jest na pozostanie zapomnianym, utraconym. Przyznał też, że taka konkluzja kończy rozważania z zakresu historii religii i oddaje pole badaczom takich dyscyplin jak filozofia, psychologia i teologia (Eliade 1999: 176–177). Przedstawione przez Levinasa poszukiwanie Boga w twarzy Innego można zatem potraktować jako rodzaj odpowiedzi na wezwanie Eliadego, filozoficzną propozycję odnalezienia metafizyki w świecie, w którym *sacrum* zostało zepchnięte do nieświadomości, a boskość i nieskończoność pozostają nieosiągalnym celem, odseparowanym od Toż-Samego.

Mimo że według koncepcji filozofa jest to dystans niemożliwy do pokonania, tak pojęta metafizyka rzuca człowiekowi wyzwanie podjęcia próby. Jak zostało wcześniej wspomniane, więź pomiędzy Toż-Samym i Innym tworzy się za pośrednictwem rozmowy. Ma ona zatem potencjał narracyjny, otwiera pole do stworzenia opowieści. Zagadnienie wpływu narracji na kształtowanie tożsamości podejmował Paul Ricoeur, który stosował rozróżnienie na tożsamość *idem*, czyli bycie tym samym, oraz tożsamość *ipse* – bycie sobą (2018: 8). Pierwsza wiąże się ze wsobnością, jest zamknięta i trwała w procesie rozwijania samej siebie, podczas gdy druga „nie pociąga za sobą żadnego twierdzenia dotyczącego rzekomo niezmiennego jądra osobowości” (Ricoeur 2018: 8). Ricoeur różnicuje je również ze względu na odmienną relację, w jaką wchodzi z pojęciem inności. Tożsamość *idem* odróżnia się i antagonizuje wobec innego, natomiast *ipse* włącza to, co inne, w swój zakres i wręcz się z nim zespała (Ricoeur 2018: 9).

Powstaje zatem pokusa, aby porównać Inność Levinasa z pojęciem tożsamości *ipse*, a Toż-Samość z *idem*. Należy jednak zauważyć, że w kon-

cepcji Ricoeura inność to trzecie pojęcie – może ona stać się jednym z *ipse*, ale w opisie jest osobnym elementem, a także kryterium porównania tożsamości *idem* i *ipse*. W omawianym wycinku filozofii Levinasa są tymczasem tylko dwa, przeciwstawione sobie terminy, z czego jednym jest Inność, a drugim Toż-Samość. Jeśliby nawet zrównać inność w rozumieniu Ricoeura z tożsamością *ipse* i na tej zasadzie przeciwstawić je jako jedno pojęcie tożsamości *idem*, byłby to chybiony pomysł. Jak zostało już wspomniane, Levinas przedstawiał bowiem założenie o odseparowaniu Toż-Samości od Inności, podczas gdy Ricoeur opisuje *idem* oraz *ipse* jako pozostające w relacji dialektycznej, konstytuującej pojęcie tożsamości narracyjnej (Ricoeur 2018: 232), pozwalającej połączyć trwałość w czasie, właściwą tożsamości *idem*, z różnorodnością i zmiennością przynależnymi *ipse* (Ricoeur 2018: 233). Dodatkowo obie tożsamości stanowią zasadnicze warstwy w obrębie jednej indywidualności, w przeciwieństwie do pozostających odrębnymi bytami Toż-Samego oraz Innego. Ricoeur nie traktuje bowiem inności jako antonimu bycia tym samym, ale łączy je w parę. W tytule pracy *O sobie samym jako innym* filozof zawarł już sugestię, że „inność może tworzyć samo bycie sobą” (Ricoeur 2018: 9). Pisał on ponadto o niesprowadzalności swoich kategorii do pojęć Levinasa. Zwracał uwagę właśnie na niewystępującą w jego koncepcji radykalność oddzielenia dwóch terminów oraz na perspektywy zewnętrzności oraz całości, które również były mu obce (Ricoeur 2018: 558).

Pamiętając o opisanych właśnie różnicach tych dwóch koncepcji i bez sprowadzania w bezpośredni sposób pochodzących z nich pojęć do siebie nawzajem, wciąż można jednak na użytek metodologiczny zaproponować z ducha ricoeurowski wgląd w terminy Levinasa. Pomiedzy Innym a Toż-Samym, mimo dzielącego ich dystansu w postaci nieskończoności, dochodzi do epifanii twarzy oraz rozmowy. Tymczasem tożsamości *idem* i *ipse* spaja bliższa relacja dialektyczna, a łącznik między nimi stanowi pojęcie tożsamości narracyjnej. Mimo różnic dzielących koncepcje filozofów występuje tutaj pewne podobieństwo. U Ricoeura tożsamość *ipse* wchłania inność, a narracja łączy je obie z tożsamością *idem*, z kolei u Levinasa Inny i Toż-Samy pozostają oddzielne, ale wiąże je akt mowy. Powstawanie tożsamości narracyjnej można jednak interpretować jako akt rozmowy z samym sobą, prowadzący do pogodzenia tożsamości *idem* oraz *ipse*.

Dzięki zestawieniu teorii dwóch wspomnianych autorów widać zatem, że rozmowa, pojmowana jako typ kontaktu rodzący potencjał do tworzenia opowieści i przekazywania ich, to sposób na otwarcie się na odmienność uprzednio zamkniętego elementu, jakim w jednym przypadku

jest tożsamość *idem*, a w drugim Toż-Samy. Należy więc szukać Inności, a za jej pośrednictwem współczesnej postaci *sacrum*, w opowieści drugiego człowieka. Osoba dokonująca coming outu aktywnie przekształca siebie poprzez rozmowę o swojej orientacji z kimś innym, kimś, kto otwiera się jednocześnie na nią i jej inność. Spisując później relację swojego „wyjścia z szafy” z intencją znalezienia czytelników, również zapoczątkowuje kontakt, dając czytelnikowi pamiętnika szansę na poznanie jej inności przez podzielenie się narracją w formie tekstu.

Narracja może się zatem okazać sposobem, w jaki Inność zmanifestuje się w rozmowie. Powstaje tu jednak problem tekstowej natury wybranego źródła, która może zostać przeciwstawiona rozmowie rozumianej jako akt komunikacyjny rozgrywający się w czasie rzeczywistym między realnie spotykającymi się ze sobą osobami. Tematem przyrównania procesu lektury do konwersacji zajmował się w dziele *Pravda i metoda* Hans-Georg Gadamer. W celu ujęcia istoty tej sytuacji komunikacyjnej autor wprowadził pojęcie rozmowy hermeneutycznej. Tekst jako utrwalone uzewnętrznienie życia ujawnia swój sens dzięki osobie interpretatora, czytelnika. Aby źródło pisane mogło dojść do głosu, musi on uczestniczyć w jego sensie. Tak jak w zwykłej rozmowie powinno zatem dojść do wypracowania wspólnego języka, umożliwiającego porozumienie pomiędzy dwiema stronami relacji. Odczytywanie sensu przez interpretatora i proces pojmowania go przyjmuje więc postać rozmowy (Gadamer 2007: 524–525). Przyjęcie takich założeń metodologicznych pozwoli na lekturę pamiętników umożliwiającą, zgodnie z założeniami koncepcji Levinasa, dotarcie do Innych w postaci autorów poszczególnych tekstów w akcie rozmowy hermeneutycznej, łączącej mowę z lekturą.

Pisanie pamiętnika jest aktem narracyjnym – tworzeniem opowieści o swoim życiu. Dzięki temu, zgodnie z rozpoznaniem Ricoeura, różnorodne zdarzenia i przemiany przynależne tożsamości *ipse* uzyskują spójność i łączność z tożsamością *idem*, tworząc nową jakość w postaci tożsamości narracyjnej, wytwarzanej w procesie snucia własnej historii. Pamiętnikarze nie komunikują jej jednak na żywo, ale spisują. Ten zapośredniczony przekaz niejako ożywa, gdy ulega odczytaniu przez interpretatora, pojmującego jego sens. Dzięki temu lektura pamiętnika staje się gadamerowską rozmową hermeneutyczną, aby umożliwić Toż-Samemu w postaci czytelnika odsłonięcie Inności w osobie pamiętnikarza, zgodnie z pojęciowością Levinasa. Gdy w efekcie takiego zabiegu metodologicznego uzyskany zostanie dostęp do Inności, należy sięgnąć jeszcze głębiej – do boskości, a zatem *sacrum*, skrywającego się w twarzy Innego.

Aby do tego doprowadzić, trzeba odszukać w narracjach pamiętnikarskich wspólny motyw, zarówno umożliwiający eksplorację Inności, jak i noszący ślady przetworzonych przez współczesność wzorców sakralnych. Takim motywem jest akt coming outu osoby LGBTQ+. Sam *coming out*, rozumiany jako kluczowa praktyka transformująca życie i świadomość jednostki, jest ściśle związany ze współczesnym rozumieniem świata. Eve Kosofsky Sedgwick w książce *Epistemology of the Closet* zwraca uwagę na to, że paradygmat myślowy skupiony na pojmowaniu nieheteronormatywności jako strukturyzowanej przez znajdowanie się w metaforycznej szafie i wychodzenie z niej stanowi efekt perspektywy ukształtowanej po zamieszkach w Stonewall w 1969 roku (1990: 14). *Coming out* jest zatem pojęciem nieoczywistym z historycznej perspektywy ludzkiej seksualności, odnosi się do realiów współczesnego świata i przynależnego mu sposobu myślenia. Podkreśla występowanie zasadniczego pęknięcia w pojmowaniu własnej tożsamości przez osobę LGBTQ+. Stosując terminologię pochodzącą od Ricoeura, można powiedzieć, że w ciągu życia jednostka odkrywa swoją inność, zmienia się jej postrzeganie siebie, a zatem jej tożsamość *idem* musi otworzyć się na nieciągłość i przemianę, wejść w dialektyczną relację z tożsamością *ipse*. Osoba odkrywa zatem siebie na nowo, konstruując tożsamość narracyjną, którą objawia otoczeniu poprzez *coming out*, przybierający postać rozmowy, opowiadania o sobie komuś innemu. Następuje przejście pomiędzy dwoma płaszczyznami egzystencjalnymi, jeden moment dzieli życie na dwa jakościowo różne okresy funkcjonowania w odmiennych planach tożsamościowych. Ten proces dobrze obrazuje przywołana wcześniej metafora wyjścia z szafy, kładąca akcent na istotność zachodzącej zmiany, przyrównanej do fizycznego przemieszczenia się z jednej przestrzeni do drugiej.

Tak rozumiany akt coming outu ma swój wzorec w wymiarze sakralnym – jest nim scenariusz inicjacyjny. Jak pisze Eliade w *Inicjacjach, obrzędach, stowarzyszeniach tajemnych*:

przez inicjację rozumie się zespół obrzędów i pouczeń ustnych zmierzających do radykalnej modyfikacji statusu religijnego i społecznego inicjowanego podmiotu. Filozoficznie rzecz biorąc, inicjacja jest równoznaczna z ontologiczną przemianą porządku egzystencjalnego. Po zakończeniu swych prób neofita cieszy się egzystencją zupełnie inną niż przed inicjacją: stał się innym. (Eliade 1997a: 8)

Struktura coming outu koresponduje więc z obrzędem przejścia w rozumieniu Eliadego, stanowi doświadczenie wyrażające się w przejściu z jednej płaszczyzny egzystencjalnej na drugą. Sam historyk religii pisał zresztą o tym, że trudności życiowe, z którymi styka się współczesny człowiek, są procesami inicjacyjnymi. Dzięki przewyciężaniu ich osiąga on pewien stopień rozwoju duchowego, „rzecz jasna w ramach swej duchowości, takiej, jaką zna współczesny świat” (Eliade 1999: 173). Świadczy to o tym, że życie wymaga nieustannego mierzenia się z sytuacjami mogącymi uchodzić za zsekularyzowane pozostałości rytuałów przejścia. Zdaniem Eliadego „chodzi o doświadczenie egzystencjalne, konstytutywne dla kondycji ludzkiej. Oto dlaczego zawsze możliwe jest ożywienie archaicznych schematów inicjacyjnych w społeczeństwach wysoko rozwiniętych” (1997a: 183).

W swojej koncepcji Eliade wyróżnia trzy typy inicjacji: dojrzałościową, do stowarzyszeń tajemnych oraz do powołania mistycznego, właściwą znachorom i szamanom (1997a: 16–17). Należy jednak zastrzec, że klasyfikacja ta nie jest ścisła, a charakterystyki poszczególnych rodzajów przecinają się w niektórych miejscach. Inicjacje dojrzałościowe są dostępne dla wszystkich członków plemienia i niejako konieczne przy okazji osiągnięcia odpowiedniego wieku i zmianie kompetencji społecznych jednostki. Tymczasem typy drugi i trzeci pozostają zastrzeżone dla wybranych osób, wyróżniających się większymi predyspozycjami w zakresie duchowości, powołaniem mistycznym czy też przywilejami wynikającymi z odpowiedniego urodzenia (Eliade 1997a: 17). Każdy z rodzajów charakteryzuje się jednak doświadczeniem zmiany płaszczyzny egzystencjalnej neofity, a więc transgresją w obszarze tożsamości, potrzebą podjęcia szeregu prób inicjacyjnych i przemianą. Celem analizy pamiętników nie będzie dopasowanie aktu coming outu do jednego, konkretnego typu inicjacji. Przełożenie nie może być bezpośrednie, jako że samo „wyjście z szafy” nie jest przeżyciem religijnym w dosłownym sensie. Stawką jest tutaj ukazanie śladów nieuświadomionego myślenia sakralnego we współczesności, a co za tym idzie – odnalezienie jedynie podobieństw pomiędzy poszczególnymi aspektami coming outów i elementami scenariusza szerokiej grupy praktyk religijnych, sprowadzonych jednakże do wspólnego mianownika w postaci powzięcia obrzędów inicjacyjnych czy też rytuałów przejścia.

W teorii Eliadego szczególnie nacisk został położony właśnie na te aspekty obrzędów przejścia, które wiążą się z przeżyciem stawania się inną osobą niż przed udziałem w ceremonii. Autor uzasadnia to przyjęciem perspektywy historyka religii, a nie socjologa czy antropologa kultury, kon-

centrujących się na społecznych konsekwencjach rytuałów (Eliade 1997a: 16). Kluczowym aspektem coming outu jest tymczasem właśnie przemiana tożsamości jednostki, dokonująca się wielopłaszczyznowo: w rozmowie na żywo, gdy osoba LGBTQ+ ukazuje levinasowską Inność komuś bliższemu; w czasie spisywania jej historii, gdy prawda o jej orientacji zyskuje tekstową i narracyjną formę, umożliwiając połączenie ricoeurowskich tożsamości *idem* oraz *ipse*; czy też wtedy, kiedy pamiętnik zostaje odczytany, a Inność odsłonięta przed czytelnikiem w gadamerowskiej rozmowie hermeneutycznej.

### **/// Odkrywanie Inności, tropienie *sacrum* – analiza narracji pamiętnikarskich**

Przeżyciem nierozzerwalnie związanym z obrzędami przejścia jest bycie poddawanych licznym próbom inicjacyjnym. Wiążą się one przede wszystkim z odczuwaniem szeroko pojętego dyskomfortu, zarówno fizycznego, jak i psychicznego. Sprawdzianami wytrzymałości neofity są choćby pozabawianie go snu, pokarmu czy światła (Eliade 1997a: 33). Poza praktykami ascetycznymi w wielu kulturach występowały drastyczniejsze próby, traktowane jako symulacja pożerania przez mitycznego potwora, takie jak bicie i okaleczanie czy też wystawianie na ból spowodowany ukłuciami owadów lub działaniem trucizn. Krzywdy wyrządzane inicjowanym można określić jako męki inicjacyjne (Eliade 1997a: 56). Dodatkowo wstępowanie na wyższą płaszczyznę duchową jest powiązane z symboliką magicznego żaru, występującą choćby w ludowej poezji rumuńskiej czy też przy okazji obrzędów nordyckich wojowników zwanych berserkami (Eliade 1997a: 124–126). Próby inicjacyjne obecne w różnych kulturach charakteryzują się więc w odmienny sposób realizowanym zadawaniem bólu neofitom oraz wywoływaniem w nich niecodziennych wrażeń zmian temperatury ciała.

Podobnie naznaczone różnorodnymi rodzajami cierpienia są doświadczenia poprzedzające *coming out* lub przeżywane w jego trakcie czy w konsekwencji. Píše o tym w swoim pamiętniku Kamil Pasiecznik. Przed rozmową z babcią autor czuł zarówno dreszcze, jak i stres, który porównywał do lawy wypełniającej jego ciało. W jego opowieści pojawiają się zatem opisy intensywnego odczuwania skrajnie różnych temperatur (Pasiecznik 2022: 49–50). Inny pamiętnikarz, Bartosz, relacjonuje czas poprzedzający jego *coming out* jako niezwykle burzliwy. Cierpienie związane ze skomplikowaną relacją łączącą go z kolegą odreagowywał przyjmowaniem substancji psychoaktywnych i ucieczką do lasu. Po zerwaniu kontaktu ze wspomnianą

osobą długo izolował się w swoim pokoju. Gdy po upływie kilku miesięcy zdecydował się wyoutować, czyli dokonać coming outu, towarzyszyło mu uczucie obojętności (Bartosz 2022: 152–153). Można dostrzec tutaj scenariusz próby inicjacyjnej polegającej na odejściu do samotni, charakterystyczny dla społeczeństw tubylczych Ameryki Północnej. Celem tego rodzaju obrzędu jest uzyskanie ducha opiekuńczego dzięki praktykom ascetycznym. Akt odłączenia się od wspólnoty żywych pozostaje bardzo ryzykowny – wiąże się bowiem z opętaniem i utratą równowagi psychicznej (Eliade 1997a: 94–95). Próba ta nosi znamiona męki i zagrożenia, jaskrawo widocznych również w relacji pamiętnikarskiej Bartosza. Jego zmagania nie kończą się odnalezieniem opiekuńczego ducha – dochodzi jednak do życiowej i duchowej transgresji w postaci coming outu.

Cierpienie prowadzące do kulminacyjnej rozmowy z rodzicami pojawia się też w tekście Justyny, outującej się po porzuceniu przez ówczesną partnerkę pod wpływem silnego wzburzenia i negatywnych emocji (2022: 182–183). Mowa tutaj o próbie mającej miejsce bezpośrednio przed aktem „wyjścia z szafy”. Należy pamiętać jednak o tym, że życie homoseksualnej osoby przed coming outem składa się z licznych wyzwań. Można patrzeć na nie jako na proces kształtowania tożsamości, przygotowujący do ostatecznego ogłoszenia jej światu. Trzeba również mieć na względzie różnorodność doświadczeń związanych z każdym coming outem. Stopień bolesności poprzedzających go prób jest mocno uzależniony także od środowiska osoby nieheteronormatywnej. Przykładowo wychowanie w tolerancyjnej rodzinie może znacznie osłabić lęk przed coming outem lub wręcz uczynić go doświadczeniem neutralnym oraz osłabić jego wagę jako doświadczenia formacyjnego, porównywalnego do rytuału przejścia. Jak wynika jednak z lektury pamiętników, w ramach obecnego kształtu polskiej kultury przeważająca większość coming outów to wydarzenia nie tylko istotne w życiach osób nieheteronormatywnych, ale też obarczone ciężarem bardzo trudnych emocji. Ponieważ uwarunkowania kulturowe uczyniły ogłoszenie orientacji seksualnej aktem znacznie obciążonym symbolicznie, osoba LGBTQ+, decydując się na „wyjście z szafy”, odsłania w rozmowie opisaną wcześniej levinasowską Inność – zmienia swój status tożsamościowy nie tylko w ramach oglądu własnej osoby, lecz przede wszystkim w oczach drugiego człowieka. Istnieje zatem ryzyko odrzucenia Inności i braku spełnienia.

Kolejka prób polegających na doświadczaniu cierpienia czy wręcz naruszeniu ciała przekłada się na religioznawczą kategorię śmierci inicjacyjnej, cechującej się charakterystyczną, dramatyczną symboliką (Eliade 1997a: 52). Wyzwania, którym muszą sprostać neofici, są związane z dużym dys-



komfortem i zagrożeniem fizycznym, nie tylko ze stresem i problemami natury psychicznej. Na życiowych drogach osób LGBTQ+ również nie brakuje formacyjnych doświadczeń tego typu – jednakże w ich przypadku ryzyko śmierci pojawiające się w momencie próby nie jest symboliczne, a realne. Według raportu opublikowanego przez organizację Kampania Przeciw Homofobii „69,4% młodzieży LGBT+ ma myśli samobójcze” (Świder, Wieniewski 2017: 7).

Porównanie śmierci rytualnej z kwestią samobójstw wśród osób nieheteronormatywnych nie jest próbą przedstawienia ścisłej analogii. Podtrzymanie go wymaga podkreślenia jego czysto umownego i metaforycznego charakteru. Mimo swoich wad takie zestawienie ma jednak rację bytu, gdyż służy zdecydowanemu zwróceniu uwagi na niewystarczająco nagłośniony problem społeczny. Zagrożenia życia osób LGBTQ+ nie można bowiem przemilczeć, wśród konsekwencji problemów ze zdrowiem psychicznym wynikających z braku pogodzenia się z własną tożsamością wymieniając choćby tylko izolację czy stres. Temat ten poruszył w swoim tekście anonimowy pamiętnikarz<sup>1</sup>, który postanowił podzielić się przejmującym opisem swojej próby samobójczej. Zasygnalizował skalę problemu, po czym dodał: „Brakuje statystyk. Rodzice ukrywają pożegnalne listy, bo wstyd się przyznać, że synek był pedałem” (Ur. w 1990 r. w Słupsku, cis mężczyzna homoseksualny 2022: 193). Autor tekstu zwraca jednak uwagę na szczęście, które ma. Pozwoliło mu ono przeżyć, a mężczyzna akcentuje fakt, że je docenia (Ur. w 1990 r. w Słupsku, cis mężczyzna homoseksualny 2022: 192). Przeszedł próbę, polegającą na zmierzeniu się ze śmiercią.

Według pełnego nadziei scenariusza inicjacyjnego śmierć dopełnia następujące po niej odrodzenie. Aby zdobyć nową płaszczyznę egzystencjalną, należy doprowadzić do końca poprzednie życie i odrodzić się w nowym. Dochodzi do końca świeckiej egzystencji, a objawienie ukazuje neoficie nowy porządek kosmiczny, w którym ma on własne miejsce (Eliade 1997a: 37–38). W inicjacyjnym porządku coming outu również zawiera się symbolika odrodzenia.

„Wyjście z szafy” jest zdarzeniem granicznym, oddziela życie przed aktem wyoutowania się od tego po nim, tworzy nowy punkt odniesienia. *Coming out*, rozmowa z drugą osobą o swojej orientacji oraz zarówno opowiedzenie, jak i opisanie własnych doświadczeń wymaga zaakceptowania

<sup>1</sup> W artykule znajdują się odwołania do trzech pamiętników, których autorzy zachowali anonimowość. W celu sporządzenia przypisów oraz notek bibliograficznych do wspomnianych tekstów korzystałam z metryczek autorów i autorek podanych w tomie *Cała siła...* Zgodnie z myślą redakcji, zawartą we wstępie do tomu na stronie 22, nie ujednoliciłam metryczek autorów i autorek, aby przywołać ich tożsamości w takiej postaci, jaką sami(-e) zdecydowali(-ły) się im nadać.

własnej inności, a więc pogodzenia tożsamości *idem* i *ipse* w taki sposób, by przyjęły formę tożsamości narracyjnej. To zespolenie, skutkujące naratywizacją przeżyć, umożliwia obcowanie z osobą dzielącą się nimi jak z lewinasowskim Innym i poznanie jej poprzez rozmowę, a w przypadku lektury jej tekstu – rozmowę hermeneutyczną.

Wspominany wcześniej pamiętnikarz Kamil Pasiecznik pisał o tym, że powiedzenie o swojej orientacji rodzicom wymagało od niego przygotowania psychicznego na to, że przestanie być dla nich tym, kim był przez poprzednie lata swojego życia (2022: 45). Inny autor, Ksawery Kondrat, mimo że nie spotkał się ze zrozumieniem mamy, przed którą się wyoutował, po „wyjściu z szafy” czuł się niezwykle szczęśliwy, wspominał o odczuciu rozpoczęcia nowego etapu w życiu, a także o tym, że w jego umyśle zaczęły pojawiać się plany na przyszłość, podczas gdy wcześniej jej dla siebie nie widział (2022: 262).

*Coming out* mogą poprzedzać trudne i bolesne próby, ale dla przeżywających go osób stanowi wyzwolenie i punkt zwrotny w osobistych biografiiach. Jak widać na przykładzie ostatniego wspomnianego autora, adekwatne jest porównanie tego momentu do otwarcia nowej płaszczyzny egzystencjalnej, zupełnie innego niż dotychczasowy życiowego horyzontu. Nawet jeśli po „wyjściu z szafy” osobę nieheteronormatywną spotkają trudności czy też brak tolerancji otoczenia, sam moment odsłonięcia swojej tożsamości i inności jest transgresyjnym doświadczeniem, uwalniającym od ciężaru i cierpienia. Jak pisze Ada Łaniewicz, w pewnym momencie ważniejszą potrzebą niż znalezienie miłości było samo podzielenie się z kimś informacją o swojej orientacji. Dopiero otrzymana po coming outie akceptacja przyjaciółki uwolniła ją od myśli samobójczych, a zatem pozwoliła na życie jakościowo różne niż przedtem (Łaniewicz 2022: 368).

Zdarzają się również sytuacje, w których coming outowi nie towarzyszy poczucie ulgi, co podważa jego przelomowość – należy jednak pamiętać, że każde „wyjście z szafy” jest inne, a to, że w wielu powtarza się motyw odnowy życia, nie znaczy, że ten element scenariusza inicjacyjnego jest niezbędny w każdej opowieści. Przykładowo pamiętnikarz o imieniu Bartek opisywał poczucie wyobcowania towarzyszące mu zarówno przed wyoutowaniem w towarzystwie osób heteronormatywnych, jak i po nim, gdy przebywał z ludźmi, z którymi łączyła go ta sama orientacja seksualna. Jego związek z partnerem wciąż podlegał ocenie przez pryzmat standardów narzucanych relacjom heteroseksualnym (Bartek 2022: 790–791). Przeczyłoby to myśli, jakoby *coming out* był zdarzeniem gwarantującym wyswobodzenie z norm krepujących życie jednostki przed nim.

Innym motywem obecnym we wzorcu inicjacyjnym i pojawiającym się w pamiętnikach w kontekście coming outu jest odłączenie od rodziców. Poniekąd spaja ono symbolikę śmierci i odrodzenia w obrzędach dojrzałościowych – inicjowany po odbyciu ceremonii staje się bowiem inną osobą niż wychowywane przez opiekunów dziecko, jednocześnie umiera w poprzednim życiu i rodzi się do nowego, dorosłego. Należy jednak zauważyć, że w opisywanych przez Eliadego rytuałach, przypominających niekiedy teatralne spektakle (1997a: 23–25), mimo że prawdziwie przeżywane i dramatyczne, odłączenie zachodzi w porządku symbolicznym. Tymczasem w przypadku osób LGBTQ+ pojawia się realne ryzyko braku akceptacji i utraty rodzica, co w wypadku ludzi młodych wiąże się z potrzebą szybkiego uniezależnienia i samodzielnego utrzymania się. Wiele rodzin wykazuje przynajmniej minimum tolerancji, nie czyniąc tego elementu scenariusza inicjacyjnego obecnym w każdym doświadczeniu coming-outowym – istnieją jednak liczne przypadki, w których stosunki z bliskimi stają się na tyle trudne, że w konsekwencji dochodzi do ich zerwania. Przykładem osoby, która odcięła się od rodziny po coming outie, jest pamiętnikarka Kornelia. Od czasu napisania listu do bliskich odwiedziła dom „może ze dwa razy, w tym raz pod nieobecność rodziców” (Kornelia 2022: 233). Autorka zwróciła uwagę na ból, jaki sprawił jej brak reakcji matki i ojca (Kornelia 2022: 234). Odcięcie nie nastąpiło zatem gwałtownie i dramatycznie wzorem scenariusza inicjacyjnego, ale z pewnością stanowiło próbę przysparzającą cierpienia i potęgującą niepewność wobec własnego losu.

Odłączenie osoby LGBTQ+ od rodziny może być również zespolone z przywiązaniem bliskich do Kościoła katolickiego. W pamiętniku Natalii pojawia się historia jej kolegi Piotrka. Wierzący rodzice po wymuszonym przez okoliczności coming outie zapisali go do ośrodka leczenia homoseksualizmu, gdzie poznał partnera, z którym wyjechał za granicę, przez co stracił kontakt z matką i ojcem (Natalia 2022: 474).

„Wyjście z szafy” wiąże się z ogromną niepewnością, dotyczącą ryzyka odrzucenia przez bliskich – decyzja dotycząca wyoutowania się mimo możliwości realizacji obaw jest w związku z tym jedną z prób w ramach inicjacyjnego scenariusza coming outu. Zdobywanie akceptacji bliskich już po rozmowie, jeśli jest możliwe, nie zawsze bywa łatwe, ale istnieje szansa, że zakończy się sukcesem. Dowodzi tego historia anonimowego pamiętnikarza, który „wyszedł z szafy” po otrzymaniu pozytywnych wyników badań na obecność w organizmie wirusa HIV. Jego rodzice, również wierzący katolicy, próbowali poprzez proponowanie mu takich praktyk religijnych jak spowiedź oraz pielgrzymka wymóc na nim zmiany dotyczące

seksualności. Pojawił się też wątek terapii homoseksualizmu, która nie doszła do skutku. Ostatecznie autor został zaakceptowany przez rodziców, co zostało jednak okupione cierpieniem każdej ze stron (Ur. w 1999 r., cis mężczyzna, gej 2022: 330).

W kategorii obrzędów dojrzałościowych ma miejsce odłączenie neofitów od matek, ale niekoniecznie zostają oni pozostawieni sami sobie. W porządek przeprowadzanej ceremonii wkracza bowiem osoba mentora. Przykładowo w australijskim plemieniu Kurnai po odłączeniu neofitów od matek instruktorzy unoszą ich w powietrze w celu poświęcenia niebiańskiemu bóstwu (Eliade 1997a: 23). Z kolei w przypadku ludu Yuiin każdy z inicjowanych cieszy się opieką dwóch strażników, odpowiedzialnych zarówno za przygotowywanie posiłków, jak i opowiadanie mitów oraz uświadamianie wspólnotowych obowiązków (Eliade 1997a: 23). Można zatem wyszczególnić istotny w rytuałach dojrzałościowych archetyp osoby przeprowadzającej nowicjusza przez obrzęd oraz wprowadzającej go na nową życiową drogę. Wydawałoby się, że w przypadku coming outu również potrzebny jest tego rodzaju mentor – ktoś, kto stanowiłby dla jednostki nieheteronormatywnej pewien punkt oparcia, a także przekazałby wiedzę o tym, że istnieją różne rodzaje odmienności od powszechnie uznanych wzorców seksualnych, romantycznych i płciowych. Pogodzenie tożsamości *idem* i *ipse* wymaga znarratywizowania własnej inności, harmonijnego włączenia jej w obręb siebie samego – jest to zadanie, którego trzeba dokonać samodzielnie. Niemniej jednak wysłuchanie historii kogoś, komu udało się to osiągnąć, a także możliwość zasięgnięcia rady takiej osoby stanowi cenną pomoc, zdolną dodać odwagi oraz wytrwałości w procesie przemiany.

Przykład pamiętników pokazuje jednak, że w czasie odkrywania swojej inności osoby LGBTQ+ często są zostawione same sobie, a *coming out* jest wyzwaniem, którego muszą podjąć się samotnie. W tym aspekcie rzeczywistość „wychodzenia z szafy” różni się od realiów rytuałów przejścia zaprezentowanych w materiałach Eliadego. We wspomnianym już tekście Justyny autorka przy okazji powrotu do czasów gimnazjalnych pisze, że ze względu na presję środowiska oraz katolickie wychowanie spotykała się z chłopcami, mimo że nie wzbudzali w niej romantycznych uczuć. Była przekonana, że nie można postępować inaczej (Justyna 2022: 171). Podobną sytuację przedstawia anonimowy autor pamiętnika *Angeliżm*, który wspomina, że z racji wychowania w religijnej i konserwatywnej rodzinie w wieku 13 lat nie znalazł takiego pojęcia jak homoseksualizm (Homoseksualny cis mężczyzna 2022: 206–207). Gosia napisała za to, że dopiero

po trafieniu do szpitala psychiatrycznego dowiedziała się, że istnieją inne orientacje seksualne (2022: 347).

Nie sposób powiedzieć jednak, że *coming out* jako praktyka podobna rytuałowi przejścia nie wymaga żadnego rodzaju instruktazu. Brak osoby mentora w narracjach pamiętnikarskich nie świadczy o tym, że jest ona niepotrzebna. Uświadamia natomiast, że doświadczenie „wychodzenia z szafy” okazałoby się znacznie łatwiejsze, gdyby dokonujący takiego aktu ludzie mogli zasięgnąć bezpośredniej rady i wprost poprosić kogoś o pomoc, wcześniej otrzymawszy niezbędną wiedzę dotyczącą własnej odmienności. Coming-outowy mentor nie jest zatem figurą bezwzględnie konieczną, a raczej jedynie pożądaną. Jego brak w trakcie coming outu wymaga postawienia pytania: jakiej rekompensaty szukają pozbawione oparcia osoby LGBTQ+?

Rolę mentora w opowieściach pamiętnikarzy mogą odgrywać bohaterowie i bohaterki różnych tekstów kultury popularnej, z którymi autorzy i autorki mogą się utożsamić i od których mogą uzyskać potwierdzenie, że nie są w swojej inności samotni(-e). Dla Olgi, u której w domu temat homoseksualizmu nie istniał, takimi postaciami były Alicia Silverstone i Liv Tyler w teledysku zespołu Aerosmith *Crazy* (Olga 2022: 90–91), narratorka powieści *Zapisane na ciele* Jeanette Winterson (Olga 2022: 94), a także kobiety, których historię opowiada serial *Słowo na L* (Olga 2022: 106). Pamiętnikarka pisała o reprezentacji osób homoseksualnych w kulturze:

Dlaczego reprezentacja jest taka ważna dla mnie i dlaczego, mimo że mam już trzydzieści dwa lata, ciągle mnie to rozsierdza? Bo nikt, kto nie dorastał w mniejszości, nie wie, jak to jest wzrastać, dojrzewać, przeżywać swoje nastoletnie dramaty, nie widząc dookoła nikogo podobnego do siebie. (Olga 2022: 92)

Poza światami wykreowanymi w tekstach kultury osoby nieheteronormatywne mogą poszukiwać archetypu mentora w sposób zapośredniczony przez Internet. Autor wspomnianego wcześniej tekstu *Angelizym* dzięki temu medium znalazł Krzysztofa Charamsę, teologa akceptującego własny homoseksualizm (Homoseksualny cis mężczyzna 2022: 212). Z kolei Kamil Pasiecznik po założeniu konta na portalu Queer.pl poznał kogoś, kogo mógłby nazwać mentorem właśnie w kontekście samego aktu „wychodzenia z szafy”. Internetowy znajomy spytał go bowiem o to, czy ma on już za sobą *coming out*, po czym udostępnił mu filmy zagranicznych youtuberów opowiadających o swoich doświadczeniach. Mimo że w pierwszej chwili autor

pamiętnika przysiągł sobie, że nigdy nie ujawni światu swojej orientacji, po obejrzeniu materiałów zaczął zmieniać zdanie (Pasicznik 2022: 48).

Internet służy osobom LGBTQ+ również do poznawania partnerów, którzy mogą mieć większe doświadczenie i tym samym przejąć rolę coming-outowych mentorów. Za przykład może posłużyć historia Pauli Strawczyńskiej. Pamiętnikarka poznała dziewczynę o imieniu Olga na czacie internetowym. Gdy zaczęły się spotykać, mocny charakter partnerki ośmielił autorkę, by wejść do domu, trzymając ją za rękę. Rodzice uświadomili sobie wówczas romantyczną naturę łączącej je relacji (Strawczyńska 2022: 404). W tym przypadku mentorska rola osoby poznanej w Internecie nie polegała na przekazywaniu wiedzy dotyczącej seksualności, ale dała pamiętnikarce impuls do wykonania inicjacyjnego aktu zmiany świadomości swoich rodziców.

Z zaprezentowanej w artykule analizy wylania się obraz coming outu jako praktyki niejednorodnej, przejawiającej wielostopniowe podobieństwo do scenariusza inicjacyjnego. Na koniec warto jeszcze porównać „wychodzenie z szafy” i rytuał przejścia pod kątem rozpiętości temporalnej. Jednorazowa ceremonia wydaje się mieć inny charakter czasowy niż sukcesywnie przeprowadzane serie rozmów z rodziną i znajomymi. Jak bowiem pisze pamiętnikarka Justyna: „*Coming out* jest procesem, nie da się wyoutować jednorazowo przed całym światem” (2022: 186). „Wychodzenie z szafy” trwa, trzeba je powtarzać przy okazji zawierania nowych znajomości czy zmieniania środowiska. Mimo że składają się na nie poszczególne skończone w czasie akty komunikacyjne, nigdy nie jest ono definitywnie domknięte, wymaga odtwarzania i ciągłego performowania. Podobnie można spojrzeć na inicjację: zawiera ona w sobie znacznie więcej elementów niż samo kluczowe wydarzenie, jakim jest rytuał przejścia, konkretna ceremonia.

Według teorii Eliadego istnieją wspomniane już trzy stopnie wtajemniczenia mistycznego, a zatem nowicjusz pragnący bardziej zaawansowanego rozwoju duchowego musi zaangażować się w proces zdobywania kolejnych jego szczebli, nie może poprzestać na ceremoniach dojrzałościowych. Osoba nieheteronormatywna dokonuje podobnego wyboru: czy wyoutować się tylko przed najbliższymi, czy też w pracy i szkole oraz wśród dalszych znajomych? Każdy następny *coming out* można postrzegać jak zdobywanie kolejnych poziomów wtajemniczenia w ramach procesu inicjacyjnego. Dodatkowo rytuał przejścia wiąże się z przygotowaniem, ze zdobywaniem wiedzy plemiennej, poznawaniem mitów i odbywaniem prób – pojedyncza ceremonia poprzedzona jest zatem dłuższym procesem. Osoba LGBTQ+ również stopniowo zyskuje świadomość swojej inności,

odkrywa społeczność podobnych sobie ludzi, szuka wsparcia mentorów oraz reprezentacji w świecie kultury popularnej, a także przechodzi osobiste próby, radzi sobie z lękiem przed odrzuceniem czy też prześladowaniem. Procesualny charakter coming outu znajduje więc odzwierciedlenie w strukturze rytuału przejścia, a zatem i w tym przypadku potwierdza swoją inicjacyjną naturę.

Na procesualność „wyjścia z szafy” można spojrzeć też przez pryzmat pojęciowości Ricoeura. Aby doszło do coming outu, jednostka musi dokonać zespolenia tożsamości *idem* oraz *ipse*, co skutkuje powstaniem tożsamości narracyjnej, manifestującej się w postaci opowieści o własnej inności, przekazywanej drugiej osobie. Pamiętnikarze najczęściej dzielili się swoimi narracjami poprzez użycie medium głosu, a więc za pośrednictwem rozmowy. Akt coming outu, a zatem również moment odpowiadający rytuałowi przejścia, dokonuje się w czasie manifestacji tożsamości narracyjnej, która jednak nie musi przybierać jedynie formy rozmowy twarzą w twarz. Wspomniana manifestacja może się też odbywać poprzez medium tekstowe. Spisywanie pamiętnika to również budowanie opowieści o sobie, tworzenie narracji, a zatem spajanie tożsamości *idem* i *ipse*. Jeżeli *coming out* stanowi proces, to dokonuje się on zarówno w bezpośredniej rozmowie z bliskimi, jak i w czasie pisania – wtedy następuje „wyjście z szafy” przed gronem przyszłych czytelników. Tom pamiętników jest w związku z tym niezwykle ważnym źródłem, zbiorem nie tyle relacji o coming outach, ile coming outów samych w sobie – dokonujących się zarówno w aktach mowy, jak i w czasie pisania współczesnych rytuałów przejścia.

Przedstawiona w artykule analiza jest próbą zmierzenia się ze znacznie bardziej rozległym materiałem narracyjnym niż to, co widać w przywołanych przykładach. Odsłanianie elementów pochodzących ze scenariusza rytuałów inicjacyjnych w tekstach pamiętników stanowi bowiem tylko jeden z wielu możliwych sposobów użycia metodologii badań religioznawczych we współczesnych rozważaniach dotyczących kształtowania tożsamości. Zaprezentowane w niniejszym tekście postępowanie pokazuje, że metafizyka nie musi być wyrugowana z nowoczesnej myśli humanistycznej – może wręcz stanowić jej podstawę.

## Bibliografia:

/// Bartek. 2022. *Ferie...*, [w:] *Cała siła, jaką czerpię na życie. Świadectwa, relacje, pamiętniki osób LGBTQ+*, red. J. Bednarek, P. Laskowski, S. Matuszewski, Ł. Mikołajewski, M. Sobczak, Karakter, s. 388–391.

/// Bartosz. 2022. *Pamięcią potrafię sięgnąć...*, [w:] *Cała siła, jaką czerpię na życie. Świadectwa, relacje, pamiętniki osób LGBTQ+*, red. J. Bednarek, P. Laskowski, S. Matuszewski, Ł. Mikołajewski, M. Sobczak, Karakter, s. 146–165.

/// Bednarek J., Laskowski P., Matuszewski S., Mikołajewski Ł., Sobczak M., red. 2022. *Cała siła, jaką czerpię na życie. Świadectwa, relacje, pamiętniki osób LGBTQ+*, Karakter.

/// Douglas M. 2007. *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Eliade M. 1997a. *Inicjacje, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*, tłum. K. Kocjan, Wydawnictwo Znak.

/// Eliade M. 1997b. *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, tłum. A. Grzybek, Wydawnictwo KR.

/// Eliade M. 1999. *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR.

/// Eliade M. 2009a. *Obrazy i symbole. Szkice o symbolice magiczno-religijnej*, tłum. M. i P. Rodakowie, Aletheia.

/// Eliade M. 2009b. *Traktat o historii religii*, tłum. J.W. Kowalski, Aletheia.

/// Gadamer H.G. 2007. *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Gosia. 2022. *Bo później już nie jesteś częścią tłumy...*, [w:] *Cała siła, jaką czerpię na życie. Świadectwa, relacje, pamiętniki osób LGBTQ+*, red. J. Bednarek, P. Laskowski, S. Matuszewski, Ł. Mikołajewski, M. Sobczak, Karakter, s. 346–357.

/// Homoseksualny cis mężczyzna. 2022. *Angelizm*, [w:] *Cała siła, jaką czerpię na życie. Świadectwa, relacje, pamiętniki osób LGBTQ+*, red. J. Bednarek, P. Laskowski, S. Matuszewski, Ł. Mikołajewski, M. Sobczak, Karakter, s. 206–218.



/// Jaskulska S. 2013. „Rytuał przejścia” jako kategoria analityczna. *Przyczynek do dyskusji nad badaniem rytualnego oblicza rzeczywistości szkolnej*, „Studia Edukacyjne”, nr 26, s. 79–97.

/// Justyna. 2022. *Niniejsze wspomnienia są zbiorem doświadczeń...*, [w:] *Cała siła, jaką czerpię na życie. Świadcstwa, relacje, pamiętniki osób LGBTQ+*, red. J. Bednarek, P. Laskowski, S. Matuszewski, Ł. Mikołajewski, M. Sobczak, Karakter, s. 166–191.

/// Kondrat K. 2022. *Mój pamiętnik – z zarostem mi do twarzy*, [w:] *Cała siła, jaką czerpię na życie. Świadcstwa, relacje, pamiętniki osób LGBTQ+*, red. J. Bednarek, P. Laskowski, S. Matuszewski, Ł. Mikołajewski, M. Sobczak, Karakter, s. 255–262.

/// Kornelia. 2022. *Piszę te słowa...*, [w:] *Cała siła, jaką czerpię na życie. Świadcstwa, relacje, pamiętniki osób LGBTQ+*, red. J. Bednarek, P. Laskowski, S. Matuszewski, Ł. Mikołajewski, M. Sobczak, Karakter, s. 219–238.

/// Kosofsky Sedgwick E. 1990. *Epistemology of the Closet*, University of California Press.

/// Levinas E. 1998. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Łaniewicz A. 2022. *Pamiętnik lesbijki z powiatowego miasteczka*, [w:] *Cała siła, jaką czerpię na życie. Świadcstwa, relacje, pamiętniki osób LGBTQ+*, red. J. Bednarek, P. Laskowski, S. Matuszewski, Ł. Mikołajewski, M. Sobczak, Karakter, s. 358–387.

/// Natalia. 2022. *Pomysł z wysłaniem pamiętnika...*, [w:] *Cała siła, jaką czerpię na życie. Świadcstwa, relacje, pamiętniki osób LGBTQ+*, red. J. Bednarek, P. Laskowski, S. Matuszewski, Ł. Mikołajewski, M. Sobczak, Karakter, s. 470–481.

/// Olga. 2022. *Wspomnienia z okresu dojrzewania. Fragmenty*, [w:] *Cała siła, jaką czerpię na życie. Świadcstwa, relacje, pamiętniki osób LGBTQ+*, red. J. Bednarek, P. Laskowski, S. Matuszewski, Ł. Mikołajewski, M. Sobczak, Karakter, s. 85–108.

/// Pasiecznik K. 2022. *Ten sam*, [w:] *Cała siła, jaką czerpię na życie. Świadcstwa, relacje, pamiętniki osób LGBTQ+*, red. J. Bednarek, P. Laskowski, S. Matuszewski, Ł. Mikołajewski, M. Sobczak, Karakter, s. 45–52.

/// Ricoeur P. 2018. *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Skarga B. 1998. *Wstęp*, [w:] E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. IX–XXX.

/// Sroczyńska M. 2015. *Rytuały przejścia, nadania i zatwierdzenia w społecznej przestrzeni rodziny (z badań nad młodzieżą)*, „Zeszyty Naukowe KUL”, nr 4 (232), s. 51–75.

/// Strawczyńska P. 2022. *Wakacje 2002...*, [w:] *Cała siła, jaką czerpię na życie. Świadectwa, relacje, pamiętniki osób LGBTQ+*, red. J. Bednarek, P. Laskowski, S. Matuszewski, Ł. Mikołajewski, M. Sobczak, Karakter, s. 400–431.

/// Świder M., Wieniewski M., red. 2017. *Sytuacja społeczna osób LGTB w Polsce. Raport za lata 2015–2016*, Kampania Przeciw Homofobii. <https://kph.org.pl/wp-content/uploads/2015/04/Sytuacja-spoeczna-oso%CC%81b-LGTB-w-Polsce-raport-za-lata-2015-2016.pdf>; dostęp: 23.05.2022.

/// Ur. w 1990 r. w Słupsku, cis mężczyzna homoseksualny. 2022. *To całkiem miłe mówić o miłości*, [w:] *Cała siła, jaką czerpię na życie. Świadectwa, relacje, pamiętniki osób LGBTQ+*, red. J. Bednarek, P. Laskowski, S. Matuszewski, Ł. Mikołajewski, M. Sobczak, Karakter, s. 192–200.

/// Ur. w 1999 r., cis mężczyzna, gej. 2022. *Przyszedłem na świat...*, [w:] *Cała siła, jaką czerpię na życie. Świadectwa, relacje, pamiętniki osób LGBTQ+*, red. J. Bednarek, P. Laskowski, S. Matuszewski, Ł. Mikołajewski, M. Sobczak, Karakter, s. 327–333.

### /// **Abstrakt**

Celem artykułu jest analiza narracji pamiętnikarskich zawartych w tomie *Cała siła, jaką czerpię na życie. Świadectwa, relacje, pamiętniki osób LGBTQ+* z wykorzystaniem metodologii religioznawczej Mircei Eliadego. Poprzez wydobycie z tekstów powtarzających się motywów i zestawienie ich z elementami scenariusza inicjacyjnego ukazane zostało, że akt coming outu może być traktowany jako współczesna wersja rytuału przejścia. Postępowanie analityczne osadzone jest w refleksji dotyczącej możliwości uprawiania refleksji metafizycznej we współczesności. Przez odwołanie do koncepcji Emmanuela Levinasa, Paula Ricoeura oraz Hansa-Georga Gadamera zaprezentowano sposób na filozoficzne ujęcie nowoczesnej duchowości jako kondycji pozwalającej na poszukiwanie Innego oraz wymiaru *sacrum* poprzez akt rozmowy hermeneutycznej odbywającej się w czasie lektury

tekstu. W takim postępowaniu proces kształtowania się tożsamości rozumiany jest jako szansa otwarcia się na inność, duchowość i metafizykę.

Słowa kluczowe:

metafizyka, Eliade, pamiętniki, LGBTQ+, inicjacja

### /// Abstract

#### **Coming Out as a Rite of Passage: A New Metaphysics of Shaping Identity**

The aim of this article is to analyse the diary narratives from the volume *Cała siła, jaka czerpię na życie (All the Strength I Draw for My Life: Testimonies, Accounts, Diaries of LGBTQ + People)*, using Mircea Eliade's religious studies methodology. By extracting recurring motifs from the texts and juxtaposing them with elements of the initiation scenario, the article shows that the act of coming out can be treated as a modern version of the rite of passage. This analysis is presented along with ideas on the possibility of practising metaphysical reflection in modernity. By referring to the concepts of Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur, and Hans-Georg Gadamer, the article demonstrates how modern spirituality can be approached as a condition that allows people to search for the Other and the sacred through the hermeneutic conversation that occurs while reading a text. In this way, the process of shaping identity is understood as an opportunity to open oneself to otherness, spirituality, and metaphysics.

Keywords:

metaphysics, Eliade, diaries, LGBTQ+, initiation

/// **Joanna Anczaruk** – studentka w Instytucie Kultury Polskiej na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się antropologią i religioznawstwem, badając głównie współczesne formy duchowości oraz wpływ symboliki religijnej na kształtowanie nowoczesnej tożsamości i obrazu świata. Ostatnio opublikowała rozdział *Reżyseria dobrostanu w centrum handlowym. Czynniki wspierający rozwój postaw konsumpcjonistycznych na przykładzie warszawskiej Arkadii* w tomie monograficznym *Fenomeny. Literatura, kultura, sztuka i media*, red. B. Stelingsma, Wrocław 2022.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6695-5235>

E-mail: [asia.ancz@gmail.com](mailto:asia.ancz@gmail.com)



# **POLITYCZNOŚĆ NIE-LUDZI**



# CZY W GLOBALNE OCIEPLENIE NALEŻY WIERZYĆ?

## SZKIC O SPÓŹNIONYM MILLENARYZMIE

Roman Chymkowski  
Uniwersytet Warszawski

Żalośnie wygląda ziemia, zmarniała; świat opadł z sił, niszczeje, niebo wraz z ziemią się wyczerpały. Ziemia została splugawiona przez swoich mieszkańców, bo pogwalcili prawa, przestąpili przykazania, złamali wieczyste przymierze. (Iz 24: 4–5)

Sformułowawszy tytułowe pytanie, stawiając kwestię, a zarazem niczego nie kwestionując, powinienem chyba zacząć od **wyznania**, utwierdzającego mnie w pozycji tego, kto pyta, a nie tego, kto przeczy. Czy powinienem je sformułować po łacinie, licząc na etymologię *confessio* obiecującą udział w pewnej wspólnotce wyznających te same niekwestionowalne prawdy? A może w bardziej partykularnej, pogańskiej polszczyźnie, w której „wyznawać” to nie tylko ‘wierzyć w coś’, ale też ‘wypowiadać coś, co jest skryte’, a wreszcie ‘wiedzieć’? Zawarta w słowie „wyznawać” nieusuwalna i dlatego niedialektyczna aporia wiedzy i wiary sprawia, że ilekroć mówię „wierzę”, „wiem” jest tuż za progiem, a kiedy coś wiem, nie jest tak, że w to, o czym wiem, nie wierzę. Zabierając głos, powinienem zatem wyznaczyć, że znane mi są słowa apokalipsy według Międzynarodowego Zespołu ds. Klimatu, a także treść tak zwanego naukowego konsensusu na temat globalnego ocieplenia i antropogenicznych źródeł tego zjawiska. Nigdy nie badałem grubości pokryw lodowych wokół biegunów ani zmian temperatury lądów i oceanów, a jednak wiem o tych procesach, ponieważ

znajdują się w pewnym miejscu skomplikowanej sieci współzależności kształtowanych przez społeczny podział pracy.

W celu dookreślenia, o jakie miejsce w tej sieci i o jakiego rodzaju aktorów tu chodzi, na użytek tego eseju proponuję roboczo wyróżnić trzy typy podmiotów w różnym stopniu zaangażowanych w wytwarzanie, instytucjonalizację, rozpowszechnianie i stosowanie wiedzy naukowej, a mianowicie – uczonych, ekspertów i działaczy. Jakkolwiek w praktyce role te mogą się przenikać, a nawet bywa tak, że jedna osoba odgrywa wszystkie trzy jednocześnie, uczeni zasadniczo badają pewien wycinek rzeczywistości za pomocą narzędzi właściwych ich dziedzinie wiedzy, a rezultaty tych badań przedstawiają do oceny przez innych uczonych, publikując w wydawnictwach akademickich czy występując na konferencjach naukowych. Eksperci to osoby, które na podstawie prac uczonych przygotowują osadzone w aktualnej wiedzy naukowej propozycje praktycznych rozwiązań konkretnych problemów. Działaczami zaś, którzy te propozycje wdrażają lub domagają się ich wdrożenia, a nierzadko też przyczyniają się do ich genezy, zamawiając konkretne badania naukowe czy ekspertyzy, są na przykład przedstawiciele organów administracji publicznej, partii politycznych, organizacji pozarządowych czy biznesu, a także aktywiści, zarówno niezrzeszeni, jak i współpracujący z którymś z podmiotów instytucjonalnych.

Takiej trójdzielnej typologii aktorów społecznych odpowiadają różne modele komunikacji i właściwe im gatunki wypowiedzi. W pierwszym przypadku najczęściej mamy do czynienia z publikacją naukową (artykułem, monografią, raportem z badań), w drugim – z ekspertyzą, w trzecim zaś – ze strategią, programem czy manifestem.

### **/// Gore**

Osobą, której nie sposób odmówić zaangażowania w wysiłki na rzecz przeciwdziałania skutkom globalnego ocieplenia i w której skupiają się najważniejsze problemy tego rodzaju polityki, jest bez wątpienia dwukrotny wiceprezydent Stanów Zjednoczonych (1993–2001), laureat Pokojowej Nagrody Nobla (2007) – Al Gore. Liczne publikacje, jeszcze liczniejsze wystąpienia publiczne, a także wyjątkowo skuteczne lobbowanie za działaniami mającymi na celu wprowadzenie przyjaznych środowisku naturalnemu zmian w sposobie funkcjonowania największej gospodarki świata to argumenty za tezą, że w ostatniej dekadzie XX i na początku XXI wieku trudno byłoby wskazać inną osobę, która w tej dziedzinie wywarła równie wielki wpływ na rzeczywistość społeczną. Ten „bodaj najsłynniejszy



niedoszły prezydent [...] przemierza Stany Zjednoczone niczym starostamentowy prorok i głosi apokaliptyczną wizję katastrofy środowiskowej” (Wiśniewski 2007: 7), systematycznie zyskując coraz szersze poparcie dla swoich idei.

Kariera polityczna Gore’a nigdy nie zaowocowała najważniejszym zwycięstwem, na które mógł być liczyć. Jego apokaliptyczne przesłanie, które trwale zmieniło język nie tylko amerykańskiej polityki, od przeszło trzech dekad rozbrzmiewa przy okazji kampanii ostatecznie niezwieńczych sukcesem. Niemilknący głos pokonanego słyhać co najmniej od kłęski w prawyborach prezydenckich w 1988 roku – to wtedy dzięki niemu problem zmian klimatycznych na stałe przeniknął do amerykańskiej debaty publicznej. Po 2001 roku, kiedy zakończył sprawowanie urzędu wiceprezydenta, Gore zyskał status celebryty-filantropa (Rojek 2012: 60), z pomocą którego stara się oddziaływać na amerykańską i światową opinię publiczną.

Więści, które ma nam do przekazania Gore, są dramatyczne – świat gore: „Sieć życia, której jesteśmy częścią, rwie się i jest zagrożona przez radykalne niszczenie systemu ekologicznego Ziemi. To od naszej obecnej generacji zależy, czy wprowadzimy zmiany, które zabezpieczą przyszłość wszystkim przyszłym pokoleniom” (2009: 8). Środowisko przyrodnicze, podstawa naszego istnienia, ulega bardzo szybkiej degradacji spowodowanej rabunkową, nieliczącą się z konsekwencjami ekologicznymi gospodarką człowieka. Najniebezpieczniejszym procesem zmieniającym w sposób zasadniczy warunki życia na Ziemi jest tak zwane globalne ocieplenie. To, że klimat gwałtownie się ociepla – podkreślał Gore – jest dobrze udokumentowanym naukowo, niepodważalnym faktem. Także przyczyna globalnego ocieplenia jest znana – jest nią emisja gazów cieplarnianych wywołana spalaniem paliw kopalnych i sprawiająca, że „nasz wpływ na Ziemię musi być teraz mierzony taką samą miarą, jakiej używa się do obliczania siły przyciągania Księżyca, która ma wpływ na pływy oceanów lub siły wiatru, który kształtuje góry” (Gore 1996: 25). Wiedza o tym ma doniosłe znaczenie dla zrozumienia naszego miejsca w świecie i może być porównana tylko z największymi przewrotami w dziejach nauki: „jak Kopernik pobudził świat do innego myślenia o naszym miejscu we Wszechświecie, tak i dzisiaj wyniki prac współczesnych wybitnych naukowców wymagają od nas, abyśmy zrozumieli, że działalność człowieka zagraża stabilności systemu klimatycznego na Ziemi” (Gore 2009: 7). Ta historycznie nowa świadomość kruchości planety, na której żyjemy i którą ponadto traktujemy źle (Augé 2013: 108), jest zdaniem Gore’a odzwierciedleniem fundamentalnego kry-

zysu, w obliczu którego się znajdujemy, najważniejszego spośród dotychczasowych, a być może też (i jest to wysoce prawdopodobne) ostatniego.

O zbliżającej się katastrofie przypominają znaki, takie jak topnienie lodowców spowodowane wzrostem średniej temperatury Ziemi, nasilające się gwałtowne zjawiska atmosferyczne itd. „Co wieczór w wiadomościach telewizyjnych oglądamy sceny jakby żywcem wyjęte z Apokalipsy św. Jana” (Gore 2018: 13). Znaki te, ale też obliczenia nowej „nauki apokaliptyki” (Taubes 2016: 40) przybliżają nas do odpowiedzi na palące pytanie: kiedy? Przesłanką może tu być prawidłowość, że nie od dziś „twórców apokalipsy” charakteryzuje to, iż są oni pewni, że dożyją końca” (Taubes 2016: 40). Z tego punktu widzenia można powiedzieć, że ludzkość po raz pierwszy w swoich dziejach dzierży jeden nadrzędny kalendarz, unieważniający kulturowe różnice między wielorakimi lokalnymi sposobami mierzenia czasu i uniwersalizujący jego doświadczanie – jest nim zegar zagłady.

Koniec jest bliski, choć jeszcze nie nastąpił. Wszak „nadejście zawsze ma nadejść” (Derrida 2018: 94), i to właśnie w tym **odroczeniu**, w tym, co **powstrzymuje** (τὸ κατέχον, 2 Tes 2: 6), ale nie usuwa ani nawet nie oddala – w czasie, który nam pozostał (Agamben 2009) – jest nadzieja, możliwość wybawienia, to znaczy złagodzenia drastycznych skutków zmian klimatycznych, które nieuchronnie nastąpią. Z tego punktu widzenia obliczenia „nauki apokaliptyki” zmierzające do ustalenia, jakim horyzontem czasowym dysponujemy, pomagają zabezpieczyć wiarę i nadzieję (Taubes 2016: 40), uchronić nas przed rozpaczą, która zwłaszcza w tych okolicznościach – mówiąc językiem Kierkegaarda – byłaby chorobą na śmierć.

Gore przestrzega zarówno przed zamykaniem oczu na prawdę, jak i przed defetyzmem, ponieważ obie te postawy czynią nas niewrażliwymi na cierpienie i utwierdzają w bierności, kiedy pilnie potrzebne jest wzięcie na siebie odpowiedzialności za świat, za los nas samych i naszych bliźnich. To ulokowane w przyszłości poszukiwanie sensu i celu jest – jak sugeruje Karl Löwith – trwałym **śladem osadzonej w linearnym czasie chrześcijańskiej eschatologii** zmagającej się z greckim fatum:

Przyszłość jest prawdziwym horyzontem historii i myślenia historycznego, tylko jeśli prawdziwa jest judeochrześcijańska wiara w przyszłe zbawienie. Ponieważ Zachód wciąż jest „chrześcijańskim Okcydentem”, jego świadomość historyczna ma naturę eschatologiczną: od Izajasza do Marksa, od Augustyna do Hegla, od Joachima do Schellinga. (Löwith 2010: 143)

Myślenie o przyszłości nie musi być nihilistyczne, pod warunkiem że zgodzimy się na nową umowę społeczną, obejmującą także relacje ze środowiskiem przyrodniczym. Przetrywamy, jeśli przyjmiemy nowe przyzwyczajenia, którego najważniejsze punkty zostały już spisane i ukazane światu (wprawdzie nie na kamiennych tablicach, ale w formie prezentacji multimedialnej, którą Gore przez lata pracowicie pokazywał na niezliczonych spotkaniach i konferencjach).

### /// Μετάνοια

Gore-polityk w swoich książkach i wystąpieniach publicznych konsekwentnie podejmuje temat, który ma długą historię. Udzielając po wielokroć odpowiedzi na postawione przez siebie pytanie o moralny bilans naszej cywilizacji, z konieczności kroczy śladami wydeptanymi przez poprzedników, dla których trudno byłoby znaleźć wspólny mianownik inny niż to, że w tej kwestii skłonni byli dostrzegać przede wszystkim sprawy, które poszły nie tak, jak powinny.

Podstawowy zarzut, jaki Gore formułuje pod adresem współczesnej cywilizacji, dotyczy tego, że doprowadziła do utraty przez człowieka więzi z naturą (1996: 5). Jednym z najważniejszych, jeśli nie najważniejszym amerykańskim źródłem tego sposobu myślenia, dobrze znanym autorowi *Naszego wyboru*, jest twórczość tak zwanych transcendentalistów, zwłaszcza Ralpa Waldo Emersona i Henry'ego Davida Thoreau. Proces wyobcowania człowieka z przyrody zdaniem Gore'a dokonywał się stopniowo, poczynając od rewolucji przemysłowej. Przyspieszył w drugiej połowie XX wieku, a w jego ostatnich dekadach osiągnął prędkość dotąd niespotykaną.

To wyobcowanie ze świata przyrody jego zdaniem zawdzięczamy filozofom oświeceniowym, którzy położyli podwaliny pod współczesne struktury polityczne i którzy obstając przy stanowisku, że trzęsienia ziemi i powodzie nie są boską odpowiedzią na ludzkie zachowanie, z jednej strony doprowadzili do odczarowania świata, z drugiej zaś – wyłączyli naturę z domeny polityki. Zapomnieniu o środowisku przyrodniczym, wykorzenieniu z natury sprzyjają rosnąca złożoność cywilizacji, względny dobrobyt klas średnich społeczeństw Zachodu, a także powstanie i rozwój nowych technologii komunikacyjnych, odwracających uwagę od materialnego, fizycznego aspektu rzeczywistości. Przywołując osobiste wspomnienia z czasów dzieciństwa i młodości, Gore pokazuje, że w ciągu życia jednego pokolenia nasz świat pod tym względem bardzo się zmienił, i to na gorsze. W jednej ze swoich książek formułuje skierowane do rodziców zalecenie,

żeby za pomocą systematycznie podejmowanych praktyk, takich jak spacery do parków, przypominali dzieciom o istnieniu przyrody i kształtowali w nich poczucie, że w jakimś zakresie warto ją mimo wszystko ocalić – nie tylko ze względów czysto egzystencjalnych (Gore 2018).

Kryzys, o którym opowiada Gore, można zrozumieć tylko pod warunkiem, że weźmie się pod uwagę jego wymiar światopoglądowy, że dostrzeże się „zależności między kryzysem duchowym a zdegradowanym środowiskiem przyrodniczym” (Olkowska 1997: 271). Autor *Ziemi na krawędzi* pisze: „Im głębiej szukam korzeni światowego kryzysu ekologicznego, tym bardziej przekonuję się, że jest on zewnętrznym odzwierciedleniem wewnętrznego kryzysu, który z braku lepszego określenia można nazwać duchowym” (Gore 1996: 11). Wypowiadając się na ten temat, Gore nie przestaje być politykiem, który podkreśla swoje chrześcijańskie, a konkretnie baptyistyczne przekonania (baptystą jest też Bill Clinton, w którego rządzie Gore dwukrotnie był wiceprezydentem), w myśl których każdy ochrzczony człowiek jest kapłanem powołanym do głoszenia objawionego Słowa Bożego bez konieczności instytucjonalnego pośrednictwa w tej dziedzinie.

W teologii chrześcijańskiej od dawna znany jest taki nurt krytyki cywilizacji (skądinąd zbieżny pod pewnymi względami z *Dialektyką oświecenia*), zwłaszcza jej naukowo-technicznej strony, który wskazuje na rozdzielenie ducha i materii. W myśl tej interpretacji miało się ono dokonać u progu nowożytności, doprowadzając do ukonstytuowania się nauk jako narzędzi instrumentalizacji przyrody i człowieka (Krapiec 1994: 23). Przekonująco pisał o tym między innymi wspomniany wcześniej Löwith:

Historyczne zawłaszczenie świata naturalnego jest równocześnie wyobcowaniem się z niego. Ziemia nie stała się nam bliższa, odkąd zyskaliśmy zdolność pokonywania olbrzymich odległości w krótkim czasie. Im bardziej planujemy na skalę globalną i wyzyskujemy ziemię za pomocą techniki, tym bardziej natura oddala się pomimo naszego technologicznego władztwa nad nią. (Löwith 2010: 141)

**Ekologiczna apokalipsa objawia zatem podział na świat aktualny i *sacrum*.** W tej perspektywie błąd, który popełniliśmy, polegający na wyobcowaniu się z przyrody, prowadzi do nieobecności *sacrum* w świecie aktualnym, wykorzenia i braku drogowskazów, przez co jesteśmy skazani na błądzenie i oblęd. Podział ten ukazuje, że nasze aktualne „teraz” sytuuje się pomiędzy rzeczywistością sprzed zerwania więzi z przyrodą,

prehistorią nowoczesności a przyszłością, która – jak głosi Gore – musi nadejść, jeśli chcemy zachować nadzieję.

Tak opisanemu procesowi postępującej autoalienacji Gore w swoim nauczaniu przeciwstawia myślenie ekologiczne, które nie posługuje się dychotomią kultura–natura, lecz traktuje człowieka jako część złożonego systemu opartego na wzajemnych współzależnościach:

Ekologiczny pogląd zaczyna się od ogarnięcia całości, zrozumienia, że różne części natury współdziałają w systemach, które zmierzają do równowagi i trwania w czasie. Pogląd ten nie traktuje Ziemi jako czegoś oddzielnego od ludzkiej cywilizacji; jesteśmy częścią całości i patrzeć na Ziemię oznacza patrzeć na nas samych. Jeżeli nie jesteśmy w stanie dostrzec, że działalność człowieka ma coraz potężniejszy wpływ na przyrodę, że staliśmy się naturalną siłą, jak wiatr i przypyły, nie będziemy mogli dostrzec zagrożenia, jakie stanowimy dla równowagi Ziemi. (Gore 1996: 11)

Zrozumienie tych relacji jest krokiem w stronę odnowienia związku z przyrodą, odzyskania utraconego *sacrum*, a w konsekwencji zbudowania nowej etyki umożliwiającej zapanowanie nad siłami, które wyzwolił postęp naukowo-techniczny i którym pozwoliliśmy wymknąć się spod kontroli (Jonas 1996: 58).

Tak jak degradacja środowiska naturalnego jest winą, grzechem człowieka, a nie skutkiem działania zewnętrznych wobec niego sił, tak też los planety leży w jego rękach, nie zaś w gestii opatrności, do której można by zaadresować skargę na tę sytuację. Gore jest jednak pewien, że Bóg przychylnie patrzy na wysiłki ludzi dążących do zmniejszenia skutków globalnego ocieplenia, przy czym argumentów za tą tezą poszukuje nie tylko w bliskim sobie wariacie chrześcijaństwa reformowanego, lecz także w judaizmie, islamie, buddyzmie, hinduizmie, taoizmie, zaratusztrianizmie czy bahaizmie. Co więcej, uważa, że religie mogą pomóc w zmobilizowaniu do działania dużych zbiorowości w długiej perspektywie czasowej, wykraczającej poza horyzont życia jednego pokolenia, o czym jego zdaniem świadczy przykład średniowiecznych katedr. W obliczu stojących przed nami wyzwań potrzebujemy właśnie takiej wyobraźni, zdolnej spoglądać dalej niż horyzont jednostkowego życia (Handley 2011: 6).

Oczywiście sprawie ekologicznej religie będą służyć pod warunkiem, że ich przekaz właściwie się zinterpretuje. Ponieważ wszystkie wielkie religie zawierają przesłanie dotyczące ochrony środowiska naturalnego,

postawy ekologiczne mogą być za ich sprawą podniesione do rangi cnoty duchowej (Gore 2010: 307), a w konsekwencji cały ruch ekologiczny może zyskać pewne **cechy zorganizowanej religii**. Z pragmatycznego punktu widzenia jest to o tyle uzasadnione, że skala wyzwań, z jakimi musimy się zmierzyć, jest gigantyczna. Tym, co wyróżnia koncepcję Gore'a na tle prób restytucji panteizmu pod postacią kultu Gai (Bińczyk 2013; Jonak 2018), jest konsekwentne akcentowanie roli chrześcijaństwa.

W tych wypowiedziach, w których Gore zdaje sprawę ze swojego przekonania, że również tradycja judeochrześcijańska jest w istocie głęboko ekologiczna, slychać polemikę z utrwalonym co najmniej od lat 60. XX wieku poglądem, że „chrześcijaństwo, zwłaszcza w swej zachodniej formie, jest najbardziej antropocentryczną religią, jaką widział świat” (White 1967: 1205), odpowiedzialną za wmówienie ludziom, że cały plan stworzenia podporządkowany jest wyłącznie potrzebom człowieka, ściślej rzecz biorąc – mężczyzny, który jako jedyny został uformowany na podobieństwo Boga, co czyni go zewnętrznym wobec upodrzędzonej, zinstrumentalizowanej natury. Gore uważa, że oddanie Ziemi we władanie człowiekowi nie oznacza bynajmniej, że może on z nią robić, co chce – „przeciwnie, cokolwiek człowiek czyni Ziemi, musi czynić ze świadomością, że Ziemia jest własnością Boga” (1996: 182), a zakłócanie równowagi środowiskowej jest ewidentnym naruszeniem warunków umowy, jaką Bóg zawarł z człowiekiem. Zarazem, akcentując sprawczą rolę człowieka zarówno w wywołaniu katastrofy, jak i w ewentualnym łagodzeniu jej skutków, Gore pozostaje na stanowisku antropocentrycznym – schronienia przed gorączką globalnego ocieplenia dostarcza antropocien (Marzec 2021).

Prawda, którą przekazuje nam Gore, przynosi nadzieję, ale – tak jak to bywa z prawdami religijnymi – jest trudna, niewygodna. Przypominają o tym tytuły jego książek (Gore 2007; 2018), a także powstałego na podstawie jednej z nich, nagrodzonego Oscarem, filmu (Guggenheim 2007) i stworzonego dziesięć lat później sequela (Cohen, Shen 2017). Gdyby przyjęcie tej prawdy zależało od siły argumentów, od dawna wszyscy podzielaliby wiarę w nią, wszak teorii globalnego ocieplenia nie da się naukowo podważyć (Gore 1996: 32). Opór, jaki napotyka prawda, nie jest intelektualnej natury, lecz wiąże się z nawykami w myśleniu i działaniu, które należy przezwyciężyć, żeby utorować jej drogę: „głównym powodem ignorowania tego, co jasno i wyraźnie pokazują fakty, a także odrzucenia prawdy o kryzysie jest wygoda. Prawda jest niewygodna, ponieważ wymaga zmian przyzwyczajień, stylu życia – i to na szeroką skalę” (Gore 2007: 284). To, że taka zmiana jest możliwa, Gore – odgrywający rolę charyzmatyczne-

go przywódcy (Marshall, D’Cruz, McDonald 2018) – stara się pokazywać na własnym przykładzie; służyć temu na przykład wywiady, których udziela, oprowadzając swoich rozmówców po swojej rodzinnej farmie w Tennessee, przekształconej w gospodarstwo przyjazne środowisku naturalnemu (CBS Mornings 2022).

### /// **Polityka wiary**

Czytając i słuchając Ala Gore’a, trudno nie mieć na uwadze specyfiki amerykańskiej sceny politycznej i roli, jaką odgrywa na niej religia, szczególnie ewangelikalizm rozumiany jako nurt pobożnościowy, którego częścią jest między innymi baptyzm. Wyznanie nie przekłada się tu wprost na poglądy polityczne, a teologiczny konserwatyzm niekoniecznie idzie w parze z konserwatyzmem społecznym.

Środowiska zaangażowanych politycznie protestantów w USA są bardzo zróżnicowane, należą do nich zarówno osoby sympatyzujące z poglądami choćby Jamesa Dobsona, jak i te, którym bliski jest na przykład David P. Gushee. Gdyby przeprowadzić zgrubny podział na konserwatystów i liberalów, Gore znalazłby się zdecydowanie bliżej bieguna liberalnego, a więc też profilu światopoglądowego takich organizacji jak Evangelical Environmental Network czy Evangelical Climate Initiative. W tej perspektywie kwestie ekologiczne, jakkolwiek pierwszoplanowe, nie są jedynymi, z którymi zmagają się amerykańscy liberalowie poszukujący inspiracji w Biblii. Walkę o rząd dusz toczą oni zasadniczo na dwóch frontach – zewnętrznym i wewnętrznym. Pierwszy to starcie z konserwatystami, drugi to wewnętrzny spór o priorytety: czy działania związane z minimalizowaniem skutków zmiany klimatycznej warte są na przykład zmniejszonego zaangażowania w poparcie prawa kobiet do aborcji (McCammack 2007: 661)?

Skądinąd warto odnotować, że ta sprawa – jak pokazuje przykład baptysty Gore’a – w praktyce nie wyklucza przekonań religijnych. Łącząc argumenty pochodzące z dwóch porządków: pragmatycznego i duchowego, Gore występuje jako rzecznik i kapłan swego rodzaju **polityki wiary**, służącej, jak powiedziałby Michael Oakeshott, doskonaleniu ludzkości (2019: 72), które w tym przypadku jest warunkiem *sine qua non* wybawienia od nadchodzącej egzystencjalnej katastrofy. Ta konkretna forma polityki wiary ma rysy pelagianizmu – nasz los nie jest z góry przesądzony, żadna siła przyrodnicza czy nadprzyrodzona nas nie determinuje, mamy wolny wybór i to od nas, od naszych czynów, przynajmniej w jakiejś mierze zależy dalszy bieg wydarzeń. Jak pisze Oakeshott:

W myśl polityki wiary doskonałość człowieka jest przedmiotem dążenia właśnie dlatego, że nie jest faktem. Co więcej, na gruncie tej polityki wierzy się, że w sprawie zbawienia ludzkości nie musimy ani nie powinniśmy polegać na sprawstwie opatrności Bożej. Dopuszczalne bywa dodawanie sobie ducha wiary, że opatrność pochwała lub nawet wspiera nasze starania, niemniej mamy rozumieć, że osiągnięcie doskonałości zależy od naszych niesłabnących wysiłków i że jeżeli rzeczywiście nie ustaniemy w nich, to osiągniemy doskonałość. (Oakeshott 2019: 73)

Silę perswazji polityczno-religijnego przesłania Gore'a zwiększają świadectwa nawróconych – tych, którzy byli sceptyczni, a jednak uwierzyli. Jednym z nich jest James Balog, znany fotograf przyrody, który pod wpływem *Nienygodnej prawdy* zaangażował się w realizację takich filmów jak *Ścigając arktyczny lód* (Orlowski-Yang 2012) czy *Ludzki pierwiastek* (Testa 2018). Wejście na ścieżkę prawdy zakłada przy tym nie tylko zmianę sposobu myślenia, ale też – zgodnie z zasadami chrześcijańskiej pokuty oraz podwójnym znaczeniem greckiego rzeczownika *μετάνοια* – skruchę, żal za wyrządzone światu zło.

### */// De revolutione animarum*

Ponieważ konsekwencje globalnego ocieplenia nie mogą być porównane z niczym, z czym kiedykolwiek ludzkość miała do czynienia, dążenia do ich zminimalizowania są najważniejszym, w praktyce jedynym celem, któremu należy podporządkować wszystko inne. To apokaliptyczne wezwanie do wzięcia całości świata „w negatywny nawias” (Taubes 2016: 14) jest w istocie **manifestem koniecznej rewolucji**. Wybawienie, ratunek, na który możemy liczyć (być może bardzo ograniczony, ale jego perspektywa daje jakąś nadzieję), zakłada działania, które radykalnie zmienią nasz sposób życia, i to działania, które powinniśmy wykonać bez zbędnej zwłoki, w pośpiechu, teraz, już! Czytamy: „Bez ogromnych zmian w sposobie myślenia i zachowania się ludzi żadne znaczące i efektywne rozwiązania problemu kryzysu klimatycznego nie są możliwe” (Gore 2010: 315). Zmiana, o której tu mowa, ma się dokonać w przyszłości, lecz nieodległej, a więc zupełnie współcześnie, w bliskim horyzoncie naszego życia. W takiej wyobraźni rewolucyjnej (Kołakowski 1984: 217) liczy się tylko to, od tego wszystko zależy, nic innego w istocie nie ma znaczenia.



Żywiące się chrześcijańską apokalipsą zerwanie zasłony, odsłonięcie ostatecznej prawdy nie pozostawia złudzeń – „przemija bowiem postać tego świata” (1 Kor 7: 31). Żadne wybiegi czy uniki nie mają sensu, a częściowe wybawienie, na które ewentualnie możemy liczyć, zakłada porzucenie tej formy życia, którą przywykliśmy traktować jako oczywistą i daną na zawsze. Świat, który mamy zbudować, pod wieloma względami tak bardzo różni się od tego, do którego przywykliśmy, że jego stosunek do przeszłości można określić jako **zerwanie więzów – tych, które łączą z przeszłością, i tych, które więżą nas w klatce wyobcowanej ze środowiska przyrodniczego cywilizacji**. To związanie/uwięzienie nie pozwala wykonać kroku naprzód, który zarazem musi być krokiem wstecz – w stronę tego, o czym wskutek rewolucji przemysłowej niefrasobliwie zapomnieliśmy; tego, co jest jednocześnie przed nami i za nami, przednowoczesne i ponowoczesne; tego, czego wielu stara się nie dostrzegać, a co ani na chwilę nie przestało być realne.

Jak każda rewolucja tak i ta, zanim się wydarzy, dla wielu jest niewyobrażalna. „Każda wielka moralna zmiana w historii człowieka była zapoczątkowana w czasach, gdy większość ludzi na świecie uważała, że jest to zmiana nie tylko niepraktyczna, lecz także zupełnie nieprawdopodobna” (Gore 2018: 309). Niezależnie od tego, czy w to wierzymy, zmiany o fundamentalnym charakterze dotkną zarówno całych społeczeństw, jak i poszczególnych jednostek: „musimy przywrócić równowagę między tym, kim jesteśmy, a tym, co robimy. Każdy musi przyjąć większą osobistą odpowiedzialność za degradację środowiska naturalnego” (Gore 1996: 11). Przyszłość nieuchronnie nadejdzie, a zarazem jest tym, co powinniśmy zbudować. Obejmie ona zarówno panny mądre, jak i panny głupie (Mt 25: 1–13), to jest tych, którzy się na nią przygotowują, i tych, których zastanie nieprzygotowanych – *ducunt volentem fata, nolentem trabunt*.

Jakkolwiek logiczną konsekwencją tego sposobu myślenia o radykalnej zmianie podstaw naszej cywilizacji byłoby zniszczenie ciągłości między przyszłym światem a tym, co musi odejść, żeby umożliwić ponowne narodziny, apokaliptyka globalnego ocieplenia łączy żywioły pozornie się wykluczające – **rewolucyjną eschatologię i reformizm**. Z jednej strony technologie, którymi dysponuje ludzkość, zwłaszcza w ostatnich latach, poznawczo odseparowały ją od przyrody, spowodowały katastrofalne w skutkach zapomnienie o niej, z drugiej zaś – to dzięki nim wciąż mamy szansę zminimalizować rozmiary przyszłego nieszczęścia. Filipikom przeciw oświeceniowej koncepcji postępu i wierze w rozum towarzyszą odwołania nie tyle do argumentów naukowych, ile do autorytetu nauki. W myśl

homeopatycznej metody dobrze znanej z historii politycznej, *similia similibus curantur*, diagnozowaną chorobę należy leczyć za pomocą czynników, które ją wywołały – potrzeba nam więc jeszcze więcej naukowo-technicznego postępu.

Gore ostrzega nas, że nie powinniśmy ani na chwilę ustawać w wysiłkach i musimy pozostawać czujnymi (γίνου γρηγορῶν, Ap 3: 2). Drobne sukcesy w walce z globalnym ociepleniem nie powinny nas demobilizować. Dowodzą one tego, co już wiemy i w co od dawna wierzymy; mianowicie, że człowiek ma realny wpływ na środowisko przyrodnicze, w tym na procesy dokonujące się w makroskali, aczkolwiek kierunek tych zmian nie został odwrócony. Odnotowaliśmy duży postęp w rozwoju przyjaznych środowisku tanich technologii produkcji energii, zrównoważonej gospodarki rolnej i leśnej, elektromobilności itd., a jednak „kryzys pogłębia się znacznie szybciej, niż przewidywano” (TED 2022). Problem nie jest techniczny, lecz mentalny, dlatego nie mamy szans na zwycięstwo, jeśli nie dokonamy odnowy duchowej. „Mamy wszystko, czego potrzebujemy, z wyjątkiem wystarczającej woli politycznej” (TED 2022).

Gore’owi podejmującemu tematy ustrojowe bliskie są tezy o kresie pewnego modelu polityki, który ma źródła tam, gdzie klasyczna idea postępu, a więc w oświeceniu czy – mówiąc bardziej dosadnie – w epoce ojców założycieli Stanów Zjednoczonych. Przekonanie o bezprecedensowym charakterze kryzysu wywołanego zmianami klimatycznymi prowadzi go do pytania o możliwość wypracowania właściwych rozwiązań i wyłonienia odpowiednich liderów za pomocą procedur, na których opiera się współczesny ład demokratyczny o takim właśnie oświeceniowym rodowodzie (Gore 2010: 300–301). Gorzkie doświadczenie populizmu i manipulacji opinią publiczną z wykorzystaniem nieprawdziwych informacji o sile zwielokrotnionej przez współczesne środki komunikacji wraz ze świadomością nieubłaganie uciekającego czasu skłania Gore’a do postawienia tezy o konieczności wynalezienia bardziej skutecznych narzędzi politycznych. Podkreśla, że dziś pilnie potrzebne są działania zdecydowane, a nie właściwa logice kampanii wyborczych kalkulacja (Gore 1996: 13).

Biorąc pod uwagę to, kim na scenie politycznej, nie tylko zresztą amerykańskiej, jest i był Al Gore, uwagi w tej sprawie warto potraktować poważnie. Oto globalne ocieplenie powoduje okoliczności tak dramatyczne, że w ich obliczu uzasadnione są pytania o fundamenty porządku politycznego świata. Pisze on:

Czynnikiem decydującym będzie nasz system polityczny. Oświecone rządy i ich przywódcy muszą odegrać najważniejszą rolę w uświadamianiu tych problemów, w ustalaniu praktycznych rozwiązań, proponując wizję przyszłości, którą pragniemy stworzyć. (Gore 1996: 135)

Autor nie wyjaśnia, kim mieliby być oświeceni przywódcy, którzy poprowadzą ludzkość w stronę wybawienia od najgorszego z możliwych scenariuszy rozwoju wydarzeń, tym niemniej mówi zupełnie wyraźnie, że nie jesteśmy dobrze przygotowani na to, co nadchodzi, i że to niedostateczne przygotowanie polega między innymi na słabości demokracji, przynajmniej w tej formie, jaką znamy ze współczesnych Stanów Zjednoczonych.

**Każda apokalipsa na pewnym poziomie objawia możliwość rewolucji.** Przykład Gore'a dowodzi, że spory o zmianę klimatyczną przebiegają wzdłuż podobnych linii podziału co debaty na temat współczesnego kapitalizmu (Nortcott 2013: 305) i towarzyszące im nowe formy wojen kulturowych (Collomb 2014). Tak jak nie możemy już nie troszczyć się o kondycję naszej planety, niemożliwe jest pogodzenie odnowy duchowej z wiarą w absolutyzowaną niewidzialną rękę wolnego rynku. Globalne ocieplenie jako temat polityczny wystawia na próbę nasze zdolności wyobrażania sobie niewidocznych relacji łączących często odległe od siebie zbiorowości i sprawiających, że problemy społeczne i środowiskowe są nierozłączne (Handley 2011: 6).

Komentując stanowisko Gore'a w sprawie ocieplenia klimatu i cywilizacyjnych, a więc także ekonomicznych przyczyn tego zjawiska, Naomi Klein w książce o symptomatycznym podtytule *Kapitalizm kontra klimat* stwierdza:

W jego pojęciu jest to nieunikniony fakt, który wolimy ignorować. Prawda o zmianach klimatu jest jednak niewygodna wyłącznie wtedy, gdy zadowolimy się *status quo*, nie licząc drobnej kwestii podnoszącej się temperatury. Jeżeli jednak potrzebę transformacji dostrzegamy nie tylko w związku z rosnącymi temperaturami, to fakt, że droga, którą kroczymy, prowadzi ku przepaści, staje się osobiście użyteczny, nakazuje nam bowiem już, i to szybko, rozpocząć radykalny zwrot. (Klein 2020: 168)

### /// *Errare*

Gore konsekwentnie podkreśla, że bardzo poważny kryzys, z jakim mamy obecnie do czynienia, jest rezultatem kulminacji procesów i zjawisk genetycznie związanych z nowoczesnymi społeczeństwami przemysłowymi. Oczywiście historia industrializacji jest ściśle spleciona z dziejami nowożytnego kapitalizmu, tym niemniej Gore nie utożsamia społeczeństw przemysłowych z kapitalistycznymi – zbudowany na paradygmacie ontologicznego oddzielenia cywilizacji od środowiska przyrodniczego nowoczesny industrializm obejmuje również państwa, które przed zburzeniem Muru Berlińskiego należały do bloku wschodniego z charakterystycznym dlań modelem tak zwanej gospodarki centralnie sterowanej. Skażenie środowiska spowodowane przez zacofane pod względem technologicznym zakłady przemysłowe znajdujące się w Europie Środkowej i Wschodniej nie było mniejsze niż to, z czym miały do czynienia społeczeństwa kapitalistycznego Zachodu. Zerwanie żelaznej kurtyny odsłoniło skalę zaniedbań i dewastacji. W tym kontekście Gore plastycznie odmalowuje postapokaliptyczny obraz Polski pierwszych lat transformacji ustrojowej:

Jak tylko w roku 1989 opadł kurz po politycznej rewolucji w Europie Wschodniej przeciwko komunizmowi, informacje o niesłychanie wysokim poziomie zanieczyszczeń, w szczególności powietrza, we wszystkich krajach komunistycznych zaszokowały świat. Dowiedzieliśmy się na przykład, że na niektórych obszarach Polski dzieci zabiera się pod ziemię, do głębokich byłych kopalń, aby mogły odetchnąć powietrzem wolnym od gazów i zanieczyszczeń, które znajduj[ą] się na powierzchni. Można sobie wyobrazić nauczycielki ostrożnie wychodzące z kopalni, niosące kanarki, które mogłyby ostrzec dzieci w porę, gdy przebywanie na powierzchni staje się niebezpieczne. (Gore 1996: 63)

Nie dociekając, w jaki sposób autor mógł poznać tę historię (byłoby to zadanie bardzo trudne, jeśli w ogóle wykonalne), chciałbym postawić pytanie o wypowiedaną przez Gore'a nieprawdę, która jednak nie jest kłamstwem. To rozróżnienie można pojmować za Świętym Augustynem z Hippony, który wytyczył granicę przebiegającą poprzez greckie słowo *ψεύδος*, oznaczające zarówno kłamstwo, jak i fałsz: *diximus eum qui nescit falsum esse quod enuntiat, non mentiri* („nie kłamie ten, kto nie wie, że to, co mówi, jest fałszywe”, *De mendacio* 4.4). Nie ma powodu, by sądzić, że zarówno w tym przypadku,

jak w innych miejscach Gore kłamie, to jest – świadomie mówi nieprawdę, a zarazem wśród bardzo licznych podawanych przez niego informacji, które przez dziesięciolecia skrupulatnie gromadził, spotykając się z ludźmi i wiele czytając, można natrafić na opowieści, których zgodność z rzeczywistością jest wysoce wątpliwa. Przywoływane przez autora szczegółowe wyliczenia, jak na przykład to, że „każdy współczesny człowiek z każdym oddechem pobiera sześćset razy więcej atomów chloru, niż czynili to Mojżesz i Mahomet” (Gore 1996: 65), należy przyjmować na zasadzie argumentu z autorytetu i nierzadko traktować je bardziej jako środki perswazyjne niż zdania informujące o stanach faktycznych.

Jeszcze innej natury wątpliwości mogą budzić o wiele poważniejsze przypadki drastycznych nieporozumień w dziedzinie skutków konkretnych działań kształtujących ekosystemy zamieszkiwane przez różne gatunki organizmów, w tym przez ludzi. Przykładowo jednoznacznie pozytywna ocena wpływu książki Rachel Carson *Silent Spring* z 1962 roku na wymuszenie przez rząd Stanów Zjednoczonych ograniczeń stosowania DDT w rolnictwie może budzić zastrzeżenia w kontekście umiERALNOŚCI na malarię, której zwalczaniu służyło wcześniej używanie tego związku chemicznego. Przy tak szeroko zakrojonym przedsięwzięciu, z jakim mamy do czynienia w przypadku publikacji Gore’a, nieprawda, pomyłka, błąd, zbyt pospieszne wyprowadzenie wniosków są właściwie nie do uniknięcia. Prawda, którą ma nam do przekazania, nie wyklucza bowiem błędów. Poszukując rozwiązań, będziemy błędzić, choć – o czym przypomina w każdej swojej książce – na błąkanie się mamy coraz mniej czasu.

Jakkolwiek Gore obok świadectw osobistych spotykanych przez siebie ludzi przywołuje mnóstwo wyników badań i teorii naukowych niemal z każdej dziedziny wiedzy, w zarysowanym na wstępie podziale pracy społecznej odgrywa rolę działacza – polityka, kogoś, kto przekonuje do pewnych celów i wartości. Jego wypowiedzi mają „charakter manifestu politycznego” (Olkowska 1997: 271) i z tego punktu widzenia pytanie o ich prawdziwość może być przeformułowane na pytanie o sprawczość, wszak **performatywy** – z nimi mamy tu przecież do czynienia – nie są prawdziwe lub fałszywe, lecz skuteczne albo nie, tak jak zdanie, które Gore zdaje się wciąż powtarzać, nie wypowiadając go wprost:

Jeżeli nie uwierzycie, nie ostoicie się. (Iz 7: 9b)

## Bibliografia:

/// Agamben G. 2009. *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, tłum. S. Królak, Sic!

/// Augé M. 2013. *L'anthropologie et le monde global*, Armand Colin.

/// Barkun M. 1983. *Divided Apocalypse: Thinking About the End in Contemporary America*, „Soundings: An Interdisciplinary Journal” 66, nr 3, s. 257–280.

/// Bińczyk E. 2013. *Ocalić Gaję i zbaniczyć zbiorowość. Ekoteologiczne sugestie Brunona Latoura*, „Stan Rzeczy” nr 2 (5), s. 137–149.

/// Collomb J.D. 2014. *Climat et guerre culturelle*, „Revue française d'études américaines” 140, s. 94–106.

/// Derrida J. 2018. *O apokalipsie*, tłum. I. Boruszkowska, K. Wojtasik, posł. I. Boruszkowska, Wydawnictwo Eperons-Ostrogi.

/// Gore A. 1996. *Ziemia na krawędzi. Człowiek a ekologia*, tłum. G. Dzierdziuk-Kraśniewska, Ethos.

/// Gore A. 2007. *Nienygodna prawda. Apel o ratowanie naszej planety przed katastrofalnymi skutkami globalnego ocielenia*, tłum. J. Golik-Skitał, A. Malinowska, Wydawnictwo Sonia Draga.

/// Gore A. 2009. [Przemówienie wygłoszone w czasie uroczystości wręczenia mu dyplomu doktora *honoris causa* Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu], tłum. A.M. Baziór, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, nr 1, s. 5–8.

/// Gore A. 2010. *Nasz wybór. Plan przeżyczenia kryzysu klimatycznego*, tłum. J. Golik-Skitał, Wydawnictwo Sonia Draga.

/// Gore A. 2018. *Prawda nadal nienygodna. Dlaczego i jak musimy się zmienić*, tłum. P. Cichawa, Wydawnictwo Sonia Draga.

/// Handley G.B. 2011. *Faith and the Ethics of Climate Change*, „Dialogue: A Journal of Mormon Thought” 44, nr 2, s. 6-35.

/// Jonak Ł. 2018. *W obliczu Gai, w obliczu wojny*, „Przegląd Humanistyczny”, nr 1, s. 205–212.

/// Jonas H. 1996. *Zasada odpowiedzialności: etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Platan.

/// Klein N. 2020. *To zmienia wszystko: kapitalizm kontra klimat*, tłum. H. Janowska, K. Makaruk, Muza.

/// Kołakowski L. 1984. *Czy diabeł może być zhabiony i 27 innych kazań*, Aneks.

/// Krąpiec M.A. 1994. *Idea „postępu” w krzywym zwierciadle ekologii*, „Człowiek w Kulturze”, nr 2, s. 17–29.

/// Löwith K. 2010. *Natura, historia, egzystencjalizm*, tłum. A. Górnisiewicz, „Kronos”, nr 2, s. 139–148.

/// Marshall P.D., D’Cruz G., McDonald S. 2018. “*Un geste suffit*”? *Unpacking the Inconvenient Truths about Al Gore’s Celebrity Activism*, „Persona Studies”, nr 2, s. 66–82.

/// Marzec A. 2021. *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// McCammack B. 2007. *Hot Damned America: Evangelicalism and the Climate Change Policy Debate*, „American Quarterly” 59, nr 3, s. 645–668.

/// Nortcott M.S. 2013. *A Political Theology of Climate Change*, Eerdmans.

/// Oakeshott M. 2019. *Polityka wiary i polityka sceptycyzmu*, tłum. M. Szczubialka, Fundacja Aletheia.

/// Olkowska B. 1997. *Patrzeć na Ziemię oznacza patrzeć na nas samych*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo”, nr 3, s. 267–271.

/// Rojek Ch. 2012. *Fame Attack. The Inflation of Celebrity and its Consequences*, Bloomsbury.

/// Taubes J. 2016. *Zachodnia eschatologia*, tłum. A. Serafin, posł. P. Nowak, Biblioteka Kwartalnika Kronos.

/// White L. 1967. *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, „Science” 155, nr 3767, s. 1203–1207.

/// Wiśniewski J. 2007. *Prorok czy polityk?*, „Tygodnik Powszechny”, nr 42, s. 7.

#### Filmografia:

/// CBS Mornings. 13.01.2022. *Fifteen Years after “An Inconvenient Truth” Documentary, Al Gore Speaks about Climate Change*. <https://www.youtube.com/watch?v=asxnB7ogCII>; dostęp: 30.10.2022.

/// Cohen B., Shen J., reż. 2017. *Nienygodna prawda 2 (An Inconvenient Sequel: Truth to Power)*, Participant Media.

/// Guggenheim D., reż. 2007 (2006). *Nienygodna prawda (An Inconvenient Truth)*, Paramount Pictures–United International Pictures.

/// Orłowski-Yang J., reż. 2012. *Ścigając arktyczny lód (Chasing Ice)*, Submarine Deluxe.

/// *Religion and Climate Change A Conversation with Karenni Gore*. 2018. <https://berkeleycenter.georgetown.edu/events/religion-and-climate-change-a-conversation-with-karenni-gore>; dostęp: 30.10.2022.

/// TED. 23.05.2022. *Al Gore: This Is the Moment to Take On the Climate Crisis*. <https://www.youtube.com/watch?v=XjK61Kkx1zI>; dostęp: 30.10.2022.

/// Testa M., reż. 2018. *Ludzki pierwiastek (The Human Element)*, Earth Vision Institute.

### /// **Abstrakt**

Przedmiotem analizy są publikacje i wystąpienia Al'a Gore'a, byłego wiceprezydenta Stanów Zjednoczonych, laureata Pokojowej Nagrody Nobla. W omówionych w artykule tekstach i przemowach Gore konsekwentnie ostrzega przed nieuniknioną katastrofą ekologiczną, spowodowaną rabunkową gospodarką, która nie liczy się z konsekwencjami środowiskowymi. Szczególne poważne zagrożenie dla życia na Ziemi stanowi globalne ocieplenie, którego przyczyną jest wykorzystywanie paliw kopalnych jako podstawowego źródła energii nowoczesnej gospodarki. Gore uważa, że kryzysowi ekologicznemu towarzyszy kryzys duchowy, a oba te kryzysy mają źródła w filozofii oświeceniowej odpowiedzialnej za wyobcowanie cywilizacji z jej przyrodniczego otoczenia (Löwith, Taubes). Głoszona przez Gore'a ekologiczna apokalipsa jest manifestem koniecznej rewolucji ekonomicznej, politycznej i moralnej. Walka ze skutkami globalnego ocieplenia zakłada jednak fundamentalne zmiany w życiu wszystkich ludzi, a także odnowę moralną opierającą się na reinterpretowanych tradycjach religijnych, zwłaszcza chrześcijańskich. Z tego punktu widzenia manifest Gore'a może być opisany w kategoriach polityki wiary (Oakeshott).

Słowa kluczowe:

Al Gore, globalne ocieplenie, ekologia, apokalipsa, polityka wiary, kryzys, religia, eschatologia



### /// Abstract

#### **Should We Believe in Global Warming? An Essay on Late Millenarianism**

This article analyses books and speeches by Al Gore, former Vice President of the United States and winner of the Nobel Peace Prize. Gore consistently warns of an impending ecological disaster whose cause is a robber economy which does not take into account the ecological consequences. In particular, global warming caused by the burning of fossil fuels, which are the basic energy source of the modern economy, is a threat to life on Earth. In Gore's opinion, the ecological crisis accompanies a spiritual one, and both of these crises stem from the philosophy of the Enlightenment, which is responsible for alienating civilisation from its natural environment (Löwith, Taubes). Gore's warnings of ecological apocalypse form a manifesto of the economic, political, and moral revolution that is needed. The fight against the effects of global warming presupposes fundamental changes in the way of life of every human being, as well as a moral renewal based on reinterpreted religious traditions, especially Christian ones. From this point of view, Gore's project can be described in terms of the politics of faith (Oakeshott).

#### Keywords:

Al Gore, global warming, ecology, apocalypse, politics of faith, crisis, religion, eschatology

/// **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)



## PLAGI W AFRYCE

### ANALIZA PSYCHOSPOŁECZNYCH I KULTUROWYCH REAKCJI AFRYKANÓW NA EPIDEMIE EBOLI I PANDEMIĘ KORONAWIRUSA

Błażej Popławski

Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne

#### /// Oswajanie epidemii

„Epidemie są jak sieroty, których pochodzenia nigdy nie można być całkowicie pewnym. [...] Epidemia ma się więc do wojny tak jak literatura modernistyczna do klasycznej powieści: brakuje w niej czytelnej fabuły” – twierdzi Iwan Krastew (2020: 13). Bułgarski politolog zauważa, że w sytuacji niedysponowania obiektywną wiedzą o genezie plagi każde wyjaśnienie jej początków musi być nacechowane ideologicznie. Nieprzypadkowo w czasach naznaczonych przez cykliczne epidemie zwykle na popularności zyskują profetyzmy millenarystyczne. Kwitnie też dyskurs homiletyczny, wpisujący choroby w wizje eschatologiczno-kosmologiczne (Nijakowski 2018: 55) i redefiniujący metafizyczny ład wspólnot dotkniętych chorobami. Potwierdza to historia eboli oraz koronawirusa, będących „tworami o wielkim potencjale metaforycznym, medycznym, naukowym i politycznym” (Mukherjee 2013: 13).

Zważywszy, że dzieje najnowsze chorób zakaźnych, a także mechanizmów społecznego osławiania lęków przed nimi ulegały wyraźnym wpływom krajów hegemonicznych (Afeltowicz, Wróblewski 2021: 24, 163–164), zwłaszcza Stanów Zjednoczonych, percepcja epidemii w świecie postkolo-

nialnym rodzila się w umysłach ludzi chorobami *de facto* niezagrożonymi. Jak pisał Siddhartha Mukherjee: „choroba w momencie odkrycia jest plastyczną ideą, cieplarnianym kwiatem – czymś ogromnie, nieproporcjonalnie zależnym od nazw i klasyfikacji” (2013: 36). Według amerykańskiego lekarza, twórcy bestsellerowej biografii raka, nadanie nazwy chorobie, a także negocjowanie jej metafizycznych sensów „stanowi zatem w pierwszym rzędzie akt literacki, a dopiero potem medyczny” (Mukherjee 2013: 74).

Od pierwszego zdiagnozowanego wystąpienia eboli minęło niespełna pół wieku. Wirus odkryto w północnej części Zairu (dziś: Demokratyczna Republika Konga, DRK), w wiosce Yambuku nad rzeką Ebolą, największym dopływem Mongali – stąd nazwa wirusa, egzotycznie brzmiąca i atrakcyjna medialnie. Określenie „ebola” w pewien sposób wpisywało się w conradowską tradycję dyskursywną, eksponującą tajemniczość, ahistoryczność, dzikość, prymitywizm, magiczność i grozę strefy śmierci na „Czarnym Łądzie”. Topos ten, numinotycznie budzący strach i fascynację, nawiązywał też do popularnych od czasów Hipokratesa interpretacji bagien i moczarów, nad którymi unoszą się tak zwane miazmaty, przysłowiowe „morowe opary”, jako wylegarni chorób. Przekonanie to przetrwało w nazewnictwie wielu chorób; przykładowo *mala aria* oznacza zle powietrze (Orzel 2021: 57).

### **/// *Mala aria***

„Bagnisko fascynuje. Wokół niego tworzy się cała kosmologia. [...] Jakoś cykle życia piekielnego toczą się tajemnie pod osłoną rzęsy czy innej powłoki kryjącej płynną powierzchnię. [...] Błoto, szlam, trup budzą przerażenie. Łęki płynące ze szczytów piramidy społecznej wzmagają nietolerancję wobec fetoru” – pisał Alain Corbin (1998: 46, 291). Według francuskiego historyka w epoce przyspieszenia modernizacyjnego, w latach 1750–1880, a zatem także w czasach rozkwitu imperiów kolonialnych w Afryce, wyobrażenia zbiorowa elit europejskich uległa dezodoryzacji. Corbin mianem tym określa *sui generis* wyostrenie wrażliwości zmysłowej, wiążące percepcję „współczesnego obrazu Hioba, obrazu człowieka-gnoju” (1998: 187) – epifanii złego zapachu, gnicia i zgnilizny – z dwoma typami zagrożeń: epidemicznym oraz, co warte zaakcentowania, z zagrożeniem porządku społecznego.

Corbin swą analizę opiera przede wszystkim na obserwacjach ewolucji polityki sanitarnych w miastach francuskich. Wnioski te można jednak przenieść na działania Europejczyków w koloniach. Proces dezodoryzacji

obejmował bowiem narcystyczną hierarchizację bytów ludzkich i przestrzeni: zły zapach generowały zezwierzęcone klasy niższe (między innymi marynarze, pacjenci szpitali, więźniowie, robotnicy) oraz pozaeuropejskie ludy kolonizowane, nasycone „zabójczymi miazmatami” (Corbin 1998: 292). Walka z odorem i chorobami przenoszonymi przez *mala aria* oraz polityka sanitarna były odmianą polityki imperialno-rasistowskiej: kolonizacji wewnętrznej (reorganizacji przestrzeni miejskiej, spychania biedoty na obrzeża miast) lub zewnętrznej (przejmowania kontroli nad nowymi terytoriami i ich zmieniania; odkażania gruntów, osuszania bagien, wytyczania nowych dróg). Działania te legitymizowało spopularyzowane przez ewolucjonistów przedpasteurowskie założenie, że najbardziej zaraźliwe choroby rodzą się u nie-Europejczyków, ludów nieoświeconych i barbarzyńskich. Lęk przed plagami z Afryki był więc pewną odmianą ksenofobii, strachu kolonizatorów przed kolonizowanymi (Ząbek 2007: 192).

Utopijne marzenie o powszechnej dezynfekcji i pokonaniu chorób, obsesja wentylacji i kontroli obiegu powietrza przekształcały ludzi w ksenofobów – w „istoty nietolerujące niczego, co może zakłócić ciszę zapachową naszego otoczenia” (Corbin 1998: 8). Wcielenie w życie higienicznego projektu dezodoryzacji oznaczało „pojawienie się nowego ciała” (Corbin 1998: 138) – eugenicznego, czystego, wolnego od szkodliwych miazmatów, ale też kontrolowanego przez metropolitarne elity. Reminiscencje takiego właśnie sposobu postrzegania obcości zauważalne są we współczesnym dyskursie medycznym – w próbach naświetlenia genezy eboli.

### /// Etiologia eboli

Dokładna geneza eboli nie została wyjaśniona. Do dzisiaj jest ona przedmiotem zainteresowania naukowców, a także orędowników teorii spiskowych. Najczęściej przyjmuje się, że naturalnym rezerwuarem zarazków są egzotyczne zwierzęta – owocożerne nietoperze (gorączka krwotoczna to przykład tak zwanej zoonozy – choroby, która może zostać przeniesiona ze zwierzęcia na człowieka; Konarski 2007: 150–152). Choroba byłaby wobec tego funkcją zachowań ryzykownych w wymiarze kultury stołu, konsekwencją zjedzenia zakażonego mięsa. Takie stanowisko dominuje wśród wirusologów i, co warto podkreślić, wzmacnia tezę, że patogeny reagują na zmiany wzorców kulturowych (Afeltowicz, Wróblewski 2021: 45).

Miłośnicy teorii spiskowych, dążąc do jak najszybszego opanowania poznawczego sytuacji zagrożenia (Czech 2015), twierdzą z kolei, że ebola miała być bronią biologiczną lub nieudanym eksperymentem (Orzel 2021:

68). Takie wyjaśnienie koresponduje z bogatą tradycją tekstów kultury post-apokaliptycznej, jak pisał Lech M. Nijakowski:

w ich [postapokalips biologicznych – B.P.] przypadku źródłem katastrofy jest celowe lub przypadkowe uwolnienie śmiertelnej bakterii, wirusa lub jakiejś toksyny, które powstawały jako broń biologiczna (a zatem w planie moralnym te postapokalipsy odwołują się do zasady: kto mieczem wojuje, od miecza ginie), albo jako lekarstwo, które jednak nie zadziałało tak, jak człowiek w swej pysze planował. [...] Dwa pierwsze warianty są ściśle powiązane z działalnością człowieka (w tym z jego pychą ingerencji w podstawowe procesy biologiczne), trzeci najbliższy jest figurze „dopustu Bożego”, „morowego powietrza”, nieoczekiwanej kary za grzeszne życie. (Nijakowski 2018: 63)

W podobny sposób próbowano przez jakiś czas wyjaśniać genezę AIDS. Wirus będący przyczyną choroby miał zostać wyhodowany w usytuowanych w Kongu zachodnich laboratoriach, gdzie w latach 50. ubiegłego wieku używano komórek nerek szympanów do wyprodukowania szczepionki przeciwko *poliomyelitis* (Aberth 2012: 208). AIDS miał być także zimnowojenną bronią biologiczną, stworzoną w amerykańskiej bazie Fort Detrick, aby zdziatkować populację Afroamerykanów w USA oraz zmniejszyć przeludnienie na świecie (Natrass 2021: 23).

Winą za wzrost zagrożeń epidemicznych w Afryce od lat obarcza się lokalne władze, mocarstwa zimnowojenne czy globalne koncerny farmaceutyczne. Fantazmaty te podtrzymuje romantyczny mit o „zemście lasu deszczowego” – naturze, która karze w ten sposób ludzi naruszających ekologiczne *equilibrium*. Wirus – „echo ginącej biosfery, [...] odpowiedź immunologiczna Ziemi przeciw rodzajowi ludzkiemu” (Preston 2015: 304) – zgodnie z tą tezą ma być pożytecznym narzędziem doprowadzającym populację ludzką do właściwego poziomu liczebnego. Kolejne epidemie w tym ujęciu, nawiązującym do hipotezy Gai (Lovelock 2000) i koncepcji antropocenu (Dawson 2016), miały być zemstą za nierównowagę rozwój gospodarczy – w taki właśnie sposób tłumaczy się pojawienie nowych ognisk wielu chorób w Afryce, na przykład schistosomatozy i malarii w obszarze, gdzie realizowano inwestycje w infrastrukturę wodną (Clark 2011: 763). Niszczenie Afryki – kolebki cywilizacji, miejsca, z którego wyewoluował pierwszy człowiek – miało być przewinieniem koniecznym do ukarania. Ów alarmistyczny dyskurs wzmacnia antyokcydentalne nastawienie

części mieszkańców Afryki oraz niechęć wobec nowoczesnej medycyny – zauważalne zwłaszcza wśród mieszkańców interioru: tych części kontynentu, które najwolniej się modernizują.

### **/// Pierwsze epidemie**

Podczas pierwszej epidemii gorączki krwotocznej w 1976 roku śmierć poniosło około 300 osób. W tym samym roku pojawiło się kolejne ognisko wirusa w Sudanie (dziś: Sudanie Południowym) – zmarło około 150 osób. Następne epidemie, wszystkie o ograniczonym terytorialnie zasięgu, wybuchaly w Afryce Subsaharyjskiej regularnie – głównie w DRK (1995 – około 250 zgonów; 2003 – około 250 ofiar; 2007 – około 200 zgonów; 2014 – około 50 ofiar), w Ugandzie (2000 – około 250 zgonów) i Republice Kongo (podczas pięciu epidemii w latach 2001–2005 śmierć poniosło łącznie około 200–250 osób). Mniejsze ogniska choroby odnotowywano także w Gabonie (1994, 1996, 2001–2002 – łącznie około 150 ofiar) i Sudanie (1979, 2004 – łącznie około 30 ofiar). Wirus pojawiał się i znikal „niczym banda żyjących w dżungli partyzantów” (Quammen 2016: 153). W sumie do 2014 roku na ebolę zmarło około 1500 osób.

W XX wieku ebola wydawała się zagrożeniem endemicznym istotnym jedynie dla wnętrza centralnej i wschodniej części Afryki. Obszary te są słabo skomunikowane z większymi miastami. Cechuje je relatywnie niski i nierównomierny poziom zaludnienia – czynniki te miały gwarantować zahamowanie wirusa. Jak wieścili eksperci:

Jeżeli ebola dostalby się do głównych afrykańskich miast, rozprze-strzeniłby się tam w mgnieniu oka. W konsekwencji wirus zacząłby krwawe żniwa na polu całej ludzkiej populacji. [...] Stanowił on jakby przejaw nieubłagalnej siły kierowanej tajemniczym celem. (Preston 2015: 9, 90)

Kasandryczne wizje transformacji epidemii w globalną pandemię i metafizyczne rozterki mieszkańców miast okazały się jednak niezasadne. W latach 2014–2016 wirus zaatakował w Gwinei, Liberii i Sierra Leone, których stolice mają strategiczne znaczenie w infrastrukturze i ekonomice regionu. Porty i lotniska są tam ważnymi hubami tranzytowymi dla Wspólnoty Gospodarczej Państw Afryki Zachodniej (ECOWAS). Obszar dotknięty przez epidemię cechował się także o wiele większą niż w Afryce Centralnej tradycją migracyjną. Czynniki te – mobilność, charakter trans-

narodowy i bezpośrednie zagrożenie wielkich miast – wyróżniły epidemię od poprzednich, tych z dorzecza Konga. Powody te zadecydowały o liczbie ofiar, szacowanej na 11 500 osób. Początkowo najwięcej zgonów odnotowywano w Gwinei, następnie w Liberii i Sierra Leone. Po dwóch latach epidemia niespodziewanie wygasła, zadając kłam apokaliptycznym teozom wielu ekspertów. Owszem, choroba generowała egzogeny szok, który zachwiał podstawami egzystencji lokalnych plemion – nie otworzyła ona jednak drogi długofalowym zmianom, nie doprowadziła do upadku systemów religijnych, społeczno-politycznych czy kryzysu moralności.

W 2018 roku choroba wróciła do Konga, do prowincji Kiwu i Ituri, a zatem na obszar dotknięty konfliktem militarno-politycznym, co poważnie utrudniało walkę z chorobą. Lokalizacja wpłynęła też na relatywnie niskie zainteresowanie epidemią w skali światowej. Plaga dotknęła ponownie „jądro ciemności”, w związku z czym prawdopodobieństwo globalnej pandemii było nisko. Światowa Organizacja Zdrowia (WHO) oceniła wówczas ryzyko dla zdrowia publicznego na wysokie na szczeblu krajowym i regionalnym oraz niskie na szczeblu międzynarodowym. Nastąpiło, scharakteryzowane przez amerykańskiego socjologa Sheldona Ungara (1998), „opanowanie” wirusa: stopniowe odejście od antropomorficznych metafor wirusa – niepokonanego, idealnego zabójcy – w stronę problemu, któremu trzeba skutecznie przeciwdziałać. Ministerstwo Zdrowia DRK 25 czerwca 2020 roku ogłosiło koniec 10. epidemii gorączki. Objęła ona, jak głosiły oficjalne statystyki, 3470 zgłoszonych przypadków, w tym 2287 zgonów.

### **/// Pandemia koronawirusa w Afryce**

Sukcesy w walce z ebolą pod koniec drugiej dekady XXI wieku wpłynęły na postrzeganie zarówno samego wirusa, jak i pandemii COVID-19. Zagrożenie koronawirusem zostało zakotwiczone – w sensie instytucjonalnym, ale też psychospołecznym – w minionym kryzysie epidemiologicznym.

Epidemia rozpoczęła się pod koniec 2019 roku w prowincji Hubei, w środkowych Chinach – w kraju utrzymującym bardzo ciasne relacje gospodarcze z Afryką. Dopiero w następnym kwartale, 11 marca 2020 roku, została uznana przez WHO za pandemię. Do połowy 2022 roku odnotowano ponad 500 milionów przypadków zakażenia wirusem SARS-CoV-2 w blisko 200 państwach; liczbę ofiar śmiertelnych szacowano na około 5,5 miliona osób.

Podobnie jak w przypadku eboli etiologia wirusa była przedmiotem sporów. Powróciła narracja zwolenników teorii spiskowych, czyniąca



z koronawirusa broń biologiczną lub efekt manipulacji genetycznych. Koronawirus nazywano grypą węża, nową wścieklizną; miały być nią skażone między innymi jaja drobiu, ciasteczka i ryż chiński. W uśmierceniu SARS-CoV-2 pomóc mogły za to: czosnek, krwi mocz, kokaina, marihuana, ocet, woda różana oraz witaminy C i D. Na całym świecie na popularności zyskały postapokaliptyczne teksty kultury, z których próbowano uczynić narzędzie opisu przemian współczesnego świata, na przykład filmy *Contagion*, *Epidemia strachu* (2011) i *Epidemia* (1995) (Orzeł 2021: 124). Sensacyjne wątki były obecne również w dyskursie prasowym i w wystąpieniach lokalnych polityków afrykańskich.

Wydawać by się mogło, że region subsaharyjski – z racji na biedę, niski poziom edukacji, dysfunkcje w sektorze zdrowia, ogromne zagęszczenie ludności w metropoliach i otaczających je slumsach, a także z powodu bliskich kontaktów gospodarczych z Azją – powinien ucierpieć na koronawirusa bardziej niż rozwinięte gospodarki euroatlantyckie. Tak się jednak nie stało. W połowie 2022 roku liczba zakażonych koronawirusem w Afryce wyniosła zaledwie około 11 milionów, liczba zaś ofiar – ponad 250 tysięcy. Eksperci tłumaczą tak niskie statystyki na kilka sposobów. Po pierwsze, wątpią w skuteczność zbierania danych na poziomie lokalnym w Afryce. Po drugie, epidemiolodzy zwracają uwagę, że społeczeństwa afrykańskie są młodsze, a co za tym idzie bardziej odporne na zachorowania i częściej przechodzące chorobę bezobjawowo.

### **/// Próby zarządzania kryzysowego**

Analiza reakcji Afrykanów na chorobę powinna uwzględniać zarówno znaczenie wzorców kultury tradycyjnej, podzielanych przez lokalne wspólnoty, jak i skutki wdrażanych przez władze środków ekstraordynaryjnych. Rządy Gwinei, Liberii i Sierra Leone w 2014 roku nie potrafiły skutecznie przeciwdziałać ani epidemii, ani zbiorowej psychozie przez nią wywołanej. Nie miały do tego właściwego zaplecza technicznego ani wykwalifikowanego personelu medycznego. Ograniczały się więc do wprowadzania stanu wyjątkowego i tworzenia stref kwarantanny. We wszystkich trzech krajach dotkniętych ebolą utworzono specjalne komitety kryzysowe, politycy apelowali o pozostanie w domach, a znaczną część urzędników publicznych skierowano na przymusowe urlopy.

Warto przy tym zaakcentować, że praktyka izolowania chorych nie jest obca społeczeństwom afrykańskim. Wiele praktyk kulturowych ludności rdzennej należy uznać za „behawioralny system immunologiczny”

(Afeltowicz, Wróblewski 2021: 38). Przykładowo u niektórych ludów powszechny jest zwyczaj, że to ozdrowieńcy przejmują opiekę nad chorującymi; w wioskach dotkniętych plagami zakazuje się imprez zbiorowych oraz wprowadza się abstynencję seksualną (Quammen 2016: 92). Dla antropologów działania te były metaforą wyznaczenia metafizycznej bariery przed nieczystością, granicy między życiem a śmiercią (Sznajderman 2020).

W czasie epidemii eboli i pandemii koronawirusa wprowadzano zakazy zgromadzeń. Przed wejściami do budynków użyteczności publicznej i banków ustawiano prowizoryczne punkty sanitarne, a strażnicy nie wpuszczali nikogo do środka bez uprzedniego umycia rąk. Odradzano również podawanie sobie dłoni na powitanie. Na ulicach miast ludzie nosili maseczki i rękawiczki. Towary te trudno było jednak dostać w sklepach, a ich nieodpłatna dystrybucja była rzadkością, co tylko potęgowało niezadowolenie społeczne i frustrację milionów Afrykanów.

W czasie epidemii gorączki krwotocznej władze państw zachodnioafrykańskich przyjęły szereg ustaw, w myśl których osobom ukrywającym chorych na ebolę groziła kara więzienia. W tych samych aktach zakazywano wychodzenia z domu przez kilka dni w tygodniu, a także odradzano obchodzenie świąt Bożego Narodzenia i Nowego Roku. Zgodnie z decyzją władz w 2014 i 2020 roku zajęcia w szkołach i wykłady uniwersyteckie zostały odwołane; tylko znikoma część szkół mogła próbować wdrażać zajęcia zdalne. Trzeba przy tym podkreślić, że zamknięcie szkół – racjonalne w wymiarze sanitarnym – skutkowało odcięciem znacznej części społeczeństwa od wiarygodnych źródeł wiedzy o wirusach.

Podczas epidemii eboli do wiosek wewnątrz kraju wysyłano wolontariuszy, którzy mieli uświadamiać lokalną ludność, czym jest choroba. Z czasem jednak praktyki te zostały ograniczone – władze zrozumiały bowiem, że osoby jeżdżące od wioski do wioski mogą sprzyjać rozprzestrzenianiu się eboli (a przy tym pogarszać wizerunek rządzących). Ciężar walki z epidemią spoczął zatem na międzynarodowych organizacjach pozarządowych, które wysyłały do Afryki zastępy ekspertów i lekarzy. W pierwszych miesiącach epidemii to głównie Lekarze Bez Granic i pracownicy WHO starali się powstrzymać ebolę w Afryce Zachodniej, podczas gdy aktywność lokalnych służb medycznych była o wiele mniejsza.

### **/// Plagi metafizyczne i infodemia**

„Wirus ebola nie bytuje w twoim środowisku. To ty bytujesz w jego” – pisał David Quammen (2016: 141), amerykański badacz, który za biografię eboli

uzyskał prestiżową Society of Biology Book Award in General Biology. Tego rodzaju narracje – nasycone emocjami i sugestywnymi metaforami – ukształtowały percepcję wirusa zarówno poza Afryką, jak i w kolebce eboli. W formowaniu wyobraźni społecznej Afrykanów – szczególnie mieszkańców miast – ogromną rolę odgrywają *mass media*, zwłaszcza Internet. Artykuły o wirusach wypełniły afrykańską prasę oraz blogosferę. W 2014 roku w mediach społecznościowych tworzono coraz to nowsze inicjatywy pod hasłem „Kick Ebola Out”. Strona internetowa Ambasady USA w Liberii była obleżona przez internautów szukających na niej wiarygodnych informacji, jak zmniejszać ryzyko zachorowania. Z kolei w Nigerii zatrzymanie eboli było *de facto* sukcesem mediów społecznościowych – tam właśnie najefektywniej kampanie edukacyjne prowadziły zarówno instytucje państwowe, jak i organizacje pozarządowe (Walewska 2016: 71).

W okresie epidemii eboli i pandemii koronawirusa głównymi nośnikami informacji, a zatem także narzędziami zmiany kulturowej były przekazy radiowo-telewizyjne, kampanie wizualne na billboardach oraz, choć w mniejszym już stopniu, ulotki rozdawane w okolicy budynków publicznych, sądów czy kościołów. W warstwie ikonograficznej odwoływały się one zarówno do nowoczesnej wirusologii (skręcona pałeczka eboli oraz kula koronawirusa z wypustkami będącymi receptorami białkowymi stały się popkulturowymi ikonami), jak i do tradycji głęboko zakorzenionych w lokalnych społecznościach.

Działania dziennikarzy w czasie epidemii i pandemii należy jednak ocenić jako mało skuteczne, a często dysfunkcjonalne w walce z wirusami. W prasie nie brakło zwięzłych, rzetelnych omówień, czym są ebola i koronawirus, aczkolwiek jednocześnie strony tabloidów zdominowała narracja niefachowa, szukająca „kozłów ofiarnych” i nieoferująca porad, jak chronić się przed wirusem. Nie brakowało także artykułów, które sytuowały plagę w kontekście nieomal eschatologicznych, religijnych zmagania Dobra ze Złem. Choroby stawały się w ten sposób „plagami metafizycznymi, bożym gniewem, karą za grzechy” (Deville 2014: 17). Nasycenie dyskursu wartościami metafizycznymi sprzyjało również popularyzacji infodemicznych teorii spiskowych. W afrykańskiej prasie do dzisiaj można znaleźć teksty oskarżające koncerny farmaceutyczne, tak zwaną Big Pharmę, o celowe wywoływanie zarazy poza globalną Północą. „Trzeci Świat” w tym ujęciu nadal odgrywał rolę poligonu, gdzie zachodnioeuropejskie i amerykańskie firmy testują leki, a nawet broń biologiczną.

### /// Akcja szczepień

W listopadzie 2019 roku w Unii Europejskiej zarejestrowano pierwszą szczepionkę przeciw gorączce ebola, o nazwie Ervebo, a pół roku później dwie kolejne: Zabdeno i Mvabea. Co ważne, do tej pory wakcyny te nie były stosowane masowo w ogniskach epidemicznych w Afryce (Orzeł 2021: 62). Zdaniem części osób opieszałość w pracach nad szczepionką przeciwko gorączce krwotocznej wynikała ze specyfiki i złożoności wirusa. Według innych to skutek celowej polityki koncernów farmaceutycznych, traktujących ebolę jako chorobę endemiczną Afryki. Podobnie przedstawiała się historia malarii – choroby powszechnej na globalnym Południu, zabijającej w Afryce tropikalnej pół miliona ludzi rocznie (Afeltowicz, Wróblewski 2021: 300), lecz w niewielkim stopniu zagrażającej Północy. Prace nad szczepionką przeciwko malarii przeciągały się długie dekady. Została ona opatentowana dopiero w 2021 roku, ale nie wprowadzono jej dotychczas do bezpłatnego i powszechnego użycia w Afryce.

Po błyskawicznym wynalezieniu szczepionek na koronawirusa szybko okazało się, że ich dystrybucja w Afryce budzi uzasadnione obiekcje. Globalny system dystrybucji uprzywilejowywał kraje rozwinięte, podczas gdy poza świat euroatlantycki dostarczano niewielką część biopreparatów. Wywołało to zdecydowany sprzeciw znacznej części liderów politycznych globalnego Południa.

W akcję wakcynacji przeciwko koronawirusowi najszybciej zaangażowały się kraje z północy kontynentu (Maroko, Egipt, Algieria, Tunezja i region śródziemnomorski, przyciągający rzesze turystów z Europy) oraz najludniejsze i najbogatsze państwa subsaharyjskie, aspirujące do roli lokalnych hegemonów (Nigeria, Etiopia i RPA). Według danych WHO w połowie 2022 roku zaczęto około 20% populacji Afryki. Tak niski odsetek wynikał z kilku czynników: ogólnoswiatowych dysfunkcji systemu dystrybucji szczepionek, kierujących większość wakcyn na globalną Północ, ale także z racji opieszałości lokalnych polityków i ich częstego sceptycyzmu wobec idei szczepień.

Wśród krajów najdłużej na świecie zwlekających z rozpoczęciem wakcynacji niechłubnie wyróżniła się Tanzania. Przedstawiciele rządzącej tym krajem Partii Rewolucyjnej podjęli ze społeczeństwami, parafrazując tytuł dzieła Eugène'a Ionesco, zabawę w masakrę (franc. *jeux de massacre*). Działania polityków obliczone były na wzrost legitymizacji reżimu w okresie stanu wyjątkowego (Schmitt 2012). Prezydent Tanzanii, John Magufuli, reglamentując strach, przekonywał, że kraj wygrywa z COVID-19 dzięki

sile modlitwy oraz medycynie tradycyjnej; ponadto polityk zalecał inhalacje parą wodną oraz przyjmowanie ziół jako antidotum na SARS-CoV-2. „Koronawirus, który jest diabłem, nie może przetrwać w ciele Chrystusa. Spali się natychmiast” – mówił z ołtarza kościoła w Dodomie, stolicy kraju (Mutahi 2020, tłum. B.P.). W wypowiedziach publicznych Magufuli wraz z innymi najwyższymi urzędnikami rządowymi regularnie kpił ze skuteczności masek. Prezydent zmarł 17 marca 2021 roku na skutek powikłań chorobowych po zarażeniu koronawirusem.

Dopiero kolejna prezydent, Samia Suluhu Hassan, pod koniec lipca 2021 roku przyjęła szczepionkę, inaugurując w ten sposób ogólnonarodową kampanię. Odsetek zaszczepionych Tanzańczyków rósł jednak bardzo powoli. Reakcje obywateli Tanzanii na tak gwałtowną zmianę narracji o koronawirusie można uznać za emblematiczne dla całego kontynentu. Obywatele oczekują bowiem od przywódców, by ich sposób porozumiewania się w czasie pandemii był nie tylko jasny, ale przede wszystkim konsekwentny, by kolejne wypowiedzi sobie nie zaprzeczały, a wsparcie uzyskiwane od uznanych autorytetów pozostawało niezmiennie (Kamińska-Korolczuk 2021: 301). W przypadku wielu społeczeństw afrykańskich, których liderzy początkowo deklarowali się jako koronasceptycy, późniejsza zmiana nastawienia nie budziła zaufania obywateli.

### **/// Percepcja lekarzy**

W okresie epidemii eboli szpitale szybko się przepelniły. Brakowało sal i sprzętu medycznego, a personel przeciążono pracą – w Sierra Leone doszło nawet do strajków pielęgniarek, które żądały podwyżek i zapłaty za nadgodziny; pikietowali także grabarze, porzucając ciała zmarłych na ulicach. W dialog społeczny zaangażowano lokalne autorytety – wodzów tradycyjnych (Voors, Windt 2019). Gdy i to nie przynosiło skutku, do centrów medycznych w interiorze skierowano oddziały wojska, mającego uspokoić sytuację, a zwłaszcza chronić zagranicznych lekarzy, wobec których już kilkakrotnie dochodziło do aktów przemocy. Zachodnich specjalistów przysyłanych nad Zatokę Gwinejską w latach 2014–2016 i do DRK w 2019 roku, by przeciwdziałać rozprzestrzenianiu wirusa, atakowano, zarzucając im sprawstwo kryzysu (Demczuk 2021: 50). Postrzegano ich bowiem jako agentów mocarstw kolonialnych i koncernów farmaceutycznych. Dochodziło do linczów i samosądów. Przykładowo we wrześniu 2014 roku w miejscowości Womey w Gwinei tłum zaatakował grupę ośmiu dzien-

nikarzy i towarzyszących im przedstawicieli władz. Ich ciała okaleczono, zbezczeszczono, a następnie wrzucono do szamba (UNECA 2015: 11–12).

Według Tadeusza Biedzkiego, reportażysty, który odwiedził Afrykę Zachodnią w trakcie epidemii eboli, przekonanie o winie białych lekarzy w rozprzestrzenianiu chorób w Afryce było powszechne. Dziennikarz wielokrotnie widział formowanie się lokalnych straży, mających nie wpuszczać do wiosek medyków, sanitariuszy oraz duchownych – postrzeganych jako „posłańców śmierci”. Biedzki odnotował:

Niektórzy myślą, że ebola to przejaw opętania przez złe duchy, zemsta urażonych bóstw lub wrogów, którzy wyprosili ją u swoich zmarłych przodków, inni nie ufają lekarzom, uważają, że to oni roznoszą chorobę, by potem ciała zmarłych wykorzystywać do wyrobu lekarstw przeciw wszelkim dolegliwościom, przeciw demonom lub wręcz jako środek na wzbogacenie się. Są też tacy, którzy głoszą, że biali lekarze są kanibalami i zabierają ludzi do szpitali, żeby ich zjeść. (Biedzki 2015: 236)

Zagranicznym lekarzom – ubranym w nieznane Afrykanom kombinizony, których powolne, rutynowe, zgodne z procedurami zakładanie mogło przywodzić na myśl nakładanie szat przez celebującego religijną uroczystość kapłana – zarzucano, że ignorują tradycyjną wiedzę, nie szanują kultur i nie respektują powszechnej w Afryce koncepcji rzeczywistości opartej na „ontologicznej jedności kosmosu” (Szyjewski 2005: 31), braku rozdzielenia sfery świeckiej i religijnej. Uważano także, iż zaproponowana diagnoza to oznaka okcydentalnego poczucia wyższości nad rzekomo zafowanym ludem Afryki.

Nakreślona w ten sposób „metafizyka wspólnoty” tłumaczy strach i zachowania agresywne, a nawet liczne przypadki porwań chorych z klinik i przywożenia ich z powrotem do wiosek. Przykładowo pod koniec lutego 2015 roku w wiosce Makeni w Sierra Leone wirusem ebola zaraziło się 31 osób. Źródłem choroby był uciekinier ze szpitala, który wrócił do rodziny i oddał się pod opiekę lokalnego znachora, leczącego go ziołami i amuletami. Do podobnej sytuacji doszło w liberyjskim West Point – grupa mieszkańców slumsów pod Monrowią napadła na budynek szkoły, gdzie zorganizowano prowizoryczną przychodnię. Ludzie ci nie wierzyli w istnienie gorączki krwotocznej. Byli przekonani, że dziwna choroba była wywołana magiczną trucizną wytworzoną przez prezydent Ellen Johnson-Sirleaf po to, aby przyciągnąć do Liberii fundusze z organizacji między-

narodowych i je następnie zdefraudować. Ze szkoły skradziono między innymi materace, które stały się źródłem dalszego rozprzestrzeniania się wirusa (Walewska 2016: 72–73).

W czasie walki z COVID-19 władze afrykańskie próbowały skorzystać z doświadczenia poprzednich epidemii. Dostępność łóżek szpitalnych w czasie pandemii koronawirusa okazała się w większości krajów afrykańskich wystarczająca, a wojsko nie było – jak w czasach walki z ebolą – tak często kierowane na prowincje, by uspokajać nastroje społeczne.

### **/// Kolonialna biowładza**

Należy podkreślić, że opór autochtonów przeciwko innowacjom zachodnich lekarzy – jak to określał Bruno Latour (2009): „laboratoryzacji świata” – nie był czymś wyjątkowym w dziejach walki z plagami w świecie postkolonialnym. Albert Schweitzer, alzacki teolog i lekarz, laureat Pokojowej Nagrody Nobla za założenie szpitala w Lambaréné w Gabonie, pisał: „Europejczycy przywieźli Murzynom najstraszniejsze i najohydniejsze choroby” (1930: 109). Zdanie to wpisuje się we współczesne studia nad historią buntów wobec kolonizacji, eksponując przykłady celowego zarażania autochtonów chorobami zakaźnymi. Depopulacja była bowiem często preludem do umocnienia władzy europejskiej. Przykładowo w Senegalu i Tunezji Anglicy i Francuzi wykorzystywali epidemie dżumy (*de iure*: walkę z nią) do wprowadzania coraz bardziej drakońskich rozwiązań administracyjnych. W czasach kolonialnych szpitale zakaźne – totalne instytucje biowładzy (Foucault 1998) – otaczano drutem kolczastym, przez co przypominały one obozy koncentracyjne. Zamykano w nich nie tylko chorych – trafiali tam również niepokorni politycznie autochtoni. Kordony sanitarne stawały się pretekstem do przejścia kontroli nad kolejnymi częściami ziemi. Przymusowa segregacja czarnoskórej ludności przeprowadzona w Kapsztadzie w czasie epidemii dżumy i później, podczas pandemii hiszpanki, stały się natomiast ważnymi precedensami polityki apartheidu w Afryce Południowej. W ten sposób nowoczesna medycyna stała się narzędziem nie tylko paternalizmu, ale też legitymizacji kolonialnego autorytaryzmu (Arnold 1993).

Charakteryzując historyczny, kolonialny kontekst percepcji polityk sanitarnych w Afryce, historyk John Aberth pisał o „symbiotycznym związku chorób z imperializmem kulturowym” (2012: 124). Według niego „konfrontacja z chorobą zawsze wylania zwycięzców i pokonanych, zarówno w obrębie danego społeczeństwa lub kultury, jak i pomiędzy rywalizujący-

mi ze sobą cywilizacjami” (Aberth 2012: 105–106). Wydarzenia ostatniego roku w Afryce, walka z koronawirusem podejmowana przez polityków, lekarzy i działaczy tak zwanego trzeciego sektora, wskazują jednak na stopniowe oswojenie się Afrykanów z nowoczesną, zachodnią medycyną – jej dekonstrukcję kulturową, deokcydentalizację. Równocześnie można zaobserwować powolną erozję zaufania względem tradycyjnych, paramedycznych praktyk. Pandemia stała się katalizatorem tego procesu – zachodzi on szybciej w afrykańskich miastach niż na wsiach.

### **/// Zwyczaje funeralne**

W kulturach tradycyjnych Afryki istotną rolę odgrywają duchy przodków, które otacza się dużym szacunkiem. Są „immanentnym elementem struktury plemiennej czy klanowej i od ich aprobaty zależy powodzenie wielu działań plemienia” (Szyjewski 2005: 37). Przodkowie, na co zwracają uwagę badacze mitów i wierzeń afrykańskich, połączeni są z żywymi więzią rodową.

„Życie ludzkie jest epizodem w wiecznym trwaniu, a śmierć nie stanowi całkowitego unicestwienia człowieka” – pisał afrykanista Stanisław Piłaszewicz (2000: 147). Badacz wiązał znaczenie zmarłych z rozbudowanymi ceremoniami funeralnymi w wybranych grupach etnicznych Afryki. Według niego pochówki zawsze odgrywały ważną rolę w życiu wspólnot afrykańskich – zbiorowe w nich uczestnictwo, oplakiwanie zmarłego czy noszenie po nim żaloby wyrażało zarówno szacunek, jak i siłę więzi wspólnoty sąsiedzko-rodzinnej. Zmarłych obejmowano, przytulano, całowano; zwłoki wynoszono na rękach zgodnie z określonym rytuałem (na przykład przez dziurę w ścianie). Groby kopano w wyselekcjonowanym miejscu, na przykład na nieuprawianej ziemi; zwykle czynili to bracia zmarłego. Używano do tego specjalnych narzędzi – motyki te uroczyście myto po pogrzebie. Do grobu wkładano przedmioty użytkowe, a po pochówku organizowano ucztę. Jeśli zaś obrzędy pogrzebowe nie zostały odprawione prawidłowo, zmarłych miało czekać długie błąkanie się po ziemi (Piłaszewicz 2000: 152–156).

Podczas epidemii i pandemii tradycje te okazały się zgubne w skutkach – ceremonie funeralne sprzyjały bowiem rozprzestrzenianiu się chorób. Według części ekspertów była to główna przyczyna transmisji eboli (Hewlett, Hewlett 2008: 54–56). Najbardziej narażone na zakażenie były kobiety przygotowujące ciało zmarłego do pogrzebu oraz najbliższa rodzina. Urzędnicy prosili mieszkańców o nieuczestniczenie w obrzędach po-



grzebowych oraz o zgodę na kremację ciał, czyli o desakralizację rytuałów, naruszenie liturgii i tabu kulturowych. Ich apele nie zyskały jednak masowego posłuchu. W dodatku sprzeciw wobec polityki zakazów obejmował nie tylko wyznawców wierzeń lokalnych. Niezгода na – jak to określił francuski historyk Jean Delumeau – „przekreślenie śmierci indywidualnej” (2011: 131) dotyczyła także osób wyznania rzymskokatolickiego, protestantów, ale i muzułmanów. W przypadku ostatniej grupy władze apelowały o odejście od obrzędu *ghusl mass al-mayyit*, polegającego na wycinaniu jelit zmarłego, a następnie obmywaniu przez krewnych ciała w tym samym naczyniu przez trzy kolejne dni. W takich uroczystościach zwyczajowo uczestniczą wszak całe rodziny, sąsiedzi i przyjaciele. Muzułmanie wierzą, że bez takiego oczyszczenia ciało zmarłego nie trafi do raju.

Afrykanie reagowali na kolejne obostrzenia w sposób zróżnicowany. Obawa przed bezimiennym grobem – zwłaszcza w kontekście choroby tak szybko zabijającej jak ebola, niepozostawiającej ofiarom czasu na przygotowanie się do życia pozagrobowego – skłaniała ludzi do dalszego uczestnictwa w ceremoniach. Skutkiem tego w Liberii i Sierra Leone nieprzestrzeżenie narzuconych zasad funeralno-żalobnych zostało spenalizowane.

### /// Aktywizacja religijna

W okresie epidemii i pandemii na popularności zyskały paramedyczne fetysze, wota, którym przypisywane są właściwości nadprzyrodzone (Szyjewski 2005: 42). Handel amuletami, talizmanami, cudownymi miksturami kwitł na targach w całej Afryce. Renesans naturalnej farmakopei wiązał się ściśle ze wzrostem praktyk religijnych i oddawania się skrajnym formom pobożności. Niektórzy wspominali dawne prorocтва. Chorobę interpretowano zarówno jako symptom nieczystości człowieka i naruszenia przez niego ładu ontologicznego, rodzaj metafizycznej kary, narzędzia gniewu bożego, jak i siłę natury. Zwiększyła się aktywność kaznodziejów obwieszczających rychły koniec świata i wzywających do odnowy duchowych wspólnot – nawoływali oni do zbiorowych modłów, procesji, publicznej pokuty. Ich działalność – być może skuteczna w wymiarze psychologicznego przepracowania traumy – niestety często okazywała się szkodliwa. Miejsca pracy uzdrowicieli, kontaktu z chorymi mogły łatwo przeistoczyć się w ogniska chorób.

W okresie epidemii eboli wzrosło znaczenie rytuałów związanych z krwią, co zapewne należy wiązać z objawami gorączki krwotocznej – w szczytowej fazie choroby dochodzi do obfitych krwawień z jam ciała

oraz krwotoków wewnętrznych (Konarski 2007: 151). Jak pisała Susan Son-  
tag, zwiększał się „lęk przed skażoną krwią, niezależnie od tego, czy jest to  
krew Chrystusa, czy krew bliźniego. Życie – krew [...] jest teraz nosicielem  
zarazy. Płyn są potencjalnie śmiertelne” (1999: 160). Według amerykań-  
skiej eseistki ludzkość najbardziej przerażały choroby, w których zwierzę  
było nośnikiem zakażenia, których przebieg cechował się gwałtownością  
i upokarzającymi symptomami (w tym silnymi krwotokami), pozbawiają-  
cymi chorego cech człowieczeństwa. Płyn, symbol życia, stawał się zatem  
symbolem śmierci. Wnioski te potwierdził okres epidemii eboli i pandemii  
koronawirusa – w wielu szpitalach afrykańskich nadal brakuje krwi, a lu-  
dzie niechętnie decydują się na jej oddawanie i transfuzje.

W czasie epidemii rosła częstotliwość stosowania magicznych formuł  
– wspominają o tym antropolodzy prowadzący badania terenowe w Afryce  
oraz reportażyści. Widać to też w afrykańskiej blogosferze czy dyskusjach  
na lokalnych forach internetowych. Chorobę postrzegano z perspektywy  
dramatu i klęski, a także jako zemstę bogów, karę i upomnienie skiero-  
wane pod adresem zatwardziałych serc ludzkich. Tarczą na „bicz boży” były  
recytowane zaklęcia i modły. Stosowanie wytrychów językowych i wymyśl-  
nych kostiumów narracyjnych, odrzucanie słów uznawanych za tabu – jak  
pisał Delumeau: „nazwać chorobę, oznaczało ściągnąć ją i obalić ostatnie  
umocnienia, które trzymały ją w ryzach” (2011: 127) – miało na celu wy-  
parcie plagi, jej wygnanie.

### **/// Kozioł ofiarny**

Co najmniej od czasów Tukidydesa nieodłącznym elementem charaktery-  
styki życia wspólnot dotkniętych plagami jest ocena rozpadu norm spo-  
lecznych. Zarazy wystawiają na ciężkie próby struktury społeczne, a na  
znaczeniu traci porządek obywatelski. Pojawia się pokusa stosowania mo-  
tywowanej metafizycznie przemocy jako środka zaradczego i kary wymie-  
rzonej domniemanym sprawcom pandemii.

Na początku XXI wieku osoby zakażone ebolą uznawano za przeklęte.  
Wśród mieszkańców narastały lęk i wzajemna podejrzliwość. Ofiary chor-  
b i ich bliskich – również osoby zdrowe – dotknęła wielowymiarowa  
marginalizacja. Pierwszym etapem stygmatyzacji chorych w czasie epi-  
demii eboli było znakowanie ich domów. Było to częściowo racjonalne, po-  
nieważ zdrowi zyskiwali wiedzę o tym, których miejsc powinni unikać.  
Trzeba jednak spojrzeć na tę praktykę jako próbę „przywrócenia zaburzo-  
nego symbolicznego porządku, w którym światy zdrowych i chorych, po-

dobnie jak żywych i umarłych, nie powinny się ze sobą mieszać” (Mieszowski 2020: 138). Napisy na ścianach pełniły zatem funkcję zbliżoną do cmentarnych murów – izolowały *sacrum* i *profanum*.

W Afryce Zachodniej podczas epidemii eboli dochodziło do licznych aktów zabijania drzwi gwoźdźmi. Zabieg ten zamieniał domostwa w umiernalnie. Odnotowano także przypadki celowych podpażeń budynków – ogień miał oczyszczać teren z choroby. Takie działania były walką z brudem, definiowanym przez Mary Douglas jako zaburzenie porządku: „Nie ma czegoś takiego jak brud absolutny. Brud istnieje tylko w oku patrzącego. [...] Rytuały czystości i nieczystości są źródłem jedności doświadczenia” (2007: 46). Antropolożka sygnalizuje, że aktywność puryfikacyjna sprzyjała poszukiwaniu kozła ofiarnego, obarczaniu odpowiedzialnością za rozprzestrzenianie się choroby określonych kategorii społecznych i ich dehumanizowaniu. Takie kampanie, jak twierdzi René Girard, intensyfikują się u „schyłku formacji kulturowej, [gdy] ludzie czują się bezradni; ogrom nieszczęść sprawia, że tracą głowę” (1987: 24).

W Afryce zwyczajowo kozłem ofiarnym stawały się osoby przynależące do najniższych warstw społecznych oraz migranci. Obiektem demonizacji byli także albinosi, bliźnięta i kalecy. Stygmatyzacja obcych mogła zataczać coraz szersze kręgi – przykładowo osoby pochodzące z wiosek dotkniętych przez ebolę, nawet jeśli niemieszkające w nich już długo, zwalniano z pracy w miastach, a nawet wypowiedziano im najmy mieszkań. Podobnie traktowano nauczycieli, których uczniowie zachorowali na gorączkę krwotoczną (UNECA 2015: 7).

W czasie pandemii koronawirusa, w sytuacji gdy znaczna część społeczeństwa nie rozumiała sensowności nakładania coraz to nowszych restrykcji, w miastach dochodziło do kradzieży i grabieży niestrzeżonych domów i sklepów. Celami ataków stali się bogacze, których oskarżano o sprawstwo choroby lub bierność w walce z nią. Atakowano też Azjatów, migrantów z kontynentu, skąd pochodził koronawirus. Lokalnym kozłem ofiarnym stawali się z kolei migranci zarobkowi, uchodźcy, przedstawiciele plemion o silnej tradycji migracyjnej – często wegetujący w slumsach na obrzeżach miast. W ataki na mniejszości angażowali się nawet miejscowi politycy. Rozwijał się dyskurs populistyczno-nacjonalistyczny, podtrzymujący – scharakteryzowany przez Girarda – „transkulturowy schemat kolektywnej przemocy” (1987: 32). Zachowania prześladowcze można tłumaczyć zarówno potrzebą znalezienia winnego, desperacją, jak i – patrząc szerzej – jako wyraz metafizycznego lęku przed rozpadem wspólnoty.

### /// Taniec śmierci

O plagach, z racji konieczności przestrzegania różnych form izolacji, często mówi się jako o „czasie przymusowej samotności” (Delumeau 2011: 131). Stwierdzenie to jest zasadne dla epidemiologów, psychologów, stróżów ładu i porządku. Mimo to w dłuższym odcinku czasu samoizolacja rzadko bywa respektowana.

Osamotnienie może bowiem skłaniać do różnych form aktywności – nie tylko uprawianych indywidualnie, w zaciszu domowego azyłu. W obliczu pandemii ludzie często starają się cieszyć się życiem, pragną zaznawać przyjemności i szczęścia. Ośmielają się czynić jawnie to, co kiedyś robili w ukryciu. W ten sposób powinno się tłumaczyć także imprezy ludyczne, które – wbrew zaleceniom władz – miały miejsce w czasie ostatnich plag. Podczas epidemii i pandemii, na przekór wytycznym władz, w Afryce organizowano koncerty i spektakle, otwierano siłownie i baseny. W miejscach tych gromadziły się tłumy ludzi, których połączyła mieszanina kilku pozornie przeciwstawnych emocji: strachu, smutku oraz radości. Imprezy masowe były nasycone frenetyczną atmosferą balu, kultem cielesności, teatralnością, karnawalizacją. Karnawał wszak, jak twierdził Michaił Bachtin (1975), stanowi próbę odnowienia świata; świat skarnawalizowany to świat wartości odwróconych – w czasie karnawału wszyscy porzucają swe role społeczne, stają się równi – podobnie jak podczas zarazy. Urządzanie groteskowych imprez ludycznych w czasie plagi, spotkania z komediantami, blaznami czy szaleńcami miało podkreślać tymczasowość sytuacji, której głównymi elementami są cierpienie i śmierć.

Podczas imprez masowych w czasie pandemii reinterpretowano „choreografię dystansowania społecznego” (Orzeł 2021: 131). Na popularności zyskały działające nielegalnie dyskoteki organizujące „koronalia” i „koronaparty” (Orzeł 2021: 181). Fenomen ten dostrzegli liczni badacze kultury, zwracający uwagę, że „taniec, łączony zawsze z płodnością i życiem, tym razem w swojej ekstatycznej, zrywającej z konwenansami i wulgarnej odmianie, był [...] dowodem triumfu śmierci i rozpadu” (Mieszkowski 2020: 103). W ten sposób opisywano w Europie liczne przypadki tak zwanych plag tanecznych, wybuchów choreomanii, tańca św. Wita (niem. *Tanzwut*). Nieskoordynowane ruchy taneczne percypowano jako znak ingerencji sił metafizycznych. Zbiorowe tańczenie zdaniem antropologów było przejawem masowej hysterii, reakcji na współdzielony społecznie stres.

W XXI wieku w Afryce zblizoną – w sensie edukacyjnym – rolę do *Tanzwut* odgrywały uliczne szlagiery grane w klubach. W Liberii słuchał-

ność zyskały *Ebola Song*, *The Hope Song*, *Ebola Is Real* oraz *Ebola Must Go*, a w Sierra Leone – *Hope Is Alive!* (Rivera 2014; Stone 2017). Najsłynniejszym epidemicznym hitem okazał się jednak grany na dyskotekach w Monrowii utwór *Ebola in Town* autorstwa Shadow, D-12 oraz Kuzzy of 2Kings:

Ebola w mieście  
Nie dotykaj swojego przyjaciela  
Nie całuj  
Nie dotykaj  
Żadnego jedzenia  
To jest niebezpieczne!  
[...]  
To coś, co w mieście szybko zabija  
Przeraza  
[...]  
Przytulanie na odległość  
Całowanie na odległość  
Nie dotykaj mnie!  
[...]  
Mój Panie  
Proszę, uratuj nas przed ebolą  
Nie ma gdzie iść  
Nie ma gdzie się ukryć  
[...]  
Bądź ostrożny  
[...]  
Jeśli lubisz małpę  
Nie jedz jej mięsa  
Jeśli lubisz pawiana  
Powiedziałem, nie jedz tego mięsa  
Jeśli lubisz nietoperza  
Nie jedz jego mięsa. (Rivera 2014: 69–72, tłum. B.P.)

W podobny sposób można interpretować wybrane komunikaty wizualne, zyskujące rozpoznawalność w Afryce w czasie epidemii i pandemii: graffiti (adresowane między innymi do osób niepiśmiennych), ścienne gazety pisane kredą na tablicach czy memy krążące w Internecie. Przedstawienia na nich zawarte często przywodzą na myśl ikonografię *danse macabre*. Alegorie tego typu powstawały jako upomnienie przed nieuchronnym

śmiertelnym losem, były także wyrazem rozczarowania marnością świata i skargą na przemijanie (Gulisano 2007: 75–78).

Przykładowo podczas epidemii eboli na popularności zyskała inicjatywa Alfreda J. Sirleafa, lokalnego aktywisty, który od czasów wojny domowej w Liberii prowadzi tak zwaną tablicową gazetę. Jest ona umiejscowiona w centrum Monrowii, przy Tubman Boulevard. Sirleaf prezentuje na niej informacje ze świata, które jego zdaniem są cenne dla Liberyjczyków, okraszając je grafikami i hasłami edukacyjnymi. W czasie pierwszych tygodni epidemii mieszkańcy Monrowii tu właśnie szukali wiedzy o tym, czym jest ebola i jak unikać zakażenia (Walewska 2016: 72).

W okresie pandemii pojawiła się z kolei masa parodystycznych, groteskowych przedstawień w Internecie. Ich autorami byli zarówno zwolennicy teorii spiskowych, jak i edukatorzy, konstruujący przekaz w celu uświadamiania skali zagrożeń. Śmiechem starano się oswajać sytuację skrajną. Stawał się on zarówno sardonicznym protagonistą, jak i partnerem śmierci. W memach o chorobie wisielczy humor czy sytuacyjny komizm sąsiadowały z makabrą, a śmieszność z grozą. Dzięki tego rodzaju praktykom kulturowym realność plagi została poddana metafizycznej transgresji.

### /// Podsumowanie

„Historia medycyny nie ma żadnego znaczenia, jeśli nie odniesie się jej do ludów i kultur, w obrębie których się rozwijały” (Thorwald 2017: 12). W stwierdzeniu Jürgena Thorwalda dostrzega się ściśle powiązanie dwóch perspektyw: antropologa i historyka medycyny. Według niemieckiego badacza zarazy w dziejach ludzkiej cywilizacji zawsze tworzyły fragment krajobrazu emocjonalnego i kulturowo-mitycznego; były punktami wyznaczającymi kryzys, koniec starego świata i wylanianie się nowego porządku. Z tezami tymi zgadza się większość kulturoznawców, akcentując z jednej strony niezmienną sakralność wymiaru plagi (Sznajderman 2020), z drugiej zaś – jej rolę jako katalizatora zmiany społeczno-kulturowej (Orzel 2021: 32). Być może ebola i koronawirus odegrają dla Afryki taką rolę, jaką miała dżuma w VI wieku n.e. (tak zwana dżuma Justyniana) dla Europy – wówczas choroba przyspieszyła erozję starożytności i narodziny średniowiecza.

Następujące po sobie plagi (malaria, AIDS, ebola, cholera, koronawirus) trwale naznaczyły Afrykę. Stworzyły sytuację, w której lokalne społeczności musiały niejednokrotnie przyjmować formy przednowoczesne, zaktualizować *ad hoc* – jak to określił Dietrich von Hildebrand – „metafizi-

kę wspólnoty” (2012). Według niemieckiego fenomenologa, ucznia i kontynuatora myśli Edmunda Husserla, sensotwórcze uczestnictwo w świecie wartości umożliwia otwarcie na inne osoby i wytworzenie w ten sposób nowej, obiektywnie istniejącej wspólnoty. Tło tego procesu tworzy uniwersum tradycji, podzielanych kulturowo praktyk, zwyczajów i wierzeń, a przyspiesza go kryzys zewnętrzny. Podczas walki z plagą ujawnia się siła zarówno tradycji, jak i nowoczesności. Trzeba przy tym podkreślić, że reakcje Afrykanów na epidemie i pandemię obejmują nie tylko praktyki charakterystyczne dla świata zmodernizowanego, ale i przednowoczesnego. Są one zarazem mitologiczne i odbijają cechy charakterystyczne dla społeczeństwa zsekularyzowanego. Historia walki z ebolą i koronawirusem dowodzi, że fuzja nowoczesności i tradycji w Afryce stanowi o realnej sile lokalnych społeczności. Jak pisał Von Hildebrand:

im bardziej wspólnota jest rzeczywiście wspólnotą, im bardziej jest autentyczną całością, w której ludzie są prawdziwie zespoleni, tym ważniejsza jest w jej obrębie konstytutywna sfera wartości. Można wręcz powiedzieć, że tylko twory wspólnotowe ukonstytuowane na zasadzie sfery wartości są wspólnotami w pełnym znaczeniu. (Hildebrand 2012: 172)

#### Bibliografia:

- /// Aberth J. 2012. *Spektakle masowej śmierci. Plagi – zarazy – epidemie*, tłum. L. Karnas, Świat Książki.
- /// Afeltowicz Ł., Wróblewski M. 2021. *Socjologia epidemii. Wylaniające się choroby zakaźne w perspektywie nauk społecznych*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- /// Arnold D. 1993. *Colonizing the Body: State Medicine and Epidemic Disease in Nineteenth-Century India*, University of California Press.
- /// Bachtin M. 1975. *Twórczość Franciszka Rabelais’go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, tłum. A. i A. Goreniowie, Wydawnictwo Literackie.
- /// Biedzki T. 2015. *W piekle eboli*, Bernardinum.
- /// Clark D.P. 2011. *Zarazki, geny a cywilizacja. Jak epidemie ukształtowały świat, w którym obecnie żyjemy*, tłum. A. Olesiejuk, Wydawnictwo Sonia Draga.

- /// Corbin A. 1998. *We władzy wstretu. Społeczna historia poznania przez węch. Od odrzuty do snu ekologicznego*, tłum. A. Siemek, Oficyna Wydawnicza Volumen.
- /// Czech F. 2015. *Spiskowe narracje i metanarracje*, Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- /// Dawson A. 2016. *Extinction: A Radical History*, OR Books.
- /// Delumeau J. 2011. *Strach w kulturze Zachodu XIV–XVIII w. Oblężony gród*, tłum. A. Szymanowski, Oficyna Wydawnicza Volumen.
- /// Demczuk A. 2021. *SARS-CoV-2 i COVID-19. Plotki, dezinformacja i narracje spiskowe w polskim dyskursie publicznym*, Wydawnictwo UMCS.
- /// Deville P. 2014. *Dżuma & cholera*, tłum. J.M. Kłoczowski, Noir Sur Blanc.
- /// Douglas M. 2007. *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- /// Foucault M. 1998. *Trzeba bronić społeczeństwa*, tłum. M. Kowalska, „KR”.
- /// Girard R. 1987. *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie.
- /// Gulisano P. 2007. *Pandemie. Od dżumy do ptasiej grypy*, tłum. A. Soćko, W drodze.
- /// Hewlett B.S., Hewlett B.L. 2008. *Ebola, Culture and Politics: The Anthropology of an Emerging Diseases*, Wadsworth Cengage Learning.
- /// Hildebrand D. von. 2012. *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM.
- /// Kamińska-Korolczuk K. 2021. *Polityka i media a kryzys zaufania. Polityka informacyjna mocarstw w czasie zagrożenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- /// Konarski M. 2007. *Wirusowe zakażenia tropikalne*, [w:] *Zarys medycyny tropikalnej*, red. R. Olszański i in., Polskie Towarzystwo Medycyny i Techniki Hiperbarycznej, s. 129–164.
- /// Krastew I. 2020. *Nadeszło jutro. Jak pandemia zmienia Europę*, tłum. M. Sutowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.



- /// Latour B. 2009. *Dajcie mi laboratorium, a poruszę świat*, tłum. K. Arbiszewski, Ł. Afeltowicz, „Teksty Drugie”, nr 1–2, s. 163–192.
- /// Lovelock J. 2000. *Gaia. A New Look at Life on Earth*, Oxford University Press.
- /// Mieszkowski Ł. 2020. *Największa. Pandemia hiszpanki u progu niepodległej Polski*, Polityka.
- /// Mukherjee S. 2013. *Cesarz wszech chorób. Biografia raka*, tłum. J. Dzierzowski, A. Pokojka, Wydawnictwo Czarne.
- /// Mutahi B. 2020. *Tanzania President John Magufuli: The Man Who Declared Victory over Coronavirus*. <https://www.bbc.com/news/world-africa-54603689>; dostęp: 10.01.2022.
- /// Natrass N. 2012. *The AIDS Conspiracy: Science Fights Back*, Columbia University Press.
- /// Nijakowski L. 2018. *Świat po apokalipsie. Społeczeństwo w świetle postapokaliptycznych tekstów kultury*, Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- /// Orzeł B. 2021. *Kulturowe i społeczne konteksty pandemii COVID-19*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- /// Quammen D. 2016. *Ebola*, tłum. K. Mojkowska, Muza.
- /// Piłaszewicz S. 2000. *Religie Afryki*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- /// Preston R. 2015. *Strefa skażenia*, tłum. J. Kurysłowicz, Wydawnictwo Sine Qua Non.
- /// Rivera M. 2014. *Music, Media, and the Ethnopoetics of Two Ebola Songs in Liberia*, „Africa Today” 63, nr 3, s. 63–76.
- /// Schmitt C. 2012. *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichocki, Wydawnictwo Aletheia.
- /// Schweitzer A. 1930. *Wśród czarnych na równiku*, tłum. Z. Petersowa, Wydawnictwo Nowoczesne.
- /// Sontag S. 1999. *Choroba jako metafora. AIDS i jego metafory*, tłum. J. Anders, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- /// Stone R.M. 2017. *“Ebola in Town”: Creating Musical Connections in Liberian Communities during the 2014*, „Africa Today” 63, nr 3, s. 79–97.

/// Sznajderman M. 2020. *Zaraza: mitologia dżumy, cholery i AIDS*, Wydawnictwo Czarne.

/// Szyjewski A. 2005. *Religie Czarnej Afryki*, Wydawnictwo WAM.

/// Thorwald J. 2017. *Dawna medycyna, jej tajemnice i potęga. Egipt, Babilonia, Indie, Chiny, Meksyk, Peru*, tłum. A. Bandurski, J. Szczaniecka, Wydawnictwo Literackie.

/// UNECA. 2015. *Socio-Economic Impacts of Ebola on Africa*, United Nations Economic Commission for Africa.

/// Ungar S. 1998. *Hot Crises and Media Reassurance: A Comparison of Emerging Diseases and Ebola Zaire*, „The British Journal of Sociology” 49, nr 1, s. 36–56.

/// Voors M., Windt P. 2019. *Traditional Leaders and the 2014–2015 Ebola Epidemic*, „Journal of Politics” 82, nr 4, s. 1–32.

/// Walewska J. 2016. The making of ebola... *Medialne narracje o epidemii w Zachodniej Afryce*, „Literatura Ludowa”, nr 3, s. 63–75.

/// Ząbek M. 2007. *Biali i Czarni. Postawy Polaków wobec Afryki i Afrykanów*, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej–Wydawnictwo DiG.

### /// **Abstrakt**

Celem artykułu jest prezentacja psychospołecznych i kulturowych reakcji Afrykanów na epidemię eboli w latach 2014–2016 i pandemię koronawirusa ogłoszoną w 2020 roku i trwającą do dzisiaj, a także ukazanie kolizji – zarówno na poziomie praktyk, jak i sensów i wyobrażeń – religijności z naukowo umotywowanym zwalczaniem zagrożenia epidemicznego. W pierwszej części opracowania zrekonstruowano „socjologię wiedzy” o wirusach w społeczeństwach afrykańskich. Ukazano znaczenie teorii spiskowych tłumaczących źródła chorób; indolencję rządów w uświadamianiu obywateli co do skali zagrożeń; rolę systemów eksperckich w kształtowaniu percepcji chorób zakaźnych. Następnie omówiono postrzeganie przez Afrykanów medycyny zachodniej, w tym szczepień. W drugiej części tekstu przedstawiono ewolucję obyczajowości afrykańskiej w czasie plag, między innymi zwyczajów funeralnych i praktyk religijnych. Przybliżono wybrane mechanizmy oswojenia plag: konstruowania figury kozła ofiarne-go, a także współczesne formy tańca śmierci. Kontekstem analizy są wy-

brane zjawiska polityczne i ekonomiczne, kwestie wiary, ścierania się tradycji i nowoczesności oraz – jak to określił niemiecki fenomenolog Dietrich von Hildebrand – metafizyki wspólnoty.

Słowa kluczowe:

ebola, koronawirus, epidemia, pandemia, Afryka

### **/// Abstract**

#### **Plagues in Africa: An Analysis of the Psychosocial and Cultural Responses of Africans to the Ebola Epidemic and the Coronavirus Pandemic**

The aim of the article is to present the psychosocial and cultural responses of Africans to the Ebola epidemic in 2014–2016 and the coronavirus pandemic, which was announced in 2020 and has lasted until today, as well as to show the collision – at the level of practices, senses, and images – of religiosity with the scientifically motivated fight against these epidemic threats. The first part of the article reconstructs the “sociology of knowledge” about viruses in African societies. The importance of conspiracy theories about the sources of disease, the indolence of governments in making citizens aware of the scale of threats, and the role of expert systems in shaping the perception of infectious diseases, are shown. Then, the African perception of Western medicine, including vaccination programmes, is discussed. The second part of the article presents the evolution of African customs during plagues, including funeral customs and religious practices. Selected mechanisms of domestication of plagues are discussed: the construction of the figure of a scapegoat, and contemporary forms of the dance of death. Selected political and economic phenomena, questions of faith, the clash of tradition and modernity, and – as the German phenomenologist Dietrich von Hildebrand wrote – the metaphysics of the community, form the context of the analysis.

Keywords:

Ebola, coronavirus, epidemic, pandemic, Africa

**/// Błażej Popławski** – doktor historii, socjolog, członek Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego, recenzent literatur orientalnych. Zajmuje się najnowszą historią Afryki Subsaharyjskiej. Autor artykułów naukowych, które ukazały się między innymi w „Przeglądzie Historycznym”, „Przeglądzie Humanistycznym”, „Kulturze Współczesnej” i „Etnografii Nowej”.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5171-8192>

E-mail: [blazej.poplawski@gmail.com](mailto:blazej.poplawski@gmail.com)

# **AFTER ME/ONTO POLITICS: POST-SOCIALIST NECROECOLOGIES IN A NON-PHILOSOPHICAL KEY**

Andrija Filipović  
Singidunum University, Belgrade

## **/// Introduction**

The first three decades of the twenty-first century in Serbia have been marked by the post-socialist condition: slow transition from self-governing socialism until the 1990s, then dictatorship until the end of the twentieth century, and then movement, in several waves, towards a free-market economy and supposedly liberal democracy. This socioeconomic transitional state is also reflected in relations to ecology and in the condition of the built and natural environments: Belgrade, for example, is occasionally ranked as one of the most polluted cities in the world thanks to a reliance on fossil fuels (Beta 2021) – cheap coal foremost – in the production of energy, and also due to oftentimes congested streets containing a large number of older vehicles, which emit more polluting fumes than those manufactured according to newer standards. There are occasional mass protests for better air quality (for example, Danas Online 2021). The reliance on coal-fired power plants for energy production is also a cause of significant air pollution across Europe (Jensen 2019). Moreover, since the opening of the economy after the fall of Slobodan Milošević in 2000, there has been a steady influx of transnational capital, which has been invested in, among other things, extraction of what is usually termed “natural resources.” The most infamous example is Rio Tinto’s plan for lithium extraction in the

Jadar river basin, which has been halted for now by mass protests across Serbia.

This article will consider the non-philosophical treatment of the material-semiotic practices – or knowledge, in non-philosophical terminology – that have arisen around the Jadar lithium project during the past several years. On the one side, there is a complex *relationality* between transnational capital, the post-socialist condition, and the environment, which produces what I call *post-socialist necroecologies*, through the devastation of local habitats. On the other hand, there are a number of discourses and practices aiming to abolish such harmful relationalities and the *meontopolitics of non-becoming* or *non-being* through which these destructive relationalities are produced. The mass protests against lithium mining in the Jadar basin, with protesters demanding a ban on any kind of lithium exploration and extraction in both the Jadar basin and the whole of Serbia, are one of these material-semiotic practices. The protestors are thus projecting *non-relational ontopolitics*, a breaking off of exploitative relations with transnational companies and the state bodies that would facilitate the preservation of the local environment's relationality as it has always been. Similar protests have been occurring in relation to small hydro-power plants in the mountains of East Serbia, as well as in regard to mining and smelting by the Chinese company Serbia Zijin Copper in Bor, and to air pollution caused by coal-fired power plants and traffic in Belgrade and elsewhere. The non-relational ontopolitics of mass protests across Serbia are directed against the meontopolitics that produce post-socialist necroecologies.

Thus, there is a difference between meontopolitics and ontopolitics, relationality and non-relationality, non-becoming and becoming, as the grounding concepts of these material-semiotic practices, which constitute what I call (neco)eco-*logy*, a non-philosophically uncovered syntax of post-socialist necroecologies produced in Serbia as effects of complex historical, social, and economic relations between various human and non-human agents. Non-philosophy uncovers the grounding concepts – the syntax – through a particular reduction that undermines “any given philosophical or macroscopic entity”: a reduction to “a phenomenal immanence” that is also called “in-person” or “in-One” (Laruelle 2015a: xiv–xv). By insisting on the radically immanent One and its unidirectionality, non-philosophy undermines the pretension of Western metaphysics reflected in the terms becoming and non-becoming, that is, being and non-being, which ground the horizon of (neco)eco-*logical* thought. It radically critiques all material-semiotic practices or knowledge grounded in metaphysical concepts of Be-

ing (being, becoming, non-being), Other, and Unity by subjecting them to dualysis and unilateralisation in order for minorities (Laruelle 2018) and victims (Laruelle 2015b) in the World to stop suffering the violence of the World – with the World being the totality of kinds of regional knowledge, including (necro)eco-*logy*. By performing a dualysis and unilateralisation of environmental material-semiotic practices related to the Jadar lithium extraction, I will show how these practices are bound by Western metaphysics as violent (necro)eco-*logy* and then point towards what remains after these metaphysical presuppositions of (necro)eco-*logy* are made inoperative. It turns out that beyond/within/before/after/under/above relationality and non-relationality, becoming/being and non-becoming/non-being and their me/ontopolitics, there is the unidirectional One as heno-humanity that undermines and reassembles conditions of possibility of thinking about the environmental devastation in twenty-first-century Serbia and elsewhere.

### **/// Post-Socialist Necroecologies**

As noted at the beginning of the article, the term “post-socialist condition” usually refers to the period after the violent dissolution, beginning in 1991, of the Socialist Federal Republic of Yugoslavia, but it is even more widely used for the period after the end of Slobodan Milošević’s dictatorship in 2000 (see Petrović & Backović 2019). The years after Milošević’s fall saw accelerated economic and social reforms towards a free-market economy and liberal democracy. These reforms were grounded in the process of privatisation of what used to be owned by the state, that is, everything in socialist Yugoslavia. With privatisation of the once common good, the gates were opened for the influx of transnational capital as well as for the precarisation of the workforce and the intensification of extraction of so-called natural resources. This set of relations and conditions was of key importance for the production of what I call post-socialist necroecologies.

The prefix necro- points towards Achille Mbembe’s concept of necropolitics, which he defines as governing through death (Mbembe 2019). However, in Mbembe’s work, those who are governed by death are exclusively human beings, while animals and other living beings are not considered in any substantial way, and the difference between the living and the non-living produced through geontopower is even less considered (Povinelli 2016). With the concept of necroecologies, I want to underline that it is not only humans who are governed through death, and that it is

not only they who live in necropolitically produced deathworlds (see also Cavanagh & Himmelfarb 2015; Thakur 2016; Critical Art Ensemble 2018; Truscello 2020). Entire environments and ecologies are produced as deathworlds, and those environments necessarily include other living and non-living beings, together with – or without – humans. The concept of necroecologies is in a sense a more encompassing concept than necropolitics, pointing towards the need to take into account in our analysis the ways in which animals, plants, and other (non-)living beings are governed through death and maiming (Puar 2017), and in the final instance through extinction. With this in mind, I define post-socialist necroecologies as natural-cultural environments of biotic and abiotic assemblages which, due to the historically and complexly sedimented effects of self-governing socialism and the post-socialist transitional socioeconomic form, produce conditions that are inimical to some human and non-human actors and lead to their immediate or slow death and, finally, to extinction.

Another important aspect of the contemporary state of affairs is the plurality of necroecologies in post-socialist Serbia. Namely, different geographical regions have different histories that produce different local conditions inimical to relationalities resulting in the necroecologies lived today. For example, the autonomous province of Vojvodina used to be a marshland but is today considered the granary of Serbia, due to efforts to drain it and turn it into arable land dating back to the time of the Austro-Hungarian empire. Today, these lands are not only used for intensive agriculture but are also a source of fossil fuels. The fuels are extracted by Naftna Industrija Srbije, which was bought by the Russian oil and gas company Gazprom Neft in 2008. East Serbia, on the other hand, being a mountainous region, is rich in small rivers which are exploited for the production of electricity by small hydro-power plants – thus destroying surrounding habitats. East Serbia, and the town of Bor in particular, is also a place of intense mining and smelting undertaken by the Chinese company Serbia Zijin Copper. This area was one of the centres of activist effort (see Blagojević 2019) before Jadar in West Serbia, the focus of this article, overtook media attention and political focus.

In December 2021 thousands of people across Serbia gathered for several successive weekends to protest against Rio Tinto's intended project of lithium extraction in the Jadar river basin. Large groups of environmental activists and ordinary citizens blocked roads and bridges, disrupting traffic for several hours and drawing attention to their demands, which in



effect is a single demand to ban lithium mining on a national scale. The government acceded to the demands, albeit apparently only temporarily (Reuters 2022), as the protests threatened to spill over into the upcoming election run. Rio Tinto, on the other hand, issued a statement to claim that it worked according to the state's laws and "the highest professional standards throughout its 10-year presence in Serbia in order to launch 'the largest mining investment in this part of the world'" (Associated Press 2021). The project is worth an estimated 2.4 billion dollars. The December events followed Rio Tinto's years of lithium exploration and expansion of assets in the Jadar basin, and environmental concerns from people living in the immediate vicinity as well as from environmentalists across Serbia. It is feared that if Rio Tinto is allowed to proceed with its plans, other areas of the country may become endangered as well.

In its ten-year presence in Serbia, Rio Tinto has given rise to many concerns about the environmental damage it may cause and its relationship with the Serbian government. As stated in the announcement of the conference "Jadar Project – What Is Known?," organised by the Serbian Academy of Sciences and Arts (SANU) in May 2021,

The announced construction of the mine with accompanying tailings dump, use and treatment of water and chemicals in the process of lithium-carbonate and boric acid extraction – as well as the impact of the mine and technological process of extraction on the environment of that region has caused considerable doubts and great concern of the citizens, thus getting the scientific and expert public interested. Additionally, doubts were exacerbated by the pre-existing insufficient transparency of the entire process, beginning with the granting of an exploration permit, over the modifications in the community development plan and reclassification of the land use, to the very choice of the technological process. (Serbian Academy of Sciences and Arts 2021)

One of the most direct consequences of all of these highly problematic issues identified by SANU are the effects of 528 drill holes left by Rio Tinto after supposedly stopping its operations. As the environmental organisation Ecological Uprising notes, these drill holes, and everything that went into the process of creating them, poisoned underground waters and arable land (N1 Beograd 2022). While a number of residents sold their land to

Rio Tinto, many others who live from agriculture remained and are now in danger of being exposed to toxic pollutants through water and food. Non-human animals, plants, and other (non-)living beings are also exposed to these toxic substances, and are also endangered by direct removal, displacement, and destruction. The Jadar river basin is in the process of slowly becoming a deathworld for its multispecies inhabitants. It is being turned into a necroecology.

Necroecologies are produced through what I call meontopolitics. The concept of meontopolitics describes techniques, technologies, and strategies of introducing non-becoming/non-being into a particular field of relationality. I have coined the term by putting “ontopolitics,” signifying mutually implicated becomings (Chandler 2018), together with the prefix “*me*” which means negation – “*me on*” signifying non-being in Greek. The concept of meontopolitics thus signifies conditions of *impossibility* for relationality, *dis-enabling* becomings, the ways in which devastation, slow death, and extinction are introduced in the processes of relational becomings. Meontopolitics pertains to the ways non-relations are produced or the ways in which already existing/becoming relations are broken off or diminished. In the case of the Jadar basin, meontopolitics encompasses various material-semiotic assemblages ranging from national laws and decisions of the Serbian government, to local, socialist environmental and social histories that have produced the current state of affairs, to the flux of transnational capital and all the specific extractivist technologies and techniques employed on site (as described in the SANU quote above). On the other hand, ontopolitics not only includes the pre-extractivist field of relationality but also environmental activists’ and citizens’ push against Rio Tinto’s meontopolitical technologies, such as exploration drilling, buying up the land, etc. They insist on the preservation of the existing relationality, in contradistinction to the non-relationality that is introduced through the environmental devastation resulting from Rio Tinto’s meontopolitical technologies. They also produce different kinds of relationalities not only in the Jadar river basin, but across Serbia, by bringing together various groups and individuals in protests and road blocks. The struggle against Rio Tinto produces novel becomings through its ontopolitics. However, both meontopolitics and ontopolitics, non-relationality and relationality, becoming and non-becoming, are conceptually part and parcel of (neco)-eco-logy.

### /// (Necro)Eco-logy and Heno-Humaneity

In this part of the article, I perform a reduction of a corpus of knowledge dealing with Rio Tinto and lithium extraction in the Jadar river basin as described in the previous section. I identify the syntax within it, and show how the syntax unifies a regional form of knowledge which is a (necro)-eco-logy. By identifying the syntax, it can be “sterilised” (through unilateralisation and dualysis), and a multiplication of knowledge can be enabled that would be without a meta-language (philosophy) and, consequently, transcendence (a unifying principle/law). These types of (necro)eco-logical knowledge remain bound to syntax in the sense that they assume, firstly, ontico-ontological difference (metaphysics), and, secondly, a transcendental level that rises above the metaphysical. This transcendental level then becomes the transcendent principle (Being, Other) that grounds both the extractivist practices and their critique. Environmental activist responses to extractivism and Rio Tinto’s extractivism itself are, in the final instance, grounded in concepts of Being (thinking), Other (existing) and Unity. Both are necessarily (necro)eco-logical.

I follow François Laruelle in his project of applying non-philosophy or non-standard philosophy, as he has been calling it more recently (see Laruelle 2010a), to various mixtures of knowledge and philosophy and, in the final instance, to the World. The World, according to Laruelle, is the sum of the various kinds of regional or fundamental knowledge that human beings produce. These include philosophy, art, religion, science, technology, and so on. The World, more precisely, is the form that philosophy gives to knowledge, as philosophy is supposedly the dominant type of knowledge and gives form, reason, and ground to other kinds of knowledge (see Laruelle 2013a: 202, 211–212). The aim of non-philosophy is to disable philosophy’s pretension to dominance over other forms of knowledge, to sterilise it, as Laruelle writes (see, for example, Laruelle 2013a: 245), and free the multiple that has no common denominator.

Multiple material-semiotic practices constitute a form of knowledge about non-human animals, plants, the environment, and nature in general. I call these various practices and the knowledge about them eco-logy, as all knowledge about the environment is produced with a particular meta-language which guarantees its unity. This is what Laruelle calls a mixture, and he thus implies the whole of Western philosophy as well, because this mixture is always a mixture of (dominant) philosophy and regional knowledge. The form of knowledge that has an environment as its object assumes *logos*

(given through philosophy) and, when considered in the context of post-socialist necroecologies, is a (necro)eco-*logy* which requires becoming/being and non-becoming/non-being reflected in (non)relational me/ontology. As such, it is in need of non-philosophical treatment in order to free knowledge from the authoritarian World-form, and to “offer it simply a usage in terms of another autonomous thought” (Laruelle 2013a: 190).

In this article, then, I stage an encounter between (necro)eco-*logy* and non-philosophy in order to explore the problem of metaphysical presuppositions of environmental material-semiotic practices within the framework of radical immanence (also called the One, One-in-One, Man-in-Man, heno-humanity, etc.). (Necro)eco-*logy* becomes material for non-philosophical unilateralisation and dualysis. These non-philosophical methods make visible what Laruelle calls Philosophical Decision (syntax), as well as the transcendence that is “the heart of Decision” (Laruelle 2013a: 245; see also Laruelle 2013b: 24–26). Non-philosophy makes another posture possible – the posture of radical immanence, of in-One – that disables the philosophical-theoretical violence of claiming to have access to the One/Real. While it may seem preposterous to insist on the One in environmental thought and practice after decades of various critiques of the very concept, the non-philosophical One as the radical immanence (of) itself entails the radical multiple. Non-philosophy ends “the civil war between philosophy and the human sciences [...] in a different conception of man,” and such conception “makes of man a being-Unseparated (from) self, and this Separated-without-separation from the World” (Laruelle 2013c: 79). This non-philosophical “man,” or rather Man-in-Man, is everything but what common sense and philosophy make of this term.

There are several axioms – or rather oraxioms (oracle + axiom), given their “position” outside the sphere of logos – that refer to the One; the most important state that the One is “radical immanence, identity-without-transcendence,” that the One is “the Real insofar as it is foreclosed to all symbolisation (thought, knowledge, etc.),” and that the One is “that which determines or gives in-the-last-instance world-thought as given” (Laruelle 2013c: 166). The determining that the One “performs” is done in one direction only – from the One, hence the unilateralisation. Dualysis follows from the One as foreclosed to all thought. Non-philosophy insists on the dual (not duality nor dualism; see Laruelle 2013c: 56) between the One and the World in order to disable the possibility of unity that philosophy in its various ways seeks. Dualysis thus eschews “any synthesis and unitary analysis” (Laruelle 2013c: 56) in unidirectionally thinking according to the One.

Axiomatics is the only way to rigorously think about radical immanence (of) itself, the One or the One-in-One as foreclosed. The only way to think in a radical immanent mode is through “generalising the philosophical and scientific styles, as its ‘logical’ form, the essential means provided by science and philosophy (axioms and hypotheses, induction and deduction), and *the force-(of)-thought rather than logic* as transcendental organon” (Laruelle 2013a: 57). What guarantees the non-dominance of philosophy is precisely science, as it disables the philosophical pretension to reification. The essence of science as seen in axioms, theorems, induction, and deduction enables unified theory (philosophy + science that is non-philosophy), which “must be explicative of epistemological Difference and must proceed by axiomatized hypotheses and by operations of induction and deduction of knowledges over this Difference” (Laruelle 2013a: 70; see also Laruelle 2013a: 73–77). The essence of science as seen in its operation and categories is without the mixture of epistemo-logical Difference. In that sense, the use of axioms in non-philosophy does not mean deducing metaphysical truth and knowledge, which would mean that philosophy is still dominant and that we are still bound by the Difference. Non-philosophical transcendental axiomatics is “radically immanent and *consequently* heteronomous to philosophy and science” (Laruelle 2013a: 76).

As Laruelle writes, “man is precisely the Real foreclosed to philosophy” and as such philosophy “can only imagine what this lone ‘being’ or ‘non-being’ is who can be put into axioms and that – so great is its autonomy – only tolerates axioms” (Laruelle 2013c: 79). More to the point, “where there is the human, thought must be made axiom and renounce its sufficiency” (Laruelle 2013c: 79). As the immanence (of) itself, it cannot be induced or deduced from anything other than itself. The One-Real can only be posited as the One-Real, it cannot be mediated by anything other than itself. More precisely, it is not mediated by anything at all – it is a simple given, or, “the real as given-without-giveness excludes any ‘phenomenological distance’ and its modes (nothingness, distinction, division, transcendence, alterity, etc.)” (Laruelle 2013c: 53; see also “Given-without-giveness”). Everything is in-One, there is no outside, beyond, or whatever other spatial or temporal metaphor (see also “Non-intuitive (non-spatial and non-temporal)” in Laruelle 2013c). The task of thinking from the foreclosed One-Real as the immanence (of) itself supposes, then, axiomatics with theorems that follow from the axioms. It is a unilateral movement. Transcendental axiomatics, as the instrument of force-(of)-thought, is different from the formal axiomatics found in science and ontological axiomatics found in philosophy.

Compared to these two, transcendental axiomatics forms “first names” and “non-conceptual symbols” “on the basis of the intuitive and naive concepts of philosophy” through suspension of their philosophical meaning (Laruelle 2013c: 150). Transcendental axiomatics cannot do without philosophy as “thought is condemned to resort to philosophy” (Laruelle 2013c: 150), that is, non-philosophy uses philosophy and its concepts to create its symbols and first terms. Such a first name is “the One.”

The One unilateralises, while the clone dualyses, the a priori from the empirical, which in non-philosophical terminology is the mixture of philosophy and regional knowledge. The “clone” is what Laruelle calls the transcendental subject (the term “subject” is weighed down by metaphysical implications and thus eschewed). The One, foreclosed as the radical immanence (of) itself, only unilaterally uni-lates (there is no re-lation in-One). Given that the ontico-ontological difference is unilaterally uni-lated in-One, none of the ontological terms apply to the One. Metaphysical terms are, thus, determined-in-the-last-instance by the One. As the environmental discourse or (necro)eco-*logy* refers to the ontic of the metaphysical, it follows that it is unilaterally determined-in-the-last-instance by the One. It is also unilaterally dualised by the clone as the empirical material. There are several steps here in recognising the work of syntax in the (necro)eco-*logy* of post-socialist necroecologies. Firstly, the (necro)eco-*logy* itself creates the ontological difference between beings and Being/becoming in viewing individual beings (animals, plants, humans) as part of a greater whole (nature, ecosystem, environment), and thus always already cementing a horizon of possible thought and the production of knowledge. The next step is the transcendentalisation of the hierarchically higher term (Being/becoming). Being, in understanding post-socialist necroecologies, becomes the key term, although in my reading it is rather becoming, as well as its opposite, that is of utmost importance. As noted, with the introduction of necroecologies in the Jadar river basin, the existing relations are being destroyed and will be further destroyed if the project actually takes place. In ontological terms, the understanding of the given state of affairs, then, is moving between the opposites of becoming and non-becoming, the ontopolitics and meontopolitics guiding lithium extraction and resistance to it. In the last instance, these terms are unified in an image of the given state of affairs and produce a single understanding of what is given: a (necro)eco-*logy*. Any thought beyond ontopolitics (becoming) and meontopolitics (non-becoming) is made impossible as these terms circumscribe what is real within (necro)eco-*logy*.

However, once this syntax is identified, another kind of thinking is made possible by the One. Freed from the syntax, an environment without logos/unity becomes Uni-verse – a form of knowledge about the environment that is produced by unilateralisation of the One and dualysis of the clone. Environmental debate in a non-philosophical key in regard to lithium extraction enables new forms of knowledge about the environment to be used. The correlate of all forms of knowledge is the Uni-verse, whose subjects are the clones. The unilaterality of clones is unimaginable and unintelligible as they are voided of all models, since the models belong to the syntax. However, it is not enough just to say that the clones are “unintelligible.” This is the case only from the viewpoint of the World. Clones are indexed to the Uni-verse, to the One, which is radically foreclosed and as such unyielding to any kind of ascription and description. This makes clones undecidable in the quantum physical sense of the word. They are as undecidable as the One, as a wave function before measurement. Laruelle performs this step of connecting quantum physics and non-philosophy so as to foreclose the possibility of saying (that is, collapsing into the World) anything about the One and related “names” (see Laruelle 2010a). This step also means that there is no such thing as “human nature” as this is a collapsed wave function giving us decided values. Hence, by quantum redefinition, by unidirectionally “flowing” from the One, a possibility of deciding anything about “nature” is radically foreclosed. (Necro)eco-*logy* then must be uni-lated to Uni-verse, and humanity to heno-humanity (Laruelle 2012). Heno-humanity free of thought, existence, and unity is the *conditio sine qua non* of non-philosophical ecology-without-logos unilaterally determined by the Uni-verse.

### **/// Conclusion: After Me/Ontopolitics**

Given the radical incompatibility, the dual of the One and the World – the irreversible unidirectionality that does not affect the mixtures but only sterilises them through clones – of what use is the non-philosophical treatment of environmental issues in post-socialist Serbia? I have written about ontological difference, which, together with the unifying principle, creates the syntax underlying all mixtures of the World and in this case constitutes (necro)eco-*logy*. I have called freeing the multiple without any common denominator, without (necro)eco-*logy*, “ecology-without-logos,” and it issues forth, or rather, uni-lates unilaterally, from heno-humanity and the Uni-verse or, in short, the One after sterilisation through the clones. Where does

that leave post-socialist necroecologies in the making and those already made? It leaves them exactly where they were at first, but it casts “us” as Man-in-Man, or Man-in-person, without humanism and without (neco)eco-*logy*, who unilaterally unilaterates (neco)eco-*logies*. This means that what changes at first, given the unilaterality, is only the nature of the form of knowledge. It becomes apparent that there is a single form – (neco)eco-*logy* – governing the multiplicities of knowledge regarding the environment, and that it must be made inoperative if “we” are to move away, as clones, from the violence constitutive of the very horizons of thinking.

Non-philosophy seemingly does not deal with historical particularities in a direct way, given that its “empirical” material is only a form of knowledge. Material-semiotic practices constitutive of – or knowledges about – post-socialist necroecologies are seemingly treated without reaching for historical or contextualising understanding, but only through the form of knowledge that is given in them for the clones. This, furthermore, means that non-philosophy does not produce effects in the World, as non-philosophy is “located” outside of the World and only unilaterally connected to it. But non-philosophy does, again, point to the “fact” that the single form of knowledge has a “beyond” and hence there is a “beyond” to the horizons of Western metaphysics. Non-philosophy does say that “we,” as the clones, Man-in-Man or heno-humanity, possess the horizon of the Uni-verse, and thus points to the change that must be performed in moving from (neco)eco-*logy* to the Uni-verse. The change is reflected in moving away simultaneously from both relationality and non-relationality to unilaterality. The unilaterality of Man-in-Man, radically undecidable as the One, is, exactly because of radical undecidability, radical freedom from the World. Thus, there is a way for the given state affairs to become otherwise, since heno-humanity is unbound by whatever can be said, known, or felt. Moreover, by undermining the syntax and the World, “we” discover that “we” – in the sense of the shared radical immanence not belonging to a single being – are minorities and victims by suffering the violence of the World (philosophy, capitalism, the post-socialist condition, (neco)eco-*logy*, etc.), while non-philosophy’s aim is to produce a non-violent knowledge.

This insight leads to rather unexpected conclusions that may surprise those bound by ontological difference and syntax. Namely, Laruelle (2021: 151) writes that

man will be treated as participating necessarily in the animal but not being exhausted there [...] and we will treat the animal as ne-



cessarily having a human aspect, but not reducible to its simple naked representation of this aspect [...] The generic must be understood as the same split instance, therefore in a relation of idempotence with itself [...] Man is Idempotence-in-person, we can say nothing more or less, idempotence denying itself in order to diffuse itself in all living things

– “idempotence” being one of the “names” of the One. Instead of insisting on the absence of ontological difference between the human, the animal, and the plant, as most contemporary posthuman environmental theory does, Laruelle insists on their *dual*. What he terms the “degrowth of philosophy or of the metaphysical nature of the animal-world is the condition for reaching the animal, for reaching its generic clone,” but that means that there is also a specific kind of priority of the Man-in-person which “is dedicated to defense and not to domination” (Laruelle 2021: 150). It is a priority that goes directly against (neco)eco-logy and its “*principle of Anthropic Sufficiency*, which is the implied content of its physico-natural formulation as an *anthropic principle that amounts to immediately or in-itself positing the anthropos*” (Laruelle 2021: 150, italics in original).

The defence also carries a different meaning here. It is “a positive act, the reduction of transcendence, not its negation, but the repetition that lowers it from its under-mining root [...] Within this ethical order, everything must be asked of man and nothing of the animal, except for the animal who is within man and under his guidance,” and it also carries an ethics of “safeguarding the humans, the least suffering for the animal, the moderated use for the plant” (Laruelle 2021: 148). The unilaterality of the One reconstitutes knowledge – instead of knowing and relating to the non-human and the environment through either relationality or non-relationality, meontopolitics or ontopolitics, the One shifts the order of relating – it uni-lates and by the very performance of uni-lation reorders the order of relating from the radically undecidable to knowledge of particular regions of reality. The radically immanent undecidability of minorities and victims of the World is defended through unilaterality, not through relationality or non-relationality. Material-semiotic practices constituting post-socialist necroecologies – Rio Tinto’s actions and environmentalist responses to them – are thus left without (neco)eco-logy as their syntax, that is, they are made to uni-late thought clones with the radically immanent undecidability of their victims and minorities. In a word, “we” are minorities and victims who are prior-without-precedence to (neco)eco-logy, and it is to

“us” that all uni-lates, including the World with its violence. Perhaps the peace “after” me/ontopolitics, “after” post-socialist necroecologies produced by (neco)eco-logy, will be possible once the unilaterality of radical immanence is recognised.

#### Bibliography:

/// Associated Press. 2021. “Rio Tinto Plans for Serbia Lithium Mine Suspended after Protests,” *Guardian*. <https://www.theguardian.com/environment/2021/dec/16/serbia-blocks-rio-tintos-plan-to-mine-lithium-after-protests>, accessed: 15.05.2022.

/// Beta. 2021. “NEA: Beograd prema novoj analizi ponovo na prvom mestu zagađenosti vazduha u Evropi.” <https://www.danas.rs/vesti/drustvo/nea-beograd-prema-novoj-analizi-ponovo-na-prvom-mestu-zagadjenosti-vazduha-u-evropi/>, accessed: 12.05.2022.

/// Blagojević G. 2019. “Voda kao pokretač društvenih akcija: izgradnja mini-hidroelektrana i grupa ‘Odbranimo reke Stare planine,’” *Etnološko-antropološke sveske*, vol. 30(19), pp. 35–53.

/// Cavanagh C.J., Himmelfarb D. 2015. “Much in Blood and Money: Necropolitical Ecology on the Margins of the Uganda Protectorate,” *Antipode*, vol. 47(1), pp. 55–73.

/// Chandler D. 2018. *Ontopolitics in the Anthropocene: An Introduction to Mapping, Sensing and Hacking*, Routledge.

/// Critical Art Ensemble. 2018. *Aesthetics, Necropolitics, and Environmental Struggle*, Autonomedia.

/// Danas Online. 2021. “Eko straža: Protest zbog zagađenja vazduha 4. septembra u Beogradu.” <https://www.danas.rs/vesti/drustvo/eko-straza-protest-zbog-zagadjjenja-vazduha-4-septembra-u-beogradu/>, accessed: 12.05.2022.

/// Jensen G.K., ed. 2019. *Chronic Coal Pollution: EU Action on the Western Balkans Will Improve Health and Economies across Europe*, Health and Environment Alliance.

/// Laruelle F. 2010a. *Philosophie non-standard: générique, quantique, philo-fiction*, Kimé.

- /// Laruelle F. 2010b. *Philosophies of Difference: A Critical Introduction to Non-Philosophy*, transl. R. Gangle, Continuum.
- /// Laruelle F. 2012. *Struggle and Utopia at the End Times of Philosophy*, transl. D.S. Burk, A.P. Smith, Univocal.
- /// Laruelle F. 2013a. *Principles of Non-Philosophy*, transl. N. Rubczak, A.P. Smith, Bloomsbury.
- /// Laruelle F. 2013b. *Philosophy and Non-Philosophy*, transl. T. Adkins, Univocal Publishing.
- /// Laruelle F. 2013c. *Dictionary of Non-Philosophy*, transl. T. Adkins, Univocal Publishing.
- /// Laruelle F. 2015a. *General Theory of Victims*, transl. J. Hock, A. Dubilet, Polity.
- /// Laruelle F. 2015b. *Intellectuals and Power: The Insurrection of the Victim*, transl. A.P. Smith, Polity.
- /// Laruelle F. 2018. *A Biography of Ordinary Man: On Authorities and Minorities*, transl. J. Hock, A. Dubilet, Polity.
- /// Laruelle F. 2021. *The Last Humanity: The New Ecological Science*, transl. A.P. Smith, Bloomsbury.
- /// Mbembe A. 2019. *Necropolitics*, Duke University Press.
- /// N1 Beograd. 2022. "Ekološki ustanak: Ko će otkloniti posledice 528 bušotina Rio Tinta u Jadru?" N1. <https://rs.n1info.com/vesti/ekoloski-ustanak-ko-ce-otkloniti-posledice-528-busotina-rio-tinta-u-jadru/>, accessed: 12.05.2022.
- /// Petrović J., Backović V., eds. 2019. *Experiencing Postsocialist Capitalism: Urban Changes and Challenges in Serbia*, University of Belgrade – Faculty of Philosophy.
- /// Povinelli E.A. 2016. *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*, Duke University Press.
- /// Puar J. 2017. *The Right to Maim: Debility, Capacity, Disability*, Duke University Press.
- /// Reuters. 2022. "Rio Tinto Wants to Reopen Talks with Serbian Government," N1. <https://rs.n1info.com/english/news/rio-tinto-wants-to-reopen-talks-with-serbian-government/>, accessed: 12.05.2022.

/// Serbian Academy of Sciences and Arts. 2021. “Jadar Project – What Is Known?” <https://www.sanu.ac.rs/en/jadar-project-what-is-known/>, accessed: 12.05.2022.

/// Thakur B.G. 2016. “Necroecology: Undead, Dead, and Dying on the Limits of the Colony,” *Victorian Studies*, vol. 58(2), pp. 202–212.

/// Truscello M. 2020. *Infrastructural Brutalism: Art and the Necropolitics of Infrastructure*, The MIT Press.

### /// Abstract

The complex relationality between inheritance of the socialist past, the socioeconomic transitional present characterised by extractivist capitalism, and a future marked by species extinction, produces post-socialist necroecologies. On one hand, relationally devastating resource extraction produces necroecological non-becoming through its meontopolitics; on the other hand, there are mass movements calling for the cessation of that extraction and for an ontopolitics of becoming other than those causing environmental destruction. This article concerns the non-philosophical reduction of the metaphysical presuppositions of these environmental material-semiotic practices in contemporary Serbia, showing that they are grounded in ontological pairs of non-becoming and becoming. To think about the post-socialist necroecological material-semiotic condition in a non-philosophical key means thinking about it neither relationally nor non-relationally, neither through non-becoming or becoming, but unilaterally, through heno-humanity and beyond Western metaphysics.

Keywords:

post-socialism, environment, necroecology, meontopolitics, non-philosophy

### /// Abstrakt

**Po me/ontopolityce: postsocjalistyczne nekroekologie w perspektywie nie-filozoficznej**

Dziedzictwo socjalistycznej przeszłości, przejściowa socjoekonomiczna terażniejszość charakteryzująca się ekstraktywistycznym kapitalizmem oraz przyszłość, w której zarysowuje się wyginięcie gatunku ludzkiego – złożone relacje między tymi wymiarami budują postsocjalistyczne nekroeko-

logie. Z jednej strony relacyjnie dewastujące wydobywanie zasobów tworzy nekroekologiczne „nie-stawanie się” poprzez swoją meontopolitykę. Z drugiej zaś istnieją ruchy masowe nawołujące do zaprzestania wydobycia surowców i apelujące o ontopolitykę „stawania się” zamiast takiej, która przyczynia się do katastrofy środowiskowej.

Niniejszy artykuł porusza kwestię nie-filozoficznej redukcji metafizycznych przedzałożeń stojących u podstaw środowiskowych praktyk materialno-semiotycznych we współczesnej Serbii, pokazując, że są one zakorzenione w ontologicznych parach „nie-stawania się” i „stawania się”. Myśleć o postsocjalistycznych, nekroekologicznych uwarunkowaniach materialno-semiotycznych w nie-filozoficznej perspektywie to myśleć nie tyle relacyjnie bądź nie-relacyjnie ani w kategoriach „nie-stawania się” czy „stawania się”, ile jednostronnie – wykorzystując radykalną immanencję wykraczającą poza metafizykę zachodnią.

Słowa kluczowe:

postsocjalizm, środowisko, nekroekologia, meontopolityka, nie-filozofia

**/// Andrija Filipović** – Associate Professor of Philosophy and Art and Media Theory at the Faculty of Media and Communications, Singidunum University in Belgrade, Serbia. They are the author of *Ars abumana: Anthropocene Ontographies in 21st Century Art and Culture* (2022), *Conditio abumana: Immanence and the Ahuman in the Anthropocene* (2019), and monographs on Brian Massumi (2016) and Gilles Deleuze (2015). Their articles appeared in *Sexualities*, *The Comparatist*, *Contemporary Social Science*, *Journal of Homosexuality*, *NORMA*, and a number of edited volumes. Their research interests include environmental humanities, queer studies, and contemporary philosophy. They are Executive Editor of *AM: Journal of Art and Media Studies*.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5913-3017>

E-mail: [andrija.filipovic@fmk.edu.rs](mailto:andrija.filipovic@fmk.edu.rs)



# ZWROT ONTOLOGICZNY W NAUKACH SPOŁECZNYCH JAKO PRÓBA POMYŚLENIA NOWEGO PORZĄDKU SPOŁECZNO-POLITYCZNEGO LUDZI I RZECZY

Bartosz Kamiński  
Uniwersytet Warszawski

Druga połowa XX wieku przez wielu bywa uważana za ideowe zwycięstwo liberalizmu i demokracji liberalnej (Müller 2016: 178–181). Ujmując sprawę szerzej, można by do tego dodać inne teorie oraz koncepcje sformułowane i dopracowane przez myślicieli ideowo związanych z Wielką Brytanią i Stanami Zjednoczonymi. Z jednej strony warto wspomnieć o czasach, gdy odrzucano metafizykę jako dziedzinę niepotrzebną i niezwiązaną z nauką oraz gloryfikowano związany z nią paradygmat epistemologiczny, w literaturze nierzadko określany jako relacja epistemologiczna (por. Zybortowicz 1995: 72–86; Abriszewski 2008: 25–53), natomiast z drugiej – o nowych sposobach wiązania kapitalizmu z myślą liberalną.

Ten artykuł nie został pomyślany jako ostateczne rozwiązanie napięcia między myśleniem opartym na epistemologii a innymi sposobami myślenia lub między liberalizmem a rozwiązaniami nieliberalnymi. Jest raczej próbą wskazania niektórych problemów, jakie pojawiły się w XXI wieku, związanych przede wszystkim ze społecznymi skutkami rozwoju kapitalistycznego według idei neoliberalnych, a pośrednio także ze zmarginalizowaną metafizyką i kryzysem demokracji liberalnej. Problemy te wiążą się przede wszystkim z rosnącymi nierównościami społecznymi oraz pojawianiem się

hierarchii w społeczeństwach, które wedle praw i konstytucji, jakimi się rządzą, powinny zachowywać równość. Przedmiotem krytyki jest więc sposób myślenia oparty na kategoryzowaniu i uściślaniu, powiązany z paradygmatem epistemologicznym, który „zakłada tworzenie całych poziomów ontologicznych, które są od siebie odseparowane dość arbitralnie” (Abriszewski 2008: 25).

W odpowiedzi na te problemy zostanie przedstawione odmienne ujęcie porządku społeczno-politycznego oparte na projekcie metafizycznym inspirowanym pracami takich myślicieli, jak Bruno Latour, Andrzej W. Nowak czy Baruch Spinoza. Zostanie tu ukazany projekt metafizyki nie-substancjalnej, czasem określonej jako „płaska” (por. Abriszewski 2018: 370), którą można przeciwstawić myśleniu związanemu z epistemologią. Proponowany projekt metafizyczny jest powiązany z wielokrotnie omawianym w literaturze „zwrotem ontologicznym” (por. m.in. Abriszewski 2008; Latour 2011; Bednarek 2014; Braidotti 2014; Nowak 2016), który można rozumieć jako dążenie do „ciągłego urefleksyjniania, pytania o to, za pomocą jakich mechanizmów wprowadzamy podziały organizujące nasz świat” (Bednarek 2014: 248).

Celowo nie pojawiają się w tym artykule odwołania do autorów jednoznacznie podtrzymujących myślenie oparte na wspomnianym paradygmacie epistemologicznym (relacji epistemologicznej) ze względu na zachowanie spójności wywodu oraz przedstawione dalej szkodliwe rezultaty takiego myślenia. O ile istnieją prace naukowców powiązanych z filozofią analityczną (wywodzącą się z tradycji epistemologii pozytywistycznej, między innymi Kanta), w których rozważa się tematy zbliżone do omawianych w dalszej części tekstu (por. Hollis 1999; Lawson 2012; Baker 2019), o tyle ich autorzy nadal wykonują, posługując się językiem Latoura, pracę puryfikacji, czyli dzielenia i kategoryzowania podmiotów i przedmiotów poznania, nie dopuszczając jednocześnie ujęć wykraczających poza przyjęte standardy (por. Latour 2011: 21–24). W niniejszym artykule zamiast pracy puryfikacji (związanej z poszukiwaniem wiedzy pewnej i ostatecznej) zostanie wykorzystana metodologia zbliżona do tej zaproponowanej przez Latoura (por. m.in. Latour 1993, 2011) oraz Gilles’a Deleuze’a (por. m.in. Deleuze, Guattari 2015; Deleuze 2016) z wykorzystaniem niektórych ustaleń z pracy *Clues: Roots of an Evidential Paradigm* Carla Ginzburga (1989: 96–125). Podążanie po śladach powiązanych czasem w nieoczywisty sposób i raczej w ramach podobieństwa rodzinnego niż ścisłych rozróżnień, z uwzględnieniem ograniczeń poznawczych podmiotu, jest zatem zabiegiem rozmyślnym i odpowiadającym ujęciu tego opracowania jako próby.



Bruno Latour często sprzeciwiał się porządkowi nauki i filozofii narzuconemu w ramach nowoczesności (por. Latour 2011), głównie ze względu na brak możliwości sprowadzania jednych dziedzin do innych (Latour 2010: 8–15; 1993: 153–169). Powstało już wiele prac, w ramach których badacze zwracali uwagę na znaczenie tego sprzeciwu dla nauk społecznych (por. m.in. Abriszewski 2008; Harman 2016), podkreślając między innymi konieczność odejścia od paradygmatu epistemologicznego na rzecz ontologicznego (tak zwany **zwrot ontologiczny**; por. Nowak 2016: 212–233; Bednarek 2014: 247–255), to jest traktowania jako punkt wyjścia w rozważaniach rozumienia bytu czy świata, a nie zaczynania myślenia od poznającego podmiotu. Rzadziej pojawia się w tych analizach kwestia nierówności ekonomicznych i społecznych, wynikającej z nich hierarchii, a tym samym rozumienia nowoczesności w planie politycznym. Plan polityczny oznacza w tym wypadku przede wszystkim relacje i powiązania władzy między ludźmi, a w dalszej perspektywie także nad rzeczami w ujęciu dynamicznym. Jakiego rodzaju problemy można zarysować w tym kontekście w ramach dominującego na przełomie XX i XXI wieku liberalizmu? Czym jest dynamiczne ujęcie w ramach planu politycznego? Andrzej W. Nowak pisze:

Upolitycznienie myślenia rozumiem jako zadanie, które powinno się odbywać na bardzo głębokim, filozoficznym poziomie. Rozumiem je jako pracę demaskacji mitu, uhistorycznianie tego, co poprzez praktykę społeczną, oddziaływania hegemoniczne, zostało spetryfikowane, zaczęło być rozumiane jako naturalne. (Nowak 2016: 20)

Dynamiczne ujęcie byłoby więc poruszeniem tego, co spetryfikowane, uznaniem, że jedynie przyjmując zmianę za stały punkt odniesienia, możemy przekraczać hegemoniczny, unieruchomiony porządek, a tym samym odkrywać polityczne stawki takiego działania. Ostatnie dekady pozwoliły unieruchomić, przyzwyczaić mieszkańców Zachodu do wielu rozwiązań charakterystycznych dla demokracji liberalnej i kapitalizmu. Na czym polega ta petryfikacja?

Wydaje się, że mieszkańcy krajów Zachodu przestali dostrzegać nierówności związane z własnością (por. Piketty 2015), iluzoryczność sprawstwa obywateli względem władzy (por. Zakaria 2018) oraz nadmierne skupienie na własnej korzyści i przywilejach obywatelskich (por. Bell 2014; Putnam 2008). Wymienione problemy oraz wiele innych doprowadziły zdaniem niektórych do kryzysu demokracji liberalnej (por. Zakaria 2018;

Runciman 2019), a występowanie takich zjawisk jak odrodzenie napięć o podłożu nacjonalistycznym czy rosnące poparcie dla nieliberalnych polityków wydaje się jedynie potwierdzać trudną sytuację. Unieruchomione stało się więc myślenie w ramach liberalnego ładu, w którym wolny rynek, kapitalizm, globalizacja i nieustanny rozwój technologiczny uważane są za jedyną podstawę urzeczywistnienia porządku społecznego i politycznego.

### **/// Neoliberalizm i „koniec historii”**

Mieszkańcy krajów Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych byli przyzwyczajani do takiego myślenia od przynajmniej kilku dekad (por. Müller 2016: 211–213). Jednym z głównych propagatorów liberalizmu w drugiej połowie XX wieku był Friedrich August von Hayek, który „proponował nowy ład konstytucyjny, gwarantujący, że wykonywane mogą być tylko uniwersalne, ogólne prawa, niesłużące żadnej grupie interesu i maksymalizujące indywidualną wolność” (Müller 2016: 302). To „niesłużenie żadnej grupie interesu” znalazło również wyraz w liberalnej polityce neutralności, którą najwyraźniej przedstawił John Rawls (2009) wraz z koncepcjami sprawiedliwości jako bezstronności i zasłony niewiedzy. Niezależnie od projektu neutralności przedstawionego przez Rawlsa Hayek w swoich pismach zaczął dodawać elementy moralne we własnej wizji liberalnego społeczeństwa:

W porządku rynkowym [...] jest z pewnością ważne, by jednostki ufaly, że ich powodzenie zależy w pierwszej kolejności od ich własnych wysiłków i decyzji. Niewiele w istocie okoliczności może lepiej wpłynąć na energię i skuteczność jakiejś osoby niż jej przekonanie, że to od niej głównie zależy, czy osiągnie wyznaczone sobie cele. (Hayek 2020: 307)

W innych pracach Hayek wyrażał wręcz niepokój względem działania w zbiorowości, ponieważ osoby będące w grupie mogą być dla jednostki konkurencją, zagrożeniem. Nietrudno o wskazanie podobieństw między wizją Hayeka a porządkiem społecznym ukazany przez Thomasa Hobbesa, w którym państwo bywa kojarzone z maszyną (por. Schmitt 2008), a jednostki z natury rozumiane są jako nieufne względem siebie. Poza tymi elementami, kojarzonymi ze zjawiskiem neoliberalizmu, w drugiej połowie XX wieku upowszechniały się także zasady i praktyki charakterystyczne dla klasycznego liberalizmu, takie jak konstytucyjnie gwarantowane prawa

i wolności jednostek, rządy państwa prawa, trójpodział władz, wiara w postęp i doskonalenie czy operowanie na własności prywatnej w ramach wolnego rynku (por. Król 2019: 257–273; Szahaj, Jakubowski 2005: 110–135; Müller 2016: 208–213).

Problem pozostał jednak ten sam – zarówno w klasycznym liberalizmie, jak i w neoliberalnym ujęciu, ze względu na założenia podobne do paradygmatu epistemologicznego, dochodzi do wyłonienia uprzywilejowanej elity i zmarginalizowanego ludu, a więc wykształcenia nierówności. Kwestię tę wyraźnie widać choćby u Johna Stuarta Milla, który tuż po podaniu klasycznej definicji wolności (wolność jednostki kończy się tam, gdzie zaczyna się wolność innej osoby) wprost pisze o tym, że zasady wolności nie dotyczą barbarzyńców i ludzi niedojrzałych (2006: 102–103). Problemem, który utrzymał się u wielu myślicieli liberalnych XX wieku, jest więc rozwój, bogacenie i doskonalenie jednostek (elity) kosztem klas ludowych i robotniczych, nierzadko ukazując taki stan rzeczy jako naturalny czy jedyny możliwy.

Wraz z upowszechnianiem się liberalizmu w latach 90. XX wieku dla wielu porządek wolnego rynku i demokracji liberalnej stał się jedynym właściwym. Najlepiej zapamiętany pod tym względem został prawdopodobnie Francis Fukuyama. W pracy *Koniec historii* stwierdzał bowiem, że „zwycięstwo odniosła nie tyle praktyka liberalna, ile sama idea liberalizmu. Ogromna większość świata nie zna uniwersalnej ideologii, która dysponowałaby wystarczającą mocą, by rzucić wyzwanie liberalnej demokracji” (Fukuyama 1997: 79). W swojej pracy ten amerykański myśliciel przekonywał też, że wszystkie ustroje niebędące demokracjami liberalnymi wkrótce się nimi staną, a sam ten ustrój może być uważany za ostateczny porządek społeczno-polityczny (Fukuyama 1997: 80–81).

Wielu ówczesnych myślicieli, nawet przeciwnych liberalizmowi, nierzadko pośrednio zgadzało się z taką diagnozą. Między innymi Michael Walzer (2004) pisał, że liberalizm wymaga jedynie korekty z pozycji komunitariańskiej, zaś Richard Rorty (2009) snuł wizję liberalnej utopii. Nie oznacza to oczywiście, że wszyscy ci autorzy wyobrażali sobie czy opisywali liberalizm w dokładnie ten sam sposób. Chodzi o opis rozważań myślicieli, którzy mimo różnic zdawali się zgadzać co do zwycięstwa liberalizmu i jego ostatecznego spełnienia w XX wieku, tym samym legitymizując swoją działalnością nierówności wynikające z takiej narracji. Różnice między nimi są istotne dla pracy puryfikacji, jednak w perspektywie tego artykułu o wiele istotniejsza jest ich milcząca zgoda na wykluczanie i marginalizację.

Dlatego właśnie potrzebny jest punkt odniesienia zewnętrzny względem dotychczasowego myślenia liberalnego, wywodzącego się z filozofii anglosaskiej i opartego na paradygmacie epistemologicznym. Aby spróbować ten punkt odniesienia wyznaczyć, chciałbym rozważyć liberalne myślenie i zestawić je z projektami Latoura i Spinozy pod względem wolności jednostki, jej miejsca w społeczeństwie oraz własności.

### **/// Wolność jednostkowa**

Problem z liberalizmem nie dotyczy w pierwszej kolejności wolności, lecz wyodrębniania przedmiotu poznania oraz rozumienia wolności i władzy powiązanych z tym wyodrębnieniem. Wolność współczesnego obywatela dowolnego z państw Zachodu nie oznacza jedynie możliwości czynienia tego, na co ma się ochotę, w sferze, którą „suwren pominął milczeniem” (por. Hobbes 2005: 299), ale przede wszystkim wiąże się z ochroną „autonomii i godności jednostki przed wszelkiego rodzaju przymusem, niezależnie od jego źródła” (Zakaria 2018: 16). Ochrona autonomii i godności stanowi o pewnych cechach, właściwościach jednostki, które w nowożytnym państwie powinny być zachowane, jak choćby prawa polityczne, własność czy dobre imię – na tym polega bezpieczeństwo, jakie zapewniają nowoczesne państwa. Innymi słowy, wyodrębnienie jednostki następuje za sprawą przypisania jej pewnych cech, bez których przestałaby być rozpoznawalna jako podmiot.

Przypisane cechy są zatem kluczowe w rozumieniu podmiotowości, co wiąże się z epistemologicznym ujęciem tego pojęcia. Kartezjańskie *cogito ergo sum* czy Kantowska *Krytyka czystego rozumu* pozwalają zrozumieć, że to wiedza jest podstawą podmiotowości (wiedzy pewnej, której poszukiwał Kartezjusz), a jednocześnie narzędziem wyodrębniania postrzeganej rzeczywistości (na przykład przez formy zmysłowej naoczności czy kategorie rozumu). Michel Foucault (2009) w tym kontekście przywołał dodatkową funkcję wiedzy, a mianowicie powiązanie wiedzy i władzy – można więc powiedzieć, że wiedza daje podstawę nie tylko podmiotowości i wolności, lecz także władzy, szczególnie władzy sprawowanej przez tych, którzy tę wiedzę posiadają.

W ten sposób ujawnia się hierarchiczny i dyskryminujący charakter epistemologicznego paradygmatu, w którym można pomyśleć nie tylko wolność jednostkową, lecz także własność czy całą demokrację liberalną. Władza państwa nad obywatelami, ale też korporacji nad jej pracownikami, opiera się w dużej mierze na danych, jakie centralna instytucja gromadzi na

ich temat. Wiedza byłaby jednak niewiele warta, gdyby nie jej indywidualny charakter – wprowadzanie ścisłych rozgraniczeń i kategorii ze względu na przypisane cechy. Na wyodrębnianiu oparte są również opisywane przez Foucaulta władza dyscyplinująca (2009: 191–220) oraz biowładza (2011: 252–254) – chodzi o ścisłe szeregowanie jednostek według ich cech wraz z możliwością wpływania na nie poprzez modyfikację zmiennych (na przykład zmianę rodzaju posiłków w warunkach panoptycznych czy dopasowywanie reklam na podstawie zebranych informacji w kapitalizmie). Jest to proces, który zdaniem Foucaulta i Baumana pojawił się w XVII wieku – poprzez „metodę kontroli-przez-nadzór” dążono w jego ramach do uczy-nienia populacji „przejrzystą, a więc nieszkodliwą” (Bauman 1998: 57).

Termin „modyfikacja zmiennych” przywodzi na myśl jednego z twórców nowożytnej nauki, który także podkreślał znaczenie wiedzy w powiązaniu z władzą – Francisa Bacona. Jak wskazuje w swojej pracy Jason Hickel, to Bacon jako jeden z pierwszych zaczął traktować materię nieożywioną jako przedmiot wyzysku i eksploatacji – myślał o nowej etyce, która „będzie nie tylko usprawiedliwiać eksploatację przyrody, lecz wręcz ją gloryfikować” (Hickel 2021: 100). Jego metoda naukowa stała się istotnym punktem odniesienia dla wielu późniejszych naukowców, którzy – podobnie jak w przypadku zarządzania jednostkami ludzkimi – potrzebują zindywidualizowanych danych, które można łatwo zoperacjonalizować. Jak wskazuje Latour w pracy poświęconej badaniu naukowców, aby móc prowadzić jakiegokolwiek badania, potrzebna jest „siatka kartezjańskich współrzędnych”, funkcjonująca zarówno jako odniesienie przestrzenne (geometryczne), jak i możliwość zarządzania zasobami (2013a: 63). Tak ujęta nauka nie jest jedynie poznawaniem, poszerzaniem wiedzy, lecz także sprawowaniem władzy nad poznawanymi obiektami – zarządzaniem nimi w taki sposób, aby można było z możliwie najwyższą pewnością przewidzieć ich działania. Podobnie jest w wypadku ludzi, których we współczesnych państwach należy „kierować [...] i utrzymywać ich w takim ruchu, iżby sami nie czynili sobie krzywdy swymi wlanymi porywczymi pragnieniami, nieopatrznością czy też brakiem rozważgi” (Hobbes 2005: 432).

Takiemu kierowaniu i zarządzaniu wydają się ulegać również współcześni obywatele i konsumenci ze strony władz państw i korporacji, na których decyzje mają niewielki wpływ. Wolność takich obywateli i konsumentów zależy od ram, jakie wyznaczą państwa i korporacje wedle „kartezjańskich współrzędnych” obywatelstwa, narodowości, płci, wieku, wykształcenia, ale też ilości kupionych słodczy, udostępnionych w mediach społecznościowych zdjęć czy przemierzonych w trakcie treningu kilometrów. Wszystkie

czynności i zmienne są wymierne, łatwo sprowadzalne do uogólnionych cech i kategorii, a tym samym stanowią o tym, kim jednostki są, a nie co robią – zindywidualizowanie polega właśnie na „domknięciu”, uczynieniu jednostek mierzalnymi poprzez cechy, które zostały im przypisane. Chodzi więc też o ich petryfikację w sensie poznawczym, redukcję do przypisanych im cech. Wolność jednostkowa staje się w tej perspektywie możliwością operowania w ramach wyznaczonych przez odgórne, scentralizowane aparaty władzy – państwo i rynek.

### /// Własność a wolność rzeczy

Podobne problemy można wskazać z rzeczami w ramach pojęcia własności. Własność stanowi bowiem o relacji władzy posiadającego nad rzeczą posiadaną i możliwością zarządzania nią wedle upodobań.

Najlepiej liberalne rozumienie własności wyłożył już w XVII wieku John Locke, stwierdzając o człowieku, że „cokolwiek zatem wydobył on ze stanu ustanowionego i pozostawionego przez naturę, złączył ze swą pracą i przyłączył do tego, co jest jego, uczynił swą **własnością**” (2015: 271). Innymi słowy, tym, co wyklucza prawo innych do rzeczy wydobytej ze stanu natury, jest jej przynależność do osoby, która włożyła wysiłek, by uczynić ją własną. Wtedy taka rzecz staje się częścią podmiotowości danej jednostki – znając nazwę, funkcję i inne właściwości tej rzeczy, jednostka może nią dysponować i poszerzać swoją władzę oraz wolność, która nierzadko wiązana jest z własnością. Rzecz wydobyta ze stanu natury staje się, podobnie jak wcześniej jednostka, zindywidualizowana ze względu na cechy, jakie posiada – staje się towarem, przedmiotem wymiany lub konsumpcji. Własność łatwo można przełożyć na władzę ze względu na „**wynalazek pieniądza** [który] dał sposobność do utrzymania i powiększania [majątku]” (Locke 2015: 283).

Warto dodać, że Locke rozumiał własność podobnie jak później liberalowie ujmowali wolność jednostkową – można przywłaszczać sobie rzeczy, „wydobywać je ze stanu natury” poprzez nadawanie im wartości, cech czy użyteczności tak długo, jak w „stanie natury” pozostają dobra dla innych do przywłaszczenia. Innymi słowy, można przywłaszczać sobie dobra, póki nie ogranicza się innym możliwości przywłaszczenia.

W podobnym tonie dwa wieki później Mill stwierdzał, że jedynym uzasadnieniem dla naruszania wolności jednostki jest krzywda drugiego człowieka (2006: 102–103) – wobec tego jedynie dana jednostka może dysponować własną osobą, a prawo innych względem niej zostało wykluczone.

Jeśli powiązać wolność z dysponowaniem tym, co się posiada, to okazuje się, że poszerzając wolność, zwiększa się również władzę, „kolonizuje się” i „oswaja” nowe rzeczy, zjawiska czy nawet ludzi. W tym kontekście pomysł Locke’a, który w XX wieku zostanie dołączony przez C.B. Macphersona do szerszego zjawiska znanego jako *possessive individualism*, jest nieodłącznym elementem projektu nowoczesności. Zygmunt Bauman zaproponował rozróżnienie na „leśniczych” i „ogrodników”, wskazując, że przejście od pierwszych do drugich można wiązać z powstaniem nowoczesności. Ogrodnicy, podobnie jak Locke, dążą do „zamyślnego stanu idealnego” oraz nadzoru, dostępnych dla elity, która dysponuje władzą i bogactwem (Bauman 1998: 65–82). Innymi słowy, jedynie oświecona i bogata elita ma szansę osiągnąć zamyślony stan idealny. Czyżby dlatego, że różnica między nieograniczonym poszerzaniem wolności i nieograniczonym powiększaniem władzy jest tak nieznaczna?

W związku z tym przywłaszczone rzeczy można zaliczyć do liberalnego rozumienia władzy jednostkowej wraz ze wspomnianą przez Hayeka „energią i skutecznością osoby”. Sam austriacki ekonomista ujmował własność jako istniejącą przed najpierwotniejszymi kulturami oraz gwarantującą „prawo właściciela do użycia lub nadużycia przedmiotu, jak mu się podoba” (Hayek 2020: 162–164). Można powiedzieć, że to właśnie „energia i skuteczność” danej jednostki pozwala na coraz skuteczniejsze przywłaszczanie sobie dóbr – Locke pisał o tym, że Bóg pozostawił dobra ludziom do używania (2015: 272), tym samym wręcz zachęcając do ciągłego konsumowania, wymiany czy inwestowania. Władza jednostek bogacących się oraz wzrastające tym samym nierówności społeczne oparte są na wartości wymiennej, która szczególnie współcześnie może być wynikiem spekulacji cenowej, a więc przypisywania wartości rzeczom na podstawie takich cech jak ich unikalność, technologiczne zaawansowanie czy prestiżowy charakter. Innymi słowy, liberalne rozumienie własności oparte jest na epistemologicznych założeniach uprzywilejowanego podmiotu, który „buduje” siebie i świat wokół siebie (to jest zwiększa swoją władzę) na podstawie wartości posiadanych rzeczy.

Tym samym ponownie okazuje się, że ze względu na zebraną wiedzę oraz rozpoznawanie pewnych cech w posiadanych przedmiotach można zyskiwać władzę nad nimi oraz pośrednio nad innymi ludźmi. W ramach porządku epistemologicznego mamy więc do czynienia z rozumieniem wolności, które wraz z poszerzaniem się ustanawia także relację hierarchiczną między podmiotem, którego wolność jest poszerzana, a posiadanymi przez niego rzeczami oraz zależnymi od niego ludźmi.

Ta hierarchiczna relacja oznacza podporządkowanie – na przykład w przypadku zatrudniania pracowników tak długo, jak są efektywni. Oczywiście demokracja liberalna gwarantuje równość praw politycznych, lecz – jak przekonuje C.B. Macpherson – jej założenia nadal muszą się wiązać z wykształconym w XVII wieku w świecie anglosaskim zaborczym (czy też „posesywnym”) społeczeństwem rynkowym (ang. *possessive market society*), w którym istnieje wyraźna zależność klas nieposiadających od posiadających (2011: 270–271). Innymi słowy, równość praw politycznych nierzadko jest fasadą, a rzeczywista zależność między ludźmi oparta jest na rynkowych lub hegemonicznych relacjach prowadzących do wyzysku (rozumianego jako czerpanie korzyści kosztem innej osoby) lub podporządkowania – przykładami mogą być takie zjawiska jak mobbing, molestowanie czy rasizm, na który odpowiedzią było pojawienie się ruchu społecznego Black Lives Matter.

### /// **Ontologia Latoura i Spinozy**

Problem zdaje się wynikać ze sposobu myślenia w ramach paradygmatu epistemologicznego. W samych założeniach zostaje dopuszczona jedynie hierarchiczna relacja między podmiotem, który zawsze ma uprzywilejowaną pozycję, ponieważ to od niego zaczyna się myślenie, a przedmiotem poznania, obiektem, któremu podmiot przypisuje cechy. W ten sposób Kartezjusz za punkt wyjścia w myśleniu uznał wątplenie podmiotu, Kant przez podział na noumeny i fenomeny uczynił kategoryzujący podmiot ostateczną instancją w orzekaniu o zjawiskach, a Locke analogicznie określił zawłaszczanie przez podmiot jako fundamentalne dla przekształcania tego, co wspólne, w to, co prywatne. Tak jak wcześniej nie chodzi o to, że każdy z wymienionych autorów co do litery twierdzi to samo, lecz że wszyscy myśleli w podobnych kategoriach i chcieli osiągnąć to samo – zalegitymizować istnienie uprzywilejowanego, zindywidualizowanego podmiotu, najczęściej możliwego do opisanego takimi określeniami jak „biały-mężczyzna-dorosły-mieszkaniec miasta-mówiący językiem europejskim w postaci standardowej-heteroseksualista” (Deleuze, Guattari 2015: 125). Bez myślenia w taki sposób mogłoby nie dojść do rozwinięcia takich zjawisk jak kolonializm, kapitalizm oraz wykluczania na gruncie koloru skóry, płci, języka czy orientacji seksualnej.

Można zatem powiedzieć, że hierarchia i wyzysk wiążą się ze zindywidualizowanym rozumieniem ludzi, rzeczy oraz cech im przypisywanych – rozdzielnym, ekskluzywnym rozumieniem każdej pojedynczej jednost-



ki, przedmiotu czy jakości bez możliwości zmiany, ponieważ wówczas taki obiekt czy właściwości stałyby się czymś innym. Pod tym względem perspektywa wyznaczana przez paradygmat epistemologiczny ogranicza zmianę, ruch, a więc oznacza unieruchomienie, petryfikację, także na poziomie ontologicznym – przez zdefiniowanie esencji danej rzeczy, człowieka czy zjawiska można operować jedynie w ramach jednoznacznie zdefiniowanego świata. Jak w takim razie można pomyśleć ontologię, która pozwoliłaby uniknąć hierarchizacji i wyzysku oraz zapewnić bardziej egalitarne relacje między ludźmi oraz między ludźmi a rzeczami?

Być może warto zacząć od wskazania różnicy między myśleniem w ramach ontologii i epistemologii. O ile w ramach epistemologii opisuje się, w jaki sposób podmiot postrzega świat i gromadzi wiedzę, o tyle ontologia jest ograniczona do opisu samego świata. W tej optyce podmiot nie jest potrzebny, w związku z czym jego pozycja nie musi być uprzywilejowana – dlatego świadomy wybór ontologii może ułatwić zbudowanie bardziej sprawiedliwego i równościowego świata. Jest to podejście odmienne od innych sposobów rozumienia ontologii i metafizyki (por. Kolodziejczyk 2011: 11–44; Loux 2021), w których dokonuje się puryfikacji i pomijania milczeniem (czyli marginalizowania) tego, o czym nie można mieć wiedzy pewnej (por. Wittgenstein 2012: 82–83). Problemem nie jest rozstrzygnięcie, o czym możemy, a o czym nie możemy mówić, lecz właśnie to, że o niektórych rzeczach milczymy ze względu na przyjęte autorytety, tradycję lub jakiegokolwiek inne ograniczenia. W związku z tym celem tego artykułu nie jest przekonanie kogokolwiek do konkretnej ontologii, lecz wskazanie pewnych problemów związanych z trzymaniem się myślenia stawiającego podmiot na uprzywilejowanej pozycji oraz próba wymyślenia rozwiązania, która potraktowana jako ślad (w rozumieniu Ginzburga) może dać inspirację do dalszych badań i rozważań.

Różnicę między myśleniem w kategoriach epistemologii oraz ontologii, a także polityczne rezultaty tego rozróżnienia dobrze widać na przykładzie ukazanym w pracy ideowo powiązanej z refleksją Spinozy i Latoura (por. Latour 2013b), czyli *Tysiąc plateau* Gilles’a Deleuze’a i Felixa Guattariego. Zacytowany przykład opiera się na różnicy między grą w szachy a grą w go. Deleuze i Guattari piszą, że

szachy są grą przynależną państwu czy też grą dworską [...]. Figury szachowe są kodowane, mają wewnętrzną naturę, charakterystyczne właściwości, z których wynikają ich ruchy, sytuacje i ich zderzenia [...]. Kamienie w go są, przeciwnie, ziarnami, granul-

kami, prostymi jednostkami arytmetycznymi, pełnią wyłącznie anonimową, kolektywną, trzecioosobową funkcję: „porusza się” – równie dobrze mężczyzna, kobieta, pchła czy słoń. Kamienie w go [...] pozbawione są specyficznych własności, poza tymi, które wynikają z danej sytuacji. (Deleuze, Guattari 2015: 433)

Figury szachowe odpowiadają opisywanym wcześniej podmiotom i rzeczom w perspektywie paradygmatu epistemologicznego, zaś kamienie w go ukazują zupełnie inne rozumienie jednostek – jako zyskujących znaczenie kolektywnie, ale jednocześnie pozostając anonimowymi, stale zmieniając się ze względu na okoliczności. Andrzej W. Nowak wiąże szachy raczej z metafizyką Arystotelesa (por. Nowak 2016: 268–270) niż paradygmatem epistemologicznym, jednak sens jego wywodu jest podobny: „metafizyka Arystotelesa, pomimo swej dynamiczności, zmienności, nie pozwala na zaistnienie momentu pustki, kreacji” (Nowak 2016: 270) oraz zakłada istnienie substancji. Tym momentem pustki, kreacji jest właśnie chwila splatania kamieni w go w większe całości – wówczas liczy się to, co kamienie wspólnie tworzą, co „robią”, a nie, czym są i jakie wymierne cechy można im przypisać.

Zdaje się z tym zgadzać niechęć Latoura do redukcji ludzi i rzeczy do „jakiejsz wyróżnionej sfery rzeczywistości”. Podobnie jak w przykładzie z szachami i go w perspektywie Latoura rzecz albo człowiek to „równie dobrze mężczyzna, kobieta, pchła czy słoń”. Francuski socjolog nie zatrzymuje się jednak na obiektach fizycznych – w pracy *Irreductions* pisze o tym, że „nic nie jest ułożone lub rozsypane, jednostkowe lub złożone z wielości, homogeniczne lub heterogeniczne, ludzkie lub nieludzkie, użyteczne lub bezużyteczne” (Latour 1993: 161). Aktantem może być więc zarówno, człowiek, pies, młotek, burza czy inflacja, a każda z tych „rzeczy”, jak dodaje Latour, nigdy nie jest taka sama przez się, lecz przez działanie innych (1993: 161). Tak samo było w przypadku kamieni w go – jeden kamień może zmienić wynik gry, jednak dopiero w swej wielości mogą one stworzyć całość, która „działa”. Do tego można dodać, że żaden aktant nie ma uprzywilejowanej pozycji, a splatane całości nie stają się uniwersalne, co wydaje się wykluczać wiązanie podejścia Latoura na przykład z filozofią Hegła. Czy można jednak powiązać wszystko ze wszystkim, nie przejmując się, jaki będzie wynik?

W ujęciu Latoura z jednej strony „wszystko może stać się miarą dla wszystkiego innego”, jednak francuski socjolog dodaje również, że „punk-

tem wyjścia jest próba” (1993: 158), a konkretnie są to próby siły i słabości, ścieranie się wszystkiego ze wszystkim. Bycie konkretnym aktantem jest wynikiem ścierania się wielu przeciwstawnych sił, w których wygrywają ci ludzie, rzeczy czy zjawiska, które ostatecznie pozostają, przetrwają próby. Graham Harman ilustruje to na przykładzie negocjacji w codziennych okolicznościach: „Inżynier musi negocjować z górą na każdym etapie projektu, sprawdzać, gdzie góra ustępuje, a gdzie się opiera – i bardzo często jest przez nią zaskakiwany” (2016: 32).

Wykonanie przedmiotu, pojawienie się konkretnego zjawiska czy współdziałanie z innym człowiekiem nie jest zatem rozumiane w sposób substancjalny, nie oznacza osiągnięcia esencji, lecz jest wynikiem wynegocjowania ostatecznego kształtu każdej z tych rzeczy poprzez przygodne nawiązywanie relacji między przeciwstawnymi siłami. To nadal jednak nie tłumaczy, dlaczego jedni aktanci lepiej się wiążą z drugimi niż z trzecimi – co takiego sprawia, że sojusze tworzą się w taki sposób, w jaki się tworzą? Czy jest to kwestia odgórnego decyzji? Głosowania, przypadku, a może działania niewidocznych sił?

Aby móc odpowiedzieć na te pytania, warto przyjrzeć się filozoficznym rozstrzygnięciom Barucha Spinozy przedstawionym w jego *Etyce* oraz wskazać, w jaki sposób są one zbieżne z perspektywą Brunona Latoura. Punktem wyjścia dla Spinozy jest substancja, która jest wszystkim, co istnieje – w panteistycznej wizji niderlandzkiego filozofa substancję należy utożsamić z Bogiem. Substancja jest pojedyncza, niezmienna i niezniszczalna, co może sugerować brak jakichkolwiek zmian – tym jednak, co się zmienia, są pobudzenia substancji, czyli *modi*, w pełni od niej zależne. Jedyne substancja „nie wymaga pojęcia innej rzeczy” (Spinoza 2010: 7), a więc relacji, odniesienia, ponieważ stanowi wszystkie możliwe relacje. To *modi* tworzą relacje i w terminologii Spinozy mianem *modi* można określać człowieka, psa, młotek, burzę, inflację, ale też myśli tego człowieka, zachowania tego psa i tak dalej. *Modi* pobudzają się nawzajem, a za najbardziej wolne można uznać te, które nie są przymuszone przez przyczynę zewnętrzną, zaś za konieczne – te, które są (Spinoza 2010: 8). W pełni wolna jest jedynie substancja, natomiast w relacjach między *modi* następuje, podobnie jak w ujęciu Latoura, ciągle przekształcanie i ruch. Jedyne z perspektywy Boga-substancji wszystkie konflikty i negocjacje są przewidziane, jednak żadne z *modi* nie dysponuje takim punktem widzenia (por. Spinoza 2010: 46–47). W perspektywie modusu istotne jest wchodzenie w relacje z innymi *modi*, ponieważ dzięki temu zyskuje on moc i może wspólnie z in-

nymi zrobić więcej niż samodzielnie. Spinoza tłumaczy to za pośrednictwem pojęć wspólnych oraz afektów radosnych i smutnych – uznaje, że na podstawie tych ostatnich można stwierdzić, co jest dobre, a co zle (2010: 170–171).

Tym, co *modi* mogą zyskać poprzez relacje z innymi, są właśnie radosne pobudzenia, które skłaniają do działania, zaś unikane są pobudzenia smutne, które wiążą się z biernością (Spinoza 2010: 129). Natomiast pojęcie wspólne, jak tłumaczy Deleuze w swojej pracy o Spinozie, „jest przedstawieniem co najmniej dwóch ciał we wzajemnej kompozycji” (Deleuze 2014: 136–137). Można powiedzieć, że pojęcia wspólne stanowią o relacjach między *modi*, zwłaszcza tych relacjach, w ramach których dwie *modi* mają ze sobą coś wspólnego, a więc dostarczają sobie nawzajem radosnych afektów. Deleuze podsumowuje to w następujący sposób:

Spotykając ciało zgodne z naszym, doświadczamy afektu lub uczucia pokrewnego radości [...], choćbyśmy jeszcze w adekwatny sposób nie poznali, na czym owa wspólność polega. Z kolei smutek, rodzący się ze spotkania z ciałem niezgodnym z naszym, nigdy nie prowadzi do wytworzenia pojęcia wspólnego. (Deleuze 2014: 138)

Perspektywy Spinozy oraz Deleuze’a nie są jednak ograniczone do ludzkich emocji – radość można rozumieć jako wzrost mocy i działania, smutek zaś jako jej spadek i bierność. W takim ujęciu „radosna” może być burza, która się wzmaga, czy młotek, który mocno uderza. Wiązanie czy też splatanie relacji w ramach pojęć wspólnych można natomiast nazwać rozumem – Deleuze określa go jako „wysiłek doboru i organizacji dobrych spotkań, to znaczy spotkanie między takimi *modi*, które komponują się z nami i wzbudzają w nas radosne namiętności” (2014: 138).

Można zatem stwierdzić, że sojusze w terminologii Latoura czy też dobre spotkania w języku Deleuze’a nie tworzą się w wyniku odgórnego decyzji, głosowania czy wskutek działania niewidocznych sił. To działania odolne, nierzadko spontaniczne, a czasem przypadkowe, które ujawniają się w wyniku fortunnnych relacji. Innymi słowy, powstawanie sojuszy między różnymi aktantami to poszukiwanie bliskości, tego, co ludzi łączy, a nie dzieli – można więc powiedzieć, że chodzi o zaistnienie dobra wspólnego, a nie wyodrębnienie przedmiotu poznania. Dobro wspólne, tak jak w przykładzie z grą w go, powstaje poprzez wspólne działanie, w którym współpracujące jednostki dobrze się rozumieją, są sobie bliskie.

### /// Ku nowemu porządkowi ludzi i rzeczy

Tak zarysowana metafizyka ludzi, rzeczy i zjawisk wydaje się rozwiązywać wiele wcześniej ukazanych problemów. Przede wszystkim przez odejście od paradygmatu epistemologicznego oraz powrót myślenia metafizycznego można spróbować pomyśleć inne, bardziej egalitarne relacje niż w przypadku uprzywilejowanego podmiotu oraz podległych mu ludzi i rzeczy. Nie chodzi tu jedynie o zniesienie relacji władzy, lecz także zrozumienie ograniczonej perspektywy podkreślającej współzależność, ponieważ „kiedy pojmujemy wiedzę, siebie samych jako część świata, która ten świat wytwarza, a świat jest pojmowany jako nieustanny proces stabilizacji i destabilizacji, to najważniejsze staje się związanie kategorii odpowiedzialności i uczestnictwa” (Nowak 2016: 224). Przyjmując punkt widzenia w ramach zwrotu ontologicznego, można zdać sobie sprawę z własnej, ograniczonej perspektywy, która umożliwi działanie jedynie wraz z innymi – a działając z innymi, mamy szansę zacząć dbać o dobro wspólne, a nie jedynie partykularne interesy. Jest to punkt widzenia zgodny również z koncepcją Spinozy, w której uprzywilejowana pozycja przypada jedynie Bogu-substancji, wszystkie zaś elementy do niej należące mogą zyskiwać jedynie przez współpracę z innymi.

Myślenie w ramach ukazanego zwrotu ontologicznego pozwala także na ujęcie wolności w nowy sposób. W przykładach związanych z paradygmatem epistemologicznym wolność wiązała się z wyodrębnianiem, stosunkami władzy, a następnie z hierarchią i nierównościami majątkowymi i społecznymi. Uzyskiwanie wolności wiązało się nierzadko z przywłaszczeniem sobie rzeczy czy podporządkowywaniem sobie ludzi. Neoliberalne ujęcie rynku oraz „energia i skuteczność” zaradnych jednostek, o których pisał Hayek, często oznaczają wyzysk, biedę i konieczność dostosowania się tych, którzy nie są tak zaradni, energiczni i skuteczni. Z kolei w ramach myślenia metafizycznego inspirowanego pracami Latoura i Spinozy władza rośnie jedynie wraz z zawiązywaniem kolejnych sojuszy, relacji między aktantami, które mają ten sam punkt wyjścia. Zasadnicza różnica opiera się jednak na wspomnianych „kategoriach odpowiedzialności i uczestnictwa” – sojusze powstają w sposób ekstensywny, oddolny i bez hierarchii. Jak stwierdza Harman, „aktant nie jest uprzywilejowanym, wewnętrznym jądrem, inkrustowanym zewnętrznymi akcydensami”, a „wszystkie byty mają dokładnie taką samą ontologiczną podstawę” (2016: 24–25), tak więc jedne z nich nie powinny podporządkowywać sobie innych. Wolność w ujęciu metafizyki inspirowanej pracami Latoura i Spinozy jest zatem realizowana

przez wspólne działanie – im bardziej liczne, wewnętrznie zróżnicowane i radosne, tym lepiej. Ten rodzaj wolności 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. W ujęciu tych ostatnich dbanie o wolność zindywidualizowanych jednostek oraz ich możliwość samorealizacji uzasadnia i usprawiedliwia nierówności oraz dopuszcza istnienie osób zmarginalizowanych, niemieszczących się w ramach liberalnego świata (por. Locke 2015: 264–266; Mill 2006: 103; Hayek 2012: 95–97). Dla osób niecywilizowanych, barbarzyńców lub takich, którzy nie rozumieją liberalnych zasad niezależności i zaradności, nie ma miejsca w liberalnym państwie.

Aby jednak możliwe było pomyślenie nowego porządku ludzi i rzeczy, trzeba również przepracować pojęcie własności. Zamiast poszerzania podmiotowości przywłaszczających sobie wszystko jednostek, warto pomyśleć o rzeczach jako o innych obiektach, z którymi można wchodzić w interakcje. Bruno Latour proponuje zastąpienie społeczeństwa zbiorowością, w której nowe byty dopiero są splatane (2010: 105–106).

Aby móc wykluczyć przywłaszczanie sobie rzeczy, potrzebne będzie także inne spojrzenie na pojęcie własności prywatnej. Inne spojrzenie na własność to niekoniecznie własność publiczna czy wspólna w interpretacji Marksa. Giorgio Agamben w pracy *Altissima povertà* poszukiwał raczej odmiennego rozumienia stosunku do rzeczy. Chodzi o to, „jak pomyśleć formę-życia, ludzkie życie całkowicie uwolnione od nacisku prawa i użycie ciał oraz świata, które nigdy nie zostałyby skonkretyzowane w postaci zawłaszczenia” (Agamben 2011: 9–10, tłum. B.K.). Włoski filozof proponuje ujęcie całościowe, w którym zarówno ludzie, jak i rzeczy nie są pojmowani jako przedmiot, jako własność, którą można sobie przywłaszczyć i dowolnie rozporządzać, lecz raczej jako elementy wspólnego, powszechnego życia. Proponuje ujęcie takiego życia jako *koimos bios* – życie, które „nie jest substancją albo treścią, lecz **habitussem** albo formą” (Agamben 2011: 76, tłum. B.K.). Kluczem do osiągnięcia takiego życia nie jest zmiana pojęcia własności, lecz oddzielenie od niego pojęcia używania (por. Agamben 2011: 135–140). Sojusze nie wymagają własności, która prowadzi do wyzysku i hierarchizacji, a do ich zaistnienia wystarczy spotkanie, splot między komponującymi się elementami.

W jaki sposób zmienić stosunki społeczne, polityczne i ekonomiczne w ramach przywołanego zwrotu ontologicznego? Oczywiście porządek demokracji liberalnej w obecnej formie nie wydaje się zmieniać w tym

kierunku, jednak na świecie pojawiają się obiecujące przykłady przekształceń (por. Tomba 2019: 186–222; Solnit 2011: 150–158). Zrozumienie i przyjęcie kategorii „odpowiedzialności i uczestnictwa” oraz porzucenie uprzywilejowanej pozycji poznawczej może wymagać czasu, jednak obecnie wydaje się to niezbędne i naglące również ze względu na inne kryzysy. Jak zaznaczyłem wcześniej, niniejszy artykuł nie ukazuje „domkniętej”, kompletnej kontrpropozycji względem demokracji liberalnej czy kapitalizmu – jest jedynie próbą pomyślenia czegoś nowego, stworzenia punktu odniesienia dla przyszłych dociekań, w ramach których być może uda się wprowadzić nowy porządek społeczno-polityczny.

#### Bibliografia:

- /// Abriszewski K. 2008. *Poznanie, zbiorowość, polityka*, Universitas.
- /// Abriszewski K. 2018. *Czy Teoria Aktora-Sieci daje narzędzia do ekokrytyki?*, „Teksty Drugie”, nr 2, s. 369–391.
- /// Agamben G. 2011. *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*, Neri Pozza Editore.
- /// Baker L.R. 2019. *Just What is Social Ontology?*. <https://doi.org/10.1515/jso-2019-2001>.
- /// Bauman Z. 1998. *Prawodawcy i tłumacze*, tłum. A. Ceynowa, J. Giebułtowski, IFiS PAN.
- /// Bednarek J. 2014. *Zwrot posthumanistyczny a ontologia*, „Praktyka Teoretyczna”, nr 4 (14), s. 247–255. <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/prt/article/view/2819/2799>; dostęp: 6.09.2022.
- /// Bell D. 2014. *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Aletheia.
- /// Braidotti R. 2014. *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk, PWN.
- /// Deleuze G. 2014. *Spinoza: filozofia praktyczna*, tłum. J. Brzeziński, PWN.
- /// Deleuze G. 2016. *Krytyka i klinika*, tłum. B. Banasiak, P. Pieniążek, Wydawnictwo Officyna.

- /// Deleuze G., Guattari F. 2015. *Tysiąc plateau*, red. J. Bednarek, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana.
- /// Foucault M. 2009. *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Aletheia.
- /// Foucault M. 2011. *Narodziny biopolityki [wykłady w Collège de France 1978–1979]*, tłum. M. Herer, PWN.
- /// Fukuyama F. 1997. *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Zysk i S-ka.
- /// Ginzburg C. 1989. *Clues, Myths, and Historical Method*, The Johns Hopkins University Press.
- /// Harman G. 2016. *Książę sieci: Bruno Latour i metafizyka*, tłum. G. Czemiel, M. Rychter, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- /// Hayek F.A. 2012. *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński, PWN.
- /// Hayek F.A. 2020. *Prawo, legislacja i wolność*, tłum. G. Łuczkiewicz, Aletheia.
- /// Hickel J. 2021. *Mniej znaczy lepiej: o tym, jak odejście od wzrostu gospodarczego ocali świat*, tłum. J.P. Listwan, Karakter.
- /// Hobbes T. 2005. *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Aletheia.
- /// Hollis M. 1999. *The Philosophy of Social Science. An Introduction*, Cambridge University Press.
- /// Kolodziejczyk S.T. 2011. *Przewodnik po metafizyce*, WAM.
- /// Król M. 2019. *Krótką historia myśli politycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- /// Latour B. 1993. *The Pasteurization of France*, z franc. na ang. tłum. A. Sheridan, J. Law, Harvard University Press.
- /// Latour B. 2010. *Splatając na nowo to, co społeczne: wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. A. Derra, K. Abriszewski, Universitas.
- /// Latour B. 2011. *Nigdy nie byliśmy nowoczesni: studium z antropologii symetrycznej*, tłum. M. Gdula, Oficyna Naukowa.



- /// Latour B. 2013a. *Nadzieja Pandory: eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, red. K. Abriszewski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- /// Latour B. 2013b. *Interview with Bruno Latour*. <http://figureground.org/interview-with-bruno-latour/>; dostęp: 29.06.2022.
- /// Lawson T. 2012. *Ontology and the Study of Social Reality: Emergence, Organisation, Community, Power, Social Relations, Corporations, Artefacts and Money*, „Cambridge Journal of Economics” 36, nr 2, s. 345–385.
- /// Locke J. 2015. *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Aletheia.
- /// Loux M.J. 2021. *Metafizyka: współczesne wprowadzenie*, tłum. M. Iwanicki, Wydawnictwo KUL.
- /// Macpherson C.B. 2011. *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press.
- /// Mill J.S. 2006. *O wolności*, [w:] tegoż, *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, PWN, s. 91–227.
- /// Müller J.W. 2016. *Przeciw demokracji: idee polityczne XX wieku w Europie*, tłum. J. Majmurek, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- /// Nowak A.W. 2016. *Wyobrażenia ontologiczne. Filozoficzna (re)konstrukcja frontowych nauk społecznych*, IBL PAN.
- /// Piketty T. 2015. *Kapitał w XXI wieku*, tłum. A. Bilik, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- /// Putnam R. 2008. *Samotna gra w kregle: upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, tłum. P. Sadura, S. Szymański, Akademickie i Profesjonalne.
- /// Rawls J. 2009. *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN.
- /// Rorty R. 2009. *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, W.A.B.
- /// Runciman D. 2019. *Jak kończy się demokracja*, tłum. S. Żuchowski, Kultura Liberalna.
- /// Schmitt C. 2008. *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa: sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, tłum. M. Falkowski, Prószyński i S-ka.
- /// Solnit R. 2011. *A Book of Migrations. Some Passages in Ireland*, Verso.

/// Spinoza B. 2010. *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, na nowo oprac. L. Kołakowski, PWN.

/// Szahaj A., Jakubowski M.N. 2005. *Filozofia polityki*, PWN.

/// Tomba M. 2019. *Insurgent Universality: An Alternative Legacy of Modernity*, Oxford University Press.

/// Walzer M. 2004. *Komunitariańska krytyka liberalizmu*, [w:] *Komunitarianie: wybór tekstów*, [red. P. Śpiewak], tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka, Aletheia, s. 57–70.

/// Wittgenstein L. 2012. *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN.

/// Zakaria F. 2018. *Przyszłość wolności: demokracja nieoliberalna w Stanach Zjednoczonych i na świecie*, tłum. T. Bieroń, Kultura Liberalna.

/// Zybertowicz A. 1995. *Przemoc i poznanie*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

### /// **Abstrakt**

Celem artykułu jest próba pomyślenia nowego porządku politycznego w oderwaniu od indywidualizmu i zysku, rozumianych w narracji neoliberalnej inspirowanej tradycją epistemologiczną.

W tekście zostały przybliżone koncepcje między innymi Brunona Latoura i Andrzeja W. Nowaka, aby pokazać, jak w ramach „zwrotu ontologicznego” w naukach społecznych można spojrzeć na porządek społeczno-polityczny, z pomocą którego uda się przeciwstawić neoliberalizmowi i kapitalizmowi. Fundamentem filozoficznym, do którego autor nawiązuje, stały się rozważania Barucha Spinozy z pracy *Etyka* w odczytaniu Gilles’a Deleuze’a.

Nowy porządek w ramach „zwrotu ontologicznego” został w artykule ukazany jako podejście praktyczne bez zawłaszczania przedmiotów, lecz korzystania z nich w ramach porządku rzeczowo-ludzkiego. Są to więzi między ludźmi, ale też między ludźmi i rzeczami, rozumiane jako splatanie tych elementów. Jest to projekt metafizyki nie-esencjalistycznej, w której dąży się do odrzucenia hierarchii bytów opartej na własności prywatnej.

Słowa kluczowe:

zwrot ontologiczny, neoliberalizm, Latour, Spinoza, zbiorowość

### /// Abstract

#### **The Ontological Turn in the Social Sciences as an Attempt to Conceptualize a New Social and Political Order of Humans and Things**

The aim of this article is to try to conceptualise a new political order – one separated from the individualism and profit considered in neoliberal narration, which seems to be based on the epistemological tradition.

The author uses the theories of Bruno Latour and Andrzej W. Nowak to visualise how, via an “ontological turn” in the social sciences, a new social and political order, opposed to neoliberalism and capitalism, could be conceived. The philosophical foundation to which the author will refer is Baruch Spinoza’s *Ethics*, particularly as read by Gilles Deleuze.

The new order within “the ontological turn” will be shown as a practical approach which does not appropriate objects but uses them as part of wider thing–human relations. These are ties between humans but also between humans and things, considered as an assemblage of these components. This is a project of non-substantial metaphysics in which the hierarchy of beings based on private property is rejected.

Keywords:

the ontological turn, neoliberalism, Latour, Spinoza, assemblage

/// **Bartosz Kamiński** – adiunkt w Katedrze Historii Idei i Antropologii Kulturowej Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych na Wydziale Stosowanych Nauk Społecznych i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się historią idei oraz nowożytną i współczesną filozofią polityczną. Publikował między innymi w „Praktyce Teoretycznej” oraz „Societas/Communitas”. Laureat nagrody II stopnia im. Floriana Znanieckiego, przyznanej przez Polskie Towarzystwo Socjologiczne.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6136-6063>

E-mail: [bartosz.kaminski@uw.edu.pl](mailto:bartosz.kaminski@uw.edu.pl)



# PRZEPRASZAM, CZY MOŻECIE NAM ODDAĆ NASZ MATERIALIZM?\*

Bruno Latour

Coś się stało z materializmem. Jak by nie patrzeć, zatoczyliśmy pełne koło od czasów wczesnomodernistycznych kontrowersji na temat różnorodnych zdolności materialnych bytów. Przez krótką chwilę materializm wydawał się niezawodnym odwołaniem do tych zbiorów działań, bytów i sił, które pozwalały analitykom wytłumaczyć, odrzucić lub przejrzeć inne sposoby działania. Na przykład zwykle można było wytłumaczyć pojęciowe nadbudowy przez materialną infrastrukturę. Stąd odwołanie do zdrowego, asertywnego materializmu wydawało się idealnym sposobem na zniweczenie pretensji wszystkich tych, którzy chcieli ukryć swe ciemne interesy za takimi pojęciami jak moralność, kultura, religia, polityka czy sztuka. Ale o to właśnie chodzi – był to idealistyczny, a nie materialistyczny sposób stawiania tezy. Materializm w niedługim czasie, kiedy mógł służyć za figurę kończącą dyskusję, implikował to, co z perspektywy czasu jest raczej idealistyczną definicją materii i jej różnych sprawczości. Za mało we mnie historyka, by dokładnie zdefiniować ten krótki okres, kiedy materialistyczny *explanans* charakteryzował się największą siłą, ale nie będzie wielką pomyłką umiejscowienie go od ery postmarksizmu (z marksowską definicją materii dużo subtelniejszą niż w wersji jego spadkobierców) aż do socjobiologów końca wieku (którzy bezskutecznie próbowali podczepić swe uproszczone mechanizmy pod wielkie dzieło Darwina).

---

\* Podstawa tłumaczenia: B. Latour (2007): *Can We Get Our Materialism Back, Please?*, „Isis 98”, nr 1, s. 138–142, <https://doi.org/10.1086/512837>. Tekst wchodzi w skład sekcji Focus czasopisma „Isis”, poświęconej „gęstym rzeczom”. Tekst udostępniony na licencji CC BY-NC-ND, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/pl/>.

Dlaczego ten materializm wydaje się nam, patrząc wstecz, zbyt idealistyczny? Powód został rozpracowany dopiero niedawno w różnych komentarzach do filozofii Alfreda Northa Whiteheada (Stengers 2002). Pod szyldem „materia” zostały zbite w jedno dwa zupełnie różne manewry: po pierwsze to, jak posuwamy wiedzę naprzód, by zyskać dostęp do rzeczy, które są daleko lub są w inny sposób niedostępne; po drugie to, jak rzeczy manewrują, by utrzymać swoje istnienie. Możemy zrównać materię z jednym bądź drugim, lecz nie z oboma – nie bez popadania w absurd. Oczywiście możemy podziwiać cud „odpowiedniości” pomiędzy geometryzacją naszego poznania a geometryzacją rzeczy, które są znane, ale to dlatego że – świadomie bądź nie – pozwalamy sobie na małą sztuczkę i tłumaczymy tę złudną odpowiedniość tym, że „pierwotne właściwości” znanych nam obiektów są geometryczne. To łatwe, gdy wszystkie inne właściwości – które za chwilę zostaną nazwane „wtórnymi właściwościami” – zostały jedna po drugiej starannie usunięte.

Zastosowanie tego rozumowania do **bytów technicznych** wydaje się oczywiste, ale warto je podkreślać, ponieważ historia technologii długo była bastionem wspomnianego idealistycznego materializmu. Wciąż bez trudu możemy zrozumieć pięknie kreślone projekty silników parowych Jamesa Watta, mimo że same silniki parowe właściwie zniknęły. Aby dowolne urządzenie mogło być z jednej strony narysowane przez inżyniera zgodnie z dokumentacją lub – z drugiej – pozostawać w użytku, nie rdzewiejąc i nie rozpadając się, wymagana jest od nas zgoda na dwa różne rodzaje istnienia. Istnienie jako element *inter partes*, w ramach jednolitej przestrzeni wynalezionej w długiej historii geometrii, martwej natury i rysunku technicznego wcale nie jest tym samym co istnienie jako byt, który musi się opierać rozkładowi i zepsuciu. Oczywiście? Ależ tak – tylko dlatego tak często zachowujemy się, jak gdyby sama materia była złożona z elementów, które są jak te techniczne rysunki, żyjące bez końca w beczasowej, niezmiennej domenie geometrii? Dlaczego w imię „filozofii mechanistycznej” (która sama jest niezmiernie złożona, co pokazali historycy nauki) wciąż tak poważnie traktujemy ten obraz artefaktów technicznych – tak jakby ontologiczne właściwości materii były tożsame z ontologicznymi właściwościami kreślenia i manipulowania elementami w geometrycznej przestrzeni?

To dlatego ten niedawny materializm teraz wydaje się tak idealistyczny. Zakłada ideę tego, czym rzeczy być powinny – czyli ideę pierwotnych właściwości – by następnie nieustannie podziwiać cud „podobieństwa” rzeczy do ich geometrycznych reprodukcji w rycinach... Ten cud ponownie staje się idealistyczny, ponieważ całkowicie ignoruje trud tworzenia rysun-

ków i całej sieci praktyk inżynierskich koniecznych do identyfikacji cech, podążania za liniami i składania całej instytucji niezbędnej, by dowolny mechanizm mógł działać. Rysunek techniczny jest działaniem niezwykle trudnym do podtrzymania i kalibracji. Samo pojęcie **mechanizmu** to podwójnie wyidealizowana definicja – definicja naszego poznania oraz definicja zachowania tego, co poznajemy. Nic dziwnego zatem, że staje się źródłem kłopotów, gdy się je przeniesie na pole ekonomii czy genetyki lub użyje do biologicznego czy społecznego „wyjaśniania”.

Problem idealistycznego materializmu jest wyraźnie widoczny w fascynującej instalacji Damiana Ortegi *Rzecz kosmiczna (Cosmic Thing)*, o której w swoim eseju pisze John Tresch. Ta praca, która przedstawia volkswagena beetle w „widoku rozstrzelonym” (*écorché* po francusku), proponuje złudną przejrzystość, której zaakceptowania odmawiają eseje w tym zbiorze<sup>1</sup>. Oczywiście wielką ironią tej instalacji jest, że o ile widok rozstrzelony – z którym jesteśmy zaznajomieni dzięki wynalazkom rysunku technicznego, geometrii rzutowej i wielu innowacjom aż po projektowanie komputerowe – jest świetnym sposobem na wizualizację części, zamawianie ich produkcji, stabilizację specyfikacji, weryfikację standardów, utrzymywanie zapasów oraz zapewnienie, że wszystkie te operacje można śledzić i rozliczać, o tyle jednocześnie nie jest tym, co definiuje „rzeczowość” czy „kosmiczność” technik. Przestrzeń wyobraźni wizualnej, która umożliwia widok rozstrzelony, jest zdecydowanie odmienna od sposobu, w jaki VW beetle zamieszkuje świat, a raczej – kosmos.

Innymi słowy, o ile *res extensa* stwarza możliwość narysowania części mechanizmu jedna obok drugiej, części te nie składają się ze sobą, nie gromadzą i nie trwają, tak jakby istniały w *res extensa* lub były **zrobione** z materii. Stajemy raczej w obliczu dwóch definicji „materii”: tej idealistycznej, gdzie reprodukcja elementów poprzez geometrię jest mylna z reprodukcją samych tych elementów, oraz drugą, gdzie te dwie ścieżki są wyraźnie rozróżnione. Pierwsza definicja daje pierwszeństwo **obiektom**, których opis jest zawsze **rozrzedzony**; druga daje pierwszeństwo **rzeczom**, które są przedmiotem, jak pisze Ken Alder w swoim wstępie do tej sekcji, **gęstego opisu**. Z jednej strony rozrzedzone obiekty, z ich **idealistyczną** definicją materii, z drugiej – gęste rzeczy, z **materialną** definicją materii; to wydaje mi się wyborem, który swoim czytelnikom oferuje sekcja Focus.

Nie oznacza to, że reprodukcja poprzez geometrię jest „abstrakcyjna”, „zimna” czy „martwa”, podczas gdy reprodukcja w stali, mosiądzu i drewnie jest „konkretna”, „ciepła” czy „żywa”, tylko po prostu, że geometria

<sup>1</sup> Chodzi o sekcję Focus, do której tekst Latoura był posłowiem [przyp. tłum.].

pozwała inżynierom rysować i poznawać elementy, podczas gdy elementy podążają swoją ścieżką i, że tak powiem, robią swoje... Gdyby Ortega rzeczywiście chciał przedstawić obraz VW beetle'a, który usprawiedliwiałby jego tytuł – *Rzecz kosmiczna* – musiałby przerobić całą instalację i potraktować beetle'a tak, jak Gabrielle Hecht, Wiebe Bijker i Ken Alder potraktowali „swoje” rudy uranu, tamy i wykrywacze kłamstw: czyli, po pierwsze, spektakularnie **rozszerzyć** liczbę części niezbędnych do złożenia beetle'a, a następnie **zwielokrotnić** liczbę zasad montażu, które pozwalają złożyć je w funkcjonalną całość. Zawieszenie części obok siebie na nylonowych niciach to niezły sposób na przypomnienie, że każda techniczna „całość” musi być złożona, lecz stanowi to zbyt ograniczony wykaz niezbędnych części i procesów, które te elementy uwspólniają. Ortega powinien był do **składu** części dodać **składanie** bytów, co uczyniłoby jego instalację naprawdę godną miana **rzeczy kosmicznej**.

To dlatego wciąż mnie dziwi, że ludzie poważnie traktują „filozofię technologii” Heideggera. Nie tylko nie dostrzegłby on żadnej różnicy pomiędzy bombą atomową, tamą, wykrywaczem kłamstw i zszywką – będącymi jedynie przykładami tego samego „ze-stawiania” – ale kiedy nareszcie okazuje krztę szacunku butowi czy młotkowi, czyni to tylko, by opisać je jako złożone z **czterech** elementów – jego „czwórni”. Oczywiście te narzędzia mogą być pięknie wykonane i o wiele lepiej wyjaśniać ich pochodzenie, odwołując się do bogów, śmiertelników, nieba i ziemi, niż lekceważąco traktować je jako rozrzedzone „zwykłe” obiekty. Ale spójrzmy ponownie na VW beetle'a. Naprawdę tylko cztery elementy? To naprawdę krótka lista... Według Hecht potrzeba dużo więcej niż cztery bóstwa lub wymiary albo czynniki działające jednocześnie, aby zdefiniować, co to znaczy, że „uran” jest „nuklearny”. Każdy techniczny ambaras zmusza nas, by odliczać więcej niż do czterech. Ale prawdą jest – i tu Heidegger podąża w dobrym kierunku – że każdy artefakt jest rodzajem złożenia, zebrania, „wrzeczowania bytów i że zapominanie o bogach i śmiertelnikach przy opisie urządzeń, nawet hipernowoczesnych, jest niedorzeczne. Jestem jednak pewien, że Heidegger odmówiłby skomentowania rozstrzelonego widoku Ortegi. Z kolei Ortega, proponując, jak wspomniałem, tak ograniczoną liczbę części i rodzajów złożzeń, dopuszcza się zdrady tytułu swojej pracy – chyba że bawi go bardzo modernistyczna ironia, która wzoruje się na Heideggerowskiej przekorze wobec nowoczesności.

W wydobywaniu materialnego materializmu z jego idealistycznego odpowiednika – czego typowym przykładem jest pojęcie „ze-stawiania” – obiecujące jest to, że tłumaczy zaskoczenie i nieprzejrzystość, które są



tak typowe dla technik-jako-rzeczy, a które techniki-jako-objekty, rozrysowane w trybie *res extensa*, całkiem ukrywają. Opis będący wynikiem rozstrzelonego widoku umożliwia przewyżczenie jednego z głównych aspektów urzeczywistniania artefaktów – nieprzejrzystości. Innymi słowy, kreśli obiekt jako dostępny do analizy i opanowania, jednocześnie ukrywając podstawowy tryb istnienia technicznych artefaktów – by odnieść się do tytułu pracy Gilberta Simondona (1958). Części kryją się nawzajem; a kiedy artefakt jest domknięty, aktywność, która składa te części ze sobą, całkiem zanika. Opanowanie, przewidywalność, jasność i funkcjonalność są lokalnymi i tymczasowymi osiągnięciami, które nie są realizowane w idealnym cyfrowym lub papierowym świecie *res extensa* – nawet jeśli ich urzeczywistnienie nie byłoby możliwe bez pracy z i nad technicznymi rysunkami i modelami. Ale znowu: praca **nad** modelem technicznego złożonego artefaktu – matematycznym, analitycznym, cyfrowym – nie jest tym samym co **zrównanie** tego artefaktu z modelem. Jak każdy inżynier wie, skalowanie (zarówno w górę, jak i w dół, jak w przypadku industrializacji i miniaturyzacji) jest trudną, zaskakującą przygodą, pełną zwrotów i przeszkód. Z chwilą gdy mechanizm zostaje zasymilowany przez tryb *res extensa*, tracimy gotowość na kontakt z trikami i sprytnymi innowacjami związanymi z dowolną techniczną złożonością. I nie ma już miejsca dla Dedala i Wiktora Frankensteina, choć anegdoty przytoczone w esejach tej sekcji Focus obfitują w odniesienia do różnych aspektów tych mitologicznych postaci: demiurgiczne ambicje brazylijskich pozytywistów; potworna i proteuszowska moc „nuklearności”; rywalizacje, zwroty akcji i rozczarowania związane z zapewnieniem energii i nawodnieniem subkontynentu indyjskiego; labirynty podstępów i podwójnych podstępów, które zdefiniowały zarówno wykrywanie kłamstw, jak i wyścig zbrojeń.

Kończąc, trzeba przyznać, że nie jesteśmy już także przygotowani na kontakt z różnorodną wścibskością, nazywaną przez poprzednią fazę naszych dyscyplin „kontekstem społecznym”, który otaczał niezakłócone w inny sposób artefakty. Do tej pory grzecznie pozostający w bezpiecznej odległości **wokół** techniki, teraz ci wszyscy wścibscy aktorzy – nie tylko inżynierowie, oczywiście, lecz także „członkowie społeczeństwa”; ci, którzy doświadczają różnorodnych „niepożądanych konsekwencji” technologii; działacze, marzyciele, aktywiści, prawnicy – są nieodłączną częścią technicznych złożoności. Każdy z esejów tej sekcji Focus wskazuje na tę zasadniczą zmianę naszego rozumienia technologiczności; zaskakująco ujawniła się ona również w 2003 roku, kiedy po eksplozji promu Columbia setki dotąd nieznanymi aktorów zostało wciągniętych do dyskusji – praw-

niczego sporu, „rzeczy” w sensie etymologicznym (Latour, Weibel 2005; Harman 2002). Nagle wszyscy odkryli, że prom kosmiczny był osadzony w organizacji NASA i że wiele „części” Columbii nie można było postrze- gać w stylu Ortegi, w rozstrzelonym widoku promu. Jednak to właśnie te części wchodziły w skład procesu montażu niezbędnego do ostatecznego złożenia elementów w sposób zapewniający bezpieczeństwo. Ale podobnie jak w przypadku interesariuszy tak wielu projektów opisanych przez Bijkera nie istnieje sposób, by dosłownie je „wspólnie wrysować” w ramach konwencji technicznych reprezentacji zawartych współcześnie w cyfrowych plikach systemów CAD.

Być może tutaj napotykaemy na granice „gęstego opisu rzeczy”. Wiemy, jak przeprowadzić „rozrzedzony opis” wyidealizowanych materialnych aspektów bytów; przywołane eseje pokazują, że nareszcie zaczynamy uczyć się gęstych narratywnych opisów *post hoc* tego, co powinno być widoczne, gdyby zebrać rzecz razem (podobnie jak w przypadku eksplozji promu kosmicznego, po której nastąpiło dogłębne śledztwo). A jednak wciąż nie wiemy – mimo instalacji Ortegi – jak gromadzić w jednej, wizualnie spójnej przestrzeni wszystkie byty niezbędne, aby rzecz stała się obiektem. Gdy się tego nauczymy, nasz (materialny) materializm zostanie nam być może zwrócony wraz z naszą kosmiczną perspektywą. Wówczas obraz się zagęści.

Przełożył Łukasz Jonak

#### Bibliografia:

/// Harman G. 2002. *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Open Court.

/// Latour B., Weibel P., red. 2005. *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, The MIT Press.

/// Simondon G. 1958. *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier et Montaigne.

/// Stengers I. 2002. *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création de concepts*, Seuil.

# **NARRACJE I PRAKTYKI**



# NOWA ALUZYJNOŚĆ I SYMULACJA METAFIZYKI – HIPERMODERNISTYCZNE DOŚWIADCZENIE NA PRZYKŁADACH Z KRĘGU CAFÉ FORGOT\*

Jędrzej Kacper Latecki  
Uniwersytet Warszawski

## /// Wprowadzenie

Słowa otwierające książkę Jeana Grondin pod tytułem *Piękno metafizyki. Esej o filarach hermeneutycznych* brzmią:

Metafizyka jest obecna we wszystkim, co robimy. To 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)

Istotnym dopowiedzeniem tej tezy jest wyróżnienie dwóch sposobów rozumienia wskazanego pojęcia – metafizyki pełnej i metafizyki „cichej”. Pierwsza ma charakter formalny – odnosi się do konkretnej i zdefiniowanej wykładni rzeczywistości, na przykład arystotelejskiej czy kartezjańskiej (Grondin 2021: 7). Drugi jej rodzaj, nazwany „cichym”, angażuje naszą wrażliwość na rzeczy, może przyjmować charakter jedynie przeczucia lub wcale nie być uświadomiony (Grondin 2021: 7).

---

\* Artykuł powstał na podstawie pracy magisterskiej napisanej w 2021 roku pod kierunkiem dr. hab. Romana Chymkowskiego (Instytut Kultury Polskiej UW).

Grondin nie wyraża tutaj afirmatywnego sądu o metafizyce, lecz krytyczne spostrzeżenie na temat ludzkiego umysłu. Lokuje metafizykę przecież po stronie skutku, efektu, a nie przyczyny. Sygnalizuje w ten sposób niewymierność konstruktów teoretycznych do doświadczenia. Stwierdza, że metafizyka jest skutkiem niedopasowania.

Zupełnie inne wyjaśnienie takiej obserwacji proponuje Slavoj Žižek. W pracy *Kruchy absolut* (2009: 78–79), odwołując się do psychoanalizy, postuluje nierozzerwalny związek między narracją a fundującą ją w retroaktywny sposób interpretacją. W jego propozycji narracja i jej praprzyczyna to jedno w dwóch niedających się pogodzić formach, efekt samego wyparcia rozumianego jako akt fundujący, puste znaczące odpowiedzialne za samo różnicowanie, ale pozbawione treści. Žižek przywołuje w tym momencie intuicję Karola Marksa o tym, że „duch jest kością” (Žižek 2009: 38). W praktyce życia społecznego przejawia się to jako „mystyfikacja teozoficznej mitopoetycznej narracji” (Žižek 2009: 78).

Obaj myśliciele zwracają uwagę na pewną tendencję umysłu. Grondin identyfikuje metafizykę jako wiecznie pojawiającą się podstawę wiedzy – coś, co hermeneutycznie się ujawnia lub daje się przeczuć. Žižek z kolei widzi ją jako strukturalnie wkomponowaną usterkę. Obie wykładnie przekraczają ramy filozofii i pozwalają wejść na grunt antropologii doświadczenia.

Zakładam, że metafizyczność, nie przyjmując religijnej formy, może stać się jawnym lub ukrytym elementem doświadczenia codzienności – jednostkowego lub grupowego. Byłaby wtedy pewną wizją świata i związanym z nim nastawieniem do rzeczywistości – przeczuwającym na przykład istnienie kategorii esencjonalnych, postulującym wpływ zaświatów na rzeczywistość, dowartościowującym wiarę i intuicję jako modalność docierania do prawdy.

W niniejszym artykule przyjrę się metafizyce nie jako przedmiotowi filozofii, ale jako idei i związanym z nią nastawieniem do świata. Sięgając do przykładów sztuki młodego pokolenia, postaram się pokazać, że jej metafizyczne uwikłanie wykracza poza warstwę wizualną, odwołując się do łączących się z nią doświadczenia i idącej za nim wrażliwości. W tym uwikłaniu będę doszukiwać się głębszego zwrotu względem postmodernistycznej ironii powierzchowności i braku stabilnej ramy interpretacyjnej – będzie to jakieś nowe „na serio”. Interesować mnie będzie poziom fantazji, z której rodzi się narracja, czyli moment, w którym *mythos* zmienia się w *logos*. Po postmodernizmie byłaby to taka fantazja, o której możemy półzartobliwie powiedzieć, iż zdając sobie sprawę z umownego charakteru, nie odmawiamy jej skutecznego działania. Byłaby to próba przekroczenia tego,

co Fredric Jameson opisał jako charakterystyczne dla postmodernizmu zainteresowanie powierzchwnością, a o którym pisze, że to symptom, który stał się własną chorobą (2002: XIII).

Cechą sygnalizowanego zjawiska jest celowe ześlizgiwanie się w metafizyczność, wzbudzanie jej przeczucia. Nie maskując nawet tego ruchu, a wręcz gloryfikując go, jednocześnie staramy się zachować dystans i możliwość wycofania się z jednoznaczności. Omawiane doświadczenie nazwę „nową aluzyjnością”, a towarzyszącą jej tendencję do sięgania w stronę metafizyki – „symulacją metafizyki”.

Kończąc tę część wywodu, odwołam się jeszcze do słów Iwony Lorenc:

Mimo iż od XIX wieku sztuka i filozofia zdają sobie sprawę z utraty przez człowieka nowoczesnego ciągłości doświadczenia, z fragmentacji rzeczywistości kulturowej, z rozproszenia wartości, to *doświadczenia* stojąca u podstaw potocznych sposobów doświadczania świata wciąż pożąda „mocnej” ontologii; niepewność płynąca z niedostatków doświadczania rzeczywistości substytuuje jej symulacjami (wskazują na to choćby Debord czy Baudrillard). (Lorenc 2006: 60)

Inspirując się ideą „cichej” metafizyki czy też tendencjami do szukania uzupełnień wynikających z heterodoksji doświadczenia podmiotu późnej nowoczesności, na poziomie doksy postaram się pozostać.

### **/// Fantomowe inspiracje z kręgu Café Forgot**

Punktem wyjścia tego tekstu są obserwacje empiryczne tak zwanej młodej kultury – zbierane od ponad dekady w ramach wykonywanej przeze mnie pracy. Pozwalają one zaryzykować stwierdzenie, że w jej obszarze na przestrzeni ostatnich kilku lat pojawiła się wzmożona ilość odwołań do wątków magicznych, okultystycznych, romantycznych lub bliskich estetyce grozy, baśniowości i mityczności, tajemnicy oraz wzniosłości. Omawiane nastawienie nie daje się jednak sprowadzić do jednego, wyszczególnionego pola zainteresowań, zachowań czy postaw. Tendencja pojawia się w różnych obszarach – zarówno życia codziennego, jak i w sposobach autoprezentacji w mediach społecznościowych. Daje się dostrzec na przykład w obszarze mody, wyborów konsumpcyjnych, stylizacji wnętrza i przedmiotów, organizacji czasu wolnego, języka, zachowań grupowych czy też praktyk nastawionych na dobrostan. Wachlarz kodów również ma charakter

rozmyty – rozciąga się od sięgania po pełne trupich czaszek stylizacje rodem z lat 80. XX wieku po zainteresowanie wróżbiarstwem i słowiańskimi praktykami duchowymi.

Omawiane spostrzeżenie wpisuje się w bardziej ogólny zwrot w kierunku nowych form religijności czy – szerzej mówiąc – uduchowienia, na który decydujący wpływ mają procesy mediatyzacji (zob. Hjarvard 2016). Zaryzykuję stwierdzenie, że obserwacje empiryczne mogą dać przesłankę o większym przesunięciu w pokoleniowym doświadczeniu, które nie powinno być redukowane do rozumienia go jedynie jako kontynuacji postawy antyświeceniowej.

Nie zapominając oczywiście o tym fakcie, skupię się na wspomnianej sferze doksy. O ile zestaw referencji wizualnych można bowiem uznać za w pewien sposób skończony czy wyczerpany (wszystko już było, kultura jedynie odnosi się do przeszłości), o tyle na kryjące się pod nimi doświadczenia warto spojrzeć, doszukując się w nich waloru jedyności (każde powtórzenie rodzi różnicę, nic dwa razy się nie zdarza).

W celu opisania wspomnianych tendencji sięgnę do przykładów współczesnej sztuki użytkowej z kręgu butiku modowego Café Forgot (www1), zakładając, że kryje się pod nią wrażliwość będąca emanacją doświadczenia pokoleniowego. Omawiany butik powstał w Nowym Jorku w 2017 roku i zrzesza artystki z całego świata<sup>1</sup>. Tworzy nieformalną wspólnotę i odgrywa rolę kuratorską, skupiając się na pewnym rodzaju dopiero rodzącej się artystycznej wrażliwości. Uznają go za kolektyw o alternatywnym charakterze, krytycznym nastawieniu wobec dominujących wartości. Wiele związanych z nim projektantek to formalnie wykształcone artystki (autor nie natrafił na żadnego projektanta płci męskiej). Wszystkie mają swoje profile w portalu społecznościowym Instagram, skąd zaczerpnięto materiał badawczy (będę się posługiwać obserwacjami z początków jego działalności, a więc lat 2017–2018).

W Polsce omawiana wyrazowość pojawiła się nieco później, a reprezentowana jest między innymi przez sklep-galerię Karowa (www11). Podobieństw w tematyce i podejmowanych motywach można doszukiwać się też wśród reprezentantów młodej polskiej sztuki.

Artystki odwołują się do przedmodernistycznych, czasem nawet archaicznych form. Przedstawiony świat zdaje się istnieć w wyraźnej sprzecz-

---

<sup>1</sup> Aby podać kilka reprezentatywnych, warto wskazać na artystki posługujące się nickami: ebonymunro (www2), \_cruosia\_ (www3), rebekahkosenbide (www4), daddybearsmood (www5), quin\_xu (www6), polyhedron.studio (www7), nao\_now (www8), kristinmallison (www9) i candy.mntn (www10).



ności z perspektywą nowoczesnej racjonalności, a co ważniejsze, wydaje się przypominać już nieobecne w codzienności artystek, przebrzmiałe kategorie. Rejestr, do którego się odwołuje, można określić mianem estetyki fantomowej, która wywołuje lub której towarzyszy uczucie istnienia budzącej niepokój zewnętrzności względem świata doczesnego. Twórczynie przywołują przestrzeń mitu, czas wieczny i sugerują istnienie kategorii esencjonalistycznych. Sięgają w tym celu do sakralno-metafizycznych konotacji czy zupełnie niedzisiejszego wizerunku kobiecości – tak jakby historia zatoczyła koło, coś się nie zakończyło i wciąż uparcie trwało. Zdają się gloryfikować, a jednocześnie dystansować się od tej atmosfery – tak jakby artefakty i wizerunki były święte i przyciągające, a jednocześnie budziły lęk i odrazę.

Dla uproszczenia i podkreślenia języka wizualnego Café Forgot, związanej z nim atmosfery oraz ogólnej charakterystyki podzieliłem twórczość kolektynu na dwa wątki. Pierwszy z nich, przejawiający się głównie w obszarze biżuterii, której wizualny charakter oscyluje pomiędzy czymś, co przypomina zmurzałe resztki organiczne i artefakty sakralne, roboczo określam mianem „wniosłej bagienności”. Drugi wątek, niezależny wizualnie, chociaż w praktyce często współwystępujący z pierwszym, na potrzeby tekstu nazywam „groteskową refeminizacją”. Opiera się on na przywoływaniu niegdysiejszych wzorców kobiecości w ramach ubioru, sięgających przede wszystkim do świata przedmodernistycznego lub wczesnomodernistycznego.

Atmosferę obu nurtów dobrze oddaje kategoria grozy (ang. *erie*), której blisko do pojęcia upiorności, zaczerpniętego od brytyjskiego badacza kultury Marka Fishera (2016). Groza to uczucie dziwnego niepokoju związane z przecuciem istnienia obecności zewnętrznej wobec tego, co znane i dające się postrzec lub zrozumieć. To klęska nieobecności, a więc coś w miejscu, w którym już nic nie powinno się znajdować, narzucająca się nadinterpretacja. Lęk z nią związany wynika z samego faktu pojawienia się wątpliwości, której treść od początku przeczy logice i wiedzy.

Fisher, przybliżając omawianą kategorię, jako przykład podaje ptasie (za)wołanie (ang. *erie cry*), które wywołuje sprzeczne z konsensusem pytanie o ewentualne istnienie kryjącej się za nim podmiotowości. Groza to dziwność eksterytorialności wobec podmiotu, języka czy dowolnego innego systemu symbolicznego, cechująca się spokojem (ang. *erie calm*), który pozwala w ruchu kontemplacyjnym na chwilę zawiesić to, co codzienne i oczywiste. To kategoria naddatku sprowokowanego klęską pustki – jak w sytuacji niepokoju wynikającego z oczekiwania kogoś lub czegoś w mo-

mentem absolutnej ciszy i sytuacji samotności. Groza przynosi wgląd w podskórne procesy zarządzające rutyną i każe zapytywać o miejsce właściwej sprawczości sił rządzących światem (Fisher 2016: 13). Brytyjski badacz zaczyna od definicji grozy jako rejestru estetycznego i transponuje ją na przestrzeń doświadczenia – modalności, pewnego trybu odnoszenia się do rzeczywistości (Fisher 2016: 8). Źródła tego zjawiska widzi w wyczerpywaniu się kulturotwórczych mechanizmów efektywnie oddających doświadczenie późnokapitalistycznego podmiotu. Kontrastuje je przy tym z pojęciem freudowskiego *Unheimlich*, a więc uczuciem nieswojności, ale wyrastającym z tego, co już znane i oswojone. Jego źródło dostrzega w modernistycznym odkrywaniu utajonych mechanizmów przestrzeni swojskości, rodzącego się mieszczaństwa czy nowoczesnej struktury rodzinnej. Charakterystyczne dla niego, zdaniem wskazanego badacza, jest modernistyczne skupienie na szlifowaniu sprawstwa i odzyskaniu poczucia kontroli (Fisher 2016: 9).

Zakładam, że celowe uwypuklenie w ramach wzniosłej bagienności i groteskowej refeminizacji tego, co już rzekomo nieobecne, jest emanacją grozy. Artystki z kręgu Café Forgot często bowiem odnoszą się metaforycznie lub bezpośrednio sięgają do idei fantomu – bytu realnie przeżywanego mimo jego nieobecności bądź protetycznej formy, jaką przyjmuje.

### /// Wzniosła bagienność

Wzniosła bagienność jako rodzaj wizualnej estetyki związana jest głównie z biżuterią, która w wydaniu artystek z kręgu Café Forgot często przypomina formy okolośakralne lub inne dające się pojąć jako należące do porządku rytualnego. Opisywane przedmioty przywołują jednocześnie skojarzenia z materią organiczną. Plasują się na pograniczu, przypominają tkanki należące do obu wspomnianych światów.

W charakterystycznych dla tego nurtu obiektach można dostrzec struktury jak gdyby przetworzone przez środowisko mokradel lub bagien – namokłe, zmurszałe, splątane, posklejane, sprasowane, ale też оголоcone z tkanek miękkich i zwapnione, ewentualnie obrosłe roślinami. Przywołują na myśl fragmenty kości, muszle, suche gałęzie, korzenie, pancerze i pancerzyki, skorupy i skorupki, chitynowe egzozskielety, owadzie nogi, rogi, kły, pazury, ciernie i inne struktury organicznie składające się na twarde części organizmu – takie, które w procesie rozkładu ulegają mu najpóźniej. Obiekty te z powodzeniem mogłyby funkcjonować w archaicznych kulturach jako fetysze. Wymieniona lista obiektów wskazuje tymczasem na coś

więcej niż twardy charakter elementów. Są to fragmenty budzące mieszaninę lęku i obrzydzenia; kojarzą się z przemocą, śmiercią lub wrogością. W swojej masie wydają się być pochodzenia naturalnego, lecz nie należą do porządku natury żywej. Szlachetne materiały, z których zbudowane są te obiekty, zdają się świadczyć o ich przemianie, która przekształciła je w przedmioty wyższego porządku, nadając im charakter relikwii lub fetyszów. Upływ czasu, a nawet pierwotna śmierć były koniecznym warunkiem nabrania przez nie szlachetnej właściwości.

Wywołują wrażenie odnalezionych lub przekazanych przez ziemię szczęśliwemu znalazcy. Chociaż przeszły już proces obumierania i zakończyły swój żywot, zostały wydalone, oddane, ponownie weszły w obieg przedmiotów codziennych, ale już w przetworzonej formie. Ich dawność, ponowne życie po śmierci kojarzy się z innymi porządkami czasowymi niż codzienny. Są echem zapomnianej lub trudnej do dostrzeżenia przeszłości. Przetworzone, zmutowane, przekształcone upływem czasu i warunkami środowiska wydają się zarazem utwardzone i zwietrzałe. Pierwotna twardość nie jest już tym, czym była, choć nie zniknęła całkowicie. Jest tak, jak gdyby zmieniła miejsce i sposób bycia. Mogła stać się własną odwrotnością – to, co twarde, zwapniało, utleniło się, wyparowało, uległo korozji, namiękło, zgniło, odsłoniło porowatą naturę. Zarazem jednak miejsca puste miały szansę wypełnić się nową materią, oblepić, ulec sprasowaniu, skamienieć, pokryć się mazią lub inną niezidentyfikowaną substancją nadającą strukturze nową twardość. Struktury to teraz punkty kruche, referencje minionej świetności, ale też podstawa nowej formy bytowania. Szkielet dalej pełni funkcję strukturyzującą, lecz według logiki przypadku, zniszczenia, osadzania się i przyklejania, realizując swój potencjał w ramach przygodności. W tej mimowolnej współpracy środowiska z materią widać równowagę realizacji potencjałów i niezmienną formę. Tak przetworzony szkielet do pewnego stopnia staje się protezą. Odgrywa tę samą rolę, aczkolwiek jest już obcy i kruchy. Nie należy do porządku i logiki osadzającego się na niej otoczenia. Staje się punktem wyjścia do jeszcze niezdefiniowanej formy.

Dominującą techniką produkcji tych przedmiotów jest odlewnictwo. Technika robi przy tym wrażenie „puszczonej na żywioł”. Artystki unikają cyzelowania; wydaje się, że przedmioty faktycznie są dziełem przypadku. Z dużym prawdopodobieństwem można założyć, że rzeczywiście są to odlewy form organicznych. Wrażenie splątania potęguje efekt losowości, organicznej i niestrukturyzowanej siły. Uwypukla tym samym procesy, którym można jedynie nadać kierunek i ogólną formę, ale nigdy nie da się ich

poskromić, bo zachodzą symultanicznie i w sposób złożony. Przypomina to deleuzjańską kategorię *plateau*:

Kłącze składa się z *plateau*. Gregory Bateson posługuje się słowem „plateau”, by opisać szczególną rzecz: nieprzerwany obszar intensywności, wibrujący sam na sobie, który rozwija się i unika wszelkiej orientacji na punkt kulminacyjny czy na zewnętrzny cel. (Deleuze, Guattari 2015: 25)

Ważnymi opozycjami w tym świecie są suche–mokre oraz wewnętrzne–zewnętrzne. Łamliwość i kruchość są tym silniej eksponowane, że pojawiają się w kontekście obłości i krzywizn wynikłych na skutek długich działań mokradel. Woda, wilgoć, prądy i ciśnienia odcisnęły się łagodną formą na materiale. Z kolei relacja wewnętrzne–zewnętrzne rodzi wrażenie obcości tego, co nadaje formę, zamyka w kształt lub nadaje zwartości temu, co miękkie.

Częstym wrażeniem, jakie wywołują tego typu projekty, jest srebrzystość czy też perliskość. Oba środki wyrazu, charakteryzujące się zimną barwą, ewokują tajemniczą wzniosłość. Są kolorem nocy, księżycą odbitego w wodzie, barwą mokrej skały, lśnieniem macicy perłowej... Jest to światło odbite, które zostało przez cechy obiektów przekształcone w poświatę mglistej i perliskiej bieli. Efekt ten często zostaje wzmocniony przez stosowanie cyfrowych filtrów. Implikuje to obecność niewidzialnego źródła – źródła, które można dostrzec jedynie w efekcie halo.

Kamienie szlachetne lub perły często są otoczone grubą, jakby zbyt nalaną warstwą metalu, przez co zdają się celowo uwięzione w wytworzonym punkcie centralnym pierścienia lub wisiorka. Tak skonstruowana ozdoba kojarzy się z relikwią lub ołtarzem, ale też siłowym spętaniem i pojmaniem. Zarazem jednak perły mogą być przypadkowo przyczepione w losowych miejscach bagnistego kłącza. Same w sobie są niedoskonale w kształcie, lecz przez to unikalne i jednostkowe. Ich obłość współgra z odcisniętą w kościstych formach wilgocią. Delikatnie przytwierdzone ozdabiają i nadają charakter symulowanej sakralności plugastwu.

### **/// Groteskowa refeminizacja**

Nurt nazwany przeze mnie roboczo groteskową refeminizacją jest zestawem referencji modowych czerpiących głównie ze wzorców mieszczańskiej wizji kobiecości schyłku nowożytności i XIX wieku. Opiera się na

konstruowaniu odzieży z takich elementów, jak gorsety, falbany, halki, wstążki, wiązania, żaboty, czepce, szlufki i zapinki, fartuchy, kitle oraz zapaski, chałaty, koszule nocne, zdekonstruowane części zwalistych sukni, plisy czy bufiaste elementy. Często akcentuje łączenia elementów stroju w taki sposób, że można je uznać zarówno za ozdobę, jak i skazę. Są to elementy konstrukcyjne pochodzące sprzed ery masowej produkcji, które wraz z jej pojawieniem się zaczęły stopniowo znikać lub być upraszczane i redukowane do wymiaru wizualnej referencji.

Estetyka ta chętnie sięga do groteski poprzez celową i przesadną ekspozycję kojarzących się z kobiecością elementów stroju, posługując się takimi zabiegami jak nagromadzenia i spiętrzenia, lub będącą ich przeciwieństwem przesadną redukcję elementów. W tym drugim przypadku zostaje z nich minimalna, konieczna do zachowania odwołania część – w wypadku płaszczyzn lub powierzchni pokrywających ciało przeskalowuje się zwężenia lub akcentuje bufiasty charakter stroju, a w wypadku powierzchni gładkich uwypukla się je wizualnie, stosując rzucające się w oko materiały. Estetyka ta używa zatem zabiegów polegających na odseparowaniu, nagromadzeniu i przeskalowaniu pojedynczych elementów. Chętnie wykorzystuje patchwork, a więc przypadkowość, lecz ograniczoną ramą stereotypowo kobiecych motywów zdobniczych, takich jak kwiecistość, róż, ażurowy charakter, aluzyjność przezierania czy spleatanie wstążek lub innych komponentów.

Najogólniejszą logiką tego nurtu jest mieszanie elementów garderoby – konkretnych ubrań, zdobień czy wzorów, ale też kulturowo rozpoznawalnych motywów i figur, zaczerpniętych ze świata zachodniego porządku wczesnej nowoczesności. Twórczynie sięgają tak samo chętnie po mieszczkańskie halki, protestanckie czepce, fartuchy służek czy gorsety kurtyzan. Istotnym zabiegiem, który według mnie nadaje tej estetyce przedrostek hiper-, jest natarczywe (acz nie szydercze) kumulowanie i powielanie – wspomnianych wcześniej – stereotypowo kobiecych elementów garderoby. Ich dominacja w kontekście medium oraz kulturowego konsensusu odnoszącego się do archaiczności prezentowanych propozycji łagodzona jest przez wrażenie proporcjonalnej i wysmakowanej całości, a więc balansu na poziomie ogólnego wrażenia. Estetyka w rozumieniu powszechnym odgrywa tutaj istotną rolę.

Artystki zdają się podchodzić do wybranego zestawu nawiązań w sposób afirmatywny. Modelki często pozują w sposób przypominający postaci z obrazów mistrzów flamandzkich lub prerafaelitów. Tak skonstruowana propozycja modowa wskazuje na postulowanie powtarzającej się obecno-

ści, która przejawia się w różnych momentach i w ramach rozmaitych figur. Artystki zwracają więc uwagę na rozciągnięte w czasie podobieństwo, wspólny element, pokrewieństwo motywów i ich dopasowanie podług innej logiki niż spójność czasu i miejsca. Nadają sens tym elementom przez nawarstwianie, nagromadzenie, spiętrzenia i kumulację – czyni je to tyle groteskowymi co szlachetnymi.

Zabiegi polegające na nawarstwianiu lub redukowaniu do takiego stopnia, że to, co brakujące, narzuca się jako oczywiste, to dwie strategie odnoszenia się do wzorca, po który sięgają interesujące nas w tym artykule twórczynie. Nie da się jednak orzec, które rozwiązanie jest przez nie preferowane – wzorzec czy jego echo.

Według mojej oceny za sięganiem do tych motywów kryje się nastawienie tak samo krytyczne w duchu feministycznym co w jakiś sposób konserwatywne. Przypomina to radosne zabawy w przebieranki, napędzane śmiałością wynikającą z naiwności i niezdawania sobie sprawy z prawdziwego znaczenia symboli. Zdjęcia o bardziej dokumentalnym charakterze pokazują modelki i modeli przyjmujących pozycje przesadnie wystylizowane. Narzucają skojarzenia z performansem przed lustrem lub wobec oka rówieśników. Wygląda to na zabawę formami i kształtami bez poważnego obciążenia przeszłością, za to z wyraźnym i świadomym przywoływaniem nowoczesnej (w sensie historiograficznym) zachodniomieszczańskiej kobiecości.

Ostatnim spostrzeżeniem w ramach opisu tej estetyki jest kontekst stylizacji w duchu vintage. Nietrudno zauważyć, że kultura popularna podszyci jest nostalgią, która jest przecież nieodłącznym elementem nowoczesności (Boym 2001: XIII). Wskazany przeze mnie styl z pewnością nawiązuje do tego wątku, zwracam jednak uwagę na to, że w ramach konstrukcji znaczeń i referencji zachodzi ciekawe odwrócenie. Przyjęło się bowiem, że tym, co określamy jako „vintage”, jest pochodzący z przeszłości konkretny przedmiot. W omawianych przypadkach zachodzi jednak odwrotna relacja. Autorki projektów celowo sięgają do przeszłości i poddają ją zabiegom podyktowanym najnowszą wrażliwością estetyczną. Tworzone przez nie ubrania należy rozumieć jako należące do porządku współczesności, mimo że przedmiotem swojego zainteresowania czynią to, co głęboko niewspółczesne. Ich przeobrażenie polega na mutacji już istniejących elementów bez zanegowania ich charakteru przy jednoczesnym uznaniu wartościowej podstawy. Innymi słowy, nie udają starych lub nie są stare z dzisiejszej perspektywy. Jest odwrotnie – są nowoczesne przez to, że kontynuują przeszłość, ale wbrew narzuconym przez nią regułom.

### /// Moda czy doświadczenie mody?

Umasowienie produkcji odzieży przelożyło się na upadek dystynkcji opartej na stylu, co z kolei zaowocowało zastąpieniem jej logiką spektaklu, w którym strój stał się rekwizytem czy też przebraniem dobieranym do sytuacji (English 2013: 29–31). Ubranie odgrywa rolę wyrazu późnonowoczesnego podmiotu – przytłoczonego wielością i pozbawionego azymutów, lecz wzmocnionego siłami emancypacji i wyposażonego w środki pozwalające podważać schedę tradycji (Lipovetsky 2009: 4–6). W kontekście nowej aluzyjności istotne jest – na co uwagę zwracają amerykańskie badaczki Cheryl Buckley oraz Hazel Clark – że moda może przyjąć krytyczny charakter wobec dominujących struktur, narracji czy ideologii (2017: 18). Stanowiąc warunki brzegowe i ramę dla ekspresji ciała zlokalizowanego i znaczącego, pozwala wyrażać indywidualne napięcia, afekty, ale też komunikować wartości czy pożądane kierunki w wymiarze grupowym (Buckley, Clark 2017: 18).

Uwalnianie mody z ram oświeceniowych konwenansów (mimo że wytworzyły się nowe, późnonowoczesne) nieustannie postępuje. Trajektoria, która swój początek znajduje na salonach i trotuarach, by później przejść przez modowe wybiegi i magazyny branżowe, a następnie zstąpić na ulice i chodniki miast, obecnie podbija wizualną przestrzeń Internetu. W modzie można dziś partycypować, jedynie konsumując obrazy (jak w zasadzie we wszystkim), a natura mediów cyfrowych, która sprowadza się do uchwycenia uwagi i autoprezentacji opartej na złożonym systemie ekspresji dźwiękowo-obrazowej, sprawia, że moda bardzo łatwo wchodzi w dialog z innymi obszarami kultury.

O ile jednak ulicę można było rozumieć jako zdemokratyzowany, dynamiczny, lecz wciąż przestrzennie ulokowany wybieg, to przesuwające się po ekranie obrazy co chwilę narzucają nowy kontekst (od poradnictwa psychologicznego po humor) i prowokują nieprzewidywalną interakcję treści. Taki sposób prezentacji mody wykracza poza nią samą, zyskuje zniuansowany charakter. Wybieg przy takim doświadczeniu robi wrażenie laboratoryjno-muzealnej konwencji. Idea mody w medium cyfrowym typu Instagram przebija się przez uprzednio zdefiniowane ramy. W efekcie intensyfikacja doświadczeń konsumpcji obrazów napotyka negatywną kompensację w postaci waloru płytkości i odrealnienia doświadczenia. Wszystko ma szansę łączyć się ze wszystkim, a kody wizualne natychmiast konstruują złożone, fantazyjne światy oparte na referencji. Na skutek tego pierwotna funkcja mody ginie pod powierzchnią bardziej abstrakcyjnego wrażenia

estetycznego. Każdy obraz inspiruje w sposób zachęcający do ciągłej eks-  
trapolacji idei i przenoszenia jej na inne obszary.

Czy zatem powinienem obrazy przedmiotów mody utożsamiać z nią samą? Zapewne odpowiedź zależy od tego, czy chcemy położyć nacisk na ciągłość samego medium, czy też analizować je jako przejaw cyfrowej partycypacji, dla której jest jednym ze środków wyrazu. Trzymając się drugiego podejścia, omawiane reprezentacje rozumieć będę jako obraz, który należy interpretować częściowo w oderwaniu od funkcji i przynależności do pola mody (w ostrym rozumieniu tego pojęcia). Pozostając ubraniami i biżuterią, interesujące mnie tu obiekty zachowują rezerwuuar związanych z tymi kategoriami wartości symbolicznych, choć wykraczają poza nie, stając się źródłem intensywnego doświadczenia estetycznego. Na tym polega zresztą siła tego typu mediów. Znajduje to wszak potwierdzenie w fakcie, że wskazana wcześniej wrażliwość przenosi się na inne dziedziny twórczości artystycznej, jak na przykład rzeźba czy malarstwo, oraz stanowi inspirację do bardziej ogólnych stylizacji całych zdjęć, wyboru kadrów dnia codziennego, a nawet konstruowania scenografii domowych, tematyizacji imprez rozrywkowych, praktyk kulinarnych i wielu innych. W tej dynamice odzwierciedla się rzecz jasna wielowymiarowy charakter medium, ale widać w nim też, jak płodna i inspirująca jest ta wrażliwość, jak bardzo jej zwolennicy i zwolenniczki przenoszą ją w inne obszary codzienności i świata wirtualnego. Nie wykluczam, że równie szybko ją porzuca.

Ze względu na sieciowo-performatywny charakter omawianych przedstawień za wystarczającą, jeśli nie bardziej adekwatną, uznaję właśnie analizę samych reprezentacji, ich wyrazowości, wizualnego języka, jakim się posługują, i wrażenia, jakie wywołują. Przyjmuję, że omawiane artefakty pełnią w środowisku cyfrowym funkcję komunikacyjną, o jakiej pisze Nathan Jurgenson w *Fotce*. Proponuje on rozumienie zdjęcia w sieci społecznej przede wszystkim jako środka komunikacji (a nie sztuki), który posługując się własnym językiem, wyraża przede wszystkim subiektywny punkt widzenia, afekty i pragnienia – coś, co autor porównuje do pisma ręcznego (Jurgenson 2021: 10). Tak zdefiniowana przestrzeń badawcza wpisuje się również, a może szczególnie, dobrze w proces akumulacji i ekspresji nowoczesnych doświadczeń, przez co otwiera możliwość jej użycia jako elementu taktyk w rozumieniu De Certeau (2008: 36–39). Podmiotowa kreatywność, która zyskuje możliwość ekspresji w codzienności, polega na tym, że ludzie zwrotnie reagują na to, co strukturalnie lub systemowo narzucone. Ustalony zestaw praktyk – a ściślej mówiąc: fakt, że posiadają one status ustalonych – otwiera pole do tego, aby uczynić z nimi coś spoza



narzuconego repertuaru przez ponowne użycie i rekombinację elementów (Buckley, Clark 2017: 22).

### **/// Pokoleniowe źródła postawy dystansu**

Pokolenie, zgodnie z definicją Barbary Fatygi, to:

Zbiorowość jednostek wyodrębniona ze względu na specyficzny typ więzi społecznych łączących ludzi w tym samym mniej więcej wieku. Przynależność do pokolenia kształtuje się na gruncie przeżycia pokoleniowego, które ma charakter inicjacji, a także wpływa na późniejsze postrzeganie świata. (www12)

Cytowany przez autorkę Karl Mannheim zwraca jeszcze uwagę na podzielane przecucie istnienia wspólnego losu, czyli grupową przynależność do ciągłości zdarzeń, która wyznacza specyficzne pokoleniu cele, rodzi obawy, narzuca ograniczenia, roznieca marzenia oraz rodzi trudną do wysłowienia wspólnotę (www12). Poczucie ponadindywidualnego dryfu oraz podzielane przeżycia kształtują pokolenie, a to przekłada się na specyficzne dla niego doświadczenie. Możliwość zerwania z napotkanym obrazem rzeczywistości zachodzi w omawianym przypadku przez oddalenie od postawy specyficznej dla postmodernizmu, a wyraźnie dystansującej się od zainteresowania metafizycznością i budowania wokół niej poczucia wspólnotowości, niezainteresowania głębią, odrzucenia bliskiej romantyzm kontemplacji nad rzeczą na korzyść refleksji nad refleksją. Odbywało się ono jednak z wiecznie odtwarzającym się przejęciem, wciąż angażując się w pozytywistyczną krytykę pewnego zestawu modernistycznych idei i przesądów, skupiając się zazwyczaj na warstwie dyskursywnej (Toth 2010: 43).

Od postawy takiego właśnie zaangażowania dystansują się artystki związane z Café Forgot. Nabierają tym samym jak najbardziej postmodernistycznego dystansu, ale wobec kurczowego trzymania się go. Tak jakby był to ostatni postmodernistycznie możliwy gest. Celują dokładnie w premetafizyczną ramę postmodernizmu. Czynią to jako znak oporu, z chęci przelamania dominującej postawy, a nie wskrzeszania dawnych idei. Dlatego w ich działaniu doszukują się raczej czegoś na kształt suponowania istnienia widm, lecz z jednoczesnym wycofywaniem się z tego postulatu. Przedmiotem ich zaangażowania nie jest chęć demaskowania widma. Z jego istnieniem artystki się zgadzają, a nawet starają się je przywołać.

Okazuje się jednak, że może ono funkcjonować tylko jak fantom – w miejscu, które już dawno jest wypaloną ziemią.

Sama natura doświadczenia umożliwia taki gest. Martin Jay, który w bogatej monografii tej kategorii odnosi się chociażby do dobrze ugruntowanej kategorii *Erfahrung*, opisuje ją między innymi następującymi słowami:

[*Erfahrung*], noszące niekiedy miano dialektycznego pojęcia doświadczenia, nasuwa wyobrażenie progresywnego, choć nie zawsze płynnego ruchu w czasie [...] kładzie nacisk na związek między nim a pamięcią, a doświadczeniem, wspierając przekonanie, że kumulatywne doświadczenie stanowić może rodzaj mądrości, która przychodzi dopiero po zmierzchu. [...] posiada charakter bardziej publiczny, zbiorowy. (Jay 2008: 28)

Kategorię tę należy więc rozumieć nie tylko jako utrwaloną wiedzę, która jest „budulcem naszej trwałej świadomości” (Kasia 2019: 240) – coś, co się kumuluje i zostaje z nami na stałe. Owo „po zmierzchu” oznacza możliwość wywrócenia lub podważenia sensu gromadzonych przeżyć, co ujawnia podwójne znaczenie pojęcia – jako procesu opartego na systematycznej kumulacji oraz jednorazowego aktu refleksji zaprzeczającej „dotychczasowemu doświadczeniu”. Bezpośrednim źródłem tego efektu nie jest ilościowa akumulacja „wiedzy”, ale jakiś indywidualny zwrot wobec jej rozumienia. Doświadczenie zyskuje tym samym „dynamiczną strukturę eksperymentu” (Kasia 2019: 240), pozwala sobie na logiczne sprzeczności i wymyka się dualizmom (Chymkowski 2018: 122). Umożliwia tym samym dystansowanie się od strukturalnie narzuconych warunków w sposób niewidoczny z wnętrza ich samych. To, co raz ustalone, pozostaje **w obrębie** doświadczenia, lecz go nie wyczerpuje.

Możliwość wpisania dystansu wobec zaangażowania w ciągłą dekonstrukcję otwiera filozoficzny grunt, jaki stwarza Gianni Vattimo. Według Włocha kryzys metafizyki powiązany jest z kryzysem idei rozumu racjonalnego i wynikającego z niego oczekiwania postępu (Vattimo 2006: 8). Przyjmując nieciągły charakter doświadczenia, otwiera się droga, aby od metafizyki rozumu racjonalnego się zdystansować, a wraz z tym – od wszystkiego, co z zakładanej rozumności wynika, w tym samego poczucia rozpadu i kryzysu, które są przecież korelatem (jeśli nie funkcją) siły przywiązania do wiary w tę racjonalność. Wiara w rozum i jego kryzys to

dwie strony tej samej monety, z czym z pewnością zgodziłby się przywołany wcześniej Žižek.

Taka postawa nie kończy żaloby po metafizyce, ale jeśli na poważnie brać to, co pisze Vattimo, czyli że przebolewanie metafizyki polega na byciu obok niej, a jednocześnie pożegnaniu się z nią, to w takiej relacji dostrzegam możliwość przyjmowania jednego z dwóch nastawień. Pierwsze wiąże się z poczuciem opresyjnej (nad)obecności, drugie – z uczuciem dojmującego braku. Odpowiadają one w moim przekonaniu zaangażowanej postawie postmodernistów i zdystansowanemu nastawieniu, które staram się zdiagnozować.

Ze względu na ciężar, jaki niosą ze sobą oba doświadczenia, do każdego z nich dostęp jest możliwy jedynie przez stosunek negacji. W przypadku pierwszego będzie to protest wobec opresji. W przypadku drugiego – tęskliwe doszukiwanie się śladów i maskowanie tego faktu. Tak rozumiane ślady metafizyki przyjmują formę zombie lub fantomu, oczywistego plugastwa lub budzącej lęk niepewności własnych przeczuć, o których pisze Fisher (2016). W pierwszym przypadku reprezentują (nad)obecność i zmuszają do walki, czujności i podejrzliwości, w drugim może ona budzić zachwyty i grozę, zarazem pozostając nieuchwytną, a samo jej istnienie w formie przypuszczenia i wciąż podawane wątpliwości przywołuje postać wiary.

W takiej diagnozie naszej relacji do metafizyki dostrzegam głęboko humanistyczny (w sensie powrotu do człowieka) wydźwięk. Otwiera ona drogę do osiągnięcia dystansu wobec czegoś, co może wydawać się błędne, a jednocześnie bliskie i potrzebne. Takie odczytanie wskazuje na przeżywanie końca metafizyki w sposób ambiwalentny, pełen sprzeczności i niedualistyczny. Otwiera drogę jakiegoś rodzaju przychylności. Byłoby to wychylenie postawy w przeciwną stronę niż postmodernistyczny sceptycyzm, ale z zachowaniem wektora dystansu. W rozumieniu, które odczytuję u Vattimo, postawa ta dotyczyłaby dystansu raczej wobec własnych przeżyć niż wobec narzucającego się dyskursu. Wątpliwość budziłaby jednak narzucająca się prawdziwość fantazji, a nie jej nieprawdziwość.

Możliwość istnienia wskazanego stanu rzeczy widzę w dwóch źródłach. Po pierwsze, na poziomie doświadczenia właśnie, zachodzi poczucie ugruntowanej stabilizacji niestabilności. Choć brzmi to paradoksalnie, to indywidualizacja decyzji przy jednoczesnej utracie narzucanego wektora etycznego, którą Gilles Lipovetsky (2009) uważa za konstytutywną dla hipermodernizmu, może tworzyć afektywną całość, dającą się poddać refleksyjności i postrzegać z założeniem istnienia odległej perspektywy. Dystans

przynosi ulgę, ta zaś daje odwagę do sięgania po nowe postawy, rozwiązania i środki wyrazu.

Mniejsze zaangażowanie wynika też z rozluźnienia dyscyplinarnego charakteru relacji społecznych – to, co dla pokolenia oddającego się dekonstrukcji, było realnym uciskiem, wspomnieniem osobistym czy rodzinnym, obrazem medialnym kolonializmu, dla młodych artystek jest jedynie opowieścią. W dodatku taką, której powidoki wciąż są dotkliwe i uparcie trwają, wracają pomimo ich upornego podważania. Modernistyczne fundamenty zyskały wymiar historyczny, a ciągle ich rozchwiewanie nie pochłania już tyle energii i nie daje tyle radości co kiedyś. Efekt każdej inżynierii z czasem staje się zabytkiem, by potem stać się artefaktem przeszłości, wyzierającą z ziemi ruiną rozbudzającą wyobraźnię. Dystans do języka i kategorii modernizmu czy postmodernizmu przynosi ulgę również dlatego, że pozwala oddzielić się od kulturowych aporii, w jakie wpędziła nas historia. Nieco stężała już kondycja rozedrgania i niepewności otwiera możliwość (lub wytwarza potrzebę) odniesienia się do niej z zewnątrz, a nie z jej środka. Wywołuje także potrzebę zwolnienia, zakotwiczenia, złapania azymutu w płynnej nowoczesności (zob. Trepczyński 2018).

Drugim powodem zajmowania pozycji dystansu jest relatywizacja dyskursów, która poskutkowała ich uwolnieniem, co z kolei doprowadziło do ich zrównania. W efekcie tego ukonstytuował się nowy zbiór – niegdyś jeszcze z wyraźnie zaznaczonymi opozycjami i definiującymi go antagonizmami. Obecnie jednak splaszczony, nieco wyblakły i chociaż wypełniony krzykliwością, to bez wiarygodnych opozycji. Na skutek tego jako niedawno heterogeniczna całość potrzebuje nowego, totalnego przeciwieństwa. Na wszystko, co już znane, wypróbowane, zmieszane i zderzone ze sobą słabość do metafizyczności i tęsknota za esencją wydają się atrakcyjnym antidotum, a nie ma przecież ograniczeń, by za nimi podążyć.

Metafizyka stanowi nowy atraktor zbierający wolne rodniki późnej nowoczesności. To, co zostało nazwane schizofreniczną strukturą naszej prywatnej czasowości (Jameson 2011: 7), charakteryzującą postmodernistyczne doświadczenie, zaczyna ponownie tężeć. Pojawiają się atraktory, które na nowo organizują rzeczywistość. Zupełnie inaczej jednak, niż miałyby to wynikać z ducha oświeceniowego, wyznaczają je tendencje z różnych porządków. Postmodernistyczna gra sił wskoczyła na wyższy poziom złożoności. Zatomizowane, pozbawione ramy znaki, rzekomo zderzające się ze sobą, swobodnie przyjmują formy zgęstek, konglomeratów tworzących kompleksy wywołujące uczucie tymczasowej głębi. Mediacja dyskursów wychyliła się w stronę negocjacji wojennych, a nie swobodnej gry znaczeń.

Metafory tego mechanizmu doszukują się w obu nurtach estetycznych, które w takim odczytaniu eksponują ukryte pod powierzchnią artefakty przeszłości, na nowo scalające się w całość.

Rola cyfrowych mediów wydaje się wehikulem tej tendencji. Natychmiastowość oraz wielowątkowość skłania bowiem do wytworzenia złożonej, choć potencjalnie ulotnej treści, dla której performatywno-referencyjny charakter środowiska sieciowego ma kluczowe znaczenie. Nie można również nie wspomnieć o roli i wyobrażeniu natury, która przynajmniej we wzniosłej bagienności jest niezwykle silnie akcentowana i stanowi nowy punkt zakotwiczenia, do którego grawitują treści. Z kolei groteskowa refeminizacja to być może częściowo konserwatywny, a częściowo krytyczny zwrot ujawniający ciężar kulturowych kategorii, które pomimo prób zmian dyskursu nie dają o sobie zapomnieć i wciąż są eksploatowane.

Przyjmuję, że opisane warunki zrównania dyskursów w połączeniu z możliwością spojżenia na nie jako na całość wyznaczają warunki dla niespotykanego do tej pory doświadczenia. Są one jednocześnie „sposobem odnoszenia się do rzeczywistości” i „rozumienia siebie” – pojęcia, że jest to „stan ducha części żyjących obecnie ludzi lub pewna propozycja czy też program do zrealizowania” (Trepczyński 2013: 177–182).

### **/// Nowa aluzyjność i symulacja metafizyki**

Nawiązując do Lyotarda, zakładam, że „ponowoczesność byłaby tym, co w ramach nowoczesności przywołuje coś niedającego się przedstawić w samym przedstawianiu” (cyt. za: Trepczyński, Zakrzewski 2012: 83) oraz że istotą dziedziny sztuki jest „wynajdywanie aluzji” (Trepczyński, Zakrzewski 2012: 83).

We wzniosłej bagienności i groteskowej refeminizacji doszukuję się przejawów wrażliwości i doświadczenia charakterystycznych dla popostmodernistycznej formacji kulturowej. Odczytuję je jako aluzję wskazującą na to, co w dominującym dyskursie wymazane lub pomijane, czyli na podtrzymywanie tego, co rzekomo poddane negacji. Pełni ona w moim przekonaniu funkcję przynoszenia ulgi i odzyskiwania nadziei na istnienie wspólnoty. Nazywam tę wrażliwość nową aluzyjnością. Wiążę ją ze świadomą wolą poddania się pozorowi, który zwodzi – poddania się chwilowej i nietrwałej iluzji, której istnienie niemniej pozwala doświadczyć czegoś ważnego. Uważam, że posługuje się ona językiem wizualnym aktywującym przede wszystkim doświadczenie cielesne, starając się zepchnąć tekstowo-dyskursywny wymiar rzeczywistości na dalszy plan.

Jak może działać taki mechanizm chwilowego zawierzenia, wolicjonalnego poddania się? Na obecność przez umowność wskazują postulaty Raula Eshelmana (2008). Według tego badacza postmodernistyczne nie-domknięcie dzieła, wiecznie odsyłające do niestabilnego kontekstu, coraz częściej zastępowane jest specyficzną formą semantyki przedstawienia – następuje próba powrotu do monistycznej koncepcji znaku (Eshelman 2008: 2). Artyści uciekają się wobec tego do wskrzeszenia ramy, niemniej porzucili nadzieję na jej permanentne umocowanie. Byłaby to więc postawa, w której obiektywną trwałość zastępuje się subiektywną zgodą na umowność, trwanie – procesem, a nastawienie na skończony efekt – retoryką podejmowania starań.

Wychodząc od architektury i filmu, Eshelman zwraca uwagę na pojawiający się zabieg siłowego domykania dzieła/znaku za pomocą środków estetycznych. Określa ten mechanizm podwójnym ramowaniem, w którym rama zewnętrzna jest warunkiem koniecznym do istnienia całości dzieła (Eshelman 2008: 2–3). Artysta wymusza na odbiorcach i odbiorczyniach chwilowe uwierzenie w przekaz, a to gwarantuje domknięcie i poczucie obcowania z niepodzielną całością. Taki efekt może uzyskać za pomocą nawet jednego, wyrazistego zabiegu estetycznego, który szczególnie mocno oddziałuje, lecz nie wydaje się kluczowy dla samego dzieła – może być czymś pobocznym i przygodnym. Takie działanie ma siłowy charakter, bo w momencie uświadomienia sobie tego faktu oczywiście jest, że coś jest wymuszane. Jednak bez zgody dzieło traci sens. Osoby oglądające pozostają zatem w szachu – albo przyjmą ofertę, wejdą w dzieło, ale zdając sobie sprawę z jego symulakrycznej formy, albo zostaną z niczym. Taka konstrukcja trzyma, zdaniem autora, na dystans zarówno metafizyczny optymizm, charakterystyczny dla modernizmu, jak i postmodernistyczne niezaangażowanie. Intelktualnie pozwala zachować dystans do przedstawienia i daje poczucie kontroli, a przy tym umożliwia przeżycie duchowe w postaci wiary w znak (który wszelako do niej przymusza).

Dzięki temu postmodernistyczna logika parataksy prowadzi w omawianej wizualności dalej, jakby głębiej – w stronę tego, co można określić pojęciem *metaxú*. Powołując się na Simone Weil, Dorota Korwin-Piotrowska stwierdza:

W rozumieniu francuskiej filozofki pojęcie *metaxú* oznacza sumę zjawisk, które wskazują na coś innego – jak ściana pomiędzy celami w więzieniu, która łączy i dzieli jednocześnie, jak rzeczy ziemskie, doczesne, które tylko pośredniczą w drodze człowieka do

życia wiecznego, więc paradoksalnie są po to, by móc się bez nich obyć. (Korwin-Piotrowska 2019: 55)

Być może dlatego na części zdjęć widoczne są modelki, które przypominają wróżki, rusalki i postacie demoniczne, a zatem figury poruszające się pomiędzy światami. Ich ciała są tak samo zdobione i uwznioślane co groteskowo powykrzywiane lub karykaturalne.

Drugim elementem nowej aluzyjności, który odgrywa kluczową rolę w tej wrażliwości, jest oddziaływanie wizualne, którego celem jest wzbudzić czy też przypomnieć wyobrażenie ciała lub – lepiej to ujmując – cielesności. Chodzi w nim o wzbudzenie reakcji trzewnych, a więc podjęcie próby zmierzającej w kierunku ujawnienia związku oko–ciało, a nie oko–dyskurs. Przyjmuje ono tym samym ruch regresywny – ku wnętrzu i jakiejś formie uprzedniości. Nie chciałbym rozstrzygać, na ile ten ruch jest realnie skuteczny, czyli do jakiego stopnia artystki osiągają zamierzony efekt. Nie zmienia to jednak faktu z podejmowania próby, która sama w sobie jest komunikatem i może prowadzić do nakierowanej na opisaną przestrzeń refleksji.

Do zilustrowania mechanizmów, w ramach których nowa aluzyjność może w ten sposób działać, sięgnę po koncepcję hipermodernistycznej wizualności, której autorem jest Peter R. Sedgwick (2019). Według tego brytyjskiego filozofa i badacza medialności w każde nowoczesne medium (rozumiane jako zespół reguł i porządek społeczny, ale też urządzenie techniczne) wpisany jest wymiar archaicznej tragedii. Jego propozycja przywołuje trzy sposoby odczuwania i organizacji przestrzeni oraz ciała – apoliński, dionizyjski i sokratejski (Sedgwick 2019: poz. 294). Zwracając uwagę na widzenie dionizyjskie, którego wartość w nowoczesnym świecie jest programowo niedoszacowana i piętnowana, badacz wskazuje, że uruchamia ono to, co nazywa ciałem czującym. Oko staje się zmysłem taktylnym, uruchamiającym trzewia, pozwalając na nowo skonstruować rzeczywistość (Sedgwick 2019: poz. 1786). Tak działające spojrzenie przekracza apoliński indywidualizm.

Sedgwick odwołuje się też do metafory ukutej przez Paula Virilia, który przywołując osiadające w piasku cielska bunkrów na francuskiej riwierze i zauważając, że są one zaprojektowane tak, by wszystko, łącznie ze wzrokiem, się z nich ześlizgiwało, podczas gdy one same usurpują sobie zdolność pełnego oglądu świata z niewidzialnej, pozbawionej właściwości przestrzeni punktu, porównuje je do ducha racjonalnej nowoczesności, który – chociaż skonstruowany z założeniem trwałości i odporności – coraz bardziej zapada się pod własnym ciężarem, prowokuje spojrzenie w bez-

kresne niebo. Racjonalno-militarny konglomerat staje się własnym zaprzeczeniem, przez co przypomina obiekt kultu (Sedgwick 2019: poz. 1290). W opisywanym przypadku metaforyczną rolę bunkra odgrywa jak najbardziej realna logika Instagrama. Oczywiście różni się on od bunkra, symuluje przecież żywotność (choć oba obiecują wszechwidzenie z ukrycia). O ile więc ten pierwszy z czasem okazuje się jedynie pozbawioną wymiaru współczesności ruiną, która w porządku czasowym zyskuje wymiar monumentu-*sacrum*, o tyle Instagram pozostaje zawsze żywotny i aktualizowany. Jest to jednak życie udawane, sprowadzone do stymulacji, których naddatek łączy się z nieustanną zmiennością relacji ciało–ekran, prowadzącą do postępującego zaniku różnicowania przestrzennego. Tę relację rozumiem jako dziejącą się w przestrzeni czegoś na kształt zintensyfikowanego nie-miejsca – w pozbawionej specyficznych cech przestrzeni nie-miejsca (zob. Augé 2012), którego ostatnią i jedyną trwałą cechą było istnienie fizycznej przestrzeni wymuszającej na ciele reorientację i zagospodarowanie nadmiarów ego, czasu i przestrzeni. Instagram to coś więcej (a właściwie mniej) – to zapadanie się w obrazy pozbawione kontekstu, ale (w omawianych przypadkach) wzbudzające cielesność. Podejmowanie taktyk codziennych, których repertuar jest dostępny w pozbawionych specyficznych cech nie-miejskach, zamienia się w możliwość poszerzenia ich o symulakryczność i wymiar fantazji.

Kluczowy wydaje się właśnie performatywny wymiar przekazu. Jak już wspomniałem, przyjmowane na zdjęciach pozy często przypominają dziecięce przebieranki przed lustrem. Odgrywanie innych postaci i ustalonych konwencji uwiarygodniają pozostali uczestnicy zabawy, których rolę przyjmują cyfrowi odbiorcy. Taki świat funkcjonuje na podstawie wolicjonalnie ustalonego, wyobrażonego konsensusu. Wspólne udawanie je utrwala. Można powiedzieć, że medium sprzyja cyfrowo-realnemu performansowi, który przejawia się w „udawaniu na poważnie” – konstruuje oparty na fantazji spisek mający na celu powołanie do życia trwalszej struktury. Ów konsensus komunikacyjny powstaje na podstawie wzajemnego wyobrażenia wspólnoty odczuwania – zawierzenia wywiedzionemu z ciała, które może grać rolę siłowej ramy Eshelmana. W ten sposób modalność komunikacyjna z dyskursywnej zostaje przekierowana na (od)trzewną formę wyobrażania. Dzieje się tak szczególnie w przypadku wątku, który nazywam wzniosłą bagiennością.

Sądzę, że przekonanie o tym, iż „inni czują to samo co ja”, jest funkcją nowej aluzyjności, a quasi-metafizyczne treści i afirmacja nieracjonalności są pretekstem, zaproszeniem i wskazówką przy zachowaniu postmoderni-



stycznego dystansu. Właściwa metafizyka tego zjawiska dotyczy istnienia możliwości podzielania wiary we wspólne, niedające się wyrazić doświadczenie, ale bez możliwości sprawdzenia lub doświadczenia tej supozycji. Sytuacja odbioru dzieła siłowo wymuszanego i cielesno-wizualnego każe założyć przeciw jakąś wspólnotę estetyczną. Bliskie to wszystko fisherowskiej grozie, która miałaby tutaj na celu zwrócenie uwagi na wspólnie postrzegany element – stałą, która jest przeczuwana, a jednocześnie nieuchwytna. Obecność „kobiecego wzorca” mimo jego dekonstrukcji, narzucanie się *sacrum* pomimo desakralizacji, zatarcie podziałów na to, co z porządku natury i kultury... Dystansując się od ducha racjonalności, nowa aluzyjność każe zapytać o sprawczość w dobie późnej nowoczesności. Ambiwalencja przedstawień i dobór kodów wizualnych zwracają uwagę na rolę tego, co nieożywione lub nie-ludzkie, a przynajmniej na niejednoznaczność tych kategorii.

Obecne tam uczucia wzniosłości i grozy można rozumieć jako znajdujące się na skrajach tego samego kontinuum. Odczuwany stan zależy bowiem w dużej mierze od podmiotowej interpretacji zjawiska i osobistego nastawienia, a odpowiedzią indywidualną, która ma szansę oswoić skrajne emocje, jest ambiwalencja, przejawiająca się na przykład w oscylowaniu między zaangażowaniem i dystansem, wiarą i sceptycyzmem, powagą i żartem, przeczuwaniem istnienia wspólnoty i indywidualnym doświadczeniem trzewnym. Wymienione opozycje mogą być propozycjami biegunów świata hipermodernistycznego, w którym podmiot stara się zredukować policentryczność do oscylowania. Efektem tego jest przyjmowanie przez odbiorców pozycji bycia pomiędzy tym, co realne a nierealne, rzeczywiste i wirtualne. Czy da się to pogodzić? Jeśli traktować doświadczenie jak nie-dualistyczne, to tak. Czy jednak w warunkach wirtualizacji i kapitalistycznej rekuperacji ma to szansę na trwale bytowanie i swobodny rozwój? Raczej wątpię.

Podchodząc do opisanego zjawiska krytycznie, warto zwrócić uwagę na to, że jeśli niedomknięcie ramy poddaje się oskarżeniu o ześlizgiwanie się znaczeń i totalną zależność od niedającego się ustalić kontekstu, to siłowe domknięcie utrwała trudny do określenia stan dysocjacji i zawieszenia – paraliż polegający na konieczności utrzymania delikatnej struktury balansu. Otwiera tym samym niebezpieczną możliwość. Obiecuje uczucie wzniosłości i wywiedzionej z niej możliwości wspólnoty oraz idące za tym doświadczenie obcowania z wyższym porządkiem, ale kosztem śladu poddania się. Obarczone jest ryzykiem rozczarowania i lękiem o to, aby „za bardzo się nie wychylić”, co mogłoby zburzyć wątłą konstrukcję. Nawet je-

śli podmiot zgodzi się na wejście w dzieło, to i tak zostaje ze świadomością, że „przymyka na coś oko”. Stany wzniosłości, nadziei i duchowości są wzięte w intelektualny nawias, cynizm raczej niż ironię. Tym sposobem postmodernistyczna ironiczna wieloznaczność – skonstruowana w taki sposób, by trafić na (w) Innego, i w nim lokująca podstawę swojego istnienia – zamienia się w pełen lęku cynizm, który kawalkiem siebie każe płacić za iluzję spokoju.

W postmodernistycznej grze sił relacja autorytetu/władzy opierała się na sprawności uprawiania refleksji wobec refleksji, użycia siły na poziomie dyskursu wobec niego samego. Wszelki postulat kontemplacji zostawał unicestwiany przez dynamiczną grę sił. W omawianym przypadku opisana zależność zastępowana jest tymczasem przez continuum wiara–cynizm. Tęsknota za autorytetem prowadzi do sięgania po atraktory w modusach charyzmatycznych (wzniosła bagienność) lub tradycyjnych (groteskowa refeminizacja). Są to oczywiście dwa z trzech źródeł autorytetu postulowanych przez Maxa Webera (2002: 92). Nie wiadomo jednak, czy wszystkie tego typu zachowania rzeczywiście mają podłoże cyniczne (a jeśli nie, to które nie) – które są nadużyciem, a które wyrazem potrzebnej dziś nadziei?

### **/// Podsumowanie**

Odnosząc się do logiki przemian kulturowych, starałem się odtworzyć wrażliwość i doświadczenie, które nazwałem nową aluzyjnością. Pozwala ono uciec do świata quasi-metafizycznego i otwiera możliwość fantazjowania w reakcji na kontrolowany i racjonalny świat algorytmów. Byłoby to odpowiedzią na przyspieszenie i hipermodernistyczne nadmiary, ale też zgodne z postulowanymi tendencjami w sztuce instytucjonalnej (www13). Nowa aluzyjność skutkuje bowiem konstrukcjami znaczenia opartymi na monizmie (choćby nietrwałymi i punktowymi). Wzbudzając nieprzekładalne na język dyskursu doświadczenie cielesne, stara się wzbudzić poczucie wspólnoty hipotetycznej, opartej na niesprawdzalnym i niedającym się potwierdzić przecuciu gromadnej wiary. Odpowiada tym samym na trudne do nazwania i opanowania lęki późnej nowoczesności oraz wiążące się z nimi poczucie niejednoznaczności, odrealnienia i własnej nieadekwatności. Postawą konieczną do odbioru tych dzieł jest zaufanie intuicji i poddanie się wrażeniu istnienia jakiejś całości oraz otwartość na to, co już przebrzmiało. Co ważne, nie dostrzegam w tym geście jedynie ironii i dystansu lub ograniczenia się do postawy demaskacyjnej.

Bibliografia:

/// Augé M. 2012. *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, tłum. R. Chymkowski, Aletheia.

/// Boym S. 2001. *The Future of Nostalgia*, Basic Books.

/// Buckley Ch., Clark H. 2017. *Fashion and Everyday Life*, Bloomsbury Publishing.

/// Certeau M. de. 2008. *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

/// Chymkowski R. 2018. *Co po postmodernizmie? Derrida i nietożsamość*, „Edukacja Filozoficzna”, nr 66, s. 119–142.

/// Deleuze G., Guattari F. 2015. *Tysiąc plateau*, tłum. J. Bednarek, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana.

/// English B. 2013. *A Cultural History of Fashion in the 20th and 21st Centuries*, Bloomsbury Academics.

/// Eshelman R. 2008. *Performatism or the End of Postmodernity*, The Davis Group Publishers.

/// Fisher M. 2016. *The Weird And The Eerie*, Repeater Books.

/// Hjarvard S. 2016. *Mediatization and the Changing Authority of Religion*, „Media, Culture & Society”, nr 38, s. 1–10.

/// Grondin J. 2021. *Piękno metafizyki*, tłum. M. Marczak, Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Jameson F. 2011. *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*, tłum. M. Płaza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

/// Jay M. 2008. *Pieśń doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, tłum. A. Rejniak-Majewska, Universitas.

/// Jurgenson N. 2021. *Fotka. O zdjęciach i mediach społecznościowych*, tłum. Ł. Zaremba, Karakter.

/// Kasia K. 2019. *Doświadczenie estetyczne i wspólnota spektaklu*, Universitas.

/// Korwin-Piotrowska D. 2019. *Wokół kategorii metaxú. Doświadczenie i wytwarzanie międzyludzkiego pogranicza za pomocą języka*, „Tematy i Konteksty”, nr 9, s. 54–69.

/// Lorenc I. 2006. *O możliwości słabej ontologii. Od Baudrillarda do Vattima*, „Sztuka i Filozofia”, nr 29, s. 56–61.

/// Lipovetsky G. 2005. *Hypermodern Times*, tłum. A. Brown, Politic Press.

/// Lipovetsky G. 2009. *The Empire of Fashion: Dressing Modern Democracy*, Yale University Press.

/// Lyotard J.F. 1998. *Postmodernizm dla dzieci*, tłum. J. Migasiński, Fundacja Aletheia.

/// Quintana-Paz M.Á. 2018. *Post-Truth as a Feature of Hypermodern Times*, „Edukacja Filozoficzna”, nr 66, s. 143–161.

/// Sedgwick P.R. 2019. *Hypermodernity and Visuality (Critical Perspectives on Theory, Culture and Politics)*, Rowman & Littlefield Publishers, e-book.

/// Trepczyński M. 2013. *Człowiek hipermodernizmu*, „Edukacja Filozoficzna”, nr 56, s. 171–184.

/// Trepczyński M. 2018. *Hypermodernism as Deceleration, Re-stabilisation and Reconciliation*, „Edukacja Filozoficzna”, nr 66, s. 163–184.

/// Trepczyński M., Zakrzewski W. 2012. *Hipermodernizm? – perspektywy postmodernistyczne i po-postmodernistyczne*, [w:] *Refleksje na temat ponowoczesności*, red. M. Lubecki, Wydawnictwo Libron, Kraków, s. 77–115.

/// Toth J. 2010. *The Passing of Postmodernism*, Sunny Press.

/// Vattimo G. 2006. *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Universitas.

/// Weber M. 2002. *Gospodarka i społeczeństwo: zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, PWN.

/// Žižek S. 2009. *Kruchy absolut*, tłum. M. Kropiwnicki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Źródła internetowe:

www1: [https://www.instagram.com/cafe\\_forgot/](https://www.instagram.com/cafe_forgot/); dostęp: 30.06.2021.

www2: <https://www.instagram.com/ebonnymunro/>; dostęp: 30.06.2021.

www3: [https://www.instagram.com/\\_cruosia\\_/](https://www.instagram.com/_cruosia_/); dostęp: 30.06.2021.

www4: <https://www.instagram.com/rebekahkosonenbide/>; dostęp: 30.06.2021.

www5: <https://www.instagram.com/daddybears mood/>; dostęp: 30.06.2021.

www6: [https://www.instagram.com/quin\\_xu/](https://www.instagram.com/quin_xu/); dostęp: 30.06.2021.

www7: <https://www.instagram.com/polyhedron.studio/>; dostęp: 30.06.2021.

www8: [https://www.instagram.com/nao\\_now/](https://www.instagram.com/nao_now/); dostęp: 30.06.2021.

www9: <https://www.instagram.com/kristinmallison/>; dostęp: 30.06.2021.

www10: <https://www.instagram.com/candy.mntn/>; dostęp: 30.06.2021.

www11: <https://www.instagram.com/sklep.galeriakarowa/>; dostęp: 30.06.2021.

www12: <http://ozkultura.pl/wpis/175/3>; dostęp: 30.06.2021.

www13: <https://www.e-flux.com/journal/61/61000/the-new-depthiness/>; dostęp: 30.06.2021.

### **/// Abstrakt**

Metafizyka klasyczna nie stanowi już wiarygodnego podłoża do uprawiania filozofii. Niemniej bywa obecna w formie estetycznych referencji. Przywołując konkretną wizję świata i wartości, może kształtować doświadczenie.

Niniejszy artykuł opisuje zjawiska nazwane przez autora „nową aluzyjnością” i „symulacją metafizyki”. Wychodząc od obserwacji empirycznych młodej mody, prezentowanej w medium społecznościowym Instagram, autor zwraca uwagę na ambiwalentną postawę artystek wobec metafizyczności. Ma ona polegać na jej afirmatywnym przywołaniu z jednoczesnym wywołaniem wrażenia lęku lub groteski. Posługując się perspektywą logiki kulturowej hipermodernizmu, autor dostrzega potrzebę nowego rodzaju relacji do wartości związanych z modernizmem i postmodernizmem. Zwraca również uwagę na przelamania postawy ironii i niezainteresowania głębią. W ich miejsce pojawiają się poczucie nadziei, wiara, suponowanie możliwości sensu i porządku, które są jednak trzymane na dystans i podsyte cynizmem przyjmują symulakryczny charakter.

Słowa kluczowe:

hipermodernizm, estetyka, media

### /// Abstract

#### **The New Allusiveness and the Simulation of Metaphysics: A Hypermodern Experience from the Café Forgot Circle**

Classical metaphysics is no longer a credible basis for the practice of philosophy. Nevertheless, it is sometimes present in the form of aesthetic references. By evoking a specific vision of the world and values, it can shape the experience.

This article describes a phenomenon that the author calls the “New Allusiveness and the Simulation of Metaphysics.” Starting from empirical observation of youth fashion as presented on Instagram, the author draws attention to the ambivalent attitude of female artists towards metaphysicallity. Their attitude appears to rely on an affirmative evocation with the simultaneous impression of fear or of the grotesque. Starting from the perspective of the cultural logic of hypermodernism, the author sees the need for a new kind of relationship to the values associated with modernism and postmodernism. The author notes that there has been a change in attitudes to irony and a lack of interest in depth. These have been replaced with a sense of hope, with faith, presupposition, and the possibility of meaning and order; however, being kept at a distance and lined with cynicism, they take on a simulacral character.

Keywords:

hypermodernism, aesthetics, media

/// **Jędrzej Kacper Latecki** – absolwent antropologii kultury w Instytucie Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego oraz psychologii społecznej na Uniwersytecie SWPS. Interesuje się filozofią kultury i estetyką. Jest członkiem Forum Polskiego Pola Lacanowskiego; zawodowo związany z badaniami jakościowymi i obserwacją niszowych zjawisk w kulturze młodego pokolenia.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8112-6665>

E-mail: [jk.latecki@gmail.com](mailto:jk.latecki@gmail.com)

# **METAFIZYCZNA FUNKCJA NARRACJI – ANALIZA ZAGADNIENIA NA PRZYKŁADZIE HEGLOWSKIEJ *FENOMENOLOGII DUCHA***

Filip Gołaszewski  
Uniwersytet Warszawski

Sądzę, że na gruncie filozofii długo nie zauważano doniosłości kwestii narracji w kontekście rozważań metafizycznych. Wiele jednak wskazuje na to, że sytuacja stopniowo ulega zmianie. W ostatnim czterdziestoleciu problematyka narracji została wszechstronnie podjęta w kilkutomowym dziele Paula Ricoeura zatytułowanym *Czas i opowieść* (2008a–c). Nawiązując do tego tekstu, David Carr wskazywał na ontologiczne implikacje narracji (2014: 231); Hayden White (1975) analizował z kolei jej rolę w ramach refleksji nad historią. Tematyka ta była również krytycznie rozważana z perspektywy filozofów postmodernistycznych, czego jednym z najgłośniejszych przykładów są obserwacje Jeana-François Lyotarda (1997) dotyczące kresu wielkich narracji. Refleksje wspomnianych filozofów – do pewnego stopnia wyjątkiem może tu być optyka autora *Kondycji ponowoczesnej* – nie stawały w centrum uwagi metafizycznego charakteru narracji. W związku z tym wydaje się, że kwestia ta pozostaje nadal analitycznie otwarta i niezmiernie intrygująca.

W artykule zamierzam przyjrzeć się tej sprawie, łącząc kilka perspektyw badawczych. Najpierw zwięźle scharakteryzuję metafizyczną funkcję narracji, następnie opiszę paradygmat, który akcentuje związek narracji ze sferą fikcji i przeciwstawia ją refleksji nad naturą rzeczywistości. Dalej pokażę, w jaki sposób ten schemat myślowy został przekroczony w Heglowskiej *Fenomenologii ducha*. Dzieło to będę interpretował jako rodzaj filozoficznej narracji na temat świadomości, która – zgodnie ze słowami autora – „musi

przejsć wszystkie szczeble kształtowania się ducha ogólnego od strony ich treści, ale ujmując je jako postacie, które duch już z siebie zrzucił, jako etapy drogi już wytyczonej i utorowanej” (Hegel 1963: 39). W tym kontekście formalne powinowactwo opowieści Hegła z *Ulyssesem* Jamesa Joyce’a zostanie odsłonięte za pomocą analizy narratologicznej. W podsumowaniu nakreślę wylaniające się z tych rozważań dalsze perspektywy badawcze.

Narracja wydaje się zjawiskiem odsyłającym do sfery określanej przez Hegła mianem ogólności. Pierwsze rozdziały *Fenomenologii ducha* pokazywały, w jaki sposób partykularność zmysłowości, cech oraz indywidualnych określeń jest zapośredniczona w medium powszechnym, inaczej nazywanym ogólnością (Hegel 1963: 126, 137). Jak podkreślał Hegel: „to, co ogólne, stanowi prawdę zmysłowej pewności, a mowa tylko tę prawdę wyraża” (1963: 118). Narracja zaś jest zjawiskiem, które istnieje i rozwija się za pośrednictwem mowy oraz języka. Posługując się heglowską pojęciowością, powiemy więc, że opowieść jest tym, co pozwala nam wyrazić prawdę ogólności. Przekładając tę obserwację na bardziej współczesną nomenklaturę, można przyjąć, że z uwagi na swój transdyscyplinarny charakter i zastosowanie narracja ma wymiar uniwersalny. W tym kontekście stawiam hipotezę, że jest ona strukturą organizującą rozumienie rzeczywistości.

W podobnym duchu Jerzy Trzebiński twierdził, że „narracja jest sposobem rozumienia świata przez ludzi” (2001: 87). W swoim wywodzie koncentrował się jednak na hermeneutycznym znaczeniu narracji i wskazywał na jej psychologiczne ugruntowanie w postaci schematu poznawczego. Na metafizyczny wymiar narracji można tymczasem spojrzeć nie tyle od strony procesów psychicznych, ile raczej struktury myślenia. W ten sposób narracja ujawnia się jako zdolność do organizowania różnych dyskursów, zarówno literackich, historycznych, filmowych czy malarskich, jak i filozoficznych. Ten ostatni aspekt nie wybrzmiewa jednak w literaturze filozoficznej wystarczająco doniosłe, co może być związane z obecnością pewnego przesądu myślowego, który w dalszej części artykułu postaram się bliżej zdefiniować.

Badacze (zob. np. Karczewski 2016: 47) uznają, że klasyczną definicję narracji przedstawił w *Poetyce* Arystoteles, gdy stwierdził:

w sztuce naśladowczej wyrażonej w formie opowiadania i jednorodnym wierszu [...] fabuła powinna być ułożona w sposób dramatyczny i obejmować jedną, całą i skończoną akcję, posiadającą początek, środek i koniec, aby podobnie jak cała i jednolita istota żyjąca mogła ona dostarczyć właściwej przyjemności. (Arystoteles 1988: 357)



Niektórzy autorzy podają w tym kontekście niepodpartą tekstem źródłowym następującą definicję narracji u Arystotelesa: „opowieść posiadająca początek, środek i koniec oraz wiążący je główny wątek” (Garbula 2020: 75; zbliżoną wersję można znaleźć w artykule Borkowskiego – 2018: 149). Zauważalne w tych dwóch definicjach przekształcenie *definiendum* nie jest obojętne dla samego zagadnienia. Fabuła jest wprawdzie terminem, który uznaje się za pokrewny narracji, jednak obecnie wyraźnie rozgranicza się obydwie zjawiska.

W ujęciu Mieke Bal narracja to fenomen szerszy, który obejmuje pojęcie fabuły, jednak nie może zostać do niego zredukowany, ponieważ: „Fabuła [*fabula*] to układ powiązanych logicznie i chronologicznie wydarzeń, sprowokowanych lub doświadczonych przez aktorów [*actors*] i przedstawionych w określony sposób” (2012a: 3). Narracyjny porządek prezentacji zdarzeń nie musi być identyczny z ich fabularnym, chronologicznym układem, co jest wystarczającą podstawą do rozróżnienia obydwu terminów. Warto zatem podkreślić, że w samym tekście Arystotelesa pojęcie narracji nie występowało w *definiendum*, zaś właściwa definicja określała sposób ustrukturywania fabuły w obrębie sztuki naśladowczej.

Mimo zdarzających się w tej materii nieścisłości samo znaczenie ustaleń Arystotelesa dla ukształtowania refleksji na temat narracji jest jednak bezdyskusyjne. Starożytny Grek nakreślił pewien sposób myślenia, z duchem którego podążyły rzesze myślicieli późniejszych epok. Kluczowy okaże się przy tym kontekst, w jakim autor *Metafizyki* usytuował refleksję dotyczącą natury opowieści. Jak pokazywały przywołane wcześniej przykłady, często twierdzi się, że najważniejszym dziełem była w tym wypadku *Poetyka*, traktująca o problemach obecnie przypisywanych dyscyplinie literaturoznawstwa. W rzeczywistości nie mniej istotnym tekstem była *Retoryka*, w której we fragmentach poświęconych funkcji *narratio* Arystoteles podkreślał: „mowa jednak składa się z dwu elementów: z elementu niezależnego od sztuki mówcy (wszak nie jest on sprawcą czynów, o których mówi) i z elementu, który jest od jego sztuki zależny” (1988: 283). Aby uniknąć dalszych nieporozumień, należy w tym miejscu zdecydowanie podkreślić, że Arystoteles wyłącznie w kontekście tego drugiego elementu zastosował pojęcie narracji. Takich terminów jak „mowa” i „opowiadanie” nie traktował bowiem jako synonimów i podkreślał, że „wiele mów nie musi zawierać opowiadania” (Arystoteles 1988: 284). Zdaniem Arystotelesa mowy dotyczą spraw różnych i niezależnych od umiejętności mówcy, zaś tym, na co ma on realny wpływ, jest jego zdolność opowiadania. Precyzując, należy przyjąć, iż oznacza to, że kwestia narracji nie jest istotowo związana ze sfe-

rą faktów, lecz z samą sztuką opowiadania. Sposób mówienia nie decyduje tymczasem o tym, czy mamy do czynienia z mową poety, czy historyka, rozstrzygający jest bowiem status zdarzeń. Jak podkreślał Arystoteles:

zadanie poety polega nie na przedstawieniu wydarzeń rzeczywistych, lecz takich, które mogłyby się zdarzyć, przy czym ta możliwość opiera się na prawdopodobieństwie i konieczności. Historyk i poeta różnią się przecież nie tym, że jeden posługuje się prozą, a drugi wierszem, bo dzieło Herodota można by ułożyć wierszem i mimo to pozostałoby ono historią, jak jest nią w prozie. Różnią się oni natomiast tym, że jeden mówi o wydarzeniach, które miały miejsce w rzeczywistości, a drugi o takich, które mogą się wydarzyć. (Arystoteles 1988: 329–330)

Z przywołanych fragmentów wylania się pewne rozumienie zjawiska narracji, uwypuklające jego związek ze sferą możliwości. Po pierwsze, narracja jest tym, co w odróżnieniu od zdarzeń lub faktów pozostaje zależne od sztuki mówcy. Innymi słowy, jest ona tym, co leży w ramach jego kompetencji i znajduje się w obrębie indywidualnych możliwości. Na rzeczywistość zaś mówca nie ma tego rodzaju wpływu. Po drugie, narracja jest zjawiskiem występującym w ramach dyscyplin retorycznych oraz w kontekście poetyki. Ta druga dyscyplina zajmuje się przy tym badaniem sztuki poetyckiej (Arystoteles 1988: 315), a zgodnie ze słowami Arystotelesa zadanie poety dotyczy przedstawienia zdarzeń możliwych lub prawdopodobnych, a nie rzeczywistych. Przekładając te obserwacje na bardziej współczesną pojęciowość, można powiedzieć, że poetyka zajmuje się fikcją, a nie faktami. W dalszej części artykułu będę określał zaproponowaną tu rekonstrukcję narracji jako specyficznego ujęcia relacji między fikcją a rzeczywistością mianem paradygmatu arystotelesowskiego. Z pewnością nie jest to jedyne możliwe odczytanie tekstów oraz intencji Arystotelesa. Sądzę, że może się ono jednak okazać płodne w kontekście wytłumaczenia stosunkowo niewielkiej uwagi poświęconej w kulturze zachodniej refleksji nad relacją łączącą narrację i metafizykę.

Ponieważ w recepcji spuścizny Arystotelesa niekiedy wiąże się narrację zaledwie z domeną poetyki i w dodatku nie odróżnia się jej od pojęcia fabuły – co ukazywały zaprezentowane wcześniej przykłady – w efekcie dochodzi do faworyzacji związku opowiadania ze sferą zdarzeń fikcyjnych kosztem tych faktycznie istniejących. Uwzględnienie *Retoryki* komplikuje ten obraz, uzupełnia go bowiem o aspekt określonego układu faktów za

sprawą zdolności opowiadającego. Również w kontekście związków łączących narrację z metafizyką dzieło nie przychodziło jednak z pomocą, a wręcz zdawało się utrudniać wgląd w ich naturę.

Dla Stagiryty retoryka nie była wszak dyscypliną filozoficzną. Jak zaobserwowała Joanna Kiereś-Łach: „Arystoteles natomiast oddzielił retorykę od filozofii, gdyż oddzielił dyscypliny praktyczne od teoretycznych i przestrzegał przed mieszaniem ich właściwych metod i sposobów dowodzenia” (2015: 188). Tego rodzaju klasyfikacja miała tymczasem niebagatelne znaczenie dla metafizyki – dyscypliny *par excellence* filozoficznej – czego konsekwencje można dostrzec, zwracając uwagę na to, jak Arystoteles definiował jej przedmiot. Twierdził, że metafizyka jest „wiedzą o bycie jako takim, brany ogólnie” (Arystoteles 1983: 273), podczas gdy „Bytem nazywa się to wszystko, co istnieje” (Arystoteles 1983: 274). Ponieważ metafizyka zajmowała się wszystkim, co istnieje, narracja zaś dotyczyła przede wszystkim sfery możliwości, to związek między obydwoma pojęciami stawał się odległy, o ile w ogóle mógł zostać dostrzeżony. Sądzę, że długotrwałą konsekwencją tego sposobu myślenia – modyfikowaną w początkach obecnego stulecia (Poręba 2014: 36) – okazało się wyprowadzenie problematyki związanej z modalnością poza obręb rozważań dotyczących natury rzeczywistości oraz ustanowienie problematycznego dystansu między narracją i metafizyką.

Należy oczywiście podkreślić, że nie jest to jedyne możliwe odczytanie związków między metafizyką i narracją u Arystotelesa. W dziele zatytułowanym *Metafizyka* występują bowiem pojęcia, które można wiązać z opowieścią, takie jak: „sposób”, „początek”, „konieczne”, „wcześniejsze” i „późniejsze”. W związku z tym można postarać się opisać wspólnotę kategorii konstytuujących Arystotelesowskie rozumienie metafizyki z narracją pojętą jako struktura myślenia. W dalszej części artykułu rezygnuję jednak z tej drogi interpretacyjnej, ponieważ nie wydaje mi się ona dostatecznie uzasadniona.

Oprócz przywołanych wcześniej argumentów dotyczących rozłączności retoryki i filozofii należy również podkreślić, że we wspomnianym dziele sam Arystoteles bezpośrednio nie powiązał wskazanych kategorii z tematem narracji. Ponadto istnieją przesłanki, które przemawiają za tym, że tego rodzaju związek powinien odrzucić. Należy bowiem zauważyć, że samo pojęcie opowieści (będące w tym wypadku ekwiwalentem narracji) wystąpiło w *Metafizyce* wyłącznie jeden raz – w ustępie 983b. Pojawiło się zaś w kontekście starożytnych, którzy „układali opowieści o bogach” (Arystoteles 1983: 11). Zdaniem Arystotelesa opowieści na temat Okeanosa

i Tetydy są przykładami narracji wyjaśniających genezę pierwszych przyczyn. Trzeba jednak podkreślić, że w przywołanym fragmencie stosunek Greka do tego rodzaju narracji jest zdystansowany i raczej sceptyczny; pisał bowiem: „czy rzeczywiście ten pogląd na przyrodę jest pierwotny i starożytny, to może być niepewne” (Arystoteles 1983: 12). Ponadto w ujęciu Arystotelesa to właśnie metafizyka jest nauką zajmującą się poszukiwaniem pierwszych przyczyn, podczas gdy opowieści o bogach nie są ani przykładem nauki, ani właściwą ilustracją praktyki filozoficznej. W tym kontekście zostały one odróżnione od badań pierwszych filozofów (Arystoteles 1983: 10–14), Pitagorejczyów (Arystoteles 1983: 17–21) i Platoników (Arystoteles 1983: 21–23).

Współczesną nauką, która pod niektórymi względami przekroczyła horyzonty arystotelesowskiej poetyki, jest narratologia. W kanonicznej – zdaniem Agaty Sadzy (2013: 238) – pracy autorstwa Mieke Bal, zatytułowanej *Narratologia. Wprowadzenie do teorii narracji*, owa dziedzin została zdefiniowana następująco: „**Narratologia** jest zbiorem teorii narracji, tekstów narracyjnych, obrazów, widowisk, wydarzeń; kulturowych artefaktów, które «opowiadają pewną historię»” (Bal 2012a: 1). *Definiens* w cytowanym sformułowaniu wyznacza zakres tematów nieporównywalnie bogatszy niż klasyczne ujęcie autora *Metafizyki*. Warto podkreślić, że dla analityka z orientacją strukturalistyczną narracja nie dotyczy wyłącznie sfery tekstów, tym bardziej zaś tekstów jednego rodzaju. Z tego względu badacze poruszający się na gruncie narratologii wypracowali narzędzia umożliwiające analizę szeroko pojętych zjawisk, w których rozpoznawalne są znamiona opowieści. W moim przekonaniu dyscyplina ta oferuje również najbardziej obiecujące metody w kontekście filozoficznej analizy narracji oraz jej uwarunkowań metafizycznych. Zgodnie z ujęciem Bal, scharakteryzowanym w późniejszym tekście z roku 2002, zatytułowanym *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych. Krótki przewodnik*: „«Narracja» to więc pojęcie transdyscyplinarne, natomiast «narratologia» jest systematycznym badaniem opisywanego przez to pojęcie zjawiska, które zostało wypracowane w dziedzinowej niszy literaturoznawstwa” (2012b: 33). Rozpoznanie transdyscyplinarnego charakteru pojęcia narracji samo w sobie wykracza poza paradygmat arystotelesowski, który filozof bezpośrednio wiązał z domeną poetyki i retoryki, co utrudniało możliwość dostrzeżenia metafizycznego charakteru narracji. Ponadto narratologię, dostarczającą metod do badania zjawiska narracji, cechuje transgresywny potencjał, umożliwiający połączenie rozmaitych dyscyplin naukowych. Bal, rekapitulując zdobyte w toku wieloletnich studiów doświadczenia, podkreślała:

uważalam narracje za uprawnione pole badań właśnie dlatego, że **nie** ogranicza się ono do żadnej dyscypliny akademickiej. Narracja to tryb, nie gatunek literacki. Jest żywa i aktywna jako siła kulturowa, nie zaś jako pewien typ literatury. Stanowi ona wielki zasobnik bagażu świata i zachodzących w nim niezrozumiałych zdarzeń. (Bal 2012b: 33)

Z uwagi na wskazaną powszechność narracji niektórzy badacze uznali, że możliwość jej naukowego zastosowania jest problematyczna. Przykładowo Tadeusz Borkowski twierdził, że pojęcie narracji aplikowane do wszelkiego rodzaju wypowiedzi zdaje się pozbawione potencjału porządkowania wiedzy, co z kolei postrzega się jako niezwykle cenny walor analiz z zakresu humanistyki (2018: 152). Obserwacje Bal pozwalają jednak postawić hipotezę o metafizycznych implikacjach omawianego pojęcia. Bogactwo kontekstów oraz mnogość dyscyplin, w ramach których pojęcie narracji ujawnia swoją użyteczność, sugeruje jego wysoką ogólność. Wbrew Borkowskiemu zjawisko to można zinterpretować jako objaw pozytywny. W tym wypadku trzeba jednak podkreślić, że punkt widzenia metafizyki jest odmienny względem szczegółowej perspektywy nauk humanistycznych. Większy stopień ogólności pojęcia nie oznacza w tym kontekście wady, a wręcz przeciwnie – jest jego zaletą.

Arystoteles uważał, że metafizyka nie jest „żadną z tzw. nauk szczegółowych, bo żadna z tych nauk nie bada ogólnie Bytu jako takiego” (1983: 71). Metafizyka, będąca domeną filozofii, zajmowała się zaś badaniem pierwszych przyczyn i zasad, dzięki czemu umożliwiała zdobycie mądrości. Zdaniem starożytnego Greka „wiedza dotycząca wszystkich rzeczy musi należeć do tego, kto posiada w najwyższym stopniu wiedzę ogólną” (Arystoteles 1983: 7). Metafizyka od swych najdawniejszych początków poszukiwała zatem pojęć w możliwie najwyższym stopniu ogólnych, które na skutek uniwersalnej swoistości pozwalają uchwycić i zrozumieć bogactwo ludzkich sposobów doświadczania świata. Dziś wydaje się, że narracja jest pojęciem, które w efekcie swej transdyscyplinarności ma tego rodzaju potencjał. Na współczesne losy tego konceptu – a zatem jego interdyscyplinarną płodność oraz popularność wykraczającą poza obszar akademickiego dyskursu – można więc spojrzeć jak na przykład odsłonięcia metafizycznej swoistości, wcześniej zakrytej na skutek dominacji paradygmatu arystotelesowskiego.

Historyczna analiza tego procesu to jednak temat wymagający odrębnego i obszernego studium. W ramach tego artykułu przedstawię nato-

miast zorientowaną na tematykę narracyjną interpretację klasycznego dzieła z zakresu historii filozofii. Hegłowska *Fenomenologia ducha* jest tekstem o niewątpliwym znaczeniu dla dziejów myśli filozoficznej i chociaż książka ta była komentowana wnikliwie i wielokrotnie, to jednak jej narracyjna struktura, zarówno w wymiarze formalnym, jak i merytorycznym, nie została dotychczas obdarzona takim stopniem uwagi, na jaki zasługuje. Bliższe spojrzenie na tekst Hegła pod wskazanym kątem pozwoli za to ukazać metafizyczne implikacje narracji. W tym celu najpierw zarysuję horyzont, na tle którego prowadzone były dotychczasowe badania nad strukturą opowieści przedstawionej w dziele z 1807 roku. Następnie zwrócę uwagę na marginalizowany dotychczas aspekt tych analiz. W tym kontekście wykażę, na czym polega użyteczność aparatury narratologicznej przy rozważaniu dzieła związanego z filozoficznym kanonem. Uzyskany na tej podstawie wgląd w strukturę wywodu Hegła pozwoli na dookreślenie charakteru narracji metafizycznej. Osiągnięte wyniki dadzą z kolei okazję do nakreślenia horyzontów dalszych badań z zakresu metafizyki. W analizach tego rodzaju koncentracja na wymiarze narracyjnym rokuje bowiem nadzieję na zgromadzenie nowych wglądów teoretycznych, które mogą wykraczać poza z gruntu sceptyczną orientację postmodernizmu.

Podejście do *Fenomenologii ducha* od strony narracyjnej nie jest zabiegiem całkowicie nowatorskim. Wielu badaczy zwróciło uwagę na podobieństwa tekstu Hegła do popularnej w XIX wieku literackiej formuły *Bildungsroman* (Royce 1919: 147–156; d'Hondt 1966: 323–337). Berliński myśliciel był wszak zafascynowany ideą opowieści dotyczącej kształtowania i rozwoju bohatera, którą na gruncie niemieckim do perfekcji doprowadził podziwiany przez niego Johann Wolfgang von Goethe (2020). *Fenomenologia ducha* zaadaptowała pokrewną koncepcję na potrzeby narracji filozoficznej, prezentowała bowiem historię o kształtowaniu i rozwoju świadomości w kierunku Wiedzy Absolutnej. Główna bohaterka wywodu Hegła – świadomość naturalna – wraz z rozwojem opisanych w książce wydarzeń zdobywała mądrość, umożliwiającą przemianę własnej natury. We wstępie zostało to objaśnione następująco: „szereg form, które świadomość przechodzi na tej swojej drodze, stanowi raczej szczegółową historię kształtowania się [*Bildung*] samej świadomości w naukę” (Hegel 1963: 99). Kolejne doświadczenia prowadziły do transformacji świadomości w nowe postaci wiedzy, z których każda została przez Hegła wyróżniona odrębną nazwą. W ten sposób pewność zmysłowa (Hegel 1963: 113) rozpoczynająca drogę świadomości przekształcała się w formę postrzeżenia (Hegel 1963: 130), to zaś uległo transformacji w doświadczenie nazywane siłą i rozsądkiem (He-

gel 1963: 151, 155). Poszczególne rozdziały *Fenomenologii ducha* ukazywały zatem perypetie świadomości na drodze do nauki. We wstępie Hegel zapowiadał: „gnając siebie ciągle naprzód ku swojej prawdziwej egzystencji, świadomość osiągnie wreszcie szczebel, na którym pozbędzie się złudzenia” (Hegel 1963: 110). Proces oswoadzania bohaterki narracji ze złudzeń powtarzał się na kolejnych etapach wywodu i ostatecznie prowadził do przeobrażenia świadomości w Wiedzę Absolutną (Hegel 1963: 110).

W ramach całej opowieści zostało wyróżnione pięć głównych etapów. Pierwszy z nich określono mianem świadomości, następnie wyszczególniona została forma samowiedzy, która uległa przeobrażeniu w rozum, aby wreszcie osiągnąć postać duchową. Zwieńczeniem tego ostatniego momentu podróży była zaś Wiedza Absolutna. Zgodnie ze słowami Hegła: „ostatnia postać ducha, czyli duch, który swej pełnej i prawdziwej treści nadaje zarazem formę jaźni i dzięki temu zarówno realizuje swe pojęcie, jak i pozostaje w tej realizacji w obrębie swego pojęcia, jest wiedzą absolutną” (1965: 415).

W tym kontekście formuła *Bildungsroman* odcisnęła wyraźne piętno zarówno na formalnej, jak i merytorycznej stronie *Fenomenologii ducha*. Patrząc od tej pierwszej strony, można zauważyć, że kolejne rozdziały książki przedstawiały nowe wcielenia głównej bohaterki wywodu – zgodnie z zaproponowaną w *Bildungsroman* linearną wizją rozwoju postaci. Natomiast rozpatrując sprawę z punktu widzenia filozoficznej konieczności opisanych transformacji, uzasadnieniem okazywała się nowatorska idea substancji, która zastępowała klasyczny, zorientowany na stabilną niezmienność paradygmat (Arystoteles 1983: 297–300) wizją dynamicznej i procesualnej podbudowy występujących w świecie zjawisk. Ten merytoryczny wymiar reprezentowało zaś pojęcie **Ducha**. Zgodnie ze słowami Hegła „jako substancja jest duch niezachwianym i sprawiedliwym równaniem się sobie samemu”, podczas gdy „substancja ta jest w równym stopniu ogólnym dziełem [*Werk*], które powstaje dzięki działalności każdego i wszystkich jako ich jedność i równość; jest ona bowiem bytem dla siebie, jaźnią, działaniem” (1965: 5). Rozumienie substancji w kontekście działania prowadziło do redefinicji tego pojęcia na skutek przesunięcia akcentu z niezmienności na zmienność. W przedmowie Hegel podkreślał: „stawanie się substancji jest w sposób nieprzerwany przechodzeniem w zewnętrżność, czyli w istnienie, w byt dla kogoś innego” (1963: 55).

Scharakteryzowane właśnie aspekty niezwyklej opowieści Hegła zostały dobrze rozpoznane przez badaczy zajmujących się jego klasycznym tekstem. Narracyjny kunszt *Fenomenologii ducha* zdecydowanie jednak wy-

kracza poza wizję opowieści zaproponowaną na gruncie paradygmatu *Bildungsroman*, co z kolei nie zostało dotychczas wnikliwie przebadane w literaturze okolohegłowskiej. W tym kontekście Allen Speight argumentował, że narracyjna struktura *Fenomenologii ducha* ma cechy właściwe zarówno komedii i tragedii, jak i *Bildungsroman*, w związku z czym żadna z wymienionych form nie może jej zdefiniować (2001: 16–17). Frederick Jameson zaś odrzucał wskazany paradygmat literaturoznawczy, ponieważ uważał, że trudno go uzgodnić z funkcją takich doświadczeń jak pewność zmysłowa lub dialektyka Pana i Niewolnika, które nigdy nie zostają ostatecznie przekroczone w porządku opowieści (2010: 16–17). Z kolei Derrida zwrócił uwagę na formalne podobieństwo tekstu Hegla do pomnikowego dzieła Jamesa Joyce’a – *Ulyssesa* (za: Mahon 2007: 8). Zdaniem Petera Mahona zasugerowana przez Derridę hegłowskość *Ulyssesa* wiązała się z hipermnziej obydwu tekstów, innymi słowy – każdy z nich był metaforą rezerwuaru pamięci kulturowej dzięki logice zapośredniczenia gromadzącej wszystkie istotne dzieła zachodniej literatury (Mahon 2007: 7). Sądzę, że obserwację tę można pogłębić, odsłaniając formalną analogię między obydwoma narracjami. Podobieństwa łączące opowieść Joyce’a z historią świadomości naturalnej na drodze w kierunku Wiedzy Absolutnej staną się wyraźniejsze dzięki metodom oferowanym przez narratologię. W tym kontekście posłużyć się pojęciem fokalizacji, wprowadzonym przez Gérarda Genette’a, a następnie zmodyfikowanym przez Mieke Bal. Za najważniejszą cechę łączącą narrację Hegla i Joyce’a uznaję przy tym multiperspektywiczność. Pojęcie fokalizacji pozwoli dookreślić i rozwinąć wskazane podobieństwo.

Kwestia narracji przelomowego dzieła Joyce’a była wielokrotnie podejmowana przez badaczy. Monika Fludernik opisywała rozwój powieściowej narracji, zwracając uwagę na techniczne aspekty procesu (1986: 15–40). Bogactwo zagadnień z pogranicza literaturoznawstwa, poetyki i narratologii, które można odnaleźć w *Ulyssesie*, to jednak przedmiot wymagający osobnych studiów. W tym miejscu interesuje mnie jedynie kwestia multiperspektywiczności, do której analizy użyteczna wydaje się kategoria fokalizacji w wersji opracowanej przez Bal. O ile dla Genette’a termin ten dotyczył relacji między narratorem i bohaterem, o tyle w ujęciu holenderskiej teoretyczki kultury wskazywał na różnicę między fokalizatorem a przedmiotem jego percepcji. W drugiej części książki Joyce’a powrót bohatera z cmentarza został opisany następująco:

Pan Bloom przechodził, osłonięty krzewami, obok smutnych aniołów, krzyży, strzaskanych kolumn, rodzinnych krypt, kamiennych



nadziei modlących się z uniesionymi oczyma, serc i rąk starej Irlandii. Sensowniej byłoby wydać pieniądze na coś dobroczynnego dla żywych. Módl się za spoczynek duszy... Czy ktokolwiek naprawdę? Zakopali go i załatwili go. Jak węgiel do piwnicy. (Joyce 2013: 138–139)

W przywołanym fragmencie doszło do zmiany narracyjnego agensa, która nie została klarownie zakomunikowana czytelnikom. Pierwsze zdanie wypowiedział bowiem narrator ekstradiegetyczny, przyglądający się z zewnątrz spacerowi bohatera. Status kolejnego zdania wydaje się niejasny. Podmiotem wypowiedzi może być nadal uprzedni narrator lub ten, który dopiero zostanie wprowadzony w dalszej części narracji. W kolejnych zdaniach obserwujemy bowiem zmianę focalizacji. To Bloom jest agensem nakłaniającym samego siebie do modlitwy, ciąg myśli zaś prezentuje jego wewnętrzny monolog. Narracja przedstawia zatem przemieszczenie focalizacji z perspektywy ekstradiegetycznej na intradiegetyczną. W tej mierze jest to także ilustracja zjawiska multiperspektywiczności, z którego Joyce korzystał w swojej twórczości wielokrotnie.

Możliwa jest też odmienna interpretacja zacytowanego fragmentu, w ramach której już w drugiej połowie pierwszego zdania za pomocą mowy pozornie zależnej Joyce wprowadził do narracji polifoniczną świadomość Blooma. Jej obecność uwyrażnia się przez ironiczny dobór określeń – przykładowo zwrot „kamiennych nadziei modlących się z uniesionymi oczami” – właściwych pragmatykowi ukształtowanemu w określonym kontekście religijno-kulturowym.

Zdaniem Roberta Humphreya w *Uliście* zostały zdefiniowane trzy dominujące perspektywy narracyjne, związane z trójką głównych bohaterów: Sephenem Dedalusem, Leopoldem Bloomem oraz jego żoną Molly Bloom (Humphrey 1958: 83). Zmiany tych perspektyw często nie były przedstawiane czytelnikom w sposób przejrzysty, albowiem różnica między perspektywą mówiącego a patrzącego nie zostawała uwydatniona.

W *Fenomenologii ducha* – podobnie jak w tekście Joyce’a – można wyróżnić trzy dominujące perspektywy narracyjne. Pierwsza związana jest z optyką świadomości naturalnej, której doświadczenia zostały opisane w kolejnych rozdziałach książki, i „z tego punktu widzenia można je uważać za drogę naturalnej świadomości dążącej do wiedzy prawdziwej” (Hegel 1963: 98). Druga perspektywa wprowadzała spojrzenie Absolutu, w porządku chronologicznym omówione dopiero w ostatnim rozdziale książki, jednakże w kontekście formalnym występujące od samego początku opowieści. He-

gel podkreślał bowiem, że „absolut, gdyby sam w sobie i dla siebie nie był już i nie chciał być w naszym posiadaniu [*bei uns*], kipłby sobie na pewno z takiego fortelu” (1963: 94), polegającego na poprzedzeniu aktu poznania epistemologią krytyczną. Trzeci – najbardziej enigmatyczny – punkt widzenia uwzględniał spojrzenie zewnętrzne, które Hegel określał mianem „bytu dla nas” (1963: 110).

W toku narracji dochodziło do nieustających zmian owych trzech perspektyw i chociaż każda została dookreślona za pomocą charakterystycznych metod lingwistycznych, to jednak Hegel nie zawsze stosował je konsekwentnie i przejrzyście. Z tego względu rozwijana w *Fenomenologii ducha* narracja wielokrotnie mogła wywoływać konfuzję czytelnika, niekiedy prowadząc do pozornego zignorowania zasady wyłączonego środka i sformułowania zdań, które jednocześnie postulowały i obalały głoszoną przez siebie tezę. Przykładowo w końcowych fragmentach rozdziału *Sila i rozsydek* czytelnik dowiadywał się, że:

Świadomość staje się czymś **dla siebie**, jest **rozdzielaniem tego, co rozdzielone nie jest**, czyli jest **samowiedzą**: Ja **odróżniam siebie od siebie samego, a jednocześnie bezpośrednio wiem o tym, że to, co zostało odróżnione, nie jest różne**. (Hegel 1963: 193)

Zdanie to wydaje się głosić sprzeczność, albowiem podmiot dokonuje na sobie aktu rozdzielania, jednocześnie wiedząc, że odróżnione elementy faktycznie nie są różne. Hegel twierdzi więc, że w podmiocie zarazem występuje różnica i jej brak. Pojawiająca się w tym fragmencie sprzeczność rzeczywiście jest tylko pozorna, albowiem zasugerowane stany podmiotu zostały skonstatowane z dwóch różnych perspektyw narracyjnych. Główna trudność polega na tym, że owo przemieszczenie nie zostało wyraźnie zakomunikowane czytelnikom, stając się źródłem zamierzonej – lub niezamierzonej – konfuzji po stronie interpretującego tekst.

Stosowane przez Mieke Bal pojęcie fokalizacji pozwala jednak rozjaśnić wskazane komplikacje. Warto w tym kontekście przywołać następującą obserwację badaczki:

widzenia nie można jednak ujmować wyłącznie w kategoriach techniczno-wizualnych. W odrobinę metaforycznym, ale nieodzownym znaczeniu widzenia jako obrazowania – nieidentycznego z wyobraźnią, choć bliskiego jej – w widzeniu mamy do czynienia

nia zarówno z samym patrzeniem, jak i z interpretowaniem, które obecne jest w czytaniu literatury. (Bal 2012b: 63)

Właśnie w tym rozumieniu – zaplatającym postrzeganie z aktem hermeneutycznym – podejście narratologiczne oferuje świeże spojrzenie na tekst Hegla. W ten sposób intradiegetyczna perspektywa okazuje się bowiem tożsama z ektradiegetycznym aktem interpretacji. Zarezerwowane dla sztuk percepcyjnych pojęcie perspektywy ujawnia swój hermeneutyczny potencjał na skutek jego narratologicznej trawestacji, dla której focalizacja wyznacza konceptualne ramy. Posłużenie się w kontekście *Fenomenologii ducha* rozróżnieniem między opowieścią a focalizatorem pozwala dookreślić tożsamość podmiotu percepcji, który postrzegał opisywane w dziele zdarzenia.

W przypadku zacytowanego zdania z końca rozdziału *Sila i rozsądek* focalizator zmienił się kilkakrotnie. W pierwszym członie podmiotem percepcji był ektradiegetyczny focalizator związany z trzecią instancją narracyjną *Fenomenologii ducha*. Chociaż opisane w zdaniu wydarzenie dotyczy świadomości, która „staje się czymś dla siebie”, to jednak sam proces nie był oglądany z jej perspektywy. Scharakteryzowane tu przeobrażenie zachodziło z punktu widzenia czytelników, dla bohaterki wywodu zaś jeszcze się nie dokonało. Po dwukropku focalizacja uległa kolejnej zmianie – tym razem agensem wypowiedzi była samowiedza. Z jej perspektywy w podmiocie występowała różnica, której świadomość nie potrafiła jeszcze dostrzec. Zasadą samowiedzy – która w porządku chronologicznym została wyeksponowana dopiero w kolejnym rozdziale *Fenomenologii ducha* (Hegel 1963: 200) – było refleksyjne odniesienie do własnego Ja. Warunkiem tego rodzaju samozwrotnego zachowania jest wprowadzenie różnicy do jednolitej struktury podmiotu. Myślenie o sobie samym oznacza samowiedzę, która nigdy nie jest biernym, czysto receptywnym aktem na podobieństwo doznania zmysłowego, lecz zawsze wprowadza pewien dualizm w obrębie własnej tożsamości. Pod koniec rozdziału *Sila i rozsądek* owa zasada nie może być dla czytelnika jasna, ponieważ zostanie uzasadniona dopiero w ramach kolejnego doświadczenia świadomości.

Przykład Hegłowskiej *Fenomenologii ducha* pozwala określić funkcję narracji w rozważaniach metafizycznych. Magdalena Rembowska-Plucienik podkreślała, że narracja to „konstrukt, powstający dzięki kooperacji między autorem i czytelnikiem”, i dlatego można ją opisać jako „model kognitywnej mnogości” (2013: 28). W tekście Hegla ten rodzaj kooperacji został uwzględniony za sprawą focalizacji trzeciej instancji narracyjnej.

Uwzględnienie perspektywy czytelnika w postaci jednego z nieredukowalnych elementów przedstawionej opowieści zmusza do rewizji paradygmatu arystotelesowskiego. Połączenie ekstradiegetycznej optyki czytelnika z intradiegetycznym głosem fokalizatora prowadzi bowiem do wniosku, że sfera zdarzeń możliwych jest nieodzowną częścią narracji metafizycznej. Jeśli spojrzenie czytającego rzeczywiście ma być częścią opowiadanej historii, to sama narracja musi strukturalnie uwzględniać możliwość nieskończonej liczby interpretacji wynikających z indywidualnych odmienności między empirycznymi czytelnikami. Oznacza to, że różnica między fikcją a rzeczywistością nie może zostać sprowadzona do opozycji między zdarzeniami możliwymi oraz faktami. *Fenomenologia ducha*, rozumiana jako opis konstytucji rzeczywistości, pokazuje, że przestrzeń możliwości jest elementem tego procesu. Choć więc autor późniejszej *Nauki logiki* bezpośrednio nie analizował kwestii narracji, to jednak za pośrednictwem swej literackiej praktyki dał wyraz niezwykle subtelnej refleksji dotyczącej nieodzowności omawianego tu zagadnienia w dyskursie metafizycznym. Formalna złożoność tekstu z 1807 roku pokazuje również, że Hegel dostrzegał konieczność zaplecenia różnych perspektyw dyskursywnych w kontekście rozważań skoncentrowanych na problemach natury epistemiczno-ontologicznej. Powstaje jednak pytanie, czy taki sposób myślenia nie prowadzi do zatarcia różnic między literaturą a filozofią?

Zdaniem Michaiła Bachtina można mówić o procesie upowieściowienia innych gatunków literackich, który polega na tym, że:

stają się one bardziej swobodne i giętkie, odnawia się ich język, korzystając ze zróżnicowanej mowy pozaliterackiej i „powieściowych” warstw języka literackiego, podlegają dialogizacji, pojawia się w nich śmiech, ironia, humor, elementy autoparodii, wreszcie – rzecz najważniejsza – powieść wprowadza do nich problemowość, swoistą znaczeniową otwartość i żywy kontakt z niegotową, stającą się rzeczywistością (otwartą terażniejszością). (Bachtin 1982: 541)

Każdy z tych elementów można odnaleźć w pisarstwie Hegla. Hayden White zwrócił uwagę na obecność wzorca komediowego w Hegłowskiej narracji historiozoficznej (1975: 94–97). Wypunktowane przez Bachtina śmiech, ironia i humor były również elementami paradygmatu opisywanego przez White’a. Autoparodia jest w tym kontekście tropem mniej oczywistym, a jednak możliwym do wyśledzenia. Ponadto *Fenomenologia ducha* niewątpliwie korzystała ze środków języka literackiego, takich jak metafory,

elipsy lub inwersje, które z punktu widzenia dzisiejszych standardów naukowych mogą wydawać się nazbyt giętkie i swobodne. Przeprowadzone tu analizy pokazują, że także zasugerowana przez Bachtina kwestia dialogizacji tekstu – uosobiona w postaci trzeciej instancji narracyjnej – była elementem Hegłowskiego wywodu. Trudno jednak utrzymywać, żeby w epoce Hegla tego rodzaju forma pisarstwa filozoficznego była obowiązującą normą. Dzieło to było raczej pewnym wyjątkiem od reguły, inicjującym na gruncie filozofii niemieckiej swego rodzaju formalny przewrót, przygotowującym grunt pod twórczość takich autorów jak Kierkegaard lub Nietzsche, u których bachtinowskie upowieściowanie rozwinęło się z jeszcze większą wyrazistością.

Metafizyczna funkcja narracji ujawnia się właśnie w tym procesie. Umożliwiając otwarcie znaczeniowe, narracja pozwala na kontakt z dynamiczną naturą rzeczywistości. Adaptując pojęciowość Heideggera w nieco zmienionym kontekście, można przyjąć, że nie tyle w dziele jako takim, ile raczej w narracji „udziela się dziejba prawdy” (1997: 26). Innymi słowy, opowieść prowadzi do otwarcia znaczeń, które bez jej udziału pozostają zakryte. Może zaś to osiągnąć, ponieważ jej metafizycznym *residuum* jest zmienny charakter rzeczywistości, który filozofia stara się formalnie naśladować. Nieprzekraczalną granicę *mimesis* definiuje jednak zastosowane medium pojęciowe. Język zawsze prowadzi bowiem do skostnienia dynamicznych form doświadczenia, które z jego pomocą są opisywane.

Hegel relacjonował ten proces w pierwszym rozdziale *Fenomenologii ducha*, przedstawiającym dialektykę pewności zmysłowej za pomocą kategorii Tu i Teraz. Dowolna wskazana przez nie jakość okazywała się nieodmiennie zapośredniczona w przekraczającej je ogólności. Teraz, którym jest dzień, zapisane po czasie stawało się nocą, zaś Tu, będące drzewem, cechowała podobna nietrwałość, ujawniona za sprawą swobodnych zmian perspektywy. Odwrócenie wzroku od drzewa przypisywało kategorię do innego obiektu percepcji, tym samym dezaktualizując wyrażoną w poprzednim sądzie prawdę (Hegel 1963: 117–119). W ten sposób Hegel pokazywał, że język nie jest w stanie nadażyć za dynamiczną naturą rzeczywistości, co jednak nie oznaczało, że dyskurs filozoficzny powinien szukać innych środków wyrazu. Wręcz przeciwnie, lekcją płynącą z *Fenomenologii ducha* jest to, że wyłącznie refleksja pojęciowa jest adekwatnym narzędziem rozważań filozoficznych. Jedynie w ten sposób filozofia jest bowiem w stanie nadać ogólności pewną strukturę. Wypracowanie odpowiedniej perspektywy na te kwestie wymagało przemierzenia wszystkich szczebli opisanej przez Hegła drogi świadomości.

Nie powinno również zaskakiwać, że Hegel w trzecim tomie *Wykładów o estetyce* zrównał kulturową funkcję nowożytną powieści z rolą odgrywaną przez epos w czasach starożytnych – na co Bachtin także zwracał uwagę (1982: 545) – twierdząc: „co się tyczy sposobu przedstawienia, to powieść właściwa postuluje, podobnie jak epepeja, pewną totalność poglądu na świat i życie, którego wielostronna tematyka i treść rozwija się w pewnym indywidualnym wydarzeniu stanowiącym ośrodek całości” (Hegel 1967: 472). Na gruncie fenomenologicznym tego rodzaju totalność reprezentowała bowiem Wiedza Absolutna. Jej wielostronnie ujęta treść rozwijała się na kartach *Fenomenologii ducha*, zogniskowana w indywidualnych doświadczeniach świadomości stawiającej całość wiedzy jako swój horyzont i czyniącej samą siebie epistemicznym ośrodkiem przedstawianego procesu. W tym kontekście może więc jedynie dziwić, że Hegel samodzielnie nie dookreślił stosunku własnej twórczości do formy powieściowej. Jak bowiem widać, uzasadnienie merytoryczne znajdowało się w jego własnych wykładach.

Absencja tego typu refleksji tłumaczy również brak w samej *Fenomenologii ducha* bezpośrednich uwag dotyczących metafizycznej funkcji narracji. Hegel jako praktyk zdecydowanie wykroczył poza paradygmat arystotelesowski, lecz jako teoretyk nadal poruszał się w wyznaczonych przez starożytnego filozofa granicach. Poświadczeniem słuszności tej obserwacji jest chociażby artykuł Roberta B. Pippina, który badał status literatury w Hegłowskiej *Fenomenologii ducha*. Pippin przekonywał, że pojawiające się u Hegla zapożyczenia, przykładowo z tekstów Goethego lub Schillera, nie odgrywały jedynie roli erudycyjnych ornamentów, lecz wskazywały na nieodzowność wymiaru estetycznego w refleksji filozoficznej. Zdaniem Pippina sfera ta musiała zostać poddana logice *Aufhebung* (2021: 39–55). Trzeba jednak podkreślić, że rozpoznania te zostały dostrzeżone przez Amerykankę, choć Hegel *explicito* nie komentował funkcji literackich zapożyczeń w strukturze własnej narracji. Interpretacja Pippina ukazywała tymczasem strukturalną złożoność na pozór neutralnej funkcji cytatu, ujawniając jej praktyczne znaczenie w obrębie Hegłowskiej opowieści. Jest to więc kolejny przykład tego, jak *Fenomenologia ducha* korzystała z nieoczywistych technik narracyjnych, jednocześnie nie czyniąc ich przedmiotem bezpośredniej analizy teoretycznej.

Jaki wniosek płynie z dotychczasowych rozważań dla możliwości dalszych badań nad związkami łączącymi narrację z metafizyką? Pokazałem, w jaki sposób paradygmat arystotelesowski, sytuujący narrację poza horyzontem metafizyki, został rozbity w Hegłowskiej *Fenomenologii ducha*.

Nie oznacza to jednak, że we wcześniejszej literaturze filozoficznej brakuje podobnych tropów. Zaprezentowana w artykule optyka koncentruje się wprawdzie na *Fenomenologii ducha*, lecz na tej podstawie nie należy wnioskować, iż dzieło Hegła stanowiło punkt kulminacyjny na linearnej drodze dziejów. Rozwój związków łączących narrację oraz refleksję filozoficzną jest niewątpliwie bardziej złożony. Przykładowo historyczno-literacka narracja pojawiła się już w dziele *Nauka nowa* Giambattisty Vica (1966) oraz w *Umowie społecznej* Jean-Jacques'a Rousseau (1966). Z kolei wątek narracji dialogicznej zapoczątkowanej w tekstach Platona podejmowano wielokrotnie w odmiennych ujęciach i różnych epokach. Przykładami mogą tu być dialogi św. Augustyna (2001), Anzelm z Canterbury (2015), Davida Hume'a (1962), Johanna Gottlieba Fichtego (2002) lub Arthura Schopenhauera (2019), zaś spośród autorów bliższych współczesności można wskazać na postaci z tak różnych szkół myślowych jak Martin Heidegger (2000) i Paul K. Feyerabend (1999). Wydaje się, że każdy z tych tekstów można poddać analizie narratologicznej, a przynajmniej na ich podstawie dalej badać jej potencjał.

W ramach uzupełnienia trzeba także zwrócić uwagę, że spuścizna samego Arystotelesa nie przetrwała w pełni czasów starożytnych. Jak podkreślał Giovanni Reale, pisma autora *Metafizyki* były podzielone na dwie grupy: egzoteryczne (głównie dialogi) oraz ezoteryczne (teksty szkolne). Reale zaznaczał, że „pierwsza grupa pism całkowicie zaginęła i pozostało z niej zaledwie kilka tytułów i nieliczne fragmenty” (2012: 373). Zdaniem Franza Brentana próba dorównania Platonowi pod kątem estetyki wykładu była niebezpieczna i nie sposób dziś stwierdzić, czy zakończyła się sukcesem (2012: 50). Niezależnie od tego, z jaką biegłością Arystoteles układał narracje dialogiczne, można stwierdzić, że jego kulturowy obraz jako teoretyka jest w pewnej mierze uproszczony i przypadkowy. W związku z tym należy pamiętać, że przedstawiony tu paradygmat arystotelesowski dotyczący relacji między narracją a metafizyką jest wyłącznie pewnym modelem teoretycznym, który nie rości sobie pretensji do skonstruowania wyczerpującego osądu filozofii Stagiryty.

Przeprowadzone tu analizy udowadniają jednak, że współczesna narratologia operuje narzędziowością użyteczną w ramach interpretacji tekstów filozoficznych. Jej niewątpliwie walory heurystyczne są najlepiej widoczne na przykładzie dzieł, które zostały poddane logice bachtinowskiego upowieściowienia. Niemniej wydobyte w przedstawionej tu interpretacji tekstu Hegła związki między narracją i metafizyką zmuszają do postawienia pytań o to, w jaki sposób obydwie sfery *sui generis* oddziałują na siebie nawzajem.

Odpowiedzi zaś nie można poszukiwać tylko w jednym – tym lub innym – dziele filozoficznym. Ponadto żaden ciąg tekstów oraz zbudowana na jego przykładzie komparatystyka nie są w stanie wyczerpać zagadnienia. Wynika to stąd, że sfera opowieści nie tworzy zamkniętego zbioru i przypomina raczej Borgesowską Bibliotekę Babel (Borges 1972: 65–73), jest zatem wiecznie otwarta na nowe historie oraz ich reinterpretacje. W tej mierze – podobnie jak metafizyka – zmusza do refleksji, która transcenduje partykularność: tekstu, myśli lub zdarzeń. Przed metafizyką i narracją otwiera się zatem tak samo horyzont nieskończoności, co może ujawniać ich głębsze pokrewieństwo.

Ktoś mógłby zauważyć, że wbrew złożonej na początku tego artykułu deklaracji dwudziestowieczna filozofia rozpoznała doniosłość kwestii narracyjnych w kontekście rozważań metafizycznych. Najlepszym tego przykładem jest zainicjowana przez Lyotarda krytyka wielkich narracji (1988: 29). W dziele *Kondycja ponowoczesna* Francuz twierdził: „Wielka opowieść niezależnie od sposobu, w jaki dokonuje unifikacji wiedzy, to znaczy niezależnie od tego, czy jest opowieścią spekulatywną, czy emancypacyjną, straciła wiarygodność” (Lyotard 1997: 111). Skonstatowana w tej obserwacji utrata wiarygodności – dotycząca również zachodniej metafizyki, uznanej przez Lyotarda za wielką opowieść, której najpełniejszym wyrazem była filozofia Hegla (Lyotard 1997: 112; 1988: 30) – jest naturalną konsekwencją założonych przez Francuza przesłanek na temat charakteru narracji. Lyotard przeciwstawiał sobie formę narracyjną oraz dyskurs wiedzy charakterystyczny dla zachodniej nauki (1997: 72). Twierdził jednocześnie, że można utrzymać pojęcie wiedzy narracyjnej, której nie sposób zredukować do wiedzy naukowej (Lyotard 1997: 67). Myśląc w ten sposób, filozof poruszał się w obrębie zarysowanej przez Arystotelesa opozycji między sferą faktów i opowieści. Przyjmował zatem – świadomie lub nie – zarysowany w tym artykule starożytny paradygmat. Gdy więc Lyotard deklarował: „przez metanarrację lub wielką narrację rozumiem właśnie narracje wyposażone w funkcję uprawomocniającą” (1988: 32), nieuchronnie przesądzał utratę wiarygodności zachodniej metafizyki. Redukował ją bowiem do postaci jednej z wielu opowieści, wyróżnionej jedynie dzięki – ośmieszonej i zniszczonej przez wojenne zbrodnie XX wieku (Lyotard 1988: 32) – ambicji uprawomocniającej. W rzeczywistości Lyotard **apriorycznie** przesądził o prawdziwości własnej tezy i w tym celu nie musiał powoływać się na uzasadnienia w postaci Auschwitz (1988: 31) oraz na historię kapitalistycznego postępu „stechnologizowanej nauki” (1988: 30).



W ramach tej krytyki został bowiem wykorzystany fikcyjalny potencjał związany z określonym – i jak starałem się pokazać, niekoniecznie trafnym – rozumieniem zjawiska narracji. Degradując metafizykę do roli jednej z wielu narracji, podważano jej roszczenia stawiane w kontekście wiedzy, prawdy i poznania. Zajęcie tej perspektywy cofało filozofów postmodernistycznych w obręb paradygmatu Arystotelesa. Był to zatem krok wstecz, jeśli zwrócić uwagę na przewartościowanie sposobu myślenia wskazanego w Hegłowskiej *Fenomenologii ducha*. Sam Lyotard do pewnego stopnia dostrzegł problem, skoro w późniejszym tekście, rekapituluując własne dokonania, twierdził: „w szczególności przesadą jest utożsamianie poznania z opowieścią” (1988: 33). W jego ocenie podobne utożsamienie było nieprawomocne, ponieważ nauka nie zgłasza roszczeń „do bycia wypowiedzią narracyjną”, zaś niektóre narracje – przykładowo historia – mają ambicje, aby być nauką (Lyotard 1988: 33). Można jednak zaryzykować przypuszczenie, że jest to pułapka bez wyjścia – tak długo, jak długo kategorycznie przeciwstawia się sobie narracyjność i rzeczywistość. Pozytywnym wnioskiem płynącym z analizy Hegłowskiej *Fenomenologii ducha* jest tymczasem to, że bliskość związków między narracją i metafizyką nie musi prowadzić do utraty walorów epistemicznych.

W podsumowaniu tych rozważań można zatem rozwinąć postawioną na początku tekstu hipotezę dotyczącą metafizycznej funkcji narracji. Okazuje się bowiem, że jest ona nie tylko strukturą myślową mającą zdolność do organizacji rozmaitych dyskursów. Analiza przedstawiona na przykładzie *Fenomenologii ducha* ukazuje również, że za pomocą narracji zarówno opisujemy, jak i kształtujemy sferę ogólności. W dziele Hegła narracja nie ma jedynie formalnego znaczenia, ponieważ istotnie oddziałuje na treść. Zmiana focalizacji wpływa na prezentację myśli, zaś z perspektywy różnych agensów narracyjnych te same doświadczenia nabierają odmiennego sensu. Przede wszystkim jednak *Fenomenologia ducha* za sprawą praktyki narracyjnej ukazuje nieodzowność modalności w rozważaniach metafizycznych. Dzięki temu pozwala ująć sferę możliwości nie w opozycji do rzeczywistości, lecz jako jej element. Osiągnięcie to było możliwe dzięki uwzględnieniu focalizacji związanej z perspektywą czytelnika. Wskazane w pierwszej części artykułu przeciwstawienie fikcji i faktów zostało u Hegła przekroczone na skutek narracyjnego uformowania refleksji metafizycznej. Zestawiając obserwacje Bachtina z *Fenomenologią ducha*, można także dostrzec, że narracja umożliwia kontakt ze zmienną rzeczywistością, której język nadaje określoną postać. W ramach tego procesu kluczowa okazuje się rola pojęć, gdyż zdaniem Hegła to właśnie one są zarazem głównym przedmiotem

badań filozoficznych oraz ich właściwym środkiem wyrazu. Jeżeli zgodzić się w tej kwestii z autorem *Fenomenologii ducha*, można również przyjąć, że dalsze refleksje nad związkami łączącymi narrację i metafizykę powinny skoncentrować się przede wszystkim na analizie samego pojęcia narracji.

#### Bibliografia:

/// Anzelm z Canterbury. 2015. *O gramatyku. Dialog o paronimach*, tłum. M. Malmon, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

/// Arystoteles. 1983. *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Arystoteles. 1988. *Retoryka – Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Bachtin M. 1982. *Problemy literatury i estetyki*, tłum. W. Grajewski, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.

/// Bal M. 2012a. *Narratologia. Wprowadzenie do teorii narracji*, tłum. E. Kraszkowska, E. Rajewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

/// Bal M. 2012b. *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych. Krótki przewodnik*, tłum. M. Bucholc, Narodowe Centrum Kultury.

/// Borges J.L. 1972. *Biblioteka Babel*, tłum. A. Sobol-Jurczykowski, [w:] tegoż, *Fikcje*, tłum. K. Piekarec, A. Sobol-Jurczykowski, K. Wojciechowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 65–73.

/// Borkowski T. 2018. *Narracja. Nowa perspektywa w nauce?*, „Horyzonty Wychowania” 42, s. 147–158.

/// Brentano F. 2012. *Arystoteles i jego światopogląd*, tłum. S. Kamińska, Księgarnia Akademicka.

/// Burzyńska A. 2004. *Kariera narracji. O zwrocie narratystycznym w humanistyce*, „Teksty Drugie”, nr 1–2 (85–86), s. 43–64.

/// Carr D. 2014. *Experience and History: Phenomenological Perspectives on the Historical World*, Oxford University Press.

/// d’Hondt J. 1966. *Hegel et Marivaux*, „Europe”, nr 44, s. 323–337.

- /// Feyerabend P.K. 1999. *Dialogi o wiedzy*, tłum. J. Nowotniak, Wydawnictwo Aletheia.
- /// Fichte J.G. 2002. *Powołanie człowieka*, tłum. A. Zieleńczyk, Wydawnictwo ANTYK.
- /// Fludernik M. 1986. *Narrative and Its Development in "Ulysses"*, „The Journal of Narrative Technique” 16, nr 1, s. 15–40.
- /// Garbula J.M. 2020. *Teksty narracyjne – analiza strukturalno-funkcjonalna*, „Prima Educatione”, nr 4 (73), s. 73–84.
- /// Goethe J.W. 2020. *Lata nauki Wilhelma Meistra*, tłum. W. Kunicki, E. Szymani, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- /// Hegel G.W.F. 1963. *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- /// Hegel G.W.F. 1965. *Fenomenologia ducha*, t. 2, tłum. A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- /// Hegel G.W.F. 1967. *Wykłady o estetyce*, t. 3, tłum. A. Grabowski, A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- /// Heidegger M. 1997. *Źródło dzieła sztuki*, tłum. J. Mizera, [w:] tegoż, *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk, R. Marszałek, J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, s. 7–62.
- /// Heidegger M. 2000. *Z rozmowy o języku między Japończykiem a pytającym*, [w:] tegoż, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, s. 68–112.
- /// Hume D. 1962. *Dialogi o religii naturalnej*, [w:] tegoż, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii wraz z dodatkami*, tłum. A. Hochfeldowa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- /// Humphrey R. 1958. *Stream of Consciousness in the Modern Novel. A Study of James Joyce, Virginia Woolf, Dorothy Richardson, William Faulkner, and Others*, University of California Press.
- /// Jameson F. 2010. *The Hegel Variations. On the Phenomenology of Spirit*, Verso.
- /// Joyce J. 2013. *Ulysses*, tłum. M. Słomczyński, Wydawnictwo Znak.
- /// Karczewski R. 2016. *Przepowiadania narracyjne jako forma dotarcia do wspólnego człowieka*, „Roczniki Teologiczne” LXIII, z. 12, s. 47–59.

- /// Kiereś-Łach J. 2015. *Filozofia i retoryka: Kontekst myślowy nowej retoryki Chaima Perelmana*, Wydawnictwo Academicon.
- /// Lyotard F. 1988. *Postmodernizm dla dzieci*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo Aletheia.
- /// Lyotard F. 1997. *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Wydawnictwo Aletheia.
- /// Mahon P. 2007. *Imagining Joyce and Derrida. Between Finnegans Wake and Glas*, University of Toronto Press Inc.
- /// Pippin R.B. 2021. *Philosophy by Other Means*, University of Chicago Press.
- /// Poreba M. 2014. *Co to jest rzeczywistość?*, Fundacja na Rzecz Myślenia im. Barbary Skargi.
- /// Reale G. 2012. *Historia filozofii starożytnej*, t. 2: *Platon i Arystoteles*, tłum. I. Zieliński, Wydawnictwo KUL.
- /// Rembowska-Pluciennik M. 2013. *Narracja jako intersubiektywna przestrzeń mentalna*, [w:] *Narracyjność języka i kultury. Literatura i media*, red. D. Filar, D. Piekarczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 25–35.
- /// Ricoeur P. 2008a. *Czas i opowieść*, t. 1: *Intryga i historyczna opowieść*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- /// Ricoeur P. 2008b. *Czas i opowieść*, t. 2: *Konfiguracja w opowieści fikcyjnej*, tłum. J. Jakubowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- /// Ricoeur P. 2008c. *Czas i opowieść*, t. 3: *Czas opowiadany*, tłum. U. Zbrzeźniak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- /// Rousseau J.J. 1966. *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- /// Royce J. 1919. *Lectures on Modern Idealism*, Yale University Press.
- /// Sadza A. 2013. *Narratologia Mieke Bal*, „Przekładaniec”, nr 27, s. 238–245.
- /// Schopenhauer A. 2019. *Dyalog*, [w:] tegoż, *O religii*, tłum. J. Bleszyński, vis-à-vis etiuda, s. 5–53.
- /// Speight A. 2001. *Hegel, Literature, and the Problem of Agency*, Cambridge University Press.

/// Święty Augustyn 2001. *Dialogi filozoficzne*, tłum. K. Augustyniak i in., Wydawnictwo Znak.

/// Trzebiński J. 2001. *Narracja jako sposób rozumienia świata*, [w:] *Praktyki opowiadania*, red. W. Grajewski, Z. Mitosek, B. Owczarek, Universitas, s. 87–105.

/// Vico G. 1966. *Nauka nowa*, tłum. J. Jakubowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// White H. 1975. *Metahistory*, The Johns Hopkins University Press.

### /// **Abstrakt**

Celem artykułu jest charakterystyka metafizycznej funkcji narracji. Najpierw został dookreślony klasyczny arystotelesowski paradygmat w myśleniu na temat narracji, następnie zwrócono uwagę na użyteczność aparatury narratologicznej w opracowaniu Mieke Bal przy współczesnych badaniach nad problematyką narracji.

Hegłowska *Fenomenologia ducha* została poddana analizie pod kątem multiperspektywiczności z zastosowaniem kategorii focalizacji, umożliwiającej wyklarowanie zmiany agensa narracyjnego. W tym kontekście zwrócono uwagę na strukturalne podobieństwo tekstu Hegła do *Uliksesa* Jamesa Joyce'a. W podsumowaniu uwzględniono natomiast perspektywę metafizyczne wynikające z odrzucenia paradygmatu Arystotelesa. W tym kontekście *Fenomenologia ducha* jest pozytywnym przykładem dzieła wykraczającego poza horyzonty postmodernistycznej krytyki wielkich narracji, przedstawionej przez Lytoarda. Na tej podstawie w artykule została zasugerowana możliwość przekroczenia klasycznej opozycji między narracją a metafizyką.

Słowa kluczowe:

fokalizacja, narratologia, narracja, metafizyka, fenomenologia

/// Abstract

## The Metaphysical Function of the Narrative: An Analysis Based on Hegel's *Phenomenology of Spirit*

The aim of this article is to characterise the metaphysical function of the narrative. First, the text describes Aristotle's classic paradigm about narrative. Second, attention is drawn to the usefulness of Mieke Bal's narratological apparatus in contemporary research on the subject of narration. Hegel's *Phenomenology of Spirit* is analysed in terms of multi-perspectivity and with the adoption of the category of focalisation, which helps to clarify a change in the narrative agent. In this context, attention is drawn to the structural similarity of Hegel's text and James Joyce's *Ulysses*. In conclusion, the metaphysical perspectives resulting from a rejection of Aristotle's paradigm are indicated. In this context, the *Phenomenology of Spirit* is a positive example of a work going beyond the horizons of Lyotard's postmodern critique of grand narratives. On this basis, the article suggests the possibility of rejecting the classical opposition between narrative and metaphysics.

Keywords:

focalisation, narratology, narration, metaphysics, phenomenology

/// **Filip Gołaszewski** – doktorant Uniwersytetu Warszawskiego na Wydziale Filozofii. Zajmuje się fenomenologią, narratologią, historią filozofii nowożytnej oraz relacją koncepcji filozoficznych Hegla i Husserla. Autor publikacji: *Filozofia Husserla pożądlwym okiem. Krytyczne omówienie książki Dwa ciała Didiera Francka*, „Avant” IX, 2018, nr 3; *Intersubiektywność w ujęciu Martina Bubera i Edmunda Husserla. Porównanie teorii*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 24, 2015, nr 4 (96); oraz *Józefa Kremiera interpretacja „Fenomenologii ducha” na przykładzie tekstu „Rys fenomenologii ducha”*, [w:] *Recepcja myśli Hegla w Europie Środkowej i Wschodniej*, red. M. Woźniak, T.R. Wiśniewski, Warszawa 2019.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6698-0177>

E-mail: philipgolaszewski@gmail.com

# „ZROBILIŚMY REWOLUCJĘ TROCHĘ I ZMIENILIŚMY OBRAZ WRÓŻKI”\*

## WSPÓŁCZESNE WIEDZMY I PRAKTYKI MAGICZNE W MEDIACH SPOŁECZNOŚCIOWYCH

Agnieszka Stecko-Żukowska  
Uniwersytet Warszawski

**/// „[M]ieliśmy ogromny *boom* [na ezoterykę] na początku lat 90.  
I to powróciło”<sup>1</sup> – wprowadzenie, metodologia, źródła danych**

Od momentu wybuchu pandemii COVID-19 w marcu 2020 roku obserwujemy nową falę zainteresowania magią, okultyzmem, wróżbami oraz rytuałami; w dwóch pierwszych miesiącach lockdownu w anglojęzycznym internecie 140 tysięcy użytkowników dyskutowało o astrologii, horoskopach czy rzucaniu zaklęć, a tematy związane ze zjawiskami paranormalnymi i duchami odnotowały 83% wzrostu liczby wzmianek (Reid 2020). Pandemia wydaje się zmieniać społeczne nastawienie do wróżb: przed jej wybuchem znacząca część internetowych wzmianek odnosiła się do nich w sposób krytyczny i deprecjonujący, jednak z każdym tygodniem trwania pandemii rosła liczba wzmianek o pozytywnym sentymencie. Wzrosty zanotowała także ekonomia w branży ezoterycznej – szacuje się, że w USA

\* Cytat z wywiadu z jedną z respondentek (INT1: 187). Rozmowy z praktyczkami współczesnego witchcraftu przeprowadzono w formie rozmów za pośrednictwem komunikatora internetowego, a następnie poddano transkrypcji. INT to skrót od *interviewee*, zastosowany w celu anonimizacji respondentek, numery 1–3 oznaczają kolejne rozmówczynie, z kolei numery po dwukropku odpowiadają numerom wersów w transkrypcji wywiadu.

<sup>1</sup> Cytat z wywiadu z jedną z respondentek (INT1: 400–401).

wolumen sprzedaży kart tarota potroił się w pierwszym roku pandemii (Bailey 2021).

W niniejszym artykule przedstawię i przeanalizuję za pomocą narzędzi teoretycznych z zakresu kulturoznawstwa oraz nauk o komunikacji i mediach zjawisko wzrostu zainteresowania praktykami magicznymi, ezoterycznymi i okultystycznymi uprawianymi poprzez i za pomocą mediów społecznościowych. Szczególnie interesujące do opisanego wydają się profile współczesnych wiedźm, czarowników i praktyczek różnorodnych tradycji duchowych komunikujących się ze swoimi odbiorcami, odbiorczyniami i potencjalnymi klientami przez platformy społecznościowe, takie jak TikTok czy Instagram. Pierwsze pytanie badawcze dotyczy funkcjonalizacji usług ezoterycznych w mediach społecznościowych oraz osadzenia ich w szerszym kontekście społecznym. Jak zauważyli już wiele lat temu badacze tradycji ludowych, między innymi Jan Stanisław Bystroń (1980), wzrost zainteresowania magią i czarami można zaobserwować w sytuacjach kryzysu społecznego. Zasadne więc zdaje się postawienie pytania o związek rosnącej popularności praktyk magicznych w mediach społecznościowych z kontekstem danego momentu historycznego, to jest okresem światowej pandemii i niepewną sytuacją gospodarczą i polityczną.

Częściowo praktyki te nie są nowe i opierają się na translacji tradycji wywodzących się z magii ludowej i klasycznych tradycji ezoterycznych na semiosferę i narzędzia oferowane przez nowe media; do tego typu praktyk można zaliczyć między innymi stawianie tarota online czy zdalne konsultacje indywidualnych horoskopów narodzin. Spojrzenie na przyczyny wzrostu popularności praktyk magicznych w dobie social mediów prowadzi z kolei do pytania o to, czy wśród tych praktyk istnieją takie, które jakościowo różnią się od tych tradycyjnych, zaadaptowanych jedynie do nowego kontekstu technologicznego – takie, które wykorzystują specyficzne właściwości mediów społecznościowych i same narzędzia technologiczne jako nośnik funkcji magicznych. Związki mediów społecznościowych i praktyk ezoterycznych są tu więc analizowane z perspektywy „zwrotu mediowego” w badaniu praktyk religijnych. Z jednej strony media te stają się nowymi narzędziami animacji życia religijnego, z drugiej – same praktyki duchowe czy ezoteryczne jako fenomen społeczny mogą być rozumiane jako fenomen zmediatyzowany, do zrozumienia którego konieczna jest refleksja także nad środkami, praktykami i materialnymi (lub cyfrowymi) obiektami, które go urzeczywistniają (Engelke 2010). Przyjęcie takiej perspektywy jest efektem kontynuowanych przeze mnie badań nad wpływem uwarunkowań technologicznych i medialnych na sposoby funkcjonowania



i operacjonalizacji działalności przez różne grupy społeczne i zawodowe oraz taktykami i strategiami użytkowników w mediach społecznościowych (zob. Stecko-Zukowska 2022).

Kolejnym wartym uwagi zagadnieniem, które można sformułować dzięki obserwacji działalności socialmediowych wiedźm, jest kwestia przesunięcia semantycznego i hermeneutycznego ezoteryki ze sfery praktyk duchowych w stronę włączania ich do repertuaru współczesnych narzędzi z zakresu rozwoju osobistego. Z przeprowadzonych obserwacji wylaniają się trzy pokolenia współczesnych wiedźm i praktyków magii, różniące się sposobem konceptualizacji i poziomem (samo)wiedzy o uprawianych praktykach.

Jako materiał badawczy posłużyły profile osób zajmujących się praktykami magicznymi, określających się czasem jako współczesne wiedźmy lub praktycy witchcraftu. Zgodnie z zaproponowaną przez Dariusza Jemielniaka (2019) kategoryzacją w badaniu przyjąłam perspektywę cyfrowej socjologii i etnografii, która analizy prowadzone w środowisku online uzupełnia o kontekst pozawirtualny, na przykład poprzez wykorzystanie badań terenowych poza Internetem lub wywiadów. Do przeprowadzenia analizy i sformułowania wniosków wykorzystałam obserwację 12 popularnych profili współczesnych wiedźm na platformach Instagram i TikTok. Zgromadzone w dzienniku badań notatki i spostrzeżenia zostały uzupełnione o wywiady pogłębione, luźno ustrukturyzowane, z trzema przedstawicielkami środowiska, przeprowadzone w duchu metodologii teorii ugruntowanej<sup>2</sup>. Wybór tej metody badawczej podyktowany jest przekonaniem, że to właśnie uczestnicy danej sytuacji społecznej mogą zapewnić właściwy wgląd w nią i dopiero poznanie ich perspektywy może posłużyć do dalszego teoretyzowania i formułowania hipotez (zob. Glaser, Strauss 2009; Charmaz 2009; Konecki 2000). Wykorzystane zostały również klasyczne rozpoznania etnografii, dla której magia ludowa, także ta uprawiana w nowych sytuacjach społecznych i kontekstach technologicznych, zawsze była ważnym obiektem zainteresowania (zob. np. Grębecka 2007), jak też badania z zakresu socjologii religii, które można przykładać także do szeroko rozumianych nowych, synkretycznych i zmediatyzowanych praktyk

---

<sup>2</sup> Dwie rozmówczynie reprezentowały najmłodsze pokolenie wiedźm-cyfrowych tubylczyń, które swoją działalność prowadzą wyłącznie w mediach społecznościowych; jedna respondentka reprezentowała pokolenie średnie, które inicjację do praktyk magicznych przechodziło jeszcze w czasach przed upowszechnieniem się social mediów, zaczynając od książek i innych źródeł pisanych. Mimo prób nawiązania kontaktu nie udało mi się porozmawiać z przedstawicielami najstarszego pokolenia, które swoje praktyki uprawia przede wszystkim w środowisku *offline*, a z narzędzi internetowych korzysta przede wszystkim do „sieciowania”, czyli zawiązywania relacji, nawiązywania współpracy i tworzenia trwałych powiązań w ramach wytwarzanego w ten sposób środowiska z innymi praktykami magii, lub do edukacji, ale nie wykorzystuje ich jako nośników działań magicznych.

duchowości (zob. np. Luckmann 2011; Siuda 2010; Weber 2002). Kompleksową analizę współczesnego witchcraftu online w Szwecji przeprowadziła w swojej dysertacji Filippa Jonsson (2022); niniejsze badanie jest tymczasem zaledwie wstępem do dalszych, pogłębionych badań polskich współczesnych wiedz. Tekst ten ma więc w dużej mierze charakter prezentacyjny i ma na celu zasygnalizowanie obszarów wartych dalszych pogłębionych i zawężonych badań dzięki zmapowaniu współczesnych praktyk witchcraftowych w mediach społecznościowych.

### **/// „Jak zaczęła się pandemia, był taki *boom* na te sprawy...”<sup>3</sup> – powrót ezoteryki w czasach turbulencji**

W Polsce poprzednia fala zainteresowania ezoteryką rozpoczęła się wraz z okresem transformacji i trwała aż do późnych lat 90. XX wieku, choć poprzez środowiska spadkobierców polskiej tradycji przedwojennej ezoteryki i popularyzatorów zachodnich prądów kontrkulturowych, na przykład Lecha Emfazego Stefańskiego i założonego przez niego Towarzystwa Psychotronicznego, grunt pod ten końcowomilenijny *boom* szykowany był już od lat 70. (zob. Komar, Stefański 1979). Badacze obyczajów tego okresu wskazują na ważną funkcję wspierającą orientację w nowych warunkach społecznych, gospodarczych i politycznych, jaką pełniły wydawane wtedy książki teoretyków okultyzmu, popularne programy telewizyjne z rytuałami na żywo czy druki ulotne z łańcuszkami szczęścia (zob. m.in. Kowalczevska 2001; Drenda 2016; Zaremba 2018).

Liminalne okresy historii, w których dochodzi do załamania starych systemów przekonań, wzorców zachowań czy praktyk społecznych, są zatem czasem szczególnie sprzyjającym rozprzestrzenianiu się idei, które oferują narzędzia do nawigowania w niestabilnych warunkach, tłumaczą świat i łagodzą poznawcze dysonanse wynikające ze zderzenia nabytych kompetencji kulturowych z nieoczekiwanymi wyzwaniami. Od marca 2020 roku takim różnicującym wydarzeniem jest światowa pandemia koronawirusa. Nie dziwi więc, że społeczeństwa, zmuszone w jej obliczu do porzucenia dawnych sposobów konceptualizacji i operacjonalizacji rzeczywistości, zwracają się także w stronę wyjaśnień pochodzących z obszarów mistyki, ezoteryki czy okultyzmu. Przywołane wcześniej dane wskazują na korelację czasową wzrostu zainteresowania praktykami i usługami magicznymi z wybuchem pandemii. Potwierdzają to także doświadczenia biograficzne respondentek, z którymi przeprowadziłam wywiady; dwie z nich sponta-

<sup>3</sup> Cytat z wywiadu z jedną z respondentek (INT3: 18).

nicznie wspomniały w rozmowie o tym, że jako użytkowniczki mediów społecznościowych w czasie pandemii zaczęły coraz częściej – również dzięki pracy algorytmów, podsuwających im treści zbliżone do tych, którymi wyraziły zainteresowanie poprzez polubienia czy reakcje – natrafiać na treści związane z magią czy wróżbami, zaobserwowały też wiele nowych kont i użytkowników zajmujących się edukacją i świadczeniem usług w tym obszarze. Dla jednej z nich pandemia i czas lockdownu, połączone z przeniesieniem życia publicznego do przestrzeni mediów społecznościowych, były wręcz bezpośrednimi impulsami do wejścia do branży:

Na własnym przykładzie wydaje mi się, że ja po prostu szukałam czegoś takiego, w czym mogłabym się odnaleźć, w czym po prostu znalazłabym taką wolność, w której mogłabym się rozwijać. I po prostu spodobało mi się to. A ludzie w trakcie pandemii szukali czegoś takiego, takich odpowiedzi na niektóre pytania... Ja sama tego szukałam, dlatego też wydaje mi się, że to spowodowało taki *boom*. (INT3: 118–123)

Pytania, z którymi klienci przychodzili w pandemii do praktyków współczesnego czarostwa, a o których wspomniała moja rozmówczyni, dotyczyły przede wszystkim spraw związanych ze związkami i miłością – nie były to więc niepokoje łączące się z bezpośrednimi skutkami pandemii, odnoszą się one jednak do podstawowych potrzeb stabilizacji, więzi społecznych i poczucia bezpieczeństwa, naruszonych przez gwałtowne wydarzenia o charakterze zagrożenia egzystencjalnego. Jedna z respondentek wymienia także drugą grupę klientów – przedsiębiorców i pracowników wyższego szczebla – którzy konsultują z nią decyzje biznesowe w czasie gospodarczej niepewności. Wskazuje to na powracającą potrzebę zwracania się w kierunku pozaracjonalnych sposobów wyjaśniania rzeczywistości.

Eric Davis (2002), podsumowując pod koniec lat 90. trzy poprzednie dekady powrotu pierwotnych sił irracjonalizmu do zachodnich prądów umysłowych, zwraca uwagę, że sięganie do mistyki, rytuałów, praktyk duchowych jest sposobem nawigacji w coraz bardziej skomplikowanej rzeczywistości społecznej, wybieranym przez wszystkie klasy ekonomiczne i warstwy społeczne. Na ten proces „ponownego zaczarowywania świata” zwrócił niedawno uwagę Roch Sulima (2022), mówiąc w rozmowie z Marcinem Żyłą o magii jako formie, w którą ubierane są różnorodne skomplikowane nowoczesne procesy i zjawiska. W tym przypadku dodatkowy

wymiar magiczny zyskuje doradztwo biznesowe połączone z coachingiem czy też wsparciem mentalnym, zapewniane przez współczesną wiedzę.

Przebadani na potrzeby tej pracy respondenci nie odnosili się w rozmowie oraz w swojej publicznej działalności do kwestii przyczyn czy przebiegu pandemii. Biorąc jednak pod uwagę szersze spektrum środowisk z kręgu tak zwanej nowej duchowości, warto zauważyć, że w ich agendzie pojawiał się temat pandemii jako światowego spisku sił politycznych lub firm farmaceutycznych. Środowiska te mają bowiem często związki z kręgami promującymi alternatywne metody leczenia czy lokowania przyczyn chorób w czynnikach pozaorganicznych i pozafizjologicznych, co jeszcze wyraźniej wskazuje na rosnącą potrzebę wyjaśnień przyczyn i konsekwencji pandemii, alternatywnych dla tych oferowanych przez naukę i międzynarodowe agendy (Introvigne 2020; Zeller 2021). Szerzej wiąże się to z ponowoczesnym kryzysem racjonalności i tradycyjnych instytucji religijnych, spadkiem zaufania do przedstawicieli świata nauki i władz politycznych, odejściem od pozytywnego wartościowania postępu oraz nowomiedialnymi dynamikami rozprzestrzeniania się dezinformacji i fake newsów.

### **/// „[J]a z góry od razu wiedziałam, że Instagram i w ogóle Internet jest najlepszy na taką działalność”<sup>4</sup> – wpływ social mediów na praktyki ezoteryczne**

Nowe media, zwłaszcza media społecznościowe, ustanowiły nową platformę do rozprzestrzeniania idei religijnych, zapewniając przestrzeń szerzenia własnej doktryny także tak zwanym nowym ruchom religijnym (Campbell 2013). Stały się też podstawowymi platformami działalności współczesnych praktyków i praktyczek magii:

Jako młoda osoba wiedziałam, że Internet będzie najlepszym źródłem tego [zdobywania klientów – A.S.Ż.] i zakładając firmę, nie uwzględniałam tego, że będę pracować fizycznie, że z klientami będę dojeżdżać, albo na żywo, dlatego że forma internetowa jest najbardziej oplacalna. Przede wszystkim tu też jakieś koszty dojazdu, też koszty ewentualne lokalu, więc najbardziej ekonomiczna i najbardziej sprawdza mi się po prostu ta sfera internetowa. (INT2: 95–100)

---

<sup>4</sup> Cytat z wywiadu z jedną z respondentek (INT2: 84–85).

„Nowe nowe media” (Levinson 2010), operujące w realiach Web 2.0, zniosły podział na nadawców i odbiorców treści, tworząc nowy model partycypacji w obiegach treści i aktywnego producenta contentu (Bruns 2008). Dla środowisk zajmujących się nowoczesnym czarostwem ważną przestrzenią komunikacji i „sieciovania” stał się TikTok. Poprzez analogię do historycznie wcześniejszych tematycznych subprzestrzeni mediów społecznościowych, takich jak na przykład #bookstagram – krąg wielbicieli książek na Instagramie, powstała nazwa własna dla tego środowiska: #WitchTok. Liczba wyświetleń oznaczonych tym hashtagiem krótkich wideo osiągnęła już na TikToku ponad 28 miliardów, z kolei hashtag #polishwitch ma około 52 milionów wyświetleń. Sami witchtokerzy postrzegają to medium jako idealne do promowania swojej twórczości ze względu na dużą wolność ekspresji, jaką ono oferuje, oraz brak rygorystycznych wymogów estetycznych narzucanych publikowanym treściom (Walker 2020). Moi rozmówcy, również tworzący i konsumujący treści okultystyczne na TikToku, zwracają także uwagę na natychmiastową gratyfikację wysiłku włożonego w budowanie swojego profilu w formie szybko rosnących zasięgów i liczby wyświetleń:

Jak zaczęła się pandemia, był taki *boom* na te sprawy, rozwoju duchowego i tak dalej. No i widząc TikTok z tej tematyki... ja też byłam bardzo zagubiona pod względem jakiejś wiary i tak dalej, więc od razu się tym zainteresowałam. Spodobało mi się, zglebiłam temat i zaczęłam czytać, i tak dalej. Potem, no, pierwszym takim głównym [kanałem komunikacji – A.S.Ż.] był TikTok. No, TikTok, wiadomo, szybko wybija, szybko jest fajnie. Ja też miałam jakieś doświadczenie, więc wiedziałam, co zainteresuje, co mnie interesuje w innych TikTokach, próbowałam przekuć to też na siebie, no i wiadomo, z TikToka bardzo dużo ludzi przechodzi na Instagrama, jeśli są ciekawe rzeczy. No, TikTok, przede wszystkim TikTok, jest taką główną platformą, dzięki której ludzie przechodzą na Instagrama. Dzięki czemu ja mogę zdobywać klientów i też tam dalej zachęcać ich do tego, żeby korzystali z moich usług. (INT3: 18–27)

Algorytmy podbijające popularność dobrze sprofilowanych treści stały się więc sprzymierzeńcami twórców: publikują oni humorystyczne filmiki z podłożonymi fragmentami piosenek lub wypowiedzi innych twórców, informując w ten sposób o swojej działalności i ofercie usług, odpowiadają

na pytania obserwatorów, na przykład dotyczące akcesoriów potrzebnych do wykonywania praktyk magicznych, czy pokazują kulisy rytuałów, ale też swojej codzienności czy wręcz intymności<sup>5</sup>. W cytowanym fragmencie respondentka wskazuje na, podzielaną także przez innych rozmówców, charakterystyczną funkcjonalizację platform społecznościowych ze względu na potencjał ich afordancji (Gibson 1979; Evans i in. 2017) – narzędziem budowania zasięgów i rozpoznawalności oraz gromadzenia kapitału symbolicznego w ramach własnego środowiska jest TikTok, jednak do efektywnej komunikacji z odbiorcami i realizacji usług ezoterycznych wykorzystywany jest przede wszystkim Instagram:

Jednak no, jakby miała ogólnie podkreślić, to Instagram jest dla nas bardzo wygodny. W każdym momencie mogę sobie chwycić telefon, mogę go odłożyć, nie ma mnie w domu, nie jestem przy komputerze, mogę sobie wejść za pomocą telefonu, sprawdzić, odpisać, wysłać autowiadomość, którą zawsze wysyłam klientom w razie czego... Jest to bardzo, bardzo wygodne. *Social media* są ekstremalnie, nowobogacko wygodne dla nas i ułatwiły nam bardzo pracę. To jest cud! Ja się cieszę, że ja żyję w XXI wieku mimo wszystko. Mogę zamówić pizzę, nie wychodząc z łóżka, więc to jest coś wspaniałego. Bardzo sobie chwalimy, i też osoby, z którymi rozmawiam, które również pracują w tym zawodzie, też sobie chwalą. Bo jednak nie musisz rozpisywać siedmiostronicowego eseju o tym, co czeka naszą klientkę z partnerem i dlaczego on ją zdradza, tylko możemy nagrać wiadomość głosową, bez problemu ją sobie wysłać. I każdy może ją sobie na swoim urządzeniu w każdej chwili odsłuchać. Niesamowite to jest i bardzo ułatwia pracę. (INT1: 552–563)

Interpretacja postawionych kart tarota jest więc najczęściej przesyłana klientowi w formie nagrania głosowego w prywatnej wiadomości. W postach, które składają się na publiczny profil praktyków współczesnej magii, zamieszczają oni między innymi treści ogólne o charakterze popularyzatorskim (do kwestii edukacji i ujawniania tajemników okultystycznego warsztatu wróć w kolejnych częściach tekstu) lub publikują atrakcyjne wizualnie treści w formie grafik lub zdjęć, które pozytywnie wpływają na pozycjo-

<sup>5</sup> Zob. np. tiktokowy profil użytkownika @negatywnieoptimistyczny, jednego z najbardziej popularnych polskich tarocistów nowego pokolenia (około 297 tysięcy obserwujących): <https://vm.tiktok.com/ZMNHjJbuJ/> (dostęp: 30.06.2022).

nowanie ich profili przez algorytmy platformy. Popularne jest także wykorzystywanie zapisanych relacji jako folksonomicznego archiwum referencji, w którym zamieszczane są cytaty z wiadomości prywatnych, poświadczające zadowolenie klientów z przeprowadzonych rytuałów. Dodatkowo respondentki korzystają z płatnych form promocji treści, aby docierać ze swoją ofertą do szerszego grona odbiorców. Podkreślają jednak, że forma i jakość oferowanych usług nie odbiegają standardem od tych, które oferowałyby podczas indywidualnego, bezpośredniego spotkania:

Wszystko wykonuję tak samo jak na żywo tak naprawdę, bo w ten sposób się uczyłam u mojej przyjaciółki, na żywo to robiąc. Więc wszystko jest robione tak samo, jak bym na żywo robiła. Nie ma żadnych innych elementów, wszystko przebiega tak samo tak naprawdę. No i nie ma nic takiego szczególnego, co było inne niż w Internecie. Przez co mogę to wykonywać normalnie przez Internet, bez spotkania się. (INT2: 66–70)

Zapośredniczenie kontaktu przez *social media* ma także walor podnoszenia poczucia bezpieczeństwa; interfejs serwisu społecznościowego jest więc ekranem, który oddziela, ale też chroni zarówno klienta, jak i dostarczającego usługę:

I też to [świadczenie usług za pośrednictwem mediów społecznościowych – A.S.Ż.] jest fajne, bo wielu wariatów chodzi po świecie. Naprawdę. I ja znam osoby, które przyjmowały w domu, którym krzywda się stała. Ja czuję się bezpiecznie, klient czuje się bezpiecznie, nie ma tego stresu, że coś mu się stanie, wyjdzie opętany – teraz przesadzam, ale bywają takie różne opowieści. Że wyniesie jakieś zle oko od wróżki – [w mediach społecznościowych – A.S.Ż.] nie ma tego. (INT1: 138–144)

Współczesne wiedźmy i tarociści korzystają więc z funkcjonalności Instagrama, aby usprawnić swoją pracę oraz uczynić ją bardziej bezpieczną i efektywną, także w kategoriach ekonomicznych. Platforma społecznościowa jest w tym wypadku nowym kanałem mediatyzacji tradycyjnych praktyk, która jednak nie przekształca samego rytuału i nie tworzy nowej jakości; na ograniczenie wpływu nowych rozwiązań technologicznych na praktyki religijne i magiczne do wymiaru praktycznego, utylitarnego usprawnienia procesów wskazywała między innymi Zuzanna Grębecka

(2007: 205). Jak jednak wiadomo od czasów Marshalla McLuhana, sam środek przekazu jest przekazem, zasadne więc wydaje się postawienie pytania o to, czy istnieją jednak pewne nowe formy praktyk magicznych bądź – szerzej – ezoterycznych, których inherentnymi częściami są technologia i medium, w którym są one sytuowane.

Podczas przeprowadzonych wśród przedstawicieli polskiego środowiska witchcraftowego obserwacji udało mi się zidentyfikować dwa przykłady działań magicznych, w których techniczne uwarunkowania medium były nieodłączną częścią i sprawczym elementem samych działań. Pierwszym z nich są manifestacje przyciągające pieniądze, popularyzowane przede wszystkim na TikToku. Manifestowanie to bardzo popularny wśród użytkowników TikToka trend, polegający na wyobrażaniu sobie pożądanых rzeczy lub scenariuszy na przyszłość. Konsekwentne wizualizowanie i zapisywanie pragnień ma prowadzić do ich „zamanifestowania się” w rzeczywistości. Jego propagatorzy odwołują się, choć zazwyczaj niebezpośrednio lub nie zawsze świadomie, do zasad prawa przyciągania, sformułowanych ponad 15 lat temu przez Rhondę Byrne w filmie i książce *Sekret* (2007). Niektóre formy manifestacji można zakwalifikować, podobnie jak metody proponowane przez Byrne, jako narzędzia z repertuaru rozwoju osobistego – polegają one na przykład na wyobrażaniu sobie wizji przyszłości, kariery czy sukcesów w życiu osobistym, połączonym z podejmowaniem konkretnych działań w świecie materialnym: planowaniem ścieżki rozwoju, aktywnym poszukiwaniem pracy czy życiowego partnera itd. (wątek nakładania się na siebie i przenikania dyskursów i praktyk rozwoju osobistego oraz magii omówię szerzej w kolejnej części artykułu).

Inne modele manifestowania zakładają jednak łączenie wizualizacji pragnień z działaniami o charakterze symbolicznym, mającym oddziaływać na rzeczywistość w sposób zbliżony do tradycyjnej, ludowej magii kreacyjnej. Przykładem tego drugiego typu manifestacji jest #moneymantra – specjalny utwór powtarzany w celu przyciągnięcia pieniędzy. Jedną z najbardziej popularnych mantr została ułożona przez użytkownika o nicku King Soon, który zaleca wypowiedzianie jej z wraz z rytmicznym potrząsaniem monetami trzymanymi w dłoniach. Na polskim #WitchToku dużą popularność zdobyło manifestowanie do utworu *\$Money mantra\$,* stworzonego przez użytkowniczkę Moonlight Scorpio<sup>6</sup>. Skuteczność manifestacji ma zapewniać nie tylko samo odśpiewanie tekstu piosenki, ale także nagranie tiktokowego wideo z podłożonym oryginalnym utwo-

<sup>6</sup> Pełną wersję piosenki można odsłuchać w serwisie YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=vHPD-Vna7Ow> (dostęp: 29.06.2022).



rem. Obecnie w serwisie zamieszczono już około 40 tysięcy materiałów remiksujących utwór, a użytkownicy wrzucają „świadectwa” skuteczności działania piosenki po nagraniu jej własnej wersji<sup>7</sup>.

Magiczne działanie nie jest więc w tym przypadku lokowane wyłącznie w słowie i jego treści, lecz także w samym mechanizmie medium społecznościowego, polegającym na replikowaniu, remiksowaniu i dalszym rozprzestrzenianiu wiralowej treści. Manifestujący użytkownik TikToka wydaje się przyjmować pozycję bricoleura, który za pomocą ograniczonych środków, jakimi dysponuje, próbuje kształtować rzeczywistość i własny los (Lévi-Strauss 1969). Jednym z dostępnych im narzędzi staje się zatem medium społecznościowe i zamieszczany w nim *content*, któremu przypisana zostaje sprawczość. Według zaproponowanej przez Dona Ihdego (1990) typologii relacji człowiek–technologia takie podejście odpowiadałoby relacji ucieleśnienia (ang. *embodiment*), w której narzędzia technologiczne pełnią funkcję kompensacji zmysłów i możliwości jednostki, poszerzając jej repertuar środków kształtowania rzeczywistości.

Przedstawiciele generacji Z, czyli urodzeni po 1995 roku, dla których TikTok jest coraz częściej medium pierwszego wyboru, dorastający w momencie pogłębiającego się kryzysu gospodarczego i ekologicznego, nie dysponują, odwołując się do Marksowskiej terminologii, środkami produkcji, które pozwoliłyby im skutecznie wpływać na rzeczywistość. Być może więc manifestowanie i wiara w sprawczą moc publikowanych na ich tiktokowych profilach filmików mogą być rozpatrywane w kategoriach decerteauwskich sposobów „radzenia sobie” (de Certeau 2009). Akces do klas uprzywilejowanych poprzez tradycyjną ścieżkę pracy i awansu społecznego wydaje im się dla nich zamknięty, sięgają więc po pozaracjonalne taktyki, sytuujące się blisko praktyk magicznych, mające na celu przechwytywanie dla siebie zysków w ramach istniejących ekonomii i relacji władzy, bez nadziei na zmianę istniejącego *status quo*. Osobnym pytaniem pozostaje, kto naprawdę zarabia dzięki manifestacjom przyciągającym pieniądze – największym wygranym zdaje się sam serwis, operujący w paradygmacie ekonomii uwagi i zarabiający dzięki eksploatacji trendów, monetyzacji danych użytkowników i opublikowanych przez nich treści.

Drugi zidentyfikowany przeze mnie w mikrobadaniu przykład magii działającej poprzez technologię to transmisje stawiania kart tarota oraz rytuałów na żywo, organizowane przez niektórych witchstagramerów. Obserwację takiego instagramowego live’a przeprowadziłam podczas pełni

<sup>7</sup> Zob. np. [https://www.tiktok.com/@wikusiaa.k/video/7013641281989545222?is\\_copy\\_url=1&is\\_from\\_webapp=v1](https://www.tiktok.com/@wikusiaa.k/video/7013641281989545222?is_copy_url=1&is_from_webapp=v1) (dostęp: 29.06.2022).

księżycy w znaku Koziorożca 14 lipca 2022 roku<sup>8</sup>. Jego gospodarzem był @negatywnieoptimistyczny, jedna z najpopularniejszych na polskim Instagramie (ponad 50 tysięcy obserwujących) i TikToku (297 tysięcy) osób zajmujących się ezoteryką. Kilkugodzinna relacja oglądana była średnio przez 50–60 osób, które miały możliwość, po wniesieniu stosownej opłaty, uzyskania porady na podstawie indywidualnego rozkładu kart tarota. Karty były interpretowane na żywo; z częścią zamawiających usługę @negatywnieoptimistyczny i jego asystentka komunikowali się na żywo, odpowiadając na komentarze i dopytując o szczegóły z życia. Kilkukrotnie informowali jednak widzów, że aby czytanie kart było skuteczne, nie jest potrzebna obecność i oglądanie transmisji w czasie rzeczywistym. W ostatniej części spotkania prowadzący przeprowadzili rytuał w intencjach wcześniej przesłanych im przez obserwujących; przed jego rozpoczęciem po raz kolejny podkreślili, że aby skorzystać z pozytywnych mocy płynących z rytuału, nie jest konieczne uczestniczenie w nim w sposób synchroniczny – prowadzący wręcz zachęca osoby, które wykupiły rytuał, do pójścia spać, aby swoimi myślami nie zaburzały procesu, zachęcając do obejrzenia zapisanego materiału kolejnego dnia. Wydaje się więc, że organizatorzy seansu zakładają, że instagramowa funkcja relacji na żywo nie jest jedynie kanałem transmisji ich praktyk, lecz także w jakiś sposób przechowuje i przekazuje ona moc rytuału<sup>9</sup>.

Mimo osadzonego w społecznym imaginariu „mitu maszyny” jako świeckiego narzędzia zapanowania nad naturą dzięki logicznej, bezosobowej, opartej na fizycznych, obiektywnych prawach mocy technologii w twardej obudowie maszyny pojawiają się pęknięcia, przez które wnika irracjonalne. Jak zauważa Davis (2002), ma to związek z hybrydycznością maszyny, która – choć z pozoru jest tworem sztucznym, materialnym – jest ożywiana przez kulturowe znaczenia, które w nią wlewamy, jednocześnie pozwalając, aby interfejsy, algorytmy i afordancje tworzone przez technologie kolonizowały nasze umysły i sposoby działania. Społeczne konstruowanie rzeczywistości jest więc procesem sieciowania ludzkich i pozaludzkich

<sup>8</sup> Zapis relacji *live* dostępny pod adresem: <https://www.instagram.com/tv/CgAa6grOOFx/?igshid=YmMyMTA2M2Y=> (dostęp: 15.07.2022).

<sup>9</sup> Na podobny przykład wiary w technologię przechowującą i przenoszącą sprawczą moc trafiłam w środowisku współczesnych charyzmatyków chrześcijańskich. Pod jednym z serii filmów „Kwadransek ze Słowem”, które na swoim kanale w serwisie YouTube publikuje jeden z najpopularniejszych ewangelizatorów Marcin Zieliński, użytkowniczka Maki Maki zamieściła następujący komentarz: „Oglądałam ten kwadransek dużo później, niż był on dodawany. Myślałam, że modlitwa o uzdrowienie nie zadziała. Miałam problemy z tarczycą. Dziś zrobiłam wyniki, które okazały się perfekcyjne, nie wiem, jak to opisać, Bóg jest Wielki, dziękuję za twoją posługę, Marcinie” – <https://www.youtube.com/watch?v=a7YyFeEPaSU> (dostęp: 14.06.2022).

aktorów pochodzących z różnych okresów kształtowania się kultury – postęp technologiczny, nowoczesny racjonalizm, nowe medialne platformy nie wypierają metafizycznych tęsknot, wiary w moc irracjonalnych sił i pragnień scedowania choć części odpowiedzialności za własny los na potężniejsze byty.

### **/// „Moje pokolenie [...] zrewolucjonizowało ten rynek!”<sup>10</sup> – różne sposoby konceptualizacji i funkcjonalizacji praktyk magicznych współczesnych wiedźm**

Max Weber (2002), który znaczącą część swojego naukowego dorobku poświęcił socjologii religii, wyróżnił trzy typy autorytetów religijnych, których władza duchowa opiera się na różnych formach dominacji: racjonalno-prawnej, tradycyjnej i charyzmatycznej. Jak wskazują badacze nowoczesnych form duchowości, podział ten wydaje się jednak niewystarczający w realiach zmediatyzowanej rzeczywistości, w której liderzy (mikro)ruchów o charakterze religijnym czy spirytualnym reprezentują dużo szerszy zakres typów przywództwa i nie są najczęściej powiązani z hegemonicznymi instytucjami religijnymi, ale tworzą raczej synkretyczne, zindywidualizowane zestawy praktyk czerpiących z różnorodnych form duchowości, tradycji ezoterycznych czy magicznych (Hjarvard 2016).

W przeprowadzonym przeze mnie badaniu o charakterze wstępnego rozeznania w charakterystyce polskiego środowiska wiedźm, praktyków tarota i współczesnego czarostwa działających w przestrzeni mediów społecznościowych udało się wyróżnić trzy pokolenia różniące się stosunkiem do historii i tradycji ezoterycznych, samoidentyfikacją i sytuowaniem się w obrębie współczesnego witchcraftu, operacjonalizacją i funkcjonalizacją oferowanych przez siebie usług, a także sposobami korzystania z mediów społecznościowych jako kanałów autokreacji i komunikacji z odbiorcami. Ze względu na ograniczoną objętość artykułu i skupienie się na relacji social mediów i praktyk magicznych zaprezentuję przede wszystkim charakterystykę średniego i najmłodszego pokolenia, których przedstawiciele w swojej działalności aktywnie korzystają z mediów społecznościowych.

Wbrew chronologii zacznę od pokolenia nazwanego roboczo „średnim”, z którego przedstawicielką rozmawiałam jako pierwszą i dzięki której udało mi się uchwycić różnice generacyjne dzielące polskie środowisko witchcraftowe. Uczestniczka badania (INT1) potrafiła wskazać konkretną tradycję okultystyczną, z którą się identyfikuje: jest kapłanką druidyzmu

<sup>10</sup> Cytat z wywiadu z jedną z respondentek (INT1: 27–28).

w drugim stopniu, stowarzyszoną w oficjalnym zakonie w Irlandii, praktykującą magię tradycyjną w modelu spirytualnym. Jak sama mówi, jest przedstawicielką pokolenia „średniego”, sytuuje się między starą a nową falą zainteresowania okultyzmem i ezoteryką – uczyła się klasycznych tradycji czarostwa z literatury oraz bezpośrednio od dłuższej praktykujących wiedźm i spirytualistów, ale własną praktykę podjęła już w przestrzeni internetu i mediów społecznościowych, które funkcjonalnie zastąpiły jej między innymi prowadzenie bloga:

Ja byłam jedną z pierwszych osób, które oferują swoje usługi *per se* na Instagramie. [...] moje pokolenie, tak to mogę nazwać, zrewolucjonizowało ten rynek! No bo pamiętamy wróżki z EzoTV, tak? Wróżbitę Macieja, który za SMS-a, jedyne 59,99 zł, przepowie ci twoją przyszłość. I przeszliśmy od wróżek z gazet czy jakiejś pani Jadzi, która stawiała tarota w tajemnicy przed mężem, tak, do osób, które zajmują się tym na platformie internetowej. Dla mnie jest to o wiele wygodniejsze, dla klienta tak samo. (INT1: 121–128)

Platformy społecznościowe są więc dla przedstawicielki średniego pokolenia przestrzenią budowania profesjonalnego wizerunku wróżki, innego od utrwalonego w popularnych obiegach mediów tradycyjnych, a także narzędziem nawiązywania kontaktów – zarówno z klientami i odbiorcami treści, jak i innymi praktykami współczesnego czarostwa. Pozostaje ona mediatorką pomiędzy starszym i młodszym pokoleniem, które różnią się podejściem do tradycji ezoterycznych, percepcją swojej profesji w kategoriach powołania/zawodu i mediami, w ramach których funkcjonują<sup>11</sup>. Starsze pokolenie „sieciuje się” między innymi na platformie Discord, umożliwiającej tworzenie prywatnych serwerów tematycznych oraz kanałów głosowych i tekstowych; funkcjonalnie Discord wydaje się zastępować dawne fora dyskusyjne, na których również kształtowały się wirtualne wspólnoty:

Istnieje duża społeczność, na przykład na Discordzie. Ja znam dwa takie Discordy, które naprawdę są prowadzone w różnej grupie

<sup>11</sup> Ciekawą obserwację zawarła Gabriela Lisowska w swoim wywiadzie z tradycyjną wróżką: czas pandemii i lockdownów w jej przekonaniu nie dotknął branży ezoterycznej i nie zmniejszył popytu na usługi, wymógł natomiast na niej zmianę formy oferowania usług ze spotkań stacjonarnych na wróżby przez telefon; jest to jednak jedyne medium i technologia, jakie zapośredniczają jej praktyki. Zob. <https://www.facebook.com/paryzewo/posts/pfbid0vFACvS7eNUaFmXW3ZjdtzyL13Rx aPoYdqBYWB6ctHTArkw5Q4uwZBJSGuA1vKqaSl> (dostęp: 5.10.2022).

wiekowej, z różnych środowisk zawodowych. Nie jesteśmy bandą hipisów przykuwających się do drzew. Jest wśród nas psychiatra, jest doktor sztuk pięknych i tak dalej, i tak dalej. Mamy bardzo różne środowiska. I ja siedzę w tym środowisku tradycyjnym, mogę to tak nazwać, ale mam też wielu kolegów, znajomych, przyjaciół, przyjaciółek z tego środowiska współczesnego, których na przykład poznałam dzięki TikTokowi. Ja jestem w takiej dość sprytniej pozycji, bo jestem między młotem a kowadłem. Gdyż to tradycyjne środowisko... To jest jak w życiu. Tradycyjne środowisko ma problem do tego młodego, nowego. (INT1: 284–292)

To temu najmłodszemu pokoleniu, które właśnie w mediach społecznościowych często po raz pierwszy styka się z różnorodnymi tradycjami parareligijnymi, ezoterycznymi czy okultystycznymi, chciałabym poświęcić więcej miejsca. Jedną z najbardziej wyraźnych różnic między starszą i młodszą generacją współczesnych praktyków czarostwa jest podejście do tradycji ezoterycznych, z którymi się identyfikują i w których pracują:

Ja magią zajmuję się naprawdę od wielu lat. Bo to jest u mnie w rodzinie też zakorzenione, ja mam rodzinną praktykę również. [...] Ale Internet, pierwsze blogi dały mi narzędzia do poznania tak zwanego współczesnego czarostwa. I ja uważam siebie za tradycjonalistkę, która zajmuje się magią już naprawdę długo, i wiem co nieco na ten temat. Ale jak gdyby ta fala młodych użytkowników, nawet nie młodych, ale świeżych, która korzysta z Golden Dawn, która korzysta już z newage'owych już takich współczesnych źródeł, bo tak to możemy nazwać, różni się modelem praktyk. Jak najbardziej jestem z tym zaznajomiona, nie odpowiada mi to, ale na przykład mam wielu kolegów i koleżanek, które gdzieś tam startowało razem ze mną w tych samych latach, a one cały czas robią takie nowoczesne rzeczy, te wizualizacje, opierają się na tym Golden Dawn, na tych newage'owych rzeczach, więc to jest tak naprawdę jak z poglądami politycznymi albo z religią. Każdy wybiera to, co mu bardziej odpowiada. Ja zawsze mówię, żeby robić to, w co wierzysz, i to, co ci się sprawdza. Więc teraz w ogóle jesteśmy świadkami powstawania jeszcze nowego pokolenia. Pokolenia, które manifestuje, co jest dla nas nowym zjawiskiem. Łączenie manifestacji i magii. Ale to się dzieje, ja też się zaznajomiłam z ideą shiftingu i tego wszystkiego. To dla mnie jest bardzo nowe. Ale

właśnie jakbym miała tak podzielić to na takie trzy skale, to gdzieś tam są te stare żółwie, które zaczynały 20 albo 30 lat temu na pierwszych tłumaczonych rzeczach Crowleya i tak dalej. Jest później to pokolenie, które jest między tymi żółwiami a tymi rzeczami współczesnymi, czyli jestem tutaj ja i osoby w wieku podobnym do mnie, czyli które będą znały tego Crowleya, a które będą znały te współczesne rzeczy typu Green Witch. I teraz jesteśmy świadkami nowej totalnie fali, która manifestuje, która używa tarota w kompletnie inny sposób, jak my na przykład, która używa jakichś kart afirmacyjnych i tego typu spraw. W jakiś sposób może to łączyć się z tradycją, no bo jednak karty są dość tradycyjną rzeczą. Karty anielskie, nie wiem, czy znasz ten termin, karty anielskie to nie jest, powiedzmy, zbyt dobra rzecz, która działa, ale istnieje ona i gdzieś tam to jest modyfikowane i przekształcane. Więc powstaje taka nowa grupa, która jest [nam] obca, która jest bardzo młoda, bo są to ludzie piętnasto-, szesnasto-, siedemnastoletni. Ja nie wiem, o co chodzi, ale staram się dowiedzieć, o co im chodzi. Więc gdzieś tam rozmawiam z nimi i staram się badać ten temat. Ale mówi się, że mamy Erę Wodnika, wielkie przebudzenie, ale powstaje gdzieś tam ta nowa fala, która, no, może zajmie nasze miejsce za kilka lat! Nie wiadomo. Ale właśnie tak bym podzieliła te trzy obszary – na tych starych wyjadaczy, którzy zajmują się magią już ileś lat, każdy ma swoją praktykę, swoją rodzinę, startowaliśmy z jakichś pierwszych przetłumaczonych źródeł Crowleya czy Kraiga, bo nie było nic innego w języku polskim kiedyś. I później mamy już to nowsze pokolenie, gdzie tych dzieł jest więcej, gdzie jest większy wybór, gdzie pojawił się sam termin „wicca” w Polsce. Czego nie było, powiedzmy, 20 lat temu u nas. Więc to jest takie... Ewoluuje cały czas. Nie wiem, czy w dobrą stronę, ale ewoluuje. (INT1: 332–367)

Ta uczestniczka badania (INT1) pracuje w modelu spirytualnym, kontaktując się z bytami duchowymi, korzystając z ich pomocy w rytuałach i czytaniu kart. W nowym pokoleniu przeważa natomiast model energetyczny: praca z energiami oraz czytanie przepływów energetycznych. Zapytane o to, z jaką tradycją lub nurtem ezoterycznym się identyfikują, dwie przedstawicielki młodego pokolenia tak próbowały definiować swoją praktykę i motywacje do jej podjęcia:

Dla mnie to jest energia, bo przede wszystkim praktykując karty i magię, to powiedziałabym, że to taki rozwój osobisty. Karty skupiają się wokół energii, czyjejs energii, stąd odczytują dane sytuacje. Dla mnie nie jest to *stricte* wyznanie, nie jest takie mocno coś określone, okrojone, tylko dla mnie to jest na takim tle energetycznym, bo widzę, że dużo rzeczy, które wyciągam z tego, pomagają mi na takim tle energetycznym. Ten rozwój osobisty, manifestacje, to mi przede wszystkim pomogło przyciągnąć dobre rzeczy... (INT2: 194–199)

Moim zdaniem to raczej właśnie ta duchowa potrzeba, przynajmniej u mnie tak się to objawiało. Nie miałam czegoś takiego, że wierzyłabym w coś tak na maksa, a właśnie to było czymś takim, w co naprawdę uwierzyłam. Że mogę kreować swoją rzeczywistość i że może wyglądać tak, jak ja zechcę, a nie tak, jak było mi to wpajane od dzieciństwa. Więc ja też byłam bardzo zrażona do Kościoła katolickiego i tak dalej. I uważam, że ogólnie wiara może być piękna, jednak taka toksycznie przekazywana nie jest dobra. Więc ja szukałam czegoś mniej toksycznego, co nie będzie mnie tak obciążać emocjonalnie, z czym będę czuła się dobrze. I przez rozwój duchowy, to po pierwsze potrzebowałam czegoś takiego, i później to też spowodowało, że rozwój osobisty się pojawił, poczułam takiego kopa do działania, że po pierwsze, że wiara, że mogę zmienić swoją rzeczywistość tak, jak chcę, a po drugie, że jak mogę zmieniać, co chcę, to mogę się też rozwijać osobiście. (INT3: 140–150)

Wiedźmy nowej fali tworzą więc własne, mocno zindywidualizowane zestawy praktyk duchowych i ezoterycznych, które w sposób synkretyczny łączą elementy różnych tradycji i subiektywnych intuicji mistycznych, co potwierdza spostrzeżenie badaczy społecznych wymiarów religijności, że proces sekularyzacji oznacza obecnie odchodzenie od hegemonicznych instytucji życia religijnego w kierunku zróżnicowanych, pozainstytucjonalnych form wyrażania duchowości w modelu niereligijnym (Campbell 2004, 2013). Jak zauważa Piotr Siuda (2010), sama sfera *sacrum* ulega redefinicji – nie jest ono już lokowane na zewnątrz, narzucane przez religijny autorytet, ale konstruowane oddolnie, na podstawie osobistego doświadczenia, które staje się fundamentem budowania duchowej tożsamości. Ta skrajna indywidualizacja i prywatyzacja jest kolejną ważną cechą charaktery-

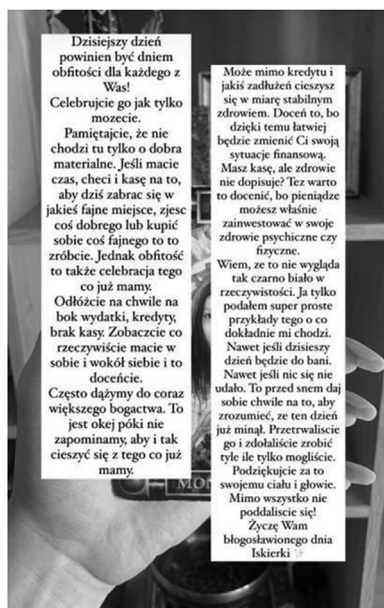
styczną współczesnych religii, lecz także – szerzej – różnorodnych praktyk duchowości (Luckmann 2011). Każdy może dziś zostać duchowym ekspertem, liderem, przewodnikiem, gdyż refleksyjność w obszarze duchowości stała się dostępna, a nawet konieczna wszystkim wyznawcom lub sympatykom pewnych tradycji i jest elementem konstruowania własnej tożsamości w ponowoczesnym społeczeństwie (Giddens 2001).

Podążając dalej za Giddensowską koncepcją tożsamości jako projektu, w którym praktyki duchowe są jednym z zasobów do jej budowy, interesujący (ale logiczny) wydaje się fakt inkorporacji dyskursów z obszaru rozwoju osobistego do działalności współczesnych wiedz i praktyków ezoteryzmu. W przywołanych wcześniej fragmentach respondentki wprost przyznają, że utożsamiają swoje zainteresowanie ezoteryką i oferowane klientom usługi z samorozwojem. Świadczy o tym także charakter treści i styl komunikacji na #witchstagramowych profilach, których twórczynie organizują na przykład miesięczne wyzwania, w których zachęcają swoich obserwatorów do podejmowania regularnej pracy nad sobą z wykorzystaniem chociażby afirmacji i praktyki wdzięczności. Inni publikują w InstaStories kartę dnia – kartę tarota wraz z omówieniem i wskazówkami płynącymi z jej przesłania do wdrożenia w życie.



Fotografia 1. Wyzwanie rozwoju osobistego (www1)





Fotografie 2–3. Karta dnia z omówieniem (www2)

Diagnozy dotyczące „stanu energetycznego” oraz praktyczne wskazówki do poprawy swojej duchowej kondycji odbiorcy mogli uzyskać także podczas transmisji z czytania kart tarota, omówionej w poprzedniej części artykułu. Same duchowe porady miały jednak luźną formę, zgodną z nieformalnym charakterem medium i kodami komunikacji pokolenia Z, do którego w dużej mierze zaliczają się praktycy ezoteryki nowej fali. Profesjonalny idiolekt mieszał się więc z wulgaryzmami i utrwalonymi w internetowym języku strukturami: „Uran nakurwia niespodziankami”, „Zaraz ci pierdolniemy rytualik, będzie dobrze!”. Prowadzący live’y zaznaczają jednak, że w ich pracy z klientami i problemami, z którymi do nich przychodzą, same rytuały mają drugorzędne znaczenie – najważniejsza jest praca ze świadomością, „przepracowywanie” tematów. Konsultacje i ich usługi wykraczają zatem poza obszar duchowości, czasem niebezpiecznie zbliżając się do nie do końca uprawnionych porad z zakresu psychologii – niektórym z klientów na podstawie rozkładu tarota sugerowane były stany lękowe czy wręcz zaburzenia psychiczne.

Praktykowanie synkretycznych tradycji ezoterycznych bywa więc wykorzystywane jako narzędzie doskonalenia siebie i sposób na osadzenie się w niepewnej, płynnej rzeczywistości. Jak wskazuje Siuda (2010), szukanie odpowiedzi na wyzwania i zagrożenia współczesności w nowych formach

duchowości nie oznacza, że są one praktykowane w oderwaniu od regul rządzących życiem społecznym. Wiąże się to także z komodyfikacją ezoteryki i wpisaniem jej w kontekst wymiany ekonomicznej. Współczesne wiedźmy, których profile obserwovalam i z którymi przeprowadziłam wywiady, prowadzą zarejestrowane działalności gospodarcze, odprowadzają podatki, zupełnie neutralne jest dla nich wystawienie paragonu za usługę (co w opinii przedstawicieli starszego pokolenia obniża jakość ich pracy, nadając rytuałowi, opartemu na relacji, intuicji, emocjach, merkantylny charakter<sup>12</sup>). Dla wicthokerek utowarowienie usług o charakterze spirytualnym nie stanowi problemu – jedna z uczestniczek badania, zapytana o to, czy usługi ezoteryczne to biznes jak każdy inny, odpowiada:

Dla mnie to jest bardzo porównywalne. Ja promuję się na TikToku, promuję swoje usługi, markę ubraniową oczywiście też możesz wypromować na TikToku czy Instagramie. I właśnie to jest tutaj kluczowe, że pokazujesz swoje ubrania, ale mieszasz też w to jakieś trendy. Widziałś pewnie na TikToku pełno takich zagrywek z trendami, i ten marketing się bardzo wybijał, i te firmy stawały się popularne. Nie przytoczę ci tego dokładnie, bo tego na TikToku jest masa, więc taka marka odzieżowa to jest to samo – że chodzi o marketing. (INT2: 353–358)

Wielu popularnych przedstawicieli najmłodszego pokolenia ezoteryków, oprócz konsultacji i rytuałów, zajmuje się też sprzedażą materialnych akcesoriów do indywidualnych praktyk: świec, amuletów, kryształów, soli do oczyszczania, a także tak zwanych spell kitów, czyli zestawów do samodzielnego przeprowadzenia rytuału. Według kategoryzacji zaproponowanej przez Marę Einstein (2008) stają się oni „przedsiębiorcami duchowymi” (ang. *spiritual entrepreneurs*), działającymi zgodnie z logiką rynkowej wymiany. Indywidualizm jako rys tożsamościowy jednostki w nowoczesnym społeczeństwie powiązany jest z orientacją konsumpcyjną, rozumianą jako całościowy stosunek do kultury, która nie jest już postrzegana jako narzucony zestaw wzorców i norm, ale „supermarket idei”, w którym można realizo-

<sup>12</sup> Zob. artykuł o kondycji sektora ezoterycznego w pandemii, w którym przedstawiciel branży mówi: „W przypadku stawiania wróżby na rzecz osób fizycznych nie jest konieczne używanie kasy fiskalnej, a nawet wydanie paragonu. – Wprowadzenie takiego obowiązku byłoby wizerunkowym uderzeniem w branżę – przekonuje Robert Górnicki. – Technicznie to na pewno możliwe, ale ezoteryka, oparta na emocjach i intuicji, nie znosi tego rodzaju formalności. Jakość usługi zakończonej wystawieniem faktury czy paragonu raczej na pewno by spadła – tłumaczy” – <https://www.money.pl/gospodarka/tarot-zamiast-peelingu-branza-beauty-liczy-pandemiczne-straty-ezoterycznazy-ski-6674567613815424a.html> (dostęp: 17.07.2022).

wać subiektywne preferencje – a towarami na jego półkach mogą stać się także środki służące zaspokajaniu potrzeb duchowych (Luckmann 2011).

Tyle po prostu tego [książek – A.S.Ż.] wychodzi. Ma to wszystko piękne okładki, estetyczne, że chce się to mieć na półce. Jest to napisane prostym, przystępnym językiem. Jest to ciekawe, jest to coś innego, forma duchowości, wiadomo, że ta duchowość gdzieś tam na naszej piramidzie potrzeb też jest potrzebna, wiara w coś. A ezoteryka jest takim wyborem, takim trochę nietypowym, ale w chwili obecnej łatwym, bo wiedza jest łatwo dostępna. Idziesz do Empiku, możesz sobie kupić *Magię współczesną* Kraiga i nie ma z tym żadnego problemu. (INT1: 423–429)

Popyt na magiczne usługi i akcesoria napędza także wykorzystywanie w popularnych obiegach ezoterycznej estetyki – motywy astrologiczne od kilku sezonów obecne są w modzie<sup>13</sup>, a gwiazdy popkultury i celebryci, korzystając z usług doradców duchowych, przyczyniają się do wzrostu zainteresowania tego typu usługami<sup>14</sup>. Agnieszka Kowalczevska, autorka przywoływanej już pozycji *Ezoteryka na sprzedaż* (2001), zakwalifikowałaby tę skomodyfikowaną ezoterykę jako ezoterykę rzekomą. Sam termin „ezoteryka” odnosi się bowiem do wiedzy hermetycznej, ekskluzywnej, z założenia niedostępnej dla wszystkich. Przedstawiciele starszego i średniego pokolenia współczesnego środowiska witchcraftowego zauważają jednak ryzyka płynące z odarcia praktyk spirytualnych i ezoterycznych z elementu tajemnicy:

Na swoich platformach, na swoich social mediach [mam] może nie materiały edukacyjne, bo ja bardzo nie lubię mówić, że ja nauczam, bo ja nie jestem żadnym spirytualnym guru typu Osho i nie mówię takich rzeczy, ja bardziej daję kij z marchewką i mówię, co mogą przeczytać, co mogą odkryć, co fajnie jest zrobić, ale jakieś takie rady, typy. Też uważam, że magia, okultyzm i wszystkie pokrewne dziedziny nie powinny być aż tak szeroko omawiane na szeroką skalę w mediach, dlatego że to są rzeczy – wbrew temu, co się może wydawać – dość niebezpieczne. Tak naprawdę żaden okultysta nie umarł dobrą śmiercią. (INT1: 56–62)

<sup>13</sup> Przykłady motywów astrologicznych w modzie zob. np. <https://kobietamag.pl/ezoteryka-goracy-trend-w-modzie/> (dostęp: 18.07.2022).

<sup>14</sup> Zob. zapis sesji konsultacji Jane Fondy i Lily Tomlin z astrolożką Chani Nicholas: <https://www.youtube.com/watch?v=Kber63T-G4E> (dostęp: 18.07.2022).

Ich zdaniem za proliferacją ezoteryki w popularnych obiegach treści idzie też banalizacja lub wręcz wypaczenie jej idei, a w konsekwencji wykorzystanie jej do oszustw i scamów. Jedną z respondentek przestrzega przed „wróżbami za 5 zł z Vinted” (popularnego portalu do sprzedaży ubrań), a przez środowisko polskiego #WitchToka regularnie przetaczają się afery związane na przykład z wykryciem oszustów, którzy nie wywiązują się ze zobowiązań wobec klientów i między innymi nie przedstawiają dowodów na wykonanie zamówionych rytuałów.

Badania międzynarodowej społeczności #WitchToka wskazują, że niektórzy jego przedstawiciele starają się neutralizować napięcie generowane przez wpisanie praktyk z obszaru duchowości, mistycyzmu czy okultyzmu w reguły kapitalizmu i konsumeryzmu poprzez eksponowanie w swojej komunikacji relacyjnych i emocjonalnych aspektów pracy z klientami (Miller 2022). Najmłodsze pokolenie polskich socialmediowych wiedźm zdaje się jednak nie problematyzować, a na pewno nie waloryzować negatywnie rynkowego aspektu świadczonych usług. Jak jednak zauważyła jedna z badanych, magia zawsze podlegała regułom wymiany rynkowej, a czarownice i uzdrowiciele pobierali opłaty za swoje usługi; jak zaś dostrzegają badacze, magia i religia mają długą tradycję komodyfikacji i komercjalizacji (zob. Banet-Weiser 2012: 166–210; Belk 2020). *Social media* tworzą dla nich nowy rynek zbytu, lecz także prowokują powstawanie nowych „magicznych” produktów.

### /// Podsumowanie

Jak twierdził przywoływany już parokrotnie badacz przemian życia religijnego, Thomas Luckmann (2011), religia jest zjawiskiem uniwersalnym, znajdującym dla siebie miejsce w każdej kulturze i okresie historycznym. Sekularyzacja pozostaje więc wciąż „niedokończonym projektem” – tezy o postępującej laicyzacji można być może bronić na gruncie badań nad stosunkiem do instytucji religijnych. Jak bowiem pokazuje ostatnie badanie CBOS-u, w ostatnich 30 latach odsetek osób regularnie uczestniczących w niedzielnej mszy w Kościele katolickim spadł z 70 do 42% (CBOS 2022). Jak twierdzi Peter Berger (1999), teza o powszechnej sekularyzacji jest możliwa do podtrzymywania dzięki silnej pozycji zeświecczonych zachodnich elit, które w dużej mierze kontrolują głównonurtowe media i nadają ton debacie publicznej.

Potrzeby duchowe w społeczeństwie nie zanikają – są one jednak możliwe do zaspokojenia za pomocą o wiele szerszego zakresu narzędzi i środ-

ków w ramach zróżnicowanych tradycji duchowych, spirytualnych czy ezoterycznych. Obserwacja polskiego środowiska współczesnych wiedźm, praktyków ezoteryki i liderów nowych tradycji duchowych zdaje się potwierdzać tezę o stale poszerzającej się ofercie usług o charakterze parareligijnym, dla których media społecznościowe stały się swoistym marketplacem. Media społecznościowe dają bowiem praktykom nowych form duchowości własną przestrzeń do zagospodarowania, poza (przynajmniej do pewnego stopnia) kontrolą hegemonicznych dyskursów o religii i religijności. Działalność i trajektoria życiowa i zawodowa uczestników badania, członków polskiego środowiska witchcraftowego, potwierdza tezę o znaczącej roli mediów społecznościowych w obniżeniu bariery wejścia do branży ezoterycznej – dla wielu z nich to zetknięcie się z treściami dotyczącymi magii, czarostwa, różnorodnych tradycji duchowych właśnie w social mediach było impulsem do dalszych poszukiwań i związania z tym obszarem swojej drogi życiowej i zawodowej. Potwierdzenie w obserwacjach i rozmowach z uczestnikami badania znalazła również wstępna teza o wpływie pandemii na wzrost popularności praktyk ezoterycznych – zgodnie z rozpoznaniem Bergera czy Luckmanna o społecznej funkcji religii jako sposobu na wyjaśnianie coraz bardziej skomplikowanego, pełnego ryzyk świata pandemia COVID-19 i wywołane przez nią poczucie egzystencjalnego zagrożenia wzbudziły kolejną falę zainteresowania praktykami o charakterze parareligijnym, okultystycznym czy neopogańskim. Mediatyzacja komunikacji, którą wprowadziły *social media*, połączona z pandemią i restrykcjami sanitarnymi zmieniły model relacji między wiedźmami/tarocistami/rytualistkami a ich klientami – już nie „idzie się do wróżki”, gdyż właściwie cała komunikacja i realizacja magicznej usługi odbywa się w przestrzeni wirtualnej, za pośrednictwem i przy użyciu mediów społecznościowych.

Kolejne pytanie badawcze, które sformułowałam, dotyczyło wpływu social mediów na kształt praktyk i usług ezoterycznych. Wcześniejsze badania magii zapośredniczanej przez technologię (zob. m.in. Grębecka 2007) wskazywały, że dominującym modelem operacjonalizacji magii w środowisku nowych mediów jest wykorzystywanie tych mediów jako kanałów praktykowania magii, ale bez jej przekształcania przez środki technologiczne. W zaprezentowanym w artykule badaniu udało się jednak wyszczególnić przynajmniej dwa rodzaje działań o charakterze magicznym czy ezoterycznym, w którym właściwości samego medium i funkcjonalności mediów społecznościowych są inherentnym elementem rytuału.

Ostatnim zagadnieniem, na które światło rzuca to niewielkie badanie o charakterze rozpoznawczym, były różnice w postrzeganiu praktyk ma-

gicznych przez trzy generacje współczesnych wiedźm i tego, jak wpłynął na nie rozwój mediów społecznościowych. Popularne dyskursy rozwoju osobistego, coachingu, indywidualizmu i jednostkowej odpowiedzialności za kształtowanie własnego losu zdają się wpływać także na percepcję funkcji praktyk duchowych u najmłodszego pokolenia współczesnych wiedźm, które utożsamia je w dużej mierze z obszarem samorozwoju. Również orientacja konsumpcyjna jako charakterystyczny stosunek do kultury wydaje się w tym pokoleniu powszechna w odniesieniu do duchowości, która jest dla nich zarówno towarem do konsumowania, jak i zasobem do tworzenia na jej podstawie własnych produktów, włączanych do obiegów ekonomicznych.

Ciekawym wątkiem, domagającym się osobnego badania, którego ze względu na ograniczenia objętościowe nie udało mi się uwzględnić w niniejszym artykule, są związki między współczesną magią a feminizmem. Profile zajmujące się współczesną magią prowadzone są bowiem często przez młode kobiety – wydaje się więc, że zwrot ku praktykom ezoterycznym może mieć związek z ideologią i dyskursem feministycznym, obierającym jako jeden ze swoich symboli figurę wiedźmy, interpretowaną jako prefigurację feministki; zwrot ku tradycjom ezoterycznym czy mistycznym można zatem być może rozpatrywać w kategoriach strategii oporu wobec społecznego, ale też naukowego (czy szerzej – poznawczego) paradygmatu patriarchalnego, męskocentrycznego. W wywiadach i obserwacjach przeprowadzonych na potrzeby tego badania wątek feministyczny nie wybrzmiewał jednak w relacjach jego uczestników i uczestniczek. Jednocześnie podczas eksploracji tiktokowych i instagramowych profili przedstawicieli środowiska witchcraftowego natrafiłam również na wielu mężczyzn oraz osoby identyfikujące się jako niebinarne. Ich motywacje do zaangażowania się w praktyki magiczne czy neopogańskie wydają się ciekawym kierunkiem do dalszych badań.

#### Bibliografia:

/// Bailey S.P. 2021. *Tarot Cards are Having a Moment with Help from Pandemic*. <https://www.washingtonpost.com/religion/2021/12/10/tarot-cards-pandemic-trend/>; dostęp: 10.07.2022.

/// Banet-Weiser S. 2012. *Authentic™. The Politics of Ambivalence in a Brand Culture*, New York University Press.

- /// Belk R. 2020. *Commodification as a Part of Marketization*, [w:] *Marketization*, red. H.R. Chaudhuri, R. Belk, Springer, s. 31–72.
- /// Berger P.L. 1999. *The Desecularization of the World: A Global Overview*, [w:] *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, red. P.L. Berger, Ethics and Policy Center, s. 1–18.
- /// Bruns A. 2008. *Blogs, Wikipedia, Second Life and Beyond: From Production to Prodsusage*, Peter Lang.
- /// Byrne R. 2007. *Sekret*, tłum. J. Kabat, Nowa Proza.
- /// Bystron J.S. 1980. *Łańcuch szczęścia*, [w:] tegoż, *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*, red. L. Stomma, PIW, s. 52–87.
- /// Campbell H.A. 2004. *“This Is My Church”: Seeing the Internet and Club Culture as Spiritual Spaces*, [w:] *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, red. L.L. Dawson, D.E. Cowan, Taylor & Francis Books, s. 107–121.
- /// Campbell H.A., red. 2013. *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, Routledge.
- /// CBOS. 2022. *Pejzaż religijny – z dalekiego planu*, komunikat z badań. [https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2022/K\\_089\\_22.PDF](https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2022/K_089_22.PDF); dostęp: 7.10.2022.
- /// Certeau M. de. 2009. *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- /// Charmaz K. 2009. *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*, tłum. B. Komorowska, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Davis E. 2002. *TechGnoza. Mit, magia + mistycyzm w wieku informacji*, tłum. J. Kierul, Rebis.
- /// Drenda O. 2016. *Duchologia polska*, Wydawnictwo Karakter.
- /// Einstein M. 2008. *Brands of Faith. Marketing Religion in a Commercial Age*, Routledge.
- /// Engelke M. 2010. *Religion and the Media Turn: A Review Essay*, „American Ethnologist”, nr 37, s. 371–379.
- /// Evans S.K., Pearce K.E., Vitak J., Treem J.W. 2017. *Explicating Affordances: A Conceptual Framework for Understanding Affordances in Communica-*

tion Research, „Journal of Computer-Mediated Communication”, nr 1 (22), s. 35–52.

/// Gibson J.J. 1979. *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin.

/// Giddens A. 2001. *Nowoczesność i tożsamość. Ja i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Glaser B.G., Strauss A.L. 2009. *Odkrywanie teorii ugruntowanej. Strategie badania jakościowego*, tłum. M. Gorzko, Wydawnictwo Nomos.

/// Grębecka Z. 2007. *Słowo magiczne poddane technologii. Magia ludowa w praktykach postsowieckiej kultury popularnej*, Wydawnictwo Nomos.

/// Hjarvard S. 2016. *Mediatization and the Changing Authority of Religion*, „Media, Culture and Society”, nr 1 (38), s. 8–17.

/// Ihde D. 1990. *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*, Indiana University Press.

/// Introvigne M. 2020. *Esotericism in the Mirror of COVID-19: Gregorian Bivolaru, MIS-A, and the Pandemic*, „The Journal of CESNUR” 4, nr 5, s. 42–63.

/// Jemielniak D. 2019. *Socjologia internetu*, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// Jonsson F. 2022. *The Instagram Witch. An Ethnographic Study About Practicing Witches in Contemporary Postsecular Sweden*. <https://lup.lub.lu.se/luur/download?func=downloadFile&recordId=9079502&fileId=9088066>; dostęp: 5.10.2022.

/// Komar M., Stefański L.E. 1979. *Od magii do psychotroniki, czyli ars magica*, Wiedza Współczesna.

/// Konecki K. 2000. *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Kowalczevska A. 2001. *Ezoteryka na sprzedaż*, Wydawnictwo Akademickie Dialog.

/// Levinson P. 2010. *Nowe nowe media*, tłum. M. Zawadzka-Strączek, Wydawnictwo WAM.

/// Lévi-Strauss C. 1969. *Mysł nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN.



/// Luckmann T. 2011. *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, Wydawnictwo Nomos.

/// Miller Ch. 2022. *How Modern Witches Enchant TikTok: Intersections of Digital, Consumer, and Material Culture(s) on #WitchTok*, „Religions” 13, nr 2, art. 118. <https://www.mdpi.com/2077-1444/13/2/118>; dostęp: 30.10.2022.

/// Reid L. 2020. *Interest in ‘The Occult’ Booms During Lockdown*. <https://www.brandwatch.com/blog/react-covid-19-occult/>; dostęp: 10.07.2022.

/// Siuda P. 2010. *Religia a internet. O przenoszeniu religijnych granic do cyberprzestrzeni*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

/// Stecko-Żukowska A. 2022. *The Poachers of Instagram – Tattoo Artists in Poland and Their Tactics in Social Media*, „Studia Humanistyczne AGH. Contributions to Humanities”, nr 2 (21), s. 41–60, <https://doi.org/10.7494/human.2022.21.2.41>.

/// Sulima R. 2022. *Gdzie diabeł siano rozrzucił. Rozmowa z Rochem Sulimą*, rozm. przepr. M. Żyła, „Tygodnik Powszechny”, nr 26 (3807), s. 77–81.

/// Walker J. 2020. *TikTok Has Become the Home of Modern Witchcraft (Yes, Really)*. <https://www.wired.co.uk/article/witchcraft-tiktok>; dostęp: 1.07.2022.

/// Weber M. 2002. *Gospodarka i społeczeństwo: zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Zaremba A. 2018. *Zarys sposobu funkcjonowania myśli ezoterycznej w kontekście polskim od XIX wieku do współczesności*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, nr 1 (27), s. 125–145.

/// Zeller B.E. 2021. *New Religious Movement Responses to COVID. Frame Alignment Strategies and Social Context*, „Approaching Religion” 11, nr 2, s. 62–81.

Źródła internetowe:

www1: <https://www.instagram.com/dbajodusze/>; dostęp: 9.07.2022.

www2: <https://www.instagram.com/negatywnieoptymistyczny/>; dostęp: 20.07.2022.

### /// Abstrakt

Wraz z pogłębiającymi się kryzysami społecznymi, ekonomicznymi i ekologicznymi w społeczeństwach rośnie zainteresowanie powrotem do praktyk duchowych, których nie są już w stanie obsłużyć instytucjonalne religie. Celem artykułu jest przedstawienie i analiza za pomocą narzędzi teoretycznych z zakresu kulturoznawstwa, nauk o komunikacji i mediach oraz socjologii religii wpływu mediów społecznościowych na praktyki magiczne, ezoteryczne i okultystyczne, uprawiane poprzez i za pomocą tych mediów.

Opierając się na wywiadach i obserwacjach przeprowadzonych na TikToku i Instagramie, przy użyciu metodologii teorii ugruntowanej, autorka przedstawia przykłady wykorzystania technologicznych funkcji serwisów społecznościowych jako nośnika magii. Proponuje też podział polskiego środowiska witchcraftowego na trzy generacje, różniące się sposobem konceptualizacji i poziomem (samo)wiedzy o ezoteryce. Wskazuje także na funkcjonalne i dyskursywne podobieństwo praktyk członków najmłodszego pokolenia socialmediowych wiedźm do popularnych treści z obszaru rozwoju osobistego.

Słowa kluczowe:

media społecznościowe, TikTok, Instagram, magia, wiedźmy, ezoteryka, nowe ruchy religijne

### /// Abstract

#### **“We Have Done a Little Bit of a Revolution and Changed the Image of the Witch”: Contemporary Witches and Magical Practices on Social Media**

As social, economic, and environmental crises deepen, there is a growing demand in societies for spiritual practices that institutional religions can no longer serve. The aim of this article is to present and analyse – with the use of theoretical tools from cultural studies, communication and media sciences, and the sociology of religion – the impact of social media on the contemporary magic, esotericism, and occultism practiced through these media. Based on observations and interviews conducted on TikTok and Instagram using grounded theory methodology, the author presents examples of the use of the technological functions of social media platforms as vehicles for magic activities. She also proposes a division of the Polish witchcraft community into three generations, which differ in the way they

conceptualise their profession. The article also points out the functional and discursive similarities between the practices of the youngest generation of social media witches and the popular trend of self-development and personal growth.

Keywords:

social media, TikTok, Instagram, magic, witches, esotericism, new religious movements

**/// Agnieszka Stecko-Żukowska** – doktorantka w Międzydziedzinowej Szkole Doktorskiej Uniwersytetu Warszawskiego, w której przygotowuje rozprawę o alternatywnych mediach społecznościowych oraz wyobrażonej i antycypowanej przyszłości internetu. Za pomocą narzędzi antropologicznych bada nowe zjawiska z zakresu reklamy, marketingu, tak zwanych nowych mediów i technologii. Ostatnio opublikowała artykuł *The Poachers of Instagram – Tattoo Artists in Poland and Their Tactics in Social Media* w numerze specjalnym „Studiów Humanistycznych AGH. Contributions to Humanities” pod redakcją prof. Paula Levinsona.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4959-2492>

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



# MEASURING MAS: A METAPHYSICAL-BAKHTINIAN PERSPECTIVE ON THE TRINIDADIAN CARNIVALESQUE

Chelsea Dana Sinanan  
The University of the West Indies, St. Augustine

The coastal road giddied down precipices  
to the sweep of Dennery; two sea-gnawed islets  
shielding its bay as they endured the size  
of shawling Atlantic combers. Their sunsets  
were rose as cathedral ceilings with saffron  
canyons of cumuli. The chronology of clouds

Derek Walcott, *Tiepolo's Hound*

[...] who braids the fraying fibers of memory into accord?  
Traces the beach footprints of our children back to the first tracks  
of the Ciboney?  
Who plaits scattered flowers of islands and springs of continent into  
a votive wreath  
cast in appeasement on the ocean restless with the unrestituted dead,  
to sea us into the altering calm of Sunday mornings, trees in  
surplices of light  
and the allaying litany of the waves' asking and the sand's assenting?  
Kendel Hippolyte, "Avocado"

In contemplation of aesthetics, before much else, the term "Caribbean" lures one to imagine picturesque beaches lined with coconut trees and adjoining waters the bluest, most brilliant sapphires would envy. Add some tanned locals who dress in bright colours and bear accents that are nothing short of song, and we have the telling of an entire region. Caribbean literature basks in a homebase of very particular aesthetics, as appears in

the way Walcott venerates sunsets, or how Hippolyte can leave you smitten with the ocean, even if you detest the feeling of sand between your toes. It is a sacred apparatus we use in speaking of our own – a language embedded under our thick skin. As a daughter of these soils, I'll admit my love for saltwater runs deep and my accent *does* border melody; however, in my islands, pillars of cultural hybridity, resilience, creativity, and incredible diversity are often relegated to the shadows by postcard-worthy beachfronts. Resist the appealing landscape of islands nestled comfortably between the Americas, relayed by poets and travel brochures with parallel passion – and venture with me to take an alternative look at the region.

Ending the chain of Caribbean islands, located closest to Venezuela, is the twin island republic of Trinidad and Tobago. We are a small lot of 1.4 million citizens, whose ancestors primarily came from Asia, Africa, and Europe. As such, the most absolute truth of our shores is that we are a complex concoction of culture: our food, our faces, our music, our language, have all been derived from a history of bountiful mixture. From this vast amalgam of people and practice, one particular phenomenon makes Trinidad a very suitable candidate to represent the region: many people will even be more familiar with the spectacle of colour, music, and revelry, the instant abduction of the senses known as Carnival, than with the term, Trinidad.

### /// *Waiz dis?*<sup>1</sup>

For two days of the year, Trinidadians take off their workplace attire and slip into a world which is fantastical, melodious, liberating, and – dare I say – more authentic. The Trinidadian Carnival occurs on the Monday and Tuesday preceding the observance of Ash Wednesday (the onset of Lent in the Christian calendar). Carnival Monday opens with *j'ouvert*, for which major streets of the capital cities are cordoned off from vehicular traffic so that revellers can parade whilst blanketing their bodies – and by proxy, the streets – in mud, paint, powder, and for some bands, even chocolate. The revelry that begins around midnight and lasts just beyond sunrise is nothing short of spiritual. Later, on Monday and all of Tuesday, the spectacle that is the Parade of the Bands allows thousands of masqueraders to parade in Trinidad's major cities of Port-of-Spain and San Fernando. The masqueraders don incredible costumes: from floor-length lamé capes complementing devilish masks, to minute bejewelled bikinis, to

<sup>1</sup> Trinidadian vernacular for “What is this?”

coarse organic suits assembled from dried leaves. Carnival creates a space for everyone to “play a mas.”<sup>2</sup> These two days are ushered in by a barrage of activities beginning as early as July the year before, when Carnival bands launch their costume offerings. In the last quarter of the year the first soca<sup>3</sup> music is heard and by January, *fetes*<sup>4</sup> begin, to ensure that revelers are competently ready for Carnival Monday and Tuesday, which occurs anytime between mid-February to early March depending on the Christian calendar of the year in question.

To describe the Trinidadian Carnival using the medium of words exclusively is in itself a futile task, yet I will attempt exactly that. As I said, this phenomenon is capable of abducting the senses. Imagine the most pleasant kind of kidnapping; I can tell you Carnival *feels like* your thighs and shoulders closely pressed against a good friend’s while you are both crammed into a single seat on a bus, packed much like sardines in a tin, heading to the first *fete* of the season. You know this signifies definitively that Carnival has arrived – the euphoria cast upon the Trinidadian calendar in the earliest part of the year has inebriated the island and you succumb to its omnipresence. The night ahead will be saturated with dance, song, laughter, and liquor. At the moment, you are not worried about how legal it is for the vehicle to be filled to such capacity, nor if the incredible outfit you picked out after trying on at least half a dozen is getting crushed; your only concern is whether your favourite soca *artiste* will be performing while you are stuck in bumper-to-bumper traffic amidst thousands with the same agenda.

Carnival *looks like* the luminescent glare that ricochets off the costumes of King and Queen contenders – costumes that soar so brilliantly into the night air, the stars gaze in envy. These ornate ensembles made of wire, fabric, mesh, cane, and innumerable embellishments, convey elaborate stories, and depict mystical characters. The wearers compete before a panel of judges and a crowd of onlookers for the coveted titles. Every colour on the spectrum graces the stage and the performers dance, jump, and shake the gargantuan regalia they are tasked with carrying before an audience of young and old who have flocked to the Queen’s Park Savannah stage.

---

<sup>2</sup> Phrase used to denote engagement in Carnival revelry.

<sup>3</sup> Soca is a genre of music indigenous to Trinidad and Tobago, featuring African and East Indian musical forms. It is a contemporary and often more fast-paced derivative of calypso music, another Trinidadian musical style of social commentary. The name “soca” is an abbreviation of soul-calypso.

<sup>4</sup> *Fetes* are large Carnival parties that feature musical performances, dancing, the consumption of alcohol, etc. The term shows the strong influence of the French in the early foundations of Trinidadian Carnival.

This is the epicentre, the heartbeat of Trinidadian Carnival, where masqueraders give their all. The cameras are here, the nation's eyes are fixed upon them, the most fast-paced soca of the season is played, and all heaven breaks loose – there is dancing, jumping, waving, and singing; every last ancestor in each masquerader's line takes the stage with them in spirit.

Carnival *tastes like* clay and paint (strange, I know). The clay comes specifically from mud unearthed in some remote crevice of the island and is mixed with water to form a consistency just perfect to daub on human skin, with such completeness you'd question your existence in the taxonomic cohort *Homo sapiens* by 3 a.m. When *j'ouvert* intoxication takes root and the perfect stranger beside you squeezes the contents of a small bottle into a cold Carnival Monday morning and vibrant pink paint catches your wide-open lips as you sing soca lyrics at the top of your lungs, that's how Carnival tastes like paint. It is important to note that in this instance, more than in any other in the Trinidadian Carnival, it is near impossible to distinguish who is who. The muddy jubilant specimen you are dancing with may be a doctor, a schoolteacher, a person who asks for spare change outside a shop, someone who has polar opposite political views to you, someone you may not give a second glance to on the street – it does not matter; in the space and time of *j'ouvert*, I am you, he, she, they, and vice versa.

After you have slept off the magic that is *j'ouvert* for a few hours – till no later than midday – you make your way back into the madness. Here you will find that Carnival *smells like* the fried-chicken cart conveniently parked in the Queen's Park Savannah to maximise sales to patrons famished from dancing in the blazing heat. On Monday, masqueraders don the more casual of their two outfits/costumes; these make for maximum enjoyment as people climb atop walls, arches, storefronts, or any architectural structure that seems feasible enough. The routine rules of conduct slip away into a deep slumber for these two days. As Bakhtin would say of the carnivalesque, it “build[s] its own world versus the official world, its own church versus the official church, its own state versus the official state” (1981: 112).

Carnival Tuesday *sounds like* the trail of steel-bred magic that lingers behind the cart of a pan side.<sup>5</sup> A wooden platform, outfitted with wheels and a perimeter of metal barriers, houses a small orchestra of steelpan. These instruments, which were born in Trinidad, emerged at first from rhythmic

---

<sup>5</sup> A pan side is a steel orchestra, comprised of a particular group of pannists, committed to the creation and performance of compositions comprising popular soca and international hits. Pan sides hail from different parts of the country and compete in the small, medium, and large band categories in the Panorama competition.



tinkering with discarded steel oil drums. A variety of hammers take these oil drums from waste to symphonic splendour and create the branding sound of the Trinidadian Carnival. The ladies playing the cello pans move in such perfect tandem with the composition that even the braids in their hair seem to harmonise with the melody bouncing off the steel faces of the pans. The sound is the most voracious infection you can imagine, and no waist can resist moving to its mercy.

Behind these major happenings, there is a vibrant community of wire-benders, musicians, performers, artists, costume designers, *fete* promoters, and infinite others keeping a keen eye on the heartbeat of the festival and brewing an ever-reliable supply of the unique concoction that is the Carnival-scape we hold so dear.

Of all possible social practices, the carnival [...] is the one that best expresses the strategies that the people of the Caribbean have for speaking at once of themselves and their relation with the world, with history, with tradition, with nature, with God [...] When we relate any other expression of the culture [...] to the Carnival, we are in a position to learn more about the intricacies and complexities of the Caribbean as a sociocultural system. (Benítez-Rojo 1996: 294)

The challenge of demystifying the labyrinth that is the Trinidadian carnivalesque is one familiar to the halls of academia, the arts, and even to many a rum shop;<sup>6</sup> this inquiry unifies the disciplines of sociology and the literary arts. Metaphorically, this is fitting as Carnival itself is a negotiation between orthodox discipline and Art. Because of the way the women dance and for the unbridled flow of spirit (liquor and revelry), it is often said that we lack discipline. However, making the Carnival costumes, with their gemstones and delicate feathers meticulously placed by hand, by the millions, takes a very high degree of discipline.

In sociology, the ever-popular Piaget/Vygotsky debate concerns the construction of inter- and intra-personal knowledge. Piaget's assertions that a child's development precedes learning from their environment is challenged by Vygotsky's endorsement of the dual appearance of culture development initially on a social plane (an inter-psychological experience)

---

<sup>6</sup> A rum shop is an informal bar common throughout Trinidadian communities as a place of gathering, discussion, and relaxation accessible to all social classes.

and subsequently on a personal plane (an intra-psychological experience) (Wertsch 1997).

In the literary realm, Mikhail Bakhtin's "Discourse in the Novel" also concerns knowledge construction. In this work, Bakhtin famously calls for a new approach to analysing the novel. In putting forward the concepts of dialogism, heteroglossia, and chronotope, he sought to remove the novel from its previous residence within the poetic genre and to define an alternative realm, where a more multifaceted lens could be used to view such forms of literature. My investigation extrapolates these Bakhtinian tenets from the confines of literary criticism to analyse the world of Trinidadian Carnival culture.

**Dialogism** occurs when meaning in a text is derived from the complex interaction between different voices and their independent consciousnesses (Bakhtin 1981). The exchange of messages amongst multifarious facets in a novel, which in turn relay new messages, phenomena, and plot developments to the reader, is where the dialogic principle is at play. Within the world of the Trinidadian carnivalesque, these different voices/institutions are present in the form of band leaders, the government, masqueraders, religion, the media, and so forth.

**Heteroglossia** refers to the varying languages used in a novel in connection with different conceptualisations of the world. It is the use of competing alternatives of speech, based on the historical, social, physical, and psychological conditions present (Kershner 2010). Within the context of this project, I have expanded the notion to non-verbal communication, including how costuming, murals, and accoutrements are used to communicate certain messages to an audience.

**Chronotope** is a method of interrogating a text according to the temporal and spatial categories being represented. The distinctiveness of Bakhtin's concept in relation to alternative uses of time and space in literary analyses lies in the fact that neither category is privileged; they are absolutely interdependent (Bakhtin 1981). Here chronotope is used to assess how space and time affect Carnival expression and in turn how Carnival expressions affect space and time.

Variety endows the Carnival discourse with a richness unlike any other. In order to consider that richness through the lens of social constructivism and Mikhail Bakhtin, a qualitative approach seemed most suitable. During the course of narrative interviews with experienced Carnival practitioners, I asked questions conceived from the intersection of Piaget, Vygotsky, and

Bakhtin. A band leader and a visual artist best illustrate the aesthetic negotiations occurring in the Carnival space.

First, I find Valmiki Maharaj (Val) in a quaint office nestled in the Lost Tribe mas camp,<sup>7</sup> flanked with sheets of paper bearing sketches of almost otherworldly costumes and enough colour to dispel even the subtlest hint of melancholy. There's an instant electricity to this man; his hand bobs in expressive gesture. In the background, posters of his costumes dare to perform a balancing act between spiritual and sexy – two descriptors often at war with each other in the Carnival arena. Val speaks with a passion deep as a seabed and an ardent curiosity easily capable of enthralling non-believers. He has worn the hat of designer many times before and currently moulds Trinidadian culture in the capacity of creative director of the carnival band The Lost Tribe.

Second, a giant of the local art sphere lifts a paintbrush, quietly and with discipline, in a studio beautifully congested with innumerable canvases of acrylics, oils, with watercolours, charcoals, and trunks of wood made magic by chisel and godly patience. Donald “Jackie” Hinkson is a stalwart in the documentation of Trinidadian life. With the meticulous rise and fall of his arms he makes blank canvases into social commentary, in murals which are over 100 feet wide and tower above his sturdy frame. Beer bottle or bystander, no one and nothing can escape Jackie's wit. His paint-daubed clothes and sandals perfectly complement his robust laugh as he benevolently shares tales of a lifelong career.

### **/// Metaphysics of the Mas**

#### **Reflection and Creation**

In his seminal work, “Development and Learning,” Piaget (1964: 176) profoundly states that

Knowledge is not a copy of reality. To know an object, to know an event, is not simply to look at it and make a mental copy, or image, of it. To know an object is to act on it. To know it is to modify, to transform the object, and to understand the process of this transformation, and as a consequence to understand the way the object is constructed.

---

<sup>7</sup> The homebase of a Carnival band, where costumes are displayed, and masqueraders register to be part of one of many sections/costumes offered for the upcoming Carnival.

Jackie Hinkson, in this way, manipulates the aesthetic of the Trinidadian carnivalesque by modifying and transforming traditional elements in wittingly novel fashion. A host of traditional characters exist in the local festival space. These characters don fanciful costumes that take many forms, including embellished sailor uniforms (Fancy Sailor), long dresses with frills, padded at the breast and bottom (Dame Lorraine), dragon suits, complete with a mask, scales, and tail (Dragon band) and many more. These characters are not as ubiquitous as the masqueraders in embellished swimsuits; however, they populate the Carnival space in a way that brings a degree of completeness and validation of the Carnival aesthetic wherever they appear. Traditional characters hold significant meaning to the culture as they are the products of rebellion against the colonial structure intersecting with mockery, satire, and creativity. These characters provide a venue for negotiating “new” and “metaphysical” with little to no inhibition, and in each instance, they interact with integral dimensions of social life. According to Moten (2017):

(Black) performances are resistances of the object and the object is in that it resists, is in that it is always the practice of resistance. And if we understand race, class, gender, and sexuality as the materiality of social identity, as the surplus effect and condition of possibility of production, then we can also understand the ongoing, resistive force of such materiality as it plays itself out in/as the work of art. This is to say that these four articulating structures must not only be granted historicity, politics, and practice, but aesthesis as well.

In his artistic work, Jackie Hinkson has summoned every last traditional character of Trinidadian history. Take the Midnight Robber for instance, a threatening figure, dressed in trousers, a shirt, a cape, and wide-brimmed top hat, all black; he usually has macabre embellishments such as skeletal remains, coffins, tombstones, or other decorations of that kind; the carnival character carries a whistle to call attention to his person before reciting a monologue reeking with bravado, dread, and satire. Jackie, in his work, is not at all hesitant to depict robbers, though the images evoke fear in young children and discomfort in many a grown spectator.

He reflects upon the historical stature of the image: “60, 65 years ago, when the more disadvantaged class was bigger – in those days when I saw things like moko jumbies or robbers or bats – their movements, their dances – there was an element of protest or resistance.” Standing tall, span-

ning the full height of his mural, is one of Jackie's robbers, complete with bravado and dreadfulness, but not all black, not even a little. This robber's cape is a \$100 Trinidadian bill<sup>8</sup> rendered in stunning hues of blue as if it had just been pulled from someone's wallet; and atop this robber's hat there is no coffin, but an oil rig, representing Trinidad's main avenue of wealth generation. This pairing nods to the metaphysical foundation of the robber as one who emerges to warn or threaten the populace, but moves from a message about death to allude to Trinidad's overreliance on the oil industry in a highly competitive international market. The Midnight Robber "exemplifies many of the practices that are central to Caribbean carnival culture: resistance to officialdom, linguistic innovation, and the disruptive nature of play, parody, and humour" (Marshall 2016: 210).

In more recent mural work, Jackie expands his social commentary beyond local shores, with a Midnight Robber depicting disturbances in American democracy in January 2021. This robber's cape is the American flag and his headpiece is the Capitol building, brimmed with the arms of an oncoming mob. Intertwining these visual features with the inherent connotation of threat the character possesses, embodies Tunali's suggestion that "art seems to relinquish its status as a reified set of objects in the aesthetic arena of street protests and to assert its role as politics" (2018: 378). Jackie Hinkson said of this work:

I wanted to say something about how I felt about things happening around me, and in the world, more and more. I'd be using figurative imagery and that is when I began to mesh or interweave carnival imagery as metaphor into my figurative work [...] I brought together carnival imagery and social observation [...] so these words are not literal capturing, rendering, of Carnival. It's more than that – it's layers beyond that.

This type of interaction between carnival character and social issue puts Bakhtin's dialogism at play, in this instance, deriving nuanced understandings from the particular interaction of aesthetic and meaning.

In contemplation of the dialogic principle, the band leader Valmiki Maharaj conceives a visual that proves to be a culmination of interactions between carnival, femininity, masculinity, resistance, and class. The Dame Lorraine is a traditional carnival character which originated in the plantation history of Trinidad while the country was under French rule in the

<sup>8</sup> The \$100 bill is the largest note of currency in Trinidad and Tobago.

eighteenth century and is imitative of the attire worn to elite masquerade balls. Class and gender stereotypes were mocked from the perspective of the less powerful through the mas. A costume – worn by men – comprised of a fan, a hat, necklaces, and a dress filled with exaggerated body parts assembled from rags and pillows, was initially referred to as “Ma Gwo Bunda” (Madame Big Bottom) and “Ma Gros Tete” (Madame Big Breasts) but later became known as the Dame Lorraine (Henry & Henry 2020). This vein of mimicry refers to the ridicule of a perceived superior culture by a perceived inferior culture; it reinforces difference based on an interpretation of power that ultimately results in a clear distinction of powerful and “lesser” groups (Bhabha 1984). Val says:

So I sat and analysed the Dame Lorraine. It’s based on mimicry, but the mimicry of our people has led to all our traditional characters – not only based on “The master was doing that, I want to do that,” it was also based on the fact that it *was* the master. Just like gangsters wearing gold chains, Dame Lorraines at the time were wearing things that were luxurious, that made them feel like the lady of the house, empowered, this bourgeoisie, elite.

Subsequent to this analysis, Val was inspired to translate the metaphysical basis of the Dame Lorraine into contemporary aesthetics. In the production “Lavway,”<sup>9</sup> he presented the character in the form of a drag queen. Val met with both praise and resistance; he explained that there could be no truer modern-day equivalent of the negotiation between gender and power that conceived the traditional character than in the depiction of drag today.

Both Dame Lorraines and drag artists rely on theatrical interactions, competing notions of gender performance, and references to luxury and empowerment. To contextualise these characteristics in wider literature, in regard to theatre, the masquerade (Dame Lorraine) was historically referred to as “a bawdy folk play [...] [wherein] participants wore vulgar costumes and sang and danced to string band accompaniment” (Cowley 1996: 137–138). Ironically, these vulgar costumes were fashioned after women of the French elite (particularly trying to capture the narrow-corseted waist) and appealed to contesting performances of gender. Martin (2004) mentions that the Dame Lorraine costume was often worn by cross-dressing men outfitted with padded bottoms and breasts. In like manner, a drag artist gets into persona through actions that centre around undressing and

<sup>9</sup> A Carnival-inspired production aired for Carnival 2021 in the absence of the Parade of the Bands.

dressing up, slipping from one gender archetype into another. These acts bring out the very possibility of constructing/deconstructing masculinity, while reconstructing an artificial and generally exaggerated femininity (da Rosa & Felipe 2021: 6)

The Dame Lorraine, represented in drag, brings Bakhtin's chronotope into the conversation. The particular *space* of coloured slaves in the social hierarchy of colonial Trinidad, at a *time* of pomp in the pre-Lenten festivities of the French aristocracy, birthed the aesthetic and sentiment of the Dame Lorraine. This portrayal, while inspired by the plantation class, by no means served an integrative agenda (Henry & Henry 2020) but rather alludes to a notion that historically compounded segregation within Carnival. Conversely, if we analyse how this character – particularly in the modern featurette – in turn affects space and time, the introduction of drag immediately renegotiates the rules of space and access in the Trinidadian Carnival to be more inclusive and marks a watershed moment in the acknowledgement and celebration of non-binary gender expression. There is something almost comical about the irony of exclusion and inclusion in these parallels, which present an interesting challenge to the theme of metaphysical traces of new aesthetics.

This is not the first time Val has used Carnival to communicate strong and necessary messages to his audience, but in discussing Bakhtin's heteroglossia, he said that "Carnival is a language – in terms of the way we approach costuming and design, our shapes and forms and things that we consider the visual language of carnival, and I think that could be translated into telling so many stories." Two such stories are told in the Lost Tribe productions of "Taj" and "Anansi."

## Connection

"Taj" took to the streets in Carnival 2019 and won the coveted "Large Band of the Year"<sup>10</sup> title. This production was inspired by the East Indian heritage of a large portion of the populace of Trinidad and Tobago. The costumes featured fabrics reminiscent of traditional Indian textiles, elephants (which are considered sacred in Indian and Hindu culture), Indian jewelry, and various other aesthetic features representative of South Asian culture. Maharaj stated that "it's a connection between them [masqueraders]

---

<sup>10</sup> Carnival bands compete with their various costumes to be crowned Band of the Year in small, medium, and large band categories. This competition is judged by a number of experienced Carnival practitioners from various fields.

and their ancestry. That's a huge-huge thing for them. Lost Tribe people will make it about their connection to this island." Bakhtin's heteroglossia refers to the use of varied communicative forms, and in this context, carnival costuming has been used to connect revellers to an important facet of their history. It is important to note here that the masqueraders of the band this year were not exclusively Trinidadians who identify ethnically as East Indian but people of all ethnicities, races, colours, and phenotypes. Such is the truth of Trinidadian culture; we are a mixture of so many people and places, and you need not look like a culture for it to affect you immeasurably in this small space. For many people/masqueraders, it was an opportunity to learn more about elements of Indian culture and to have their own personal connection to it in this unique way and space.

The year after, 2020, "Anansi," the folkloric West African spider trickster, and his band of colleagues landed on the streets of Port-of-Spain. The two major ethnic groups of Trinidad and Tobago are East Indian (40.3%) and African (40%). Just as "Taj" forged an aesthetic connection to the ancestry and foundations of Indian culture, so "Anansi" did for African culture. In Trinidad, the Anansi stories are embedded in the primary school curriculum and are also told in less formal settings; thus in addition to connecting to roots of African culture, this portrayal was nostalgic to a certain degree. The band featured sections inspired by core characters from the Anansi tales including Gbe (bird), Tau (lion), N'yame (sky father), Agemọ (chameleon) and of course Anansi (spider). The most Trinidadian way to aesthetically acknowledge the meaning of something is to put it into a Carnival costume. "Every act of European significance, every African culture trait that could be remembered, every incident that took place during the year, found itself on the carnival stage" (Liverpool 1990: 40). In further understanding the importance of portrayal, we can look to Anthony's offering of the Ikeji festival of Arondizuogu, Nigeria (2017: 167): "Each time this festival is celebrated, the story of the Arondizuogu people is retold, which in turn renews the life stream of the community by creating a new energy and giving sanction to the Arondizuogu authentic identity."

These stories rooted deep in foreign continents became the spectacle thousands flocked to see, to understand, and to connect with, from various parts of the island and various regions of the world, whether as masqueraders or spectators. The existence of these presentations in 2019 and 2020 speaks to the resilience of Indian and African cultures in withstanding the atrocities of plantation history; propagating themselves in such a mainstream capacity within Caribbean culture. Val reflects that "it could be



Anansi, it could be a dragon, a butterfly – no matter what we make here, when they [the Lost Tribe masqueraders] touch that road they feel like they are part of something that is so much bigger than them.” This statement solidifies the notion of Bakhtin’s heteroglossia, the convention of altering language (non-worded forms, here the language is that of costuming) to perfectly adhere to historical, social, physical, and psychological contexts (the Trinidadian carnivalesque), to achieve the effective communication of messages (one of ancestral connection and autonomy over a heritage which has been historically misrepresented) to a target audience.

Compounding this notion, Kuei-chen (2022: 64) writes that

[t]he study of costume involves various dimensions, ranging from its techniques, social structure, ideology, and identity. Clothing is both a physical representation of material culture, and also an abstract code for communication. Throughout history, people define themselves, reveal their identity, and convey collective ethnic values with the production and reproduction of clothing. However, cultural dynamics coincides with both human agency and multi-layered identities. Cultural patterns are not confined within the normal concept of “traditional clothing.” In this changing time and space, different cultures encounter, interact, negotiate, and compromise with each other. As a means to identify oneself and formulate senses of identity, elements of clothing will be changed, appropriated, and reformulated.

Val posits that the visual languages of Carnival, namely costuming, design, shape, and form, are utilised to tell many stories within the Trinidadian carnivalesque. Delving into the metaphysical foundations of storytelling in the Caribbean, this artform has been utilised as an instrument of decolonisation in retaliation against Western ethics, philosophy, and intellectuality (Araya 2014). Looking into Caribbean history, Araya (2014) presents the Anansi character as a direct challenge to Western constructions of being, in that Anansi does not fall exclusively into the category of animal, human, or divinity. This ambiguity denies these stories residence within the moral framework of the imperial powers. In a space where L.T. Smith claims “new colonies were the laboratories of Western science, theories generated from the exploration and exploitation of colonies, and of the people who had prior ownership of these lands, formed the totalizing appropriation of the Other” (1999: 65). This liminal state of existence in

the tradition of storytelling in the Caribbean inherently rebels against the historical narratives of the dominant colonial strata in society. Aesthetically, the contemporary world of the masquerade presents an avenue where locals can claim the autonomy of the narrative being peddled to the world. Carnival costuming and, by extension, carnival bands, indulge the liminal state Araya describes. Masqueraders on Carnival Tuesday are nothing short of entities that move through ambiguous dimensions of being in their portrayals. Numerous variables, including music, light, space, feathers, headpieces, and flags, become instruments which the spirit of Carnival employs to resist conservative narratives of being. The inherent challenge to the West instituted in both these tales and portrayals appeals to core post-colonial agendas of revolution.

It is not enough to write a revolutionary hymn to be a part of the African revolution, one has to join with the people to make this revolution. Make it with the people and the hymns will automatically follow. For an act to be authentic, one has to be a vital part of Africa and its thinking, part of all that popular energy mobilised for the liberation, progress and happiness of Africa. Outside this single struggle there is no place for either the artist or the intellectual who is not committed and totally mobilized with the people in the great fight waged by Africa and suffering humanity. (Ahmed Sékou Touré after: Fanon 2004: 145)

Cited in Fanon's discourse "On National Culture," Touré captures quite vividly the importance of the integrative dimension of creation. In like fashion, the Trinidadian Carnival demands this vein of authenticity for the achievement of "liberation, progress and happiness" (Fanon 2004: 145). As evidenced by Jackie's murals, which beat in tandem with the social pulse of current affairs, and Val's manipulation of costumes appealing to the energetic force in the sphere of masquerade, this meaningful symbiosis between creator and creation grounds the aesthetics of mas. In fashioning these visual elements for and through the people of the carnivalesque, Jackie and Val catalyse their own brands of discourse on the metaphysical components of reflection, creation, and connection in the Trinidadian Carnival.

### /// Conclusion

Limbs bereft of the syntactic splendour that is calypso often do not know how to resist the compulsion to dance upon first encountering it. Carnival is a space of play where you are at once earthly and divine, ancestor and child. We are born to this culture where we write our narratives in song, in dress, in tradition, and in spirit. We embed our lives, our creativity, and our souls in this sacrament. And every year it blesses our people for generations to come, with inspiration, solace, and liberation. The inherent sentiment of Carnival is one so deeply rooted in Caribbean life that an attempt to void its influence would be near futile in the regional space. The visual architecture registered in the artforms of Carnival present a venue for the debate, challenge, and patronage of the metaphysical underpinnings of the phenomenon. The notions of reflection, creation, and connection are integral to the mas discourse and have been manifested in countless creative endeavours. The features explored here represent the current state of Carnival culture, where economics, politics, gender, class, ancestry, and post-colonialism intersect. The combination of social constructivism and Bakhtin's dialogism, heteroglossia, and chronotope provides a lens through which a deeper commentary on Trinidadian Carnival can be made from elements that have often only been admired for their aesthetic appeal. Artists have found ways to straddle the warring worlds of cultural continuity and cultural innovation in ways which are truly indigenous to the local sphere and fervently admired by international audiences.

### Bibliography:

/// Anthony K.I. 2017. "Ikeji Festival of Arondizuogu: Retelling the Stories and Rekindling the Values of an Ancestral Homeland," *International Journal of Religion & Human Relations*, vol. 9(1), pp. 156–179.

/// Araya K. 2014. "Anancy Stories beyond the Moralistic Approach of the Western Philosophy of Being," *Boletín de Literatura Oral*, vol. 4, pp. 43–52.

/// Bakhtin M.M. 1981. *Dialogic Imagination: Four Essays*, ed. M. Holquist, transl. C. Emerson, M. Holquist, University of Texas Press.

/// Benítez-Rojo A. 1996. *The Repeating Island: The Caribbean and the Post-modern Perspective*, Duke University Press.

/// Bhabha H. 1984. "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse," *Discipleship: A Special Issue on Psychoanalysis*, vol. 28(Spring), pp. 125–133.

/// Cowley J. 1996. *Carnival, Canboulay and Calypso: Traditions in the Making*, Cambridge University Press.

/// da Rosa C.E., Felipe J. 2021. "Gender Performativity Seen through the Eyes of Children: A Drag Queen Mediates Literary Encounters," *Revista Brasileira de Estudos da Presença*, vol. 11(1), pp. 1–22.

/// Fanon F. 2004. "On National Culture," [in:] F. Fanon, *The Wretched of the Earth*, Grove Press, pp. 145–180.

/// Henry F., Henry J. 2020. "Stories of Resistance and Oppression: Baby Doll and Dame Lorraine," [in:] *Carnival Is Woman: Feminism and Performance in Caribbean Mas*, University Press of Mississippi, pp. 43–56.

/// Hippolyte K. 2019. *Wordplanting*, Peepal Tree Press.

/// Kershner R.B. 2010. "Dialogism and Heteroglossia," [in:] *The Encyclopedia of Literary and Cultural Theory*, vol. 1, <https://doi.org/10.1002/9781444337839.wbelctv1d004>.

/// Kuei-chen C. 2022. "Between Warp and Woof: The Invention of Ethnic Costume of Ulay Atayal," *Min Su Qu Yi*, vol. 217, pp. 27–65.

/// Liverpool H.U.L. 1990. *Culture and Education: Carnival in Trinidad and Tobago. Implications for Education in Secondary Schools*, Karia Press.

/// Marshall E.Z. 2016. "Resistance through 'Robber-Talk': Storytelling Strategies and the Carnival Trickster," *Caribbean Quarterly*, vol. 62(2), pp. 210–226.

/// Martin C. 2004. "Trinidad Carnival Glossary," [in:] *Carnival Culture In Action: The Trinidad Experience*, ed. M. Riggio, Routledge, pp. 283–294.

/// Moten F. 2017. *Black and Blur*, Duke University Press.

/// Piaget J. 1964. "Development and Learning," *Journal of Research in Science Teaching*, vol. 2, pp. 176–186.

/// Smith L.T. 1999. "Colonising Knowledges," [in:] *Decolonizing Methodologies Research and Indigenous Peoples*, Zed Books, pp. 58–72.

/// Tunali T. 2018. "The Art of Resistance: Carnival Aesthetics and the Gezi Street Protests." *ASAP/Journal*, vol. 3(2), pp. 377–399, <https://doi.org/10.1353/asa.2018.0031>.

/// Walcott D. 2000. *Tiepolo's Hound*. Faber and Faber.

/// Wertsch J.V. 1997. *Vygotsky and the Social Formation of Mind*, Cambridge University Press.

### /// Abstract

Carnival is a space of play where you are at once earthly and divine. We are born to this culture, writing our narratives in song, dress, tradition and spirit. As Trinidadians, we embed our lives, our creativity, and our souls into this sacrament. And every year it blesses our people with inspiration, solace and liberation. The theoretical premise of this paper combines social constructivism and Mikhail Bakhtin's dialogism, heteroglossia, and chronotope to investigate aesthetic architecture within the Trinidadian carnivalesque (mas). A series of narrative interviews were conducted with Carnival band leader Valmiki Maharaj and visual artist Jackie Hinkson, gathering core meanings, intentions, and processes of creation attached to the Trinidadian brand of Carnival. This work highlights the aesthetic manifestations of reflection, creation, and connection as represented in murals, costuming, and carnival accoutrements, whilst acknowledging the cultural and historical frameworks that support these structures.

Keywords:

aesthetics, Carnival, connection, Trinidad, Bakhtin

### /// Abstrakt

**Pomiar mas(karady): metafizyczno-bachtinowska perspektywa trynidadzkiej karnawalizacji**

Karnawał to przestrzeń zabawy znaczeniami, w której jest się jednocześnie ziemskim i boskim. My, Trynidadczycy, urodziliśmy się w tej kulturze, a następnie pisaliśmy nasze opowieści pieśnią, strojem, tradycją i duchem. To w sakramencie karnawału osadzamy nasze życia, naszą kreatywność i nasze dusze. I każdego roku błogosławi nas on inspiracją, koi i wyzwala.

Teoretyczne założenia artykułu łączą społeczny konstruktywizm z opisanymi przez Michaiła Bachtina dialogicznością, heteroglosją i chronotopem w celu zbadania architektury estetycznej trynidadzkiej karnawalizacji (*mas*). W tekście przedstawiono rezultaty serii wywiadów narracyjnych z liderem zespołu karnawalowego Valmikiem Maharajem i artystą wizualnym Jackiem Hinksonem na temat podstawowych znaczeń, intencji i procesu tworzenia związanych z trynidadzkim gatunkiem karnawału. Opracowanie podkreśla estetyczne przejawy refleksji, kreacji i połączeń na podstawie murali, kostiumów i scenografii karnawału, równocześnie uznając kulturowe i historyczne ramy, które podtrzymują te struktury.

Słowa kluczowe:

estetyka, karnawał, połączenie, Trynidad, Bachtin

**/// Chelsea Dana Sinanan** – tutors Sociology and Caribbean Society in the Department of Behavioural Sciences at the University of the West Indies, St. Augustine, Trinidad and Tobago. She holds undergraduate and postgraduate qualifications in Leadership & Management, and Sociology. Her work reflects her interest in the interdisciplinary investigation of the cultural landscape of the Caribbean and its diaspora. She is currently working on projects in the areas of traditional costume design and Trinidadian Carnival.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4133-4707>

E-mail: [chelsea\\_dana@hotmail.com](mailto:chelsea_dana@hotmail.com)

# ROZMOWY O KSIĄŻCE





# O PIĘKNIE METAFIZYKI RAZ JESZCZE

## JEAN GRONDIN, PIĘKNO METAFIZYKI. ESEJ O FILARACH HERMENEUTYCZNYCH

Marta Rakoczy  
Uniwersytet Warszawski

Esej Jeana Grondina jest jedną z wielu apologii metafizyki zachodniej jako przedsięwzięcia kluczowego dla kondycji zarówno jednostki, jak i kultury, wymagającego nowych interpretacji i kontynuacji. Jej apologia jest rzeczą jasną gatunkiem wysłużonym. Jeśli metafizykę traktujemy, za filozofią nowożytną, jako zdyskursywizowaną ontologię świata lub epistemologię pozwalającą ją ustalić, to krytyczną jej obronę można odnaleźć już w przedsięwzięciu Immanuela Kanta. Jeśli zaś traktujemy ją jako projekt nie tylko ontologiczny, ale też etyczny i polityczny, związany z praktykowaniem myślenia mającego fundamentalne konsekwencje dla dobra wspólnoty politycznej oraz jednostki, to za jej pierwszą realizację można uznać platońską *Obronę Sokratesa*. Tradycja inicjatyw apologetycznych wobec metafizyki jest równie stara co metafizyka, a Grondin jest tego świadomy. Uprzedzając zarzuty, że podejmuje się mało dziś popularnej ścieżki myślenia, stwierdza, iż:

metafizyka nie jest wcale, jak zwykle się obecnie uważać, przytłaczającym, wstydliwym ciężarem, od którego należy się za wszelką cenę uwolnić. [...] Przeciwnie, stanowi dziedzictwo, którego przyjęcie byłoby dla filozofii i myśli humanistycznej ogromnie korzystne. Pozwoliłoby jej stać się na nowo tym, czym od zawsze była, to jest narzędziem uważnego, rozumowego wsluchiwania się w sens rzeczy, pozwalającego odkrywać mądrość życia. (s. 61–62)

Oczywiście każdy termin użyty w tym cytacie budzi kontrowersje. Mądrość, życie, rozum i sens to najstarsze pojęcia filozofii, których nie-mało rewizji dostarczył jej wariant zachodni. Aby zrozumieć walory eseju Grondina, trzeba na *Piękno metafizyki* spojrzeć inaczej. Należy ujrzeć w nim manifest, który w przywoływaniu starych kategorii usiłuje żarliwie wypowiedzieć źródłową dla doświadczenia filozoficznego intuicję, która mówi, że niezależnie od beznadziejnych wysiłków definicyjnych i interpretacyjnych nie sposób wyeliminować z refleksji ujęć metafizycznych. Metafizyka musi być możliwa, dopóki człowiek zadaje pytania o sens własnego życia lub porządek otaczającego go świata. Jak widać, Grondin mimo częstego przywoływania w eseju myślicieli starożytnych i średniowiecznych podąża *de facto* nowoczesnymi śladami Kanta, dla którego najważniejszym, aczkolwiek nie metafizycznym, argumentem na rzecz konieczności przeprowadzenia krytyki rozumu, później zaś obrony okrojonej wersji metafizyki jest fakt nie tyle filozoficzny, ile antropologiczny. Wszak podstawą *Krytyki czystego rozumu* nie jest krytyczna rekonstrukcja granic ludzkiego myślenia, lecz uznanie, że mimo niepowodzeń metafizyki w stosunku do spektakularnych sukcesów nauki nowoczesnej człowiek uparcie powraca do pytań, które wykraczają poza możliwości myślenia naukowego. I to mimo że coraz trudniej wyrazić je wiarygodnie w jakimkolwiek dyskursie filozoficznym.

Czym jest zatem metafizyka? Grondin twierdzi, że jest ona:

ważnym wysiłkiem myśli ludzkiej, by zrozumieć otaczającą nas rzeczywistość i jej przyczyny. Cel badań metafizycznych może skupiać się na rzeczywistości w ujęciu całościowym, obierając wówczas kierunek ontologiczny, na jej zasadzie lub przyczynach, zbliżając się do teologii, lub na osobie, która tę rzeczywistość usiłuje zrozumieć, co nadaje jej podstawę antropologiczną. (s. 17)

W innym miejscu pisze:

przewodnią ideą metafizyki jest przekonanie, że istnieje jakiś porządek lub sens rzeczy (w subiektywnym znaczeniu tego dopełniacza: sens jest immanentny dla samych rzeczy), który jaśniej w tym, co zmysłowe, porządek, który filozofia ma za zadanie wyrazić. (s. 20)

Porządek ten ma dla Grondina wymiar estetyczny, o ile estetykę traktujemy, podobnie jak starożytni, jako doświadczenie piękna, które ma

także komponent etyczny i poznawczy, wiążący się z całościującym doświadczeniem ładu, szczęścia oraz dobra. Jak twierdzi autor, *eidōs* – idea, czyli podstawowa kategoria pierwszej, systematycznej metafizyki zachodniej stworzonej przez Platona, odsyła nie tylko do widzenia, lecz także do doświadczenia widzialnego piękna, które dla obrony metafizyki – jak twierdził już przywoływany w eseju Hans-Georg Gadamer – ma charakter fundamentalny.

Skąd się [...] bierze – zapytuje Grondin – ta zawziętość nowożytnych filozofów, by zniszczyć lub przekroczyć myśl metafizyczną? Można wykazać, że jest ona za każdym razem motywowana chęcią krytyki pewnego wyobrażenia metafizyki, to znaczy pewnej specyficznej lub „przestarzałej” koncepcji ontologii, teologii czy człowieka. [...] Bardzo trudno bowiem – jest to wręcz niemożliwe – krytykować metafizykę, nie będąc przekonanym o istnieniu jakiejś innej jej wersji i nie praktykując jej. (s. 19)

Zdaniem kanadyjskiego filozofa od metafizyki nie może uciec, ponieważ destrukcyjną jej koncepcję, czynimy to stale w imię innej koncepcji metafizycznej. Nie może też uniknąć jej żadna nauka szczegółowa, albowiem jeśli poszukiwanie stałych reguł i prawidłowości zakorzenione jest w immanentnych dążeniach człowieka, które są ekstrapolowane między innymi na działalność naukową, to metafizyka nadal jest fundamentem współczesnej cywilizacji, z jej rosnącym dążeniem do naukowego kontrolowania i projektowania rzeczywistości.

Dlatego właśnie, jak zauważa Grondin:

koncepcja porządku czy sensu rzeczy stanowi filar metafizyki, a nawet nauki, w tej formie, w jakiej ją wciąż uprawiamy. Po dziś dzień nauka nie mogłaby badać regularności występujących w świecie, gdyby nie zakładała, że w otaczającej nas rzeczywistości ujawnia się ten porządek. Wprawdzie teorie bardziej katastroficzne lubują się w twierdzeniu, że świat charakteryzuje brak uporządkowania, jednak i one w istocie odnoszą się do porządku świata. Myśl, że nadejdzie katastrofa, która zburzy bieg rzeczy, zakłada, że istnieje jakiś porządek, na którego tle by się wyróżniła. Pierwszą zasadą ontologiczną metafizyki, a nawet nauki, która w tym względzie czerpie z myśli metafizycznej, jest więc założenie o sen-

się świata. Rzeczywistość ma sens, przynajmniej w swojej stałości i racjonalności, które jesteśmy w stanie zobaczyć i ująć myślowo. Rzeczywistość czysto irracjonalna jest niemożliwa do pomyślenia i wyrażenia. (s. 24)

Oczywiście przywołane argumenty już wybrzmiewały. Książek i rozpraw, które pokazują, że współczesna myśl filozoficzna cały czas obciążona jest myśleniem metafizycznym i *de facto* nie jest w stanie się od niego uwolnić, jest wiele na gruncie humanistyki rodzimej i światowej. Swoistość Grondina tkwi w czymś innym. Mianowicie w wizji metafizyki jako kontemplacyjnego teoretyzowania, które – wbrew temu, co narzuciła jej myśl nowożytna, potępiająca ideał *vita contemplativa* na rzecz *vita activa* – nie ma nic wspólnego z biernością intelektualną czy niedostatkami myślenia krytycznego. Kanadyjczyk usiłuje przywrócić związek metafizyki i kontemplacji jako aktywności prawdziwie emancypacyjnych. Podejmuje szkicową próbę klasyfikacji celów i zagadnień metafizycznych, kładąc nacisk na to, że nie stanowi ona domeny filozofii wyposażonej w zamknięty zestaw pytań i metodologii. Metafizyka nie jest ustabilizowaną domeną badań *sui generis* ani też zespołem teorii. Jest aktywnością, bo – jak wiemy – grecki termin *theoria* miał początkowo konotacje nie tylko religijne, ale też praktyczne. Oznaczał inicjacyjną wędrówkę podejmowaną w celu całościowej transformacji własnego doświadczenia, będącą ostatecznie przeżyciem, którego wyrazić nie sposób (Nightingale 2009).

Koncepcja autora *Piękna metafizyki* przypomina rzecz jasna dwudziestowieczną koncepcję Hannah Arendt. Ta zaś wiele zawdzięcza Edmundowi Husserlowi i jego *Kryzysowi europejskiego człowieczeństwa*. To właśnie Arendt usiłowała wypowiedzieć filozoficzne myślenie jako aktywność teoretyczną, która, owszem, ma korzenie historyczne i kulturowe, ale jednocześnie ma fundamentalne znaczenie projektujące dla przyszłości ludzkiej cywilizacji, o ile cywilizacja ta ma być cywilizacją człowieka, a nie *animal laborans* artykułującego wyłącznie bieżące problemy narzucone przez rynek, państwo czy społeczeństwo. W finale *Kondycji ludzkiej* Arendt stwierdzała, że współczesnej cywilizacji brakuje sensotwórczych opowieści, których nauka nie jest w stanie dostarczyć, a które pozwalają nie tylko rozumieć własne doświadczenie, lecz także projektować przyszłość cywilizacji jako zadania etycznego i politycznego.

Innymi słowy, Grondin podobnie jak Arendt uważa, że tylko wysiłek metafizyczny, niekoniecznie ukoronowany jakimkolwiek dyskursywnym efektem, ma charakter emancypacyjny. Jego esej można zatem uznać za

jeszcze jedną sensotwórczą opowieść, której podstawą jest wysiłek zrozumienia przeszłego i przyszłego znaczenia metafizyki. Jak pisze: „metafizyka bez hermeneutyki jest ślepa – zgodnie z parafrazą Kanta – a hermeneutyka bez metafizyki pusta” (s. 145). Myślący człowiek stale usiłuje zrozumieć warunki swojego istnienia, a chcąc je zrozumieć, odwołuje się do premetafizycznej wizji postulowanej całości (świata, bytu, człowieczeństwa). Tylko metafizyka – jako aktywność sensotwórcza – daje nadzieję, rozumianą nie jako dyspozycja emocjonalna, ale jako etyczna postawa polegająca na chęci projektowania świata. To ona pozwala wyjść z impasu współczesnej myśli krytycznej, która nie zgadzając się ze *status quo* współczesnych warunków społecznych, politycznych czy ekonomicznych, nie jest w stanie zaproponować dla niego jakiegokolwiek przekonującej, prowokującej do działania alternatywy.

Tezy te rzecz jasna nie są nowe. Z pewnością skłaniają jednak do ponownego czytania metafizyki zachodniej jako domeny sensotwórczych praktyk i aktywności, a nie adekwatnych lub nieadekwatnych teorii. A także do pytania o metafizyczne podstawy współczesnej humanistyki afirmatywnej, w której coraz częściej pojawiają się głosy o konieczności myślenia projektującego bądź utopijnego; antycypującego przyszły ład w świecie, w którym nadzieja na lepsze czasy staje się coraz większym wyzwaniem. Problem w tym, że tezy o współczesnej konieczności metafizyki, jeśli chcemy widzieć w niej, podobnie jak Grondin, autoteliczną aktywność ludzkiego intelektu niepoddającą się jakiegokolwiek instrumentalizacji, nie sposób konsekwentnie, na gruncie jego ujęcia, bronić. Jeśli metafizyka ma być warunkiem ludzkiej wolności – drogą aktywnej emancypacji jednostki przed zobowiązaniami narzucanymi jej przez świat społeczny i jego bieżące bolączki – nie można dowodzić jej wagi, tak jak to czyni kanadyjski filozof, wskazując na jej cywilizacyjną konieczność.

Dodajmy, że żadna dwudziestowieczna i późniejsza obrona metafizyki nie uniknęła tej pułapki, a *Piękno metafizyki* to jeszcze jeden tekst, który dobrze to pokazuje. Tym samym esej Grondina prowokuje do kolejnych prób rozpoznania ograniczeń współczesnego myślenia o praktyce metafizyki jako praktyce kulturowej oraz ustalenia przyczyn, także historycznych, dla których doświadczenie metafizyczne stało się tak skrajnie trudne dla jego apologetyki.

## Bibliografia:

/// Arendt H. 2000. *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Aletheia.

/// Grondin J. 2021. *Piękno metafizyki. Esej o filarach hermeneutycznych*, tłum. M. Marczak, PIW.

/// Nightingale A.W. 2009. *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy; Theoria in its Cultural Context*, Cambridge University Press.

/// **Marta Rakoczy** – doktor habilitowana, kulturoznawczyni, filozofka, adiunktka w Instytucie Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się kulturową historią dzieciństwa i modernizacji, antropologią edukacji i antropologią piśmienności. Autorka między innymi takich książek, jak: *Polityki pisma. Szkice plenerowe z pajdocentrycznej nowoczesności*, Warszawa 2018; *Władza liter. Polskie procesy modernizacyjne a awangarda*, Warszawa 2022. Współredaktorka publikacji: *Od aforyzmu do żynu. Gatunki twórczości słownej*, Warszawa 2014; *Antropologia praktyk językowych*, Warszawa 2016; *Historia mówiona w praktykach humanistycznych*, Warszawa 2019. Członkini Interdyscyplinarnego Zespołu Badań nad Dzieciństwem, działającego przy Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7967-2939>

E-mail: [m.rakoczy@uw.edu.pl](mailto:m.rakoczy@uw.edu.pl)

# PRZYMIERZE – OSOBLIWY KONSTRUKT RELACYJNOŚCI

## HERMAN SCHMALENBACH, *O SOCJOLOGICZNEJ KATEGORII PRZYMIERZA*

Paweł Prüfer

Akademia im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim

Włoski badacz Pierpaolo Donati twierdzi, że relacja społeczna istnieje w kontekście, lecz kontekstem nie jest (2013: 10). Kwestia ta odsłania istotną perspektywę i prowokuje do odważniejszego, bardziej zaangażowanego spojrzenia na świat społeczny oraz jednostki, które w nim sprawczo istnieją, działają i starają się uzasadnić swoją w nim obecność, nie będąc właściwie nigdy w odosobnieniu, nie znajdując się w pełnej izolacji. Relacje, powiązania, więzi, sojusze, a nawet coś, co można by określić mianem przymierza, są konstruowane i podtrzymywane z różnych powodów, mniej lub bardziej uświadomionych. Są i stają się „materiałem wytwarzanym”, a otacza je skomplikowany kontekst; są zanurzone w ontologicznym bycie, skomponowanym z podmiotów i przedmiotów.

To, że socjologia zajmuje się próbami identyfikowania, rozumienia i wyjaśniania więzi i relacji, nie jest stwierdzeniem odkrywczym. Kiedy jednak mamy do czynienia z tymi elementami, które **odczarowują** – uwikłane w różnorodne formy i zacięzione opieszałością w codziennej niedbałości refleksyjnej postaci – wspomniane relacje, sprawa nie wydaje się już banalna ani tym bardziej zwyczajna. Osobliwość relacji, która może być identyfikowana w tej specyficznej postaci jako przymierze (sojusz), decyduje – między innymi ona – o człowieczeństwie, często zawoalowanym w ba-

nalności codziennie rekonstruowanych praktyk czy – jak na to wskazuje Anthony Giddens (2003: 40–41) – w strukturacji codzienności.

Wspomniane człowieczeństwo, najbardziej charakterystyczne i najintensywniej przenikające jego strukturę i naturę cechy, nie musi „się klócić” ze społeczeństwem, a już na pewno nie wtedy, gdy jest rozpatrywane koncepcyjnie, teoretycznie. Jedno drugiego nie niweluje, nie wypiera z przestrzeni istnienia. Jednostka, właśnie z racji swojej kompetencji człowieczeństwa, które buduje się, opierając się na komponentach relacyjności, ma zdolność konstruowania przymierza, nadawania mu swoistej struktury, wypełniania go osobliwą treścią. Niezależnie od tego, czy będzie się je identyfikowało, wskazując na jego istnienie w dwóch formach dychotomii ustalonej przez Ferdinanda Tönniesa, czyli raz w społeczności (*Gemeinschaft*), innym razem w społeczeństwie (*Gesellschaft*), czy także w potencjale ukrytym w ludzkim wnętrzu, te działania identyfikacyjno-poznawcze będą nas odsyłały do niezwyčajnego i wzniosłego elementu – właśnie do człowieczeństwa w jego potencjale relacji, więzi, interakcji, a przede wszystkim przymierzy.

Nie jest to działanie zamykające się tylko w małej cezurze czasowej i w zakrojonej niewielkiej przestrzeni. Jest raczej uniwersalne i przekraczające zakres **tu** i **teraz** doświadczenia pojedynczego człowieka. Niedawno wspomniałem w swojej monografii, że:

Nasze poczucie własnego człowieczeństwa, godności, podmiotowości, sprawczości czy po prostu niepowtarzalności jest wciąż odkrywane, również dlatego, że właśnie przeszłość jest nam ponownie dana jako wyzwanie. (Prüfer 2022: 9)

Co kierowało i co mogło motywować pomysłodawców przedsięwzięcia, które jest powodem niniejszych refleksji? Tęgo nie wiem do końca. Odczuwam jednak wielką estymę dla projektu, który z pewnością wymagał wielkiego i wielowymiarowego zaangażowania oraz – co tu ukrywać – nie-malego profesjonalizmu badawczego, translatorskiego oraz swoistego wyczucia, by „wydobyć z przeszłości” bezcenne diamenty, aby odkrywszy je i uczyniwszy dostępnymi, naznaczyć nimi terażniejszość na tyle intensywnie i skutecznie, że zacznie się rozumieć znacznie więcej niż do tej pory.

Esej (czy może lepiej artykuł) autorstwa niemieckiego filozofa społecznego Hermana Schmalenbacha, zatytułowany *Die soziologische Kategorie des Bundes*, ukazał się w polskojęzycznej postaci, zgrabnie wydanej oraz troskliwie opracowanej i dopracowanej w wielu aspektach, a noszącej tytuł



*O socjologicznej kategorii przymierza*. Warszawskie Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR wraz z zespołem osób zaangażowanych w tłumaczenie i opracowanie nowego wydania (z rozbudowanym, merytorycznym i wiele wyjaśniającym wprowadzeniem autorstwa Aleksandra Manterysa, pod tytułem *Natura przymierza w ujęciu Hermana Schmalenbacha*) wykonało z pewnością bardzo żmudną i budzącą wielki szacunek pracę. Tom obejmuje także krótki tekst tłumacza – Rafała Pawła Wierzchosławskiego – *Kategoria socjologiczna Bund* oraz informacje o życiu i twórczości niemieckiego myśliciela, autorstwa Cezarego Wąsowskiego. Dlaczego warto i dlaczego powinno się uczynić tę publikację przedmiotem lektury i refleksji? Postaram się choćby w niewielkim zakresie to uzasadnić.

Lektura tekstu Schmalenbacha może w uważnym czytelniku wyzwać wiele refleksji i skojarzeń, niekiedy automatycznie i nieodparcie pobudzając również do chęci prowadzenia polemiki. Dlatego trudno choćby streścić je w tekście, który miałby przyjąć formę eseju recenzyjnego. Nieuniknione jest zatem arbitralne i wybiórcze wskazywanie na jedynie niektóre wątki.

Niemiecki filozof społeczny jest na tyle erudycyjnym myślicielem, że czytelnik dostaje wyartykułowaną całą plejadę innych nazwisk – ważnych nie tylko dla samej filozofii społecznej, ale i dla socjologii oraz innych nauk społecznych (pojawiają się tu Max Weber, Ferdinand Tönnies, Eduard von Hartmann, Georg Simmel, Werner Sombart czy Adam Heinrich Müller). Jeśli chcielibyśmy precyzyjnie stwierdzić, jakie są zasadniczy cel i podstawowy element dyskursu Schmalenbacha w tekście *O socjologicznej kategorii przymierza*, wydaje się, że jest to próba wypracowania, obok dobrze znanych terminów, takich jak „społeczeństwo” i „wspólnota (społeczność)” kategorii przymierza. (Nie czując się na tyle kompetentnym, by polemizować w kwestiach lingwistycznych i translatorskich, pozwałam sobie jednak sformułować małą „wątpliwość”, czy aby pojęcie „**przymierze**” nie mogłoby także jakoś się zawierać w terminie „**sojusz**” bądź po prostu „**więź**” lub „**węzeł**”; jednak uważna lektura całości eseju Schmalenbacha oraz wyjaśnienia tłumacza ostatecznie podprowadzają pod przeświadczenie, iż zaproponowany termin „**przymierze**” jest jednak najbardziej adekwatnym w stosunku do niemieckiego *Bund*).

Oprócz tego oczywistego terminu, jak się wydaje, wątkiem wiodącym jest świat uczuć czy też romantyczna inklinacja, by postrzegać i rozumieć świat społeczny i sprawcze działania podmiotu przez pryzmat emocji, za sprawą wczuwania się, mając świadomość istnienia niewidocznych, ale przecież silnie odczuwanych powiązań o charakterze duchowym. Wszystko to oscyluje wokół kategorii przymierza, a przekonanie niemieckiego

myśliciela idzie na tyle daleko, by nawet stwierdzić, że „przymierze uzasadniają uczucia, a nawet tylko z nich się ono składa” (s. 42). Przymierze jest zatem zwiąującym się z podmiotem rodzajem powiązania, nawet jeśli tylko powstającym na bazie całkiem przypadkowego kontaktu – czymś, co pozostaje w duszy, co się w niej osadza, a co także może się prędzej czy później odsłonić, unaocznić na zewnątrz (s. 30). Jeszcze konkretniej: „najprostszy przykładem dla przymierza [...] byłaby przyjaźń” (s. 57).

Dla Schmalenbacha przymierze ma swoistą konstrukcję, będącą konsekwencją przyplływających i wypływających z różnych stron uczuć, emocji i pierwiastków duchowości. Autor stawia istotne pytanie, zwłaszcza z socjologicznego punktu widzenia oraz w referencji do dychotomii pojęciowej Tönniesa. Interrogacja ta miałaby rozstrzygnąć, „czy przymierze jest tylko szczególnym przypadkiem (typem) wspólnoty, czy też odrębną od niej formą związku, która tak jak wspólnota jest równie przeciwstawna kategorii społeczeństwa” (s. 28). Jak się wydaje, badacz wystarczająco uzasadnił, że jest to odrębna względem wspólnoty kategoria. W pewnym miejscu swojego wywodu stwierdza wręcz, że są to dwa byty społeczne radykalnie różne (s. 47), a nawet ze sobą sprzeczne: „istota przymierza jest głęboko sprzeczna z istotą społeczeństwa i wspólnoty” (s. 55).

W samym zaś społeczeństwie mają miejsce siły i są w nim na tyle obce przymierzowi treści, że nie można by się ich w nim doszukiwać. Owszem społeczeństwo również jest bytem osobliwym, też wypełnionym swoistym duchem, czymś, co niemal substancjalnie jest wyczuwalne: „Etos chłodnej rezerwy jest duchem ożywiającym społeczeństwo” (s. 50).

Przekonująco wybrzmiewa choćby argument za tym, że wspólnota osadza się w pewnego rodzaju nieświadomości, podczas gdy dla przymierza samoświadomość jest jakby konstytutywnym jego elementem. Jednostka będąca we wspólnocie nie ma skłonności do jej afirmowania, nie jest także względem niej nastawiona wrogo (s. 34). Natomiast w przymierzach ma się do czynienia z elementem świadomości, zwłaszcza gdy jest on aktualizowany, kiedy występuje coś w rodzaju **przeżywania odczuwania** (s. 40). Przykład, który autor rysuje, jest szczególnie wyrazisty i sugestywny, co pozwala dostrzec różnicę między nimi: „Kto czuje się przyciągany do kogoś, ten czuje wprawdzie coś «danego», a więc wspólnotę, ale traktuje ją tylko jako okazję, która pozwoli rozkwitnąć przymierzowi we wspólnocie” (s. 48).

Z niemalym zaskoczeniem, ale i z wielkim zadowoleniem dostrzegam (z racji osobistych zainteresowań) obecność elementu religijnego, który jest kwestią zasadniczą w wyjaśnianiu kategorii przymierza. Powinowactwo przymierza z rzeczywistością religijną jest nie tylko akcentowane przez

niemieckiego myśliciela, lecz także analitycznie rozstrząsane. Wcześniej też przyjmowano ten związek. Choć „rodzaj nastroju religijnego” nie musi być postrzegany jako przejaw typowej rzeczywistości religijnej, to jest on realnie obecny i wyczuwalny w przymierzu (s. 27). Schmalenbach czyni przy tym bardzo istotną uwagę w wypadku tego ulokowania przymierza w duchu religijnym. Zauważa bowiem, że elementem spajającym wspólnotę religijną nie są uczucia, które pojawiają się w postaciach zindywidualizowanych. Spoiwem takiej wspólnoty jest *numinosum*<sup>1</sup> – Bóg, który jest przeciw najważniejszym odniesieniem aktów religijnych. To doświadczenie jest w pewnym sensie odczuwalne, absorbowane w uczuciu religijnym. Wspólnota religijna konstytuuje się właśnie na podstawie spajających ją uczuć (s. 40). Bóg jest przestrzenią, która staje się jakby substancjalną, a więc jest odczuwana, doświadczana, taka, którą można „smakować”, i dzięki temu doświadczeniu budować głębokie przekonanie o jej rzeczywistym istnieniu. Subiektywne przeżywanie tej rzeczywistości nie zamyka doświadczania tylko w taki właśnie sposób, przekracza bowiem indywidualne przeżycie i jego percepcję, wykracza poza nie i wchodzi w sferę bardziej zobiektywizowaną, czyli w to, co możemy określać jako przymierze. Schmalenbach jest skłonny dostrzegać ontologiczny związek religii i przymierza: „Raz po raz religia przypomina sobie jednak, że nie społeczeństwo, nie wspólnota, lecz przymierze jest jedynym związkiem odpowiadającym jej pierwotnej istocie” (s. 55).

Lektura eseju Schmalenbacha – mimo jego językowej i koncepcyjnej niekiedy zawilości, swoistej nabrzmiałości terminologiczno-pojęciowej – odsłania ostatecznie przekonanie o tym, jak bardzo istotnym i konstytutywnym elementem rzeczywistości społecznej jest element efemeryczny, kryjący się pod pokładami nabrzmiałej materii ludzkich czynników. Innymi słowy, jak wiele mamy powodów, by mówić o istnieniu niezbywalnej i niezacieralnej warstwy ducha, uczuć, emocji, jakichś wewnętrznych i niewidocznych elementów, a przecież wyraziście doświadczanych i wnikających w ludzkie relacje swoistych okruczeń duchowości. Ostatecznie konkluzja nie wydaje się przesadzona: „duch ma charakter przymierza” (s. 78). Można by także stwierdzić, że przymierze jest wypełnione duchem.

Lektura dzieła Schmalenbacha może przyprawiać o zachwyty, może też wpędzać w zakłopotanie. W dyskursie tym czytelnik porusza się w gąszczu

---

<sup>1</sup> W kwestii rozumienia terminu *numinosum* warto odwołać się do wyjątkowo ważnego, zwłaszcza z punktu widzenia socjologii religii, dzieła *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych* (Otto 1968); bardziej uwspółcześniona wzmianka występuje w przygotowanym współautorsko opracowaniu Cipriani, Prüfer 2021: 135–139.

wzajemnie na siebie nachodzących pojęć, pośród wibrujących i interferujących ze sobą elementów świata społecznego, który jest przywoływany, wyodrębniany i identyfikowany. Obecność w tym intelektualnym świecie może wiązać się z napotykaniami na wykluczające się i wypychające poza główny dyskurs dywagacje; tym samym można się przekonać, że niezbędna staje się kilkukrotna lektura tekstu.

Mam przecucie, a nawet pewność, że artykuł *O socjologicznej kategorii przymierza* wciąż pozostaje tajemnicą, którą jednak udało się w znacznej części rozwikłać zarówno samemu tłumaczowi dzieła, jak i osobom tworzącym zespół redakcyjny. Ten zaś podjął się wyzwania, by udostępnić w maksymalnie czytelnej i przystępnej formie ten tak wyrafinowany dyskurs. Szczególny szacunek należy się Aleksandrowi Manterysowi, który nie tylko rozwikłał niejedną problem ukryty w gąszczu refleksji niemieckiego myśliciela, lecz także na jej tle przeprowadził autorską analizę, nie poddając się jednak bezwiednie dominacji i determinacji tego kunsztownego epistemologicznie i analitycznie tekstu Schmalenbacha.

Przymierze to nie tylko więc alternatywa dla dobrze osadzonych w tradycji socjologicznej pojęć społeczeństwa i wspólnoty. Schmalenbach zadbał o to, byśmy jako czytelnicy zwrócili uwagę, że od dawna stosowany paradygmat pozytywistyczny w socjologii – bardziej lub mniej odżywający wciąż w próbach zajmowania się na serio tą dyscypliną jako nauką deskryptywną i wyjaśniającą – niektórzy zechcieli wykorzystać także, by zaglądać (tak z ciekawości, jak i z konieczności) do wnętrza ludzkim i społecznym zjawiskom, by tym samym zarówno człowieka, jak i społeczeństwo poznać, zrozumieć, a nawet się nimi ponownie zachwycić.

Kiedy nie pominie się obecności ducha, odczuwania, współczynnika dogłębnie humanistycznego, emocji i świata splotów relacyjnych, zrozumiemy z nową mocą przekonywania siebie i innych, że świat i człowiek poza-relacyjny tak naprawdę nie istnieją. Budowanie przymierzy, rekonstruowanie sojuszków z innymi i ze światem, czyniąc to w sposób autentyczny, lecz także bez nadmiernego rozpychania się oraz nie poddając się skłonności do gospodarowania w egoistycznym odruchu jak najwięcej przestrzeni dla siebie, jest drogą prowadzącą do konstruowania i rekonstruowania przymierzy, które nie muszą być deterministyczne i tym bardziej deprecjonujące to, co w człowieku bezcenne i w pełnym tego słowa znaczeniu ludzkie.

W końcu analiza socjologiczna – a znamienitym przykładem jest właśnie ta oscylująca wokół kategorii przymierza – może się również przysłużyć, przynajmniej od czasu do czasu, wzniosłej i cennej wartości, jaką

jest lepsze poznanie i zrozumienie siebie i innych, oraz wynikającej z tego egzystencjalnej i ontologicznej potrzeby wchodzenia w sojusze, które nie determinują i providencjalnie nie zabierają sprawczości, ale tym bardziej ją artykułują. Nadal jestem przekonany w tym właśnie kontekście, że:

Socjologia przysłużyła się i przysługuje nadal jednostkom i społeczeństwu w poznaniu siebie, w rozumieniu siebie i wyjaśnianiu tym, którzy tego oczekują. To zasadniczo niebanalna przysługa. Nie wydaje się jednak, by była ona na tyle wszechogarniająca i doskonała, by nie potrzebowała – przynajmniej od czasu do czasu – sygnałów wzywających do korekty czy po prostu do zachowania pokory i dystansu. (Prüfer 2021: 156)

Nie da się ukryć, że zarówno czytelnikom, jak i autorowi tego eseju recenzyjnego przyjęcie postawy pokory, zaangażowania, ale i dystansu w kontakcie z tekstem *O socjologicznej kategorii przymierza* będzie niezbędnym warunkiem do jego poznania i zrozumienia. Jednocześnie taka postawa będzie naszym nieodzownym narzędziem.

#### Bibliografia:

/// Cipriani R., Prüfer P. 2021. *Socjologia religii. Ujęcie systematyczno-historyczne*, Wydawnictwo Edukacyjne AKAPIT.

/// Donati P. 2013. *Sociologia della relazione*, Società editrice il Mulino.

/// Giddens A. 2003. *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, tłum. S. Amsterdamski, Zysk i S-ka.

/// Otto R. 1968. *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Książka i Wiedza.

/// Prüfer P. 2021. *Rekonstrukcja jakości życia. Teoretyczno-praktyczne atuty socjologii*, Wydawnictwo Edukacyjne AKAPIT.

/// Prüfer P. 2022. *Ocalanie człowieczeństwa*, Wydawnictwo Edukacyjne AKAPIT.

/// Schmalenbach H. 2022. *O socjologicznej kategorii przymierza*, tłum. R.P. Wierzechoslawski, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.

/// **Paweł Prüfer** – socjolog, doktor habilitowany, profesor nadzwyczajny. Jego zainteresowania badawcze i naukowe dotyczą nauk społecznych, zwłaszcza socjologii klasycznej, włoskiej socjologii, socjologii religii i etyki społecznej. Autor około 300 prac naukowych i popularnonaukowych. Należy do wielu komitetów naukowych i rad recenzentów czasopism krajowych i międzynarodowych; przynależy też do Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, w którym od 2022 roku pełni funkcję Przewodniczącego Sekcji Socjologii Religii. Autor między innymi monografii: *Metamorfoza społeczeństwa. Zarys teorii maturacjonizmu linearno-cyklicznego*, Warszawa 2020; *Rekonstrukcja jakości życia. Teoretyczno-praktyczne atuty socjologii*, Toruń 2021; *Ocalenie człowieczeństwa*, Toruń 2022 oraz współautor opracowania z włoskim socjologiem religii Robertem Ciprianim – *Socjologia religii. Ujęcie systematyczno-historyczne*, Toruń 2021.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3647-8068>

E-mail: [paweljazz@o2.pl](mailto:paweljazz@o2.pl)

# **REFLEKSJA SOCJOLOGICZNA O PŁASKOZIEMCACH I NIE TYLKO**

**ŁUKASZ LAMŻA, ŚWIATY RÓWNOLEGŁE. CZEGO UCZĄ  
NAS PŁASKOZIEMCY, HOMEOPACI I RÓŻDŹKARZE  
ORAZ JACEK HUGO-BADER, STRAŻNICY WOLNOŚCI**

Paweł Kuczyński  
Collegium Civitas

Nie od dzisiaj zadaję sobie (i studentom) pytanie, komu potrzebna jest dzisiaj socjologia, a także, oczywiście, do czego? XVIII Ogólnopolski Zjazd Socjologiczny, który zakończył się 17 września tego roku, upewnił mnie w przekonaniu, że socjologia wciąż jest potrzebna socjologom. Sesje plenarne i grupy tematyczne przyciągały osoby bliskie referentom, choć na ogół nie były to ich rodziny. Przede wszystkim skupiały wyspecjalizowaną publiczność zainteresowaną danym tematem. Niektóre pomieszczenia okazywały się za małe, rzadziej – za duże. Wybór grupy tematycznej bywał przypadkowy lub powodowany względami towarzyskimi, ale chyba nikt nie żałował udziału w tym wydarzeniu.

Zastanawiałem się, czy to, co mówimy w trakcie takich spotkań, przyciągnęłoby szerszą publiczność – tych odbiorców, którzy nie są socjologami. Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie, albowiem stylów uprawiania naszej dyscypliny nauki (na szczęście) jest więcej niż kilka dziesiątek lat temu. Ponadto kanony naukowości mocno się rozluźniły od czasu, kiedy studiowałem, a były to lata 70., gdy rządził pozytywizm metodologiczny. Postępujący i postępowy proces otwierania się socjologii jest trudny do przecenienia. Nie oznacza to jednak, że socjolożką lub socjologiem może być dzisiaj każdy.

Moje pytanie i motyw przewodni tego tekstu brzmi więc: czy nazwiemy socjologiem kogoś, kto nie ma za sobą obronionej pracy licencjackiej lub magisterskiej, a nawet niedokończonych studiów socjologicznych? Czy współczesna socjologia akademicka jest aż tak „płynna” w postnowoczesnym społeczeństwie, żeby dobry pisarz lub publicysta mógł zostać uznany za socjologa niedyplomowanego? Choć sądzę, że sprawy nie zaszły aż tak daleko, to muszę przyznać, że jesteśmy świadkami procesu przesuwania granicy między nauką akademicką a choćby literaturą piękną, o czym na jednej z konferencji przekonywał Ivan Jablonka, wykładowca uniwersytetu Paris XIII, który gościł w październiku 2021 roku w Warszawie. Zarazem jednak nie na darmo istnieją takie instytucje jak Uniwersytet Warszawski i Wydział Socjologii, którego marka naukowa jest znana i doceniana. Wszakże każda profesja broni swoich granic przed napierającymi na nie dyktantami i są poważne powody, aby doskonalic rozwiązania instytucjonalne zabezpieczające te granice. Ale przed czym lub raczej przed kim chcemy ich bronić? O tym za chwilę, albowiem zajmiemy się pseudonauką, którą socjologicznie analizują autorzy bez dyplomu z socjologii.

Będzie nas interesować przypadek refleksyjnych społecznie niesocjologów, a pretekstem do komentarza na temat granic nauki będą dwie ciekawe książki, które zajmują się grząskimi pograniczami nauki: *Światy równoległe. Czego uczą nas płaskoziemcy, homeopaci i różdżkarze* (Lamża 2020) oraz *Strażnicy wolności* (Hugo-Bader 2022). Obydwie publikacje wyszły w „ciekawych czasach”, jak mówią Brytyjczycy. Pierwsza – w roku pandemii (2020), druga – w roku wojny (2022). Ich autorami są niesocjologowie, którzy napisali „książki socjologiczne”: Jacek Hugo-Bader, znany pisarz i dziennikarz, który ukończył studia pedagogiczne i pracował między innymi jako wagowy w punkcie skupu trzody chlewnej; z kolei Łukasz Lamża jest filozofem przyrody i popularyzatorem nauki.

Zanim wypełnię obowiązek recenzenta, chciałbym wprowadzić pewne kryterium, jeśli idzie o sprawę „refleksji socjologicznej”. Zaproponuję definicję tego stylu myślenia i pisania. Najbardziej pojemna definicja – o znikomej „mocy odrzucenia”, jak uczył mnie Stefan Nowak – mówiłaby tyle, że jest to styl uprawiania na przykład pogłębionego, ale nienaukowego komentarza do współczesności (lub do jakiegoś fragmentu dziejów), który polega na opisywaniu faktów i wydarzeń jako ilustracji procesów i zjawisk umieszczonych w poszerzonej perspektywie, właściwej socjologii. Wszakże tematy refleksji socjologicznej są starsze niż socjologia i towarzyszą nam od dawna. Poczawszy od kluczowego dla socjologii pojęcia, czyli społeczeństwa, po zmianę społeczną, zwłaszcza zmiany świadomości społecznej,



konflikty pomiędzy różnymi grupami społecznymi, do których zaliczamy klasy czy grupy interesu. W grę wchodzi porównywanie kultur i struktur plus wiele innych zagadnień, jak polityka, uprawianych w reportażowym lub literackim stylu. Ich lista, utworzona w ślad za tematami zajęć na studiach socjologicznych odbywających się przy ulicy Karowej w Warszawie, byłaby zapewne dość długa.

Gdyby definicję refleksji socjologicznej nieco zaostrzyć, dodalibyśmy, że wspomnianym tematom powinien towarzyszyć wymóg korzystania z opracowań socjologicznych mających status prac naukowych. Oznaczałoby to wykluczenie z grona praktykującego takie myślenie Thomasa Hobbesa, ale nie Edwina Bendyka – nie poznałem dotąd innego niesocjologa, który czytałby tak dużo naukowych książek z naszej branży co obecny prezes Fundacji Batorego. Muszę się przyznać, że to właśnie od niego dowiedziałem się o wydaniu profetycznej książki *La fin des sociétés* Alaina Touraine'a, z którym redaktor Bendyk zrobił kiedyś ciekawy wywiad dla „Polityki”.

Inną wartą wspomnienia autorką jest białoruska noblistka, Swietłana Aleksijewicz, która napisała znakomitą książkę *Wojna nie ma w sobie nic z kobiecy*, opierając ją wyłącznie na wywiadach z kobietami, które w czasie II wojny światowej były w Armii Czerwonej. Publikacja była gotowa w 1983 roku i zawiera wyłącznie materiał, który został zebrany w formie wywiadów, czyli *in-depth interviews*, jakby powiedział specjalista od badań jakościowych. Sama autorka określiła ten rodzaj literatury (a nie badania) jako „powieść pozbieraną z głosów samego życia”. Czy taką książkę możemy nazwać „socjologiczną”? Czemu nie, skoro jej mocnym fundamentem była stosowana w socjologii empiryczna metoda gromadzenia materiałów. Poza tym powieść Aleksijewicz, jak powiedziała Sylwia Hutnik, „przebija się przez mur stereotypów i niechęci, także ze strony samych bohaterów, i spisuje zapomniane historie. Historie, które muszą urodzić się na nowo” (za: Aleksijewicz 2010: okł. 4). Można więc przyznać, że jest to refleksja socjologiczna nie tylko ze względu na prawidłowy *fieldwork*, ale też z uwagi na ducha socjologii krytycznej. Wszak czymże innym jest zwalczanie uprzedzeń i stereotypów z pomocą ugruntowanych badań?

W kręgu naszych poszukiwań nie waham się umieścić autorów reportaży i powieści posługujących się metodami badań terenowych, czyli obserwacją i wywiadem. Gdybyśmy chcieli zdefiniować refleksję socjologiczną, maksymalizując „moc odrzucenia” tej definicji, zgodnie z zaleceniami Stefana Nowaka, należałoby uzupełnić wymóg perspektywy opartej na naukowych lekturach socjologicznych jeszcze jednym warunkiem, mianowicie sięgnięciem po techniki badań stosowane przez badaczy akademickich.

Swietłana Aleksijewicz wykonała wielką pracę badawczą, ale jej niezwykła powieść nie potrzebowała asysty w postaci socjologicznych dzieł. Czy można tę książkę wpisać w krąg „refleksji socjologicznej”? Owszem – autorka kierowała się przecież tym, co decydujące dla nauki, a mianowicie poszukiwaniem prawdy.

Pora przejść do komentarza na temat dwóch polskich tytułów „o charakterze socjologicznym”. Pierwsza z nich to *Światy równoległe. Czego uczą nas płaskoziemcy, homeopaci i różdżkarze* Łukasza Lamży, które została poświęcona jeszcze takim grupom, jak: antyszczepionkowcy, audiofile ekstremalni, tropiciele chemtrailsów, irydolodzy, kreacjoniści młodoziemscy oraz zwolennicy teorii zajmujących się strukturyzacją i pamięcią wody, powiększaniem piersi w hipnozie lub stosowaniem dużych dawek witaminy C, a także negacjonistom globalnego ocieplenia i zwolennikom *living water*.

Dobrze znane zjawisko „internetowej bańki” lub „kamery pogłosowej” zostało w tej publikacji udokumentowane i wszechstronnie zilustrowane. Lamża nie musiał odwoływać się do omawiania dobrze rozpoznanej mrocznej funkcji mediów społecznościowych, dzięki którym każdy w końcu trafi na „swoich”, czyli należących do „tej samej bajki”, choćby była „inną bajką”, przykładowo taką bzdurą jak wiara w płaską ziemię. Poszedł mniej przetartym szlakiem. Jako specjalista od pseudonauki przeprowadził badanie – do jakiegoś stopnia „naukowe” – o którym napisał następująco:

W tym miejscu należy się chyba parę słów wyjaśnienia na temat metody, którą przyjąłem podczas pisania niniejszej książki – i w ogóle mojej „metody dziennikarskiej”, jeśli wolno mi tak powiedzieć. Otóż moim fundamentalnym założeniem jest, aby zawsze – **za-  
wsze** – podchodzić do danego tematu z otwartym umysłem i z takim właśnie nastawieniem słuchać argumentów obu stron. (Lamża 2020: 57)

Dalej autor podał przykłady „researchu”, którym poprzedzał opracowanie każdego rozdziału w swojej publikacji. Trzeba przyznać, że udało mu się zachować otwarty umysł i pokazać bez uprzedzeń poglądy i środowiska mocno odchylone od normy, kiedy za normę przyjmujemy badania i teorie naukowe. Warto docenić badawczą pracę, którą wykonał. Nie była jednak łatwa z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, argumentacja naukowa nie przekłada się swobodnie na wiedzę potoczną. Jej omówienie musi być skrótowe i przejrzyste, raczej bez powoływania się na procedury falsyfikacji, tak ważnej w nauce (przynajmniej zdaniem Karla Poppera). Po

drugie, co uzupełnia pierwszą obserwację, wiele wskazuje na to, że tajemny urok bzdur polega na ich łatwostrawności. Są globalnym fast foodem, odżywiającym miliony ludzi głodnych sensacji, którzy pozostają w pełnej gotowości do obalania autorytetów traktowanych przez nich jak celebryci.

Z kolei Jacek Hugo-Bader, autor świetnie napisanej książki *Strażnicy wolności* – moim zdaniem jeszcze bardziej socjologicznej niż *Światy równoległe* – zajmuje się środowiskiem liderów ruchu i samym ruchem określanym jako „antyszczepionkowcy”. Udało mu się dotrzeć do wiodącej organizacji Grupa C19, która jest o tyle interesująca, że należą do niej lekarze. Skontaktował się także ze Stowarzyszeniem Duchowych Uzdrowicieli czy Stowarzyszeniem „STOP NOP”. Zlokalizował kilkadziesiąt tak zwanych grup wolnościowych, które łączy antynaukowy zapal. Wśród nich znaleźli się między innymi: Polska Jest Jedna, Góralskie Veto z Podhala, Ruch społeczny WIR oraz Beka z Kowida. Co ważne, na początku rozdziału pod tytułem *Iskry* tak oto napisał o antyszczepionkowcach:

To wielki, ogromny wybuch obywatelskiej energii, jakiego w Polsce nie było od lat – powtórzę, chociaż ze sporym zakłopotaniem, bo kto wie, czy nie największy od czasów „Solidarności”. (Hugo-Bader 2022: 28)

Wątek ten przewija się także we wstępie do książki.

Co warto powiedzieć o *Strażnikach wolności*? Po pierwsze, stoi za nią świetny *research*, polegający na czymś więcej niż wywiady i analiza przekazów wyluskanych z sieci. Autorowi udało się uruchomić na tyle owocną korespondencję z liderami ruchów, że został przez nich zarzucony obfitymi materiałami. Mógł więc prowadzić z nimi rozmowy, co nie było łatwe, skoro był kojarzony z „Gazetą Wyborczą”. Po drugie, nie postawił sobie zadania wyszukiwania granicy między naukową prawdą a fałszem, co w umiejętny sposób pokazywał Łukasz Lamża w swojej książce. Jacek Hugo-Bader zachował się jak rasowy badacz ruchu społecznego i wykazał, że mieliśmy (i nadal mamy) do czynienia z *collective action* wyrastającym z grupowego lęku przed nieznanym. Pokazał, jak nadbudowuje się nad nim konstrukcja (narracja?) zasilana spiskowymi koncepcjami, antyinteligencją i narcystyczną potrzebą bycia zauważonym w medialnym zgielku.

Mam pewność, że jest to refleksja socjologiczna w najlepszym wydaniu. A gdyby tak autor *Dzienników kołymskich* i *Białej gorączki*, który przemierzył kawał świata jako znakomity „badacz terenowy”, a teraz jeździ po Ukrainie, zechciał obronić doktorat z socjologii na Wydziale Socjologii

Uniwersytetu Warszawskiego? Co powinien zrobić? Moim zdaniem wystarczyłoby, aby uporządkował materiał empiryczny zebrany do książki o „strażnikach wolności”. Następnie powinien zapoznać się z koncepcją Manuela Castellsa i może kilkoma innymi lekturami socjologicznymi na temat społeczeństwa sieci. Do tego należałby dodać analizę klasycznej koncepcji Mayer Zald i Roberty Ash na temat *social movement organizations*, ale tylko po to, aby powiedzieć, że ta teoria – sprzed blisko 70 lat – nie tłumaczy roli Grupy C19. W zasadzie to wszystko, bo pisze świetnym językiem. Pozostaje tylko pytanie: po co miałby to zrobić?

#### Bibliografia:

/// Aleksijewicz S. 2010. *Wojna nie ma w sobie nic z kobiety*, tłum. J. Czech, Wydawnictwo Czarne.

/// Hugo-Bader J. 2022. *Strażnicy wolności*, Wydawnictwo Agora.

/// Lamża Ł. 2020. *Światy równoległe. Czego uczą nas płaskoziemcy, homeopaci i różdżkarze*, Wydawnictwo Czarne.

/// **Paweł Kuczyński** – doktor, socjolog; absolwent i były wykładowca w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, obecnie związany z Collegium Civitas. Specjalizuje się w ruchach społecznych i procesach radykalizacji. Autor między innymi monografii *Niepowtarzalna kultura organizacyjna. Szkice z socjologii subiektywnej*, Warszawa 2021. Dla klientów polskich i zagranicznych zrealizował kilkanaście projektów konsultacji społecznych związanych z dużymi inwestycjami makrostrukturalnymi.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3819-2346>

E-mail: [pawel.kuczynski@civitas.edu.pl](mailto:pawel.kuczynski@civitas.edu.pl)

# **HOW DO LEADING SCHOLARS FROM CENTRAL-EASTERN EUROPE ASSESS THE STATE OF THEIR REGION POST-1989?**

**ELŻBIETA HAŁAS, NICOLAS MASLOWSKI (EDS.),  
*POLITICS OF SYMBOLIZATION ACROSS CENTRAL  
AND EASTERN EUROPE***

Dennis Smith  
Loughborough University

Symbols are different from signs. The latter merely point the way to go. Symbols are more pressing. They can stir you out of your seat, get you on your feet and put you on the march. Every successful agitator or leader has a handy pack of symbols in their briefcase to wave around their head when addressing an audience. Evidently, symbols can be dangerous. Their typical mix of accommodating ambiguity and nagging urgency gives them multiple capacities – not least to soothe, unsettle, excite, or terrify. Often all at the same time.

Evidently, politics and symbols go together. Elżbieta Hałas and Nicolas Maslowski explore this relationship in *Politics of Symbolization across Central and Eastern Europe*. They have produced an excellent collection of papers on the politics of symbolisation across Central and Eastern Europe. The resulting text is a smoothly integrated theoretical and empirical survey. It is focused on the political transformations that have occurred since 1989.

The collection brings together scholars from Croatia, Estonia, Poland, Slovenia, Serbia, the Czech Republic, Germany, Denmark, and the Nether-

lands. Its range is impressive, encompassing both the body/mind interface and the interplay between sociological mechanisms and historical forces.

The editors' introductory analysis of semiosis, the process of creating, expressing, and symbolically objectifying meanings, is superb. Well integrated, compact, and comprehensive, it moves with ease from French pragmatic sociology to the Platonic *Organon*. This introduction is complemented by contributions from Hubert Knoblauch, Peeter Selg and Paul Blokker in the first section of this collection, entitled "Spaces of Semiosis and Politics of Symbolization."

The themes of spatiality, sociality, symbolisation, and politics are prominent. Knoblauch sees the corona crisis as part of an ongoing refiguration of spaces, centred on tension between closed containers and unbounded networks. Selg dissects the European migrant crisis as a "wicked" problem challenging political semiotics. Blokker decodes the Polish constitution as a core symbolic framework orienting the continuing struggle within democratisation.

Three other sections follow, each of three chapters. In "Time and Semiosis of History: Symbolic Conflicts of Remembering and Forgetting," Lube Jurgenson explores the politics of memory through the symbol of the tree: a shelter for fighters, victims, righteous witnesses, and hopeful ecologists. Joanna Nowicki shows that symbols can be divisive. Museums trigger contention between the spirit of forgiving reconciliation and the unforgiving cries of those smarting from historic wounds. Halas locates the politics of symbolisation within systemic transformation in Poland. She expertly dissects the complex polymorphism of the transformation time.

In "Symbolic Construction of Communities: New Beginnings and New Divides," Ulf Hedetoft explores religious symbolism and historical analysis in the contrasting populist politics of Poland and Hungary. Anna Pless and Dick Houtmann broaden the focus, examining cultural fissures and value shifts across Europe. They show that moral traditionalism and authoritarian politics are not reducible to each other. Nicolas Maslowski skilfully explores the many applications of former dissenters' symbolic capital in post-1989 politics.

Finally, in "Symbolic Politics of European (Dis)Unification," Laure Neumayer considers the relative moral gravity of Nazi and Stalinist episodes of deliberate mass killing. Valentin Behr explores another comparison: between the EU's liberal values and Polish conservatism with its transnational extensions. To conclude, Rok Zupancic, Faris Kocan, and Iris Ivanic look at Bosnia-Herzegovina's ambivalent response to the EU,

which upholds democracy and human rights but undermines the claims of singular ethnic identities. Fittingly, this final chapter symbolises the broad range of the book's compass, taking us from Bosnia to Brussels. The reader can plot many pathways through these chapters, but whichever journey they take they will acquire increased knowledge and understanding of the strength and diversity of this vitally important region of the European continent.

**/// Dennis Smith** – one-time Vice-President of the European Sociological Association, studied modern history at Christ's College, Cambridge, and sociology at the London School of Economics and Political Science. His most recent book is *Civilized Rebels: An Inside Story of the West's Retreat from Global Power* (2018). His many publications range across social theory, urban history, globalisation, the role of emotions, and the dynamics of social displacement. He is emeritus professor at Loughborough University.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0194-9926>

E-mail: [d.smith@lboro.ac.uk](mailto:d.smith@lboro.ac.uk)





**ZASADY PUBLIKACJI  
W „STANIE RZECZY”**

Przyjmujemy artykuły o długości maks. 30 000–40 000 znaków. Teksty oceniane są przez dwóch anonimowych recenzentów. Prosimy o usunięcie zarówno z tekstu, jak i z właściwości pliku elektronicznego wszystkich informacji, które mogłyby pozwolić na identyfikację autorstwa.

Do każdego tekstu powinien być dołączony **abstrakt** w formie bezosobowej w wersji polsko- i anglojęzycznej (nie dłuższy niż 1000 znaków) oraz **lista maksymalnie pięciu słów kluczowych**.

Abstrakt powinien zwięźle przedstawiać:

- cele autora tekstu – pytania, na które szukał odpowiedzi w trakcie badań (ang. *research questions*);
- zastosowaną metodologię;
- najważniejsze wnioski z przeprowadzonych badań/analizy.

Abstrakt powinien być zrozumiały niezależnie od samego artykułu, co oznacza, że nie powinien zawierać odwołań do ilustracji, tabel czy pozycji bibliograficznych z tekstu głównego, jako że w wielu bazach indeksujących czytelnik dysponuje wyłącznie abstraktem.

Prosimy też o przesłanie **biogramu** (długość: do 100 słów), w którym powinny się znaleźć następujące informacje:

- imię i nazwisko;
- afiliacja(e) instytucjonalna, adres e-mail;
- dziedziny badań, zainteresowań naukowych (nie więcej niż 3–4);
- ostatnie publikacje (nie więcej niż 4 pozycje);
- inne ważne informacje (funkcje, nagrody, stypendia itp.).

Prosimy o stosowanie przypisów nawiasowych w formie (Szczepański 1969: 35–37) oraz sporządzanie bibliografii według następującego wzoru:

#### **Książka autorska:**

Batnitzky L. 2006. *Leo Strauss and Emmanuel Levinas. Philosophy and the Politics of Revelation*, Cambridge University Press.

#### **Autor z redaktorem:**

Benardete S. 2002. *Encounters & Reflections. Conversations with Seth Benardete*, red. R. Burger, The University of Chicago Press.

**Praca zbiorowa pod redakcją:**

Cropsey J., red. 1964. *Ancients and Moderns. Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, Basic Books.

**Tłumaczenie:**

Bloom A. 1997. *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zaniwidło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo „Zysk i S-ka”.

Lefort C. 1988. *Democracy and Political Theory*, tłum. B. Macey, University of Minnesota Press.

**Artykuł (rozdział itp.) w książce pod redakcją:**

Anastaplo G. 1999. *Leo Strauss at the University of Chicago*, [w:] *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*, red. K.L. Deutsch, J.A. Murley, Rowman & Littlefield Publishers, s. 3–31.

**Artykuł w książce autorskiej (innego autora):**

Bourdieu P. 1967. *Postface*, [w:] E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Editions de Minuit, s. 133–167.

**Artykuł w książce autorskiej (tego samego autora) + wydawnictwo tomowe:**

Warburg A. 2000. *Mnemosyne. Einleitung*, [w:] tegoż, *Gesammelte Schriften*, nr II.1: *Der Bilderatlas Mnemosyne*, red. M. Warnke, C. Brink, Akademie-Verlag, s. 3–6.

**Artykuł w czasopiśmie:**

Dannhauser W.J. 2007. *Na powrót stać się naiwnym*, tłum. P. Marczewski, „Przegląd Polityczny”, nr 84, s. 138–143.

**Oznaczenie innego wydania/reprintu:**

Leff G. 1958. *Medieval Thought*, Penguin. [II wyd. 1962.]

**Książka napisana pod pseudonimem:**

Paczkowski A. [Jakub Andrzejewski] 1986. *Gomułka i inni. Dokumenty z Archiwum KC PZPR 1948–1982*, Krag.

**Internet:**

Butterworth Ch. 2010. *Leo Strauss in His Own Write. A Scholar First and Foremost.* [http://www.bsos.umd.edu/gvpt/Theory/Transcript\\_Butterworth.pdf](http://www.bsos.umd.edu/gvpt/Theory/Transcript_Butterworth.pdf); dostęp: dd.mm.rrrr.

**Wzór przypisów dolnych w przypadku źródeł niepublikowanych jest następujący:**

nazwa archiwum (za pierwszym razem pełna nazwa, w następnych – skrót), nazwa zespołu archiwalnego, sygnatura (numer działu, księgi, poszytu, teczki), numer karty (strony): tytuł dokumentu.

Na przykład: Archiwum Akt Jawnych Kancelarii Prezesa Rady Ministrów (AKPRM), Dokumenty Gabinetu Wicepremiera Leszka Balcerowicza (DGWLB), 2.10/1, k. 9, 10: Sprawy dotyczące reformy gospodarczej 1989–1990.

**ZAPOWIEDZI**

## NUMERY W PRZYGOTOWANIU:

2/2022 /// **Kultura designu**

Nie tylko pięknie, lecz także funkcjonalnie. Design, jak przekonuje Bruno Munari, to projektowanie wszystkiego, co kształtuje otoczenie – świat życia. Tak rozumiany design obejmuje nie tylko sferę konwencjonalnie pojmowanego wzornictwa przemysłowego, lecz także usług, procesów czy doznań. Design jest więc dziś wszechobecny. Nic więc dziwnego, że wyraźnie widać wzrost zainteresowania designem przejawiający się licznymi publikacjami naukowymi, a także wyłonieniem się w ciągu ostatniej dekadzie nowych subdyscyplin, takich jak np. antropologia designu.

Procesy projektowe przebiegają ponad granicami dyscyplinarnymi, angażują różnorodnych aktorów i wykorzystują ich wiedzę. Tworzenie zarówno innowacyjnych rozwiązań, jak i przedmiotów dopasowanych do kontekstów, w których mają funkcjonować, coraz częściej wymaga uruchomienia odpowiednich narzędzi umożliwiających pogłębione rozpoznanie: badań wspierających procesy projektowania. Wzornictwo wchodzi więc w alians z naukami społecznymi, antropologią, socjologią i psychologią, by odpowiedzieć na tę potrzebę. Zmienia się przy tym rola projektantów. Niegdyś byli to architekci, którzy projektowali wybrane przedmioty użytkowe, a samo „projektowanie” rozumiane było dość wąsko jako stylizacja i nadawanie estetycznej formy wyrobom wzornictwa przemysłowego. Dziś projektanci pracują w interdyscyplinarnych zespołach i tym samym coraz istotniejsze staje się zarządzanie designem.

Zapraszamy przedstawicieli różnych nauk do wspólnego ukonstytuowania antydyscyplinarnego pola namysłu nad designem jako fenomenem społeczno-kulturowym, a także związkami projektowania z naukami społecznymi, a w szczególności nad kwestiami wykorzystania wiedzy z zakresu psychologii, antropologii, socjologii i zarządzania w projektowaniu. Interesuje nas także rola designu i designera we współczesnej kulturze. Ponadto, chcemy rozpoznać nowe obszary teorii i praktyki projektowania: design eksperymentalny, spekulatywny, krytyczny, społeczny.

A new sociology of leadership – is it even possible? Although sociology's classic thinkers, such as Max Weber, Florian Znaniecki, and Robert Merton, analyzed the question of leadership, later the topic fell into disgrace and was overtaken by psychology, organizational development, and expansive leadership studies, which eventually constituted the field itself.

Neglect of the theme of leadership, and its export solely to business or politics, left universities helpless in face of the managerial revolution and political polarization, which entered academia and eliminated models of leadership tailored to its needs. Just as the CEE-management field was overridden by Western crusaders of leadership, so now the university has been colonized and bureaucratized with criteria and practices foreign to its spirit and mission. This process is apparent worldwide as well as in Poland, where the former ethos of the intelligentsia is being replaced with a new managerial, capitalist spirit – without consideration of the costs.

On the other hand, new trends in social science like the new sociology of science, the sociology of social movements, elites, the state and ethos groups as well as cultural and relational sociology have promising potential to cast a new, long-sought light on leadership.

We invite all scholars who are interested in our daring endeavor of approaching leadership from a sociological perspective to contribute to our upcoming issue. We want to maintain a strong practical inclination towards conclusions that could help contemporary academia (and the world) in overcoming intractable conflicts, ideological differences, and the inevitable tensions grounded in the structure of social reality.