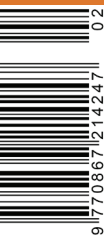
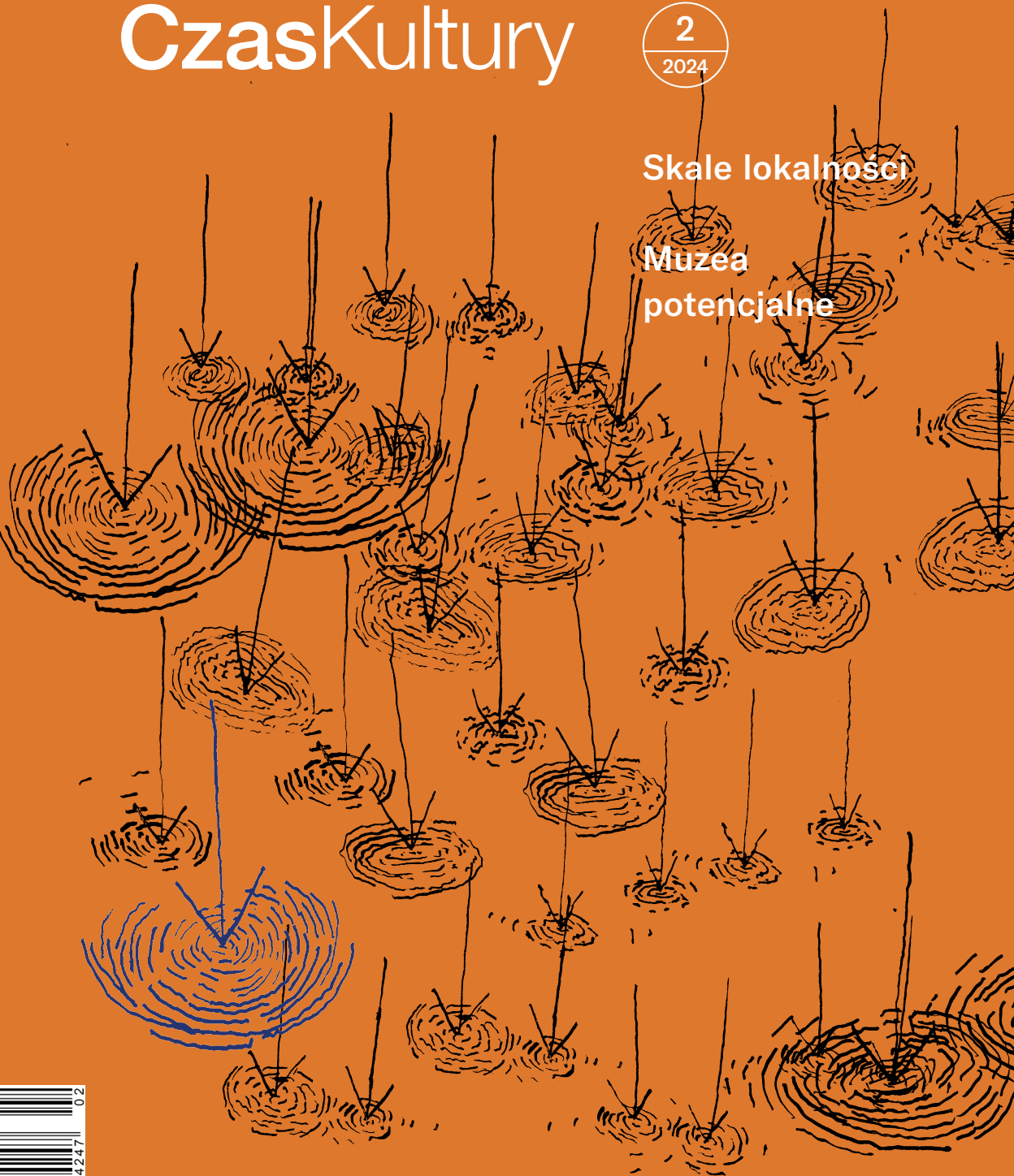


CzasKultury

2
2024

Skale lokalności

Muzea
potencjalne



cena 29 zł / 8% VAT / 2 (221) / rok XL
ISSN 0867-2148 / INDEX 354627

Skale lokalności

Muzea potencjalne

Redaguje zespół: Barbara Brzezicka, Piotr Dobrowolski, Maciej Duda – redaktor naczelny, Wojciech Hamerski, Klara Kemp-Welch (UK), Andrzej Marzec, Lucyna Marzec – redaktorka naczelna, Almantas Samalavičius (LT), Marek Wasilewski

Sekretarzynie redakcji: Justyna Knieć

Współpracownicy: Agata Araszkiwicz, Joanna Bednarek, Jerzy Borowczyk, Anna Cieplak, Rafał Grupiński, Anita Jarzyna, Ula Kijak, Emilia Kledzik, Iwona Ostrowska, Edward Pasewicz, Dariusz Sośnicki

Rada naukowa: Barbara Cassin (Centre national de la recherche scientifique, Académie Française), Luise von Flotow (University of Ottawa), Chris Hann (Max Planck Institute of Social Anthropology, Halle), Marek Krajewski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Gustavo Lins Ribeiro (Universidad Autónoma Metropolitana – Lerma, Mexico), Anna Wieczorkiewicz (Uniwersytet Warszawski)

Korekta: Hanna Antos, Ela Dajksler, Anna Grześ, Zuzanna Jujka, Monika Stanek

Opracowanie edytorskie:
Stowarzyszenie Czasu Kultury

Projekt układu graficznego: Irek Popek
Skład: Grażyna Nieciecka

Druk: MJP.eu

Adres redakcji: 61-806 Poznań,
ul. Święty Marcin 49a
kwartalnik@czaskultury.pl

Wydawca: Stowarzyszenie Czasu Kultury
ISSN 0867-2148, indeks 354627
© Copyright by Stowarzyszenie
Czasu Kultury, Poznań 2024

Prenumerata: 2024 rok = 100,00 PLN
www.czaskultury.pl/sklep
ponadto: Garmond Press, Kolporter

Redakcja nie zwraca materiałów
niewykorzystanych, zastrzega sobie również
prawo do ich ewentualnego skracania oraz
zmiany proponowanych tytułów.

Zamów prenumeratę. Wspieraj niezależną kulturę.

„Czas Kultury” jest partnerem europejskiej sieci czasopism kulturalnych:



Artykuły dostępne:
czaskultury.pl
ceeol.com



„Czas Kultury” jest indeksowany w bazie:

Scopus®

Wydrukowano na papierze Amber Graphic dostarczonym przez Arctic Paper



Zrealizowane ze środków:



Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury:



SKALE LOKALNOŚCI

SKALE LOKALNOŚCI: POWROTY I PRZEMIESZCZENIA

- 9 Michał Krzykawski
Lokalność, terytorium i cień biografii. O projekcie NEST
- 33 Michał Krzykawski
Przez negantropologię do lokalnych rewolucji
- 44 Paolo Vignola
Lokalność a technika. Kiedy różnice mają znaczenie
Tłumaczenie z języka angielskiego: Karolina Lebek
- 53 Sara Baranzoni
Już tu. Lokalność przed i ponad uprzestrzennieniem
Tłumaczenie z języka angielskiego: Karolina Lebek i Michał Krzykawski
- 63 Anna Ciepłak
Przychodzi żółw do lokalności
- 67 Noel Fitzpatrick
Lokalność lub wyłanianie się idiomu
Tłumaczenie z języka angielskiego: Karolina Lebek
- 76 Weronika Gogoła
Potułki dzielnia
- 81 Agnieszka Karpiel, Jessica Kufa
Praca w Hucie Katowice. Próba antropologii na rzecz zmiany

- 91 Luis Páez von Lippke, Pablo Vargas Hidalgo
Strategie kulturowe i wspólnotowe wobec ekstraktywistycznego przemysłu krewetkowego na wyspie Puná w Ekwadorze
Tłumaczenie z języka hiszpańskiego: Anna Leśniewska

ARTYSTKA WIZYTUJĄCA

- 106 Diana Lelonek
Skale lokalności

SKALE LOKALNOŚCI: DOTKNAĆ ZIEMI

- 121 Waldemar Rapior
Aktywizm dający przyjemność: działanie na zasadzie zgody, lokalne zakorzenienie i oddolna polityka solidarności
- 131 Michał Górka
Finansjeryzacja lokalności i kulturowe spojrzenie na pieniądź finansowy
- 140 Radek Przedpełski
Co to jest chaosmotechnika?
- 153 Joanna Soćko
Roślinne dusze miejsc. O *genius loci* w kontekście *critical plant studies*
- 165 Konrad Kopel, Adam Pisarek
Luzowanie ontologii. O wytwarzaniu więcej-niż-ludzkich lokalności na Górnym Śląsku

ESEJ

- 177 Dagmara Tomczyk
Ekopareneza.
Rozpoznania wstępne

MUZEA POTENCJALNE

- 189 Sara Herczyńska
Paradoks Kasztanki.
Fantazmatyczne eksponaty
w domach-muzeach
- 201 Justyna Szklarczyk
Mikropraktyki
i historii potencjalne.
Pałac-pegeer w Bęsi
- 214 Marta Cwalina
Krew i kamienie.
Potencjalne eksponaty
Muzeum Ziemi PAN

FELIETON

- 227 Agata Araszkiewicz
„Dlaczego dziewczynka
i dlaczego musi przeżyć?”
Prace domowe z patriarchy
- 231 Ivan Davydenko
Coś na deser
- 237 Biogramy

SKALE LOKALNOŚCI

Globalne umiera, lokalne nie potrafi się narodzić – tak można by sparafrazować słynne zdanie Antonio Gramsciego, aby uchwycić moment dokonującego się przemieszczenia. W świecie po globalizacji wyraźnie widać tendencję ku jeszcze większej globalizacji. Różnica zasadnicza polega na tym, że ośrodek ciężkości nowego porządku światowego, który w tym przemieszczeniu się wyłania, nie jest już zlokalizowany na Zachodzie. Jednocześnie równie wyraźny zwrot ku lokalności nie jest jednorodny i znaczy różne rzeczy w różnych regionach świata.

Zwiększone zainteresowanie lokalnością wyrasta z potrzeby ponownego „uziemienia” w świecie, w którym grunt pod nogami jest coraz mniej stabilny. Trafnie uchwycił ją Bruno Latour w tytule jednej ze swoich ostatnich książek: *Où atterrir?* (Gdzie wylądować, gdzie dotknąć ziemi?). To z tą żywotną potrzebą powraca dziś kwestia przynależności: do ziemi, do miejsca, do wspólnoty, do zawodu, do sposobu życia. Jest to kwestia polityczna, której dyskusja o lokalnej tożsamości i małych ojczyznach nie pozwala właściwie wyartykułować i usytuować.

Patrząc na lokalność i próbując „dotknąć ziemi”, widzimy przede wszystkim problem skali. Ziemia, jak przekonuje Latour, jest zbyt wąska i zbyt ograniczona wobec potrzeb globu powstałego w procesie globalizacji. Jednocześnie pozostaje zbyt duża, zbyt złożona i zbyt aktywna, żeby mogła ją pomieścić jakakolwiek lokalność. Nie sposób więc mówić o lokalności, nie widząc szerszej części świata. Utożsamienie się z tym lub innym kawałkiem ziemi musi iść w parze z koniecznością identyfikowania zjawisk, od których nie da się odgradzić murem:

zmiany klimatu, utraty bioróżnorodności czy niszczenia siedlisk w obrębie ekosystemów wykraczających poza granice Heimatów i lokalnych przynależności. Im tych przynależności jest więcej, tym większa nasza lokalność. Sformułowane przez Petera Sloterdijka pytanie: jak wielkie jest „wielkie”, warto więc stawiać wraz z innym: jak wielkie może być małe i w czym ta wielkość powinna się przejawiać.

To dlatego akcent warto kłaść na skalę, a nie lokalność. Teksty w numerze „Czasu Kultury” zachęcają do rozmowy o poetyce i polityce lokalności, które mogłyby zapewnić Ziemi pokój, a nam wszystkim „nie nieludzką”, jak powiedziałby Bernard Stiegler, przyszłość. To właśnie filozoficzno-aktywistyczna myśl Stieglera jest podstawowym źródłem inspiracji dla tekstów zamieszczonych w pierwszej części numeru, w całości poświęconej projektowi NEST (Networking Ecologically Smart Territories). Druga część bloku przedstawia teksty zgłoszone w otwartym naborze.

Tak się złożyło, że ten numer Zagłębiem Dąbrowskim i Górnym Śląskiem stoi. Może to i dobrze. Skala wyzwania, przed którym stoimy, polega bowiem na budowie nowego świata przemysłowego oraz kształtowaniu nowych sposobów życia i utrzymywaniu się przy życiu inaczej niż w kieracie kapitalistycznej (samo)eksploatacji. Ze śląsko-zagłębiowskich peryferii antropocenu dobrze to widać.

Michał Krzykawski – redaktor prowadzący

Współpraca przy opracowaniu call for papers:

Anna Cieplak, Agnieszka Karpel, Jessica Kufa, Karolina Lebek



Michał Krzykawski

SKALE LOKALNOŚCI: POWROTY I PRZEMIESZCZENIA



Projekt otrzymał finansowanie ze środków programu ramowego Unii Europejskiej w zakresie badań naukowych i innowacji Horyzont 2020 na podstawie umowy o udzielenie dotacji nr 101007915 w ramach działania Maria Skłodowska-Curie.

Projekt współfinansowany ze środków programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pn. „Projekty Międzynarodowe Współfinansowane” w latach 2021–2025; umowa nr 5196/H2020/2021/2

Michał Krzykowski

Uniwersytet Śląski w Katowicach

ORCID 0000-0002-7992-0285

Lokalność, terytorium i cień biografii. O projekcie NEST

Lokalność i terytorium

Zamieszczone w tym bloku tematycznym artykuły i przekłady artykułów powstały w ramach projektu NEST (Networking Ecologically Smart Territories, Usieciowione i Ekologicznie Inteligentne Terytoria).

Konsorcjum projektowe utworzyły:

- europejskie instytucje badawcze: Technological University Dublin (lider konsorcjum), Institut de Recherche et d’Innovation przy Centre Pompidou, Université Paris 8, Université Gustave Eiffel i Uniwersytet Śląski w Katowicach;
- pozaeuropejskie uczelnie partnerskie: Universidad de las Artes, Guayaquil w Ekwadorze i University of California, Berkeley;
- instytucje pozaakademickie: Dublin City Council, Département de la Seine-Saint-Denis, Kolektyw Disnovation i Fabryka Pełna Życia w Dąbrowie Górniczej.

Przejawy różnorodności

Przyjęta w projekcie NEST hipoteza badawcza brzmiała następująco: wzmocnienie lokalnych społeczności w kontekście przemian technologicznych i globalnych obaw epoki antropocenu wymaga dowartościowania (w sensie ekonomicznym, a nie tylko w sensie

uznania) różnorodności wiedzy (życiowej, praktycznej, technicznej, teoretycznej, projektowej, gastronomicznej, wychowawczej itd.), a także dywersyfikacji systemu technicznego, która mogłaby sprzyjać wytwarzaniu i wymianie wiedzy jako podstawowemu celowi nowego modelu gospodarowania.

Dotychczasowy model rozwoju gospodarczego, głównie za sprawą wykorzystywania techniki do brutalnej eksploatacji zasobów, w tym zasobów psychicznych, generuje efekt powszechnej proletaryzacji (utrata wiedzy) i zwiększa toksyczność technologii informatycznych, pomimo że one same mogłyby służyć wytwarzaniu i wymianie nowych form wiedzy. W tej sytuacji wyzwanie polega na wypracowaniu przeciwwagi dla takiego stanu faktycznego i uruchomieniu procesów deproletaryzacyjnych. Utrata różnorodności wiedzy (przez Bernarda Stieglera określanej jako nooróżnorodność, od greckiego słowa *nous*, czyli intelekt, od którego pochodzi przedrostek *noo*) jest dla ludzkiego życia równie niebezpieczna co utrata bioróżnorodności dla życia w ogóle, zwłaszcza w środowisku cyfrowym jako nowym środowisku poznania i myślenia.

Na głębszym zbadaniu i uwypukleniu tej relacji pomiędzy nooróżnorodnością a bioróżnorodnością zależało nam szczególnie. Wykorzystaliśmy również wprowadzone przez Yuka Huia pojęcie technoróżnorodności, promujące różne sposoby rozumienia techniki w obrębie kultur, z których pochodzą. Pojęcie to jest szczególnie ważne, ponieważ planetarna technologia jest de facto europejska, to znaczy wykorzystuje osiągnięcia europejskiej (zachodniej) nauki, pomimo że sama Europa traci coraz bardziej na znaczeniu.

Praca teoretyczna na pojęciach noo- i technoróżnorodności była i wciąż jest potrzebna, ponieważ uruchomienie procesów deproletaryzacyjnych wymaga dogłębnego przemyślenia relacji łączącej wiedzę (*epistēmē*) z techniką (*technē*) w dwóch powiązanych ze sobą kontekstach: redukcji wiedzy do informacji i automatyzacji przejawów życia umysłu wskutek dynamicznego rozwoju uczenia maszynowego, którego efektem są między innymi wielkie modele językowe, takie jak ChatGPT. Nie sposób myśleć o nowym modelu gospodarowania w obliczu etycznej i ekologicznej kompromitacji dotychczasowego bez wzięcia pod uwagę tych dynamicznych przemian technologicznych i ich skutków psychospołecznych.

Cele projektu

Podstawowym celem projektu NEST było wypracowanie transdyscyplinarnego rozumienia terytorium i wdrożenie takich modeli „inteligencji terytorialnej” na przecięciu natury, techniki i kultury, które zwiększają partycypację mieszkańców w procesach decyzyjnych i uzdalniają ich do tworzenia wspólnot wiedzy, a przez to sprzyjają tworzeniu nowych form edukacji jako procesu uczenia się od siebie nawzajem.

Taki cel realizowaliśmy na trzech różnych płaszczyznach. Na pierwszej z nich, najbardziej zaawansowanej teoretycznie, chodziło o przededefiniowanie podstaw teoretycznych informatyki w duchu nauki krytycznej lub krytyki techniki, ale takiej krytyki, która nie jest jednoznacznie negatywna, lecz zmierza do wypracowania pozytywnej kontrpropozycji wobec dominujących praktyk inżynierskich, a także wobec zrostu informatyki z kapitalizmem. Powracając do źródeł cybernetyki, konceptualizacji abstrakcyjnej maszyny przez Alana Turinga, a także poddając krytyce założenia, jakie

legły u podstaw kognitywistycznych teorii umysłu, staraliśmy się pokazać, że myślenie (*noesis*) nie redukuje się do inteligencji (*metis*), a zmniejszanie nadmiaru entropii w sieci jest tożsame z podtrzymywaniem nooróżnorodności i przeprojektowaniem technologii informatycznych w taki sposób, aby temu sprzyjały.

Na płaszczyźnie drugiej, bardziej praktycznej i nastawionej na pracę w terenie, chodziło o wykorzystanie metody badań współtwórczych do uruchomienia terytorialnych projektów badawczych (w Paryżu, Guayaquil, Dublinie i Dąbrowie Górniczej), realizowanych we współpracy zaangażowanych w projekt pracowników naukowych z lokalnymi społecznościami. Celem było utworzenie sieci pracowni terytorialnych, w których prowadzono eksperymentalne badania zmierzające do pobudzenia nowych form wymiany gospodarczej z uwzględnieniem specyfiki danego terytorium. Tego rodzaju pracownie to również dobre miejsca do wdrażania kolektywnych praktyk „terapeutycznych”, zmniejszających toksyczny wpływ technologii cyfrowych na kondycję psychospołeczną.

Wreszcie na płaszczyźnie trzeciej, nazwanej „archipelagiem życia”, nacisk został położony na to, jak terytorium kształtują stosunki łączące ludzi z innymi gatunkami w kontekście miejskim i wiejskim. Punktem wyjścia do namysłu była tutaj wyspa (w sensie geograficznym, ale też metaforycznym), terenami badawczymi zaś konkretne i bardzo różne miejsca (od irlandzkiej Sherkin Island, Wysp Galapagos i chorwackiej wyspy Cres do mniej oczywistych „wysp” lub „archipelagów”, takich jak Île-Saint-Denis na Sekwanie czy konurbacja śląsko-zagłębiowska), których mieszkańcy borykają się ze skutkami antropizacji środowiska i postępującą utratą przez te miejsca ich terytorialnej wyjątkowości.

Realizacja projektu w Zagłębiu Dąbrowskim

Przystępując do realizacji projektu NEST w Dąbrowie Górniczej, uznaliśmy, że naszym podstawowym zadaniem będzie uskutecznienie metody badań współtwórczych w tym konkretnym miejscu, z uwzględnieniem dwóch zachodzących jednocześnie procesów: dekarbonizacji gospodarki i automatyzacji pracy, które w ten region, ze względu na jego przemysłową przeszłość, uderzą w sposób szczególny. Sytuacja zachęca do tego, aby szukać ambitniejszych perspektyw na przyszłość i testować w praktyce nieszablonowe rozwiązania. W przeciwnym razie za „inwestycje” w tym regionie wciąż będzie uważało się wybudowanie centrum logistycznego Amazona. Zresztą znajduje się ono w „specjalnej strefie ekonomicznej” w Sosnowcu przy ulicy, którą ktoś nazwał Inwestycyjną.

Zależało nam, aby wykorzystać wciąż żywą wśród mieszkańców i mieszkank Dąbrowy Górniczej pamięć o przemysłowej przeszłości miasta. Nie po to, aby wspominać, ale po to, aby przyjrzeć się bliżej powiązanej z nią, a dzisiaj zdewaluowanej i odchodzącej w zapomnienie kulturze technicznej i wytwarzanym w niej wartościom, w pracy i w czasie wolnym. Założyliśmy, że musimy uzyskać lepszy wgląd w tę kulturę, aby określić, jakie terytorialne formy wiedzy mogłyby w tym konkretnym miejscu być wytwarzane i wynagradzane w ramach ekonomii współtwórczej. Stąd też przedmiotem naszego zainteresowania stało się znaczenie, jakie dla mieszkańców miała i wciąż ma Huta Katowice, której budowa w latach 1972–1976 diametralnie zmieniła oblicze miasta.

Dąbrowa Górnicza była wreszcie ciekawym miejscem w kontekście projektu z uwagi na silnie zurbanizowane, ale wciąż półwiejskie tereny wokół Huty, a także całkowicie antropogeniczną przyrodę, której najbardziej rozpoznawalnym znakiem są cztery leżące blisko siebie zalewy Pogoria, powstałe na terenach, gdzie dawniej wydobywano piasek podsadzkowy. Badanie znaczenia i roli „ekologicznie inteligentnego terytorium” w tym konkretnym środowisku technogeograficznym rzuca nowe światło na funkcje miasta i pozwala sobie wyobrazić takie polityki miejskie, które – na wzór modelu obowiązującego w podparyskim departamencie Seine-Saint-Denis – odchodzą od „planów zagospodarowania przestrzennego” i zmierzają ku wdrożeniu planów „zarządzania bioróżnorodnością miejską”, które dają realne narzędzia umożliwiające ochronę interesów gatunków innych niż ludzkie, zamieszkujących terytorium miejskie.

Miniglosariusz projektu

W projekcie NEST posługujemy się rozbudowaną siatką specyficznych pojęć. Glosariusz prezentuje te, które okazały się szczególnie przydatne w badaniach prowadzonych w kontekście polskim. Wszystkie pojęcia pochodzą z myśli filozoficznej Bernarda Stieglera lub nawiązują do prac prowadzonych przez powołane z jego inicjatywy instytucje i kolektywy badawcze: od stowarzyszenia Ars Industrialis i Instytutu Badań i Rozwoju przy Centre Pompidou do Kolektywu Internacja.

Nieznacznie zmienione definicje haseł, z wyjątkiem hasła „Technika a technologia”, zostały pierwotnie opublikowane w *Po wzroście. Energia, gospodarka, społeczeństwo*, publikacji przygotowanej z okazji wystawy *Po wzroście* autorstwa kolektywu Disnovation w katowickim Rondzie Sztuki (wrzesień–listopad 2023).

Badania współtwórcze (BW)

polegają na praktykowaniu rozmaitych form wiedzy i uruchamianiu procesów uzdalniających do ich wytwarzania na danym terytorium. BW kładą nacisk na współpracę między naukowcami, artystkami i podmiotami lokalnymi (mieszkankami, aktywistami, przedsiębiorcami i władzami samorządowymi). Angażują badaczy uniwersyteckich i pozauniwersyteckich, podkreślając funkcję badacza-amatora. Takie rozumienie badań odchodzi od podziału pracy intelektualnej na profesjonalną i amatorską; uznaje też za przebrzmiały, a nawet szkodliwy podział na pracę umysłową i fizyczną, pracę intelektualną i manualną. Spektrum kształtowanych w toku BW praktyk jest zatem bardzo szerokie i obejmuje również wiedzę praktyczną i życiową. Wszystkie z nich są jednak sposobami troski: o siebie, o innych oraz o własne otoczenie życiowe i techniczne.

BW szczególną wagę przywiązują do wnikliwej analizy oddziaływania technologii na społeczeństwo i życie psychiczne. Ich prowadzenie ma na celu właściwe uspołecznienie technologii, a przez to zminimalizowanie ich toksycznych właściwości. U podstaw BW leży chęć podtrzymywania międzypokoleniowych procesów wytwarzania w dynamicznie zmieniającym się otoczeniu technicznym. Dowartościowanie znaczenia tych procesów ma prowadzić

do pokojowego przekształcenia dotychczasowego modelu makroekonomicznego. Łącząc modelowanie z eksperymentowaniem, wiedzę inżynierską z wiedzą humanistyczną, wiedzę specjalistyczną z wiedzą codzienną, BW dążą do zbudowania fundamentów pod nowy model makroekonomiczny, w którym wartością nadrzędną jest wiedza i możliwe dzięki niej nowe formy wymiany. Ma temu służyć utworzenie sieci eksperymentalnych pracowni terytorialnych jako miejsc testowania takiego modelu z uwzględnieniem specyfiki danego otoczenia. Prowadzone w takich pracowniach badania przeformułują koncepcję „rzeźby społecznej” Josepha Beuysa. Wierzył on, że każdy człowiek jako istota społeczna jest artystą w tym sensie, że dysponuje mocą twórczą, aby zmieniać siebie, zmieniając świat. BW proponują natomiast metodę, która pobudza energię społeczną terytoriów i proponuje nowe sposoby ich zamieszkiwania.

**Ekonomia
współtwórcza
(EW)**

to model gospodarowania przywracający lokalny wymiar wymiany gospodarczej i dowartościowujący procesy wytwarzania dóbr wspólnych. Logika współtworzenia (wnoszenia wkładu) jest alternatywą dla logiki produkcji. EW wyrasta z przekonania, że wymiana gospodarcza, choć jej środkiem jest i raczej pozostanie pieniądź, nie sprowadza się do transakcji, ale łączy się z innymi formami wymiany symbolicznej, które nie dają się spieniężyć. Poprzez uczestnictwo w takich wymianach nadajemy znaczenie naszemu życiu osobistemu i społecznemu, dlatego powinny one zostać umieszczone w samym sercu gospodarki, a nie na jej marginesie lub poza nim. EW dowartościowuje praktyki, które służą wzmocnieniu lokalnych społeczności i tworzą złożone systemy troski. Opowiada się za opracowaniem nowych mierników i metod rachunkowych, dzięki którym takie praktyki mogłyby być wynagradzane, stając się synonimem wytwarzania inaczej mierzonego bogactwa.

Koncepcja EW została opracowana z myślą o krajach uprzemysłowionych w odpowiedzi na wyczerpanie się modelu gospodarki produkcyjno-konsumpcyjnej. Jego obietnica brzmiała następująco: postęp techniczny i wypłacane w ramach zatrudnienia pensje napędzają konsumpcję, zapewniając stały wzrost gospodarczy, wzrost poziomu życia i zabezpieczenie na starość. Taka obietnica już nie działa, a szereg sprzężonych ze sobą wynaturzeń, uzależnień, zagrożeń i wewnętrznych sprzeczności, jakie ten model zrodził, jest przygniatający. Dlatego jest on dzisiaj słusznie kontestowany,

zwłaszcza przez młodsze pokolenia, które nie widzą w nim perspektyw dla siebie, a jednocześnie dostrzegają jego bankructwo etyczne i ekologiczne. Liczba polskich emerytów i rencistów, która w najbliższych latach znacząco wzrośnie, jeszcze bardziej unaocznia wysokie ryzyko tego bankructwa w kontekście podstawowych zabezpieczeń społecznych.

Testowanie możliwości wdrożenia koncepcji EW na poszczególnych terytoriach ma na celu zapobieżenie najgorszym skutkom systemowej upadłości w przekonaniu, że dokonująca się transformacja (energetyczna i cyfrowa) jest okazją do przeprowadzenia pozytywnej zmiany społecznej. Przyjmując, że nadrzędną wartością życia gospodarczego jest wytwarzanie wiedzy, EW odchodzi od podziału na producentów i konsumentów. Bernard Stiegler nazywa tę wartość praktyczną, ponieważ dotyczy ona praktyk wzbogacających dane terytorium i przydających współtwórcom umiejętności gospodarowania jego zasobami. Wartość praktyczna nie sprowadza się do wartości użytkowej ani do wartości wymiennej i w tym sensie pozostaje bezcenna, stając się źródłem wszelkiego bogactwa. W takim modelu gospodarowania nowe znaczenie i nową funkcję zyskuje praca jako aktywność sprzyjająca rozwijaniu umiejętności i miejsce rozkwitu siebie. Pracujący współtwórca jest uzupełnieniem dla zatrudnionego podatnika. Posiada czas i ma zagwarantowane środki materialne ku temu, aby tę praktyczną wartość współtworzyć w zgodzie z własnymi zamiłowaniem.

**Dochód
współtwórczy
(DW)**

to jeden z możliwych sposobów wynagradzania pracy w modelu ekonomii współtwórczej. Zakłada on radykalne zmniejszenie dotychczasowego wymiaru czasu pracy w skali roku bez uszczerbku na wynagrodzeniu. Koncepcja DW inspirowana jest modelem zatrudnienia periodycznego. Taki model działa we Francji i obejmuje artystów. Pracownik periodyczny otrzymuje wynagrodzenie również w okresach, w których nie jest zatrudniony: tak jak artysta teatralny musi nauczyć się roli, aby móc ją odegrać w sztuce, tak pracownik objęty programem DW inwestuje swój czas w samodoskonalenie się we własnym zawodzie. Prawo do wynagrodzenia przysługuje mu przy pracowaniu w ramach zatrudnienia określonej liczby godzin (we Francji jest to obecnie 507 godzin w skali roku). Pracownicy periodyczni mają prawa porównywalne z pracownikami związanymi stosunkiem pracy.

Pracy periodycznej nie należy zatem mylić z pracą tymczasową. Periodyczność, w szerszym ujęciu, jest próbą przywrócenia równowagi między czasem pracy a czasem wolnym, rozumianym nie jako czas przeznaczony na „rozrywkę”, lecz jako czas produktywnego wypoczynku, w którym można naprawdę pracować, czyli zająć się czymś, co się lubi robić.

Koncepcja ekonomii współtwórczej dąży do rozciągnięcia modelu zatrudnienia periodycznego na możliwie najszersze spektrum aktywności. Wychodzi ona również naprzeciw powszechnie odczuwanemu zmęczeniu (i wypaleniu, także niezawodowemu). Wdrożenie DW na danym terytorium może nastąpić jedynie na drodze eksperymentu i z uwzględnieniem zidentyfikowanego w toku badań współtwórczych potencjału, jaki na tym terytorium występuje. Dochodu współtwórczego nie należy mylić z bezwarunkowym dochodem podstawowym. Zasadnicza różnica między nimi bierze się stąd, że ten pierwszy, wynagradzając prace uznane przez daną społeczność lokalną za pożyteczne, a także będące źródłem rozkwitu dla wykonujących je osób, jawnie dąży do ustanowienia lokalnych form wymiany gospodarczej, będących alternatywą wobec społeczeństwa uzależnionego od konsumpcji i wyzysku. W tym sensie dochód współtwórczy jest dochodem warunkowym.

Automatyzacja to proces przenoszenia na maszyny pewnych czynności wykonywanych przez człowieka za pomocą rąk i mózgu. Zwykle mówi się o falach automatyzacji, które od rewolucji przemysłowej wzbierają wraz z kolejnymi wynalazkami technicznymi i ich zastosowaniem w procesie gospodarczym. Obecna automatyzacja procesów, obejmująca również procesy myślowe i przejawy życia umysłu, pociąga za sobą likwidację lub dogłębne przekształcenie wielu miejsc pracy, zmieniając jednocześnie jej sens. Pomimo związanych z automatyzacją obaw można również dostrzec w niej szansę na uwolnienie ludzi od przymusowej harówki lub od pracy, którą antropolog David Graeber opisał jako „pracę bez sensu”. Dlaczego zyskanego dzięki automatyzacji czasu nie przeznaczyć na doskonalenie się w różnych formach wiedzy? Dlaczego nie zapewnić obywatelom środków materialnych, aby mogli tego typu praktyki dobrowolnie podejmować i współtworzyć lokalne obiekty gospodarcze?

Dokonująca się automatyzacja uderza nie tylko w tak zwanych pracowników produkcji (dawniej nazywanych robotnikami), którzy

mogą zostać zastąpieni przez roboty (jeśli tylko będzie to opłacalne dla korporacji zainteresowanej ciągłym obniżaniem kosztów wytwarzania). Wskutek szybkiego rozwoju wielkich modeli językowych i ich zastosowań przemysłowych (ChatGPT jest jednym z nich) następstwa automatyzacji dotyczą również zawodów kreatywnych, wolnych i wymagających dotąd wyższego wykształcenia (architekci, prawnicy, dziennikarze, graficy). Inaczej mówiąc, „inteligentna” automatyzacja uderza zarówno w klasy ludowe, jak i w klasy średnie. W odróżnieniu od automatyzacji ery XIX-wiecznego maszynizmu i XX-wiecznego taylorizmu likwiduje o wiele więcej miejsc pracy, niż ich tworzy, oferując przy tym coraz bardziej desocjalizujące i cywilizacyjnie regresywne warunki zatrudnienia (przykładem są tu magazyny Amazona). „Inteligentna” automatyzacja nie ogranicza się zresztą tylko do świata pracy. Równie dogłębnie przekształca ona sens edukacji i nakazuje fundamentalnie przededefiniować znaczenie instytucji szkoły dla rozwoju jednostek i społeczeństw.

Automatyzacja będzie prawdziwie inteligentna jedynie wtedy, gdy uprzedzimy jej negatywne skutki i nadamy jej inny bieg, osadzając technologię w lokalnych kontekstach. Automatyzacja pracy i procesów jest polityczna, podobnie jak automatyzacja ludzkich egzystencji w mediach określanych jako „społecznościowe”. Kształt świata po automatyzacji zależy od politycznych decyzji. Ich brak również będzie decyzją, która pozostawia los społeczeństw w rękach cyfrowych gigantów i naraża je na brutalizm cyfrowego kapitalizmu.

Terytorium Według architekta i urbanisty Alberto Magnaghiego „terytorium to dzieło sztuki – być może najszlachetniejsze i najbardziej zbiorowe ze wszystkich, jakie ludzkość kiedykolwiek wytworzyła” (Le projet local 7). Magnaghi utrzymuje, że „w odróżnieniu od większości dzieł technicznych lub artystycznych (bez względu na to, czy chodzi o malarstwo, rzeźbę lub architekturę), które są wynikiem obrabiania materii nieożywionej, terytorium jest wytworem pochodzącym z ciągłego dialogu między istotami żywymi, człowiekiem a przyrodą w długim trwaniu historii” (7).

Kształtowane w ten sposób terytorium ma wymiar estetyczny. W zdewastowanych krajobrazach, niezależnie od kwestii gustu, czujemy się źle. Ta estetyka terytorium ma jednak związek z polityką i zależy od wartości, jakie nadajemy jego funkcjom. Dla przykładu

nieużytek może zostać uznany za bogaty ekosystem, będący siedliskiem dla niezliczonych gatunków żyjących w połączeniu z przyległym lasem. Deweloper uzna jednak ten nieużytek za doskonałe miejsce na nowe osiedle zamknięte i wybuduje je, jeśli pozwoli mu na to władze miasta. W imię tej samej logiki krótkowzrocznego zysku można poświęcić las, traktując go jak tartak lub karczując pod budowę „innovacyjnego” zakładu przemysłowego.

Dowartościowanie terytorium nie oznacza głosu przeciwko przemysłowi. Opowiada się natomiast za organizacją nowego świata przemysłowego i przeniesieniem akcentu z poziomu życia na jakość życia, co pociąga za sobą konieczność stosowania innych mierników rozwoju gospodarczego niż wzrost PKB. Terytorium istnieje jedynie w tej mierze, w jakiej o nie dbamy. Nowe sposoby jego zamieszkiwania oznaczają odejście od rozumienia terytorium jako terenu pod eksploatację i kierują uwagę na inne jego walory (estetyczne, krajobrazowe, ekosystemowe). Długotrwała deprecjacja tych walorów powoduje, że terytorium staje się trudne do zamieszkiwania, a w końcu obraca się przeciwko zamieszkującym je ludziom: tworzy nowe rodzaje nędzy, pogłębia nierówności i rodzi systemową depryzację estetyczną, która prowadzi do rozpadu więzi społecznych, ponieważ osłabia zdolność do współodczuwania i uczestnictwa w wytwarzaniu miejskiego ducha. Terytorialne ujęcie miast pozwala dostrzec to, czego nie widać w metropolitalnym modelu ich rozwoju, z natury rzeczy ekspansywnym, technokratycznym i traktującym te walory bardziej jako dodatek niż jako punkt wyjścia do myślenia o świadomej miejskości.

Farmakon *Pharmakon* to greckie słowo oznaczające lek i truciznę w jednym. Według Bernarda Stieglera wszelkie wytwory techniki, a obecnie technologie, są farmakologiczne: mają właściwości lecznicze i toksyczne *jednocześnie*. Niosą ratunek i niebezpieczeństwo. Dobroczynna moc techniki rośnie wraz z jej mocą zniszczenia. Technologie mają właściwości emancypujące, mogą jednak prowadzić do alienacji i dewastacji środowiska. Dzieje się tak zwłaszcza wtedy, gdy przestajemy obdarzać je należytą uwagą i zaczynamy wykorzystywać do krótkowzrocznych celów. Dla przykładu: rozbudowa sieci internetowej otworzyła przed nami możliwość komunikowania się ze sobą i uczestnictwa w wytwarzaniu symboli na niespotykaną dotąd skalę. *Jednocześnie* stała się systemem przemysłowym, który brutalnie

grabi nas z danych, wykorzystuje je do algorytmicznego profilowania preferencji użytkowników i manipulowania ich emocjami, a także osłabia zdolność koncentrowania uwagi na wykonywanych czynnościach.

Toksyczności techniki nigdy nie można całkowicie wyeliminować, można jednak troskliwie się z nią obchodzić i antycypować wynikające z niej niebezpieczeństwa. Temu właśnie służy właściwe uspołecznianie technologii. Polega ono na wypracowaniu przez organizacje społeczne zaleceń przysposabiających do korzystania z technologii w taki sposób, aby stały się one instrumentami do wytwarzania nowych form wiedzy i wzmacniania systemów troski. Technika jest tym, co umożliwia troskę, a zarazem tym, o co trzeba się zatroszczyć. Tak właśnie brzmi podstawowa zasada Stieglerowskiej „farmakologii”.

Aby innowacja technologiczna mogła działać dobroczynnie, należy ograniczyć jej możliwości i uregulować czyniony z niej użytek. Im niebezpieczniejsza jest technologia, tym istotniejsza jest taka regulacja. Im mniejszy wpływ na tę regulację mają organizacje społeczne, tym bardziej rośnie w siłę tendencja technokratyczna. System techniczny staje się wówczas hegemoniczny, a jego panowanie nie przynosi żadnych innowacji społecznych, rodząc coraz bardziej wyrafinowane systemy kontroli. Problemem, jak utrzymywał Stiegler, nie są technologie same w sobie, lecz nasza niezdolność do ich uspołecznienia. Natomiast fakt, że kierunek ich rozwoju został ściśle podporządkowany kapitalistycznej eksploatacji, spowodował, że stały się one wysoce toksyczne: silnie uzależniające i szkodliwe środowiskowo.

Organologia to złożone ujęcie organizacji, w której szczególną wagę przywiązuje się do oddziaływania na nią technologii w procesie ciągłej ewolucji. Przedmiotem badań organologii jest relacja między trzema typami organów: organami psychosomatycznymi (rękami i mózgiem jako materialną podstawę aparatu psychicznego), organami sztucznymi (przysposobieniami, artefaktami, urządzeniami i systemami technicznymi) i organizacjami społecznymi (instytucjami), które tworzą materialne warunki dla procesów indywidualizacji. Wszystkie te organy posiadają dającą się wyodrębnić dynamikę i dlatego mogą się odrębnie indywidualizować. Niemniej prawdziwa indywidualizacja zachodzi wtedy, gdy pomiędzy trzema typami organów

jest zachowana właściwa równowaga (równowaga metastabilna). W organologii szczególna rola przypada organizacjom społecznym rozumianym jako systemy pielęgnacyjne (systemy troski lub opieki). Ich rola nie polega na przystosowywaniu się do prędkości rozwoju technologicznego, jak gdyby nie było alternatywy, lecz na przysposabianiu nowych technologii, a w konsekwencji na wzmacnianiu leczniczych właściwości technologii jako farmakonów. Dlatego organologia może i powinna być praktykowana w połączeniu z farmakologią, dzięki czemu może dać nam głębsze rozumienie tego, w jaki sposób technologia może pozytywnie oddziaływać na nasze zdrowie psychiczne i życie społeczne.

Wiedza to efekt różnorodności działań, poprzez które znaczymy świat, nadając tym samym znaczenie naszym osobliwym światom. Wytwarzanie wiedzy jest procesem historycznym, polegającym na jej praktykowaniu, przekazywaniu i przekształcaniu w zgodzie z określonymi regułami, które są akceptowane przez określone, sformalizowane lub niesformalizowane, wspólnoty wiedzy. W tym sensie nie ma różnicy między wiedzą praktyczną a teoretyczną. Wiedza jest tym, co indywiduuje. Gdy jednostki praktykują wiedzę, wnoszą wkład w jej przekształcanie. W ten sposób nie ulega ona przedawnieniu i nie zamienia się w dogmat. Wiedza zawsze potrzebuje nośników technicznych, które same są efektem jej wytwarzania. Bez nośników służących zapisywaniu i utrwalaniu wiedzy przyszłe pokolenia nie będą w stanie na nowo jej zinterpretować i nadać jej nowych znaczeń, otwierając tym samym przed sobą przyszłość. To dlatego wiedza i technika istnieją ze sobą w nierozdzielnej, niemalże intymnej relacji, choć tworzą dwa różne porządki, które możemy i powinniśmy rozróżniać, aby zapobiec ryzyku instrumentalizacji wiedzy i troskliwie obchodzić się z techniką.

Zakres wiedzy nie ogranicza się zatem do wiedzy w akademickim sensie tego słowa. Wiedza nie sprowadza się do wiedzy kwalifikowanej jako naukowa, choć wytwarzanie wiedzy zawsze wiąże się z jakimiś naukami, które zawsze od kogoś odbieramy. Forma tego odbioru jest historycznie zmienna. Podobnie jak wiedza, technika podlega ciągłym przekształceniom i dlatego domaga się ciągłego przededefiniowywania. Jest to szczególnie istotne dzisiaj, w kontekście transformacji cyfrowej, która dogłębnie zmienia sposoby wytwarzania i dystrybuowania wiedzy.

W XX wieku wiedzę zredukowano do informacji, a działanie umysłu ujmowano często przez analogię do maszyny obliczającej i przetwarzającej informacje. Wiedza nie jest jednak informacją, a funkcje umysłu nie sprowadzają się do obliczeń. W internecie nie ma wiedzy, lecz są informacje oraz dane, z których ona się składa. Przyrost informacji nie powoduje automatycznie przyrostu wiedzy, a gdy jest niekontrolowany, może przyczyniać się wręcz do intelektualnego regresu. Zbyt duża ilość informacji rodzi szum lub – jak w przypadku ChatGPT – informację statystycznie najbardziej prawdopodobną. Wiedza powstaje jedynie z przekształcenia informacji, co samo w sobie zawsze jest gestem krytycznym, wytwarzającym coś, czego jeszcze nie ma, a nie wzmacniającym coś, co już jest.

Praca w formie, jaką znamy, jest wynalazkiem epoki nowoczesności, jeśli za jej umowny początek przyjąć rewolucję przemysłową. Filozof społeczny André Gorz pisał, że to wówczas praca została zredukowana do zatrudnienia i stała się czymś, co się ma lub czego się nie ma, a nie tym, co się robi. Ta zmiana znaczeniowa przyniosła zmianę cywilizacyjną, która ustanowiła nowe sposoby życia, patrzenia na świat i społecznej reprodukcji. Czymś naturalnym (zwyczajnym) stało się sprzedawanie swojego czasu, aby zarobić na życie. Zaczęliśmy ten reżim nazywać pracą, pomimo że wcześniej słowo „praca” oznaczało aktywność zdeterminowaną przez wiele czynników. O tym, czy praca jest „dobra” czy „zła”, zaczęło decydować to, ile ktoś jest w stanie za nią zapłacić. Jednocześnie stale zwiększająca się presja na wynik i panowanie ultraliberalnej ideologii konkurencji – w zakładach pracy, szkołach i na uczelniach wyższych – spowodowały, że praca stała się przykrym przymusem: zaczęła wiązać się z coraz większą liczbą zadań, które nie mają sensu w oczach ich wykonawców, rodząc przez to cierpienie i demotywację.

Trwanie w tej presji oznacza podtrzymywanie systemu makroekonomicznego, który przybliżył nas do katastrofy ekologicznej. Według Alaina Supiota, prawnika specjalizującego się w prawie pracy, kwestii pracy i kwestii ekologii nie można od siebie oddzielić. Poprzez pracę człowiek stwarza własne otoczenie życiowe i to poprzez pracę może je zniszczyć. Dlatego w koncepcji ekonomii współtwórczej praca jest rozumiana jako wytwarzanie różnorodnych form wiedzy i umiejętności: praktycznych, życiowych,

projektowych, teoretycznych czy wychowawczych, których wymiana pozwala tworzyć dzieła i podtrzymywać dobre relacje.

Dowartościowanie tak rozumianej pracy ma kluczowe znaczenie w kontekście transformacji energetycznej, jeśli chcemy, aby była ona również transformacją społeczną na miarę wyzwań ekologicznych XXI wieku. Społeczeństwo, które przejdzie taką wielką transformację, nie będzie już z pewnością społeczeństwem konsumenckim. Będzie ono jednak dysponowało nowymi miernikami bogactwa. Dzięki nim konieczne, a być może i drastyczne ograniczenia w produkcji nie będą postrzegane jako zubożenie, lecz jako zyskanie życia.

Proletaryzacja oznacza utratę wiedzy. Osoba jest sproletaryzowana, gdy nie może na powrót przyswoić sobie przeniesionej na maszynę wiedzy, której wartość zostaje tym samym zredukowana do zręczności. Zdewaluowana w ten sposób wiedza może zostać całkowicie zautomatyzowana. Celem badań współtwórczych i ekonomii współtwórczej jest uruchamianie procesów umożliwiających deproletaryzację i dowartościowanie praktyk, których wartość nie daje się zautomatyzować, ponieważ leży poza sferą tego, co obliczalne. Chodzi nie o to, aby sprzeciwiać się automatyzacji, lecz o to, aby automatyzacja poszczególnych procesów takie praktyki wzmacniała.

Korzenie procesu proletaryzacji sięgają początków rewolucji przemysłowej. Jako pierwszy ten proces opisał Karol Marks na przykładzie robotników, którzy wskutek rozwoju parków maszynowych w fabrykach stawali się dodatkami do maszyn. Ich wiedza praktyczna stawała się tym samym zbędna i w końcu ją tracili. Wszelki powab traciła także wykonywana przez nich praca, ponieważ oczekiwano od nich wykonywania czynności najprostszych, powtarzalnych i monottonnych. Zatarciu ulegała w ten sposób relacja między maszyną a człowiekiem, w której człowiek – jak pisze filozof Gilbert Simondon w swojej pracy o sposobie istnienia obiektów technicznych – jest „żywym interpretatorem maszyn” (11), a jego obecność przy maszynach jest sposobem na zachowanie ludzkiej inwencji.

Stiegler używa pojęcia proletaryzacji w szerszym zakresie. O ile XIX-wieczny kapitalizm przemysłowy powodował utratę umiejętności praktycznych robotników, o tyle w wieku XX, wraz

z poszerzającym się zjawiskiem standaryzacji zachowań w kapitalizmie konsumenckim, proletaryzacja zaczęła również oznaczać utratę wiedzy życiowej. Wreszcie w wieku XXI, wraz z wykładniczym rozwojem mocy obliczeniowej komputerów, proletaryzacja uderza w tak zwane zawody kreatywne. Za sprawą *software substitution* dewaluacji ulegają umiejętności projektowe i teoretyczne, włącznie z umiejętnościami niezbędnymi do prowadzenia działalności badawczej.

Indywiduacja to sposób ujmowania jednostki (osobnika). Termin indywiduacja pochodzi z filozofii indywiduacji Gilberta Simondona (choć w innym kontekście używał go również Carl Gustav Jung). Według Simondona jednostki nie definiuje jej istota, lecz jej geneza. Jednostka nie jest bytem ukonstytuowanym, lecz efektem tego procesu: procesu indywiduacji. Dlatego indywiduacji nie należy mylić z indywidualizacją. Każda jednostka wprawdzie jest czymś, co realnie i obiektywnie istnieje (jest zindywidualizowanym bytem), ale to istnienie odnosi się do rzeczywistości relacyjnej i zakłada dalszą indywiduację. Indywidualizacja, definiowana przez Simondona jako „indywiduacja wyindywiduowanego bytu”, jest jedynie etapem (fazą) i nie wyczerpuje indywiduacji jako procesu szerszego. Co więcej, indywiduacja zachodzi w relacji do otoczenia, które na skutek jej działania również ulega przekształceniu.

Bernard Stiegler przejął pojęcie indywiduacji i ułokował je w samym sercu swojej ekonomii politycznej. Szczególną uwagę zwrócił na kolektywny wymiar indywiduacji, a także jej uwarunkowanie technologiczne. Indywiduacja danej jednostki – ciebie, jej, jego, mnie – zawsze ma wymiar kolektywny, ponieważ pociąga za sobą indywiduację innych jednostek, a to z kolei prowadzi do indywiduacji całej grupy, z którą jednostka jednakowoż się nie stapia: kolektyw pozostaje osobliwy siłą unikalności tworzących go jednostek i ich równie wyjątkowego otoczenia. Według Stieglera indywiduacja w skali ludzkiej zachodzi w sprzężeniu trzech typów indywiduacji: indywiduacji psychicznej (dotyczącej ja), indywiduacji zbiorowej (dotyczącej my) i indywiduacji technicznej (dotyczącej obiektu technicznego, który umożliwia połączenie ja z my). Myślenie w kategoriach indywiduacji to dobry sposób na przewyciężenie dualizmu między jednostką a wspólnotą, który wciąż często blokuje naszą wyobraźnię polityczną.

Indywidualizacja rodzi relacje, które są transindywidualne. Jej nośnikami stają się obiekty techniczne, gdy zostają włączone w uniwersum zmysłowe poszczególnych jednostek i przestają być tym samym zwykłymi przedmiotami użytkowymi. Przestrzeń takiej transindywidualnej relacji może na przykład otwierać książka, jeśli tylko nie zostanie użyta do podpierania nogi od stołu. Czy jesteśmy sobie jeszcze w stanie wyobrazić sieć, media społecznościowe i inne urządzenia cyfrowe, które byłyby nośnikami transindywidualizacji, a więc nie byłyby całkowicie zautomatyzowane? Simondon przestrzegał: automatyzm to „raczej niski stopień technicznej perfekcji” (11). Zautomatyzowanie obiektu technicznego czy urządzenia cyfrowego powoduje poświęcenie wielu innych możliwości jego funkcjonowania. Jednocześnie, co z kolei wielokrotnie podkreślał Stiegler, zautomatyzowane urządzenie cyfrowe automatyzuje same jednostki i prowadzi do ich dezindywidualizacji.

Technika i technologia

W komunikacie *Poprawne używanie terminu „technologia”* (Zespół Terminologii Informatycznej przy Radzie Języka Polskiego) napisano, że „termin technika odnosi się do metod, systemów i urządzeń, które są wynikiem praktycznego wykorzystania wiedzy naukowej”. Angielskim odpowiednikiem terminu „technika” jest termin *technology*. Błędne tłumaczenie terminu *technology* terminem „technologia”, zwłaszcza w odniesieniu do technologii cyfrowych (nowych technologii), stało się tak nagminne, że terminy „technologia” i „technologie” stały się dopuszczalne w mowie potocznej. Aby uzyskać pełniejszy ogląd myślowy zachodzącej transformacji technologicznej, warto wziąć w nawias (tymczasowo zawiesić) to potoczne użycie słowa „technologia” i uwzględnić porządkujące zalecenia Zespołu co do stosowania terminu „technika” w jego dotychczasowych znaczeniach, to jest jako (1) „wiedzy na temat praktycznego wykorzystania osiągnięć nauki w przemyśle, transporcie, medycynie itp.; też: praktyczne wykorzystanie tej wiedzy”; (2) metody; (3) „wyuczonej i wyćwiczonej umiejętności wykonywania jakichś czynności”.

Technikami są więc nie tylko praktyczne zastosowania wiedzy naukowej i tworzenie urządzeń, które dzisiaj nazywamy technologiami. Technika, jako wyuczona umiejętność, może być również, dajmy na to, taniec, gotowanie, uprzejmość, elegancja, poezja czy retoryka. Technika jest również prawo. Stiegler zauważa, że zakreślenie pola techniki jest bardzo trudne, ponieważ „każde ludzkie działanie wiąże się z *technē*, w jakimś stopniu jest jakąś *technē*” (*La technique*).

Czym zatem jest technologia? Dla Simondona technologia miała być nową nauką, powstałą ze scalenia rzeczywistości technicznej z kulturą ogólną. W *Du mode d'existence des objets techniques* pisał: „Aby na powrót nadać kulturze prawdziwie ogólny charakter, który utraciła, należy ponownie do niej wprowadzić świadomość natury maszyn, ich wzajemnych relacji oraz ich relacji z człowiekiem, a także świadomość wartości, które w tych relacjach występują” (Simondon). To stąd bierze się postulat Simondona, aby technologia i powiązana z nią „aksjomatyka” stały się przedmiotami nauczania i były nauczane „tak, jak są nauczane podstawy kultury literackiej”.

Takie rozumienie technologii, silnie obecne zwłaszcza we francuskiej tradycji antropologii i filozofii techniki, nie oznacza więc wyłącznie wiedzy o technikach (bo takie właśnie było znaczenie francuskiego terminu *technologie*, nim angielski termin *technology* nie przeniknął do potocznej francuszczyzny) i odnosi się raczej do kultury technicznej mającej charakter emancypacyjny, dający powszechny dostęp do form wiedzy, które stały się możliwe na drodze technologicznego rozwoju, co oczywiście zakłada dogłębną znajomość techniki w możliwie najszerszym znaczeniu tego słowa.

Stieglerowskie rozumienie techniki jest w tej tradycji głęboko zanurzone. Tym, co go w niej wyróżnia, są przynajmniej dwie rzeczy: po pierwsze, zwraca on uwagę na to, jak technika jako system warunkuje wiedzę, poznanie, rozum i, najogólniej rzecz ujmując, *logos*. Stąd bierze się często występujący u niego zapis „techno-logiczny” podkreślający, że swoją logikę ma systematyzująca się technika oraz że nasza wiedza i niewiedza (lub bezmyślność) są uwarunkowane „techno-logicznie”. Po drugie, Stiegler szczególnie nacisk kładzie na polityczny wymiar tego uwarunkowania, przekształcając swój szeroki namysł nad techniką i technologią w projekt nowej ekonomii politycznej. Stąd jego filozofia techniki jest w dużej mierze filozofią polityczną.



Seminarium robocze projektu NEST „Escalas de la localidad/Scales of Locality” w Universidad de las Artes w Guayaquil, Ekwador, 14 grudnia 2023.
Fot. Ronny Ramos, Dirección de Vinculación con la Sociedad

Cień biografii

O ile kluczową rolę w projekcie NEST odgrywa lokalność, o tyle nie sprowadza się ona do terytorium jako miejsca w sensie fizycznym, które czasem opisuje się jako „małą ojczyznę” (niem. *Heimat*) lub utożsamia z lokalną społecznością zamieszkującą to miejsce. Lokalność i terytorium to nie to samo. Chciałbym tutaj różnicę między nimi omówić i pokazać, co z niej w praktyce wynika. Za punkt zaczepienia posłuży mi biografia Bernarda Stieglera, w której specyficznie rozumiana lokalność wydaje się odgrywać równie istotną rolę. Nie chcę przez to powiedzieć, że klucz do wyjaśnienia sposobu, w jaki Stiegler myśli i pisze o lokalności, leży w jego nietypowej jak na „żywoty filozofów” biografii, ani tego, że to z niej wypływa ujęcie lokalności w projekcie NEST. Ale przypomnienie biografii w tym przypadku nadaje lokalności jako pojęciu nietożsamemu z pojęciem terytorium wymiar czegoś realnego; wypełnia je egzystencjalną treścią i w tym sensie czyni czymś bardziej uchwytnym.

Nie miejsce, lecz wydarzenie

O tym, jak stał się filozofem, odbywając karę więzienia za próbę napadu na bank pod koniec lat 70., Stiegler opowiada w książeczce *Passer à l'acte* (2003). Jej tytuł można tłumaczyć dwojako: „przejsię w akt” (jak w arystotelesowskim przechodzeniu potencji czy możliwości w akt, *dynamis* w *energeia*), ale też „przejsię do czynu” (w nawiązaniu do Freudowskiej psychoanalizy¹). Czas przymusowego odizolowania Stiegler wspomina jako czas przelomowy, a to dlatego, że, jak sam wyznaje, zdołał go przekształcić w „pięć lat praktyki filozoficznej, fenomenologii eksperymentalnej i przejścia do granic fenomenologii po owym »przejsię do czynu«, który sam w sobie nie miał nic a nic filozoficznego” (*Passer à l'acte* 28–29). Na tym z grubsza polegało jego osobliwe „przejsię w akt” i przekucie uwięzienia w możliwość, która na tego rodzaju akty pozwala (przed skazaniem Stiegler nie miał nawet matury [Piechowicz]).

To w takich warunkach kształtuje się lokalność Stieglera, podobnie jak jego sposób praktykowania filozofii. Z jednej strony przybiera ono formę brikolażu polegającego na łączeniu ze sobą niezwiązanych dotąd pojęć pochodzących z różnych filozofii, na ich reinterpretacji często poza ich macierzystym kontekstem i na proponowaniu swoich własnych. Z drugiej strony wypływa z przekonania, że „wszelka filozofia ma wymiar egzystencjalny, bez którego filozofia jako taka utraciłaby kredyt zaufania” (*Passer à l'acte* 13).

Dla Stieglera wymiar egzystencjalny dotyczy kwestii indywiduacji psychicznej i zbiorowej, a więc relacji pomiędzy ja i my (termin „indywiduacja” Stiegler przejmuje od Gilberta Simondona). Mowa filozofa, jak twierdzi Stiegler, zawsze jest mową jakiegoś konkretnego filozofa lub jakiejś konkretnej filozofki; jest mową indywiduacji o niej

1 W teorii Freuda „przejsię do czynu” oznacza działanie stanowiące mniej lub bardziej brutalne zerwanie ze zwyczajowymi motywacjami podmiotu. Przyjmuje ono najczęściej formę auto- lub heteroagresji (Laplanche and Pontalis). Owo działanie, jak dopowiada Stiegler, „może oznaczać samobójstwo (i Ksenofont opisuje śmierć Sokratesa jako rodzaj samobójstwa), ale w szerszym znaczeniu jest to wszelka forma *transgresji*” (*Passer à l'acte* 23).

samej. A ponieważ indywiduacja zawsze jest indywiduacją jakiegoś ja i indywiduacją jakiegoś my jednocześnie, to zawsze zachodzi u „swych własnych granic” (*Passer a l'acte* 19). Stiegler żywi się i żyje pojęciami, które obrabia lub wymyśla w swojej „pracowni fenomenologicznej” (*Dans la disruption* 96), aby się indywiduować. To właśnie ta pracownia, a nie fizyczny lokal, jakim jest więzienna cela, tworzy lokalność, indywiduacją zaś, w tym konkretnym przypadku, jest wyłonienie się nowej postawy – jako filozofii w akcie, ale również jako filozofii w działaniu, filozofii-czynu. „Pytanie o filozofię jest przede wszystkim pytaniem o działanie” (21).

Rozumiane w tym duchu „zlokalizowanie siebie” wiąże się więc z nabyciem możliwości działania, które Stiegler łączy z mówieniem jako działaniem. Z jednej strony podpira się teorią Johna Langshawa Austina o performatywnej funkcji języka, a z drugiej – uznaje, że performatywny charakter ma sama indywiduacja. „Nawet wtedy, gdy siedzę w więzieniu, przynależę do lokalności” (*Dans la disruption* 53).

Ale skoro lokalność nie jest tożsama z fizycznym miejscem, to pytanie, gdzie jest lokalność, ta konkretna, ale i wszystkie inne potencjalnie możliwe, byłoby więc pytaniem nie do końca właściwym. Cechą charakterystyczną Stieglerowskiej lokalności jest to, że wyodrębnia się ona jako wydarzenie. W tym sensie pytanie o lokalność jest pytaniem o czas, a jednocześnie pytaniem o technikę, która wyodrębnienie się lokalności w czasie warunkuje; pytaniem o artefakty, protezy, podpory i nośniki pamięci oraz wszelkie narzędzia zapisujące lub umożliwiające zapisywanie, a więc również przekazywanie, odczytywanie i interpretowanie, które Stiegler, w dialogu z Edmundem Husserlem i jego teorią zapamiętywania (retencji, czyli zachowywaniem w pamięci) treści zmysłowych, nazwie zbiorczo „retencjami powtórnymi”.

Dla odosobnionego Stieglera lokalność jako wydarzenie mniej zatem znajduje się w książkach, a bardziej się w nich wydarza lub zachodzi – w książkach, które czyta, do których nawiązuje, gdy sam pisze, i o których rozmawia, choćby i w ciszy, prowadząc dialog sam ze sobą. Czytanie, pisanie i dialog to dla niego formy uczestnictwa w praktykach znaczących i ich indywiduującego wytwarzania.

Można więc powiedzieć, że lokalność, sama niebędąca miejscem fizycznym, jest tym, co się miejscowi i nas umiejscawia, stwarzając osobliwe i osobliwie współdzielone „miejsce”. To również dlatego Stiegler utrzymuje, uogólniając później swoje jednostkowe doświadczenie, że lokalność istnieje „domyślnie”, że jest „wybrakowana” i że można do niej przynależć „w wybrakowaniu jako lokalności” (*Dans la disruption* 53), zachowując w ten sposób poczucie przynależności do świata. Lokalność jest światem,

dokładnie w tej mierze, w jakiej świat nie jest płynnym i bezkształtnym zewnętrzem, ale też nie zwykłym zsumowaniem praw fizycznych konstytuujących rzeczy i byty. Jest światem, który *znaczy* i nie może *znaczyć* inaczej niż ze swojej lokalności. [...]

Dlatego próbowałem wyodrębnić stopnie lokalności poprzez rozmaite *wariacje wyobrazeniowe i praktyki znaczące*. [...]

Tak naprawdę mogłem *przetrzymać* – i wciąż *mieć miejsce* – jedynie poprzez codzienne konstytuowanie i rekonstruowanie sztucznej lokalności mojego pisania i moich lektur (53–55).

Trzy istotne kwestie warto uwypuklić, gdy mowa o lokalności Stieglera. Po pierwsze, lokalność nie jest miejscem, lecz wydarzeniem, które do jakiegoś „miejsca” prowadzi, w tym sensie, że powoduje działanie jakichś jednostek i grup, które mogą, choć nie muszą być związane z jakimś terytorium, ale które w tym działaniu się indywidualują. Po drugie, „natura” lokalności jest sztuczna, ponieważ możliwość jej wyodrębnienia zależy od dostępu do sztucznych nośników pamięci zbiorowej, dzięki którym można lokalności konstytuować i rekonstruować. W ten sposób mogą na przykład dzielić przeszłość tych, którzy byli tu przede mną, dzieląc ją z nimi w jej re-interpretowaniu. Według Stieglera to właśnie taki proces, polegający na powtórnym przemierzaniu długich obiegów wiedzy będących jednocześnie długimi obwodami (trans)indywidualizacji, otwiera przyszłość i wytwarza nas, którzy się w nią rzutują.

I wreszcie po trzecie, lokalność jest w dużej mierze dziełem przypadku – jako nieprzewidywalnego lub nieszczęśliwego zdarzenia, ale także jako przypadłości, z której można i trzeba uczynić konieczność, czyli coś, co nie może nie być lub nie może być inaczej, niż jest. Nie tyle więc przeciwstawić istnienie konieczności istnienia przypadku (jak w klasycznej metafizyce), ile przekształcić przypadek w konieczność i w tym sensie tę konieczność uczynić. Między innymi dlatego Stiegler swoje filozofowanie określił jako „filozofowanie z przypadku”: „Mogłem wejść w filozofię przez przypadek właśnie, ale dzięki prawom polis, a ściślej dzięki duchowi praw Republiki Francuskiej, który spowodował, że w tym starym więzieniu znajdowała się biblioteka” (*Dans la disruption* 49). Taką przypadkową „naturę” ma u Stieglera również technika. To przypadek sprawia, że łączy się ona z lokalnością.

Trzeba bronić miejsca

Nacisk położony na technikę decyduje o Stieglerowskim ujęciu terytorium i zamieszkujących je wspólnot. Odwołując się między innymi do prac paleoantropologa André Leroi-Gourhana na temat „uwolnienia pamięci” (*Le geste et la parole* 2 9–34), Stiegler pokazuje, że coraz to nowsze technologie, a w szczególności techniki zapisu, ze względu na ich potencjał dekontekstualizacyjny, prowadzą do deterytorializacji tychże wspólnot i zamieszkujących je jednostek. Można w procesie deterytorializacji widzieć za Leroi-Gourhanem „podbój mobilności” (*La technique et le temps* 2 379).

Ale to nie oznacza, że terytorium, gdy mowa o wyodrębnianiu się lokalności w czasie, jest pozbawione znaczenia. Wręcz przeciwnie. Możliwa dzięki technice deterytorializacja ma swoje wielkie zalety upodmiotowiające. Podkreślał je między innymi Félix Guattari, gdy pisał, że nasze „terytoria egzystencjalne” stają się równie zdeterytorializowane, co nasze o nich wyobrażenie (39)². Chodzi jednak o to, że ten proces, jak podkreślał Stiegler (w 1996 r.), osiągnął dzisiaj swoje granice. Dlatego pytanie o terytorium, przede

2 Dlatego, jak pisał Guattari, terytorium egzystencjalnym może być „Nowe Jeruzalem, problematyka dotycząca dobra i zła lub zaangażowanie etyczno-polityczne itd.”, a jedyną cechą wspólną różnorodnych terytoriów egzystencjalnych, jedyną, która się liczy, jest to, że wciąż wytwarzają one osobliwe istnienia i pozwalają na ponowne uosobliwienie zbiorów jednostek seryjnie wytwarzanych przez media (39).

wszystkim jako pytanie o reterytorializację egzystencji zdetytorializowanych przez nowe technologie, nabiera dzisiaj jeszcze większej wagi.

O ile lokalność powróciła w ostatniej fazie myśli Stieglera, stając się w niej pojęciem kluczowym, co dalej na różne sposoby pokazują Sara Baranzoni, Noel Fitzpatrick i Paolo Vignola, o tyle temu „powrotowi” towarzyszy o wiele bardziej rozbudowany niż w *La technique et le temps* namysł nad problematyką terytorium i roli, jaką ono odgrywa w obliczu koniecznej zmiany dotychczasowego modelu rozwoju gospodarczego. Widać to choćby w propozycji, aby terytoria potraktować jak pracownie i uczynić z nich miejsca prowadzenia eksperymentów zmierzających do wdrożenia modelu ekonomii współtwórczej (*L’Archipel des vivants*). Można zatem powiedzieć, że o ile praca na pojęciu lokalności ma wartość filozoficzną i umożliwia spojrzenie na lokalność w o wiele szerszej perspektywie niż perspektywa „małej ojczyzny”, o tyle zwrot ku terytorium ma znaczenie polityczne i wymiar praktyczny. Gdy Stiegler w swojej ostatniej książce pisze, że u podstaw nowoczesności legła „eliminacja lokalności, rozumianych przede wszystkim jako znaczniki rozmaitych form ancien régime’u (jako rozmaitych form porządku feudalnego) lub archaizmu kultur pozanowoczesnych” (*Qu’appelle-t-on panser 2* 92), doprawdy trudno rozstrzygnąć, czy mowa tutaj o lokalności jako wydarzeniu, czy o lokalności powiązanej z terytorium.

Większe zainteresowanie problematyką terytorialności zapowiadały również ostatnie seminaria Stieglera, w których oprócz nawiązania do prac Alberto Magnaghiego, urbanisty i założyciela włoskiej szkoły terytorialistów (*Le projet local; La conscience du lieu; Le principe territoire*), pojawiają się odwołania do prac japońskiego filozofa Watsujiego Tetsurō, a także do prac jego francuskiego tłumacza, geografa Augustina Berque’a. Tetsurō w swojej fundamentalnej teorii środowiska (jap. *fūdo*, fr. *milieu*) definiuje środowisko jako „pewien region, klimat, meteory, naturę skał i ziem, rzeźbę terenu, krajobraz i tak dalej”, dodając, że „kryją się [za nimi] starożytne wizje przyrody, które rozumieją ją jako środowisko ludzkie”. Dlatego środowisko – nie tylko jako miejsce, ale również jako zjawisko – należy według niego sproblematyzować inaczej niż w odniesieniu do „natury” (Tetsurō 39). Francuskie słowo *milieu*, dosłownie „współmiejsce”, dobrze oddaje specyfikę „środowiska ludzkiego”, a jego pogłębiony opis wydaje się dużo ciekawszy i inspirujący politycznie niż perspektywy nieantropocentryczne, do przyjęcia których nawołują zwolennicy humanistyki środowiskowej czy ekopoetyki.

Natomiast Berque w swoim „wprowadzeniu do badań środowisk ludzkich” zauważa, że „ontologii brakuje geografii, geografii zaś ontologii”, pomimo że „byt ludzki jest bytem geograficznym, jego istota jest geograficzna” (9–10). Ledwie napoczęty przez Stieglera dialog z tymi dwoma myślicielami warto rozwijać przede wszystkim dlatego, że pozwala on spojrzeć na terytorium w perspektywie szerszej niż fizyczna (terytorium jako teren): dowartościowując jego materialność, ale też uwzględniając jej znaczenia o charakterze symbolicznym.

Na te dwa nakładające się na siebie wymiary terytorialności – wymiar fizyczny i wymiar symboliczny (duchowy i społeczny) – szczególną uwagę zwracali badacze ekwadorscy w trakcie roboczej nie-konferencji pod tytułem „Escalas de la localidad” (Skale lokalności), którą zorganizowaliśmy w grudniu 2023 roku na Universidad de las Artes. Podczas gdy Baranzoni podkreślała związek lokalności z czasem (lokalność jako

wydarzenie), Luís Páez i Patricio Sánchez obstawali przy nieredukowalności miejsca, przedstawiając punkt widzenia dość podobny do tego, z jakim mamy do czynienia w pracach Arturo Escobara, który mówi wręcz o konieczności „obrony miejsca” w dyskursach teoretycznych wokół ekologii politycznej i idei porozwoju po tym, gdy określenia „mobilność”, „deteritorializacja” czy „rozwoj terytorialny”, najlepiej przy wykorzystaniu „lokalnych zasobów”, mocno się zużyły lub zostały wchłonięte przez logikę globalnego kapitalizmu (68).

Ta dyskusja dokładniej pokazała napięcie pomiędzy tymi dwiema, mniej lub bardziej lewicowymi, perspektywami – perspektywą europejską i perspektywą południowoamerykańską – a także czego może nas nauczyć wymienianie się nimi. Rozumiejąc „obronę miejsca” i wytwarzane w nim wartości, takie jak pamięć, ziemia, wspólnota czy historia, przez pryzmat europejskiej historii i polityki, można odnieść wrażenie, że postawa ich obrońców ma wiele cech wspólnych z dyskursami europejskiej prawicy, pomimo że sama bierze się z oporu wobec ekspansji globalnego kapitalizmu oraz walki o ekonomię społeczną i solidarną, która respektuje różnorodność nie tylko biologiczną, lecz również kulturową.

Ale takie rozumowanie nie pozwalałoby w ostateczności wiele z tej „obrony” pojąć. Bo gdy w grę wchodzi walka o zachowanie prawa do swojej ziemi i powiązanych z nią sposobów życia, „obrona miejsca” nabiera zupełnie innych znaczeń, choć należy je niezmiennie badać w lokalnych kontekstach, aby unikać romantyzowania tej obrony i pospiesznych uniwersalizacji. Wówczas co innego zaczyna również znaczyć tożsamość jako sposób identyfikacji z tym miejscem, a poprzez nie z samym sobą. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby z tego miejsca konstytuować i rekonsytuować lokalności w rozumieniu Stieglera. Należy jednak rozważyć, jak dalece tego rodzaju miejsca, niezależnie od ich usytuowania geograficznego, są kształtowane przez technikę i w jakim stopniu same pozostają wytworem kultury jako procesu możliwego dzięki technice. W tym kluczowym aspekcie potrzeba dodatkowych pogłębionych analiz dotyczących przekształceń tych miejsc przez technologie cyfrowe, które jakościowo zmieniają nasz dostęp do przestrzeni – przestrzeni rozumianej nie tylko w jej wymiarze fizycznym, ale również przestrzeni jako „struktury psychologicznej” i przestrzeni jako „faktu społecznego” (Patočka 13).

Lista prac cytowanych

- Berque, Augustin. *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*. Belin, 2015.
- Escobar, Arturo. „El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, edited by Edgaro Lander, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO, 2000, pp. 68–87, https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708045100/7_escobar.pdf.
- Guattari, Félix. *Les trois écologies*. Galilée, 1989.
- Laplanche, Jean, and Jean-Bertrand Pontalis. *Słownik psychoanalizy*. Translated by Ewa Modzelewska, Ewa Wojciechowska, Wydawnictwo Aletheia, 2023.
- Leroi-Gourhan, André. *Le geste et la parole II. La mémoire et le rythme*. Albin Michel, 1965.
- Magnaghi, Alberto. *Le projet local*. Translated by Marilène Raiola, Amélie Petita. Pierre Mardaga éditeur, 2003.

- . *La conscience du lieu*. Translated by Sophie Larochelle, et al., Association Culturelle Eterotopia France, 2017.
- . *Le principe territoire*. Translated by Hélène Guérin and Daniel Bartement, Association Culturelle Eterotopia France, 2022.
- Patočka, Jan. *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Translated by Erika Ambrams, Jérôme Millon, 2002.
- Piechowicz, Zuzanna. "Od napadów na bank, przez pobyt w więzieniu, aż na szczyt francuskiej filozofii. O Bernardzie Stieglerze opowiada dr Michał Krzykawski". *TOKfm*, 8 Jul. 2018, <https://audycje.tokfm.pl/podcast/64420,Od-napado-w-na-bank-przez-pobyt-w-wiezieniu-az-na-szczyt-francuskiej-filozofii-O-Bernardzie-Stieglerze-opowiada-dr-Michal-Krzykawski>.
- Simondon, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. Editions Aubier, 1957.
- Stiegler, Bernard. *Passer à l'acte*. Galilée, 2003.
- . *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou?* Les Liens qui libèrent, 2015.
- . *La technique et le temps 2. La Désorientation*. Fayard, 2018.
- . "L'archipel des Vivants. Des territoires laboratoires en archipel pour une politique et une économie des formes de vie". *Etica & Politica / Ethics & Politics*, vol. XXII, no. 2, 2020, pp. 157–170, <https://doi.org/10.13137/1825-5167/30985>.
- . *Qu'appelle-t-on penser 2. La Leçon de Greta Thunberg*. Les Liens qui libèrent, 2020.
- Tetsurō, Watsuji. *Fūdo. Le Milieu humain*. Translated by Augustin Berque, CNRS Éditions, 2011.
- Zespół Terminologii Informatycznej przy Radzie Języka Polskiego. Komunikat Nr 1/2021: Poprawne używanie terminu „technologia”. *Rada Języka Polskiego przy Polskiej Akademii Nauk*, 16. Jun. 2021, https://rjp.pan.pl/images/Komunikat_1_ZTI_tlumaczenie_technology.pdf.

Abstrakt / Abstract

Michał Krzykawski

Lokalność, terytorium i cień biografii. O projekcie NEST

Tekst składa się z trzech części. W części pierwszej przedstawione zostały ogólne założenia projektu NEST (Networking Ecologically Smart Territories, Usieciowione i Ekologicznie Inteligentne Terytoria) i sposób jego realizacji w Zagłębiu Dąbrowskim z uwzględnieniem dwóch zachodzących na siebie kontekstów: transformacji energetycznej i automatyzacji pracy. W części drugiej, mającej postać mini-glosariusza, w przystępny sposób opisano pojęcia filozoficzne, którymi uczestnicy i uczestniczki się posługiwali, prowadząc badania. Wreszcie część trzecia jest poświęcona omówieniu różnicy między lokalnością a terytorium w świetle filozofii i biografii Bernarda Stieglera, zwracając jednocześnie uwagę na różne sposoby rozumienia tych pojęć z perspektywy europejskich i południowoamerykańskich.

słowa kluczowe: lokalność, terytorium, ekonomia współtwórcza, badania współtwórcze, dochód współtwórczy, Bernard Stiegler

Locality, Territory, and the Shadow of Biography. About the NEST Project

The text consists of three parts. The first presents the general assumptions of the NEST project (Networking Ecologically Smart Territories) and how it was implemented in Dabrowa Basin, taking into account two overlapping contexts: energy transition and work automation. The second, which takes the form of a miniglossary, describes in an accessible way the philosophical concepts used by the participants as they conducted their research. Finally, the third part is devoted to discussing the difference between locality and territory in light of Bernard Stiegler's philosophy and biography, while highlighting the different ways in which these concepts are understood from European and South American perspectives.

keywords: locality, territory, contributory economy, contributory research, contributory income, Bernard Stiegler



Projekt otrzymał finansowanie ze środków programu ramowego Unii Europejskiej w zakresie badań naukowych i innowacji Horyzont 2020 na podstawie umowy o udzielenie dotacji nr 101007915 w ramach działania Maria Skłodowska-Curie.

Projekt współfinansowany ze środków programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pn. „Projekty Międzynarodowe Współfinansowane” w latach 2021–2025; umowa nr 5196/H2020/2021/2

Michał Krzykawski

Uniwersytet Śląski w Katowicach

ORCID 0000-0002-7992-0285

Przez negantropologię do lokalnych rewolucji

Artykuł recenzowany / Peer-reviewed article

<http://doi.org/10.61269/QRRG1144>

„Świat zaczął się bez człowieka i skończy się bez niego” – pisał na ostatnich stronach *Smutku tropików* Claude Lévi-Strauss (489). Człowiek, gdy tylko zaczął oddychać i zapewniać sobie pożywienie, znalazł upodobanie w energicznym rozbijaniu struktur i sprowadzaniu ich do stanu, w którym ich powtórne scalenie, w coraz większej liczbie przypadków, nie jest już możliwe. Co prawda zajął się uprawą ziemi, wznosił miasta, ale powstałe w tych procesach formy organizacji okazują się dalece niewspółmierne wobec rytmu i skali bezładnego, jaki ich rozrost za sobą pociąga. Podobnie rzecz wygląda z wytworami ducha. Ponieważ mają one sens jedynie dla człowieka i w stosunku do niego, zleją się z tym bezładem, gdy tylko człowiek wymrze. Dlatego, proponował Lévi-Strauss, zamiast o antropologii należałoby mówić o entropologii. Taką nazwę można by nadać dyscyplinie badającej najdonioślejsze wyrazy procesu dezintegracji, który antropolog utożsamiał z procesem wytwarzania entropii.

Zarysowany w ostatnich pracach Bernarda Stieglera projekt negantropologii można czytać jako odpowiedź na propozycję Lévi-Straussa, sformułowaną w kontekście dyskusji wokół problematyki antropocenu, kiedy to czołowi klimatolodzy na poważnie rozważają scenariusz rychłego wymierania ludzkości wskutek następstw rozregulowania systemu klimatycznego Ziemi (Kemp et al.). W zamyśle francuskiego filozofa praktykowanie negantropologii pomoże przezwyciężyć eschatologiczny wymiar tak zwanej epoki człowieka i zainauguruje nową erę – erę negantropocenu (Stiegler and Krzykawski 193–257), w której kluczową rolę odgrywa lokalność.

Jak takie praktyki negantropologiczne miałyby wyglądać, co dokładnie oznacza lokalność i jak przełożyć trudny język teoretyczny Stieglera na praktyczne działania, bo taka właśnie ambicja stoi za aktywistyczną filozofią ostatniego etapu jego twórczości (*Od nowego pytania o technikę*)? Praktycznym sposobem uprawiania negantropologii jest prowadzenie badań współtwórczych. Próba ich wdrożenia w województwie śląskim, notabene z udziałem antropolożek i przy wykorzystaniu ich metod pracy, utwierdza mnie w przekonaniu, że aby takie badania mogły przynieść bardziej wymierne korzyści i pomóc bezpiecznie odejść od obecnego modelu rozwoju gospodarczego, winny one być kontynuowane w specjalnie do tego celu utworzonej sieci międzyterytorialnych instytutów nowych ekonomii (MINE), powiązanych z uniwersytetami, ale zrzeszających również, oprócz badaczy akademickich, badaczy nieakademickich, przedstawicielki ruchów miejskich i zaangażowanych obywateli.

W artykule opisuję filozoficzne założenia, jakie leżą u podstaw negantropologii, kładąc szczególny nacisk na lokalność. Następnie przedstawiam ogólny zarys i rację bytu tego rodzaju instytucji, wykorzystując również doświadczenie wyniesione z pobytu badawczego w Ekwadorze.

Neganthropos

Omawiając propozycję Lévi-Straussa, aby antropologię przemianować na entropologię, Stiegler sugeruje antropocen nazywać „entropoceniem”. Według niego cechą charakterystyczną „wydarzenia antropocen” (Bonneuil and Fressoz) jest skomasowany wzrost entropii we wszystkich jej postaciach. U podstaw Stieglerskiej negantropologii leży jednak o wiele bardziej rozbudowane i problematyzowane rozumienie entropii jako zjawiska i jako pojęcia.

W *Smutku tropików* Lévi-Strauss do entropii nawiązywał, po pierwsze, bardzo ogólnie, a po drugie, pod wyraźnym wpływem przeniesienia tego pojęcia z fizyki statystycznej do teorii informacji i cybernetyki. Oddziaływanie tych dyscyplin na antropologię strukturalną jest dzisiaj lepiej zbadane (Geoghegan). Stiegler natomiast wraca do termodynamicznych źródeł entropii: po pierwsze, do odkrycia tego zjawiska u początków rewolucji przemysłowej przez inżyniera Sadi Carnota, który jako pierwszy dostrzegł, że praca wykonywana przez układ termodynamicznie zamknięty (silnik cieplny) zawsze wiąże się z nieuchronną stratą energii, w związku z czym optymalizacja takiego silnika jest względna. Po drugie, do reinterpretacji entropii dokonanej przez Erwina Schrödingera, który jako pierwszy na entropię spojrzal w odniesieniu do funkcjonowania układów termodynamicznie otwartych (zorganizowana materia żywa). Relacje między sposobami istnienia i działania tych dwóch rodzajów układów: obiektów technicznych i form życia, Stiegler opisuje w swojej pogłębionej refleksji nad techniką, utrzymując w duchu Henriego Bergsona czy Georges’a Canguilhema, że to w technice właśnie życie się przejawia. Heterodoksyjne i wielopoziomowe ujęcie entropii, jakie z tego połączenia powstało, w ostateczności znacznie wykracza poza pole problemowe termodynamiki. Pozwala na entropię spojrzeć w poprzek wielu dyscyplin i dostrzec w niej węzłowy problem naszych kryzysów.

Propozycja Lévi-Straussa, aby antropologię przemianować na entropologię, nie była pozbawiona racji: człowiek w istocie jest wytwórcą entropii, a jego bytowanie

na Ziemi powoduje jej nieustanny wzrost, choć oczywiście nie wszyscy ludzie mają w nim równy udział i nie wszyscy czerpią z niego równe korzyści w kontekście planetarnego kapitalizmu, w którym eksploatacja przyrody wiąże się z eksploatacją ludzi. Aby ten antropogeniczny wymiar wzrostu entropii podkreślić, Stiegler ukuwa termin „antropia” (od gr. *anthropos*).

Niemniej jednak, korygując Lévi-Straussa (*The Neganthropocene* 63), Stiegler utrzymuje, że mamy szansę ten wzrost spowolnić, odwołując go w czasie i inaczej rozkładając jego skutki, pomimo że nie leży w naszej mocy, aby go całkowicie wyeliminować. Innymi słowy, możemy zamieszkiwać Ziemię na sposób negantropijny. *Anthropos* może stać się *neganthropos*, choć tego rodzaju byt ludzki, a raczej „nie nieludzki” (74), zawsze pozostaje czymś, co ma dopiero nadejść, co jest nieprawdopodobne, a co mimo to potencjalnie urealni się niczym „wiosna powracająca na nowo podczas zimy uniwersalnego rozkładu” (63). Aby jednak tak się stało, należy ten powrót uczynić czymś upragnionym, dostrzegając w takim pragnieniu (zapomnianą) funkcję rozumu.

Szukając sojuszników filozoficznych w takim przedsięwzięciu, Stiegler odwołuje się, między innymi, do Alfreda Northa Whiteheada, który funkcję rozumu związał z wytwarzaniem nowości: „Rozum to organ wyróżniania nowości. Zapewnia osąd, poprzez który zostaje wyróżniona realizacja idei, a owo wyróżnienie przechodzi w realizację celu i stąd w faktyczne urzeczywistnienie” (29). To w tym sensie *neganthropos*, potrafiący spowalniać wzrost entropii i antropii jako nieodłącznych następstw ludzkiego życia, sam nie może być niczym innym niż wytworem pragnącego rozumu. Tylko dzięki potrafiącemu pragnąć rozumowi uda się położyć kres panowaniu tak zwanego *homo oeconomicus*. Ten ostatni jest bowiem wytworem rozumu kalkulującego. To, co rozumne, sprowadza do tego, co da się obliczyć i za pomocą obliczeń zracjonalizować. Choć koncepcja *homo oeconomicus* jest powszechnie krytykowana w naukach społecznych, nie zmienia to faktu, że panowanie porządku ograniczonego rozumu, wraz z dynamicznym rozwojem technologii obliczeniowej, stało się jeszcze wyraźniejsze i w coraz większym stopniu obraca się we własne przeciwieństwo: nierozumność.

Negantropologia jako nowa ekonomia polityczna

Spowalnianiu wzrostu entropii i antropii na płaszczyźnie ekologii środowiskowej, społecznej i mentalnej (Guattari; Alombert 11–28) służy tworzenie nisz i dbałość o ich podtrzymywanie. To w nich rozkwita różnorodność, której formy istnieją na tych trzech powiązanych ze sobą płaszczyznach ekologicznych. Zanik charakterystycznych dla nich nisz, ich dewaluacja lub dewastacja następują wtedy, gdy wzrost – już jako wzrost gospodarczy, będący wynikiem dominacji jednej, historycznie ukształtowanej formy życia – nie podlega samoograniczeniu i w tym sensie staje się wzrostem „zdegenerowanym”, niewłaściwym lub błędnym (fr. *mécroissance*, ang. *misgrowth*).

Płynąc w poprzek nurtu dyskusji wokół idei dewzrostu (fr. *décroissance*, ang. *degrowth*), można więc rzec, że problemem nie jest wzrost jako taki. Problemem jest raczej to, że wzrost mierzy się za pomocą błędnych miar i że taki błąd uznaje się za standard, co powoduje, że negatywne skutki tego wzrostu pozostają niewidoczne i/lub nieistotne z punktu widzenia rachunku zysków i strat. Przyczyna ciągłego powielania tego błędu bierze się stąd, że wiedzy ekonomicznej brakuje technik zarządzania entropią

oraz adekwatnych mierników i instrumentów, dzięki którym takie zarządzanie byłoby możliwe na poziomie państw, przedsiębiorstw i organizacji społecznych (instytucji). Chodzi więc o błąd natury poznawczej, tkwiący w samym sercu nowoczesnej gospodarki przemysłowej i stojącej za nią teorii ekonomicznej, wraz z charakterystycznymi dla nich metodami produkcji i metodami rachowania. Są one wadliwe, ponieważ ignorują lub lekceważą zjawisko entropii i związek między jej wytwarzaniem a procesem gospodarczym (Stiegler and Kolektyw Internacja; Hausner and Krzykawski).

Stąd właśnie bierze się potrzeba negantropologii. Z jednej strony negantropologia ten błąd teoretyczny w samych podstawach nauk ekonomicznych rozpoznaje, a z drugiej szuka eksperymentalnych sposobów na jego skorygowanie w codziennych praktykach związanych z szeroko rozumianym, a więc również obejmujących praktyki kulturowe¹, gospodarowaniem. Za negantropologią niewątpliwie kryje się określona antropologia filozoficzna, silnie inspirowana hipotezą pierwotnej techniczności bytu ludzkiego, zaproponowaną przez paleoantropologa André Leroi-Gourhana, którego prace (*L'Homme et la matière*) Lévi-Strauss konsekwentnie przemilczał. Nie będę tutaj jednak tego wątku rozwijał, choć to technika, od pierwszego tomu *La technique et le temps*, niezmiennie pozostaje u Stieglera matrycą wszelkich pytań i problemów. Bardziej interesuje mnie tutaj negantropologia jako nowa ekonomia polityczna: usytuowana w kontekście i powiązana z określonymi terytoriami, które same decydują o sposobie wdrażania w życie negantropologicznych zaleceń.

Negantropologia jako nowa ekonomia polityczna, oprócz tego, że ma w założeniu umożliwić zainaugurowanie nowej ery – ery negantropocenu – przede wszystkim rozpoznaje fakt, że wyczerpaniu uległ produkcyjno-konsumpcyjny model rozwoju gospodarczego i pochodzące z niego sposoby życia w demokracjach przemysłowych. Owo wyczerpanie, z uwzględnieniem wszystkich jego wymiarów – od wyczerpania zasobów przyrody do psychospołecznych następstw kolejnych wstrząsów technologicznych i hipereksploatacji zasobów psychicznych – staje się dzisiaj jeszcze bardziej jaskrawe. Dlatego przełożenie praktyk negantropologicznych na czyny trudno sobie wyobrazić inaczej niż poprzez eksperymenty prowadzone w obrębie stowarzyszonych lokalności. Takie eksperymenty mogą stać się zaczynem, planetarnej i pokojowej, obywatelskiej rewolucji.

Co to jest lokalność?

To, że podstawową jednostką organizacyjną świata urządzonego na wzór negantropologiczny może i powinna być lokalność, wynika z wiedzy o mechanizmach wytwarzania entropii przez życie na wspomnianych już płaszczynach ekologii środowiskowej, społecznej i mentalnej. Przenikanie się tych trzech ekologii warto wziąć pod uwagę, aby zyskać szersze spojrzenie na polityczną płaszczyznę życia, a następnie inaczej, z inną wiedzą i inną świadomością, kształtować polityki lokalne, inaczej uzasadniając związane z nimi decyzje.

Ogólnego wzrostu entropii, jako rezultatu dążności wszelkich układów do rozpadu, w skali wszechświata zatrzymać się nie da. Wytwarzające i przekształcające

1 Odwołuję się tutaj do ujęcia kultury jako „porządkowania skutkującego organizacją środowisk”, które zaproponował Franciszek Chwałczyk (Chwałczyk).

biosferę życie ma jednak tę szczególną cechę, że może rozpad odwlekać w czasie. Ale takie, niemal cudowne zjawisko występuje jedynie lokalnie. Lokalne systemy życia również są entropijne. Po pierwsze dlatego, że „sycą się” niską entropią (negentropią), oddając do otoczenia entropię wysoką. A po drugie dlatego, że spowalnianie entropii w tej lub innej niszy implikuje jej wzrost gdzieś indziej. Kluczowe znaczenie ma zatem umiejętność pozwalająca na zarządzanie entropią w skali lokalnej przy jednoczesnym radzeniu sobie z nią w skali całego globu w konkretnych i historycznych warunkach ekonomiczno-politycznych: po tym, gdy ekonomiczna globalizacja postawiła znak równości między światem a rynkiem podporządkowanym siłom akumulującego się kapitału.

Akumulacja pierwotna kapitału generuje nadmiar entropii nie tylko dlatego, że napędza ją zbrojecka eksploatacja zasobów, która wyklucza ich regenerację, nie licząc się z termodynamicznymi ograniczeniami każdego procesu, z procesem gospodarczym włącznie. Owe siły są wysoce entropijne również dlatego, że towarzyszące akumulacji procesy delokalizacyjne, przede wszystkim za sprawą uczynienia techniki funkcją kapitału, nie sprzyjają podtrzymywaniu różnorodności dotyczącej wszystkich, mniej lub bardziej lokalnych, form życia. Sprzyjają natomiast różnym dysfunkcjom poprzez stałą dążność do zubażania gęstej sieci charakterystycznych dla życia relacji: od upraszczania struktur ekosystemów i tworzenia monokultur przemysłowych do stopniowego znikania różnorodności kulturowej, społecznej, intelektualnej i technicznej pod wpływem postępującej standaryzacji i dominacji logiki efektywnościowej. Dlatego delokalizacja, pomimo że ma w sobie potencjał emancypacyjny i w tym sensie nie należy jej traktować jednoznacznie negatywnie, znacząco uniemożliwia wytwarzanie nowych lokalności w sensie czasowym i przestrzennym.

Tymczasem z entropią można walczyć jedynie lokalnie, co oznacza dbać o podtrzymywanie wysokiego potencjału regeneracyjnego form życia występujących w danej niszy, ale też dostrzegać, jakim i czym kosztem się to odbywa w szerszej skali. Dlatego walki z entropią prowadzone w różnych, mających odmienne uwarunkowania miejscach na ziemi nie mogą i nie powinny wyglądać tak samo. Co więcej, wszystkim tym walkom mogą często przyświecać rozbieżne interesy. Ale mogą one mieć zbieżny i nadrzędny cel, czyli spowolnienie wzrostu entropii. To z takiej konwergencji i różnorodności walk może powstać zaczyn ery negantropocenu jako pokojowej ery nowych lokalności.

Oczywiście, przy przenoszeniu takiego ujęcia lokalności na płaszczyznę polityczną trzeba zachować ostrożność. Taki zabieg teoretyczny nie jest ani łatwy, ani oczywisty. Co więcej, język, w jakim da się go przeprowadzić, może brzmieć zbyt obco dla dyskursów nauk humanistyczno-społecznych i pochodzącym z nich teorii zmiany społecznej. Dodatkowo niektórzy będą tutaj doszukiwać się próby stosowania elementów wiedzy pochodzącej z fizyki i biologii teoretycznej do wyjaśniania zjawisk kulturowych czy politycznych, co zawsze daje kiepskie rezultaty. Ale zupełnie nie o to tutaj idzie. Chodzi raczej o praktyczne zrozumienie zjawiska entropii i wytworzenie na tej podstawie żywej, zróżnicowanej, lecz spójnej i czytelnej myśli, która jest w stanie uchwycić złożoność współczesnego świata i poszukuje lokalnych sposobów na jej przeorganizowanie w taki sposób, aby stała się ona dla nas bezpieczniejsza, nie popadając przy tym w pułapkę uromantycznienia samej lokalności.

Powszechne rozczarowanie globalizacją rodzi dzisiaj coraz większą liczbę entuzjastów lokalności. Zwrot ku temu, co lokalne, w dyskusjach o możliwościach przyszłości jest dość wyraźnie odczuwalny. Dodatkowo sama lokalność stała się po prostu modna i jako temat jest szeroko eksplorowana, najczęściej w połączeniu z zagadnieniem (odkrywanej na nowo) lokalnej tożsamości oraz powiązanych z nią małych ojczyzn, dzielnic i innych form rodzimości. Wiara pokładana w mniejsze miasta jako wehikuly rozwoju lub w tworzenie „piętnastominutowych miast” w większych miastach, inicjatywy związane z ratowaniem zanikających lokalnych rzemiosł i tradycji, dyskusje o rolnictwie miejskim czy wreszcie pomysły na pobudzanie lokalnych obiegów gospodarczych jako nowych form inwestycji, w których bardziej liczy się wytwarzanie innych wartości niż czysta chęć zysku, to tylko kilka przykładów takiego zwrotu.

Mogą one wzbudzać sympatię (moją wzbudzają). Niemniej jednak trudno w nich upatrywać koła zamachowego zmiany społecznej, ponieważ tych przykładów nie wiąże nic poza opowieścią o trochę przyjaźniejszym świecie po globalizacji. A opowieści, choć to w dużej mierze poprzez nie nadajemy światu znaczenie i je wyrażamy, same z siebie nie mają silnej mocy transformacyjnej, zwłaszcza jeśli zostają przechwycone przez PR-owy *storytelling*. Co więcej, narracje powiązane ze zwrotem ku lokalności pochodzą często z imaginarium charakterystycznego raczej dla środowisk inteligenckich i wielkomiejskiej klasy średniej. Dlatego ich największym mankamentem jest to, że pozostają zbyt słabo zestrojone z aspiracjami, umiejętnościami i sposobami życia klas robotniczych, a w konsekwencji nie mogą do nich trafić i rozpoznać drzemiącej w niej energii.

Pobudzenie lokalności wymaga przede wszystkim wykonania pracy na samym pojęciu lokalności. Tylko taka praca otwiera możliwości prowadzenia eksperymentalnych badań w celu określenia negentropijnego potencjału danego terytorium. Pozwala także dostrzec ich sens i uzasadnić ich finansowanie. Lokalność, jako zjawisko i pojęcie równie niejednoznaczne co entropia, nie jest cudownym panaceum na ekonomiczne i etyczne bankructwo kapitalistycznej globalizacji. A z pewnością nim nie będzie, dopóki nie dokona się zmiana na płaszczyźnie konceptualnej.

Nie należy zapominać, że lokalność może ciążyć ku lokalizmowi tak samo jak naród ku nacjonalizmowi. Najlepszym przykładem takiego ciężenia jest lokalistyczny, konkurujący z socjalistycznym i stojący w opozycji do liberalizmu program francuskiego Zjednoczenia Narodowego (Larmagnac-Matheron). Z perspektywy, jaką kuszą francuscy „lokaliści” tworzący zaplecze intelektualne dla partii Marine Le Pen², można spowalniać wzrost entropii i ograniczać jej produkcję w obrębie małych ojczyzn, wybierając jednocześnie, na płaszczyźnie państwa, autarkiczne zamknięcie poprzez podsycanie niechęci do imigrantów lub uchodźców wskazywanych jako kozły ofiarne. Tego rodzaju ruchy pokazują, że nie trzeba wiele, aby wyobrazić sobie lokalności, które, dajmy na to,

2 Dwóch z nich, europoseł Hervé Juvin i Andréa Kotarac, który, co ciekawe, wcześniej startował w wyborach regionalnych z list organizacji lewicowych lub ekologicznych, założyło w 2020 r. Partię Lokalistyczną (Le Parti localiste), opowiadającą się za decentralizacją kraju i obierającą kurs jednoznacznie ekologiczny (nawet jeśli klóci się on z programem energetycznym Marine Le Pen, stawiającym na inwestycje w rozwój centralistycznej z konieczności energetyki jądrowej i wygaszanie energetyki wiatrowej).

z powodzeniem wcielają w życie ideę gospodarki obiegu zamkniętego w obrębie zdecentralizowanego państwa, realizują strategię „od pola do stołu”, dbają o zabezpieczenie socjalne dla swoich i interes rodzimych rolników, a przy tym są otwarcie ksenofobiczne.

To między innymi dlatego podtrzymuję tutaj Stieglerowskie określenie „walka z entropią”, choć bardziej trafne byłoby mówienie o umiejętnym nią zarządzaniu. W walce z entropią, podobnie jak w każdej innej walce, trzeba zająć stanowisko. Sieć otwartych lokalności, umożliwiających rozmaite formy wymiany i funkcjonujących w porządku prawnym, który wzmacnia ich zdolność do samoorganizacji, nie zorganizuje się sama. Na płaszczyźnie politycznej taką sieć trzeba ukonstytuować, włączając w projekt jak największą liczbę ludzi dobrej woli, a więc – zgodnie ze znaczeniem tego określenia w dawnej polszczyźnie – ludzi ceniących sobie „życzliwość, przychylność, uczciwość zamierzeń, lecz także możliwość samodzielnego dokonywania wyborów, swobodnego podejmowania decyzji” (Pajdzińska 136).

Przeszkoda na drodze do takiego ukonstytuowania może być jednak zupełnie prozaiczna. Gdy na lokalność patrzymy pragmatycznie i rozpatrujemy ją w porządku administracyjnym państwa, na poziomie gminy czy województwa, jako konkretne, mniejsze lub większe miasto, to „ciemna strona lokalności” przejawia się również w intelektualnym skostnieniu lokalnych elit i konserwatywnych układów polityczno-biznesowo-towarzyskich. To one bardzo często nadają ton lokalnej codzienności w przeważającej liczbie jednostek samorządu terytorialnego w Polsce niezależnie od barw politycznych. Ponieważ walka z tego rodzaju entropią instytucjonalną jest najtrudniejsza, warto uruchomić refleksję nad tym, czym w ogóle jest instytucja negantropijna i jakimi praktykami miałyby się rządzić (“What Is a Neganthropic Institution?”). Do przezwyciężenia antropocenu na płaszczyźnie politycznej potrzebujemy dobrze działających instytucji. Analiza ich funkcji stabilizującej z perspektywy negantropologicznej skłania do innych odpowiedzi na pytanie: „Czym jest dobra instytucja?” (Jaeggi).

Czego możemy nauczyć się od Ekwadoru?

W projekcie NEST praktycznym sposobem uprawiania negantropologii jest prowadzenie badań współtwórczych na konkretnych terytoriach, a stojące za nią hipotezy mają przypominać realną stawkę i ekonomiczno-polityczny cel tych badań. Metoda ich prowadzenia pozostaje otwarta w tym sensie, że winna ona każdorazowo uwzględniać geograficzną, historyczną i kulturową specyfikę danego terytorium. To ona właśnie tworzy więzy żywej myśli lokalnej. Pochodzące z takich więzów wymiany mogą stanowić załazek nowej ekonomii: ekonomii współtwórczej.

Droga do takiej ekonomii nie polega na ponownym wynajdywaniu koła w zakresie metod pracy. Badania współtwórcze w Dąbrowie Górniczej, nie licząc prac o charakterze teoretycznym, przybrały na przykład formę pogłębionych wywiadów z byłymi i obecnymi pracownikami Huty Katowice, przeprowadzonych przez antropolożki z zespołu badawczego Uniwersytetu Śląskiego. Nowością nie była tutaj zatem sama metoda, lecz nadrzędny cel, w którego realizacji te badania miały pomóc. Zresztą jego określenie oparte na założeniach negantropologicznych pozwoliło również w zupełnie innym świetle spojrzeć na funkcję takich badań. Trzeba sobie tylko wyobrazić ich siłę przy zaangażowaniu większej grupy badawczej i większych nakładów finansowych.

Doświadczenie wyniesione z pobytu badawczego w Guayaquil na Universidad de las Artes uzmysłowiło mi, że współpraca akademii z lokalnymi społecznościami, które w badaniach współtwórczych określamy jako „wspólnoty wiedzy”, rzeczywiście może działać, przybierając rozmaite formy w zależności od kontekstu kulturowego, historycznego i społecznego. Ten ekwadorski uniwersytet, utworzony w 2013 roku i usytuowany w najbardziej uprzemysłowionym mieście Ekwadoru, powstał po to, aby być zmianą i służyć szerszemu projektowi „rewolucji obywatelskiej” (*revolución ciudadana*)³. A wszystko to w mieście i prowincji Guayas, gdzie kontrasty między bogactwem a biedą w centrum, podobnie jak skala biedy na przedmieściach i tutejsza sztuka życia, wymykają się europejskim kategoriom osądu, gdzie narkobiznes, prowadzony przy udziale skorumpowanych polityków na najwyższych szczeblach władzy państwowej, dokonał systemowych spustoszeń instytucjonalnych.

Wytwarzanie zmiany w ramach codziennej współpracy z lokalnymi społecznościami ma tutaj służyć pobudzaniu procesów wytwarzania więzi społecznych w przekonaniu, że to właśnie one przyczyniają się do autentycznego rozwoju kraju, bo niosą za sobą transformację instytucjonalną, która sprzyja zaspokajaniu ludzkich potrzeb społecznych i wzmacnia radość cechującą różnorodne formy życia. Edukację w zakresie sztuk, od sztuk wizualnych i muzycznych do produkcji muzycznej, kina, tańca, literatury i sztuk teatralnych, uznaje się tutaj za prawo osób i społeczne dobro publiczne.

To czysta negantropia. Jej formy wcale nie muszą być spektakularne i niekoniecznie dają się przedstawić w postaci „twardych dowodów”. Mowa tutaj o projektach prowadzonych również w miejscach, gdzie nagromadzenie i różnorodność wydarzeń będących efektem ludzkiej współpracy i samoorganizacji są wręcz nieprawdopodobne, pomimo że ich infrastruktura techniczna dla zachodniego oka wydaje się przestarzała (jak na wyspie Santa Cruz w archipelagu Galapagos). Niejednokrotnie są to miejsca, gdzie nie ma sieci internetowej (jak w Gral Vernaza, małym miasteczku nieopodal Salitre), gdzie trzeba urządzać pierwszą bibliotekę w małym domku z pustaków (jak na przedmieściach Guayaquil zamieszkiwanych przez Afroekwadorczyków), a gdzie mimo to istnieją bogate zasoby organizacyjne i pokłady energii społecznej, dla której trzeba budować odpowiednie kanały przepływu. A przede wszystkim wierzyć, że ma to sens.

Próba zakorzenienia idei badań współtwórczych w Zagłębiu Dąbrowskim i na Górnym Śląsku, w kontekście dekarbonizacji przemysłu i automatyzacji pracy, skłania

3 Uniwersytet powstał za rządów socjalistycznego prezydenta Rafaela Correi. To również z inicjatywy socjalistów Ekwador, jako pierwszy kraj na świecie (drugim była Boliwia) uznał przyrodę za podmiot prawa i wpisał prawa przyrody do konstytucji w 2008 r. W jej preambule mowa o tym, że naród ekwadorski zobowiązuje się do ustanowienia nowej formy współistnienia w różnorodności i harmonii z naturą, aby faktycznie urzeczywistnić „dobre życie” (*el buen vivir*) jako naczelną ideę leżącą u podstaw polityki kulturalnej i polityki w ogóle. Warto jednak przy tym dodać, że ekwadorscy socjaliści, chcąc „dobrze żyć” bez kurateli Stanów Zjednoczonych, wyciągnęli ręce po pożyczki z Chin, z których zostało wybudowanych wiele szkół czy dróg. Ekwador do dzisiaj je spleca w postaci surowców naturalnych (głównie ropy). Kluczowe pokłady „chińskiej ropy” znajdują się na terenie parku narodowego Yasuni w Amazonii. W referendum przeprowadzonym w sierpniu 2023 r. 58% Ekwadorczyków i Ekwaderek opowiedziało się za zaprzestaniem dalszej eksploatacji tych pokładów.

mnie do przekonania, że właśnie umiejętności budowania takich kanałów przepływu energii społecznej nam brakuje, pomimo że dysponujemy o wiele większymi funduszami, które można inwestować w ich tworzenie. To dlatego nawoływania do konieczności odzyskania sprawczości na lokalnym poziomie pozostają bez realnego oddźwięku w terenie. To dlatego największe pieniądze z Funduszu Sprawiedliwej Transformacji dla województwa śląskiego idą w budynki, technologie i „huby technologiczne” bez pogłębionej refleksji nad tym, czy one wytwarzaniu energii społecznej w jakikolwiek sposób służą, współpraca zaś z lokalną społecznością zbyt często służy ociepleniu wizerunku władz samorządowych. W tym kontekście musimy zadać sobie pytanie, czego pragniemy: lokalnych rewolucji czy lokalnych rytuałów samozadowolenia.

Międzyterytorialny Instytut Nowych Ekonomii

Wbrew neoliberalno-scjentystycznej wierze naszym jedynym orężem w radzeniu sobie z wyzwaniem XXI wieku nie jest nauka i technologia, lecz możliwość dokonania zmiany dotychczasowych sposobów myślenia o nich. Pożądanego przełomu nie zapewnią nam wyłącznie przełomowe technologie. Potrzeba do niego przede wszystkim reorganizacji pracy badawczej w ramach pracy na uniwersytecie i podporządkowania jej celowi, który w tym artykule starałem się opisać. Chcę go zakończyć konkretną propozycją odnoszącą się do terytorium, na którym na co dzień żyję. Prowadzenie badań współwzajemnych na rzecz przyszłości konurbacji śląsko-zagłębiowskiej może zostać sfinansowane z Funduszu Sprawiedliwej Transformacji dla województwa śląskiego. Niech przejściowa instytucja, która mogłaby takie badania prowadzić, nosi nazwę Międzyterytorialnego Instytutu Nowych Ekonomii, tutaj pomyślanego z uwzględnieniem specyfiki śląsko-zagłębiowskiej, ale tworzącego sieć z organizacjami społecznymi lub podobnymi instytutami, które działają na innych terytoriach.

Mankamentem koncepcji badań współwzajemnych jest to, że bazuje ona na pojęciach filozoficznych, które mogą czasem wydawać się nieuchwytnie (jak np. scharakteryzowana tutaj negantropologia). Niemniej jednak ich koncepcja otwiera szerokie, lecz wyraźnie zarysowane pole do spójnego działania dla ekolożek, energetyków, przedstawicielek nauk rolniczych, informatyków, projektantek i deweloperów systemów AI, architektek, urbanistów, socjolożek, psychologów, antropolożek i ekonomistów, którzy dzięki takiej współpracy stworzyliby nowe i zgodne z systemem rachunków narodowych kryteria umożliwiające wprowadzenie ekonomii współwzajemnej.

W kontekście globalnych zmartwień epoki antropocenu należy spojrzeć w innym świetle zarówno na współpracę uniwersytetu z otoczeniem, jak i na pracę z lokalną społecznością. Sensu tej pracy nie wyczerpuje praca socjalna, działania społecznikowskie czy animacja społeczno-kulturalna finansowana z dotacji państwowych i realizowana przez organizacje pozarządowe. Potrzeba zmiany spojrzenia i metody, dzięki którym lokalność mogłaby kształtować nowe sposoby uprawiania zaangażowanej nauki. Międzyterytorialne instytuty nowych ekonomii mają w założeniu takiej zmianie sprzyjać. Pytanie tylko, czy nasze instytucje akademickie są na nią gotowe, czy też wolą tkwić w dotychczasowej formie współpracy uniwersytetu z samorządem i biznesem.

Lista prac cytowanych

- Alombert, Anne. "Jakie transformacje energetyczne na rzecz trzech ekologii? Entropie, ekologie i gospodarka w erze antropocenu". Translated by Michał Krzykawski, *Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura*, vol. 44, no. 1, 2022, pp. 11–28, <https://doi.org/10.31261/errgo.12260>.
- Bonneuil, Christophe, and Jean-Baptiste Fressoz. *L'événement anthropocène. La terre, l'histoire et nous*. Éditions du Seuil, 2016.
- Chwałczyk, Franciszek. *Urbanocen – kulturowe rozszerzenie antropocenu*. PhD dissertation, 2023, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Geoghegan, Bernard Dionysius. "Textocracy, or, the Cybernetic Logic of French Theory". *History of the Human Sciences*, vol. 1, no. 33, 2020, pp. 52–79, <https://doi.org/10.1177/0952695119864241>.
- Guattari, Félix. *Les trois écologies*. Galilée, 1989.
- Hausner, Jerzy, and Michał Krzykawski, editors. *Gospodarka i entropia. Jak wyjść z polikryzysu?* Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2023.
- Jaeggi, Rahel. "What Is a (Good) Institution?". Translated by Eva Engels, edited by Daniel James, *Institut für Philosophie*, https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrbereiche/jaeggi/mitarbeiter/jaeggi_rahel/RJWhat%20is%20a%20-good-%20institution.pdf.
- Kemp, Luke, et al. "Climate Endgame: Exploring Catastrophic Climate Change Scenarios". *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 119, no. 34, 2021, <https://doi.org/10.1073/pnas.2108146119>.
- Krzykawski, Michał. "Od nowego pytania o technikę do nowej ekonomii politycznej w epoce maszyn o wysokiej mocy obliczeniowej. Filozofia aktywistyczna Bernarda Stieglera". *Biennale Warszawa*, 2021, <https://2022.biennalewarszawa.pl/from-a-new-question-concerning-technology-to-a-new-political-economy-in-the-age-of-high-performance-computing-machines/>.
- . "What Is a Neganthropic Institution?". *Theory, Culture & Society*, vol. 39, no. 7-8, 2022, pp. 99–115, <https://doi.org/10.1177/02632764221141604>.
- Larmagnac-Matheron, Octave. "Le localisme a-t-il une couleur politique?". *Philosophie Magazine*, 18 Dec. 2020, <https://www.philomag.com/articles/le-localisme-t-il-une-couleur-politique>.
- Leroi-Gourhan, André. *L'Homme et la matière*. 1. *Technique et langage*, 2. *La mémoire et le rythme*. Albin Michel, 1964–1965.
- Lévi-Strauss, Claude. *Smutek tropików*. Translated by Aniela Steinsberg, Wydawnictwo Aletheia, 2020.
- Pajdzińska, Anna. "Jaka wola, taka dola". *Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury*, vol. 25, 2013, pp. 131–141.
- Stiegler, Bernard. *The Neganthropocene*. Translated by Daniel Ross, Open Humanities Press, 2019.
- Stiegler, Bernard, and Kolektyw Internacja. *Konieczna bifurkacja. „Nie ma alternatywy”*. Translated by Michał Krzykawski, et al., Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2022.
- Stiegler, Bernard, and Michał Krzykawski. "Przyszłość Europy w erze negantropocenu". Bernard Stiegler, *Ukonstytuować Europę 1. W świecie, który nie ma wstydu*, Translated by Michał Krzykawski, Ostrogi, 2019, pp. 193–257.
- Whitehead, Alfred North. *The Function of Reason*. Princeton University Press, 1929.

Abstrakt / Abstract

Michał Krzykowski

Przez negantropologię do lokalnych rewolucji

W artykule omówiono próbę przełożenia języka teoretycznego Bernarda Stieglera i jego koncepcji negantropologii na praktyczne działania prowadzone w polskiej rzeczywistości samorządów terytorialnych. Artykuł przedstawia koncepcję powołania Międzyterytorialnego Instytutu Nowych Ekonomii jako sposobu na realizację badań współtwórczych w kontekście transformacji energetycznej i automatyzacji pracy, ze szczególnym uwzględnieniem Śląska i Zagłębia Dąbrowskiego.

słowa kluczowe: negantropologia, negantropocen, Bernard Stiegler, entropia, rewolucja obywatelska, ekonomia polityczna

Through Neganthropology to Civic Revolution in Localities

This article discusses an attempt to translate the theoretical language of Bernard Stiegler and his concept of neganthropology into practical activities carried out in the Polish reality of local governments. The text presents the concept of establishing an Inter-Territorial Institute of New Economies as a way of carrying out co-creative research in the context of energy transformation and labor automation, with a particular focus on Silesia and Zagłębie Dąbrowskie.

keywords: neganthropology, neganthropocene, Bernard Stiegler, entropy, civic revolution, political economy



Projekt otrzymał finansowanie ze środków programu ramowego Unii Europejskiej w zakresie badań naukowych i innowacji Horyzont 2020 na podstawie umowy o udzielenie dotacji nr 101007915 w ramach działania Maria Skłodowska-Curie.



Paolo Vignola

Universidad de las Artes, Guayaquil

ORCID 0000-0001-6707-8986

Tłumaczenie z języka angielskiego: Karolina Lebek

Przekład przejrzał Michał Krzykowski

Lokalność a technika. Kiedy różnice mają znaczenie

Artykuł recenzowany / Peer-reviewed article

<http://doi.org/10.61269/REVV3566>

Lokalność jako forma relacji względem przestrzeni i czasu zapośredniczona w technice była praktycznie stale obecna w rozważaniach Bernarda Stieglera, podobnie zresztą jak związek łączący lokalność z delokalizacją, który charakteryzuje technikę epoki przemysłowej. Niemniej lokalność jako pojęcie zaczyna odgrywać kluczową i strategiczną rolę dopiero w *La société automatique 1. L'avenir du travail* (2015), a więc w ostatniej fazie jego myśli. Właśnie to przesunięcie Daniel Ross definiuje jako trzecią fazę filozofii Stieglera lub jej etap negantropologiczny (18), kiedy to francuski myśliciel wprowadza dwuwartościową logikę farmakonu (rozumiejąc technikę jako czynnik zarówno konstytuujący, jak i dekonstruujący kondycję ludzką) w walkę entropii z antyentropią. Tego rodzaju walka przejawia się na poziomie biologicznym, informacyjnym i technospołecznym, przecinając trzy kosmologiczne skale lokalności, które dla Stieglera ucieleśniają ludzką egzystencję w jej relacji z techniką: skalę mikrokosmologiczną (dotyczącą organów przynależnych jednostkom), skalę mezokosmologiczną (dotyczącą organów kolektywnych: instytucji, z językami i formami wiedzy włącznie) oraz skalę makrokosmologiczną (dotyczącą planety i biosfery).

To właśnie w takich ramach teoretycznych przyjrzą się najpierw pojęciu lokalności, którą Stiegler czyni przedmiotem swoich analiz, traktując je jako społeczną symptomatologię w epoce antropocenu. Następnie omówię, na czym polega Stieglerowskie działanie farmakologiczne, które dąży do przededefiniowania samej idei lokalności poprzez wprowadzenie refleksji o technice w kontekst społeczno-polityczny. Wreszcie

na koniec przedstawię teoretyczną i spekulatywną ścieżkę wytyczoną przez dialog Stieglera z Yukiem Huiem na temat nooróżnorodności i technoróżnorodności, pojęć do dalszego przemyślenia w zestawieniu z symptomatologią i farmakologią¹ lokalności.

Symptomatologia lokalności

W ostatnim okresie konceptualnej twórczości Stiegler łączy swoje najdojrzalsze myślenie teoretyczne ze sporą dozą troski ekologicznej i społecznej, a także z problematyką dotyczącą uwagi, na co wskazuje tytuł jego książki: *Qu'appelle-t-on panser?* (Co zwie się opatrywaniem myślą?). Sposób, w jaki filozof ukazuje związek między kryzysem ekologicznym a automatyzacją społeczeństwa i algorytmizacją tego, co społeczne, czemu również towarzyszy postępujący, entropijny zanik wszelkiego rodzaju różnorodności, jest niewątpliwie oryginalny: „Standaryzacja przemysłowa wydaje się stawiać współczesny antropocen przed perspektywą zniszczenia życia przejawiającego się w rozkwicie i rozroście różnic pochodzących z bioróżnorodności, socjoróżnorodności (różnorodności kulturowej) i psychoróżnorodności” (*La société automatique* 31). Entropijnym symptomem antropocenu byłyby zatem postępująca i radykalna transformacja miejsc, krajów i środowisk w zasadzie na każdej szerokości geograficznej planety. Zmniejszenie lub zanik poczucia lokalności jest z kolei rezultatem procesu.

To dlatego lokalność znalazła się w samym sercu ostatniej fazy myśli Stieglera. Odzwierciedla to również fakt, że lokalność, rozpatrywana na przecięciu ekologii, filozofii i ekonomii politycznej, zajęła kluczowe miejsce w projekcie Networking Ecologically Smart Territories (NEST), który francuski filozof na etapie przygotowawczym silnie wspierał. Na sposób, w jaki Stiegler analizuje lokalność, ma wpływ ryzyko jej rychłego zaniku lub jej ukradkowe zawłaszczenia przez tożsamościowe lokalizmy. W kilku tekstach pochyła się nad tym dwojakim zjawiskiem, co pozwala mu nakreślić coś w rodzaju społecznej symptomatologii lokalności.

Przyczyną występowania ryzyka zaniku lokalności jest według niego połączenie technologii cyfrowej z neoliberalną ideologią, która nadaje kierunek współczesnej globalizacji:

W ten sposób globalizacja *wyeliminowała wszelkie skale lokalne* – od *nanokalności* krajowej do *makrokalności* narodowej czy nawet kontynentalnej (regionalnej w anglosaskim rozumieniu jednostki geograficznej) – narzucając tym samym ustandaryzowaną i monolityczną koncepcję rynku. Tak wykoncyrowany rynek dąży do tego, aby sam stał się komputacyjną hegemonią, która zasadza się na eliminacji wszystkiego, co nieobliczalne (Stiegler and Kolektyw Internacja 39).

Wszystkie oplatające nas urządzenia geolokalizacyjne przekształcają naszą relację z miejscami, która staje się coraz bardziej skwantyfikowana, a zatem poddaje się kontroli i antycypacji, podobnie zresztą jak sam podmiot w sensie skwantyfikowanego

1 Ogólny przegląd relacji między symptomatologią a farmakologią w myśli Stieglera przedstawiłem w innym miejscu (Vignola).

„ja”. Tego rodzaju „fabrykowanie przemysłowe” (“Five Hundred Million” 61), wraz ze zautomatyzowaniem sposobów zawiązywania wzajemnych relacji przez sprofilowanych użytkowników platform cyfrowych i zjawiskiem powstawania komór pogłosowych i baniek informacyjnych, prowadzi do unicestwienia mikroskali lokalności, a więc skali dotyczących samych jednostek. W tym sensie możemy mówić o ekstraktywizmie noetycznym (Moore), bo to właśnie elementy składające się na noetyczne, a więc emocjonalne i poznawcze życie jednostek, są przechwytywane i wydobywane z ich lokalności, ulegając przekształceniu w zdekontekstualizowane i z góry określone ślady. To one stają się nowym wydobywalnym surowcem globalnego kapitalizmu: „Ludzkość, podobnie jak węgiel, stała się zasobem nieodnawialnym (*Bestand*) [...], służącym masowej ekstrakcji wartości dodatkowej poprzez obliczenia na podstawie uśrednień” (*Qu'appelle-t-on panser?* 197).

Natomiast w odpowiedzi na ryzyko lokalistycznego dryfu Stiegler swoją diagnozę stawia w kontrze do nostalgii, która często towarzyszy obrazowi lokalności – obrazowi przywodzącemu na myśl rozmaite przejawy zachodniego lokalizmu, z jego żądaniami zachowania atawistycznej czystości czy harmonii miejsca. Stiegler zatem nie tylko ukazuje społeczne i polityczne zagrożenie, jakie wisi nad lokalnością. Zwraca również uwagę na terytorialne wywłaszczenie z lokalności przez kapitalizm platform, które prowadzi do regurgitacji owych symptomów archaicznego lokalizmu i komunitaryzmu. Jest to reakcja na dokonujące się przekształcenie naszych relacji z miejscami w zwykłą algorytmiczną geolokalizację. W takiej sytuacji „[l]okalność jest [...] ustanawiana zasadniczo jako symptomatologia wykluczenia” (Stiegler and Kolektyw Internacja 45). Możemy zatem zrozumieć, dlaczego rozmaite zjawiska ultrareakcyjnej propagandy, wzmacniane z jednej strony przez viralowy efekt sieci społecznościowych, a z drugiej przez haniebne doktryny gospodarek neoliberalnych, są symptomami tego zbiorowego emocjonalnego spłotu, rozpiętego między nostalgią za przeszłością a strachem o przyszłość.

Często zatem zdarza się, że na lokalność, którą w pewnym stopniu przeżywa się w wybrakowaniu, powołują się dzisiaj ci, którzy chcą widzieć w niej zamkniętą i jałową afirmację tożsamości. Kozioł ofiarny pozwala wówczas przykryć wyzwania, jakie wiążą się z autentycznym ponownym docenieniem lokalności opartych na współdzieleniu i wymianie nowych umiejętności oraz umożliwiających zainaugurowanie nowej relacji względem technologii, a w szerszym ujęciu – względem otoczenia, które w tych lokalnościach się kształtuje (Stiegler and Kolektyw Internacja 45).

Lokalność staje się więc przedmiotem transwersalnej diagnozy szerokiego zakresu różnych ekologii: środowiskowej, społecznej i mentalnej, w ślad za triadą Félixa Guattariego (*Les Trois Écologies*). Stiegler dołącza do niej coś w rodzaju ekologii noetycznej i epistemicznej, czyli ekologii powiązanej z wytwarzaniem wiedzy i nooróżnorodności jako warunku możliwości powstawania różnicy między noetycznymi unikalnościami (*singularities*). Lokalność nie jest zatem zwykłym miejscem w sensie fizycznym. Reprezentuje natomiast otwartość znaczenia, które każde miejsce wyraża, o ile tylko owe znaczenie staje się w nim uchwytne na poziomie indywidualnym i może być nawzajem przekazywane na płaszczyźnie zbiorowej:

lokalność jest *umiejscowieniem*, z którego wylania się orientacja, czyli kierunek i sens – cel powstały w wyniku współdzielonego przez określoną wspólnotę punktu widzenia, która w ten sposób ustanawia pewną umiejętność, a raczej więzkę umiejętności, zawsze już zmieniającą swój kierunek rozchodzenia się ku rozmaicie otwartej przyszłości (Stiegler and Kolektyw Internacja 46).

Farmakologia lokalności

Zarysowana tutaj symptomatologiczna diagnoza pochodzi z próby pomyślenia lokalności jako źródła ruchu negentropijnego, jako czegoś, co ten ruch umożliwia i jest siłą otwierającą przyszłość. Tendencja lokalności do zanikania jest naturokulturowym symptomem w antropocenie, ale jednocześnie zachęca do radykalnego odwrócenia biegu rzeczy do tego, co sam Stiegler nazwał bifurkacją. A ponieważ to wszystko oznacza zmianę sposobu myślenia o lokalności jako środowisku sprzyjającym wymianie wiedzy, języków (*idioms*), form wrażliwości i pragnień w erze kapitalizmu platform i „urządzenia algorytmicznego” (Rouvroy), to pole, na którym taka bifurkacja może się realnie wydarzyć, znajduje się na przecięciu ekologii i ekonomii politycznej.

Książka *Konieczna bifurkacja. Nie ma alternatywy* stanowi coś na kształt (kolektywnej) filozoficznej odpowiedzi na pytanie o ekologię postawione przez Gretę Thunberg i Antónia Guterresa, a także otwiera przestrzeń dla prowadzenia badań współwzajemnych będących próbą wyobrażenia sobie takiej polityki ekonomicznej w dobie technologii cyfrowej, która przeciwdziałalaby katastrofalnemu wzrostowi entropii charakterystycznemu dla antropocenu jako entropocenu. W tym duchu należy rozumieć stwierdzenie, że „nadszedł czas na przemyślenie tej stuletniej historii z punktu widzenia krytyki zglobalizowanej ekonomii, strukturalnie i funkcjonalnie lekceważącej różnorodność i specyfikę lokalną, które – jako formy negantropii – generują nooróżnorodność (czyli nieskończenie różnicowane i cenne umiejętności)” (Stiegler and Kolektyw Internacja 38).

Jeżeli, o czym była już mowa, powodem, dla którego lokalność należy pomyśleć na nowo, jest przeciwdziałanie wszelkim formom lokalizmu opartego na tożsamości, wyrastającego z nostalgii za wolną od mediów, analogową przeszłością, to taka nowa lokalność – lokalność, która ma nadejść – nie może pomijać obecnych uwarunkowań technologicznych: taki jest sens tego, co sam Stiegler nazywa farmakologią lokalności, gdzie w odpowiedzi na tendencję do zanikania przeszłych lokalności zadanie polega na tworzeniu nowych. Nie chodzi więc tutaj o lokalność jako powrót do przeszłości, lecz o lokalność umożliwiającą rzutowanie się w przyszłość. Innymi słowy – o lokalność przyszłości, która w wymiarze społecznym może wyłonić się w powiązaniu z rozwojem form wiedzy umożliwiających przysposobienie nowych uwarunkowań technologicznych.

W *Les Trois Écologies* Guattari zainaugurował pluralistyczną myśl ekologiczną, proponując, aby namysł nad zanieczyszczeniem środowiska powiązać z innymi rodzajami kryzysów ekologicznych w wymiarze społecznym, medialnym i umysłowym, które dotykają „terytoria egzystencjalne”, jednostkowe i zbiorowe. Stiegler przejmuje perspektywę Guattariego, kładąc nacisk na powiązaną z tymi kryzysami dynamikę farmakologiczną, która do pewnego stopnia była już obecna w myśli Guattariego, a w szczególności w jego rozważaniach nad „erą postmedialną” (“Vers une ère post-média”). Ta ostatnia, jak twierdził, zachęcała do przededefiniowania naszej relacji z techniką, aby móc zapobiegać

procesowi entropijnego niwelowania różnic w sytuacji, kiedy wymierają nie tylko gatunki, ale także języki, gesty i formy wiedzy, a więc to, co w terminologii Stieglera nosi nazwę nooróżnorodności wraz z podtrzymującymi ją terytorialnymi, idiomatycznymi i symbolicznymi lokalnościami.

O ile przyczyn takiego zanikania należy po części szukać w technologii, bo to ona wytycza wektor postępującej i uogólnionej proletaryzacji wiedzy², czego Stiegler dowodził praktycznie przez całą swoją karierę filozoficzną, o tyle dla francuskiego filozofa nie powinno to oznaczać hamowania innowacji czy odwrotu od technologii w imię jakiegoś prymitywistycznego eskapizmu. Wręcz przeciwnie, programowa idea Stieglera jest taka, że poprzez rozwój stosownej wiedzy i dzielenie się nią (badania współtwórcze) można akcentować to, co nieprzewidywalne i czego – leżąca poza obliczeniami – wartość jest wartością technicznej eksterioryzacji, podtrzymując tym samym istnienie potencjału otwartości na inne w taki sposób, aby pobudzić kosmopolitykę lokalności, która odzwierciedlałaby zachowywanie równowagi między solidarnością a różnicą, co zalecał już Guattari (*Les Trois Écologies*):

Lokalność to nie tożsamość. Tworzy ją proces alteracji, który jest udziałem węższych i różnorodnych lokalności, włączonych w lokalności rozleglejsze. Kwestią fundamentalną jest metabolizm, jakim jest lokalność jako proces negantropijny – włącznie ze swoim najwyższym poziomem, czyli pojmaną całościowo biosferą, odtąd będącą technosferą. [...] W ten sposób ujmowana lokalność jest motorem napędzającym samą różnicę: lokalności nie ustanawia tożsamość (lokalność nie ma tożsamości, lecz tworzy się ze swojego potencjału dyferencyjnego) (Stiegler and Kolektyw Internacja 45–46).

Jeżeli zatem, gdy mowa o lokalności, „pierwsza jest różnica” – w tym sensie, że powiązany z lokalnością proces identyfikacji wiąże się jednocześnie z istnieniem innych podobnych procesów, a tym samym innych różnic – to słowem kluczowym dla zrozumienia Stieglerowskiej polityki farmakologicznej jest relacyjność. Lokalność jest przede wszystkim relacyjna, a zatem staje się, podlega wariacjom i zmianom, które mogą przekształcać jej znaczenie, o ile jej potencjał negantropijny i negantropijny nie zostanie odcięty, co wydaje się zachodzić w wyniku działania tak zwanego kapitalizmu platform. Ponowne spojrzenie na lokalność jak na otwarty proces i nieprzewidywalną różnicę, a nie jak na coś niezmiennego, „wymaga ponownego przemyślenia funkcji

2 Stiegler używa pojęcia proletaryzacji w powiązaniu z techniczną eksterioryzacją, która prowadzi do utraty wiedzy, wrażliwości i zdolności do wytwarzania symboli. Eksternalizacja i dyskretyzacja treści poznawczych, emocjonalnych i pochodzących z doświadczenia poprzez zdeponowanie ich w technicznych podporach pamięci (lub poprzez ich gramatyzację) jest dla Stieglera zarówno wektorem transmisji wiedzy w całej historii ludzkości, jak i przyczyną postępującej utraty wiedzy. Proletaryzacja to taka eksterioryzacja treści pamięci, która jest bezpowrotna w tym sensie, że uniemożliwia ponowną internalizację tychże treści. Dlatego według Stieglera proletaryzacja zawsze jest jednocześnie kognitywna i materialna. Wiąże się ona z proletaryzacją opisaną przez Marksa, choć dla Stieglera proletariuszem jest każdy, kto traci jakąś formę wiedzy, czy to praktycznej, cielesnej, czy teoretycznej.

zautomatyzowanych obliczeń i algorytmów bazujących na nowych fundamentach informatyki teoretycznej” (Stiegler and Kolektyw Internacja 47).

Lokalność i technoróżnorodność

W kontekście pandemii COVID-19 i jej tragicznych skutków, w jednym ze swoich ostatnich opublikowanych krótkich esejów Stiegler nie tylko potwierdza swoją farmakologiczną postawę, ale radykalizuje ją także jako logikę właściwą myśleniu jako takiemu: „wyzwaniem dla myślenia, zwłaszcza po pandemii, jest i zawsze, odtąd w coraz większym stopniu, będzie przekształcenie problemów, jakie stwarza technika – która stała się technologią – w pytania, a więc uczynienie z techniki przedmiotu *par excellence* myśli” (“Nooróżnorodność, technoróżnorodność”). Wśród pytań wynikających z namysłu nad technologią przyszłości znajdują się niewątpliwie pytania o entropię i negentropię, ale także o nooróżnorodność i technoróżnorodność, dwa pojęcia, które się ze sobą wiążą i które pozwalają zrozumieć ryzyko i wyzwania związane ze współczesną technologią. Mówiąc o nooróżnorodności, Stiegler definiuje ją zazwyczaj jako proces noetycznego zróżnicowania, będącego wynikiem wytwarzania wiedzy i jej wymiany w środowisku, które zawsze jest zarówno lokalne, jak i techniczne. Innymi słowy, nooróżnorodność zapewnia unikalne możliwości ekspresji, poznania i podejmowania decyzji przez jednostki, które rozwijają się w różnych miejscach i kulturach, a także dzięki różnym technologiom.

W tym sensie zanik lokalności pociąga za sobą zanik nooróżnorodności, a oba zjawiska mają tę samą symptomatologię. Nowym terminem, o którym w tym kontekście warto wspomnieć, jest jednak technoróżnorodność. Jest to termin zaproponowany przez chińskiego filozofa Yuka Huia, a Stiegler, z przyczyn biograficznych, mógł jedynie zacząć się nim posługiwać³, co jednak stworzyło przestrzeń dla dalszej pracy teoretycznej, w szczególności w ramach projektu NEST. Stieglerowskie rozumienie technoróżnorodności, jak to często u niego bywa, ma swój początek w diagnozie społecznej:

Czujemy i widzimy, że trwa systemowa eliminacja różnorodności i że z jednej strony ma ona ścisły związek z technologią, a z drugiej z obliczeniowością, technologia została bowiem zracjonalizowana i w tym sensie dogłębnie powiązana z kalkulacją. Tym właśnie technologia różni się od techniki, która jest empiryczna i głęboko powiązana z wiedzą praktyczną. Cierpimy wskutek tej eliminacji, mimo że tego nie wiemy z jednego konkretnego powodu: wciąż nie ukonstytuowała się wiedza, która umożliwiłaby nam pomyślenie i opatrzenie myślą tego faktu, a tym samym przeniesienie go w stadium prawa (“Nooróżnorodność, technoróżnorodność”, przekład zmieniony).

Mówiąc o zmniejszeniu czy wręcz eliminacji różnorodności, warto mieć na uwadze dwa wymiary tego stanu rzeczy. Z jednej strony technologia oparta na obliczeniach, która – funkcjonując jako zautomatyzowany intelekt w oderwaniu od rozumu, jeśli chcieć to zdefiniować przy użyciu rozróżnienia zaproponowanego przez Immanuela

3 Bernard Stiegler zmarł w nocy z 5 na 6 sierpnia 2020 roku, niedługo po tym, gdy opublikowany został jego artykuł o technoróżnorodności (“Nooróżnorodność, technoróżnorodność”).

Kanta – powoduje systematyczną redukcję różnorodności: bioróżnorodności, socjoróżnorodności i nooróżnorodności; z drugiej strony to wszystko może się dzieć jedynie w zakresie, w jakim ta sama technologia osiągnęła hegemonię w ramach zachodniego uniwersalizmu, który ją podtrzymuje. To właśnie zjawisko Hui definiuje jako „kulturę monoteknologiczną” (*Fragmentar el futuro* 12), której skutkiem jest tendencja do zmniejszania technoróżnorodności.

Pojęcie technoróżnorodności jest zarówno epistemologiczne, jak i diagnostyczne. Z epistemologicznego punktu widzenia można stwierdzić, że za każdym systemem i rozwojem technicznym stoi matryca kosmologii charakterystycznej dla kultury, z której ów system się wylania. W ramach koncepcji kosmotechniki opracowanej przez Huia każda kosmologia rodzi odmienną techniczność, co tworzy technoróżnorodność, czyli istnienie specyficznych i wyjątkowych relacji między ludźmi, materiałami, terytoriami i kosmosem (*The Question*). Historycznie rzecz ujmując, taka technoróżnorodność ulegała stopniowej redukcji za sprawą hegemonii zachodniej *episteme*, nowożytnych kolonizacji, a obecnie komputacyjnego kapitalizmu, który wzmacnia tendencję do totalizacji i „technobójstwa” w tym samym sensie co kolonialne epistemobójstwo, o którym pisze Boaventura de Sousa Santos (39) i które osiągnęło swój szczyt w neoliberalnej dysrupcji.

Natomiast w odniesieniu do nooróżnorodności rozpatrywanej na płaszczyźnie diagnostycznej, jeśli różnice technologiczne związane z różnymi kosmologiami zanikają, oznacza to, że „technoróżnorodność narzuca się jako coś, co winno działać przeciw stanowi faktycznemu wywodzącemu się z jednolitej tendencji” („Nooróżnorodność, technoróżnorodność”). Stiegler rozumie zatem technoróżnorodność jako formę krytyki i dekonstrukcji hegemonii uniwersalnej obliczeniowości, która determinuje relacje między systemem technicznym a systemami społecznymi i biologicznymi. Ponieważ technika i technologia są istotnymi składnikami myśli i życia noetycznego, gwarancja technoróżnorodności oznacza również ochronę warunków, w których „zmiennosc przywraca nooróżnorodność” („Nooróżnorodność, technoróżnorodność”).

Podsumowując, obecne rozumienie technologii w kategoriach uniwersalności stanowi ogromną przeszkodę w zrozumieniu antropocenu, którego monoteknologiczna kultura opiera się na rozdzieleniu natury i kultury, uprzedmiotowieniu tej pierwszej i traktowaniu zasobów w sposób ekstraktywistyczny i kolonialny. Konfrontacja z antropocenem bez zakwestionowania antropocentryzmu, totalitaryzmu obliczeń i ekstraktywistycznej przemocy grozi nie tylko utrwaleniem się antropocentrycznej nowoczesności, ale także pojawieniem się nowych form kolonializmu. Technoróżnorodność jest zatem pojęciem strategicznym w kontekście naszej teraźniejszości. Epistemologiczne, ekologiczne, prawne i etyczno-polityczne osie interwencji należy w niej dopiero nakreślić, aby lokalnie wytwarzać antyentropię, szczególną uwagę obdarzając punkty przecięcia technologii cyfrowych i biologii we wszystkich skalach lokalności.

Lista prac cytowanych

- Guattari, Félix. *Les Trois Écologies*. Galilée, 1989.
- . "Vers une ère post-média". *Terminal*, no. 51, 1990; <https://www.revue-chimeres.fr/IMG/pdf/termin51.pdf>.
- Hui, Yuk. *The Question Concerning Technology in China. An Essay on Cosmotechnics*. Urbanomic, 2016.
- . *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*. Translated by Tadeo Lima, Caja Negra, 2016.
- Moore, Gerald. "Dopaminergic and Disadjustment: Addiction and Digital Capitalism". *Are We All Addicts now? Digital Dependence*, edited by Vanessa Bartlett and Henrietta Bowden-Jones, Liverpool University Press, 2016, pp. 69–75.
- Ross, Daniel. "Introduction". Bernard Stiegler. *The Neganthropocene*. Open Humanities Press, 2016, pp. 7–32.
- Rouvroy, Antoinette. "The end(s) of critique: data-behaviourism vs. due-process". *Privacy, Due Process and the Computational Turn: The Philosophy of Law Meets the Philosophy of Technology*, edited by Mirielle Hildebrandt and Kate de Vries. Routledge, 2013, pp. 143–168.
- Sousa Santos, Boaventura de. *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*. CLACSO y Prometeo Libros, 2010.
- Stiegler, Bernard. "Five Hundred Millions Friends. The Pharmacology of Friendship". Paul-Laurent Assoun, et al., *Umbr(a): Technology*, The Center for the Study of Psychoanalysis and Culture, 2012, pp. 59–75.
- . *La société automatique 1. L'avenir du travail*. Fayard, 2015.
- . *Qu'appelle-t-on panser? 1. L'immense régression*. Les Liens qui Libèrent, 2018.
- . "Nooróżnorodność, technoróżnorodność. Elementy do przebudowy gospodarczej opartej na przebudowie informatyki teoretycznej". Translated by Michał Krzykawski, *Biennale Warszawa*, <https://2022.biennalewarszawa.pl/nooroznorodnosc-technoroznorodnosc/>.
- Stiegler, Bernard, and Kolektyw Internacja. *Konieczna bifurkacja. „Nie ma alternatywy”*. Translated by Michał Krzykawski, et al., Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2023.
- Vignola, Paolo. "Devenir dignes du pharmakon". *Technologiques. La pharmacie de Bernard Stiegler*, edited by Benoit Dillet and Alain Jugnon. Cecile Défaut, pp. 413–428.

Abstrakt / Abstract

Paolo Vignola

Lokalność a technika. Kiedy różnice mają znaczenie

Artykuł omawia pojęcie lokalności w pracach Bernarda Stieglera jako rdzenia trzeciego etapu jego myśli, w którym perspektywa farmakologiczna i organologiczna splata się z refleksją wokół entropii i antyentropii na płaszczyźnie fizyczno-biologicznej, informacyjnej i technospołecznej. W takim ujęciu lokalność można rozpatrywać jako negentropijne „naturokulturowe” otwarcie. W części pierwszej pokazano takie otwarcie jako wskaźnik procesów entropijnych w skali mikro, mezo i makro. Część druga zawiera syntezę „farmakologicznego ujęcia lokalności i kładzie szczególny nacisk na społeczno-polityczne przysposobienie technologii. Wreszcie w części trzeciej mowa o dialogu między Bernardem Stieglerem i Yukiem Huiem wokół nooróżnorodności i technoróżnorodności, dwóch nowych pojęć, które pozwalają dostrzec techno-logiczny wymiar lokalności i przededefiniować ją politycznie.

słowa kluczowe: nooróżnorodność, technoróżnorodność, farmakologia, symptomatologia, naturokultura

Locality and Technology. When Differences Matter

This article discusses the concept of locality in Bernard Stiegler's work as the core of the third stage of his thought, in which the pharmacological and organological perspective is intertwined with reflections around entropy and anti-entropy on the physical-biological, informational, and techno-social levels. From this perspective, locality can be considered as a negentropic “natural-cultural” opening. Part one shows such an opening as an indicator of entropic processes at the micro, meso, and macro scales. Part two synthesizes the “pharmacological take on locality and places special emphasis on the socio-political adoption of technology. Finally, part three talks about the dialogue between Bernard Stiegler and Yuk Hui around noodiversity and technodiversity, two new concepts that allow us to see the techno-logical dimension of locality and redefine it politically.

keywords: noodiversity, technodiversity, pharmacology, symptomatology, nature-culture



Projekt otrzymał finansowanie ze środków programu ramowego Unii Europejskiej w zakresie badań naukowych i innowacji Horyzont 2020 na podstawie umowy o udzielenie dotacji nr 101007915 w ramach działania Maria Skłodowska-Curie.

Sara Baranzoni

Universidad de las Artes, Guayaquil

ORCID 0000-0002-9775-601X

Tłumaczenie z języka angielskiego:
Karolina Lebek i Michał Krzykawski

Już tu. Lokalność przed i ponad uprzestrzennieniem

Artykuł recenzowany / Peer-reviewed article

<http://doi.org/10.61269/QDTQ4126>

W obowiązujących dziś ramach geopolitycznych, wraz z rozwojem warunków technicznych i ekonomicznych oraz powiązanych ze sobą systemowymi wymuszeniami, które uruchomiły proces tak zwanej globalizacji, szczególny termin zyskał dość znaczącą i sugestywną siłę oddziaływania: lokalność. Ponieważ globalizacja narzuciła „ustandaryzowaną i monolityczną koncepcję rynku, który [...] dąży do tego, aby sam stał się komputacyjną hegemonią (Stiegler and Kolektyw Internacja 32), lokalność zaczęła jawić się na kilku polach jako konieczny kontrapunkt dla globalizacji. Towarzyszyło temu przekonanie, że lokalność ma kształtujące, zrównoważone i harmonijne źródło, które poprzedza eksploatację przyrody przy użyciu techniki, w związku z czym pozwala uniknąć ryzyka wpisanego w dominujący model rozwoju.

Jednocześnie coraz widoczniejsze, zwłaszcza w świecie zachodnim, są rozmaite tendencje lokalistyczne, które mogą jawić się jako reakcyjne, zwłaszcza w zestawieniu z ruchami populistycznymi domagającymi się przede wszystkim ochrony interesów narodowych lub lokalnych, choćby i wbrew decyzjom podejmowanym przez wspólne instytucje. Wszystkie te tendencje i żądania idą w parze z czasem mniej, a czasem bardziej świadomym, ale powszechnym poczuciem zagrożenia formą, jaką przybrał zglobalizowany postęp techniczny. Również on rodzi ideę lokalności jako czegoś, co należy chronić przed rozmaitymi formami inności. Spotęgowane poczucie strachu, odrzucenie i niepewność stają się w ten sposób wiodącymi reakcjami na utratę „czystej tożsamości” – utratę, która jest postrzegana jako nadchodzące niebezpieczeństwo.

Jeżeli zatem lokalność miałaby być „początkową” ekspresją danego miejsca, stwarzającą możliwość przeciwdziałania zagrożeniom związanym z procesem globalizacji poprzez przywrócenie ochrony tego, co lokalne, to sama koncepcja lokalności winna wiązać się z innymi wartościami. Jakiego rodzaju wartości mogłyby to być i jaki obieg znaczeń taka ekspresja miałaby uruchamiać? Lokalności nie sposób sprowadzić do terytorium, gdyż to zawęziłoby ją do jednego z wielu jej aspektów (Baranzoni and Vignola 161). Ale terytorium może stanowić punkt wyjścia krytyki tożsamościowego wymiaru lokalności, rozumianego jako dążenie do zachowania niezmiennego tożsamości. Cel tego artykułu jest jednak inny. Zgodnie z przekonaniem, że warto nadać lokalności odmienne znaczenie, proponuję stworzyć skrzynkę z narzędziami pojęciowymi, które mogłyby sprawić, że takie alternatywne znaczenie stanie się czymś realnym. Wymaga to odsłonięcia „farmakologicznej” fałdy problemu, co prowadzi nas do politycznego rdzenia teorii Bernarda Stieglera, w której lokalność nabrała znaczenia zwłaszcza na późniejszym etapie jego myśli. Ale teoretyczny grunt, na którym koncepcja lokalności wyrosła, można znaleźć we wczesnych pracach Stieglera, nawet jeśli nigdy nie podał on tam wyczerpującej definicji. Spróbuję zebrać ślady tego pojęcia i pokazać jego działanie w myśli Stieglera, uwzględniając jej wymiar filozoficzny i polityczny.

Czasy i rytmy lokalności: kto i co

Pierwsze rozróżnienie, które należy poczynić, dotyczy pola odniesień terminu „lokalność”: o ile dane zjawisko lokalne można łatwo powiązać z przestrzennością, o tyle nie odnosi się ono tylko do miejsca, ale także do określonego tu i teraz, które jest niemomentalne. Warto więc podkreślić, że w myśli Stieglera lokalność wydaje się wylaniać bardziej z wymiaru czasowego, choć się do niego nie ogranicza, ponieważ odsłonięcie lokalności wymaga uprzestrzennienia. W *La technique et le temps* (co znajduje potwierdzenie w *Dans la disruption*, książce z późniejszego etapu jego twórczości) lokalność pojawia się, gdy mowa o „dawaniu miejsca”, które jednak „bierze swój początek w »nie-miejscu«, w jego umorzeniu² – w źródłowym wybrakowaniu” (*Dans la disruption* 442), którego lokalizacja może być w pewnym sensie przypadkowa (tamże). Oznacza to, że myślenie o lokalności nie ma z góry określonego miejsca lub terytorium, na którym termin „lokalność” zostaje umocowany jako rodzaj opisu: zamiast tego miejsce jest twórczym wynikiem działania układu współkonstytuujących się konsystencji³.

1 *Donner lieu*, dosłownie „dawać miejsce”, to wyrażenie idiomatyczne, które znaczy „prowadzić do”, „spowodować” lub „wywoływać” i służy do opowiedzenia o następstwie jakiegoś wydarzenia. Na przykład gdy mowa o tym, że działania rządu spowodowały masowe protesty społeczne. To w tym sensie lokalność jako miejsce jest rezultatem jakiegoś wydarzenia. Przyp. Michał Krzykawski.

2 Francuskie określenie *non-lieu*, dosłownie „nie-miejsce”, to również wyrażenie idiomatyczne stosowane najczęściej w języku prawniczym, gdzie oznacza umorzenie. Przyp. Michał Krzykawski.

3 Terminowi „konsystencja” Stiegler nadaje osobliwe znaczenie. Konsystencja oznacza coś ponad istnienie (egzystencję). Egzystujemy „naprawdę”, gdy „nabieramy konsystencji”, która jednakowoż nie ma charakteru transcendentnego, a z całą pewnością nie wiąże się z żadną transcendencją, ponieważ (ludzkie) życie może nabierać konsystencji, z(a)wierając się w materialnych nośnikach technicznych. Przyp. Michał Krzykawski.

Tak naprawdę, i ujmując rzecz precyzyjniej, według Stieglera lokalne „dawanie miejsca” (a tym samym konstytuowanie się określonej lokalności) wiąże się z połączeniem „kto” i „co”, które jest jednocześnie wynalazkiem człowieka i wynalezieniem człowieka (*La technique et le temps* 163)⁴. Działanie tej inwencji można uznać za „pierwszą” bifurkację, która otwiera możliwość „podążania za życiem za pomocą środków innych niż życie” (164), co dla Stieglera oznacza sprzężenie historii techniki z historią ludzkości⁵. Składa się na nie ciąg nieustannych wynalazków, które wytwarzają innowacje, a jednocześnie konkretyzują się jako seria śladów umożliwiających zachowanie (technicznej) pamięci o przeżyciach i przekazywanie ich w czasie. Czas albo „fortel czasowości” (161), czyli świadomość różnicy między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością, jest zatem dokładnie tym, co wytwarza się w ramach tej dynamiki. Można ją opisać jako proces „suplementowania” lub „eksterioryzacji”: istoty ludzkie stają się rzeczywiście ludźmi, gdy nabierają świadomości, że wytworzone przez nich organy pozacielesne (przysławy, a nie narządy) umożliwiają zachowanie ich przeżyć, dzięki czemu mogą oni przekazywać je innym również po śmierci.

Stiegler podejmuje tę problematykę pamięci w dialogu z Jacques'em Derridą i André Leroi-Gourhanem. Proces eksterioryzacji wiąże się u niego z „uwolnieniem pamięci”, interpretowanym paralelnie z Derridiańskim „wylonieniem się gramu” (ślądu) jako zjawiskiem starszym niż jakiegokolwiek formy zapisu (ale na którym wszystkie one się opierają). Dla Stieglera taki sposób znaczenia czy zostawiania śladów jest tożsamy z pojawieniem się „świadomości”, która jest jednak niezmiennie i z konieczności suplementowana (i dlatego nie ma charakteru transcendentального). Jeśli, jak twierdzi Stiegler, w tym uświadomieniu echem pobrzmiwa Derridiańska *différance*⁶, to znajduje ono

-
- 4 W obrębie myśli Stieglera utożsamienie „kto” z żywym bytem ludzkim i „co” z nieożywionym obiektem technicznym byłoby łatwe. Rdzeń jego filozofii stanowi jednak dwuznaczność wyrażenia *l'invention de l'homme* (wynalazek człowieka i wynalezienie człowieka), która pokazuje, że relacja między człowiekiem a techniką jest dalece nieoczywista: kto wynajduje co i co wynajduje kogo? Człowiek to zarazem przedmiot (obiekt) i podmiot, w tym sensie, że człowiek wynajduje siebie w technice, wymyślając narzędzia. Z tej perspektywy niemożliwe staje się określenie, w jakiej kolejności taki wynalazek powstaje: „Technika wynajduje człowieka, człowiek wynajduje technikę. Technika jako wynalazczyni i jako rzecz wynaleziona” (*La technique et le temps* 166).
- 5 Mówiąc inaczej i konkretniej: choć życie jest skończone, w tym sensie, że charakteryzuje je śmiertelność, ale również ograniczenia retencyjne (przede wszystkim dlatego, że powiązane z nim przeżycia nie mogą zostać zachowane wiecznie), to dzięki sposobowi, w jaki układa się z techniką, może ono zyskać możliwość rozszerzenia. Ale owego rozszerzenia w żaden sposób nie należy rozumieć na transhumanistyczną modłę, czyli jako produkcję urządzeń umożliwiających przedłużenie życia konkretnej jednostki. Chodzi tutaj raczej o rozszerzenie przekazywalności tego, co ma żywotne znaczenie: wiedzy, pamięci i doświadczenia, poprzez ich zachowanie w trwałym nośniku. To dlatego historia techniki i historia człowieczeństwa idą ze sobą w parze. A tą podwójną świadomością historyczną mamy dlatego, że obie te historie w ten sposób są przechowywane.
- 6 Derrida nieustannie podkreślał, że *différance* nie należy traktować jako pojęcia, ale jako zbiór sił w dynamicznej relacji. Gest Stieglera, przeciwnie, polega na uczynieniu z niej pojęcia; mówi on również o istnieniu czegoś w rodzaju „różni różni” (*La technique et le temps* 170). Dlatego należy zachować ostrożność, kojarząc ten termin z obydwoma filozofami bez uwzględnienia tej różnicy.

wyraz w tym, co Derrida nazywa uczasowieniem (czyli „odwleczeniem w czasowym i czasującym pośrednictwie pewnego odstępu w czasie”) i rozprzestrzenianiem (czyli stawaniem się czasu przestrzenią). W tym sensie czas (lub lepiej: rachuba czasu) istnieje dzięki złączeniu tego, co żywe, z tym, co nieożywione, a czas jest zawsze czasem odwleczenia i antycypacji, do tego stopnia, że wiąże się z czymś, co – w Heideggerowskim duchu – jest „już tu” (*déjà là*): „tą przeszłością, której nigdy nie przeżyłem, ale która mimo to jest moją przeszłością i bez której nigdy nie miałbym żadnej przeszłości siebie samego” (*La technique et le temps* 169).

To dlatego lokalność można pomyśleć jako wydarzenie poprzedzające ustanowienie się przestrzenności, rozumiejąc owo „już tu” jako przeszłość, która (już) taką się staje dzięki jej zdeponowaniu w jakimś tu oto – w obiekcie technicznym wraz ze wszystkimi jego lokalnymi warunkami możliwości. Tak rozumiana lokalność staje się w ten sposób miejscem zewnętrznym (niepochodzącym z wnętrza, ponieważ wewnątrz i zewnątrz nawzajem się konstytuują w jednoczesnym ruchu), przeszłością namacalną tylko wtedy, gdy wylaniająca się pamięć zostaje wpisana (a więc uzewnętrzniona) w trwałą podporę.

Jak już wspomniałam, taka dynamika powtarza się w historii techniki, którą można również postrzegać jako historię kilku lokalnych bifurkacji uniwersalnej tendencji do egzosomatyzowania⁷. Innymi słowy, jeśli w historii techniki istnieje uniwersalna tendencja⁸, to nigdy nie podlega ona pełnej realizacji, ale jest podtrzymywana w odwodzie, w którym nieustannie rozplenia się w osobliwe lokalne konkretyzacje jako fakty techniczne. W drugim tomie *La technique et le temps* Stiegler wyjaśnia, że relacja między uniwersalną tendencją a lokalnym faktem ma związek z przyspieszeniem, rosnącą prędkością, nie prędkością w istotowym sensie tej wielkości, ale prędkością, która jest „doznawaniem różnicy sił” lub „wyrazem doświadczenia i działania pewnego potencjału utworzonego z uzgodnienia tendencji” (*La technique et le temps* 325). W całej historii techniki dyferencjałowych sił ustanawia wielość rytmów (prędkość doznawana przez istoty ludzkie różni się od szybkości „zorganizowanych bytów nieorganicznych”, bo w ten sposób Stiegler nazywa technikę, nawet jeśli to doznawanie wynika z jej działania) i koniecznych przesunięć fazowych, w których chodzi o znalezienie punktu (metastabilnej) równowagi.

Analiza dwóch pierwszych tomów *La technique et le temps* jasno pokazuje, że w nierozdzielności człowieczeństwa od techniki Stieglera istnieje napięcie, a „owym napięciem jest sam czas” (316). Równie jasne jest też to, że pojęcie lokalności, które wylania się z tej nierozdzielności, ze swej natury jest całkowicie egzosomatyczne; jest sztuczne, a nie zakorzenione w ziemi, jak powiedziałby

7 W ostatnich pracach Stieglera termin „egzosomatyzacja” niemalże zastąpił termin „eksterioryzacja”, używany przez niego w pracach wcześniejszych. Ma on to samo znaczenie, ale bardziej koncentruje się na wytwarzaniu sztucznych organów (przyrządów), które według niego charakteryzują proces hominizacji.

8 Fakt, że Stiegler rozpoznaje uniwersalną tendencję w historii techniki, nie oznacza, że twierdzi, iż technika jest uniwersalna. Uniwersalna jest natomiast techniczność, czyli sprzężenie i współkonstituowanie się człowieka i techniki, ale konkretyzacje teje *techniczności* są zawsze lokalnie zróżnicowane.

Heidegger (*The Neganthropocene* 99)⁹. Dochodzimy tutaj do pierwszej istotnej kwestii: Stieglerowskiej koncepcji lokalności nie należy mylić z Heideggerowską, bo nie oznacza ona ani powrotu do źródłowości czy autentyczności, ani powrotu do ziemi. Przeciwnie, Stieglerowska lokalność jest powiązana z logiką suplementu i pro-gramu jako złączenie rytmu i pamięci poprzez technikę (*gram*), która pozwala wyjść poza „bezwłocznie odczuwaną teraźniejszość”, umożliwiając ustanawianie i przenoszenie stosunków do czasu i przestrzeni (*La technique et le temps* 389).

Według (odczytanego przez Stieglera) André Leroi-Gourhانا uwolnienie wyartykułowanej pamięci następuje na trzech poziomach (gatunkowym, socjoetnicznym i jednostkowym), powiązanych z nieustającym programowym zapisywaniem, czyli – jak ujmuję to Stiegler – z „programem naukowym odnoszącym się w równym stopniu do zoologii i antropologii, co do technologii” (*La technique et le temps* 392). Owe programy tworzą rytmy z powtórzeń i jako takie stanowią „niezbędny czynnik spójności grupy” (393) nie tylko w wymiarze synchronicznym, ale także w całej historii i życiu przyszłych pokoleń, otwierając dostęp do wspólnotowego już tu, umożliwiającego organizację grup poprzez tworzenie innego rodzaju sztucznych organów, jakimi są instytucje.

Reasumując, według Stieglera współkonstituowanie się człowieka i nieorganiczności (techniką) prowadzi do doświadczania czasowości – sztucznego wytworu będącego efektem tego procesu i czegoś, co powstaje wraz z wyłonieniem się pamięci. Ale czasowości można doświadczyć tylko dlatego, że bierze się z uprzestrzennienia jako seria śladów (gramów konstituujących pamięć) wpisanych w materialną podporę pamięci, jej nośnik. Nie jest to jednak równoznaczne z twierdzeniem, że istnieje czasowość poprzedzająca przestrzenność czy będąca dla niej podstawą. Oba wymiary powstają na skutek tego samego ruchu wzajemnego konstituowania się i jako takie są nierozłączne. Podkreślenie aspektu czasowego jest tutaj jednak konieczne o tyle, o ile pozwala na wypracowanie przeciwwagi dla konserwatywnego rozumienia lokalności, czyli takiego, w którym lokalność de facto jawi się jako odczasowienie w tym sensie, że zakorzenia ono lokalność w wiecznej przeszłości, którą należałoby zachować w jej źródłowej czystości i chronić przed zainfekowaniem innością (obcymi ludźmi, technologią, globalizacją). Ujęcie lokalności, jakie tutaj starałam się zarysować, kładzie natomiast nacisk na jej sztuczny, a zarazem przepuszczalny wymiar – wymiar wytworzony, który jednak również sam wytwarza. Taka lokalność ma zdolność do modyfikowania samej siebie w połączeniu z organami egzosomatycznymi jako wytworami faktów technicznych właściwych każdej epoce, a także do nadawania sensu tym lokalnym wytworom, czyli do tworzenia żywotnych powiązań z tradycją lub obchodzenia jej,

9 „Wszystkie dryfy i dwuznaczności u Heideggera, podobnie jak jego polityczne tchórzostwo, biorą się z zanegowania źródłowego wybrakowania, co uniemożliwia mu pomyślenie lokalności jako zdarzenia lub miejscowienia się [l'avoir lieu] poprzez układanie się czasu i przestrzeni za sprawą retencji powtórnej – poprzez układ czasu i przestrzeni i retencji, w których wytwarza się bifurkacja, a wraz z nią dochodzi do zapisu różnicy w kontrze do obojętnego stawania się. To w ten sposób ma miejsce różnicowanie [*différance*], ale takie, które również, jako farmakon, wymazuje tę różnicę (*Dans la disruption* 416, podkreślenie moje).

gdy jest to konieczne, aby tym sposobem ukonstytuować nową epokę wiedzy i nowych zdolności do funkcjonowania¹⁰.

Proponuję tutaj ideę lokalności, która nie istnieje uprzednio, ale nabiera konsystencji w wielości rytmów i powtórzeń, a przez to zyskuje zasadniczo performatywny wymiar, w którym „performowanie” nie wiąże się z kalkulacją, skutecznością czy wydajnością, lecz z „wytwarzaniem i roztaczaniem współdzielonej wiedzy w działaniu, w którym wspomnienia, praktyki, wydarzenia i zachowania wzajemnie się przeplatają, tworząc miejsce dla form życia” (Baranzoni and Vignola 162). Podkreślam raz jeszcze: oznacza to, że lokalności nie należy postrzegać po prostu jako miejsca. Lokalność powinna raczej stawać się miejscem, „areną ciągłego procesu uzgadniania doświadczeń i znaczeń tworzących kulturę” (162) jako rezultat powtórzenia w toku kolektywnego performowania. To poprzez performowanie tworzy się znaczenie, które umożliwia również ekspresję wyłaniającego się z takiego procesu miejsca.

Już tu pisma, programy wiedzy i idiomatyczność stylu

Taki rodzaj czasoprzestrzennego doświadczenia lokalności, zasadzającego się na połączeniu trzech poziomów pamięci (gatunkowego, socjoetnicznego i jednostkowego), na których „kto” łączy się z „co”, sam jest połączeniem programów, na które składają się heterogeniczne rytmy „kosmofizjologiczne” (*La technique et le temps* 407). A to, w połączeniu z mocą nadawania sensu, łączy lokalność z wymiarem uprzednim wobec uprzestrzennienia, czyli wobec możliwości orientowania wiedzy. Ujmując to inaczej, narzędzia powstające wskutek rozkwitu wiedzy umożliwiają zarówno zapisywanie pamięci, jak i przywracanie jej fragmentów, kształtując i przekazując wiedzę za pośrednictwem tych samych organów. Ale lokalne fakty techniczne są równocześnie akceleratorem dezorientacji. Przenoszenie wiedzy na narzędzia umożliwiające rozeznanie przekształca je w „piloty” sterujące ludźmi. A to powoduje, że „już tu” (obiekt techniczny) raczej zniewala „kto” (istoty ludzkie), dając niewielkie możliwości udziału w definiowaniu modusów relacji, które stają się ortotetyczne¹¹ (i jako takie ograniczone do zamkniętego wymiaru lokalności).

To w tym sensie „proces egzosomatyzacji nieustannie dezorientuje egzosomatyczną formę życia” (Stiegler and Kolektyw Internacja 45): rozbieżność rytmów między szybkością technologii a powolnością fizjologii sprawia, że „kto” jest spóźniony i niezdolny do przywrócenia konstytuującego stosunku do „co” lub ustanowienia nowych form takiej relacji po tym, gdy skuteczność wcześniej

10 Stiegler definiuje ten zbieżny ruch za pomocą określenia „epokowe podwójne wzmocnienie” (*double redoublement épokhal*), czyli „wzmocnienie tradycji poprzez tendencję techniczną, która w ten sposób, jako ośrodek dyfrakcyjny, zyskuje prowizoryczny grunt oraz wzmocnienie tendencji technicznej poprzez „kto”, który antycypuje na podstawie możliwości ukrytych w [...] zawieszeniu [wszelkich granic, które znosi tendencja techniczna, przyp.] i zapisuje je w pamięć, czyniąc to na sposób unikalny, przekształcając pamięć programowo. [...] „Kto” powtarza i różnicuje w zależności od każdorazowo nowych możliwości powtórzenia, otwartych przez „co” pod naporem tendencji” (*La technique et le temps* 397) [*Redoublement* można tu również przetłumaczyć jako podwojenie lub powtórzenie – przyp. M.K.].

11 Określenie „ortotetyczny” pochodzi od gr. słowa *orthotes*, którego używał również Heidegger, mówiąc o prawidłowości, odpowiedności. Przyp. Michał Krzykawski.

ukonstytuowanego programu została zawieszona. Taką rozbieżność zaostrza rozwój przemysłu informacyjnego i komunikacyjnego, a dalej – zglobalizowany wymiar przepływów na rynku, które narzucają inny stosunek czasu do przestrzeni, dezorganizując byty organiczne po to, aby je poddać (przemysłowej) reorganizacji (*La technique et le temps* 420–422). W ten sposób „lokalność” staje się wszędzie identyczna, co oznacza, że zanika.

Łatwo byłoby w związku z tym pomyśleć, że potrzebny jest „powrót” do pierwotnego momentu orientowania się i że taką orientację umożliwiała lokalność rozumiana jako miejsce. To jest właśnie punkt, w którym przestrzenno-czasowe relacje lokalności stają się przedmiotem marzenia o „zwykłej lokacji” i zostają do niej zredukowane. Rodzi to sytuację, w której o rzeczach można powiedzieć, że są tu w przestrzeni i tu w czasie, w totalnie zdefiniowanym i uobecnionym sensie, co czyni rzeczy samowystarczalnymi i niezależnymi od innych istnień. Jest to zatem reakcja, która ciąży ku izolacji i wykluczaniu. Wówczas „lokalność” staje się fantazmatyczną projekcją określonej tożsamości, a nie procesem identyfikacji niezmiennie otwartej, pozostającej jako coś, co ma nadzieję, przysposabiającej, czyli metabolizującej to, co wobec niej odmienne” (Stiegler and Kolektyw Internacja 45).

Jednak, by jeszcze raz to podkreślić, taki „powrót” jest nie tylko niemożliwy, ale jawi się również jako niebezpieczny. Po pierwsze dlatego, że przejawia tendencję do unikania konfrontacji z rzeczywistą kondycją technologiczną, która, jeśli wierzyć Stieglerowi, jest konstytutywna, w związku z czym nie sposób jej się wymknąć. Po drugie dlatego, że farmakologiczna „natura” techniki, co Stiegler nieustannie podkreśla, skłania do poszukiwania rozwiązania leżącego w samej technice – do inwencji, a nie do destrukcji.

Potrzebna jest więc konwersja myśli, czyli zaprzestanie rozumienia lokalności jako udawanej tożsamości lub miejsca pochodzenia na rzecz rozumienia jej jako „procesu alteracji” (Stiegler and Kolektyw Internacja 45), wynikającego ze źródłowego wybrakowania (tj. z procesu egzosomatyzacji, który pochodzenie, źródłowość czyni czymś dwuznacznym). To właśnie alteracja i zawarty w niej potencjał różnicujący może dać orientację, którą określona wspólnota (społeczność) będzie współdzielić poprzez otwartość na przyjęcie różnych rodzajów wiedzy. I to właśnie z takiej zmiany i z jej potencjału różnicowania może wyłonić się rozeznanie, kierunek, który dana społeczność uzna za wspólny, pozostając w gotowości na przyjęcie różnych rodzajów wiedzy, które otwierają przyszłość.

Ujmując rzecz krótko, napięcie między orientacją (rozeznanie) a dezorientacją jest dokładnie tym, co powstaje w lokalności, a więc co „daje miejsce”: krzyżowanie się rytmów i wspomnień, suspensów i momentów przyspieszenia, wytwarza kalendarzowość, terytorialne przestrzenności i uwspólnotowienie, ale również, i jednocześnie, prowadzi do odczasowienia, deterytorializacji i odwspólnotowienia. Według Stieglera wszystko to składa się na „idiomatyczną wyjątkowość stylu”, rozumianą jako mnoga i kolektywna dynamika rytmów, która zarazem powstaje sama z siebie i jest wytwarzana, która wciąż może przybierać formy inne niż ona sama i rozprzestrzeniać się poprzez jakiś osobliwy język, dźwięk, gest czy „sposoby działania”. Innymi słowy – poprzez wiedzę kształtowaną w zależności od lokalnej wrażliwości. Ale ta wiedza, raz jeszcze,

nie jest wyrazem pradawnego lub pierwotnego stanu rzeczy; nie jest lokalizmem ani indywidualizacją czy izolacją, lecz podlega transformacji w procesach indywidualizacji zbiorowej, która nie mogłaby zachodzić, gdyby nie wpływ wszelkich rozmaitych form zewnętrzności¹².

W tym sensie idiomatyczność, „której nie należy rozumieć po prostu jako języka” (*La technique et le temps* 405), jest tym, co manifestuje osobliwość, wyjątkowość, która nie tyle odnosi się do tej oto jednostki czy tego oto miejsca, ile funkcjonuje jako napięcie między personalnością a bezosobowością, podczas gdy „różnica idiomatyczna” to napięcie lokalne między wspólnotowością a ową wyjątkowością. Innymi słowy, „wymiana idiomatyczna” jest zakorzeniona w tendencji technicznej jako konstytutywnej zasadzie doboru, która sprawia, że granice między różnymi środowiskami etnicznymi stają się przepuszczalne, i zgodnie z którą „jednostka może zawiesić programy etniczne, a raczej rozegrać je na nowo jako przeszłość przechodzącą w przyszłość niesioną przez wyjątkowość danego »kto«” (*La technique et le temps* 397).

Idiomatyczność jako styl oczywiście jest zlokalizowana, „zawsze pochodzi z jakiegoś miejsca, mówi o jedności jakiejś grupy, osoby, dzieła czy wiedzy praktycznej” (405), ale jednocześnie delokalizuje, wyrывая się swoim przestrzenno-czasowym determinantom: krąży (może przekraczać granice i sprawiać, że najściślejsze zabezpieczenia rozszczelniają się), jest przenoszona, tłumaczona, rozszerzana, żeruje się na niej, zgodnie z jej zasadniczą zmiennością; można ją stracić, ale nie da się jej wymazać. Jak zauważa Stiegler:

styl, jako radykalne doświadczenie przestrzeni i czasu, doświadczenie pierwotnej *lokalności*, jest zakotwiczeniem dla wszelkiej kontekstualności, *jak i* dla każdej możliwości wyrwania się z kontekstu. Ponieważ jest nieopisywalny, może zaistnieć jedynie w ponownym zapisie, być powtórzeniem i przekształceniem poprzez to powtórzenie w *inny* styl, w *inne* powtózonego stylu, w jego *rzeczywiście doznane różnicowanie*. Styl jest radykalnie odporny na *apodyktyczność*; nigdy nie można go powiązać z tym, co da się pokazać [*il ne peut jamais être apo-déictisé*]. *Jak każdy idiom*, prawda idiomu, styl jest nieprzetłumaczalny (*La technique et le temps* 406).

To dlatego styl może oprzeć się przemysłowej reprodukcji, chociaż może być przemysłowo eksploatowany. I nawet jeśli styl (lub idiomatyczność) był zwykle łączony z terytorialnością, to należy raczej o nim myśleć poza jego przestrzennymi granicami: „miejscowić się znaczy nie mieć ojcostwa, korzeni, miejsca urodzenia poświadczonego w ziemi i krwi; znaczy dawać miejsce na nowość. A nowość to [...] żałoba po terytorialności” (407).

12 Również w tym miejscu widać dystans Stieglera wobec wczesnego Heideggera, według którego jedyne wystąpienie (instancja) niezdeteminowania *Dasein* z jego byciem-ku-śmierci i osamotnieniem przynależy ja (*La technique et le temps* 387).

Podsumowanie

W niniejszym tekście pokazano, w jaki sposób, według Stieglera, rachuba czasu (i przestrzeni), która charakteryzuje wyłanianie się lokalności, jest istotowo sztuczna i ma egzosomatyczną naturę. Lokalność to siła wytwarzająca czasoprzestrzeń, a zarazem jej wytwór. Jej sztuczność zawiera się w już tu, które nie odsyła ani do pierwotnego miejsca wszelkiego gatunkowienia, ani do wiecznej czasowości tego, co już tu uprzednio było (np. do terytorium lub ojczyzny). Już tu lokalności odsyła raczej do doboru, z konieczności obciążonego defektem, jako rezultatu działania gramu – podpory lub nośnika umożliwiającego występowanie pamięci, a w konsekwencji współkonstituowanie farmakologicznej relacji między „kto” i „co”. W tym sensie próba rozumienia lokalności jako stałego i tożsamościowego wyrazu miejsca całkowicie zawodzi.

W napięciu między orientacją a dezorientacją proces alteracji, pochodzący ze źródłowego (i tożsamościowego) wybrakowania, czyli relacji między „kto” i „co”, może faktycznie zawiesić skuteczność już ukonstituowanych pro-gramów, zawieszając różnice w sposobach zachowania i działania, zróżnicowanie językowe i tak dalej. Według Stieglera odpowiedzią na dezorientację nie jest szukanie schronienia w lokalności zlokalizowanej w tym czy innym miejscu, ale inwencja jako działanie idiomatycznej różnicy. Innymi słowy – odzyskanie zdolności do przekształcania w (nową) wiedzę i (nowe) programy tego, co „już tu”. A idea lokalności jako wektoryzacji lub zlokalizowania danego terytorium (jego samozasłonięcie, samozamknięcie) jest tym, co de facto niszczy taką idiomatyczną różnicę (*La technique et le temps* 469).

Jeśli warto zatem nadać lokalności inne znaczenie, można zacząć od stwierdzenia, że lokalność, której daleko do bycia wytworem terytorium lub szczególnym wyrazem miejsca, jest wydarzeniem, miejscowaniem się sensu i znaczenia. Lokalność można z tej perspektywy postrzegać jako ciągłą zmienność, która „przekształca miejsce w pole możliwości i relacji” (Baranzoni and Vignola 174). Nie odnosi ona do zamkniętej granicy, lecz zawiera się w sile otwarcia wyrażonej w wielości form wiedzy, które spotykają się ze sobą i gromadzą w określonym środowisku, ale nie ograniczają się do niego. Lokalność nie pochodzi z określonej wizji świata, która przekłada się na techniki, sposoby zachowania, języki i sposoby działania jako lokalne wytwory, lecz jest niejednoznaczna i wzajemną współkonstituującą relacją między nimi a wytwarzaniem świata, który być może już nie istnieje, ale z pewnością może nabrać konsystencji w tej indywidualnej relacji.

Lista prac cytowanych

- Baranzoni, Sara, and Paolo Vignola. "Rhythms of Locality. A Travel through Caribbean Performances and Literature". *La Deleuziana*, no. 10, 2019, pp. 160–177; <http://www.ladeleuziana.org/wp-content/uploads/2020/02/BaranzoniVignola10.pdf>.
- Derrida, Jacques. "Różnia". Translated by Joanna Skoczylas, *Drogi współczesnej filozofii*, edited by Marek Siemek, Czytelnik, 1978, pp. 374–411; <http://hamlet.edu.pl/derrida-roznia>.
- Stiegler, Bernard. *La technique et le temps. 1. La Faute d'Épiméthée, 2. La Désorientation, 3. Le Mal-être ou la question du cinéma, suivi de Le Nouveau conflit des facultés et des fonctions dans l'Anthropocène*. Fayard, 2019.
- . *The Neganthropocene*. Translated by Dan Ross, Open Humanities Press, 2018.
- . *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou?* Les Liens qui libèrent, 2017.
- Stiegler, Bernard, and Kolektyw Internacja. *Konieczna bifurkacja. „Nie ma alternatywy”*. Translated by Michał Krzykowski, et al., Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2023.

Abstrakt / Abstract

Sara Baranzoni

Już tu. Lokalność przed i ponad uprzestrzennieniem

W artykule przedstawiono lokalność w świetle filozofii Bernarda Stieglera, kładąc szczególny nacisk na nieprzestrzenny (nieterytoryalny) wymiar lokalności, a także na jej związek z czasowością, idiomatycznością, wytwarzaniem sensu i wiedzy. Taka lokalność jest zatem bardziej tym, co daje lub wytwarza miejsce, a nie tym, co je chroni. Przedstawiona w artykule koncepcja lokalności stanowi przeciwagę dla dyskursów przedstawiających lokalność jako lekarstwo na globalizację i związane z nią zagrożenia, w których lokalność jawi się jako konstytutywne, zrównoważone, harmonijne i źródłowe miejsce, uprzednie wobec technologicznej eksploatacji przyrody.

słowa kluczowe: *différance*, gram, gramatologia, Jacques Derrida, antycypacja, czasowość

Already There. Locality Before and Beyond Spatiality

The article presents locality in the light of Bernard Stiegler's philosophy, placing particular emphasis on the non-spatial (non-territorial) dimension of locality, as well as on its relationship to temporality, idiomatycity, sense-making, and knowledge production. Such locality is thus more about what gives or produces place than what protects it. The concept of locality described in the article is a counterweight to discourses presenting locality as a cure for globalization and its dangers, in which locality appears as a constitutive, sustainable, harmonious, and originating place, prior to the technological exploitation of nature.

keywords: *différance*, gram, grammatology, Jacques Derrida, anticipation, temporality

Przychodzi żółw do lokalności

W ostatnich latach pojawiło się sporo narracji mówiących o radykalnej trosce, empatii, dobru wspólnym, czułości i protopii. Wiem, że wymawiając je jednym tchem, upraszczam sprawę, ale nie jestem w tym jedyna, bo często te hasła są używane bez osadzenia w kontekście i głębszego znaczenia. Moje wątpliwości biorą się przede wszystkim stąd, że widzę, jak bywają nadużywane w lokalnościach (o tym, jak je rozumiem, za chwilę), aby, pod grubą warstwą PR-u, reprodukować struktury władzy. Często replikujemy nowe sformułowania na kilkugodzinnych szkoleniach/warsztatach, debatach o przyszłości, ale nie pochylamy się nad tym, czy i jak są one rozumiane w lokalnych praktykach i lokalnie dekonstruowane.

O realizacji nie wspominając. Nie mam na myśli prostego monitoringu i ewaluacji, ale znaczenie i sposoby wyjścia poza slogan. Często wiąże się to nie tylko z przyspieszeniem, w jakim żyjemy, i przemianą relacji w lokalnościach, ale również z tym, że nawet nad dobrymi ideami krąży widmo „języka korzyści”. A ten z kolei nie sprzyja wieloletnim wdrożeniom i kontynuacjom, bo uzależnia działania od efektów na „tu i teraz”. Zresztą na kontynuację idei, która brzmi dobrze PR-owo, ale nie zadziała w dwa lata, zwykle nie ma już środków i wtedy „język korzyści” się kończy. W efekcie pomysł – nazwijmy go roboczo utworzeniem „miasta radykalnej troski” – zostaje wyplukany ze znaczenia i przestaje być atrakcyjny, a w jego miejsce wskakuje kolejne hasło do eksploatacji (kiedyś były *smart cities*, teraz będą czule miasta czy miasta ekokrytyczne). Taki proces zachodzi często, nawet jeśli dana lokalność czuje, że zmiana jest potrzebna i że nie chodzi o chwilowy zryw aktywistyczny. Wtedy, po czasie, odsyłamy „miasto radykalnej troski” do budżetu obywatelskiego albo zachęcamy do samodzielnego aplikowania o granty przez zainteresowanych mieszkańców. Dzięki temu można skutecznie odizolować społeczne zapotrzebowanie i wytworzoną energię od stałej, bezpiecznej polityki miejskiej, która szybko i czule (hehe) złapie w żagle nową modę. Często ściągając w tym celu ekspertów, którzy nie mają pojęcia o życiu w danej lokalności, ale wystawią fakturę na warsztaty ze „społecznością”.

Stiegler a carewashing

Oczywiście, coraz częściej dyskutujemy o carewashingu i legitymizowaniu się atrakcyjnymi ideami dla lokalności, jednak paradoksalnie pomijając w nich samą lokalność. To już nie tylko domena korporacji. Dodajmy do tego jeszcze media społecznościowe używane do tworzenia opowieści o „uspołecznianiu” życia lokalnego, które sprawiają, że z „koszmaru partycypacji” przeszliśmy do koszmaru partycypacji 2.0., gdzie każdy może wyrazić swoją opinię o lokalnych politykach czy działaniach, ale de facto nie ma to przełożenia na cokolwiek. To, że fanpage miasta da nam lajka lub skomentuje nasze zarzuty, nie oznacza, że w lokalności odbywa się dialog. Sam fakt, że spekulujemy o sztucznej inteligencji, która miałaby zastąpić nas w podejmowaniu decyzji i zautomatyzować procesy jej podejmowania pod pretekstem, że robi to lepiej, stoi w sprzeczności z – moim zdaniem – jedną z najbardziej interesujących myśli Bernarda Stieglera, zbiegającą się z realnymi praktykami lokalnymi jako sposobami indywiduacji.

Stiegler pisze, że lokalność to nie miejsce, lecz wydarzenie, które przez indywiduację prowadzi do miejsc. Takie podejście nie tylko daje pewne odświeżenie, ale i prosto wyjaśnia, dlaczego lokalność to nie „mała ojczyzna”. Rodzi też wiele pytań praktycznych, biorąc pod uwagę zasygnalizowane przeze mnie powyżej dylematy. „Wydarzenie się” nie jest przecież procesem gładkim i prostym. Indywiduacja z kolei często jest wyzwaniem całozyciowym, zwłaszcza w sytuacji, gdy otoczenie startowe ją blokowało. Mówiąc o tworzeniu „lokalności” rozumianej szerszej niż samo terytorium i o indywiduowaniu się w niej, nie należy zapominać o przemocy, dominacji i władzy. W wielu strukturach społecznych – szczególnie tych zhierarchizowanych – mogą one procesy indywiduacji zdusić lub całkowicie uniemożliwić, nim się rozpoczęły. Dotyczy to szczególnie grup wykluczonych z powodu płci, statusu ekonomicznego, wykształcenia, pochodzenia czy orientacji psychoseksualnej. A czasami po prostu osób, które krytykują lokalne polityki, bo widzą, że w tej przestrzeni pojawia się niesprawiedliwość i fałszywa troska o społeczność.

Przemoc i indywiduacja

Istotną przeszkodą w procesach indywiduacji jednostkowej i społecznej jest widmo przemocy, które nad nimi wisi: od przemocy instytucjonalnej do przemocy dosłownej, fizycznej. Być może czuję to wyraźniej jako kobieta. Przerabiamy to w tej chwili w grupie „Każda jest ważna” w województwie śląskim. Grupa narodziła się oddolnie, w kontrze do patriarchalnej kultury reprezentowanej przez lokalne instytucje, która tutaj wciąż dominuje w debacie publicznej. Wiele z nas nie tylko odczuwa wykluczenie strukturalne, ale ma także osobiste doświadczenia przemocy ze strony osób współtworzących obecne ramy lokalności (tutaj rozumianej jedynie jako terytorium, bo miejsca na indywiduację w nich nie ma).

Dlatego w przechodzeniu poprzez wydarzenie do indywiduacji, aby stworzyć lokalność, należy najpierw uwzględnić wieloletnie struktury hierarchiczne w tej przemianie. Myśl Stieglera, która we mnie zostaje, otwiera tę lukę. Być może wynika to z jego specyficznej biografii – instytucja więzienia we Francji dała mu szansę na indywiduację. W tym znaczeniu jego teoria może być zbudowana na założeniu, że system polityczny ją wspiera i do niej prowadzi. Być może jest to łatwiejsze do wyobrażenia, kiedy jest się

białym, mężczyzną odsiadującym karę więzienia za próbę obrabowania banku w latach 70., niż czarnym mężczyzną, którego amerykańska policja dusi bez powodu, zanim do więzienia trafi.

Istnieje ogrom praktyk, które teoretycznie mogłyby prowadzić do indywidualizacji, ale o realizację których nie dba się na poziomie legislacyjnym. A to właśnie dzięki nim można przeciwstawić się przemocy w dłuższej perspektywie. Czy wyobrażam sobie inne zakończenie *Dogeville*, gdyby jego akcja działa się w mojej lokalności (jeszcze przed indywidualizacją), a także skuteczne podjęcie decyzji o stawieniu czoła strukturalnej przemocy? Czy w *Jutro przyplynie królowa* – reportażu opisującym kolonialne najazdy, które przekształciły się w kolejnych pokoleniach w systemową przemoc wobec kobiet na wyspie Pitcairn – jest miejsce na stworzenie na nowo przestrzeni sprzyjającej indywidualizacji? Zwrot w kierunku odzyskiwania chłopskiego (kobiet i mężczyzn) pochodzenia i wartości ludowych, który od kilku lat dzieje się w Polsce w pewnych (głównie uprzywilejowanych) grupach, ma z pewnością walory lokalnego wariantu takiej przestrzeni i może się przełożyć na nowe praktyki w lokalnościach. Na ten moment jednak realizuje się on tylko częściowo w praktykach społecznych (np. pamiętniki kobiet z rodzin górniczych Moniki Glosowicz), a najczęściej nie wychodzi poza teksty. Czy przekuje się w praktykę i zmieni lokalności, czy minie jak slogan, to dopiero się okaże. W każdym razie przyjrzenie się temu zwrotowi przez pryzmat myśli Stieglera pozwala zapytać, czy prowadzi on do indywidualizacji.

Inna wyspa

W „Czasie Kultury” (1/2023) pisałam o L’Île-Saint-Denis, wyspie na Sekwanie, gdzie imigranci lub potomkowie imigrantów prowadzą ogrody, korzystając ze spółdzielczych form finansowania, które wyrosły ze współpracy z merostwem, ale i o przykładach praktyk w innych lokalnościach, w tym w Polsce. Miejsca społecznej energii oddolnej da się już zinventaryzować, zmapować, nazwać, opowiedzieć. Jednak jak je stowarzyszyć i uczynić przedmiotem debaty politycznej, która nie skończy się na wprowadzeniu do obiegu nowego, nośnego hasła? Jak je utrzymać? Jak zobaczyć je w większej skali, nie tracąc z oczu małych praktyk, które przetrwałyby dłużej niż „sezon obwarzanka”?

Każda lokalność sama buduje swoje przestrzenie wrażliwości i zmiany, ale musi w nich uwzględniać strategie wychodzenia z przemocy. Myślę, że skupiając się na samych tych strategiach, wiele idei mogłoby być bardziej skutecznych. Nie chodzi mi o NVC czy monitoring, ale o założenia startowe, które skupiają się bardziej na tworzeniu nowych obiegów wiedzy i relacyjnych struktur współpracy niż na strategiach „promocji projektu” i hajpowaniu lokalności przez nowe slogany.

To może taki mały obrazek na koniec. Na Isla Isabela, wyspie wchodzącej w skład archipelagu Galapagos w Ekwadorze, zaraz po zakończeniu drugiej wojny światowej utworzono kolonię karną i przetrzymywano w niej więźniów (wygnańców, więźniów politycznych i pospolitych przestępców), korzystając z infrastruktury pozostawionej tam przez armię Stanów Zjednoczonych. Więźniowie zostali zmuszeni do wybudowania tam – własnymi rękami, bez żadnego sprzętu i w zatrważająco ciężkich warunkach – muru, którego wznoszenie pochłonęło tysiące ofiar, również wskutek tortur zadawanych przez strażników. Wysoki na siedem, długi na sto i gruby na trzy

metry mur częściowo został wybudowany z ostrych i ciężkich kamieni wulkanicznych. Dzisiaj jest on miejscem upamiętnienia odwiedzanym przez ludzi. W sąsiedztwie muru mieszkają starsze żółwie. Można wypatrzeć je w krzakach czy spotkać bezpośrednio na szlaku prowadzącym do „Muru łez” (El Muro de las Lágrimas).

Kilkaset metrów dalej działa „Klub przyjaciół żółwia”. Został utworzony w lokalnym centrum przyrodniczym. Działalność klubu opiera się na tym, że każde dziecko mieszkające na Isla Isabela opiekuje się jednym małym żółwiem przez siedem lat, zanim ten osiągnie wiek pozwalający mu na bezpieczne życie w otwartym terenie. Bo na Galapagos żółwi jest coraz mniej i wymagają szczególnej ochrony, aby zachować lokalną bioróżnorodność. Patrząc na takie działania, zastanawiałam się, czy myśląc o lokalności, jesteśmy w stanie przyjąć strategię żółwia. Przez więcej niż kilka lat, konsekwentnie, dbając o coś, bez uciekania się do przemocy (a raczej wdzierając się w jej struktury) i rozumiejąc sens działania. I to nie dlatego, że jest dobrym sloganem, ale dlatego, że organicznie współgra z lokalnością, daje jej czas. Bo lepiej mieć roboczą troskę niż troskę w logo.



Projekt otrzymał finansowanie ze środków programu ramowego Unii Europejskiej w zakresie badań naukowych i innowacji Horyzont 2020 na podstawie umowy o udzielenie dotacji nr 101007915 w ramach działania Maria Skłodowska-Curie.

Noel Fitzpatrick

Technological University Dublin

ORCID 0000-0002-9527-1748

Tłumaczenie z języka angielskiego:

Karolina Lebek

Tłumaczenie przejrzał Michał Krzykawski

Lokalność lub wyłanianie się idiomu

Artykuł recenzowany / Peer-reviewed article

<http://doi.org/10.61269/XHUO3393>

Z perspektywy czasu można dostrzec, że lokalność jako pojęcie wyłania się z całokształtu prac Bernarda Stieglera, by w końcu zająć w jego myśli miejsce centralne. To właśnie poprzez odwołanie do lokalności podejmował on kwestie związane z negantropologią. Poddając krytyce lokalizm i lokalne upodobania, Stiegler skupił się na lokalności jako warunku niezbędnym do istnienia negatywnej entropii (negentropii) lub anty-entropii. Lokalność stała się dla niego kluczem do wyjścia poza antropocen i stawienia czoła związanym z nim wyzwaniom. Owo „wychodzenie poza antropocen” oznaczało zdolności do myślenia o procesach entropijnych w skali mikro, mezo i makro, a konceptualizacja lokalności stworzyła ku temu warunki.

Pytanie o lokalność stało się tym samym kluczowe w zbiorowym manifestie, najpierw przedstawionym na konferencji prasowej w ONZ w styczniu 2020 roku, a następnie opublikowanym w książce *Konieczna bifurkacja. „Nie ma alternatywy”*. Lokalność była również tematem jednodniowych warsztatów ze Stieglerelem w lipcu 2019 roku w ramach projektu Real Smart Cities, zorganizowanych na Universidad de las Artes w Guayaquil w Ekwadorze. Stawka dyskusji tego dnia była wysoka. Kontekst południowoamerykańskich studiów dekolonialnych miał dla Stieglera ogromne znaczenie. Ale ryzyko, jakie wtedy dostrzegał, brało się z utożsamiania dyskusji wokół lokalności i wiedzy usytuowanej z alternatywnymi rdzennymi epistemologiami.

Wielu filozofów związanych ze spuścizną Stieglera, na przykład Sara Baranzoni, Paolo Vignola, Yuk Hui i ja sam, nadal rozwijają pojęcie lokalności. Jeżeli więc możemy

mówić o dziedziczeniu lokalności po Stieglerze (w sensie diachronicznego porządku rozwijania pojęć), to lokalność okazuje się szczególnie ważna w kontekście propozycji negantropocenu jako sposobu wyjścia poza antropocen i jako projektu nowej ekonomii politycznej. Warto jednak zachować polisemiczny charakter słowa „lokalność” – po to, aby nie redukować jej do „glokalności” (globalności przejawiającej się w lokalności), terminu, który sprowadza horyzont lokalności do określenia jej skali lub do kwestii skalowalności. Dlatego konieczna jest dekonstrukcja lokalności, która pozwoli dostrzec, że lokalność może funkcjonować na różnych poziomach (w różnych skalach) i że proces dyslokacji jest częścią samego procesu umiejscawiania, jest wykorzenianiem tego, co lokalne, aby daną lokalność na powrót odkryć, wymyślić ją na nowo.

W tym krótkim artykule chciałbym pokazać, że pojęcie lokalności w pracach Stieglera ma dwojakie źródło, co rzuca również nowe światło na sposób, w jaki rozwijał się jego projekt organologii. Po pierwsze, lokalność jest umiejscowiona w problematyce języka, a po drugie, odnosi się do problematyki dotyczącej środowiska (*milieu*). Argumentuję, że ten podwójny początek z jednej strony odsyła do tezy otwierającej *La technique et le temps*¹, a z drugiej – do późniejszych rozważań z zakresu negantropologii. Lokalność, w zakresie, w jakim jest powiązana z aktywnością językową, dotyczy wytwarzania nowych znaczeń, co u Stieglera w szczególności łączy się z pytaniem o technikę (i technologię) jako pytaniem o *technē*: kwestia języka (i suplementu²) oraz poszerzone rozumienie techniki leżą więc u podstawy jednej z gałęzi jego myśli o lokalności. Nieco upraszczając, można stwierdzić, że pytanie o język i pytanie o technikę to dla Stieglera to samo pytanie. Natomiast jeśli chodzi o problematykę *milieu*, również obecną już w *La technique et le temps*, wiąże się ona ze sposobem, w jaki Stiegler reinterpretuje ją w dialogu z Gilbertem Simondonem i jego pracą *Du mode d'existence des objets techniques*. Dla Simondona *milieu* jest społeczno-technicznym kontekstem rozwoju technik i pozwala na wyłonienie się ekologii na płaszczyźnie jednostkowej, zbiorowej i planetarnej, która dla tego rozwoju jest niezbędna. W *The Question Concerning Technology in China* Hui kontekst *milieu* rozszerzył o pojęcie „kosmotekniki”, pokazując, że jest on nie tylko społeczno-techniczny, ale również kosmologiczny. Żeby zrozumieć różnicę w pojmowaniu lokalności w pracach obu filozofów, warto jednak przypomnieć dwojakie źródło tego pojęcia w myśli Stieglera. W tym artykule bardziej skupię się na lokalności powiązanej z problematyką języka.

1 Chodzi tutaj o twierdzenie, że u źródeł historii (zachodniej) filozofii mamy do czynienia z odzieleniem *technē* od *epistēmē*, wiedzy technicznej od wiedzy pochodzącej z doświadczenia, podczas gdy czasowość ludzkiej egzystencji jest nieredukowalnie techniczna. Innymi słowy, to technika daje nam dostęp do czasu, jego poczucie i możliwości jego pomiaru. Dlatego dla Stieglera, inaczej niż dla Heideggera, technika w relacji do czasu jest ważniejsza niż bycie. Wszystkie przypisy wyjaśniające od Michała Krzykawskiego.

2 Mowa tutaj o pojęciu suplementu, które Stiegler przejmuje od Derridy, reinterpretuje i osadza w swoich rozważaniach na temat techniki. Tak jak u Derridy mowa o tym, że całość potrzebuje suplementu (dodatku), aby być całością, tak u Stieglera mowa o koniecznym wybrakowaniu człowieka, który potrzebuje „suplementu” w postaci rozmaitych protez, artefaktów czy narzędzi.

Dekonstrukcja lokalności

Warto zacząć od zdekonstruowania pojęcia lokalności – rozumianej nie tylko w ujęciu przestrzennym (gdzie), czyli jako lokalności odnoszącej się do określonego terenu, lokalności miejsca czy lokalności jako różnicy między skalowalnymi obszarami, ale również lokalności w ujęciu czasowym (kiedy), czyli lokalności jako wydarzenia, performatywu. Na lokalność należy patrzeć jako na warunek możliwości istnienia stanu otwartości. Jego wytworzenie jest również gestem performatywnym, który może być polityczny. Aby dokonać dekonstrukcji lokalności, potrzeba jednak zwrócić się ku językowym źródłom tego pojęcia w pracach Stieglera, gdzie mowa również o idiotekście, idiomie i idiolekkie. Tworzą one podwaliny dla warunków, w których otwartość języka na tworzenie nowych słów czy znaczeń staje się możliwa. Ta językowa wyjątkowość stanowi fundamentalną cechą wszelkiego języka, rozumianego właśnie jako warunek możliwości istnienia otwartości.

We wcześniejszych pracach prowadzonych w ramach projektu Real Smart Cities (Fitzpatrick), którego projekt NEST jest rozwinięciem z uwzględnieniem perspektywy nie tyle już miasta, ile terytorium, argumentowałem, że lokalność uwarunkowuje możliwość wytwarzania znaczenia. Rozważałem związek między lokalnością a Derridiańską krytyką delokalizacji i dezidiomatyzacji, dochodząc za Stieglerelem do wniosku, że lokalność jest negantropijnym otwarciem, otwarciem możliwości dla czegoś w rodzaju „przeciwentropii”, dla przeciwdziałania standaryzacji, podążania w inną stronę niż optymalizacja i procesy ekspropriacyjne wprawione w ruch przez planetarne systemy obliczeniowe. Tutaj natomiast chciałbym bliżej przyjrzeć się relacji, jaka łączy lokalność z idiomatycznością, wychodząc niezmiennie od pytania o warunki możliwości, a także o idiom samego Stieglera, o jego idiomatyczną różnicę.

Proponuję, aby idiom³ potraktować nie tylko jako znak, ale również jako wydarzenie – wydarzenie idiomatyczne lub wydarzenie-idiom. Idiom, jako zdarzenie umiejscowione w czasie, może być postrzegany jako zdarzenie synchroniczne i diachroniczne zarazem. Pozycjonuje się on zarówno w lokalności odnoszącej się do przestrzeni (idiomy występujące w regionalnych odmianach języka), jak i w lokalności odnoszącej się do czasowości (powtarzane idiomy stają się stałymi wyrażeniami w miarę upływu czasu). To, jak idiom ulega dekonstrukcji, można dostrzec poprzez rozmaite formy, jakie przybiera jako utarte wyrażenia, związki frazeologiczne, na przykład „dzień świstaka”, czyli ten sam powtarzalny dzień, ale też, jak w New Hampshire, zwiastun odnowy i nadchodzącej wiosny, czy wreszcie idiomatyczna różnica lokalnego dialektu, jak w przypadku irlandzkiej odmiany języka angielskiego i słowa *gas* w wyrażeniu *that is gas*, w którym *gas* znaczy „zabawne”. Dekonstruowanie idiomu oznacza podkreślanie wrodzonej niestabilności jego znaczenia.

3 Słowo „idiom” nie oznacza tutaj osobliwych konstrukcji frazeologicznych charakterystycznych dla danego języka i trudno przetłumaczalnych na inny. Chodzi raczej o specyficzny sposób praktykowania języka, który *występuje* w określonym systemie językowym, pokazując jego źródłowe zróżnicowanie, zawsze jakoś powiązane z danym terytorium, ale do niego się nieograniczające.

W historii filozofii i w badaniach nad retoryką oznacza to, że rozumienie idiomu należy rozwijać, nie redukując go do wymiaru „słowa” czy analizy semiologicznej, ale właśnie dostrzegając, że idiom funkcjonuje na płaszczyźnie mowy (*discourse*), a więc wymaga analizy semantycznej. Takie ujęcie idiomu jest echem obszernej pracy Paula Ricœura (Ricœur), w której badał on metaforę jako zdarzenie dyskursywne, umożliwiając tym samym odejście od analizy metafory jako analizy zastępowania jednych słów innymi i umieszczając metaforę w interakcji między pracą, zdaniem i dyskursem. Gdy wydarzenie idiomatyczne potraktujemy jako warunek możliwości wypowiedzi jako formy lokalności, innej trajektorii nabiera pojęcie *milieu*: można je wówczas potraktować jako punkt przekładu idiomatycznej lokalności jako uwarunkowania możliwości otwarcia przestrzeni, dzięki czemu lokalność nabiera kształtów czegoś rzeczywistego, a jednocześnie jawi się jako przeciwieństwo izolacjonistycznych dyskursów opisujących lokalność w kategoriach zamknięcia przestrzeni czy miejsca. Takie ujęcie idiomatyczności i lokalności pozwala również z innej perspektywy spojrzeć na rozumowanie technonaukowe i definiowanie wielkich modeli językowych jako form inteligencji, ale tym problemem zajmował się tutaj nie będę. Pokażę natomiast, w jaki sposób pojęcie lokalności może być funkcjonalne również w ramach ekologii (na płaszczyznach indywidualnej, zbiorowej i planetarnej) i ekonomii politycznej.

(De)lokalizowanie językoznaństwa

Jeśli na językoznaństwo strukturalne w ramach antropologii spoglądamy w ujęciu historycznym, znajdujemy tam założenie, że badanie języka jest badaniem jego różnorodnych form w różnych lokalizacjach geograficznych i w różnych wypowiedziach. Weźmy choćby antropologię lingwistyczną, w której lokalność była rozumiana jako miejsce, poprzez które języki były poddawane wnikliwej analizie. W badaniach Ferdinanda de Saussure’a monizm binarny, stawiający język (*langue*) i mówienie (*parole*) w systematycznej opozycji względem siebie, umożliwia rozróżnienie mówienia jako indywidualnej realizacji (Benveniste) systemu i samego systemu, którym według de Saussure’a jest język.

Dla de Saussure’a język nie jest związany jedynie z lokalnością jako przestrzenią (synchronia), ale również z lokalnością jako czasem (diachronia). Ale, jak zauważa Michał Krzykawski, kluczowym rozpoznaniem Stieglera było to, że czas zawsze poprzedza technika w tym sensie, że to technika pozwala nam doświadczać czasu, a zatem doświadczać świata, co z kolei pozwala Stieglerowi wskazać na bezpośrednie powiązanie idiomatyczności z techniką (Krzykawski). Tymczasem w semiologii, a w szczególności w językoznaństwie strukturalnym, język jest postrzegany jako system zamknięty, w którym znak i znaczące są częścią binarnego procesu sygnifikacji. Ale język jest również systemem otwartym w tym sensie, że otwiera się na świat w odniesieniach do sfery pozajęzykowej. Takie otwarcie na świat moglibyśmy nazwać semantyczną, referencyjną funkcją języka. Jak wskazuje Ricœur, powołując się na Stephena Ullmanna, język w całości nie jest „ani systemowy, ani całkowicie niesystemowy” (163).

Debata na temat języka jako systemu zamkniętego i jako systemu otwartego, która osiągnęła swoje apogeum w latach 60. XX wieku, kiedy to strukturalizm stał się modelem dla dyscyplin takich jak antropologia, nabrała ostatnio nowego znaczenia wraz z wprowadzeniem wielkich modeli językowych na skalę planetarną w postaci aplikacji

takich jak ChatGPT czy Midjourney. Przejście od znaku przez słowo do dyskursu (jak czynił to Ricoeur), jak mógłby tutaj ktoś zauważyć, jest nieporozumieniem co do poziomu analizy: znaczenie znaku jest zbyt rozciągle, aby mogło je pomieścić słowo. Ale na polu historii filozofii ta debata sięga głębiej, bo aż do kwestii techniki jako takiej, w tym technik powiązanych z retoryką i poetyką.

Kluczową kwestią jest tutaj proces antyentropijny, bo to w nim może powstać coś, co nazwałem cyfrową hermeneutyką (Krzykawski mówi w tym kontekście o językoznawstwie antyentropijnym), w ramach której tworzenie znaczeń rozpatruje się zarówno na powierzchni języka, jak i w kontekście wypowiedzi jako zdarzenia. Związane z komercjalizacją wielkich modeli językowych ryzyko jest takie, że język redukuje się w nich do obliczeń, myląc halucynację tekstualną z tworzeniem znaczeń, co kończy się odcięciem języka od jego podstawowej cechy, czyli od tworzenia i interpretowania nowych znaczeń. Nie chodzi tutaj tylko o ryzyko techniczne, w którym język jest zredukowany do informacji i obliczeń, ale – na co zwraca uwagę Hui – również o ryzyko kulturowe. Według niego musimy zrozumieć nie tylko ograniczenia samych modeli językowych, ale również teologiczne i kosmologiczne implikacje wielkich modeli językowych, dostrzegając przy tym, jak eschatologia ulega sekularyzacji w odniesieniu do sztucznej inteligencji (Hui). Nie chcę tutaj naiwnie sugerować, że istnieje jakaś droga wyjścia poza porządek obliczeniowy w procesie *autopoiesis*. Zwracam natomiast uwagę na farmakologiczne cechy wielkich modeli językowych i procesy terapeutyczne, które winny uruchomić. Aby jednak do czegoś takiego mogło dojść, trzeba najpierw dokładniej przyjrzeć się temu, w jaki sposób język uznaje się za system otwarty i zamknięty jednocześnie.

Stwarzane przez system uwarunkowania zawsze pozostają niedomknięte (*open-ended*). Dobrze pokazuje to uzus idiomatyczny, w którym znaczenie dosłowne klóci się ze znaczeniem idiomatycznym, a dla żywego idiomu istnienie takiego napięcia jest konieczne. Idiom, jak przypomina Stiegler, pochodzi od *idios*, dając początek jednocześnie słowom takim jak idiotyczny, idiotyczność, idiotyzm, idiosynkryzm i idiolekt. Słowo „idiom” zawiera w sobie zatem oryginalność znaczenia: dialekt i nierozumność łączą się w zbitce semantycznej. Różnica między idiotycznym a idiomatycznym zarysowuje się w czasowości. Czasowość to powtarzalność, a idiom z natury jest powtarzalny. Jak stwierdza Stiegler, „idiom, jak idiota, (się) powtarza” (292). Inwencja odnosząca się do idiomatyczności różni się od inwencji odnoszącej się do idiosynkrytyczności, jeżeli przyjmiemy, że ta ostatnia odnosi się raczej do jednorazowego użycia. Idiomatyczność z kolei wiąże się z wyrażeniami stałymi, jeśli chodzi o ich referencję lub o sposoby wyrazu, które takiej stałości mogą nabyć, stając się tym samym wyrażeniami idiomatycznymi. Chciałbym pokazać, że idiom lub wyrażenie idiomatyczne (uznajmy je na razie za podobne zjawiska) daje nam jeden ze sposobów na zrozumienie niedomknięcia języka, jego polisemii. Nie mówię tutaj niczego nowego, jeśli chodzi o funkcjonowanie takiego zamkniętego/otwartego języka jako systemu. Chcę tylko pokazać, że niedomknięcie języka działa na różnych poziomach i stanowi cechę, która leży poza stosowanymi dziś modelami językowymi. Jest nią ów warunek możliwości istnienia otwartości w mojej lokalności, w moim idiomie.

Moje ugruntowanie w świecie lub jego „światowienie” (by użyć tutaj określenia Martina Heideggera) odbywa się poprzez mój własny język, moją *mineness*,

moją idiomatyczność czy idiom mojej narracyjnej identyczności. Owa narracyjna identyczność kształtuje się poprzez historie, które chcę opowiadać o sobie w mojej społeczności, a te historie powstają we wspólnocie językowej posługującej się tym samym językiem. Dlatego w dalszej części tekstu przywołam przykład tworzenia znaczeń zaczerpnięty z kontekstu irlandzkiego, z mojego własnego idiomu. Najpierw jednak kilka słów wyjaśnienia.

Postrzegam idiom jako byt sam w sobie polisemiczny, wymykający się uchwyceniu, który czasem nie oznacza tego, co mówi, ani nie mówi tego, co znaczy. Problem języka, a co za tym idzie – problem idiomu, w kontekście irlandzkim zawsze wywołuje trudności związane z nie tak dawną polityką podziałów. Mówienie o różnicach dotyczących idiomu wymaga więc dużej dozy ostrożności. Z uwagi na ten specyficzny kontekst potrzebna jest robocza definicja idiomu. Pozwoli ona na rozróżnienie idiomu, metafory i poetyczności. Będzie to pewne uproszczenie, ponieważ z niektórymi cechami idiomu mamy również do czynienia w przypadku metafory i obrazu poetyckiego. Warto choćby pamiętać, że obraz poetycki, jak przekonywał cytowany przez Ricoëura Gaston Bachelard, odsyła nas do źródeł bytu mówiącego (Ricoëur 272). Można więc przyjąć, że w przypadku idiomu jest podobnie.

Oxford English Dictionary podaje cztery aspekty idiomu, które tutaj chciałbym podkreślić, by następnie stworzyć jego roboczą definicję, która, choć wynikająca z uproszczenia, pomoże mi w odwołaniu się do zjawiska idiomatyczności występującego w kontekście irlandzkim. Po pierwsze, idiom jest wyrażeniem specyficznym dla języka. Po drugie, jest wyrażeniem niedającym się wyjaśnić poprzez odwołanie do logiki i gramatyki. Po trzecie, jest formą lub odmianą języka. Wreszcie po czwarte, idiom to dialekt lub charakterystyczny sposób ekspresji. Wszystkie te aspekty idiomu zazębiają się ze sobą do pewnego stopnia, ale definicja OED pozwala wskazać na jeden aspekt, który odróżnia idiom od innych form mowy, takich jak metafora czy porównanie. Otóż idiom jest bardziej wydarzeniem niż słowem. Brakuje mi tutaj miejsca, aby rozwinąć tę myśl, więc poprzestanę na stwierdzeniu, że idiom cechuje fundamentalnie performatywny charakter, który odróżnia go od metafory. Zilustruję je przykładem pochodzącym z mojego własnego idiomu (jako dialektu, sposobu wyrażania się).

Pochodzę z domu związanego z centrum Dublina, gdzie język się wymyka, gdzie słowa nie zawsze znaczą to, co mówią, lub mówią to, co znaczą, czego ilustracją jest choćby, raz jeszcze, *Finneganów tren* Jamesa Joyce'a. Tę szczególną relację z językiem (pisanym i mówionym) można wyjaśnić, przyglądając się specyficznym formom dialektów, czyli idiolektów, które są pozostałością po zmaganiach poprzednich pokoleń z językiem angielskim i wynikiem zanikania języka irlandzkiego w określonych społecznościach użytkowników tego języka. Forma lokalności języka angielskiego używanego w Irlandii jest określana mianem hibernoangielskiego, ale idąc głębiej w poziomy lokalności (*locale*), mamy tutaj angielski, którym mówi północne śródmieście Dublina, angielski, którym posługuje się użytkownik mówiący określonym dialektem, i, jeszcze głębiej, idiom, jakim mówi się w danej rodzinie. Pozwolę sobie tutaj na odwołanie do anegdoty z własnego życia.

W latach 70. ubiegłego wieku państwowy przewoźnik autobusowy budował nowy terminal w centrum miasta o nazwie Bus Áras, w dosłownym znaczeniu „Bus Arena”, czyli

duże pomieszczenie dla autobusów. Moja babcia ze strony ojca, która mieszkała w pobliżu, nalegała na błędną wymowę Bus Áras i mówiła „Buenos Areas”. Dało to wypowiedzi typu „Jedziemy do Buenos Areas” czy „Jadę do Buenos Areas”. Rozumieliśmy oczywiście, że wybierała się na nowy dworzec autobusowy, bo znaczenie było dookreślone przez kontekst. Ale językowa zdolność do tworzenia nowych znaczeń, jak argumentował Herbert Paul Grice, zależy również od warunków, w jakich sama wypowiedź jest możliwa. Owszem, można stwierdzić, że na właściwe rozumienie malapropizmu (specjalność dublińskiego idiolektu) pozwala kontekst. Jednak ten przykład pokazuje coś więcej. Abstrahując od oczywistego humoru, jest w nim odejście od języka irlandzkiego używanego w nazwach miejsc tworzących przestrzeń miejską, którym nie posługuje się większość mieszkańców. Jest też tłumaczenie na inny idiom, język hiszpański, oraz fakt, że jako specyficzna grupa zaakceptowaliśmy to użycie, zapożyczyliśmy je i sami zaczęliśmy tak mówić. Takie tworzenie nowych znaczeń jest możliwe dzięki niedomknięciu języka, który w tym sensie zachowuje swój otwarty charakter i nie jest wyłącznie zamkniętym systemem semiologicznym. Na pierwszy plan wysuwa się tutaj lokalność samej mowy obejmująca zarówno widoczną formę językową, jak i akt mowy w konkretnej wypowiedzi. Lokalność odnosi się zatem do tego, co warunkuje możliwość otwarcia i tworzenie nowych znaczeń jako nieodłącznej cechy języka.

Podsumowanie

Zaproponowane przez Bernarda Stieglera ujęcie lokalności jest powiązane z problematyką języka, która towarzyszy kluczowemu wątkowi jego myśli, czyli relacji techniki i czasu. Zwrócenie uwagi na tę problematykę pozwala również dostrzec, w jaki sposób w filozofii Stieglera lokalność wiąże się z Derridiańską *différance*, otwierając nowy sposób rozumienia informacji (Derrida). Dan Ross zauważa, że Stiegler nie pojmuje „informacji” jedynie w odniesieniu do Derridiańskiej analizy pisma. *Différance* to dla niego również kwestia różnicy noetycznej, nieskończonej możliwości wiedzy, nieskończonej w tym sensie, że niedającej się zredukować do informacji i do tego, co obliczalne, mierzalne poprzez skalkulowanie. Zabrakło tutaj miejsca na dokładniejsze wyjaśnienie tego, co wynika z konceptualnego powiązania lokalizowania i różnienia. Niemniej to właśnie poprzez reinterpretację powiązanego z *différance* suplementu i wypracowanie pojęcia „retencji powtórnej” Stiegler próbuje uchwycić specyfikę życia technicznego, w którym nieskończony proces idiomatyzacji ulega obecnie redukcji. Idiomatyczność u Stieglera, podobnie zresztą jak ślad u Derridy, nie dotyczy wyłącznie form językowych i kulturowych, lecz wszystkiego, co może być przedmiotem negantropologii.

Stiegler poprzez koncepcję suplementu jako retencji powtórnych wskazuje na sztuczne życie lub życie techniczne, gdzie niekończące się procesy idiomatyzacji uległy redukcji i gdzie idiomatyczność, wykraczając poza formy językowe i kulturowe, przekłada się na wszelkie formy negantropologii. Jak pisze Derrida w *O gramatologii*, „ślad [...] jest różnicą [différance]” (97). To rozróżnienie sprawia, że rzeczy mogą jawić się i znaczyć poprzez wyartykułowywanie życia (fr. *le vivant*) w jego nieożywionych formach (fr. *le non-vivant*), będących źródłem wszelkiego powtórzenia. Podążając tym tokiem myślenia, można powiedzieć, że proces idiomatyzacji staje się dla Stieglera sposobem rozumienia

śladu jako lokalnego utechnicznienia życia⁴. Warto więc podkreślić, że mamy tutaj do czynienia z przejściem z poziomu lingwistycznego rozumienia idiomu do pewnej formy potencjalności cechującej technikę, a więc do samej technologii. Stanowi to uogólnienie czegoś, co można by nazwać funkcją idiomatyczną. Tak jak dla Romana Jakobsona istnieje poetycka funkcja języka, tak też możemy stwierdzić, że w pracach Stieglera mamy do czynienia z funkcją idiomatyczną, której poszerzone rozumienie obejmuje wszystkie formy techniki. W pewnym stopniu widać to już w pierwotnym projekcie Stieglera, w którym, oprócz refleksji nad relacją łączącą czas z techniką, da się dostrzec fundamentalny związek między językiem jako formą eksterioryzacji w postaci śladu, czyli początkiem pisma, a powstaniem retencji powtórných. U Stieglera to dwa aspekty tego samego procesu.

Interesujące jest to, że problematyka idiomu pierwszy raz pojawia się w *La technique et le temps*, gdy mowa o idiomatycznych różnicach, co sugeruje, że Stiegler nie sprowadza idiomatyczności do idiomu w lingwistycznym rozumieniu tego słowa, w związku z czym różnica idiomatyczna staje się zasadą, którą można uogólnić. W przeprowadzonej przez Stieglera analizie *Szkicu o pochodzeniu języków* Jeana-Jacques'a Rousseau, szkicu mającego również ogromne znaczenie dla Derridy, Stiegler skupia się na quasi-teologicznym pochodzeniu idiomu: „Palec boży, przechylając oś planety, wprowadza sezonowe zmiany pogody, a wraz z nimi różnice idiomatyczne” (140). Stąd też problematyka idiomu wiąże się z pytaniem o różnicę, o odchylenia, w tym również, być może, odchylenia od normy, choć to, jak idiomatyczność idiomatycznej różnicy zbiega się z kwestią dotyczącą odchylenia od normy czy nienormalnością, należałoby znacznie dokładniej zbadać. Jednak lokalność można próbować z tymi kwestiami powiązać. Różnica idiomatyczna pozwala również rozumieć lokalność jako miejsce etnicznego lub kulturowego zróżnicowania.

4 Nieożywione (lub nieorganiczne) należy tutaj skojarzyć z tym, co techniczne (i zorganizowane, jak gdyby było żywe).

Lista prac cytowanych

- Benveniste, Émile. *Problèmes de linguistique générale. Tome 1*. Gallimard, 1976.
- Derrida, Jacques. *O gramatologii*. Translated by Bogdan Banasiak, Wydawnictwo Oficyna, 2011.
- Fitzpatrick, Noel. "The Data City, the Idiom and Questions of Locality". *Etica&Politica / Ethics&Politics*, vol. XXII, no. 2, 2020, pp. 19–32, <http://doi.org/10.1080/00131857.2019.1625330>.
- Hui, Yuk. "ChatGPT, or the Eschatology of Machines". *e-flux journal*, no. 137, 2023, <https://www.e-flux.com/journal/137/544816/chatgpt-or-the-eschatology-of-machines/>.
- Krzykawski, Michał. "De la langue à l'idiome. Un coup d'envoi pour une linguistique antientropique". *Prendre soin de l'informatique. Hommage à Bernard Stiegler*, edited by Anne Alombert, et al., FYI éditions, 2021, pp. 156–172.
- Ricœur, Paul. *La Métaphore vive*. Éditions du Seuil, 1975.
- Stiegler Bernard. *La technique et le temps 1–3*. Fayard, 2019.

Abstrakt / Abstract

Noel Fitzpatrick

Lokalność lub wyłanianie się idiomu

Artykuł omawia problematykę idiomatyczności w filozofii Bernarda Stieglera, pokazując związek między wyłanianiem się „różnicy idiomatycznej” a tym, co w późnych jego pracach zostaje określone jako antyentropia. Z kolei uwarunkowania, w jakich taka różnica jest możliwa, są ściśle związane z problematyką lokalności. W artykule pokazano, w jaki sposób idiom może się wyłonić w zlokalizowanych warunkach wspólnoty językowej i dlaczego można go uznać za kluczowe pojęcie, jeśli chodzi o możliwość rozwoju Stieglerowskiego projektu negantropologii.

słowa kluczowe: idiom, idiomatyczność, różnica idiomatyczna, idiolekt

Locality: the Emergence of the Idiom

This article discusses the problem of idiomatycity in Bernard Stiegler's philosophy, showing the connection between the emergence of "idiomatic difference" and what became known as anti-entropy in his late works. In turn, the conditions under which such difference is possible are closely related to the problem of locality. The article shows how idiom can emerge in the localized conditions of a linguistic community, and why it can be considered a key concept in the possibility of developing Stiegler's project of neganthropology.

keywords: idiom, idiomatycity, idiomatic difference, idiolect

Potułki dzielnią

– Idziecie na lampionowy pochód? – pytam sąsiadów, których spotykam w zakładowej stołówce. Zakładowa stołówka to tak naprawdę bistro w starym budynku byłego technikum chemicznego, w którym mieści się wielkie centrum kultury niezależnej – Nova Cvernovka. Piętnaście minut pieszo od mojego bloku. Chodzę tutaj do coworkingu, który mieści się na piątym piętrze, z pięknym widokiem na Małe Karpaty. Kiedyś wzięłam tutaj znajomych z Polski. Ze zdziwieniem zapytali: Jesteś w stanie tu się skupić? Wśród obcych ludzi?

Pisanie to czynność samotnicza. To prawda. Jest to ten rodzaj wyoutowania, który odcina cię od świata.

Ale ja w pisaniu potrzebuję stada. Potrzebuję jego fizycznej obecności, potrzebuję zająć przynależne mi miejsce i tulać się od poniedziałku do niedzieli. W stadzie nie jestem pisarką. W stadzie jestem sąsiadką, wkurwioną klientką przy kasie, uczestniczką klubu czytelniczego, spoconą i ledwo zipiącą istotą próbującą wjechać na rowerze na małokarpacki Biely kríž, gdzie przecinają się szlaki, matką biegnącą za dzieckiem pędzącym na rowerze na oślep, bez opamiętania, koleżanką pijącą wino i gadającą bzdury, czekającą na przystanku zmokniętą zmęczoną kobietą wrzeszczącą na tramwaj, który uciekł. Dopiero odbijając się z tych funkcji, mogę coś napisać. Żyjąc wyłącznie w literackiej bańce, traciłabym poważny materiał twórczy.

Są takie dwa słowa, które pięknie się komponują: *differences* i *references*. Oba są dla mnie kluczowe. Pisząc, odnoszę się do wszystkiego, co wcześniej przeczytałam i zobaczyłam, czasem nieświadomie stawiając odnośniki. Ale ważniejsze od odnośników są różnice, rozdzielnosc, czasem nieadekwatność – tylko dzięki nim udaje się postawić dobry kręgosłup tekstu, który był tak ważny już w starożytności. Tymczasem modne dzisiaj pisanie zamyka się w jednogłosie, barykaduje się w świecie, w którym czuje się bezpiecznie – to w jakiś sposób zrozumiałe, ale wykrzywia tekst, splaszca go. Zamiast w unoszącego się na niebie zeppelinu opowieść zamienia się w bumerang, który nigdy nikogo nie porwie w fascynującą i pełną przygód podróż, jak to się kiedyś mówiło, ale zawsze wróci do ręki, która go uruchomiła.

Internetowe zasięgi również wpełzają w literaturę, „infikują” ją punktowo, niemal niezauważalnie. Piksel za pikselem tworzą dziwny, uładzony obraz. Atrapę. Wywołują wrażenie nieustannego zagrożenia i poczucia, że za wszelką cenę należy przekonywać świat do swoich racji. Teksty z jedną tezą, sprzężone maksymalnie w zestaw dwóch szyn. Mniej więcęj tak to wygląda.

Symbolem internetowych baniek, a może ich pierwowzorem, są osiedla strzeżone. Tworzące iluzję nienaruszonego porządku wysepki. Makiety wlepione w architektonicznie ułomne, rozbite miasta, udające, że estetycznie i wizualnie jesteśmy dalej, niż jesteśmy. Osiedla zamknięte, osiedla strzeżone, z własną, szkatułkową infrastrukturą, trawnikami zaimpregnowanymi przed wszelkim ekosystemem, po których nie można chodzić ani ich dotykać, bo są nasiąknięte chemią i łatwopalne. Sklepiki i kawiarnie tylko dla mieszkańców, klucze na chipy i garaże z wysokim stropem.

Moje osiedle zostało wybudowane w latach 60., jeszcze z pamięcią o Le Corbusierze. Wszystko jest tu otwarte i odkryte, jak nasze kąpielisko. Między rzędami bloków rozpościerają się szerokie pasma zieleni, po których swobodnie biegają dzieci i zwierzęta. Za blokami ciągnie się już potok Vajspeter, winnice i las. Podczas nocnego joggingu należy mieć się na baczności, w każdej chwili w drogę mogą nam wejść dziki. Chronią zaciekle swoje młode, bo w lasach czyhają na nie kłusownicy. Podczas codziennego spaceru spotykasz więc i sarny, i ich oprawców, tych z pozwoleniem na broń i bez niego. Dalej dziki, wiewiórki, zające, stare „ciotki” z kijkami do trekkingu, grubego akordeonistę, wiecznie naburmuszoną karczmarkę spod lasu, kucharza w koszulce Sopranos i beznogiego bandytę spod sklepu. Znam ich tutaj wszystkich. Dają im przydomki. Ja też jakiś posiadam. Z pewnością.

Nasze drogi przecinają się w różnych punktach. Przede wszystkim sprawunki. Poranne, kiedy spotykasz najstarszych mieszkańców czyhających na promocje i nowy zestaw kłapek, i te wieczorne, podczas których córki sąsiadów próbują przemycić piwo i fajki tak, żebyś nie widziała. Najprzyjemniejszym miejscem integracji osiedla jest jednak karczma. Po słowacku *krčma*, słowo rozkoszne dla podniebienia, słodkie jak młode grona. Nawet najbardziej zapyziałe osiedle musi posiadać co najmniej jedną knajpę, najlepiej z jakąś niewybredną nazwą, taką jak „Pod Trzema Cyckami” (tak naprawdę bar sałatkowy w Trnawie) czy „Trzy Ździry” (legendarna knajpa nad Dunajem). Przybytki te jednak nie zawsze w idylliczny sposób łączą nas w jedną, pełną wina i endorfin komórkę. Profilują mieszkańców, choć z możliwością wyjątku, na przykład jeśli skończy się kega w jednym przybytku, można przesunąć się do innego, choć nie bez gwarancji, że nie dostanie się *po papuli*. Jest więc kawiarnia, w której przesiadują fani fermentowanych przelewów, w innej na piwo raczej zachodzą *podivní*, jak ich nazywamy, czyli rusofile, jest knajpa naziolska, lodziarnie, które zawsze są neutralne, podobnie jak winiarnie starające się przywrócić tutaj zapomnianą kulturę austro-węgierskiego miasteczka, którą rozparcelowali i skolektywizowali komuniści. Ale w latach 60. ubiegłego wieku wiedzieli jeszcze, jak budować, dopiero w okresie normalizacji ich wszelki smak i poczucie dobrego gustu zaginęły i weszła wielka płyta. Pośpiech, ograniczenia, nieokielznany napływ ludności do fabryk. Wtedy też do naszego miasta, a szczególnie naszej dzielnicy i nowo powstałej fabryki dynamitu, masowo przybywają Wietnamczycy. Pomimo że mieszkają tuż obok nas, nie chodzą do tych samych knajp i rzadko zaglądną na place

zabaw. Niektórzy z nich wysyłają swoje dzieci tylko do wietnamskich przedszkoli, inni decydują się na słowacką edukację i integrację – ich dzieci po przyjeździe do przedszkola tak naprawdę po raz pierwszy stykają się z językiem słowackim w praktyce, przez co z miejsca czują się wyobcowane. Zawsze ciekawiła mnie ta ich izolacja, bardzo trudna do jednoznacznej oceny. Pomaga mi ją zrozumieć młoda zaczynająca pisarka, która w naszym „białym” świecie funkcjonuje jako Anička. Trochę pomagam jej w pracy. Obie mamy uprzywilejowane wobec siebie pozycje, bo ani ona, ani ja nie potrafimy pisać po słowacku bezbłędnie, a jednak wciąż podejmujemy próby. Oprócz Wietnamczyków, którzy dopiero w tym roku zostali oficjalnie uznani za słowacką mniejszość narodową, w naszej dzielnicy jest również sporo obywateli, którzy przybyli tutaj z bylej Jugosławii, jest też sporo robotników z Serbii, którzy wciąż tutaj przyjeżdżają, głównie do pracy w fabrykach samochodów. Spotykamy się w tanich „tackarniach”, czyli jadalniach samoobsługowych, do których chodzimy wszyscy. Tania jadalnia z domowym jedzeniem jest miejscem zażegnania konfliktów, miejscem powolnego, kontemplacyjnego przeżuwania, poprzez które stajemy się podobni do spokojnych, pasących się na łące krów, a nie wilków gotowych skoczyć sobie do gardel.

Zresztą ludzie z Bałkanów byli tutaj daleko wcześniej, niż stawiano pierwsze bloki. Nostalgiczny duch tropicielski wysyła mnie śladami dawnego miasteczka Račišdorf, po którym zostały podłużne domostwa z wielkimi bramami przygotowanymi na wjazd wozów pełnych beczek wina. Kobięcy strój ludowy z dzielnicy, która dzisiaj nazywa się Rača, przypomina te z pobliskiej Austrii, męski strój natomiast jest wyraźnie bałkański. I to na styku tych dwóch kultur od lat uprawia się tu frankovkę modrą.

Winnice są ważnym punktem naszej dzielnicowej codzienności. Nie tylko wieczorne spotkania w zagonach, gdzie z prowizorycznych budek sprzedaje się wino, lepszej lub gorszej jakości. To tutaj wypuszczamy swoje psy, które drażnią szpaki, zające i sarny. Z właścicielami psów mają problem zarówno myśliwi, którzy twierdzą, że nasze czworonogi płoszą im zwierzynę, jak i zaangażowani w ochronę przyrody obrońcy saren twierdzący, że nasze psy uśmiercają sarny, podobnie jak myśliwi. Rola psa jest w tym ekosystemie niejasna. Jest przecież żyjącym z człowiekiem pod jednym dachem przyjacielem, ale jest równocześnie tropicielem, który pomaga myśliwemu dorwać ofiarę. My, właściciele psów, nie jesteśmy więc lubiani ani przez jedną, ani przez drugą frakcję, co w pewnym sensie jest paradoksem. To nas łączy w jedną „sforę”, chociaż często nie pamiętamy nawet swoich imion. Pamiętamy za to te psy i to na ich podstawie się identyfikujemy. Jest więc Sheli, jest Krištof, jest Aron, jest Dino, Andy i Edi, jest i mój przyjaciel Lotrík. O psach wiemy prawie wszystko, o sobie mniej. Podczas gdy zwierzęta giną za zagonami winorośli, nie pozostaje nam nic innego niż rozmowa. Bez możliwości podniesienia kciuka do góry albo w dół, ale z możliwością patrzenia sobie w oczy. Rozmowa analogowa. Czasem asekuracyjnie rzucamy jakieś tematy, żeby wy badać teren. Jesteśmy już tak przyzwyczajeni do enklaw, które sugerują nam media społecznościowe, że badamy teren w samoobronie. Niuchamy się jak nasze psy.

– Idziecie na lampionowy pochod? – pytam sąsiadów, którzy nie mają psów, ale mają dzieci i doświadczenie w dzielnicowych rytuałach.

– Który? Ten u nas?

– Tak, ten w Krasňanach.

– W tym roku idziemy do konkurencji.

– Gdzie?

– Nad Kuchajdę [jedno z bratysławskich jezior położonych w środku miasta]. Gra dobra kapela i ma być jedzenie. Ale może wpadniemy, jak będziemy wracać.

Listopadowy pochód z lampionami. Dzieci robią je z rodzicami, a jeśli rodzice nie lubią robótek ręcznych, kupują lampiony w moim ulubionym papiernictwie, gdzie wyposażam córkę w kolejne rodzaje kredek i kremowe szkiecowniki (malowanie na papierze z drukarki to jakaś kpina) i do którego można przychodzić z psem, bo właścicielka też jest fanką czworonogów, czyli „psiczarką”.

Identyfikujemy się więc albo poprzez swoje dzieci, albo poprzez psy, albo dzięki knajpianym wieczorom. Choć jedno drugiego nie wyklucza. Zaraz obok papiernictwa i sklepu z farbami znajduje się pierwszy plac zabaw z boiskiem do gry w bule. Na naszej ulicy tych boisk jest więcej – pierwsze tutaj, drugie w połowie drogi na górę, a trzecie na samej górze (nasza ulica pnie się aż do lasu). Umiłowanie tej francuskiej gry również określa charakter naszej społeczności. Ma być statycznie, nieco flegmatycznie, musimy mieć czas przed każdym rzutem kulą, żeby zdążyć sobie wszystko powiedzieć. Ale zanim rozpoczniemy wieczorną partyjkę, zanim nasze dzieci wysłamy do instytucji, odbywamy codzienne *potulki* po placach zabaw. To tu się poznajemy. Plac zabaw przy Poliklinice, potem ten drugi za Lidlem, koło Zmrzlinki, czyli lodziarni, trzeci przed szkołą, czwarty, po drodze do lasu piąty i w lesie szósty. Nawet najwybredniejsze dziecko będzie zadowolone. Swoje pierwsze miesiące rodzicielstwa trawimy na spacerach i obserwacji, zaczynamy się pozdrawiać, ostrożnie wyszukujemy potencjalnych przyjaciół, co oczywiście nie ma najmniejszego sensu, bo naszymi przyjaciółmi staną się przyjaciele naszych dzieci i to one będą decydować o nowych sieciach naszych kontaktów. Dzieci zrobią z nami to, co nasze psy. Nie zostawią nam wyboru. Mają nad nami jedną przewagę: po nawet największym wybuchu, po zagryzaniu się do karku i warczeniu, po obrzucaniu się piaskiem i waleniu łopatkami po głowie potrafią powrócić do zupełnej symbiozy. My gdzieś tę sztukę zgubiliśmy. Pozostaje nam więc tylko obserwować i się uczyć.

Liczba młodych rodzin z dziećmi w ostatnim czasie wzrasta. Dokonuje się jakiś zwrot, powtórzenie sytuacji z lat 60. Moje najstarsze sąsiadki przeprowadziły się tutaj z rodzinami zaraz po wybudowaniu pierwszych bloków. Najstarsze lokatorki czasami zdradzają swoje sekrety w windzie albo pod schodami do piwnicy. Kto tu jest i od kiedy, kto kogo nie lubi, kto się z kim spiknął i kto ukradł kominiarzowi drabinę – bo na pierwszym piętrze mieszka kominiarz, w związku z czym wystarczy każdego rana złapać się za guzik i liczyć na łut szczęścia. Najstarsza z sąsiadek ma 95 lat. Lubi bardzo moją córkę, pewnie dlatego, że widzi w tym spotkaniu jakąś symboliczną *kontinuitę*, jak to się tutaj mówi. A *kontinuita* to przecież nieśmiertelność.

Przed zaśnięciem oglądamy z córką książki o Czereśniowej ulicy autorstwa niemieckiej ilustratorki Rotraut Susanne Berner. W polskim tłumaczeniu seria nazywa się *Rok na ulicy Czereśniowej*, po słowacku to *Potulky jarou, letom, jeseňou a zimou*. *Potulky*, czyli spacer, ale to raczej flaneryzm dla dzieci i rodziców. Książki bawią nas tak samo. Może dlatego, że mamy wrażenie, że opowiadają o naszej dzielnicy, o nas. Rozpoznajemy wszystkie rytuały i wszelkiej maści indywidualia, dzielnicowych świrów, egzotów, muzykantów, biegaczy i osoby w osiedlowej bibliotece. Jeden ze znajomych

pisarzy, który był zdziwiony, jak mogę skupić się w coworkingu, wyznał mi, że nie lubi Czereśniowej ulicy i nie czyta jej dziecku, bo są tam bezdomni i dziwne postaci. Dziwne postaci należy wymazać tak z bajek, jak i z życia. Najlepszym sposobem jest tworzenie bezpiecznych kanałów teleportacyjnych. Tak robią u nas ci z góry, czyli z ulicy Horskiej. Swoje dzieci odwożą w „SUV-ečkach” wprost pod bramę wejściową szkoły, migając czerwonym światelkiem, jakby chcieli pokazać, kto tu naprawdę rządzi. Tak, to my – właściciele wielkich, przepastnych willi z basenem i gigantycznych aut. Na szczęście ścieżki turystyczne skutecznie ignorują ostrzeżenia i wpuszczają do lasu wszystkich. Nie tylko tych z ulicy Horskiej. W lesie jesteśmy sobie równi. Dla zwierząt jesteśmy tym samym, dziwnym gatunkiem.

Osiedle bez cenzury. Jak książki o Czereśniowej ulicy. Organizm pełen symbiozy, ale też zderzeń, a czasem nawet iskier. Moja słowacka koleżanka zapytała mnie ostatnio: „Czy »na dzielni« oznacza to, co myślę?”. Dostyc często wrzucam na media społecznościowe zdjęcia ze swojej dzielnicy i oznaczam je hashtagiem #nadelni. Kiedy zapytała mnie, czy „to to, o czym myślę”, chodziło jej o słowackie słowo *dielňa*, czyli warsztat, pracownia. W pierwszym porywie odpisałam jej oczywiście, że chodzi o coś innego. Po chwili jednak zorientowałam się, że moja „dzielnia” jest moją pracownią. Jest moim polem twórczym i placem do nauki jazdy.



Projekt otrzymał finansowanie ze środków programu ramowego Unii Europejskiej w zakresie badań naukowych i innowacji Horyzont 2020 na podstawie umowy o udzielenie dotacji nr 101007915 w ramach działania Maria Skłodowska-Curie.

Projekt współfinansowany ze środków programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pn. „Projekty Międzynarodowe Współfinansowane” w latach 2021–2025; umowa nr 5196/H2020/2021/2

Agnieszka Karpel

Uniwersytet Śląski w Katowicach
ORCID 0000-0003-1777-2915

Jessica Kufa

Uniwersytet Śląski w Katowicach
ORCID 0000-0002-0858-0228

Praca w Hucie Katowice. Próba antropologii na rzecz zmiany

Artykuł recenzowany / Peer-reviewed article
<http://doi.org/10.61269/ECDA7711>

Wstęp

Nasze rozważania nad pracą w Hucie Katowice wpisują się w projekt, u którego założeń znalazły się rozpoznania dotyczące wiedzy, pracy i techniki, jakie znajdujemy w propozycji Bernarda Stieglera i kolektywu Internacja. Cel prowadzonych w jego ramach badań współtwórczych jest jasno określony: dotyczy zmiany dotychczasowego modelu rozwoju gospodarczego na rzecz ekonomii współtwórczej. Naszym początkowym zadaniem jako antropolożek w projekcie było praktyczne wdrożenie ogólnie zarysowanej metody badań współtwórczych w pracy terenowej. Szybko jednak zdałyśmy sobie sprawę, że nie musimy wymyślać wszystkiego od nowa, antropologia posiada już niezbędne do takiej pracy narzędzia, które dobrze się łączą z założeniami teoretycznymi badań współtwórczych. Nowością było jednak to, że antropologia jako dziedzina badawcza zazwyczaj nie pracuje na rzecz zmiany społecznej. Aby w tym projekcie zaistniała taka możliwość, nasze badania musiały rozpoznać umiejętności pracowników i pracownic huty, na bazie których warto następnie tworzyć wspólnoty wiedzy w Dąbrowie Górniczej. Zależało nam również na wyszczególnieniu wartości istotnych z punktu widzenia procesów deliberacyjnych, na które w badaniach współtwórczych kładzie się szczególny nacisk. W konsekwencji powstał przyczynek do wypracowania metody, która pozwalałaby połączyć to, co filozoficzne, z wiedzą hutników i hutniczek, a idąc dalej, umożliwiłaby uwzględnienie rzeczywistych umiejętności osób w projekcie zmierzającym do wywołania zmiany społecznej poprzez eksperymentalne wprowadzenie nowego modelu gospodarowania.

Innymi słowy, osadziliśmy konkretny filozoficzny projekt w terenie, mając świadomość, że wiedza i umiejętności ludzi wyrosły z konkretnej lokalności. Antropologia na rzecz zmiany społecznej, którą te badania się stały, nie ma na celu wsparcia transformacji energetycznej, proponującej pracownikom przekwalifikowanie się, ale zainicjowanie procesu, w którym posiadane już umiejętności i wartości są kultywowane, a reszta ulega zmianie.

Na początku był las

Historia opowiadana przez naszych rozmówców zaczęła się od wyrosłego na piaszczystym podłożu lasu, w którym zbierano grzyby. To tam pierwszą łopatę wbili mieszkańcy Zagłębia w „czynnie społecznym”, co dzisiaj uznawane jest za symboliczny początek istnienia Huty Katowice. Niektórzy za tym lasem tęsknią i wciąż wyznaczając miejsce, w którym znajduje się Wielki Piec – albo inny element huty – odwołują się do nieistniejącej już geografii.

Huta Katowice była budowana na solidnych podstawach symbolicznych wzmacnianych przez przekazy medialne – audycje radiowe i seriale. Wraz z jej budową zmieniał się małomiasteczkowy krajobraz Zagłębia. Nowo powstałe budynki mieszkalne zaczęli wypełniać swoim krzątaństwem ludzie szukający jakiegokolwiek zajęcia, pracy i szansy na stabilizację.

Na początku 2023 roku przeprowadziliśmy antropologiczne badania terenowe z pracownikami Huty Katowice. Były to osoby emerytowane, które jako ochotnicy przy budowie rozpoczęły pracę w hucie tuż po jej uruchomieniu lub nawet wcześniej, oraz te, które wciąż w hucie pracują¹.

Metodę antropologicznych badań jakościowych wybrałyśmy z dwóch głównych powodów. Po pierwsze, realizuje ona założenia projektu badawczego, którego celem jest rozwijanie badań współtwórczych (Stiegler and Kolektyw Internacja) – szukanie narzędzi, które pozwoliłyby na wytwarzanie wiedzy we współpracy ze społecznością. Drugim powodem jest chęć wyjścia poza ograniczenia metod statystycznych, które dążą do zbudowania uśrednionego obrazu badanej grupy. Od początku wiedziałyśmy, że nie mamy do czynienia z jednolitą grupą robotników, ale możemy rozpoznać różnorodne życiorysy, pragnienia i aspiracje. Dzięki badaniom wiemy, jakie motywacje stały za różnymi działaniami i wyborami. Pozwoliły nam one także na rozpoznanie sposobów przeżywania pracy, które rzadko stają się przedmiotem badań nauk społecznych i humanistycznych (*Poruszeni*).

Analizując/opracowując materiał badawczy, staramy się odpowiedzieć na pytania dotyczące pracy: Jak wyglądają oczekiwania wobec niej i wartości z nią związane?

1 Zanim przeprowadziłyśmy pogłębione wywiady z pracownikami, zespół badawczy realizujący projekt NEST, we współpracy z Centrum Aktywności Obywatelskiej w Dąbrowie Górniczej, zorganizował w Fabryce Pełnej Życia warsztaty, w których udział wzięli mieszkańcy (PAS). Polegały one na współpracy w oparciu o przygotowane na tę okazję materiały. Dyskutujący uczestnicy odnosili się do pytań dotyczących wartości pracy, zajęć, które uważają za istotne w swoim życiu, oraz obaw i nadziei związanych z rozwojem technologii. Wnioski, które wyciągnęłyśmy ze współpracy z mieszkańcami, oraz własne rozpoznania i określenie celów projektu badawczego posłużyły nam do skonstruowania kwestionariusza wywiadu badawczego i zarysowania kontekstu naszych badań.

Czym jest „dobra praca”? Pytania sformułowaliśmy w kontekście rozpoznania dotyczących kryzysu pracy i kompromitacji wskaźników wyznaczających rozwój, takich jak produktywność i PKB (Graeber; Stiegler; Krzykowski; Beaud and Pialoux; *Reclaiming Work; Farewell*). Wartość pracy, o której piszemy, wyznaczana jest poza finansowym zyskiem. Jest ona praktyką, która pozwala na indywidualizację i ćwiczenie się w umiejętnościach, rozumianych nie tyle jako techniki ciała, ile zdolność do działania i postrzegania (Ingold 5). Taka praca jawi się jako szansa na odzyskanie podmiotowości przez grupy będące dzisiaj na marginesie politycznego zainteresowania. Dlaczego jednak tak się nie dzieje? Przez jakie kryzysy przechodzi praca? To kolejne pytania, na które chcemy odpowiedzieć.

Huta Katowice – charakterystyka terenu

Huta Katowice powstawała jako zakład przemysłowy o wielkim znaczeniu gospodarczym, politycznym i społecznym. Zadbano o to przez wykreowanie reprezentacji huty, pokazujących jej zaawansowanie techniczne i korzyści, jakie przyniesie obywatelom kraju. Jej budowa rozpoczęła się 15 kwietnia 1972 roku. Zaangażowano do pracy 50 tysięcy osób oraz nowoczesny sprzęt budowlany. Materiały z tego czasu – audycja radiowa *Huta ma głos* czy serial w reżyserii Zbigniewa Chmielewskiego *Ślad na ziemi* – opowiadają hutę przez liczby, które są rekordowe dla tego typu założeń, ale także przez opowieść o wysiłku intelektualnym i organizacyjnym kierowników, budowniczych i inżynierów, a w końcu także ochotników.

Budowa zakładu spowodowała dużą falę migracji. Do Zagłębia przybywali robotnicy i robotnice ze swoimi rodzinami. Huta poza pracą zapewniała mieszkanie i miejską infrastrukturę, w tym szkoły, szpitale i domy kultury. Nasi rozmówcy mówią o przyciągającej sile huty: możliwości bycia częścią wielkomiejskiej społeczności, obietnicy rozpoczęcia życia od nowa, a także inspiracji do zmiany. Nasi rozmówcy budowę huty opowiadają często jako jedno z najważniejszych wydarzeń ich życia. Tak mówi o tym jedna z pracownic huty:

To był nasz matecznik, mogliśmy utrzymać dzieci, zarobić na chleb, to było miejsce pracy. Zachwycał nas rozmach tego i wielkość. Ja przeniosłam szacunek do ziemi moich rodziców na hutę. To była ziemia dająca utrzymanie. To było miejsce, które dawało drugą szansę tym, którzy mieli trudność w swoim środowisku, byli wykluczeni, nie mieli tego miejsca² (Osoba 1).

Na pierwszy plan wysuwają się szacunek, poczucie wdzięczności i możliwości otrzymania nowej szansy. Przeniesienie doświadczeń i wyobrażeń dotyczących pracy na roli na pracę w hucie podkreśla jeszcze bardziej potrzebę zakorzenienia i zawiązania bliskiej relacji z miejscem pracy. Huta jest w powyższej wypowiedzi metaforą ziemi dającej plon dzięki pracy.

Huta stała się zakładem pracy, wokół którego kształtowało się życie nieograniczone do wykonywania czynności związanych z zatrudnieniem, głównie dzięki możliwości partycypacji. Starsi pracownicy opowiadali o sobie jako o inicjatorach i autorach

2 Zachowałyśmy anonimowość naszych rozmówców.

takich działań, jak budowa mieszkań, a później ich przydział i rozwiązywanie problemów technicznych. W wypowiedziach podkreślali swoją stałą obecność i aktywny udział w każdym z etapów powstawania i rozwoju zakładu. Na uwagę zasługuje szczególnie dobór słów określających czynność wykonywaną w pierwszej osobie, co dodatkowo podkreśla ich zaangażowanie: „Ja tworzyłem hutę, byłem z nią od tego lasu, karczowałem to w czynie, chodziłem w gumiakach po piasku” (Osoba 2).

Choć partycypacja taka była inspirowana (istniała presja zaangażowania lub nawet przymus), to jej konsekwencją było upodmiotowienie mieszkańców Zagłębia i przybyłych do pracy robotników. Zauważalne jest to szczególnie wtedy, gdy porówna się wypowiedzi osób pracujących w latach 70. i 80. z pracownikami młodszymi, którzy często odczuwają pewien brak sprawczości oraz trudność w zawiązaniu relacji i stworzeniu grupy o wspólnych interesach. Borys Cymbrowski uważa, że partycypacja inspirowana, realizowana w warunkach niedemokratycznego ustroju, miała niebagatelny wpływ na wytworzenie społeczeństwa obywatelskiego, co stało w sprzeczności z interesami rządzących, choć pozwalało realizować inne ich cele (Cymbrowski). Partycypacja odpowiadała za emancypację klasy robotniczej w kilku wymiarach. Po pierwsze, zagwarantowała widoczność tej klasy w przestrzeni publicznej. Po drugie, prowadziła do wykształcenia tożsamości klasowej i dała narzędzia do walki o własne interesy. Miejsca pracy, mieszkania, szkoły, stabilizacja życiowa – trudne do przecenienia korzyści, jakie huta przyniosła mieszkańcom Zagłębia. Dzięki hucie wykształciła się prawdziwie miejska wspólnota, której aspiracje i wartości wytwarzali jej pracownicy.

Inspirowana partycypacja pozwoliła na wykształcenie miejskości, której głównymi inicjatorami byli pracownicy. Miasto zatem zarówno w sferze materialnej, jak i społecznej było splecione z hutą. Miejskość zaś realizowała wartości ważne dla tego dużego zakładu przemysłowego. Robotnicy wyznaczyli aspiracje dla miejskości, takie jak empatyzowanie z drugim człowiekiem, wykazywanie inicjatywy i samodzielności, dbanie o hutę pracą oraz dowartościowanie edukacji technicznej, podnoszenie swoich kwalifikacji, innowacyjność w zakresie technologii, zaufanie do nauk ścisłych oraz socjologii i psychologii. Emerytowani pracownicy wciąż uznają za najmniej widoczne w hucie stanowiska pracy związane z tymi dwiema ostatnimi dziedzinami nauki. Jednocześnie uznają je oni za bardzo istotne. Czy wartości te wciąż istotne są dla dzisiejszego Zagłębia? Czy robotnicy wciąż mogą kształtować miejskość?

Pracownicy huty

Robotnicy stanowią grupę zmitologizowaną – to siła zdolna do zburzenia starego porządku, siła polityczna i bezkompromisowa. Elementem tej mitologii jest nędza, nad którą pochylają się klasy średnie (Tomczok; Rasiński). Mit nie pozwala ujrzeć w robotnikach osób o różnych aspiracjach, oczekiwaniach i pragnieniach. Oni zaś sami utracili swoją siłę polityczną i wytworzony kapitał symboliczny. Dzisiejsi pracownicy przemysłu ciężkiego są przedstawiani w mediach jako obrońcy starego porządku, konserwatywni przeciwnicy transformacji energetycznej.

Związki zawodowe, tak ważne w ostatnich dekadach XX wieku, straciły na znaczeniu w ciągu ostatnich trzydziestu lat, a w przekonaniu wielu naszych rozmówców skompromitowały się. Brak dzisiaj zatem dobrej reprezentacji dla tej grupy. Straciła ona

rolę ideotwórczą i możliwość stymulowania zmian (Beaud and Pialoux). Istotne dla nas staje się więc uwrażliwienie na to, kim robotnicy są dzisiaj oraz jakie wyzwania stawia przed nimi „inteligentny” i zautomatyzowany zakład pracy.

W latach 80. robotnicy mieli do czynienia z dużymi zmianami społecznymi, które dotyczyły ich bezpośrednio i sprawiły, że ich dotychczasowy świat, oparty na stałości zatrudnienia, braku potrzeby konkurencyjności i społecznym dowartościowaniu, zadrzał w posadach. Być może ten czas za Piotrem Sztompką należałoby nazwać traumą wielkiej zmiany. Transformacja wpisała w życie robotnika niepewność i niestabilność oraz sprawiła, że jako grupa społeczna pracownicy huty stali się mniej widzialni (*Normy widzialności*).

Kryzys pracy

W opowieściach naszych rozmówców kryzysy związane z pracą i zatrudnieniem zbiegły się z czasem prywatyzacji huty, choć bardziej drobiazgowo analiza pokazuje, że były one obecne już wcześniej, a sprzedaż huty urosła do rangi symbolicznej cezury. Chcemy o tych kryzysach opowiedzieć słowami naszych rozmówców, co pozwoli nam na rozpoznanie kondycji pracy jako wartości, do której wciąż można się odwoływać i wskazać miejsca, które potrzebują regeneracji.

Kryzys huty, do którego odwołują się nasi rozmówcy, przyszedł po transformacji ustrojowej. Przemysł metalurgiczny stracił wtedy na rynkowym znaczeniu, sam obiekt był kilkukrotnie przekształcany. Po 2000 roku zaś Huta Katowice została sprywatyzowana. Obecny jej właścicielem jest ArcelorMittal, a dawna Huta Katowice to ArcelorMittal Poland w Dąbrowie Górniczej. Dla wielu z naszych rozmówców prywatyzacja i sprzedaż huty oznaczały koniec ważnego etapu, cezurę w opowieści o hucie jako dobru wspólnym.

Możemy traktować hutę jako dobro wspólne, gdy uznamy za nie dostęp do miejskości, jaką wytworzyła – z parkami, ulicą handlową, szkołami, bibliotekami i instytucjami kultury. Dobrem wspólnym jest przecież możliwość uczestniczenia w życiu huty jako pracownik lub jako mieszkaniec Dąbrowy, skutkiem zaś tego procesu jest to, że przywiązanie do huty pozwala osobiście odbierać jej sukcesy. Huta może być traktowana jako dobro wspólne, gdy uświadomimy sobie, że jest częścią indywidualnych i zbiorowej tożsamości. Odwołujemy się tym samym do definicji dóbr wspólnych jako tych, które „nie są rodzajem rzeczy, zasobu czy nawet procesu społecznego, zdecydowanie bliżej im do plastycznej i niestabilnej relacji społecznej pomiędzy konkretną samookreśloną grupą społeczną i pewnymi aspektami środowiska” (Harvey 11). Na podstawie rozmów z pracownikami huty wyróżniłyśmy trzy główne obszary pracy, w których doszło do kryzysu. Są nimi wyobcowanie, nieprzewidywalność, a często nawet niemożność awansu oraz nieadekwatność wskaźników bezpieczeństwa i wydajności.

Wśród tych trzech kategorii wyobcowanie ma najwięcej obliczy. Przejawia się w kryzysie wspólnotowości. Pracownicy zniechęceni są do nawiązywania relacji koleżeńskich i spotykania się poza pracą w hucie, a ich integracja ma przebiegać tylko w wyznaczonych przez właściciela formach (wyjazdy integracyjne, pikniki itp.). Bliskie relacje z pracownikami i pielęgnowanie ich także po zakończeniu pracy były wielką wartością dla pracowników huty. Pozwalało im to realizować ważną wartość, jaką było poczucie wspólnoty, budowało bliskość i zaufanie, a także pogłębiało poczucie bezpieczeństwa

i dawało możliwość reagowania na problemy współpracowników. Znajomość rodzinnej sytuacji, problemów, z jakimi mierzyli się w codziennym życiu, pozwalała na podjęcie lepszych decyzji w kwestii przydziału mieszkania, zastosowania kar za wykroczenia i organizowania pomocy w trudnych sytuacjach.

Brak wspólnotowości i utrudnienia w budowaniu relacji koleżeńskich prowadzi do kryzysu zaufania wśród pracowników. Trudniej nie tylko zaufać przełożonym, ale także pracownikom i pracownicom tego samego szczebla. Nie pozwala to na przykład pracownicy BHP dobrze wykonywać swojej pracy, gdyż wiele czasu musi spędzać na tym, aby to zaufanie zdobyć. Starsi pracownicy i pracownice o swoich przełożonych opowiadają z uznaniem. Wielu z nich utrzymywało z nimi koleżeńskie stosunki. Dzisiaj rozróżnienie na pracowników i pracownice oraz stojących najwyżej dyrektorów jest bardzo odczuwalne i wywołuje poczucie wyobcowania. Kolejnym aspektem tego kryzysu jest wyczerpanie się formuły związków zawodowych. Tak opowiada o nich jedna z rozmówczyń: „Związków zawodowych jest bardzo dużo na hucie. Ja nie jestem zwolenniczką związków zawodowych w zakładzie pracy, bo tworzą się relacje, które nie powinny się tworzyć. Niektóre związki zawodowe pozakładały firmy, które świadczą usługi dla huty i nie ma transparentności w tym” (Osoba 5). Dla starszych pracowników taka opinia byłaby trudna do przyjęcia. Związki zawodowe były sposobem kanalizacji społecznej energii. Ich kryzys dotyka możliwości rozpoznawania siebie jako części większej grupy o wspólnych interesach.

Wśród osób zatrudnionych w hucie w latach 70. i 80. XX wieku awans społeczny w różnym zakresie był doświadczeniem powszechnym. Do awansu tego zachęcano i traktowano go jako prawo wszystkich robotników i robotnic. Warto w tym miejscu przytoczyć historię wzajemnego inspirowania się pracowników przytoczoną przez osobę odpowiadającą za kwestie socjalne: „Była potrzebna pomoc, ludzie młodzi wyrwali się z różnych środowisk, rozróby, alkohol, nie mieli opieki rodziny. Był pracownik skłócony z rodziną, w gumiaczkach latał. Takie miałem z nim relacje, że on mi pensję oddawał, a ja go ubierałem, woziłem do rodziny” (Osoba 3). W wielu wypowiedziach, podobnie jak w powyższej historii, wybrzmiewa odpowiedzialność za inne osoby, okazywanie pomocy nie tylko pracownikowi, ale także całej jego rodzinie. Podstawą takich działań są głębokie relacje między pracownikami, a tym samym wiedza o problemach, z jakimi się mierzą.

Kolejny kryzys związany jest z brakiem możliwości awansu. W początkowych latach działalności huty szukano pracowników bez kwalifikacji albo niezależnie od kwalifikacji, jak na przykład geodeta, który stał się pracownikiem socjalnym. Choć dzisiaj pracownicy zachęcani są do podnoszenia swoich kwalifikacji, to jednak próg wejścia do struktur huty, w ramach których można awansować, jest wysoki. Nasi rozmówcy i rozmówczynie mówią o tym, że w hucie przeważają osoby w wieku powyżej 45 lat. Skarżą się na to, że młodzi nie uznają huty za dobre miejsce do pracy ze względu na wymagające warunki (np. praca przy wyrzucie surówki jest niebezpieczna i wykańczająca fizycznie), które łączą się z brakiem możliwości awansu i zwiększania profitów związanych z zatrudnieniem.

Istotny kryzys wywołuje kwestia przyjętych wskaźników do szacowania wydajności pracy lub bezpieczeństwa. Wśród naszych rozmówców ta druga kwestia była szczególnie chętnie omawiana. Miałymy szczęście rozmawiać z osobami na stanowisku

BHP z różnych pokoleń, dzięki czemu możemy porównać sposoby podejmowania decyzji i stosowane wskaźniki. Wśród starszego pokolenia kontakt bezpośredni z pracownikiem miał największe znaczenie. Pracownik BHP musiał wiedzieć, kto ma problem z alkoholem lub rodzinne kryzysy. Pozwalało mu to na szukanie rozwiązań poza regulaminem. Dzisiejsza pracownica BHP mówi o tym, że jej praca opiera się na wytycznych, które muszą zostać spełnione. Wytyczne te uważa za abstrakcyjne i ocenia, że ich spełnienie nie oznacza zapewnienia pracownikom bezpieczeństwa. Komentuje: „Papier wszystko przyjmie”, przez co chce powiedzieć, że samo wypełnienie dokumentacji i kierowanie się odgórnie narzuconymi wytycznymi jest ważniejsze od rzeczywistych rezultatów jej pracy. Taki system nie pozwala jej podejmować w pełni samodzielnych decyzji w oparciu o umiejętności, jakie posiada. Rodzi się paradoks – pracownicy wybierani są na podstawie wysokich kwalifikacji, z których jednak nie mogą skorzystać.

Kwestia ta łączy się także z automatyzacją. Choć pracownicy huty dostrzegają jej zalety, szczególnie w sferze zapewnienia większego bezpieczeństwa i komfortu przy pracy z gorącymi materiałami i ciężkim sprzętem, to są rozgoryczeni sposobem, w jaki odbiera im ona sprawczość i możliwość podejmowania decyzji w innych sferach. Jedna z pracownic opowiadała nam o systemie automatycznego umawiania pacjentów do zakładowej przychodni fizjoterapii. Była sfrustrowana tym, że widząc niewydolność tego rozwiązania, nie może wprowadzić zmian, które poprawiłyby działanie systemu.

Omówione kryzysy w sposób bardziej ogólny można nazwać kryzysami związanymi z upodmiotowieniem i partycypacją. Odpowiedzią na nie może być regeneracja pojęcia pracy, która dla naszych rozmówców jest niezwykle ważną wartością.

Dobra praca

Czym jest dobra praca? Na podstawie przeprowadzonych przez nas wywiadów możemy ją scharakteryzować poprzez cztery główne kategorie. Pierwszą z nich jest kwestia wynagrodzenia. Choć wysokość wynagrodzenia jest istotna, odpowiedzi naszych rozmówców i rozmówczyń pokazały, że nie zawsze chodzi o kwestię pieniędzy. Można czuć się dobrze wynagradzanym, kiedy pensja jest niższa, ale pracownik i pracownica mają dostęp do dobrych szkół dla swoich dzieci, do taniego wynajmu mieszkań będących w dobrym stanie technicznym, do transportu publicznego i otrzymują ofertę spędzania czasu poza pracą na wycieczkach, wczasach i wydarzeniach kulturalnych. Nawet wysokie wynagrodzenie, które nie pozwoli na osiągnięcie życiowej stabilizacji, będzie się jawiło jako niewystarczające. Dzisiaj, gdy praca w hucie nie oferuje już tak rozległego pakietu socjalnego jak w latach 70. i 80., wysokość wynagrodzenia wciąż nie jest najważniejsza. Tak mówi o tym trzydziestokilkuletni pracownik: „Moi znajomi uważają, że mi się udało złapać tę pracę. I po studiach uważałem to za szczęście. Wiem, że jakbym teraz zmieniał, tobym znalazł pracę lepiej płatną, ale nie chcę tego stresu. Bo tutaj już wszystko wiem, mam fajnego przełożonego i fajny zespół” (Osoba 4). Według naszych rozmówców, aby pracę można było określić jako dobrą, musi być ona męcząca. Może być to zaskakujące dla osób przyzwyczajonych do neoliberalnego przekazu kształtowanego na przykład przez poradniki lifestyle’owe, które radzą, aby znaleźć pracę, której wykonywanie będzie przyjemnością, która będzie bliska naszym zainteresowaniom i w której nie

będziemy mieli poczucia, że pracujemy. Jednak nasi rozmówcy mówią inaczej: „Praca to jest sumienność, taka, żebym mogła powiedzieć, że czuję zmęczenie fizyczne i psychiczne, bo byłam skupiona, że potrzebuję odprężenia, że dobrze wykorzystałam dzień, że ja wykorzystałam w porządku czas. Zostawiam po sobie dobrze wykonaną pracę, nikt nie musi jej poprawiać i może mieć do mnie zaufanie” (Osoba 1). Męcząca praca jest zatem dobra wtedy, gdy zmęczenie to ma koniec i po nim następuje odpoczynek. Nie ma tu mowy o przepracowaniu, ale o wykonaniu pewnego wysiłku, który jest angażujący, stanowi codzienne wyzwanie, tylko jest możliwy do spełnienia bez poczucia wyczerpania. Powyższa wypowiedź jednej z rozmówczyń może być interpretowana jako akceptacja negatywności. W rozumieniu Byung-Chul Hana negatywność jest dzisiaj zastępowana pozytywnością, która oznacza produktywność, wpisaną nawet w odpoczynek, i ciągłe szukanie sobie zajęć. Pracowniczka docenia zatem negatywność jako istotną część życia (Han).

Dobra praca daje poczucie sensu. Nasi rozmówcy opowiadają, że sens daje im praca wtedy, kiedy rozpoznają ją jako element większej całości, kiedy sprawia, że uczą się i rozumieją więcej oraz że są za tę pracę docenieni. Narracja wytworzona wokół huty – dzisiaj na przykład w postaci plakatów pokazujących zastosowanie stali w medycynie – daje poczucie sensu tylko wtedy, gdy cel czynności pojedynczego pracownika jest wpisany w szerszą/całościową wizję; gdy jest on w stanie rozpoznać swoją pracę za część działań, bez których praca huty straciłaby sens. Aby do tego doszło, pracownicy muszą rozumieć procesy, w których biorą udział. Łączy się to z ostatnią cechą dobrej pracy, jaką jest zdolność do upodmiotowienia pracownika. Pracownik uzna swoją pracę jako ważną, gdy zrozumie mechanizm, który stoi za działaniem maszyny. Dobra praca wzbudza poczucie odpowiedzialności. Jej należyte wykonanie wzmacnia pewność siebie, umożliwia powiedzenie: „Jestem tym pracownikiem, na którym można polegać, któremu można ufać”. Nasi rozmówcy są dumni z tych wydarzeń w swoim życiu zawodowym, w których sami na coś wpadli, rozwiązali jakiś problem i udoskonalili coś. Upodmiotowienie to także możliwość tworzenia wspólnoty. Za najważniejszą umiejętność zdobytą w hucie nasi rozmówcy właściwie jednogłośnie uznali umiejętność współpracy i empatyzowania z ludźmi: „Życie pokazało, że praca na hucie mnie nauczyła, że trzeba słuchać ludzi, że inteligencja emocjonalna bardzo mocno się przydaje, że to warto w sobie budować i rozwijać” (Osoba 1).

Zakończenie

Mamy do czynienia z pewnym końcem klasy robotniczej, którą wciąż chcielibyśmy obserwować przez pryzmat czasów rozkwitu przemysłu ciężkiego, a więc takiej, która w sposób skuteczny walczy o swoje prawa, jest aktywna w sferze politycznej i kulturalnej, spadkobierców rewolucyjnej myśli, która doprowadziła do zmiany ustrojowej w Polsce. Błędem byłoby twierdzić, że lata 70. i 80. XX wieku były dla pracowników Huty Katowice czasem naznaczonym jednoznacznym sukcesem – wielu z nich żyło w niedostatku, rozmówcy opowiadali nam o wielu problemach związanych ze zdrowiem psychicznym i fizycznym. Niemniej możliwość partycypowania w życiu społecznym, kultywowania wartości, które nie muszą być rozumiane jako polityczna deklaracja, takich jak dobra praca, empatyzowanie z drugim człowiekiem, bycie odpowiedzialnym i docenianym,

sprawiły, że pracownicy mogli z sukcesem budować kapitał polityczny i symboliczny, pozwalający im na obronę własnych praw.

Jak starałyśmy się pokazać, pracownicy huty wciąż są grupą, która ma wspólne wartości, potrafi opowiedzieć o trawiących ich zakład pracy kryzysach i wskazać kierunek możliwych zmian. To niezwykle ważny kapitał, który projektanci transformacji powinni docenić. Kapitał ten powinien być społecznie wspierany, bo nie ogranicza się do jednego zakładu pracy ani jednej gałęzi zatrudnienia, ale do wielu wartości, z których jedną z najważniejszych jest praca stanowiąca powszechne doświadczenie i dobro.

Wszelkie projekty transformacyjne narażone są na zdominowanie przez dyskursy centralne doświadczeń lokalnych. Pracownicy Huty Katowice mają własne doświadczenia programów modernizacyjnych oraz własne wizje przyszłości tego miejsca. Antropologia na rzecz zmiany społecznej powinna rozpoznawać te obszary wiedzy i je wzmacniać nie tyle po to, aby stały w centrum dyskursu, ile po to, aby nie przestały być odbierane przez swoich wytwórców jako istotne. Wspieranie tych oddolnych wypowiedzi to także walka o dobra wspólne, które sytuują się poza dualizmem prywatne–publiczne. Naszym zadaniem było rozpoznanie tych doświadczeń, które są charakterystyczne dla wspólnoty pracowników i pracownic huty oraz mogłyby stanowić podstawę przyszłej transformacji.

Lista prac cytowanych

- Beaud, Stéphane, and Michel Pialoux. *Powrót do kwestii robotniczej: badania socjologiczne przeprowadzone w fabryce Peugeot w Sochaux-Montbéliard*. Translated by Małgorzata Jacyno, Oficyna Naukowa, 2022.
- Cymbrowski, Borys. "Partycypacja na siłę i jej nieoczekiwane konsekwencje. Państwowy socjalizm a nowoczesna klasa robotnicza". *Studia Krytyczne*, no. 3, 2019, pp. 197–207, <https://doi.org/10.25167/sk.1427>.
- Gorz, André. *Farewell to the Working Class: An Essay on Post-Industrial Socialism*. Pluto Press, 1997.
- . *Reclaiming Work: Beyond the Wage-Based Society*. Polity Press, 2005.
- Graeber, David. *Praca bez sensu: teoria*. Translated by Mikołaj Denderski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2020.
- Ingold, Tim. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge, 2021.
- Han, Byung-Chul. *Spoleczeństwo zmęczenia i inne eseje*. Translated by Rafał Pokrywka and Michał Sutowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2022.
- Harvey, David. *Bunt miast: prawo do miasta i miejska rewolucja*. Translated by Agnieszka Kowalczyk, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, 2012.
- Krzykawski, Michał. "Energia, praca i walka z entropią". *Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura*, no. 44, 2022, pp. 29–56, <http://doi.org/10.31261/errgo.11865>.
- Osoba 1. Personal interview. March 2023.
- Osoba 2. Personal interview. March 2023.
- Osoba 3. Personal interview. March 2023.
- Osoba 4. Personal interview. February 2023.
- Osoba 5. Personal interview. February 2023.
- PAS. "Spotkanie dla mieszkańców Dąbrowy Górniczej – projekt NEST. Warto wybrać się do Fabryki Pełnej Życia". *Nasze Miasto Dąbrowa Górnicza*, 31 Jan. 2023, <https://dabrowagornicza.naszemiesto.pl/spotkanie-dla-mieszkanow-dabrowy-gorniczej-projekt-nest/ar/c1-9191721>.
- Pobłocki, Kacper. "Prawo do miasta i ruralizacja świadomości w powojennej Polsce". *Omiejskiej sferze publicznej. Obywatelskość i konflikty o przestrzeń*, edited by Marek Nowak and Przemysław Pluciński, Wydawnictwo Ha!art, 2011, pp. 129–146.

- Rasiński, Lotar. "Krótka historia »hegemonii«, czyli o niemarksowskim marksizmie". *Studia Philosophica Wratislaviensia*, vol. 2, no. 1, 2007, pp. 21–35.
- Stiegler, Bernard. *Ukonstytuować Europę. II: Motyw europejski*. Translated by Michał Krzykawski, Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, 2019.
- Stiegler, Bernard, and Kolektyw Internacja. *Konieczna bifurkacja. „Nie ma alternatywy”*. Translated by Michał Krzykawski, et al., Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2022.
- Szcześniak, Magda. *Normy widzialności: tożsamość w czasach transformacji*. Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, 2016.
- . *Poruszeni. Awans i emocje w socjalistycznej Polsce*. Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2023.
- Sztompka, Piotr. *Trauma wielkiej zmiany. Społeczne koszty transformacji*. Instytut Studiów Politycznych PAN, 2000.
- Tomczok, Paweł. "Alegorie i symbole proletariatu. Retoryka odpodmiotowienia i upodmiotowienia klasy robotniczej w tekstach poetyckich drugiej połowy XIX wieku". *Prace Filologiczne. Literaturoznawstwo*, vol. 7, no. 10, 2017, pp. 321–334, <https://doi.org/10.32798/pflit.95>.

Abstrakt / Abstract

Agnieszka Karpieł, Jessica Kufa
Praca w Hucie Katowice.
Próba antropologii na rzecz zmiany

Celem artykułu jest odpowiedź na pytania związane z wartością pracy w społeczeństwie ponowoczesnym. Na pytania o to, czym jest dobra praca i jakie wartości są jej przypisywane, odpowiadamy na podstawie materiału wywołanego zebranego podczas antropologicznych badań terenowych i wywiadów z pracownikami Huty Katowice. Powyższe pytania stawiamy w kontekście rozpoznania dotyczących kryzysu pracy związanego z kompromitacją wskaźników wyznaczających rozwój, takich jak produktywność i PKB. Po zidentyfikowaniu wartości pracy przedstawiłyśmy w artykule kryzysy, przez które przechodzi, i możliwe kierunki jej transformacji.

słowa kluczowe: praca, Huta Katowice, antropologia pracy, transformacja, klasa robotnicza

Working at the Katowice Steelworks.
An Attempt at Anthropology
for Change

The purpose of this article is to answer questions related to the value of work in post-modern society. We answer questions about what good work is and what values are attributed to it, based on material elicited during anthropological fieldwork and interviews with employees of the Katowice Steelworks. We pose the above questions in the context of the labor crisis associated with the compromising of indicators that determine development, such as productivity and GDP. Having identified the value of labor, we present in the article the crises it is experiencing and possible directions for its transformation.

keywords: labor, Katowice Steelworks, anthropology of labor, transformation, working class



Projekt otrzymał finansowanie ze środków programu ramowego Unii Europejskiej w zakresie badań naukowych i innowacji Horyzont 2020 na podstawie umowy o udzielenie dotacji nr 101007915 w ramach działania Maria Skłodowska-Curie.

Luis Páez von Lippke

Universidad de la Artes Guayaquil

Pablo Vargas Hidalgo

Universidad de la Artes Guayaquil

Tłumaczenie z języka hiszpańskiego:
Anna Leśniewska

Tłumaczenie przejrzał Michał Krzykowski

Strategie kulturowe i wspólnotowe wobec ekstraktywistycznego przemysłu krewetkowego na wyspie Puná w Ekwadorze

Artykuł recenzowany / Peer-reviewed article

<http://doi.org/10.61269/EFXN3679>

„Razem z kolegą zawsze tutaj chodziliśmy, walcząc o namorzyny, o nasze dzieci, nasze wnuki, robiąc wszystko, żeby te miejsca nie zniknęły. Bo wie Pan, gdzie one będą pracować, jak znikną namorzyny?”

Pedro Castro, *comunero* z wyspy Puná

Projekt zachodniej nowoczesności wprowadził ideę rozwoju społeczno-gospodarczego i postępu technicznego związanego z dominacją człowieka nad środowiskiem postrzeganym jedynie jako niewyczerpane źródło zasobów. W takim modelu świata wyraźne jest dążenie do zasymilowania lub wyeliminowania tych form życia, które są względem niego odmienne lub antagonistyczne. W przypadku Ameryki Łacińskiej są nimi społeczności tradycyjne (*comunidades ancestrales*) i rdzenne (*indígenas*). Z jednej strony potrafiły one zachować swoją własną wizję świata (*cosmovisión*), a z drugiej – zdołały wypracować strategie oporu i stworzyć inne logiki życia, których podstawą jest dobro wspólne.

W Ekwadorze jednym z wielu terytoriów, na których widać, jak działa ekstraktywistyczny model gospodarczy, jest wyspa Puná, położona w Zatoce Guayaquil na Oceanie Spokojnym, o powierzchni około 1000 kilometrów kwadratowych. Jej cechą charakterystyczną jest obecność lasów namorzynowych i suchych lasów tropikalnych

(Zabala 185). Według danych Narodowego Instytutu Statystycznego (INEC) wyspę zamieszkuje 15 275 osób. Do ich głównych zajęć należą rybołówstwo, rolnictwo, wypas zwierząt oraz połów i sprzedaż mięczaków morskich i skorupiaków.

Obecnie *comuneros* i *comuneras*¹ wyspy Puná mierzą się z problemem spowodowanym przez ekspansywny przemysł krewetkowy, który stopniowo zagarnia ich terytorium i niszczy ekosystem namorzynowy – główne źródło życia i działalności gospodarczej. Historia *comunas* Campo Alegre i Puná Vieja, bezpośrednio dotkniętych rozwojem tego przemysłu, zostanie potraktowana jako punkt odniesienia. Przeprowadzone w nich badania etnograficzne miały na celu zobrazowanie występujących na wyspie walk i konfliktów, aby zrozumieć, w jaki sposób zasada wspólnotowości przekształca się w strategię obrony terytorium i wskazuje alternatywę wobec ekstraktywistycznego kapitalistycznego modelu rozwoju obecnego na Puná².

Nowożytność, wspólnota i terytorium

Według ekwadorskiego filozofa Bolívariego Echeverría istnieje ciągły konflikt między cywilizacyjnym projektem nowoczesności a tradycyjnymi sposobami życia. W obliczu postępu technicznego te ostatnie są kojarzone z „przestarzałą przeszłością” (1), której formy nie zostały całkowicie wchłonięte przez zachodni, uchodzący za uniwersalny projekt cywilizacyjny.

Jednym z tradycyjnych sposobów życia w Ameryce Łacińskiej jest niewątpliwie wspólnota (*la comunidad*). Zarówno ona sama, jak i charakterystyczne dla niej tradycje zdołały przetrwać i wynaleźć siebie na nowo pomimo ponad pięciu wieków kolonialnej i republikańskiej dominacji, procesów wywłaszczania, stosowania przemocy wobec ludności rdzennej i chłopskiej, migracji do dużych miast oraz polityk urbanizacji społeczeństw w kluczu neoliberalnym. Jak zauważa Alfonso Torres:

wspólnotowość jako wizja świata (*cosmovisión*) i styl życia w Ameryce sięgają tysiącleci, które poprzedziły europejską inwazję. Na podstawie posiadanej wiedzy o społecznościach łowiecko-zbierackich, plemiennych (*sociedades tribales*) i *cacicazgos*³ aż po wiedzę o wielkich cywilizacjach mezoamerykańskich i andyjskich możemy przyjąć, że wszystkie te społeczeństwa posiadały bazę kulturową, społeczną i gospodarczą o charakterze wspólnotowym. W ich wizji świata, relacjach z terytorium, organizacji społecznej oraz praktykach gospodarczych i religijnych dominowały zmysł kolektywny, wzajemność i współpraca (Torres 10).

1 *Comunero/a* to członek bądź członkini społeczności (*comuna*). Zyskanie statusu *comuna* przez społeczność wiąże się m.in. z większą siłą nacisku w walce o prawo do ziemi, którą zamieszkują. W art. 56 i 57 Konstytucji Ekwadoru mowa m.in. o możliwości uzyskania przez *comunas* niezbywalnego prawa własności do swoich ziem, zwolnienia z obowiązku płacenia podatków z tego tytułu czy możliwości wspólnotowego decydowania o sposobie użytkowania i zarządzania zasobami naturalnymi znajdującymi się na ich terenie (przyp. tłum.).

2 Efektem przeprowadzonych badań jest również film dokumentalny, który te problemy pokazuje.

3 *Cacicazgo* to terytorium, nad którym władzę sprawuje wódz – *cacique* (przyp. tłum.).

W przypadku tych wspólnot nie można jednak mówić o społecznościach homogenicznych czy statycznych, jak gdyby trwały one nietknięte upływem czasu. Nie można też utrzymywać, że wspólnotowość jest sposobem życia charakterystycznym wyłącznie dla społeczeństw rdzennych mieszkańców Ameryki lub że brak w nich konfliktów i sprzeczności. Jak zauważa Torres, „ciągłość [wspólnotowości] w czasie oznacza adaptację, transformację i negocjowanie z dominującymi instytucjami narzuconymi przez kolonializm, liberalizm, imperatyw rozwoju (*desarrollismo*⁴) i neoliberalną globalizację” (12).

Wspólnotowość istnieje zatem nie tylko poprzez „bagaż” historyczny i polityczny, ale również poprzez szereg strategii adaptacji i reinterpretacji. Można powiedzieć, że w Ameryce Łacińskiej nowoczesność i system kapitalistyczny współistnieją – w napięciu – z innymi formami organizacji społecznej. Ale to napięcie nie wynika jedynie z oporu wobec kapitalistycznej nowoczesności, która nie sprzyja podtrzymywaniu wspólnotowych sposobów życia. Bierze się ono również z potrzeby tworzenia i ustanawiania światów alternatywnych wobec kapitalizmu, w których matrycą cywilizacyjną jest dobro wspólne.

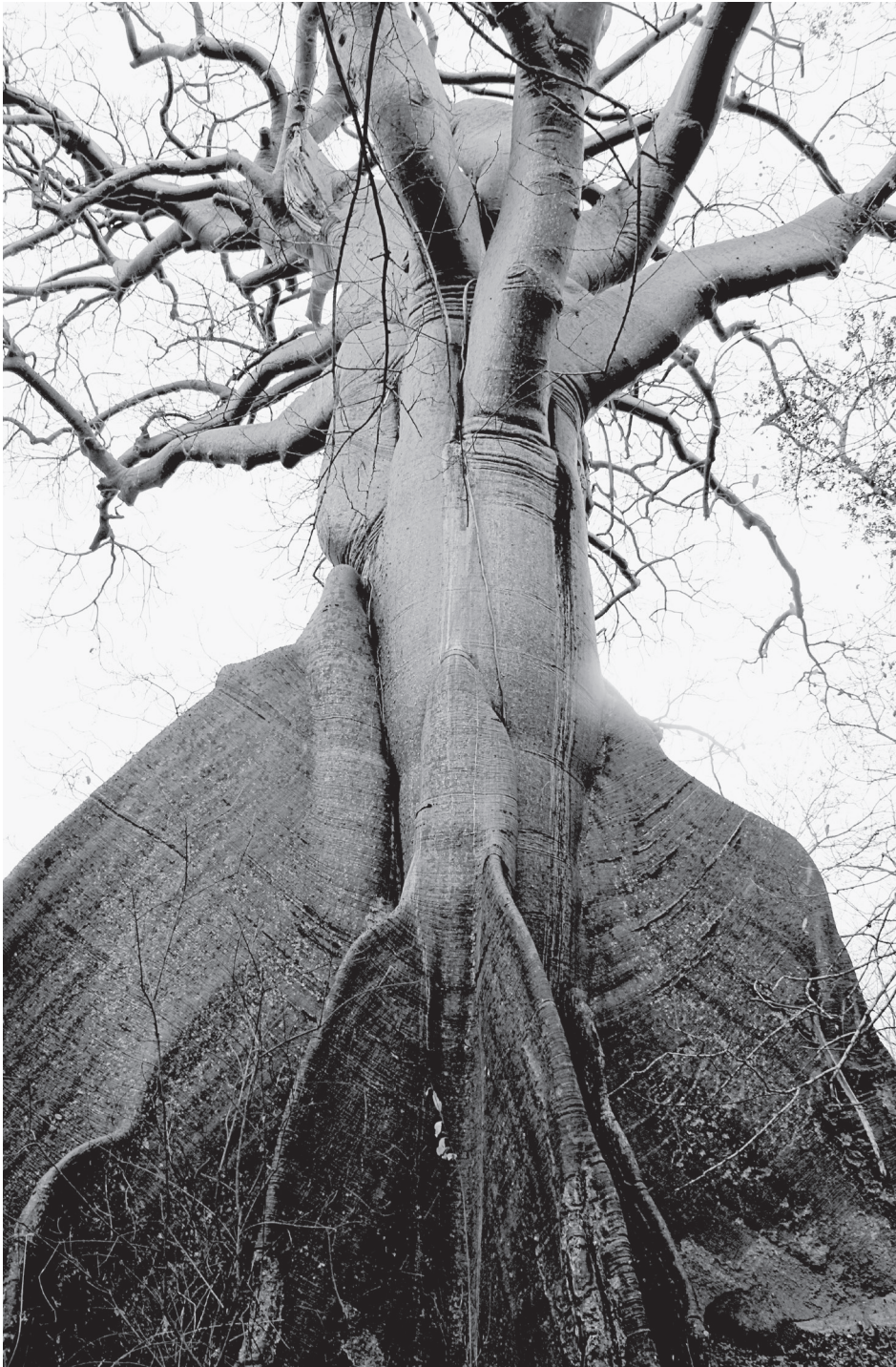
Tożsamość takich wspólnot nie bierze się wyłącznie stąd, że zamieszkują one jakieś konkretne terytorium (*territorio*)⁵. Ale nie można ignorować faktu, że kultura osadza się w określonych miejscach, a wspólny dostęp do ziemi, wody i innych zasobów naturalnych ma tu zasadnicze znaczenie. Dlatego konieczne jest myślenie o terytorium całościowo, patrząc na nie zarówno z perspektywy fizycznej i geograficznej, jak i z uwzględnieniem relacji, które ludzie zawiązują ze środowiskiem. Innymi słowy – z uwzględnieniem jego terytorialności (*la territorialidad del territorio*) (Albán Achinte 33).

Podobny tok myślenia przyjmuje Arturo Escobar. Zaproponowane przez niego pojęcie miejsca (*lugar*) odnosi się do praktyk kulturowych i lokalnej wiedzy rozwijającej się na określonych terytoriach. „Przebudzenie umysłów następuje w świecie, ale jednocześnie – w konkretnych miejscach, a wiedza lokalna jest trybem świadomości osadzonym w miejscu, specyficznym sposobem umiejscowienia, które nadaje światu sens. Faktem jest jednak, że podobne rozumienie miejsca i pojmowanie go w naszym interesie uległo zanikowi wraz z procesem globalizacji” (“El lugar de la naturaleza” 75).

W ten sposób nieobecność miejsca stała się jednym z podstawowych atrybutów nowoczesności, a ów brak bywa dotkliwy szczególnie dla grup peryferyjnych i zmarginalizowanych, które zostały wywłaszczone ze swojego miejsca pochodzenia przez globalne siły kapitału. W obliczu tej sytuacji Escobar (*Una minga* 129) wzywa do obrony miejsca i lokalności, co, idąc dalej, jest również obroną dobra wspólnego i wspólnotowości reprezentowanej w wizji świata podzielanej przez te społeczności i obecnej na zamieszkiwanym przez nie terytorium. Jest to zatem walka z żarłocznością

4 Mianem *desarrollismo* (od *desarrollo*, rozwój) określa się ideologię gospodarczą, wprowadzoną w wielu krajach Ameryki Łacińskiej po drugiej wojnie światowej, w której rozwój gospodarczy stanowił priorytetową wartość i wyznaczał dalsze kierunki rozwoju państwa. Załamanie się tego nurtu nastąpiło wraz z kryzysem naftowym w 1973 r. Angielskim odpowiednikiem tego terminu jest *developmentalism* (przyp. tłum.).

5 Dla Torresa najważniejszą kategorią określającą wspólnotę jest subiektywne doświadczenie wynikające z poczucia przynależności do większej zbiorowości, niezależnie od tego, czy jest ona związana z określonym terytorium (119).



Kadry z filmu *Puná libre*, reżyseria Pablo Vargas i Luis Páez, luty 2023



neoliberalnego kapitalizmu oraz jego zapalem do prywatyzacji i utowarowienia calego bogactwa naturalnego i spolecznego (Torres 117)⁶.

„Rozwój”, ekstraktywizm i destrukcja

Ekwador jest najwiekszym na swiecie eksporterem krewetek. W lipcu 2023 roku ich produkcja i sprzedaz stanowiły glowne źródło wpływów do budżetu tego państwa, przewyższając nawet nierafinowane produkty ropopochodne. Już na ten moment wpływy z eksportu krewetek wyniosły 4396,7 mln dolarów, w porównaniu do 4082,5 mln dolarów ze sprzedaży ropy naftowej (Ministerio de Producción 4).

Po raz pierwszy w historii Ekwadoru kluczowy produkt eksportowy nie jest związany z sektorem naftowym. Zgodnie z kapitalistycznymi kategoriami rozwoju byłaby to bardzo pozytywna wiadomość, świadcząca o sukcesie negocjacyjnym oraz korzystnych traktatach handlowych zawartych z Unią Europejską, Stanami Zjednoczonymi i Chinami. Jednak rozwój przemysłu krewetkowego i wzrost eksportu tak zwanego różowego złota niesie ze sobą szereg problemów typowych dla kapitalistycznego ekstraktywizmu. Są nimi: ubóstwo, nierówności ekonomiczne i społeczne oraz dewastacja przyrody. Jak pisze Marianeli Torres Benavides:

społeczności zajmujące się połowem w namorzynach na ekwadorskim wybrzeżu wciąż są zmarginalizowane i funkcjonują w warunkach prekarnych. Poziom ubóstwa pod względem niezaspokojonych potrzeb podstawowych w wielu takich społecznościach wynosi blisko 100%. Wysokość wyrażonego w obcej walucie dochodu z eksportu krewetek hodowanych w stawach, będących drugim co do wielkości produktem eksportowym kraju⁷ i pierwszym w kategorii produktów nietradycyjnych, nie przekłada się na polepszenie warunków życia ludności zamieszkującej wybrzeże, która jest bezpośrednio i pośrednio powiązana z ekosystemem namorzynowym (52).

Lasy namorzynowe porastają praktycznie każdy pas przybrzeżny na świecie i są jednym z głównych ekosystemów, które pozwalają przeciwdziałać zmianom klimatu. Stanowią jedną z podstawowych barier naturalnych chroniących przed sztormami, powodziami i erozją gleby. Znacząca jest również ich zdolność do pochłaniania dwutlenku węgla (Obando and Byron 51)⁸. Ekosystem namorzynowy to wreszcie dom dla tysięcy gatunków zwierząt wodnych, które podtrzymują gospodarkę i zapewniają pożywienie milionom ludzi i społecznościom, które go zamieszkują. W samym Ekwadorze lasy namorzynowe są historycznymi terytoriami łowieckimi, rybackimi i zbierackimi; szacuje się, że dają pracę i pożywienie około 110000 osób (33).

6 W związku z tym brazylijski historyk Célio Turino w swoich rozważaniach na temat żywej kultury wspólnotowej stwierdza, że przezwyciężenie kapitalizmu nastąpi jedynie poprzez ustanowienie kultury dobra wspólnego (239).

7 Cytowana publikacja pochodzi z 2021 roku, gdy pierwsze miejsce w sprzedaży eksportowej wciąż zajmował przemysł naftowy.

8 Według danych UNESCO jeden hektar namorzynów może zmagazynować 3754 t. dwutlenku węgla, co odpowiada wycofaniu z ruchu ponad 2650 samochodów rocznie (UNESCO).

Niestety właściwości tego ekosystemu sprzyjają również tworzeniu stawów krewetkowych, które rozrastają się w gwałtownym tempie od czasu uprzemysłowienia połowu krewetek w latach 60. XX wieku, powodując zniszczenie setek tysięcy hektarów lasów namorzynowych znajdujących się na terytorium Ekwadoru (Torres Benavides 10). Budowa stawu krewetkowego rozpoczyna się od wycięcia lasu namorzynowego i całkowitego oczyszczenia dna. W trakcie tego procesu stosuje się również biocydy w celu zabicia zamieszkujących je istot. Stosowane w stawach chemikalia przedostają się do otaczających je gruntów. Ciągłe używanie syntetycznych nawozów i innych zanieczyszczających chemikaliów niszczy żyzność gleby i zasala ją, w niektórych przypadkach w sposób nieodwracalny (Bravo 94).

Kolejnym zanieczyszczanym przez przemysł krewetkowy zasobem jest woda. Tysiące litrów pobrane z rzek do wypełnienia stawów wracają z powrotem do ujść bez jakiegokolwiek uzdatnienia, a więc wraz z pozostałościami po chemikaliach stosowanych w produkcji, takich jak pasza, nawozy, herbicydy, antybiotyki i regulatory kwasowości (Bravo 58, 90).

W konsekwencji rzekomy rozwój nie przekłada się na jakość życia osób żyjących w otoczeniu lasów namorzynowych. Przeciwnie, rozbudowywanie stawów hodowlanych powoduje wyniszczenie jednego z najbardziej bioróżnorodnych ekosystemów na naszej planecie. Jednocześnie uderza ono w gospodarkę żywieniową tysięcy poławiaczy i rybaków, dla których namorzyny stanowią źródło życia i utrzymania, a którzy niejednokrotnie zostali również brutalnie wywłaszczani ze swoich terytoriów:

W pierwszych latach przejścia ekosystemu przez firmy krewetkowe odnotowano bardzo poważne przypadki przemocy stosowanej wobec poławiaczy zamieszkujących nadmorskie regiony Ekwadoru. Wraz z procesem regularyzacji tego procesu nastąpił jej przyrost: „[...] nasze życie jest nic niewarte. Teraz, z papierami w ręku, hodowcy krewetek mówią, że są właścicielami swoich stawów, czyli naszych namorzyn” (wywiad numer 3, 2019) (Torres Benavides 24).

Opisana powyżej sytuacja nie jest obca wyspie Puná. W 1985 roku hodowla krewetek zajmowała na niej powierzchnię 6819,3 hektarów, a lasy namorzynowe łącznie 10 931,31 hektarów. Do 2016 roku powierzchnia stawów hodowlanych wzrosła o ponad pięćdziesiąt procent, osiągając łączną powierzchnię 13 832,01 hektarów, ze szkodą dla lasów namorzynowych, które skurczyły się o więcej niż połowę w stosunku do lat 80., zajmując łączną powierzchnię 5282,82 hektarów (Juela et al. 90).

Przedstawione dane są podobne do tych, które przytacza Víctor Reyes, *comunero* z Campo Alegre. Potwierdza on, że hodowla krewetek wzrosła o sześćdziesiąt procent od czasu, gdy był dzieckiem. „Bardzo zniszczyli nam to ujście, nam, poławiaczom krabów. Wyznaczają miejsce i niszczą. O, na przykład tu jest saletra, wysyłają koparki i to ujście już jest przemielone, zniszczone, wykarczowują je” (Reyes). W ten sam sposób zanieczyszczana jest woda, ponieważ:

na tyle, na ile potrafimy to zrozumieć, te stawy są szkodliwe, bo mają dość dużo chemii, i to potem idzie do morza, a to przecież zabija gatunki, takie jak *pate*

burra i inne muszle, bo te środki, które wlewają do stawów, są bardzo silne, tak mi się wydaje... Niektóre farmy krewetek mają śluzy i wylewają dużo wody, co wpływa także na nas (Reyes).

Reyes zauważa również, że przemysłowe hodowle krewetek nie zapewniają pracy rodzinom ze społeczności (*comuna*) Campo Alegre, w związku z czym ich produkcja nie przynosi mieszkańcom Puná żadnych korzyści ekonomicznych i nie jest uważana za źródło zatrudnienia.

Gwałtowny przyrost hodowli nie obył się bez przemocy i konfliktów na całej wyspie, gdzie, podobnie jak w innych regionach kraju, doszło do ostrych starć między *comuneros* a przemysłowcami. Według Alexisa Lino, przewodniczącego Campo Alegre:

Walka toczyła się przez wiele lat: procesy, przejmowanie ziemi, właściciele ziemscy, a wśród nich potężny wtedy, 30 lat temu, właściciel firmy Veintimilla, były kongresman, chciał zagarnąć całe terytorium społeczności Campo Alegre, to była ciągła walka... Campo Alegre pozostawiono tylko działkę o powierzchni 100 hektarów, praktycznie ją zamykali. I wtedy ci dwaj poławiacze muszli, Wilmer Figueroa i Manuel Lino, mój ojciec, powiedzieli, że strażnicy kazali im uklęknąć i przesłuchiwali ich, trzymając broń, no i powiedzieli, że tylko tędy przechodzili, bo zapomnieli wziąć muszli. No więc kiedy ich zostawili, to pobiegli do Campo Alegre i powiedzieli ludziom. Ludzie powstali, kobiety, dzieci, mężczyźni, starcy, wezwali zarządcę parafii⁹, poszli i otoczyli tych, którzy tam wtedy byli, skonfiskowali broń i zmusili firmę do opuszczenia tego terenu. Od tego momentu to była ciągła walka, bo Campo Alegre nie przydzielono tego terytorium, procesy trwały latami, ale nie dawali rady, nie dawali rady, bo tam na górze były bardzo duże interesy. Interesy były ogromne i tamci chcieli tej ziemi (Lino).

Podobna sytuacja miała miejsce w społeczności (*comuna*) Puná Vieja, gdzie od dziesięcioleci mieszkańcy walczą z dużymi firmami krewetkowymi, które chcą przejąć ich ziemię. Tak wspomina to Fausto Pérez, wiceprezydent tej społeczności:

Walka z grupą Quirola była bardzo ciężka, dochodziło do pobic, a walczyliśmy nie tylko z nimi, ale też z ministerstwami, bo ta, która nasłała na nas policję, ówczesna ministra obrony, María Paula Romo, tak, ona chyba była ministrami za rządów Lenína Moreno, dosłownie powiedziała: jedźcie do Puná Vieja i usuńcie ich. Sama przyjechała na wyspę, żeby powiedzieć, że to my jesteśmy najeźdźcami, musieliśmy więc walczyć z samym rządem, policja nas pałowała, niektórych łapali, trzymali w areszcie, bili, jakby byli zwykłymi złodziejami... Musieliśmy się bronić, czym popadnie, narzędziami, kamieniami, musieliśmy znosić pobicia od strażników, bo takie było prawo, które oni mieli, i pałowali

9 Parafia (*parroquia*) to najmniejsza jednostka administracyjna w podziale terytorialnym Ekwadoru, która wchodzi w skład kantonów (*cantones*) lub prowincji (*provincias*) (przyp. tłum.).

nas wszystkim, co mieli, mieli broń, a my musieliśmy używać naszych rąk i kamieni, bo nie mieliśmy nic innego (Pérez).

Wspólnotowe strategie oporu na wyspie Puná

Aby stawić czoła ekstraktywizmowi i ekspansji przemysłu krewetkowego na wyspie Puná, jej mieszkańcy wypracowali rozmaite strategie obrony. U ich podstaw leży model ekonomiczno-polityczny o charakterze wspólnotowym. Zabezpiecza go zarówno porządek prawny, w ramach którego ten model działa¹⁰, jak i pamięć społeczna oraz pamięć o przodkach, stanowiąca rodzaj przeciwwagi dla logiki kapitalistycznej. W tym sensie

wspólnotowa kontrola nad ziemią jako zasobem produkcyjnym, a także jako terytorium, którego obręb wyznaczają granice kulturowe i historyczne, staje się, w przypadku ludności rdzennej, podporą zbiorowej tożsamości. Tożsamości współdzielonej i reprodukowanej poprzez więzy rodzinne, które zapośredniczają i ograniczają indywidualne użytkowanie terytorium (Álvarez 305).

Pod względem administracyjnym *comuna* funkcjonuje jak coś w rodzaju mini- państwa, które posiada wytyczone terytorium i ma za zadanie jednoczyć zamieszkującą je ludność. Rząd sprawuje *cabildo* – rada, w której zasiadają członkowie wybierani corocznie głosami powoływanego zgromadzenia i która jest najwyższym organem decyzyjnym. *Comuneros* i *comuneras*, czyli członkowie i członkinie społeczności tworzących tę społeczność, dzielą się prawami i obowiązkami w ramach wspólnotowego systemu. Mają prawo do osiedlania się i kolektywnie kontrolują ziemię oraz zasoby, które stanowią ich główne środki utrzymania (Álvarez 309, 371).

Pamięć o przodkach na Puná jest ściśle związana z prekolumbijską kulturą Huancavilca, która zamieszkiwała wyspę w przeszłości i była dowodzona przez pamiętnego wodza (*cacique*) Tumbalá (zwanego również Panem Wysp), słynącego z umiejętności wojskowych i nawigacyjnych, a także ze swojej zdolności do przeciwstawienia się inwazjom Inków i Hiszpanów. Jak mówi Pérez:

Dla nas to ważne, aby uznać się za ich spadkobierców (*ancestral*), ponieważ jesteśmy stąd (*nativos*), i sam czas, jaki upłynął od założenia tej wioski, wymaga od nas, żebyśmy uznali się za ich potomków. Nie możemy więc stracić kultury przodków, kultury naszych pradziadów i prapradziadów, którzy tę wspólnotę stworzyli, którzy powiedzieli, że będzie ona nosić nazwę Puná Vieja i że to właśnie tutaj będziemy żyć, tutaj będziemy wychowywać następne pokolenia. Dla nas uznanie się za społeczność tradycyjną (*ancestral*) ma wielką wartość i pomogło nam wywalczyć, żeby nas stąd nie wyrzucono (Pérez).

10 Ustawa o organizacji społeczności jako *comunas*, ustawa o gruntach wiejskich i terytoriach społeczności tradycyjnych (*territorios ancestrales*) oraz zapisy Konstytucji to tylko niektóre z aktów prawnych, które stwarzają możliwość regulacji praw do ziemi i terytoriów poprzez zakładanie tego typu wspólnot.

Pamięć i dziedzictwo to podstawowe narzędzia oporu wspólnot stosowane w walce o ich terytoria. Dlatego też, za Marią Lager, trzeba dostrzec polityczne stawki tych lokalnych walk, stawki, które pochodzą z miejsca i go dotyczą. W odniesieniu do tego „kluczowe jest zrozumienie roli, jaką odgrywa triada terytorium-kultura-tożsamość i jej zdolność do odpierania ataku ze strony systemu kapitalistycznego” (187).

Jednocześnie wspólnoty Puná można za Torresem opisać jako ustanowione rzeczywistości, których podstawą jest kultura tradycyjna, ale także jako silne zbiorowe pragnienie wytwarzania nowych praktyk i wizji przyszłości, w których społeczności mogą kształtować swoje modele świata (*cosmovisión*) i walczyć o poprawę warunków bytowych. Do tego potrzebne jest jednak miejsce, terytorium, na którym mogą przekształcać swoją kulturę i ustanawiać własne logiki życia. Jak mówi Alexis Lino, przewodniczący gminy Campo Alegre:

Dla naszej społeczności terytorium jest bardzo ważne, bo to ono pozwoliło nam wzrastać jako *comuna*, to na tym terenie znajdują się nasze zasoby, to tu pracujemy, dbamy o namorzyny, gatunki zwierząt, lasy, aby nie zostały zaatakowane przez międzynarodowe korporacje, które przyjeżdżają tylko po to, by eksploatować, zanieczyszczać i zostawiać po sobie wyludnione wioski. Tylko dlatego w tej części wyspy Puná, podobnie jak w jej centrum, zachował się duży obszar lasu tropikalnego (Lino).

W 2008 roku *comuna* Campo Alegre otrzymała 4317 hektarów ziemi. To ważne zwycięstwo nabrało mocy prawnej za sprawą decyzji ówczesnego prezydenta Ekwadoru, Rafaela Correi. Poprzedziło ją wiele lat walki prowadzonej przez członków wspólnoty, którzy stali przed wizją utraty swojego terytorium. Uzyskali oni również koncesję na 7237 hektarów lasu namorzynowego, aby móc go chronić i wykorzystywać do poławiania mięczaków i skorupiaków (Lino).

Historia Puná Vieja, a także strategia wypracowana w celu obrony jej terytorium, jest podobna. Jak mówi Pérez,

pojawiła się tutaj firma ICSA i zaczęli budować swój biznes krewetkowy. Ale było im mało i zaczęli przejmować coraz więcej i więcej gruntów, do tego stopnia, że prawie wyrzucili nas z wioski, ponieważ jej część znajduje się w obrębie ich planów zagospodarowania. Z tego powodu rozniosła się wieść, że w różnych częściach kraju tworzą się *comunass*, aż po Santa Elenę, która już wcześniej miała ich dziesięć, i że bronią one w ten sposób swoich ziem, bo z perspektywy prawnej, oprócz domagania się praw do ziemi, *comunass* mogły również powstrzymać najeźdźców... I tak *comuna* została zalegalizowana 7 sierpnia 1990 roku i od tego momentu zaczęliśmy sprzeciwiać się tej prywatnej firmie (Pérez).

Ale przedmiotem tego konfliktu jest nie tylko kontrola nad środkami produkcji. Chodzi tutaj także o konfrontację dwóch różnych sposobów życia: niszczącego modelu agrokultury, opartego na akumulacji kapitału, oraz innego, opartego na wspólnotowej

tradycji redystrybucji dóbr i mniej eksploatacyjnym modelu korzystania z zasobów przyrody. W tym kontekście, jak pisze Álvarez,

wspólnieją dwa projekty: jeden, kierowany przez logikę międzynarodowego systemu kapitalistycznego, który promuje gospodarkę prywatną i mono-produkcyjną, oraz drugi, kontrhegemoniczny lub rdzenny, który domaga się prawa do samorządności i podejmowania decyzji dotyczących stosunków politycznych, gospodarczych, społecznych i kulturowych, które trzeba ustanowić, aby włączyć się w ramy struktur krajowych i rozwijać się jako zróżnicowane społeczeństwo (305).

Interesującym przykładem, który pokazuje, jak tego rodzaju mieszanica obu modeli może działać, jest Stowarzyszenie Mieszkańców Puná Vieja (Asociación de Moradores de Puná Vieja¹¹), organizacja utworzona po uzyskaniu koncesji na sześćdziesiąt pięć hektarów stawów krewetkowych, których przejęcia domagała się grupa Quirola (zrzeszająca kilka firm zajmujących się tym przemysłem). W ten sposób tereny te zostały dołączone do dodatkowych pięćdziesięciu hektarów, które *comuna* już posiadała. Luis Cárdenas, prawny przedstawiciel stowarzyszenia, opowiada:

Puná to szachownica farm krewetek i jednocześnie jest domem dla ludzi najbiedniejszych. A więc na obiedzie z prezydentem [Rafaelem Correa – przyp. autorów] mówię mu: pomóż nam, nie mamy pracy, a on to: ale jak to, tam jest przecież tyle farm. Odpowiadam: ale my nawet nie mamy dostępu do pracy. To wtedy zaczął poruszać tę kwestię publicznie i zainteresował się stworzeniem organizacji, tutaj, w Puná Vieja, która mogłaby zarządzać firmą w sposób wspólnotowy... Zostaliśmy uspołecznieni, wyszkoleni i od tej pory, dzięki Bogu, możemy mówić o modelu rozwoju gospodarczego, możemy mówić o zmianie w naszym regionie (Cárdenas).

Model rozwoju, o którym mówi Cárdenas, polega na zarządzaniu stawami krewetkowymi przez społeczność, inwestowaniu zysków w prace prowadzone w obrębie samej wspólnoty i sprawiedliwej redystrybucji zasobów. Prowadzenie hodowli umożliwiło między innymi uruchomienie robót publicznych lub stworzenie bonów pomocowych dla osób starszych lub rodziców, których dzieci rozpoczynają naukę w szkole.

Ważną rzeczą jest to, że zasób nie trafia tylko do jednej osoby, nie przynosi korzyści tylko jednej firmie i że pieniądze, które generuje jego eksploatacja, nie wypływają w całości poza wspólnotę. Dla społeczności najważniejsze jest to, że zyski są reinwestowane: w zdrowie, edukację, w to, w czym rząd czasami nie może nam pomóc, więc dla mnie najważniejszą rzeczą jest to, co daje ziemia,

11

Stowarzyszenie działa ramię w ramię z *comuna*. Podczas gdy pierwszy organ jest odpowiedzialny za sprawy gospodarcze i produkcyjne, drugi zajmuje się kwestiami politycznymi i terytorialnymi.

to, do czego mamy prawo, i to jest duża różnica w porównaniu z własnością prywatną (Cárdenas).

Historia Puná Vieja pokazuje, jak ważny jest dostęp do środków produkcji, wspólne zarządzanie i sprawiedliwa redystrybucja zasobów. Do tego należy dodać edukację członków wspólnoty, dzięki której rewaloryzują oni swoją pamięć i tożsamość. Dlatego nie chodzi tylko o obronę miejsca, ale także o możliwość stworzenia lepszego świata dla tych, którzy je zamieszkują.

Wnioski

Na wyspie Puná zbiegają się dwie przeciwstawne logiki życia. Pierwszą z nich reprezentuje projekt kapitalizmu ekstraktywistycznego, uderzającego w środowisko i zamieszkujące wyspę wspólnoty. Ekspansja przemysłu krewetkowego nie pociągnęła za sobą ich rozwoju gospodarczego. Wręcz przeciwnie, doprowadziła do zniszczenia tysięcy hektarów lasów namorzynowych i wywłaszczenia ludności z ich wspólnych ziem, również poprzez stosowanie przemocy i łamanie prawa. W odpowiedzi mieszkańcy i mieszkanki wyspy Puná wypracowali szereg strategii, które odwołują się do pamięci, tożsamości kulturowej i terytorialności jako formy rozumienia i wyobrażania sobie świata, dla której szczególnie istotną wartość ma wspólnotowość – nie tylko jako praktyka kojarzona z pradawną przeszłością, ale także jako ustanawianie alternatywnych sposobów rozwoju, terażniejszych i przyszłych.

W tym sensie należy uznać, że idea pamięci i wspólnotowości odpowiada nie tylko porządkowi symbolicznemu, ale również, i przede wszystkim, światu konkretnemu. Dlatego ważne jest, aby w tym zestawieniu mieć wzgląd na obronę terytorium i dostęp do znajdujących się tam środków produkcji. W przypadku Puná w szczególności chodzi o ekosystem namorzynowy: z jednej strony o jego wykorzystanie do poławiania i sprzedaży mięczaków i skorupiaków, a z drugiej – o zarządzanie wspólnotowymi stawami krewetkowymi. Mowa zatem o ustanawianiu modeli rozwoju alternatywnych wobec kapitalizmu, których podstawą jest dobro wspólne i które umożliwiają ludziom nawiązywanie mniej inwazyjnych relacji ze środowiskiem.

Taka perspektywa w żaden sposób nie romantyzuje czy idealizuje społeczności. Nie zaprzecza też istnieniu wewnętrznych konfliktów i problemów. Należy jednak wskazać na wagę wspólnotowości jako sposobu projektowania życia oraz na istotność dostępu do fizycznego terytorium i środków produkcji. Przede wszystkim dlatego, że umożliwiają one ustanowienie prawdopodobnych modeli alternatywnych, wywodzących się z konkretnych praktyk kulturowych, w których ludzie nie postrzegają siebie poza naturą, ale jako jej część.

Od tłumaczy

Wizja świata (*cosmovisión*), o której w tym tekście mowa, oprócz tego, że obejmuje również całe systemy wierzeń, wyobrażeń, przekonań i formy życia duchowego, szczególne miejsce przyznaje naturze i prawu do życia we wspólnocie jako prawu zakorzenionemu w takim kosmologicznym porządku idei. W tym fundamentalnym zakresie wizję świata jako wizję kosmosu warto odróżnić od tego, co my, Europejczycy, za naszymi nowoczesnymi filozofiami, skoncentrowanymi bardziej na jednostce niż na relacji łączącej nas ze wspólnotą i przyrodą, nazywamy światopoglądem (*Weltanschauung*). Ekwadorskie społeczności nazywane *comunas*, na głębszym poziomie, z taką wizją świata są ściśle powiązane. Dlatego pozostawiamy tę nazwę w oryginale, podobnie jak nazwę określającą mieszkańców i mieszkanki tworzących takie „komuny” (wspólnoty): *comuneros* i *comuneras*. Chcemy w ten sposób podkreślić wyjątkowość tego, z czym się identyfikują, gdy używają słów takich jak wspólnota, pamięć, tożsamość i terytorium. Bo w istocie mowa o wspólnotach, które są czymś więcej niż gminami w tym sensie, że tworzące je więzi przynależą do innych rzeczywistości niż administracyjny podział terytorialny, nawet jeśli powiązany z nim porządek prawny może i powinien wzmacniać prawa do życia we wspólnocie. W polskim kontekście południowoamerykańskie *comunas* stwarzają dobrą okazję do przemyślenia pojęcia samorządności poza zapisaną w Konstytucji zasadą subsydiarności, a więc nie tylko odnośnie do realizacji określonych zadań na najniższym poziomie organizacyjnym państwa, ale również odnośnie do uznania praw lokalnych społeczności do samoorganizacji, samodecydowania o własnym losie, rozwoju i sposobach wytwarzania wartości, z uwzględnieniem wartości duchowych, które dla tych społeczności są ważne.

Anna Leśniewska i Michał Krzykowski

Lista prac cytowanych

- Albán Achinte, Adolfo. “Territorio y memoria. Dos apuestas por la re-existencia”. Jesús Antuña et al., editors, *Comunidad, territorio, futuro. Prácticas de investigación y activismo en la convergencia de arte y ciencias sociales*, TeseoPress, 2021; <https://www.teseopress.com/comunidadterritoriofuturo/chapter/territorio-y-memoria-dos-apuestas-por-la-re-existencia/>.
- Álvarez Litben, Silvia Graciela. *De Huancavilcas a Comuneros, Relaciones interétnicas en la península de Santa Elena*. Ecuador. Abya-Yala CODENPE, 2001.
- Bravo, Elizabeth. *Cuando el mar entra a la tierra. Producción camaronera en tierras altas. Su expansión en la cuenca baja del río guayas, tierras campesinas y comunas ancestrales*. Acción Ecológica, 2020.
- Cárdenas, Luis. Personal interview. 18 Jan. 2023.
- Echeverría, Bolívar. “El Ethos Barroco y los indios”. *Revista de Filosofía “Sophia”*, no. 2, 2008; *Flacso Andes*, https://www.flacsoandes.edu.ec/web/imagesFTP/1260220574_ELETHOS_BARROCO_Y_LOS_INDIOS.pdf.
- Escobar, Arturo. “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿Globalización o posdesarrollo?”. Edgardo Lander, editor, *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO, 2000, pp. 113–143.
- . *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Programa Democracia y Transformación Global / Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010; <https://alfarcolectivo.files.wordpress.com/2011/07/una-minga-para-el-postdesarrollo.pdf>.

- Instituto Nacional de Estadística y Censos. *Censo de población y vivienda*. 2022.
- Juela, Oscar, et al. "Dinámica espacio-temporal de la producción camaronesa en la isla Puná del cantón Guayaquil, provincia de Guayas". *Bosques Latitud Cero*, vol. 2, no. 11, 2021, pp. 85–97, <https://doi.org/10.54753/blc.v11i2.1081>.
- Lager, Marie-Therese. "En defensa de nuestras tierras comunales: una aproximación a los conflictos territoriales en la costa ecuatoriana desde una perspectiva decolonial". Jeremy Rayner and Juan Mérida Conde, editors, *Las comunas del Ecuador: autonomía, territorio y la construcción del Estado plurinacional*, IAEN, 2019, pp. 185–214.
- Lino, Alexis. Personal interview. 16 Nov. 2022.
- Ministerio de Producción, Comercio Exterior, Inversiones y Pesca. *Boletín de Cifras. Comercio Exterior*, septiembre, 2023.
- Obando, Pazmiño, and Guillermo Byron. *Capital social de Campo Alegre y Puná Vieja. Prácticas ancestrales y modernidad*. MA thesis, FLACSO, 2014.
- Pérez, Fausto. Personal interview, 18 Jan. 2023.
- Reyes, Víctor. Personal interview, 28 Nov. 2022.
- Torres, Alfonso. *Comunidad en movimiento. Persistencias, renascencias y emergencias comunitarias en América Latina*. Ediciones desde abajo, 2020.
- Torres Benavides, Marianeli. *Conflictos en el ecosistema manglar de la costa del Ecuador. El desarrollo de la acuicultura industrial del camarón frente a los derechos de los pueblos de recolectores y pescadores de los estuarios Período: 2008–2019*, Serie Proyecto Equiterra – Publicación Digital SIPAE, 2021; <https://monitoreodelatierra.com/pdfs/libros/07-li.pdf>.
- Turino, Célio. *Puntos de cultura. Cultura viva en movimiento*. RSG Libros, 2013.
- UNESCO. "Día Internacional de Conservación del Ecosistema de Manglares". *UNESCO*, 26 Jul. 2023, <https://www.unesco.org/es/days/mangrove-ecosystem=-conservation#:~:text=Los%20ecosistemas%20de%20manglares%20son,2.650%20coches%20durante%20un%20a%C3%B1o>.
- Zabala, Daniel, et al. *Caracterización geográfica de la isla Puná, en Estudios multidisciplinares en cinco espacios prehispánicos tardíos del Ecuador*. INPC / Senescyt / Universidad de Cuenca, 2014.

Abstrakt / Abstract

Luis Páez von Lippke, Pablo Vargas Hidalgo

Strategie kulturowe i wspólnotowe wobec ekstraktywistycznego przemysłu krewetkowego na wyspie Puná w Ekwadorze

W artykule omówiono konflikty powstałe wskutek rozrostu przemysłu krewetkowego na wyspie Puná w Ekwadorze i jego konsekwencji: destrukcji setek tysięcy hektarów lasów namorzynowych i pozbawienie ziemi społeczności zamieszkujących wyspę. Celem artykułu jest pokazanie, w jaki sposób zasada wspólnoty w tym konkretnym kontekście staje się strategią obrony terytorium, a co za tym idzie, alternatywą dla obecnego na wyspie ekstraktywistycznego, kapitalistycznego modelu rozwoju. **słowa kluczowe:** Wyspa Puná, przemysł krewetkowy, ekstraktywizm, społeczności Ekwadoru, lasy namorzynowe

Cultural and Community Strategies, and the Extractivist Shrimp Industry on the Island of Puná, Ecuador

This article discusses the conflicts created by the expansion of the shrimp industry on the island of Puná in Ecuador and its consequences: the destruction of hundreds of thousands of hectares of mangroves and the landlessness of the island's communities. The purpose of the text is to show how the principle of community in this particular context becomes a strategy for defending the territory, and thus an alternative to the island's current extractivist, capitalist development model. **keywords:** Puná Island, shrimp industry, extractivism, Ecuadorian communities, mangroves

ARTYSTKA WIZYTUJĄCA

Skale lokalności

W swoich akwarelowych poszukiwaniach wracam ponownie do głównego tematu moich zainteresowań, który pojawia się w mojej twórczości od wielu lat, czyli (w sporym uproszczeniu): przyrody terenów industrialnych. Przedstawiam studium zarastających chwastami kostek brukowych i fragmentów betonowego gruzu oraz bloków zarastających roślinnością. Wracam w pamięci do krajobrazów ze swojego rodzinnego miasta, Dąbrowy Górniczej, a konkretnie dzielnicy Gołonóg i adresu przy ulicy Cedlera 24, gdzie znajdowało się małe mieszkanie M3 z widokiem na wschody słońca nad Hutą Katowice. Wschody te miały różne kolory – podobno w zależności od stężenia substancji wydobywających się z kominów. Czasami trzeba było zamykać okna, gdy w zależności od kierunku wiatru docierał do nas nieprzyjemny zapach siarki. Z tym widokiem – panoramą Huty Katowice – związanych jest wiele moich wczesnych wspomnień. Z Górki Gołonoskiej rozpościerał się jeszcze lepszy widok niż z bloków przy ulicy Cedlera. Wieczorami można było podziwiać wysokie płomienie ognia wydobywające się z pieców hutniczych. Poza tym Górka Gołonska była jeszcze wtedy, w pierwszej dekadzie tego stulecia, w całości porośnięta dziką roślinnością i niezabudowana. Podczas romantycznych spacerów można więc było zanurzyć się w trawie i łąkowych kwiatkach, patrzeć w gwiazdy, jednocześnie podziwiając kominy i płomienie hutnicze. To połączenie, wizualna harmonia przemysłu i przyrody, stanowi podstawę tamtego krajobrazu. Składają się na niego chaszczki i huta, pokopalniane jeziora i Pustynia Błędowska (powstała również po degradacji tego terenu przez przemysł i wylesianie).

Obok mojego blokowiska był lasek brzozowy (brzozy to drzewa odporne i chętnie rosnące na wyjałowionej ziemi, często używane w rekultywacji terenów poindustrialnych). Brzozy pojawiają się na gruzach pierwsze, wyrastają z dachów opuszczonych fabryk i kopalń. To niestrudzone robotnice na rzecz odnowy ekosystemów. Lasek brzozowy zapamiętałam jako teren bujny, zielony, gęsto zarośnięty, w którym dosyć często można było spotkać sarny. Nie wiem, czy faktycznie taki jest i czy nadal tam rośnie, ale tak go pamiętam. Bezpośrednio z lasku można było dostać się do Jeziora Pogoria II, gdzie utworzono rezerwat ptaków. W Dąbrowie są cztery jeziora, wszystkie są pozostałością po wcześniejszych wyrobiskach. Wyglądają jak Mazury z tą różnicą, że na horyzoncie rozciąga się widok na Elektrownię „Łągisz”, a pod powierzchnią wody jest cmentarzysko koparek. W weekendy z rodziną jeździliśmy na tak zwane Skalki, czyli przedpola Jury Krakowsko-Częstochowskiej, gdzie w oparach dymu z grilla szukałam w skałach pradawnych amonitów, odkuwałam je młotkiem i kolekcjonowałam.

To wszystko, o czym piszę: hutnicze piece, wschody słońca w różnych kolorach, romantyczne widoki z Górki Gołonoskiej, lasek brzozowy, jeziora pokopalniane, skały jurajskie, skamieliny, węgiel i karbońskie lasy, pustostany zamkniętej kopalni „Paryż”, rośliny ruderalne, chwasty i chaszczki – składają się na transgeologiczny wielowymiarowy ekosystem, który mam mocno wpisany w swoje ciało. Zawsze czułam, że to przyroda, która jest mi najbliższa. Kiedy jesteś z Zagłębia, to trochę tak już chyba po prostu masz, że perspektywa *dark*-ekologiczna nie jest abstrakcyjnym terminem, tylko naturalnym stanem rzeczy, krajobrazem, który masz w sobie wkodowany. W tym widoku to, co przemysłowe, roślinne, ludzkie i nie-ludzkie, łączy się ze sobą i przenika nie tylko na powierzchni, w powietrzu, ale też w głębi ziemi, w skali czasu liczącej miliony lat wstecz. Te wszystkie procesy tutaj obecne: terraformacji ziemi i procesy skałotwórcze – jakimi według mnie można nazwać proces tworzenia surówki stali – są obecne blisko, podskórnio, rodząc niezwykle przydatną i potrzebną dzisiaj perspektywę na ludzko-nie-ludzkie formy współzycia i współzależności.



Diana Lelonek, *Gruz I*, akwarela, 2023



Diana Lelonek, *Gruz II*, akwarela, 2023



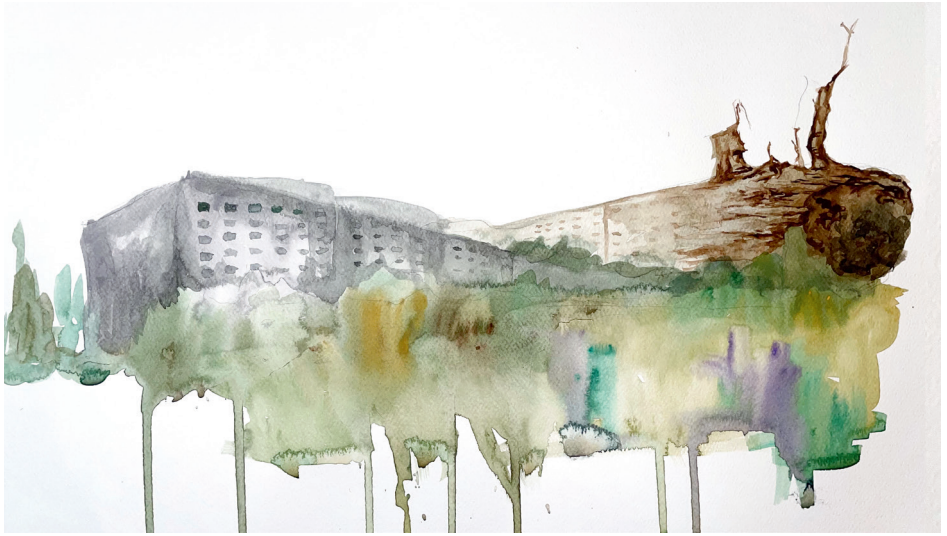
Diana Lelonek, *Gruz III*, akwarela, 2023



Diana Lelonek, *Gruz IV*, akwarela, 2023



Diana Lelonek, *Blok I*, akwarela, 2023



Diana Lelonek, *Blok IV*, akwarela, 2023



Diana Lelonek, *Huta Katowice (wschód słońca – widok z okna, ul. Cedlera 24)*,
akwarela, 2023



Diana Lelonek, *Kanapa w salonie, na której mieszkałam kilka lat po tym, jak siostra wyeksmitowała mnie siłą z pokoju*, akwarela, 2023



Diana Lelonek, fotografie z cyklu: *Yesterday I met a really wild man*, 2014–2015





Diana Lelonek, fotografie z cyklu: *Yesterday I met a really wild man*, 2014–2015

SKALE LOKALNOŚCI: DOTKNAĆ ZIEMI

Aktywizm dający przyjemność: działanie na zasadzie zgody, lokalne zakorzenienie i oddolna polityka solidarności

Artykuł recenzowany / Peer-reviewed article
<http://doi.org/10.61269/RNED6122>

W artykule opiszę działanie inicjatywy prouchodźczej (dalej: inicjatywa) utworzonej w reakcji na kryzys migracyjny w 2015 roku w Europie. Dlaczego całkowicie oddolna, niemająca formalnych struktur ani zewnętrznego dofinansowania inicjatywa trwa tak długo (efektywnie działa od ponad sześciu lat)? Jakie mechanizmy wypracowały tworząc ją osoby, aby współdziałać z lokalnym otoczeniem? Próbując odpowiedzieć na te pytania, pokażę, jak inicjatywa jest osadzona w lokalnych relacjach społecznych i instytucjonalnych, czerpiąc jednocześnie inspiracje z transnarodowego ruchu aktywistycznego wsparcia uchodźczyń i uchodźców. Odwołam się do idei „aktywizmu dającego przyjemność” (*pleasure activism*) Adrienne Maree Brown oraz do etnograficznych opisów „grup anarchistycznych działających na zasadzie wspólnej zgody (konsensusu)”, które znajdujemy u Davida Graebera (*Fragmenty* 7).

Podstawą mojego wyводу są wywiady pogłębione przeprowadzone ze współtwórczyniami inicjatywy w 2019 roku oraz badania etnograficzne inicjatywy, które prowadziłem od września 2021 do lipca 2022 roku w ramach projektu „Promigracyjne sojusze” (2021–2022). Osoby współtworzące inicjatywę wyraziły zgodę na badanie. Dane inicjatywy zostały zanonimizowane – imiona, nazwiska, nazwy instytucji, nazwy podmiotów nieformalnych zostały zmienione, usunięte lub przydzielono im inicjały (nie odpowiadają one pierwszym literom imion bądź nazwisk osób, których wypowiedzi cytuję lub parafrazuję).

Metodologia. Aktywizm. Samoidentyfikacja rozmówczyń

Osiem wywiadów z 2019 roku trwało średnio godzinę. Pytałem w nich o motywacje do współdziałania, sposób komunikacji z otoczeniem zewnętrznym, strukturę kolektywu i strategię działania. Badanie etnograficzne z lat 2021–2022 polegało na „ważnym uczestnictwie”, czyli aktywnym współtworzeniu inicjatywy i fizycznym uczestnictwie w jej akcjach. Metoda ta podkreśla zaangażowanie w ruch społeczny w przeciwieństwie do obserwacji partycypacyjnej, czyli neutralnej obserwacji działań badanych podmiotów

(Seim). Dzięki „ważnemu współdziałaniu”, czyli tworzeniu, zwykle kilka godzin po akcji lub spotkaniu, zanonimizowanych notatek terenowych oraz podejmowaniu działań przynoszących korzyści inicjatywie (a nie tylko akademii), mogłem spojrzeć na nią od wewnątrz (Imray Papineau). Współdziałamy do dziś; będę się jednak odnosił do okresu prowadzenia badań (poinformowałem badanych o ich zakończeniu – lipiec 2022).

W artykule używam słowa „aktywizm”, choć większość osób tworzących inicjatywę nie nazwała siebie aktywistkami. Bycie aktywistką definiujemy jako wytwarzanie presji politycznej i pełne, całym sobą, 24/7, zaangażowanie w walkę o polityczną zmianę społeczną. Osoby, z którymi rozmawiałem, określały się raczej jako „działaczki”, „społeczniczki” albo „osoby niezrzeszone”. Aktywizm, z perspektywy osób współtworzących inicjatywę, jest pojęciem normatywnym, określającym działania, które sytuują się ponad tym, co one same robią. Z perspektywy teoretycznej (opisu *etic*) mówi się dziś o hybrydyzacji aktywizmu (jego istotą jest walka polityczna) z działaniami humanitarnymi (ich istotą jest pomoc bez opowiadania się po którejś ze stron) (della Porta and Steinhilper). To teoretyczne rozpoznanie działaczki realizowały w praktyce. Osoby podkreślały wyjście poza paradygmat humanitarny (Krause) w organizowaniu wsparcia uchodźców i migrantek poprzez używanie pojęcia „solidarność”. Twierdziły, że słowa „pomoc” albo „dobroczynność” mają wpisane w swe znaczenia relację zależności i hierarchię (pomagający–otrzymujący pomoc). Jedna z osób podkreśliła, że cechą inicjatywy jest świadomość tego, gdzie trafiają zebrane środki finansowe: „To nie jest kopia NGO. To nie jest tradycyjna pomoc. Nas interesuje, co się dzieje z tymi wszystkimi zebranymi pieniędzmi, jak są rozdzielane, dla kogo i przez kogo” (A). Wypowiedź ta odróżnia działania oddolne od biurokratycznych struktur NGO, których celem jest wykonywanie zadań zleconych przez grantodawcę, a także podkreśla wagę zaangażowania w solidarność na każdym etapie realizowanego działania.

Solidaryzowanie się z uchodźcami i migrantkami wymaga z jednej strony współodczuwania, zdolności wyobrażenia sobie sposobu doświadczenia świata przez inne osoby, a z drugiej – rozumienia procesów politycznych i gospodarczych, które zmuszają ludzi do opuszczenia miejsca pochodzenia, świata codziennego życia. Takie podejście nie oznacza neutralności albo wyciszenia krytyki politycznej. Osoby tworzące inicjatywę wypowiadają się jednoznacznie o nierównościach społecznych oraz o przemocy państwa i innych podmiotów wobec migrantów i uchodźczyń. Wiedzą, jakiego świata chcą: bez przemocy, upokarzania, upadlania, dyskryminacji, podziałów ze względu na kolor skóry, pochodzenie i klasę społeczną. Jednocześnie ich nastawienie jest koncyliacyjne – dążą do współpracy nie tylko między sobą i z innymi organizacjami społecznymi, ale również do współpracy z urzędami czy biznesem (choć na własnych warunkach). Takie podejście charakteryzuje wiele osób solidaryzujących się z osobami doświadczającymi uchodźstwa. Jak powiedziała mi w połowie 2022 roku Anna Dąbrowska z Homo Faber: „My chcemy współpracować. I jeżeli rząd będzie chciał z nami współpracować, to my będziemy współpracować z rządem” (Dąbrowska). Choć, jak dodaje, współpraca z takimi podmiotami jak rząd ma swoje ograniczenia, jej jasno sformułowane warunki muszą być uzgodnione z organizacją społeczną. Jak powiedziała mi jedna z współtwórczyń inicjatywy: „To bardzo trudne... zawsze trzeba mieć dzwonek z tyłu głowy. Idę do urzędu miasta i mówię, co mnie interesuje, jak mogą mi pomóc, ale też gdzie jest granica,

której nie powinni przekraczać. Trzeba wiedzieć, jak to działa” (B). Solidaryzowanie się nie oznacza czystej empatii; to także zdolność do zachowania spokoju podczas negocjacji warunków współdziałania, umiejętność perswazji i krytycznej oceny propozycji współpracy i jasnego wyrażania jej granic.

Chciałbym podkreślić tutaj to napięcie, które pojawiło się w rozmowach o samookreśleniu. Istnieje wiele różnych strategii, które można nazwać aktywistycznymi (lub pomocowymi, solidarnościowymi). Jak powiedziała Natalia Gebert z Domu Otwartego i Grupy Granica: „To nie jest tak, że Grupa Granica ma wyłączność na działania pomocowe na granicy” (Gebert). W artykule używam słowa „aktywizm” do opisanie pewnej postawy i praktyki. Z jednej strony działanie inicjatywy jest aktywistyczne, bo prowadzi do tworzenia alternatywnych sposobów bycia razem. Z drugiej strony określenie „aktywistka”, jak mówiły moje rozmówczynie, jest albo powinno być zarezerwowane dla działań wymagających sporego poświęcenia ze strony osób działających. Współdziałając, nie zastanawiamy się nad nazwami dla naszych praktyk; w tekście chcę jednak zachować napięcie między samoidentyfikacją, normatywną, a zarazem dowartościowującą aktywizm definicją moich rozmówczyń a opisową badawczą definicją aktywizmu.

Gros oddolnych inicjatyw, jeśli mają być kontynuowane, ulega formalizacji w miarę upływu czasu (osoby zakładają fundację albo stowarzyszenie). Jak to się dzieje, że inicjatywa, o której tutaj mowa, działa ponad sześć lat, choć nie ma formalnej struktury? Ważną częścią odpowiedzi na to pytanie jest medialna mobilizacja społeczeństwa wokół tematów uchodźczych (Rapior). Inicjatywa zrodziła się jako odpowiedź na kryzys humanitarny w Europie po 2015 roku. Kryzys na granicy polsko-białoruskiej, a później pełnoskalowa inwazja Rosji na Ukrainę motywowały osoby do działania. Nie chcę tutaj rozważać warunków zewnętrznych, w jakich inicjatywa powstała. Skupię się na relacjach międzyludzkich oraz na zakorzenieniu inicjatywy w lokalnych sieciach społecznych i instytucjonalnych. Oczywiście każda społeczna praktyka lub ruch społeczny, rozpatrywany z perspektywy „wewnętrznej”, również jest złożonym zjawiskiem, które wymaga wielu opisów i wyjaśnień: „Zrozumienie wydarzenia wymaga od historyka porzucenia jednego schematu i zaakceptowania, że kilka może być prawdziwych jednocześnie” (Judt and Snyder loc. 115). Jedną z odpowiedzi na pytanie o długowieczność i lokalne zakorzenienie inicjatywy brzmi następująco: paliwem dla inicjatywy i czynnikiem łączącym tworzące je osoby jest przyjemność płynąca ze wspólnego działania. Na czym więc ta przyjemność polega i jak aktywizm będący jej źródłem wpływa na współpracę z lokalnymi podmiotami?

Rola przyjaźni

Aktywistka Adrienne Maree Brown („The Politics”; *Pleasure*) zastanawia się, jak uczynić aktywizm i dążenie do sprawiedliwości „najprzyjemniejszymi działaniami, w jakie możemy się zaangażować”, oraz „jak nasycić sprawiedliwością i wyzwoleniem przyjemne rzeczy, które codziennie robimy w naszym życiu”. Brown nawołuje do tego, abyśmy odzyskali „prawo do odczuwania przyjemności”. Píše: „Kiedy mówię o przyjemności, mam na myśli szczęście. Mam na myśli satysfakcję. Mam na myśli zadowolenie. Mam na myśli radość” (“The Politics of Pleasure”). Dla tych z nas, które doświadczają opresji, zaprzeczanie temu, co czujemy, jest strategią uciszania nas, aby „system sprawnie działał”,

aby bogaci bogacili się jeszcze bardziej (FitzGerald). Brown chce więc, abyśmy uczyli się odczuwać satysfakcję i zadowolenie ze swojego życia „takiego, jakim jest teraz”.

W pracach poświęconych psychologii aktywizmu (Besta et al.) zwraca się uwagę na indywidualne, społeczne i organizacyjne przyczyny wypalenia, na pułapki poświęcenia dla sprawy własnych zasobów (w tym czasu wolnego, pieniędzy, snu, pamięci i innych zasobów umysłowych) oraz na zmęczenie aktywistek. Wywołuje je brak dużych sukcesów i nieumiejętność docenienia małych zwycięstw. Temat wypalenia jest szeroko dyskutowany w środowiskach aktywistycznych. Dyskutuje się również o środkach zaradczych: o opiece, trosce, rotacji przywództwa jako mechanizmie równouprawnienia w grupie, cyklicznych spotkaniach z facylitatorem lub mediatorką, które pomagają zrozumieć i rozładować napięcia grupowe; o grupowych oraz indywidualnych rozmowach w „bezpiecznych przestrzeniach” (Rosenberg), samopoczuciu, emocjach i stanach psychologicznych osób działających oddolnie¹. Natasha Chychasova (11) w kontekście wojny w Ukrainie napisała, że „nie ma trywialnych rzeczy”, a „wzajemne dbanie o siebie jest fundamentalną potrzebą”. Dlatego tak ważne dla Chychasovej jest pytanie: „Jak wczoraj spałaś (spaleś)?”.

Opisywana tutaj inicjatywa jest przykładem aktywizmu dającego przyjemność. Jak powiedziała jedna z osób (młoda kobieta):

Kiedy weszłam do [inicjatywy], wszyscy byli dla mnie życzliwi. Nie było dyskryminacji ze względu na wiek. Byłam najmłodsza, miałam mniejszą wiedzę i doświadczenie. Spotkałam się z miłością, życzliwością, uściskami, uśmiechami – to była nowa jakość w moim życiu. Nie spotkałam tak przyjaznej społeczności (F).

Przyjaźń, relacja charakteryzująca się poszanowaniem autonomii osoby, a jednocześnie uczuciem sympatii, czyni działania przyjemnymi i efektywnymi: „to przyjaźń sprawia, że inne typy relacji stają się bardziej produktywne, a mniej ograniczające, zamknięte, toksyczne” (Herer loc. 195). Przyjaźń równoważy momenty wściekłości, czasem depresji u współtwórczyń inicjatywy, wywołane stosowaniem przez państwa albo UE przemocy wobec osób doświadczających uchodźstwa. Organizacja wydarzeń w ramach inicjatywy, a także spotkania w grupie dają przyjemność i chronią przed wypaleniem. „Dla mnie, i [wiem, że brzmi to] patetycznie, [inicjatywa] jest jednym z najpiękniejszych dni w roku. To jest, to jest... Nawet jak jesteśmy zmęczeni przygotowaniem tego, to jest, wiesz, ładowanie baterii” (E).

Konsensualne podejmowanie decyzji

Współtwórczynie inicjatywy chcą, aby pozostała ona oddolna: „Zawsze miałam problem ze strukturami formalnymi i po przygodzie z harcerstwem skończyło się na tej

1 Podaje te zapobiegające wypaleniu, jak i tworzące równość w grupie „środki zaradcze” za raportem częściowym z badań fokusowych, który przygotowałam w ramach projektu „Promigracyjne sojusze” (dziękuję przy okazji Katarzynie Chajbos, Karolinie Czerskiej-Shaw i Małgorzacie Mikołajczak za współpracę przy tworzeniu fokusów).

działalności [*śmiech*]. [Inicjatywa] jest bardzo oddolna. Oddolne działanie mnie przyciągnęło” (C). Nikt nie chce formalizować inicjatywy; sformalizowanie wiąże się z licznymi ograniczeniami: „Czyli musimy wygrać projekt, konkurs, zdobyć dofinansowanie i dopiero wtedy możemy działać? Nie ma mowy!” (B). Nieformalność wyraża się we wszystkich aspektach działalności: „[Inicjatywa] nie ma nawet konta w banku” (H). „W tej chwili nie wyobrażam sobie, żeby [inicjatywa] była organizacją pozarządową. W takiej organizacji wydaje się dużo pieniędzy na siedzibę, pensje, ubezpieczenia” (D). Inicjatywa nie ma lidera, a decyzje podejmowane są konsensualnie: „Działamy kolektywnie, horyzontalnie, nie ma prezesa i tak dalej, ale liczy się zdanie wszystkich” (C). Nie oznacza to, że oddolność jest łatwa w realizacji: „Czasami frustruje mnie to, że nie ma lidera”. Inna osoba dodała: „Lider może spowodować, że zorganizujemy się sprawniej, ale może spowodować pewne napięcia, hierarchie, porównania” (E). Nikt nie jest wykluczany z podejmowania decyzji – jest to jedna z podstaw przyjemności płynącej ze współdziałania.

W przeciwieństwie do większościowego podejmowania decyzji, które nastawione jest na konkurencję i próbę przekonania do swoich pomysłów innych osób, konsensualne podejmowanie decyzji jest procesem, w którym odmienne perspektywy są zasobem dla twórczego rozwiązywania konkretnych problemów. Osoby z inicjatywy konsensualność rozumieją podobnie jak Graeber (por. High and Reno): nie jest to zgoda na kompromis albo wywieranie presji, aby wszyscy (lub większość) zgodzili się z jakimś rozwiązaniem; konsensualność jest przyjemnością płynącą z tego, że każdy i każda decyduje i ma równe prawa w procesie podejmowania decyzji. Wspólnotowe decydowanie i współdziałanie jest możliwe dzięki wypracowanym w praktyce mechanizmom:

Myszę, że [inicjatywa] ma mechanizmy, a nie struktury. Mamy wypracowane formy komunikacji, metody wspólnej pracy, sposób decydowania o spotkaniach (mamy przyjazne miejsca, w których możemy się [fizycznie] spotykać). Mamy wydzielone organizacje, które z nami współpracują i możemy na nie liczyć [...]. Znamy się od dość dawna, więc forma podejmowania decyzji jest dla nas oczywista i znana. Takie są właśnie mechanizmy (C).

Zakorzenie w lokalności

Podstawą działania inicjatywy jest zakorzenie w lokalności: „Współpracujemy z całą masą przeróżnych podmiotów, bo tak naprawdę dzięki nim w dużej mierze [inicjatywa] działa” (C). Parasolem administracyjnym dla inicjatyw jest zaprzyjaźniona, prowadzona przez osoby współtworzące inicjatywę, organizacja społeczna: fundacja albo stowarzyszenie. Decyzje inicjatywy i organizacji społecznej również są uzgadniane konsensualnie.

Inicjatywa współpracuje z wieloma instytucjami, które wspierają ją rzeczowo i organizacyjnie (udostępniają przestrzeń, informując o działaniu inicjatywy, użyczając prądu, krzeseł, stołów, delegując na swoich pracowników niektóre działania potrzebne do organizacji wydarzeń). Jak powiedziała jedna z rozmówczyń: „To, co robimy, to, powiedzmy, rozrywka. Niektóre formy pomocy są bardzo inwazyjne. A my trzymamy się tematu w Polsce kontrowersyjnego. Jest to sprzeczne z polityką rządu” (F). Rozrywka jest strategią docierania do szerszej publiczności, do wyjścia z własnej bańki: „To okazja do rozmowy o uchodźcach z przechodniami, to ważne, bo żyjemy w swoich bańkach

i spotykamy tylko ludzi, którzy myślą tak samo jak my” (E). Organizowanie wyprzedaży ubrań, książek, sztuki, z których pieniądze przeznaczone są na cele prouchodźcze, jest również wspieraniem ekologii: „Tutaj są problemy ekologiczne; pomagamy, ale też mówimy ludziom: hej człowieku, nie musisz wyrzucać rzeczy, możesz z nimi zrobić coś dobrego. Ekologia jest na drugim planie, ale dzięki niej mogę się bardziej zaangażować w [inicjatywę]” (D). Jak zaznaczyła jedna z rozmówczyń, inicjatywa współpracuje głównie z instytucjami z „branży eventowej”: „Bo to jest właśnie ten cały lokalny biznes, czyli knajpy, restauracje, księgarnie” (G). Część osób tworzących inicjatywę jest zatrudniona w tej branży, zna jej sposoby działania oraz osoby, które lokalnie w niej pracują. Gęsta sieć znajomości zwiększa operatywność inicjatywy: „Współpracują też z nami czasem większe wydawnictwa, głównie dlatego, że mamy tam znajomości i udaje nam się z kimś pogadać i dostajemy książki od wydawnictw” (C). Cykliczność wydarzeń dodaje inicjatywie wiarygodności:

współpracują z nami instytucje kultury, teatry, muzea i oni już w tej chwili wiedzą, czym jest [inicjatywa]. Więc jak dzwoniemy i mówimy „ej, szykuje się kolejne [wydarzenie inicjatywy], czy możecie nas wesprzeć?”, to nigdy nie ma problemu i zawsze gdzieś tam jakiś pakiet czegoś na nas czeka (C).

Współpraca z instytucjami i związane z nią napięcia

Często konkretne osoby pracujące w instytucjach ułatwiają współpracę z inicjatywą. Warto tutaj jednak zasygnalizować pewne napięcie w kontekście takiej współpracy. Wiąże się ono z pytaniem, czy osoby pracujące w organizacjach formalnych – organizacjach społecznych, instytucjach kultury, samorządach, biznesie, służbach mundurowych, by wymienić szeroki ich zakres – są wchłonięte w organizację do tego stopnia, że stają się jej trybikiem, czy może, przeciwnie, zachowują one podmiotowość i kierują się własnym kompasem moralnym. Odpowiedź na to pytanie, zarówno w praktyce aktywistycznej, jak i w teorii, jest ważna dla budowania przez oddolne inicjatywy relacji z lokalnym środowiskiem instytucjonalnym. Jeśli osoby uważają, że współpraca z jakąś organizacją jest „czyszczeniem jej wizerunku”, czy jest nim również współpraca z tą organizacją na zasadzie *no logo*? Albo: czy jednostka pracująca w organizacji powinna być traktowana jako reprezentant/ka organizacji?

Napięcie na linii instytucja–człowiek (autonomiczny podmiot czy człowiek instytucji?) dotyczy praktyki i etyki aktywistycznej. Wyrazem tego napięcia jest z jednej strony potępienie banków, korporacji, partii politycznych, niektórych instytucji kultury i uniwersytetów, a z drugiej – współpraca z tymi instytucjami, podejmowana wtedy, gdy aktywistki uznają ją za konieczną. Sytuację komplikuje fakt, że czasami osoby działające prouchodźczo pracują w potępianych organizacjach (pytanie: przez kogo potępianych i w jakim celu?). Może to stanowić, i zdarza się, że rzeczywiście stanowi (Rapior), źródło sporów i kłótni wewnątrz świata aktywistycznego. W kontekście tego napięcia osoby współtworzące inicjatywę podkreślały, że dla nich najważniejsze są relacje społeczne, choć efektywne działanie i realizacja celu są również ważne: „Jest to dla mnie bardzo ważne. Jestem w [inicjatywie] od roku i nie miałem chwili rezygnacji. Wciąż w nią wierzę. Myślę, że jest też mierzalna. To jest skuteczne. Zbieramy pieniądze

z sukcesem” (E). Efektywność współpracy, jak podkreśla Barbara Meeker, daje poczucie sprawczości, a ono – przyjemność. Zebranie dużej sumy pieniędzy przekłada się na poczucie, że coś udało się zrobić – pieniądze są wysyłane innym kolektywom, w Polsce i za granicą (np. działającym w Grecji, Turcji i innych miejscach, gdzie przebywa duża liczba uchodźczyń i uchodźców). Sposobem na poradzenie sobie z tym napięciem jest konsensualne współdziałanie – skupienie się na realizacji celu, przypominanie wypracowanych w przeszłości formuł (np. nie promujemy nikogo przez inicjatywę), organizowanie spotkań dedykowanych współpracy z konkretną organizacją. „Dyskutujemy o każdym drobiazgu, ale nie ma hierarchii, zdanie każdego jest ważne. To jest otwarte, nie w teorii, ale naprawdę otwarte” (I).

Napięcie instytucja-człowiek może prowadzić do nieporozumień. Zgrzyty się pojawiają, gdy w dyskusję wplatają się kwestie ideologiczne. Graeber pisał, że w jego doświadczeniu aktywistycznym przyjemność dawała świadomość, że zawsze może coś „odpuścić”, bo szanuje osoby, z którymi współdziała i im ufa. „To [odpuszczenie spraw, nietraktowanie ich zbyt poważnie] może być naprawdę przyjemnym uczuciem” (*Direct Action* 185). Natomiast z ideologiami trudno się rozstać, a więc trudno też je odpuścić. Dyskusje ideologiczne nie zawsze były źródłem przyjemności, ponieważ przybierały często formę agonistyczną, a nie konsensualną (Koczanowicz). W takich przypadkach ważne okazywało się przypomnienie, dlaczego osoby współdziałają ze sobą: „Podzielanie wspólnych wartości: pomoc, solidarność, humanitaryzm, równość, życzliwość, serdeczność, otwartość na innych” (A).

Skala lokalna ma szczególne znaczenie dla omawianych napięć, ponieważ osoby działające prouchodźczo spotykają się ze sobą przy różnych okazjach, znają się z różnych kontekstów i mają możliwość spojrzeć całościowo, czyli respektując godność osoby, na współdziałaczki. Aktywizm dający przyjemność nie oznacza braku konfliktów, ale umiejętność i chęć konsensualnego ich omawiania. Dążyć powinniśmy, mówić to jako badacz słuchający aktywistek i działacz, nie do neutralizacji konfliktów (dla Brown takie działanie jest równoznaczne z zaprzeczaniem temu, co czujemy, niezależnie czy są to pozytywne, czy negatywne emocje), lecz do pozbycia się przemocy z relacji społecznych (Rosenberg).

Greaber pytał: Jeśli nie możemy się bawić, to po co to wszystko? Zabawa dla Graebera jest źródłem „ludzkiej samoświadomości, wolności, a zatem i moralności” (“Jeśli”). Zabawa jest „wolnością dla wolności”, afirmacją życia, a przy tym źródłem przyjemności i wzmacniania relacji międzyludzkich. O lepszy świat trzeba walczyć, a walka powinna być – nie tylko według Brown czy Greabera, ale także moich rozmówczyń – przyjemna.

Najprzyjemniejsza rzecz na świecie

Podczas Seminarium Badaczek i Badaczy na Granicy jedna z aktywistek opowiadała o tym, jak ważne, ale też frywolne i wyzwalające, było maszerowanie w rytm śpiewanej wspólnie piosenki po wielogodzinnej akcji poszukiwawczej uchodźców w lesie. Dąbrowska wspomina, jak istotny był dla niej trzytygodniowy wyjazd w celu odciążenia się od aktywistycznego zaangażowania: „Próbowałam odkleić się od bieżących wydarzeń i pracy, która – jak mi się zdawało – nigdy nie miała końca” (Dąbrowska). Niektóre osoby

czytają poezję (w samotności lub w grupach), dziergają, chodzą na warsztaty ze świadomości własnego ciała, wychodzą z psem na długie spacery, głaszczą kota. Przyjemność jest w tych działaniach rozumiana jako „czas dla siebie”, „czas osobny” – skupienie na sobie, jak i „czas razem z innymi”, współdziałanie albo wspólne wykonywanie prostych, acz angażujących czynności. Przyjemnie jest konsensualnie podejmować decyzje w grupie osób, które się lubią. Aktywizm dający przyjemność to nie tylko opieka nad samym sobą, ale też wspólne, kolektywne działania dla lepszego świata. Nie chodzi o przyjemność dla samej przyjemności, ale o to, aby przyjemne były działania na rzecz sprawiedliwości społecznej.

Przedstawiłem tu pewną lokalną praktykę, która może stać się inspiracją albo przykładem służącym do przemyślenia własnych działań. Kieruję się tu słowami Graebera: badacz ma „przyjrzeć się tym, którzy stwarzają wykonalne alternatywy, wypatrzyć szersze implikacje dla tego, co robią, a następnie zwrócić pomysły: nie jako przepisy, ale jako wkład do zestawu możliwości – jako dar” (*Fragmenty* 10). W działaniach aktywistycznych pojawia się wiele napięć i niejasności, które mają różne podłoże i przyczyny – poniżej lokalności (sytuacyjne), jak i ponadlokalne (państwowe i globalne). Skupiłem się na mechanizmach grupowych, aby pokazać, jak aktywizm dający przyjemność spaja i motywuje grupę do współdziałania, ale też jak kształtuje relacje z lokalną społecznością. Jak powiedziała jedna z osób: „[Inicjatywa] ma fajną rolę społeczną. Ma potencjał, żeby angażować ludzi z różnych środowisk do czegoś dobrego” (A).

Sen i odpoczynek są ważne zarówno dla aktywistek, jak i dla pracowniczek i pracowników korporacji, banków, partii politycznych – z tymi organizacjami spora część aktywistek woli nie współpracować². Szczęście w instytucjach, jak przypomina Sara Ahmed, jest obietnicą: „Obiecują ci szczęście w zamian za lojalność – szczęście może być oferowane w postaci wzrostu płacy albo awansu albo niespędzania czasu na mniej wartościowej i bardziej męczącej pracy” (238–239). Twoje szczęście, pisze Ahmed, jest zależne od twojej woli ochrony szczęścia instytucji, dla której pracujesz (niezależnie czy na etacie, czy zleceniu lub umowie o dzieło). Ale instytucje nie zawsze dają szczęście swym pracownikom, szczególnie osobom, które krytycznie spoglądają na własną pracę w instytucji albo które, jak Inicjatywa Pracownicza w Amazonie w Sadach pod Poznaniem czy jak jednostki w instytucjach kultury lub urzędach, walczą o lepsze warunki pracy. „Zmian nigdy nie inicjowała większość – jak zauważyła socjolożka i aktywistka ruchów miejskich Joanna Kusiak – „Za zmianę społeczną zawsze odpowiada dobrze zorganizowana mniejszość, która pracuje mimo braku perspektyw” (Kusiak 59). Przyjemność płynąca z konsensualnego sposobu podejmowania decyzji jest przyjemnością kolektywną. Praca na rzecz zmiany społecznej, jak i solidarność z osobami doświadczającymi uchodźstwa, może być, i powinna być, przyjemna. Tak naprawdę może ona być najprzyjemniejszą rzeczą na świecie.

2 Podaję tę informację za ankietą przygotowaną w ramach projektu „Promigracyjne sojusze” wspólnie z Joanną Pańczak. Pytaliśmy w niej m.in. o to, z kim inicjatywy prouchodzące nie chcą współpracować. Otrzymaliśmy 55 odpowiedzi na to pytanie, z czego 22 osoby nie chciały współpracować z partiami politycznymi, 15 z bankami, 12 z korporacjami, 10 z instytucjami religijnymi.

Lista prac cytowanych

- Ahmed, Sara. *Przewodnik feministycznej psujzabawy*. Translated by Magdalena Kunz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2024.
- Besta, Tomasz, et al. *Walcz, protestuj, zmieniaj świat! Psychologia aktywizmu*. Smak Słowa, 2019.
- Brown, Adrienne Maree. *Pleasure Activism: The Politics of Feeling Good*. AK Press, 2019.
- . “The Politics of Pleasure”. Interview by Lizzy Watson. *ACLU*, 3 Mar. 2022, <https://www.aclu.org/podcast/the-politics-of-pleasure>.
- Chychasova, Natasha. *Forward. Ukraine Ablaze*. Edited by Anastasia Garazd and Andrii Myroshnychenko, Mystetskyi Arsenal, 2023.
- Dąbrowska, Anna. “Nie ma zgody, żeby tu był ugor”. Interview by Aleksandra Lipczak, *Dwutygodnik*, no. 356, Mar. 2023, <https://www.dwutygodnik.com/artukul/10619-nie-ma-zgody-zeby-tu-byl-ugor.html>
- FitzGerald, David S. *Refuge beyond Reach: How Rich Democracies Repel Asylum Seekers*. Oxford University Press, 2019.
- Gebert, Natalia. “Skończyło się tym, że oficer białoruski złapał dziecko i włożył jego rękę do ognia”. Interview by Patryk Strzałkowski, *Gazeta.pl*, 25 Nov. 2021, <https://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,114883,27843108,najwazniejsze-pytania-o-uchodzcow-i-sytuacje-na-granicy-dzis.html>.
- Graeber, David. *Direct Action: An Ethnography*. AK PR INC, 2009.
- . *Fragmenty antropologii anarchistycznej*. Translated by Qrde, Oficyna Bractwa Trojka, 2021.
- . “Jeśli nie możemy się bawić, to po co to wszystko?”. Translated by Hubert Walczyński, *Magazyn Kontakt*, 20 Mar. 2019, <https://magazynkontakt.pl/jesli-nie-mozemy-sie-bawic-to-po-co-to-wszystko/>.
- Herer, Michał. *Pochwała przyjaźni*. PWN, 2017, mobi.
- High, Holly, and Joshua O. Reno. “Introduction: David Graeber in the Library Stacks”. *As if already free. Anthropology and Activism After David Graeber*, edited by High Holly, and Joshua O. Reno, Pluto Press, 2023, pp. 1–27, <https://doi.org/10.2307/jj.7583920.6>.
- Imray Papineau, Élise. “Dilemmas of the activist-researcher: Balancing militant ethnography, security culture, and reflexive ethics in Australia”. *Qualitative Research*, no. 0(0), 2023, <https://doi.org/10.1177/14687941231176933>.
- Judt, Tony, and Timothy Snyder. *Rozważania o wieku XX*. Translated by Paweł Marczewski, Rebis, 2013, mobi.
- Koczanowicz, Leszek. *Polityka dialogu. Demokracja niekonsensualna i wspólnota krytyczna*. Translated by Katarzyna Liszyk, PWN, 2015.
- Krause, Monika. *The Good Project: Humanitarian Relief NGOs and the Fragmentation of Reason*. Chicago University Press, 2014.
- Kusiak, Joanna. “Jeszcze wszystko możemy stworzyć”. Interview by Natalia Raczkowska, *Autoportret*, no. 2, 2023, pp. 54–59.
- Meekeer, Barbara F. “Praca zespołowa: dylematy współpracy”. Translated by Ewa Golik, *Procesy grupowe. Perspektywa socjologiczna*, edited by Joanna Heidtman, Kinga Wysiński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2013, pp. 287–310.
- Porta della, Donatella, and Elias Steinhilper. “Introduction: Solidarities in Motion: Hybridity and Change in Migrant Support Practices”. *Critical Sociology*, vol. 47, no. 2, 2021, pp. 1–10, <https://doi.org/10.1177/0896920520952143>.
- Rapior, Waldemar. “Podróże wewnętrzne, ponadgraniczna solidarność. Oddolne inicjatywy pouchodzące i sprawczość współdziałania”. *Czas Kultury*, vol. 38, no. 3, 2022, pp. 132–151.
- Rosenberg, Marshall B. *Porozumienie bez przemocy*. Translated by Marta Markocka-Pepol, Wydawnictwo Czarna Owca, 2022.
- Seim, Josh. “Participant Observation, Observant Participation, and Hybrid Ethnography”. *Sociological Methods & Research*, vol. 53, no. 1, 2021, <https://doi.org/10.1177/0049124120986209>.

Abstrakt / Abstract

Waldemar Rapior

Aktywizm dający przyjemność: działanie na zasadzie zgody, lokalne zakorzenienie i oddolna polityka solidarności

W artykule omówiono działanie oddolnej inicjatywy prouchodźczej działającej od czasu kryzysu migracyjnego w 2015 roku. Autor odpowiada na pytania, dlaczego oddolna, niemająca formalnych struktur ani zewnętrznego dofinansowania inicjatywa trwa tak długo, analizuje jej strukturę i mechanizmy efektywnego współdziałania i współpracy z lokalnym otoczeniem. Inicjatywa jest osadzona w istniejącej sieci lokalnej, a jednocześnie czerpie inspiracje z transnarodowego ruchu aktywistycznego. Autor korzysta z pojęcia Adrienne Maree Brown: „aktywizm dający przyjemność” (*pleasure activism*), etnograficznych opisów Davida Graebera „grup anarchistycznych działających na zasadzie wspólnej zgody (konsensusu)” oraz badań etnograficznych inicjatywy, które prowadził od września 2021 do lipca 2022 roku.

słowa kluczowe: aktywizm przyjemny, współdziałanie, zakorzenienie lokalne, przyjaźń, konsensualne podejmowanie decyzji, uchodźcy, oddolne kolektyw prouchodźcze

Pleasure Activism: Operating by a Consensus, Local Rootedness, and Bottom-up Inclusive Policies

This article discusses the operation of a grassroots pro-refugee initiative that has been active since the 2015 migration crisis. The author answers questions about why the grassroots initiative, which has no formal structures or external funding, has lasted so long, and analyzes its structure and mechanisms for effective interaction and cooperation with the local environment. The initiative is embedded in an existing local network, while drawing inspiration from the transnational activist movement. The author uses Adrienne Maree Brown's notion of "pleasure activism," David Graeber's ethnographic descriptions of "anarchist groups operating by a consensus," and ethnographic research of the initiative, which he conducted from September 2021 to July 2022.

keywords: pleasure activism, co-operation, local rootedness, friendship, consensual decision-making, refugees, grassroots pro-refugee collectives

Finansjeryzacja lokalności i kulturowe spojrzenie na pieniądź finansowy

Artykuł recenzowany / Peer-reviewed article
<http://doi.org/10.61269/ESRB7582>

Poszukiwanie przyczyn destrukcyjnego oblicza współczesnego kapitalizmu wśród krytycznych teorii ekonomii politycznej najczęściej prowadzi do tryptyku: globalizacja, neoliberalizm, finansjeryzacja¹. Terminy te wzajemnie się przenikają, by ostatecznie wskazać na podstawowy problem bądź inherentną cechę systemu, jakim jest hegemonia sfery finansowej. Niezależnie od tego, czy za ofiarę tej dominacji uznamy gospodarkę realną, każdą z form wspólnotowości, czy po prostu relacje społeczne, jej głównym orężem jest nowoczesny pieniądź kredytowy.

Finansjeryzacja jest „schematem akumulacji, w którym zyski są osiągnane raczej poprzez kanały finansowe aniżeli poprzez handel czy produkcję towarów” (Krippner 174). Tym, co umożliwia generowanie zysków za pomocą transakcji finansowych, jest pieniądź, który pomaga przechowywać wartość i odkładać podjęcie decyzji ekonomicznej w czasie (Esposito 49–51). Dzięki tej charakterystyce pieniądź na rynkach finansowych jest postrzegany jako wartość, a nie jedynie jej miernik. W rezultacie traktuje się go jak towar – pieniądź jest produkowany, podlega handlowi i pozwala osiągać zyski z tytułu jego sprzedaży (Polanyi 88–89). Takie ujęcie pieniądza kreuje fikcję, która pomaga postrzegać dalsze zwiększanie znaczenia rynku finansowego jako wzrost produktywniej działalności ekonomicznej. Wraz z ekspansją wspomagających go instytucji dochodzi jednak do przełożenia logiki pieniądza fikcyjnego na organizację struktury relacji społecznych. Finansjeryzacja opiera się więc na mechanizmie pieniądza kredytowego, który napędza utowarowienie rzeczywistości społecznej i konsekwentną monetyzację każdej z form działalności. W ujęciu makrostrukturalnym skutkuje to reprodukcją nierówności

1 W opozycji do spopularyzowanego po globalnym kryzysie finansowym z 2008 r. terminu „finansjalizacja” zdecydowałem się używać wcześniejszego terminu „finansjeryzacja”, który znaleźć można w polskich publikacjach co najmniej od 2004 r., zob. (Wielgosz 83, 204, 253).

społecznych, z perspektywy zaś jednostki podporządkowuje jej zachowanie uniwersalnej wykładni rynków finansowych.

Wymieniana jednym tchem z globalizacją finansjeryzacja rzadko jednak bywa analizowana pod kątem struktury przestrzennej i wpływu na społeczności lokalne. Zarówno systemowe, jak i jednostkowe podejścia krytyczne łączy uznanie zewnętrzności finansjeryzacji względem pewnej sfery lokalnej. Szukając alternatywnego sposobu usytuowania lokalności wobec procesów globalnych, zakładam, że finansjeryzacja nie jest procesem autonomicznym, lecz jest aktywnie wytwarzana przez społeczeństwo. Nie zachodzi więc jedynie w kontekście czy otoczeniu tkanki społecznej, ale sama jest procesem społecznym (Gumuła 69). Dlatego argumentuję, że lokalność jest strefą, która łączy zewnętrzne mechanizmy rynków finansowych z wewnętrznymi motywacjami i potrzebami konkretnych społeczności. Wpływ finansjeryzacji na daną społeczność jest różny w zależności od uwarunkowań kulturowych i tego, jak przez ich pryzmat są postrzegane i kształtowane trendy globalne na poziomie lokalnym.

Omawiane perspektywy finansjeryzacji i lokalności łączy centralna rola pieniądza kredytowego, którego relacja ze sferą kulturową pozostaje jednak niejasna. O ile przywołana wyżej interpretacja marksistowska podkreśla sposób, w jaki pieniądz wpływa na kulturę, o tyle nowoczesne teorie socjologiczne i antropologiczne podejmują się badania wpływu kultury na pieniądz (Dodd 271). Analizom opartym na fikcyjnym rozumieniu pieniądza można zatem przeciwstawić perspektywę pieniądza określanego kulturowo przez członków społeczności. Nie uciekając się do tej dychotomii, podkreślam rolę aktywnego wytwarzania pieniądza w relacjach społecznych, które łączy jego alienujący i społecznie pożądaný charakter. Pieniądz równocześnie odgrywa rolę destrukcyjnego narzędzia rynków finansowych oraz nośnika kultury lokalnej. Następnie wykazuję, że pozycja ta nie wymaga odrzucenia dłużnego charakteru pieniądza, gdyż w praktyce za problem uważany jest jedynie ten jego rodzaj, który ma swoje źródła na globalnym rynku finansowym. Do nakreślenia rozdzwiewku między jednostronnym wpływem finansjeryzacji a propozycją ujęcia procesu jako wyniku oddziaływania kultury posłuży mi przykład mikrofinansów – programów najczęściej poddawanych krytyce przez teoretyczki finansjeryzacji. Moje spostrzeżenia teoretyczne korespondują z wyzwaniami stojącymi przed oddolnymi inicjatywami, które mają stanowić alternatywę dla globalnego systemu finansowego. Na koniec proponuję inne spojrzenie na finansjeryzację, które dzięki połączeniu wzajemnego wpływu kultury i pieniądza pozwala zmienić kategorie myślenia o współczesnych źródłach lokalności.

Społeczny wymiar finansjeryzacji

W krytycznych teoriach finansjeryzacji śledzi się kreacje nowych uwarunkowań życia społecznego, a w szczególności wprowadzania i oddziaływania pieniądza kredytowego (Gumuła 83–93; Lapavistas 85–93). Włączając każdy rodzaj wymiany ekonomicznej w cyrkulację globalną, rynki finansowe stają się naturalnym punktem odniesienia dla działań aktorów społecznych (Gumuła 40–42; Toporowski 153–163; van der Zwan 111). Współczesny pieniądz kredytowy pełni funkcję transmitera łączącego globalne rynki finansowe z tym, co jest uważane za ich opozycję – lokalnością. W dwóch

głównych perspektywach krytycznych, nazywanych przeze mnie podejściem systemowym i jednostkowym, społeczności są jednak ujmowane jako bierni odbiorcy trendów globalnych.

Przeważająca większość komentatorek rozpatruje finansjeryzację jako zjawisko systemowe. Według Jana Toporowskiego makrostrukturalny mechanizm opiera się na tak zwanej inflacji finansów – zjawisku polegającym na wzrastającym wykorzystaniu pieniądza kredytowego w produkcji i życiu codziennym (79–81). Wraz z finansjeryzacją globalne fluktuacje cen są transmitowane na rynki lokalne, na których banki poszukują nabywców dla swoich produktów – kredytów (155–157). Zwiększenie akcji kredytowej, nawet w ramach czystej spekulacji finansowej, jest dla nich racjonalne i korzystne (Minsky 232–236). Wciągnięcie gospodarstw domowych w cyrkulację globalną wiąże się jednak ze wzrostem poziomu ich zadłużenia, co obciąża je obiektywnie większym ryzykiem niewypłacalności (Lapavitsas 236–239). Beneficjentami finansjeryzacji stają się zatem jedynie ci, którzy osiągną zyski z sektora finansowego. Wzrastający poziom zadłużenia w połączeniu z obserwowanym spadkiem płac realnych pogarsza jednak sytuację większości (Lapavitsas 179; Vercelli 43). Pieniądz kredytowy pozwala przenieść ryzyko z poziomu makrostrukturalnego na gospodarstwa domowe, co całościowo przekłada się na reprodukcję nierówności społecznych.

Kluczowym elementem tak skonstruowanej infrastruktury stają się gospodarstwa domowe. W sfinansjeryzowanej rzeczywistości jednostki w coraz większym stopniu polegają na rynkach finansowych, gdzie lokują swoje oszczędności i skąd pozyskują środki w postaci fikcyjnego pieniądza. Interwencja rynków globalnych w życie społeczne nie byłaby możliwa bez innowacji finansowych i wymogów regulacyjnych. Promocja instrumentów dłużnych czy atrakcyjnych możliwości inwestycyjnych oraz towarzysząca im standaryzacja rachunkowa tworzą nowe warunki wymiany ekonomicznej. Ekspansja pieniądza oznacza nie tylko zwiększenie jego ilości, ale również narzucanie wspierających go struktur instytucjonalno-technologicznych (Vercelli 21). Wraz ze spadkiem świadczeń zabezpieczenia społecznego, pod wpływem dyskursu gloryfikującego indywidualną przedsiębiorczość, jednostka funkcjonuje w warunkach ciągłej niepewności o przyszłe warunki bytowe (van der Zwan 112–113). Podporządkowując swoje zachowanie logice rynków finansowych i powinno być [...] wykorzystując pozornie utowarowiony pieniądz przy codziennych aktywnościach, staje się jedynie „dodatkiem do rynku aktywów” (Toporowski 157).

Ostatecznie destrukcja relacji społecznych zachodzi w sposób praktycznie niezauważalny, gdyż wynika ze zmiany postrzegania otaczającej rzeczywistości. Pieniądz kredytowy reprezentuje relacje władzy pomiędzy wierzycielem a dłużnikiem, jednak we współczesnym kapitalizmie finansowym nie da się stwierdzić, kto dokładnie jest drugą stroną transakcji. Jak zauważa Wiesław Gumuła, wraz z finansjeryzacją rośnie „znaczenie oddziaływań i wpływów jednostronnych ze szkodą dla interakcji” (88). Przykładowo kupujący aktywo na rynku finansowym nie zna sprzedającego, nie nawiązuje z nim długotrwałej relacji opartej na zaufaniu i w rezultacie winą za spadek jego wartości obciąża system lub zły los (89–90). Anonimizacja wymiany ekonomicznej pogłębia więc asymetrię relacji, a samo używanie pieniądza kredytowego sypka kontakt z innymi.

Kulturowe spojrzenie na finansjeryzację

Częstym błędem popełnianym przez teoretyków finansjeryzacji jest uciekanie się do myślenia w kategoriach opozycji między ekonomią polityczną a ekonomią moralną. W takim ujęciu pierwsza z kategorii miałaby reprezentować globalne rynki finansowe wraz z pieniądzem kredytowym, który obiektywizuje relacje społeczne i napędza alienację jednostek (Dodd 305). Z kolei ekonomia moralna oznaczałaby sferę (jeszcze nie) sfinansjeryzowaną, w której wymiana ekonomiczna przebiega w sposób alternatywny czy nieformalny i zostaje mylnie utożsamiona z wizją rynku zakorzenionego w normach i wartościach społecznych (Palomera and Vetta 2, 6). Taka dychotomia prowadzi do naturalnej pokusy romantyzacji lokalności i jej konsekwentnych poszukiwań w archiwach i na peryferiach gospodarki kapitalistycznej. Tymczasem, zgodnie z pierwszymi koncepcjami ekonomii moralnej, kategoria ta wyraża ten wymiar akumulacji kapitału, który wiąże się z reprodukcją relacji społecznych i który obecny jest w każdym systemie gospodarczym (11, 16–17). Podobnie lokalność nie jest przeciwieństwem globalności. W kontekście finansjeryzacji postrzegam ją raczej jako sferę ograniczoną przestrzennie zasięgiem danej kultury, w której relacje ekonomiczne podporządkowane są specyficznej tkance społecznej.

Moje streszczenie teorii wpływu kultury na pieniądź ma na celu podważenie jego deterministycznego wpływu, a tym samym ukazanie innej perspektywy na finansjeryzację lokalności. Wskazując na sprawczy potencjał użytkowników pieniądza, nie postuluję jego nadrzędności względem identyfikowanych mechanizmów destrukcyjnych. Uważam jednak, że rozpoznanie relacji między lokalnością a finansjeryzacją wymaga ujżenia wielowymiarowego charakteru współczesnego pieniądza.

Ujęcie finansjeryzacji jako zmiany kulturowej prowadzi do wniosku, że relacje społeczne stają się jej przyczyną, a nie jedynie ofiarą. Jedną z konsekwencji jest inne spojrzenie na pieniądź, którego znaczenie może być różne w zależności od potrzeb i motywacji danej społeczności. Przykładowo pieniądź uzyskany za pomocą kredytu bankowego jest inaczej postrzegany i traktowany od pieniądza pożyczonego od sąsiadów czy rodziny (Wilkiś 17, 22). Różnica wynika zarówno z innego rodzaju wymogów, jakie muszą zostać spełnione przed uzyskaniem pożyczki, jak i z innego typu odpowiedzialności ciążyącej na dłużniku. W podobny sposób pieniądź bywa oznaczany według swojego przeznaczenia i w zależności od symbolicznej roli, jaką odgrywa w danej interakcji społecznej (Zelizer 31–36). Części dochodu mogą być odkładane na konkretne cele, takie jak prezenty świąteczne czy zakupy domowe, a poszczególne części budżetu domowego nie muszą się przenikać. W konkretnych sytuacjach większe znaczenie ma to, jaki pieniądź zostanie wykorzystany, a nie ile go będzie. Nawet w przypadku jednego rodzaju pieniądza pożyczki i dysponowanie nim podlega wielu porządkom myślenia, na które wpływają/oddziałują oczekiwania bliskich, wymogi prawne, a nawet dyskurs publiczny (Lewicki 29–59). Dlatego wpływ kultury na pieniądź nie objawia się jedynie w personalizacji fikcyjnego towaru – w próbach ponownego zakorzenienia zewnętrznej siły destrukcyjnej w relacjach społecznych. Istotne jest wytwarzanie pieniądza od wewnątrz (Dodd 305) poprzez konstytuowanie jego znaczenia dla danej społeczności.

Zarówno pieniądź kredytowy, jak i jego wymiar symboliczny nie są dla społeczności lokalnych niczym nowym. Jedną z głównych fascynacji antropologii ekonomicznej w XX wieku były złożone systemy wymiany opartej na relacjach dłużnych. Badania

te wskazują na funkcję pieniądza jako nośnika szerszego znaczenia kulturowego, który przekracza rolę miernika wartości kupowanych towarów (Hart 254–259). Co więcej, jak przekonują badający jego ontologię, każdy pieniądz (nie tylko w formie finansowej) pozostaje relacją dłużną, gdyż konotuje obietnicę zapłaty, która zawsze musi być zaakceptowana w korzystającej z niego zbiorowości (Ingham 525–527). W połączeniu obie te charakterystyki wskazują, że pieniądz wyraża relację społeczną i wymaga od posługujących się nim stron transakcji współdzielenia wiary w jego funkcje czy wartość (Dodd 45, 290, 393; Ingham 527). Pieniądz finansowy, jak każdy inny jego rodzaj, jest tworzony przez wielość czynników kulturowych, a o jego destrukcyjnym oddziaływaniu nie świadczy jego kredytowy charakter, lecz pozycja wierzycielek.

Możliwe jest zatem konceptualizowanie pieniądza jako relacji wielowymiarowej, która zarówno kształtuje, jak i wynika z kultury lokalnej. Finansjeryzacja nie polega na wypieraniu innych rodzajów pieniądza – wraz z towarzyszącymi im strukturami i funkcjami społecznymi – na rzecz uniwersalnych standardów rynków finansowych. Przeciwnie, pieniądz finansowy wchodzi w interakcję z różnorodnymi strategiami, dzięki którym społeczności aktywnie wytwarzają jego znaczenie. Finansjeryzacja opiera się więc na innym rodzaju długu, na zuniwersalizowanej i przez to bardziej abstrakcyjnej relacji kredytowej, która oznacza inny typ pieniądza wytwarzany w przestrzeni lokalnej. Zaproponowana analiza wypełnia lukę w systemowym i jednostkowym ujęciu procesu, który pomija społeczny charakter pieniądza finansowego.

Krytyka mikrofinansów

Pogląd krytyków finansjeryzacji na lokalność najtrafniej ilustruje dyskusja wokół mikrofinansów – kontrowersyjnych inicjatyw zainicjowanych w Bangladeszu na przełomie lat 70. i 80. XX wieku. Początkowo programy promowane były jako odpowiedź na wykluczenie finansowe i opierały się na świadczeniu usług pożyczkowych osobom niezdolnym do pozyskania kredytu bankowego. Ideą przyświecającą tanim pożyczkom była walka z ubóstwem, wzrost aktywności ekonomicznej kobiet i zrównoważony rozwój społeczności lokalnych (Bateman 19). Od momentu powstania mikrofinansów postrzegane były przez pryzmat konkretnych oczekiwań społecznych. Z czasem niskie oprocentowanie zostało jednak zastąpione standardowymi (lub nawet wyższymi) stawkami kredytowymi, a inwestycje w mikrofinansy stały się częścią portfeli dużych funduszy inwestycyjnych i komercyjnych przedsiębiorstw (20–21). Również organizacje pozarządowe, które wcześniej nadzorowały świadczone usługi pożyczkowe, zaczęły funkcjonować według kryteriów zyskowności i redukcji ryzyka. W praktyce oznaczało to rozszerzenie działalności na klientów z klasy średniej, zwiększanie minimalnej wysokości pożyczek i surową egzekucję wierzytelności (Karim 66, 198). Z tych przyczyn krytykę mikrofinansów można postrzegać w ramach destrukcyjnego wpływu finansjeryzacji na całość struktury społeczno-ekonomicznej oraz perspektywy jednostki.

Według krytyczek mikrofinansów, zamiast stanowić alternatywę dla pieniądza finansowego, są kolejnym narzędziem finansjeryzacji. Z perspektywy systemowej usługi pożyczkowe najczęściej napędzają długi konsumpcyjne, zamiast umożliwiać podejmowanie twórczych inwestycji. Chęć uzyskania jak największych zysków samoistnie prowadzi do zwiększania liczby kredytów i liberalizacji oceny zdolności kredytowej. Co

więcej, komercjalizacja mikrofinansów w znacznej mierze polega na wzroście funduszy płynących z globalnych instytucji finansowych, co wraz z prymatem zyskowności oznacza większą zależność od wahań rynkowych (Bateman 50–51). Akumulacja zysków z pożyczek nie tylko wypełnia portfele światowych elit finansowych, lecz również skutkuje tworzeniem się lokalnych nierówności między tymi, którzy dzięki pieniądzwowi finansowemu stają się wierzycielami, a ich nowymi dłużnikami.

Inny rodzaj krytyki wymierzony jest we wpływ mikrofinansów na sytuację korzystających z nich osób. Na płaszczyźnie dyskursywnej główny przekaz towarzyszący promocji programów osadzał się na wspieraniu lokalnej przedsiębiorczości (Bateman 13; Karim 164). Mikrofinanse z założenia miały stanowić optymalne rozwiązanie problemu ubóstwa dzięki pobudzeniu indywidualnych inwestycji i stworzeniu lokalnych rynków konsumpcyjnych. Badania przeprowadzone przez Lamię Karim w Bangladeszu dowodzą znacznej zmiany pozycji społecznej kobiet, które skorzystały na programach pożyczkowych (95–131). Wiele z jej rozmówczyń dzięki mikrofinansom zaczęło świadczyć usługi pożyczkowe, przelamując poprzednio negatywne postrzeganie lichwy w społeczności muzułmańskiej (199). W ten sposób logika pieniądza kredytowego wniknęła w realia lokalnej wymiany ekonomicznej. Ceną nowych możliwości czerpania zysku była jednak stopniowa utrata więzi rodzinnych i poczucia solidarności społecznej. Ostatecznie nowe wierzycielki, wywodzące się z klasy średniej, wzbogaciły się kosztem najbiedniejszych, których sytuacja bytowa znacznie się pogorszyła. Wnioski z badań Karim i innych antropolożek najczęściej interpretowane są jako dowód destrukcyjnego wpływu finansjeryzacji na społeczności lokalne. Podczas gdy spłata pożyczek opiera się na efektywności tradycyjnych sieci wsparcia, lokalne zasady moralne zostały wykorzystane do sankcjonowania dłużniczek (Federici 65–67; Karim 73–74). Tym samym pieniądź kredytowy podporządkowuje sobie kulturę danych społeczności, a mikrofinanse tworzą ideologiczny grunt pod dalszą finansjeryzację lokalności.

Lokalność jako wymiar negocjacji

Oba przedstawione stanowiska łączą przekonanie o jednostronnym oddziaływaniu pieniądza na kulturę, co stanowi argument za odrzuceniem współczesnych mikrofinansów. W rezultacie lokalność jest widziana jako sfera podporządkowana trendom globalnym. Zmianę kulturową zaobserwowaną przez Karim i innych badaczy można rozpatrywać inaczej niż poprzez destrukcyjne właściwości pieniądza finansowego. O ile pewne normy kulturowe mogły działać na korzyść finansjeryzacji, o tyle nowa tożsamość nie została narzucona z zewnątrz, lecz była wytworzona wewnątrznie w trakcie procesu społecznego. Przykładowo brak spłaty długu zaciągniętego w ramach mikrofinansów odbijał się na honorze całej rodziny. Wiele osób zadłużonych przez mikrofinanse bardziej skłonnych było pożyczyć środki z innych źródeł, niż stracić reputację u wierzycieli i zbiorowości (Karim 121–123, 130). Pieniądz finansowy został więc częściowo spersonalizowany, a społeczność wytworzyła znaczenie wokół relacji, jaką reprezentował. Nie stanowił anonimowego narzędzia zewnętrznego rynku globalnego, lecz oznaczał relacje społeczne konkretnych osób. Jego wpływ był równoważny pozycji wierzycieli w lokalnej hierarchii (Wilkis 159–161). Sam wzrost wykorzystania pieniądza finansowego wyraża wynik starcia dwóch procesów, z których oba miały swój udział w kreacji nowego porządku

społecznego. Zjawiska wymieniane przez krytyczki dowodzą, że przestrzeń lokalna może dynamicznie zmieniać swój kształt i nadawać znaczenie nośnikom ekonomii moralnej, w tym pieniądżowi finansowemu.

Środki pozyskane dzięki mikrofinansom zostały wprowadzone w cyrkulację lokalną i służyły społeczności w budowaniu nowych relacji społecznych na podstawie wymiany ekonomicznej. Pieniądz finansowy wyrażał spersonalizowane zobowiązania między członkiniami uczestniczącymi w wymianie ekonomicznej – jego funkcja opierała się na długu względem danej społeczności i współwierz w jego właściwości, a nie na anonimowej wartości pochodzącej z rynków globalnych. Jednak podobnie jak w przypadku wizji ponownego uwspólnotowienia ziemi, która obok pieniądza i pracy jest towarem fikcyjnym, również pieniądz kredytowy może stanowić pożądaną podstawę organizacji społecznej. Silvia Federici pokłada nadzieję w licznych przykładach tworzenia oddolnych systemów wzajemnego wsparcia pożyczkowego (105–108). W przytaczanych przez Federici inicjatywach warunkiem zachowania autonomii jest oparcie cyrkulacji na zasadach wzajemnego zaufania i ograniczeniu kredytu do potrzeb społeczności lokalnej. Podobnie Kojin Karatani proponuje rozwijanie lokalnych systemów wymiany handlowej, które polegałyby na płaceniu z wykorzystaniem czeków lub rejestracji świadczonych usług, dzięki któremu ogólna suma kosztów i przychodów jest równa zero (23–25). Taka konstrukcja systemu uniemożliwia osiąganie zysków z tytułu obrotu pieniądzem, a więc nie może on przyjąć formy kapitału. Omówione inicjatywy pokazują, że tym, co stanowiło o destrukcji więzi społecznych w przypadku mikrofinansów, był wymóg generowania zysków z działalności pożyczkowej, a nie sam kredytowy charakter pieniądza. W istocie pieniądz zawsze jest wyrazem wartości współdzielonych przez jego użytkowników. Stąd ekspansja jego finansowego rodzaju jest procesem społecznym, budowanym przez kulturę wierzących w niego osób.

W perspektywie rozwijanej przez Keitha Harta współczesny pieniądz ma dwa wymiary: wertrykalny, symbolizujący struktury hierarchiczne, i horyzontalny, będący wyrazem wartości rynkowej kształtowanej podczas wymiany ekonomicznej (252–253). W niniejszym artykule dowodziłem, że u podstaw pieniądza leży zarówno wiara w pewien mit przez całe społeczeństwo, jak i współdzielenie zaufania lokalnych społeczności oraz spersonalizowane więzi międzyludzkie. To, który z wymiarów ma większe znaczenie, wynika ze skali, w jakiej rozpatrywać będziemy dane procesy. Poza destrukcyjnym oddziaływaniem procesu można wykazać, że finansjeryzacja składa się z czynników o charakterze kulturowym. Wpływ ten unaocznia personalizacja pieniądza, wytwarzanie jego znaczenia dla społeczności, a przede wszystkim jego nieodłącznie dłużny charakter, który zawsze wiąże się z zawiązywaniem relacji społecznej. Lokalność może być zatem uznana za sferę konfliktu czy negocjacji, w której finansjeryzacja napotyka kulturę jej mieszkańców. Ostatecznie źródeł jej uwarunkowań można poszukiwać w obu wymiarach, jednak każdy z procesów ma charakter twórczy.

Lokalność jest wymiarem, który pozwala nam zauważyć sprzężenie zwrotne między kulturą a pieniądzem. Nie jest sferą odseparowaną od procesów globalnych, gdyż na samą globalność składają się zasady współtworzone przez poszczególne lokalności. Obie kategorie zachodzą na siebie w kontekście finansjeryzacji, a sam dłużny charakter pieniądza nie stanowi przeszkody w humanizacji relacji społecznych.

Lista prac cytowanych

- Bateman, Milford. *Why Doesn't Microfinance Work. The Destructive Rise of Local Neoliberalism*. Zed Books, 2010.
- Dodd, Nigel. *The Social Life of Money*. Princeton University Press, 2016.
- Esposito, Elena. *The Future of Futures: The Time of Money in Financing and Society*. Edward Elgar, 2011.
- Federici, Silvia. *Re-Enchanting the World. Feminism and the Politics of the Commons*. PM Press, 2019.
- Gumuła, Wiesław. *Ironia finansjeryzacji. Przemiany świata społecznego w XXI wieku z perspektywy ekonomii i socjologii finansów*. Wydawnictwo Naukowe PWN, 2023.
- Hart, Keith. *Money in an Unequal World*. Texere, 2011.
- Ingham, Geoffrey. "Money Is a Social Relation". *Review of Social Economy*, vol. 54, no. 4, 1996, pp. 507–529, <https://doi.org/10.1080/00346769600000031>.
- Karatani, Kojin. *Transcritique. On Kant and Marx*. MIT Press, 2003.
- Karim, Lamia. *Microfinance and Its Discontents*. University of Minnesota Press, 2011.
- Krippner, Greta R. "The Financialization of the American Economy". *Socio-Economic Review*, vol. 3, no. 2, May 2005, pp. 173–208, <https://doi.org/10.1093/SER/mwio08>.
- Lapavistas, Costas. *Profiting Without Producing. How Finance Exploits Us All*. Verso, 2015.
- Lewicki, Mikołaj. *Spoleczne życie hipoteki*. Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2019.
- Minsky, Hyman. *Stabilizing an Unstable Economy*. McGraw-Hill, 2008.
- Palomera, Jaime, and Theodora Vetta. "Moral Economy: Rethinking a Radical Concept". *Anthropological Theory*, vol. 16, no. 4, Dec. 2016, pp. 413–432, <https://doi.org/10.1177/1463499616678097>.
- Polanyi, Karl. *Wielka transformacja. Polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów*. Translated by Maria Zawadzka, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010.
- Toporowski, Jan. *Dlaczego gospodarka światowa potrzebuje krachu finansowego*. Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, 2012.
- Vercelli, Alessandro. "Financialization in a Long-Run Perspective: An Evolutionary Approach". *International Journal of Political Economy*, vol. 42, no. 4, Dec. 2013, pp. 19–46, <https://doi.org/10.2753/IJP0891-1916420402>.
- Wielgosz, Przemysław. *Opium globalizacji*. Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2004.
- Wilkis, Ariel. *The Moral Power of Money*. Stanford University Press, 2018.
- Zelizer, Viviana A. *The Social Meaning of Money*. Princeton University Press, 2017.
- Zwan van der, Natascha. "Making Sense of Financialization". *Socio-Economic Review*, vol. 12, no. 1, Jan. 2014, pp. 99–129, <https://doi.org/10.1093/ser/mwto20>.

Abstrakt / Abstract

Michał Górka

Finansjeryzacja lokalności i kulturowe spojrzenie na pieniądź finansowy

Finansjeryzacja jest „schematem akumulacji, w którym zyski są osiągnięte raczej poprzez kanały finansowe aniżeli poprzez handel czy produkcję towarów” (Krippner 174). Ekspansję sektora finansowego umożliwia mechanizm kredytowego pieniądza, który przyjmuje charakter fikcyjny. W rezultacie finansjeryzacja prowadzi do reprodukcji nierówności społecznych i podporządkowania zachowania jednostek logice rynków finansowych. Według krytyków procesu kultura lokalna jest niszczone przez pieniądź kredytowy. W niniejszej pracy wskazuję na społeczne podstawy finansjeryzacji poprzez wykazanie sposobów wytwarzania pieniądza przez społeczności lokalne – personalizację i tworzenie jego znaczenia w oparciu o relacje dłużne. Wpływ kultury na pieniądź ilustruję przykładem mikrofinansów i ich krytyki. Na koniec proponuję inne spojrzenie na finansjeryzację, które dzięki połączeniu wzajemnego wpływu kultury i pieniądza pozwala zmienić kategorie myślenia o współczesnych źródłach lokalności i podziałach między globalnym a lokalnym.

słowa kluczowe: finansjeryzacja, mikrofinanse, teoria pieniądza, pieniądź kredytowy, relacje dłużne, społeczności lokalne

The Financialization of Locality and Cultural Perspective on Financial Money

Financialization is “a pattern of accumulation in which profits accrue primarily through financial channels rather than through trade and commodity production” (Krippner 174). The expansion of the financial sector is enabled by a credit money mechanism that takes on a fictitious character. As a result, financialization leads to the reproduction of social inequality and the subordination of individual behavior to the logic of financial markets. According to critics of the process, local culture is being destroyed by credit money. In this paper, the author points to the social basis of financialization by demonstrating the ways in which local communities produce money – personalizing it and creating its meaning based on debt relationships. He illustrates the influence of culture on money using the example of microfinance and its criticism. Finally, the author proposes a different perspective on financialization, which – by combining the mutual influence of culture and money – allows for changing the categories of thinking about contemporary sources of locality and the divide between the global and the local.

keywords: financialization, microfinance, money theory, credit money, debt relationships, local communities

Co to jest chaosmotechnika?

Artykuł recenzowany / Peer-reviewed article

<http://doi.org/10.61269/JNFF9866>

Jadwidze Echaust (1935–2015), walbrzyskiej pionierce kosmopoetyki

Kwestia lokalności kojarzy się dzisiaj albo z reakcyjnym powrotem do rodzimości, gdzie miejsce ujmowane jest esencjalistycznie, albo z globalną sztuczną inteligencją, wytwarzającą lokalność poprzez poddanie wszystkich aspektów życia Ziemi logice ekstraktywistycznego kapitalizmu. Przecinając takie binarne ujęcie problemu niejako w poprzek, autor artykułu podejmuje kwestię lokalności poprzez serię przesunięć myśli, poczynawszy od krytycznego rozpoznania projektów umieszczenia nowoczesnej techniki w perspektywie kosmologicznej zaproponowanych przez Yuka Huia (paragraf *Kosmotechnika*) oraz Gilles’a Deleuze’a i Félix’a Guattariego (paragraf *Chaosmotechnika*). Analiza marginalnego wątku z *Tysiąca plateau* wyłoni z kolei z metalowych obiektów związanych z koczownictwem Wielkiego Stepu epoki brązu i żelaza kosmologię współczesnego eksperymentalnego obrazu cyfrowego (paragraf *Obraz-fibula*), co jest odpowiedzią na dzisiejszą kwestię skal lokalności (paragraf *Pomiędzy aksjokosmotechniką a tysiącem chaosmotechnik*).

Kosmotechnika. Projekt aksjokosm(olog)icznego przeziemienia technologii u Yuka Huia

Hui uznał „planetaryzację nowoczesnej techniki” (technologii) (“Introduction” 228) za nieodzowny warunek filozofowania dzisiaj, co według niego wiąże się również z pytaniem

1 Słowo *technology* pojawia się u Huia w określeniu *modern technology*. W odniesieniu do Heideggerowskiego „pytania o technikę” (niem. *Die Frage nach der Technik*, ang. *The question concerning technology*) i jego pojęcia „zestawu” (*Gestell*) przyjęło się tłumaczyć to określenie jako „nowoczesna technika”. U obu filozofów odsyła ono z grubsza do zespołu współczesnych zglobalizowanych rozwiązań technicznych. Hui o „nowoczesnej technice” pisze jednak z myślą o nowych technologiach (technologiach cyfrowych). Stąd też można przyjąć, że „nowoczesna technika” to dla niego technologia jako całość połączonych ze sobą i tworzących współczesny

o lokalność. Chiński filozof zwraca uwagę na pominięcie problematyki techniki i technologii we współczesnym „zwrocie ontologicznym” w antropologii, którego zwolennicy – odwołując się do (wielu) ontologii natury ludów rdzennych – próbują odejść od zachodniej i europocentrycznej ontologii natury, zasadzającej się na przeciwstawieniu natury i kultury (“On Cosmotechncics” 6–20; *Rekursywność* 272–273). Jak pisze Hui, „pytania o lokalności nie sposób dobrze postawić, powracając do rdzennej wiedzy albo romantycznego pojęcia natury” (*Rekursywność* 273). Chodzi raczej o „ponowne otwarcie kwestii technoróżnorodności” (273).

Formułując pytanie o lokalność, Hui proponuje więc projekt polegający na „nadaniu technice nowej podstawy” (*Rekursywność* 286), a właściwie na przeziemienu technologii² w granicach kosmotekniki [*cosmotechncics*]. Ta ostatnia oznacza „zjednoczenie porządku moralnego i kosmicznego za pomocą działań technicznych” (45), co wymaga jednoczesnego uznania „technicznego a priori w pojęciu natury, [...] [oraz] kosmicznego a priori w rozwoju technicznym” (“On Cosmotechncics” 11). Kosmoteknika zasadza się na „ponownym umieszczeniu technologii w ich genezie, czyli w różnorodnych rzeczywistościach kosmicznych” (*Rekursywność* 287–288). Kosmiczne umiejscowienie techniki oznacza, że u podstaw różnych systemów technicznych leżą wielorakie kosmologie, które wyzwalają kosmos z jego pochwylenia przez myśl zachodnią, rozumienie czysto naukowe, astrofizyczne.

Definiując więc w ten sposób kosmoteknikę, Hui doprecyzowuje znaczenie elementów składowych relacji między porządkiem moralnym a porządkiem kosmicznym w następujący sposób: greckie słowo kosmos oznaczające „porządek” Hui rozumie za Martinem Heideggerem jako „kosmos” i „świat”; nie tylko jako gwiazdy na niebie, ale też jako to, co rządzi wszystkim (“For a Cosmotechncical Event”). Kosmos nie jest ulokowany w przestrzeni kosmicznej, ale umieszczony w lokalności (*Art and Cosmotechncics* 41). Kosmologie stanowią „wytwór każdej kultury, jej geografii i wyobraźni żyjących w niej ludzi. [...] Nie są czysto naukowymi teoriami dotyczącymi przestrzeni, jak astrofizyka, ale pozostają osadzone w życiu codziennym, w sposobie, w jaki odnosimy się do innych ludzi, do nie-ludzi, do innych zasobów naturalnych i do środowiska jako całości” (41). Z kolei porządek moralny oznacza właśnie ten zbiór zasad regulujących stosunek człowieka do natury, życie jednostkowe i zbiorowe. Ponieważ „przyrodę poznaje się według nakazów i wyjątków” (“On Cosmotechncics” 3–4), kosmologia jest aksjokosmologią (*Rekursywność* 277). Wreszcie zjednoczenie oznacza ukonstytuowanie się wzajemnej relacji pomiędzy elementami składającymi się na te dwa porządki. Chodzi tu o „rekursywny ruch, który zakłada jednoczesne oddzielenie i zjednoczenie” (*Art and Cosmotechncics* 167).

system techniczny nowych technologii. We wstępie do *Rekursywności i przygodności* Hui precyzuje, że chodzi mu o rozpoznanie „wylaniania się systemów technicznych” (*Rekursywność* 17). Jednocześnie warto dodać, że o ile Hui, niewątpliwie pod wpływem Bernarda Stieglera, odróżnia technologię od techniki (fr. *la technique*, ang. *technics*) jako „wszelkich form działań technicznych” (“On Cosmotechncics” 19 przyp. 1), to owo rozróżnienie pozostaje u niego nieostre.

2 Dziękuję Aleks Gajowy za sugestię. W oryginale: *regrounding of technology* (*Recursivity* 277). *Re* oznacza „ponownie”, jak i „od nowa”; wyraża sprzężenie rekursywności i przygodności. Z kolei słowo *ground*, przywołujące na myśl Heideggerowską podstawę myślenia (*Grund*), wiąże ją z fizycznym umieszczeniem w ziemi. W wersji polskiej: „nadanie technice nowej podstawy” (*Rekursywność* 286).

Projekt kosmotechniki można czytać jako próbę ukosmicznienia filozofii techniki Gilberta Simondona i wprowadzone przez niego pojęcie obiektu technicznego. Według Simondona obiekt techniczny jest nie tyle niezależnym zespołem uprzednio wyodrębnionych (zindywidualizowanych) elementów technicznych (w języku Simondona byłoby to zespolenie techniczne [*ensemble technique*]), ile jednostką techniczną (*individu technique*). W teorii Simondona taka jednostka się indywiduuje (lub konkretyzuje) i sama powstaje w procesie indywiduacji (konkretyzacji) (*Du mode d'existence* 75).

Jednocześnie Simondon zwraca uwagę, że obiekt techniczny, aby działać, potrzebuje otoczenia techno-geograficznego (68), które jest jego otoczeniem skojarzonym (70; fr. *milieu associé*). Jako przykład takiego otoczenia technogeograficznego skojarzonego z obiektem technicznym Simondon podaje turbinę wodną Guimbala, gdzie woda umożliwia funkcjonowanie turbiny (*Du mode d'existence* 66–75; *Rekursywność* 217). Obiekty (jednostki) techniczne tego typu stanowią przykład samowarunkowania (*Du mode d'existence* 69). Jak wyjaśnia Simondon, „obiekt techniczny jest zatem swoim własnym warunkiem jako warunek istnienia tego mieszanego otoczenia, będącego otoczeniem zarówno technicznym, jak i geograficznym” (68). Jednostka techniczna powstaje na drodze konkretyzującego aktu wynalazczego, osadzonego w wyobraźni technicznej, która wylania z potencjalności powiązanie pomiędzy elementami intuicyjnie odczuwanymi jako techniczne: „Jednostka techniczna musi zatem zostać wyobrażona” (92). Akt wynalazczy daje początek całej ewolucyjnej „linii obiektów technicznych” (fr. *lignée d'objets techniques*³) (53).

Hui z kolei argumentuje, że obiekt techniczny posiada nie tyle otoczenie techno-geograficzne, ile „kosmogeograficzne a priori” (“On Cosmotechnics” 11–19). Inspiracją pozostaje tutaj Simondon, a ściślej podjęta przez niego próba wyjścia poza analizę konkretyzacji obiektów technicznych samych w sobie na rzecz historycznego usytuowania rzeczywistości technicznej w jej genezie (*Rekursywność* 238). W pierwszej fazie genezy techniczności, w jej „stadium magicznym” (*Du mode d'existence* 223–236), relacje pomiędzy człowiekiem a światem charakteryzują się wzajemnym powiązaniem figury i tła jako elastycznej formy ustrukturyzowania przy jednoczesnym braku oddzielenia podmiotu od przedmiotu: „Człowiek pozostaje powiązany ze wszechświatem doświadczanym jako otoczenie” (227). Jest to system w stanie metastabilnej równowagi, pełen potencjału, którego nie wyczerpują zachodzące w systemie zmiany (226). Jak zauważa Hui, „nieodróżnialność podmiotu od przedmiotu można ująć w kategoriach ciągłości między wewnątrz (ludzkim podmiotem) a zewnątrz (zjawiskiem przyrodniczym), w której wewnętrzność odbija się w zewnętrzności i na odwrót” (*Rekursywność* 235). W stadium magicznym ustrukturyzowanie otoczenia polega na „odróżnieniu figury od tła poprzez oznaczenie punktów kluczowych w [magicznym] wszechświecie” (*Du mode d'existence* 228). Przykładami takich osobliwych punktów są szczyty górskie, ostępy leśne, środek równiny, ścieżki, ogrodzenia (228–231), „progi, [...] granice i punkty krzyżowania” (231).

Takie siatkowanie [*réticulation*] przestrzeni i czasu [...] uwypukla uprzywilejowane miejsca i chwile, jak gdyby cała siła działania człowieka i cała zdolność świata

3 Francuskie słowo *lignée* można również tłumaczyć jako „rodowód”.

do wpływania na człowieka skupiała się w tych miejscach i w tych chwilach. Utrzymują one, skupiają i wyrażają siły zawarte w podłożu [*fond*] rzeczywistości, która stanowi ich podporę. Owe punkty i chwile nie są oddzielnymi rzeczywistościami; czerpią swoją siłę z podłoża, nad którym dominują; ale umiejscawiają i ogniskują postawę form życia wobec ich otoczenia (228).

Hui dostrzega w Simondonowskiej wizji funkcjonowania stadium magicznego zbieżny z własnym projekt „umieszczenia techniczności w kontekście rzeczywistości kosmicznej” (*Rekursywność* 236) poprzez wyobrażenie sobie innej podstawy techniki. Fundamentalnie elastyczne, zmienne siatkowanie, na którym zasadza się funkcjonowanie stadium magicznego, jest dla Hui kosmotechniką powiązującą technikę „na powrót [...] z kosmosem i moralnością” (238). Co więcej, współczesna infrastruktura techniczna może stanowić swoiste dopełnienie stadium magicznego. Hui przypomina, że Simondon w antenie telewizyjnej odbierającej sygnały z dalekiego nadajnika i umieszczonej na wzniesieniu upatrywał formy „współczesnej magii”, widząc „w tym spotkaniu najwyższego wzniesienia i kluczowego elementu, który odgrywa zasadniczą rolę w przekazie sygnałów o wysokiej częstotliwości, [...] pewną wspólnotę naturalną między siecią ludzką i naturalną geografiją regionu. Jest w tym wszystkim aspekt dotyczący poezji” (238). Hui nazywa takie współistnienie techniki i natury „kosmopojezą” (*Rekursywność* 239).

Chaosmotechnika. Transdukcyjny projekt kosmicznego przeziemienia techniki u Deleuze’a i Guattariego

W *Tysiącu plateau* Deleuze i Guattari proponują rezonujący z Huiem projekt kosmicznego przeziemienia, czy też kosmologicznego przemieszczenia techniki. Punktem wyjścia również jest Simondon, a w szczególności jego transdukcyjna filozofia indywidualizacji. Zgodnie z tą filozofią „każde działanie [*opération*] i każda relacja w ramach działania jest indywidualizacją, która dzieli i przesuwają fazę bytu przedjednostkowego, a wszystko to przy jednoczesnym korelowaniu skrajnych wartości i rzędów wielkości, które początkowo są bez mediacji” (*L’individuation* 26)⁴. Chodzi tu zarówno o działanie indywidualizacji na płaszczyźnie „fizycznej, biologicznej, psychicznej lub społecznej” (32), jak i o działanie umysłowe umożliwiające „pomyślenie [tych] różnych domen indywidualizacji” (33). Deleuze i Guattari rozszerzają Simondonowskie ujęcie procesu indywidualizacji na siły kosmosu. Odnoszą pojęcie „Ciała bez Organów”⁵ (CbO), paralelne do Simondonowskiego metastabilnego

4 Paradygmatycznym przykładem transdukcji są dla Simondona (*L’individuation* 32–33, 92–97) procesy krystalizacji roztworu przesyconego soli. Roztwór taki spełnia funkcję środowiska, którego drobne zaburzenie, np. poprzez wrzucenie kryształka, powoduje krystalizację nadmiaru substancji rozpuszczonej.

5 Deleuze i Guattari (*Tysiąc plateau* 196) rozumieją CbO, którego przykładem jest (zapłodnione) jajo, jako „własne, złączone z nami otoczenie [*milieu*]”, które „wskazuje [...] intensywną rzeczywistość, nie niezróżnicowaną, lecz taką, w której rzeczy, organy, różnią się od siebie jedynie gradientem, zakresem migracji, strefami sąsiedztwa”. Chodzi tu o intensywne ustrukturyzowanie bytu, gdzie ciało nie jest powiązane z określonymi, raz na zawsze ustalonymi funkcjami już uformowanej, ekstensywnej materii, ale należy do kontinuum energetycznych przekształceń, uczestnicząc w „wytwarzaniu rzeczywistości jako intensywnej wielkości, wychodzącym od zera” (184).

bytu przedjednostkowego, do „kwestii czysto materialnej, zjawiska z dziedziny materii – fizycznej, biologicznej, psychicznej, społecznej i kosmicznej” (*Tysiąc plateau* 198).

Inaczej niż Hui, skupiający się na porządku kosmicznym, którego przykładem jest chińska kosmologia moralna, Deleuze i Guattari (*Qu'est-ce que la philosophie?* 192) podążają za Jamesem Joyce'em w pojmowaniu kosmosu jako chaosmosu, czyli kosmosu przesiąkniętego chaosem, utrzymując, że rolą sztuki jest komponowanie chaosu. Deleuze rozwija pojęcie chaosmosu już w *Różnicy i powtórzeniu* (184), gdzie ujmuje je za pomocą immanentnej formuły „chaos = kosmos”. Funkcjonowanie tej formuły dostrzega w twórczości Jorge Luisa Borgesa i Witolda Gombrowicza, a także w Nietzscheańskim wiecznym powrocie (Deleuze 191). Jednocześnie w Gombrowiczowskim *Kosmosie* Deleuze odnajduje logikę Simondowskiej transdukcji: chodzi tu o skomunikowanie dwóch serii niejednorodnych różnic. Prowadzi to do wyłonienia się sensu, jakkolwiek absurdalnego, „począwszy jednak od którego w systemie Kosmosu rozpętują się dynamizmy i zachodzą zdarzenia, znajdujące swoje ostateczne ujście w wykraczającym poza serie instynkcie śmierci. W ten sposób odsłaniają się warunki, w jakich książka jest kosmosem, a kosmos książką. I poprzez bardzo różne techniki rozwija się [...] tożsamość [...] chaos = kosmos” (Deleuze 184). Skomunikowane serie są jednak „absolutnie dywergentne”, ponieważ ich punkt styczności „znajduje się w chaosie, wciąż z nim przemieszany” (184–185).

Sam Gombrowicz (662) widział *Kosmos* jako „powieść o tworzeniu się rzeczywistości”, a jednocześnie jako „próbę organizacji kosmosu”. Kosmos nie jest więc dany, ale dopiero się tworzy. Pomiędzy zlokalizowanymi „dwoma anomaliami, bardzo od siebie odległymi: a) wróbel powieszony; b) skojarzenie ust Katasi z ustami Leny [...] rozpocznie się proces domysłów, skojarzeń, poszlak, coś pocznie się tworzyć, ale embrion raczej potworny... i ta mroczna szarada, niepojęta, wzywać będzie swego rozwiązania” (662). Takie zawiązywanie się kosmosu nie jest opiewane przez uprzednio istniejącego autora, który obserwowałby je z oddali. To raczej zawiązujące się otoczenie wywołuje („wywala”) z nim powiązaną subiektywność: „Ja, jako ten, co sobą usiłuje dopowiedzieć szaradę” (662).

Kosmos jest jednocześnie indywiduacją rzeczywistości i myśli o niej. „Wywalenie się” kosmosu następuje na drodze wzajemnego uwikłania „logiki wewnętrznej i logiki zewnętrznej”, charakterystycznej dla „mikrokosmosu-makrokosmosu” (662). *Kosmos* Gombrowicza, osadzający swoją narrację w górsko-pensjonatowym *milieu* Zakopanego, odsyła nas do Simondowskiego stadium magicznego z jego mobilnym siatkowaniem czasu i przestrzeni, które powołuje do życia figurę powiązaną z jej tłem. Wyrazistym diagramem tego procesu jest motyw narysowanych w różnych miejscach *milieu* powieści strzałek, które są próbą przewyciężenia nieznośnego nadmiaru chaotycznej ziemi. Te delikatne strzałki stanowią swoje szczeliny w chaosie, a zarazem są obiektem technicznym indeksującym kosmos, który dopiero się utworzy (por. diagram 1). Jest już w tym szczątkowy program chaosmotechniki.

Kierunek *Tysiąca plateau* wyznacza perspektywa chaosmiczna. Jak podkreślają Deleuze i Guattari (*Tysiąc plateau* 418), „układ [...], otwiera się [...] na siły Kosmosu. [...] [K]oncepcja ta jest ściśle techniczna, tylko i wyłącznie techniczna. [...] [P]rzejawia się [...] w postaci bezpośredniego stosunku materiału i sił. Materiał to materia przemieniona w cząstki, a z tego powodu zdolna »wychwytywać« siły, którymi odtąd mogą już być wyłącznie siły kosmiczne”. Można powiedzieć, że zindywidualizowane, u-ziemione

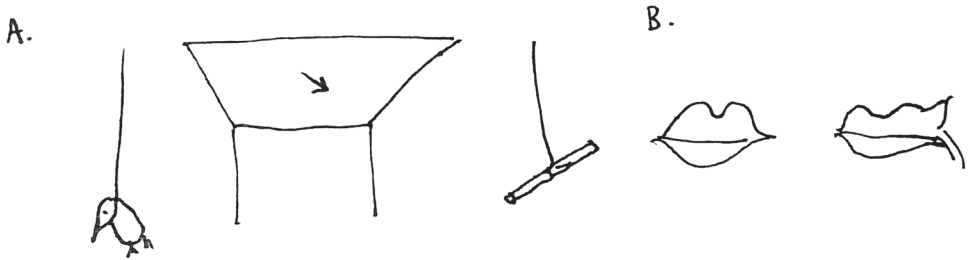


Diagram 1. Techniki wywalenia się kosmosu u Gombrowicza. © Radek Przedpelski, 2024

i konkretne układy terytorialne mają charakter chaosmiczny, a właściwie chaosmotechniczny. Takie simondonowskie obiekty techniczne „wychwytyją” i wprzęgają w swoje działanie to, co nie-uziemione. Podstawą umożliwiającą ich funkcjonowanie jest to, co bezpodstawne. Jak wyjaśniają Deleuze i Guattari, układy terytorialne skłaniają się ku absolutnej deterytorializacji ruchomej, eks-centrycznej, eks-terytorialnej Ziemi (*Tysiąc plateau* 629–630), która to właśnie wyznacza ich „wierzchołki [...] deterytorializacji” (630). Ziemia nie jest ostoją i powrotem do rodzimości, ale „należy do Kosmosu i stanowi materiał, dzięki któremu człowiek wychwytyje kosmiczne siły” (629).

Charakter chaosmotechniczny ma również wprowadzone przez Deleuze’a i Guattariego pojęcie gromady maszynowej [*phylum machinique*] zilustrowane poprzez sposób funkcjonowania trzech wzajemnie ze sobą powiązanych płaszczyzn na eurazjatyckim Wielkim Stepie epoki brązu i żelaza w „Traktacie o nomadologii” (*Tysiąc plateau* 431–522). Chodzi tu o wzajemnie uwikłanie (1) molekularnej materialności metali, które z uwagi na swoje właściwości, takie jak przewodność i wszechdobywłość, pokrywają się z materią jako taką („panmetalizm”), (2) koczownictwa i (3) metalurgii rozumianej jako „myśl materii-strumienia” (507). Takie powiązanie jest nowym odczytaniem Simondonowskiego otoczenia skojarzonego z obiektem technicznym, które w pewnym sensie zapowiada późniejszą Guattariańską logikę trzech powiązanych ze sobą rejestrów ekologicznych: ekologii środowiskowej, społecznej i umysłowej.

Gromada maszynowa oznacza więc jednocześnie określony ciąg (rodowód) technologiczny, rozpatrywany na poziomie ewolucji indywidualujących się obiektów technicznych (układów), co jest podejściem wprost zaczerpniętym od Simondona (por. 502 przyp. 85), a także warunkującą istnienie tegoż rodowodu „rozsadzającą warstwę



Fot. 1. Okrągła aplikacja, scytyjska, ok. VII–VI w. p.n.e., złoto, $7/8 \times 7/8 \times 1/16$ cala ($2,15 \times 2,15 \times 0,2$ cm), stępy eurazjatyckie, rejon Dniepru. Numer dostępu: 65.162.5. Kolekcja The Metropolitan Museum of Art – The Met Fifth Avenue, reprodukcja dostępna w ramach Otwartej Licencji, <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/325728>



Fot. 2. Głowica w kształcie zwiniętych zwierząt, scytyjska, ok. VI w. p.n.e., złoto, $1\ 9/16 \times 1\ 9/16 \times 7/8$ cala ($4 \times 4 \times 2,3$ cm), stępy eurazjatyckie. Numer dostępu: 1988.102.38. Kolekcja The Metropolitan Museum of Art – The Met Fifth Avenue, reprodukcja dostępna w ramach Otwartej Licencji, <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/327362>



Fot. 3. Medalion z głowami gryfów, sarmacki, ok. I–II w., srebro, złocenia, inkrustacje, śr. $5\ 7/8$ cala (14,9 cm), stępy eurazjatyckie. Numer dostępu: 1989.281.35. Kolekcja The Metropolitan Museum of Art – The Met Fifth Avenue, reprodukcja dostępna w ramach Otwartej Licencji, <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/327424>

poprzeczność przecinającą] wszystkie elementy, porządki, stopnie, formy i substancje, zarazem to, co molowe, i to, co molekularne, celem wyzwolenia materii i wychwyty sił” (1081). Co ciekawe, w korespondencji z Deleuze’em z początku lat 70. Guattari (380) rozumie ten aspekt gromady maszynowej jako „kontinuum będące połączeniem zbioru wszystkich procesów deterytorializacji”. Innymi słowy – jako „transdukcyjną sekwencję maszynową”, która rodzi nowe podmiotowości (375).

To w tym sensie gromada maszynowa stanowi powiązanie figury i chaosmotechnicznej podstawy warunkującej jej funkcjonowanie. W swoim odczytaniu *Tysiąca plateau* (Przedpełski 118–122) zwracam uwagę na to, w jaki sposób transdukcyjna operatywność gromady maszynowej przejawia się w sposobie istnienia obiektu technicznego, zdałoby się marginalnego i czysto ozdobnego, jakim są połyskujące w ruchu ornamentalne metalowe fibule scytyjskie (fot. 1–3), należące zarazem do koczowniczej maszyny wojennej i wędrownego kowalstwa. Tak oto widzą je Deleuze i Guattari (*Tysiąc plateau* 495):

Coś jednak świta nam w głowie, gdy słyszymy, że złotnictwo było sztuką „barbarzyńską”, sztuką w najwyższym stopniu koczowniczą, gdy widzimy tych mistrzów sztuki mniejszej. Te wszystkie klamry, złote i srebrne tabliczki, te cacka, te drobne ruchome przedmioty, nie tylko łatwe do transportu, lecz również przynależne przedmiotowi, o ile się porusza. Te tabliczki stanowią ślady wyrażenia czystej prędkości, na samych przedmiotach ruchomych i ruchliwych. Obcy jest im stosunek między formą a materią, funkcjonują raczej w stosunku między motywem a podłożem, gdzie ziemia jest już tylko gruntem, a nawet sam grunt się usuwa, podłoże jest bowiem równie mobilne, co motyw. Nadają one barwom prędkości światła, czerwienią złoto, ze srebra czynią zaś białe światło. Przynależą do końskich uprzęży, pochwy miecza, stroju wojownika, do rękonośnej broni: zdobią rzeczy używane nawet tylko raz, jak choćby grot strzały.

Stepowa biżuteria nie funkcjonuje zatem już jako zindywidualizowany, ukończony, uprzedmiotowiony, uformowany artefakt oddzielony od środowiska. Nie jest narzędziem pracy. Niemniej jest to obiekt techniczny, powstały w wyniku zawiązania się dynamicznej relacji pomiędzy metalowym elementem technicznym (motywem, figurą) a dopełniającym je ruchomym chaosmogeograficznym otoczeniem (bezpodstawnym podłożem, bez-podstawą). Z jednej strony fibula jest stawaniem-się-technicznym chaosmosu, a z drugiej – pozostaje uziemiona, ponieważ nie można jej rozpatrywać w oderwaniu od koczowniczego trybu życia i metalurgii. To w tym sensie znajduje się na przecięciu Guattariańskich trzech ekologii: środowiskowej, społecznej i umysłowej. Połyskująca, wibrująca zapinka koczownicza jest dla Deleuze’a i Guattariego indywidualnością – transdukcyjnym stawaniem się obiektu technicznego poprzez artykulację jego otoczenia skojarzonego. Ale jednocześnie pozostaje tym niewyjaśnialnym czymś, przez co „coś [...] świta nam w głowie” (*Tysiąca plateau* 495), czyli indywidualnością (o niej) myśli.

Koczowniczy klejnot jest znakiem, ale w ramach ekonomii a-znaczącej „afektywnej semiotyki” (496) wyzyskującej afekt metalu. Jak wyjaśniam gdzie indziej (Przedpełski 121), według relatywistycznej chemii kwantowej specyficzna jakość połysku odpowiada przemianom energetycznym w strukturze elektronowej metali szlachetnych.

Ekstensywne przemieszczenie fibuli, jej aspekt kinetyczny, spowija jej głębszą, intensywną, dynamiczną przemianę odpowiadającą logice transdukcyjnej metamorfozy u Simondona, gdzie byt przedindywidualny ulega przesunięciu fazowemu. Otwarta na przygodność złota zapinka przytroczona do uzdy galopującego po stepie konia byłaby zatem indeksem kosmosu, w którego przemianie uczestniczy; jego diagramem, ponieważ nie chodzi tu o linearny związek przyczynowo-skutkowy.

Deleuze i Guattari pojmują koczownicze zdobnictwo jako nie-przedstawieniowe „pismo ornamentalne” (*Tysiąca plateau* 496). Funkcjonowanie fibuli, to jest wychwycenie i przemiana leżących u jej podłoża sił kosmosu poprzez specyficzny układ elementów, przypomina funkcjonowanie uprzywilejowanych punktów kluczowych siatkujących przestrzeń i czas w Simondonowskim stadium magicznym i w ten sposób ogniskujących siły ziemi. Jeśli fibula miałaby odpowiadać jakiemś modelowi ciała, nie byłoby to ciało zamknięte, już uformowane jako ciało naturalnie, trwale i binarnie upłciowione, ale CbO, ciało przeinaczające się poprzez przekraczanie progów intensywności. Fibula znalazłaby się zatem w polu zainteresowania Preciadowskiej (41) dildotektoniki, która ujmując ciało jako „powierzchnię i terytorium, miejsce przemieszczenia i umieszczenia dildo”, chciałaby „otworzyć rewolucyjny teren dla wynalezienia nowych organów i pragnień, dla których nie zdefiniowano jeszcze przyjemności – nowych podmiotowości, których nie można przedstawić za pomocą polityki tożsamości” (14). Fibula to ciało sztuki; ciało sztuczne, o którym Nick Cave tak oto śpiewa w piosence *Jubilee Street*: „I am transforming / I am vibrating / I am glowing / I am flying / Look at me now” (Przemieniam się / Wibruję / Promieniuję / Latam / Spójrz na mnie teraz) (Cave and The Bad Seeds).

Obraz-fibula

Podjmując kwestię lokalności dzisiaj, w dobie „sztucznej inteligencji” i generowanych przez nią cyfrowych obrazów, warto przysposobić polyskującą w ruchu stepową ozdobną metalową klamrę epoki brązu i żelaza, aby odnaleźć w jej funkcjonowaniu logikę współczesnego, niekoniecznie przedstawieniowego, obrazu cyfrowego. Simondon widział w antenie odbierającej sygnały z dalekiego nadajnika punkt kluczowy, co czyniłoby ją formą „współczesnej magii”. Dla historyków sztuki może to brzmieć co prawda bezsensownie, jak anachronizm, który zaburza porządek czasu.

Koczowniczą stepową biżuterię, w której konkretyzują się działania złotnicze i kowalskie skojarzone z ich otoczeniem, biżuterię stanowiącą również grę figury i jej kosmologicznego podłoża, odczytują właśnie anachronistycznie: jako model funkcjonowania współczesnego obrazu-fibuli⁶. Obraz-fibula to podręczna technika przechwytywania sił w małym formacie (detalu, praktyce, afekcie) w celu stworzenia (wywalenia się, jak by powiedział Gombrowicz) mobilnego systemu Kosmosu wplatającego

6 Obraz-fibula jest dialogiem z pojęciem obrazu-amuletu [*talisman-image*] Laury U. Marks inspirowanym islamskim neoplatonizmem. Obraz taki „falduje kosmos w celu przeprowadzenia na nim działań” (Marks 252), choćby przez „wzajemne zwiniecie odległych czasów i przestrzeni i dokonywanie nowych odkryć, które pokazują, w jaki sposób Wszechświat jest ze sobą powiązany”, co uwidacznia się choćby w afrofuturystycznej praktyce artystycznej Otolith Group.

w swoje działanie szum przygodności. Jest to byt metaliczny, a zatem ma zdolność łączenia różnych domen materii. Jak persona Cave'a wibruje, łśni, wabi, wytwarza dźwięk lub inną formę intensywności. Siatkuje czasoprzestrzeń na Simondonowskie punkty kluczowe, ogniskując siły ziemi w sposób fragmentaryczny i ekologicznie zrównoważony. Z Gombrowiczowskiego *Kosmosu* przejmuje zdolność łączenia zlokalizowanych anomalii i wywalenia się przy tym nowych podmiotowości, odmiennych pragnień, innych wspólnot praktyki.

Przykładem obrazu-fibuli jest wymyślony przez Laurę U. Marks obraz z małego pliku [*small file image*], to jest ekologiczny eksperymentalny cyfrowy obraz wideo, zaprojektowany tak, aby wykorzystywać jak najmniejszą przepustowość w transmisji online, nie więcej niż 1,44 megabajta na minutę (*Small File*). Jest indeksem szerszego systemu, który warunkuje jego działanie. Taki Gombrowiczowski „system Kosmosu” powstaje na drodze wzajemnego powiązania osobistego urządzenia użytkownika, sieci informatycznej oraz centrów danych. Mały rozmiar jako konieczny warunek bytu technicznego mediów małoplikowych problematyzuje ekstraktywną logikę globalnego kapitalizmu z jego apetytem na transmisję danych wideo o ultrawysokiej rozdzielczości, zwracając jednocześnie uwagę na swoje umieszczenie w genezie, czyli w kontekście zużycia energii elektrycznej, śladu węglowego, ludzkiej pracy czy też pozyskiwania metali ziem rzadkich do układów półprzewodnikowych. Zarazem jednak obraz małoplikowy funkcjonuje jako portal, który pozwala na dostęp do alternatywnych kosmologii przez techniki glitchu, estetyki kompresji pliku, datamoshingu czy muzyki wizualnej.

W podobnym kierunku archeologii mediów idzie też Hui w *Art and Cosmotronics*. Projekt przeziemienia kosmologicznego podłoża techniki prowadzi badacza poza historyczną analizę chińskiej myśli technicznej wyłożoną w *The Question Concerning Technology in China* ku analizie kosmotecznego funkcjonowania sztuki na przykładzie inspirowanego taoistyczną teorią pięciu żywiołów tradycyjnego chińskiego malarstwa pejzażowego, tak zwanego malarstwa gór i wód (*shanshui*, 山水, góra-woda), przedstawiającego spowite we mgle rozległe krajobrazy górskie, rozpościerające się nad strumieniami. W *Art and Cosmotronics* historycznie osadzona analiza chińskiej myśli estetycznej jako technicznej otwiera się na niewczesne rozważania o malarstwie shanshui jako podlegającemu taoistycznej „rekursywnej logice, opartej na [...] przeciwstawnej ciągłości i przeciwstawnej jedności” (*Art and Cosmotronics* 141) i w ten sposób dialektycznie włączającym przygodność.

Pomiędzy aksjokosmotekniką a tysiącem chaosmoteknik

Rozwinąłem pojęcie chaosmotekniki (Przedpełski 114–122), aby uchwycić związek pomiędzy chaosem = kosmosem a techniką, występujący w pojęciu gromady maszynowej. Korelatem chaosmotekniki jest obraz-fibula, który wyznacza zlokalizowaną artykulację nomadycznego systemu-Kosmosu wkomponowującego w swoje działanie chaotyczną zmienność. Myśl ta jest zarazem deterytorializacją projektu kosmotekniki Huia. Projekt ten zasadza się na przekonaniu, że każda kultura ma swoją kosmoteknikę (por. „On Cosmotronics” 19), w związku z czym kieruje nasze zainteresowanie ku technikom innym niż technika zachodnia i powiązanych z tymi technikami kosmologiom.

Problem jednak w tym, że esencjalizuje on samo pojęcie kultury⁷. W praktyce Hui sprowadza Simondonowski projekt usytuowania techniczności w jej stawaniu się, oparty na transdukcyjnej logice przesuwającej fazę bytu przedindywidualnego, do historycznego ujęcia myśli technicznej danej kultury, przedstawionego choćby w *The Question Concerning Technology in China*. Projekt tytułowej *Rekursywności i przygodności*, który Hui pogłębia w *Art and Cosmotronics*, dowartościowując rolę sztuki w rekursywnym wplataniu „absolutnej przygodności” (*Rekursywność* 241), sugeruje re-orientację kosmotechniki w stronę przygodności. Chodzi tu jednak raczej o margines nieokreśloności, który zarazem legitymizuje dominującą kulturę, niż o sztukę powołującą do istnienia „lud, który ma nadejść”⁸, by jeszcze raz przywołać *Tysiąc plateau* (423), a więc dopiero-się-tworzące nowe kolektywności.

Co ciekawe, dla Huia przykładem kosmotechnicznego zjednoczenia rekursywności i przygodności jest tradycyjna sztuka chińska, podczas gdy dla Deleuze’a i Guattariego przykładem chaosmotechnicznego funkcjonowania jest złotnictwo koczowników Wielkiego Stepu epoki żelaza, a więc kontinuum ekologiczno--techniczne, które rozciągało się od delty Dunaju, przez stepy nadczarnomorskie, do dzisiejszych terytoriów północnych Chin, zagrażając osiadłym aparatom państwowym (por. Przedpełski 118–120). Pomimo podobieństw powyższe dwa inspirowane myślą Simondona projekty kosmicznego przeziemienia techniki mają odmienny wydźwięk (geo)polityczno-społeczny. W pierwszym przypadku chodziłoby o chaosmotechniczną deterytorializację Fortecy Europy, w drugim zaś – o aksjokosmologiczną budowę rozgraniczających murów, terytorializację.

Co to oznacza dla polskiego kontekstu? Kosmotechnika wydaje się ciekawym projektem przemieszczenia tujejszego pojęcia lokalności, ale pod warunkiem uwzględnienia jego chaosmotechnicznej przygodności, a także wielości chaosmotechnik, co pozwoliłoby zakwestionować statyczne ujęcie „kultury polskiej”. Taki projekt mógłby być wspólnotowy, inkluzywny, łączący dekolonialny program odnajdywania historii polskich kosmotechnik z artystycznym budowaniem chaosmotechnik: z Gombrowiczowskim humorem, krytycznie, afektywnie, kłirowo. Ale to już temat na inny artykuł.

7 Hui (*Rekursywność* 42) proponuje np. rozszerzenie pojęcia organologii, która miałaby zajmować się rozpoznaniem „tego, jak różne kultury – chińska, indyjska, europejska, amazońska i inne – wytwarzają nową myśl, włączającą nowoczesną technikę w ich tradycje”. Nie ma tu dynamicznego ujęcia kultur w ich genezie ani transwersalnego stawania się podmiotowości, tj. przecinającego w poprzek większościowe kategorie.

8 Fr. *un peuple à venir*, tłumaczenie zmienione; w wersji polskiej „w przyszłości jakiś nowy lud”.

Lista prac cytowanych

- Cave, Nick, and The Bad Seeds. "Jubilee Street". *Push the Sky Away*, Bad Seed Ltd, 2013.
- Deleuze, Gilles. *Różnica i powtórzenie*. Translated by Bogdan Banasiak and Krzysztof Matuzewski, Wydawnictwo KR, 1997.
- Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie?* Les Éditions de Minuit, 2005.
- . *Tysiąc plateau*. Translated by Joanna Bednarek, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, 2023.
- Deleuze, Guattari and *the Art of Multiplicity*, edited by Radek Przedpelski and S.E. Wilmer, Edinburgh University Press, 2020.
- Gombrowicz, Witold. *Dziennik 1953–1969*. Wydawnictwo Literackie, 2013.
- Guattari, Félix. *The Anti-Œdipus Papers*. Edited by Stéphane Nadaud, translated by Kéline Gotman, Semiotext(e), 2006.
- Hui, Yuk. *Art and Cosmotronics*. University of Minnesota Press, 2021.
- . "For a Cosmotronics Event". *Foundations of Science*, vol. 27, no. 1, 2021, <https://doi.org/10.1007/s10699-020-09729-2>.
- . "Introduction: Philosophy after Automation?" *Philosophy Today*, vol. 65, no. 2, 2021, pp. 217–233, <https://doi.org/10.5840/phil-today2021652392>.
- . "On Cosmotronics: For a Renewed Relation between Technology and Nature in the Anthropocene". *Techné: Research in Philosophy and Technology*, vol. 21, no. 2–3, 2017, pp. 1–23, <https://doi.org/10.5840/techn201711876>.
- . *Recursivity and Contingency*. Rowman & Littlefield, 2019.
- . *Rekursywność i przygodność*. Translated by Joanna Bednarek, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2022.
- . *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotronics*. Falmouth: Urbanomic, 2016.
- Marks, Laura U. "Talisman-Images: From the Cosmos to Your Body". *Deleuze, Guattari and the Art of Multiplicity*, pp. 231–259, <https://doi.org/10.1515/9781474457675-016>.
- Preciado, Paul B. *Countersexual Manifesto*. Translated by Kevin Gerry Dunn, Columbia University Press, 2018.
- Przedpelski, Radek. "Steppe C(ha)osmotronics: Art as Engineering of Forces in Marek Konieczny and Beyond". *Deleuze, Guattari and the Art of Multiplicity*, pp. 113–153, <https://doi.org/10.1515/9781474457675-011>.
- Simondon, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. Éditions Aubier, 2012.
- . *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Editions Jérôme Millon, 2013.
- Small File Media Festival. "About". *Small File Media Festival*, 2024, <https://smallfile.ca/about/>.

Abstrakt / Abstract

Radek Przedpełski

Co to jest chaosmotechnika?

Artykuł rozpatruje problem skali lokalności jako kwestię umieszczenia techniki w perspektywie (alter)kosmologicznej. Podejmuje dialog z dwoma projektami inspirowanymi Simondonem: z jednej strony z koncepcją kosmotechniki Yuka Huia, a z drugiej z transdukcyjną teorią układów zarysowaną w deleuzoguattariańskim *Tysiącu plateau*. Nowe odczytanie marginalnego wątku tej ostatniej, czyli uniwersum obiektów technicznych związanych z koczownictwem Wielkiego Stepu epoki brązu i żelaza, prowadzi do krystalizacji pojęcia chaosmotechniki, według którego podłożem działań technicznych jest przygodność kosmosu. Odpowiadając na pytanie o kwestię lokalności, perspektywa chaosmotechniczna pozwala na niewczesne wyłonienie się z koczowniczych metalowych obiektów technicznych alternatywnej kosmologii współczesnego obrazu cyfrowego.

słowa kluczowe: kosmos, technika, sztuka, obraz cyfrowy, Witold Gombrowicz, Yuk Hui, Gilbert Simondon, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Laura U. Marks

What is Chaosmotechnics?

This article considers the problem of the scale of locality as a matter of placing technology in an (alter) cosmological perspective. It engages in a dialogue with two Simondon-inspired projects: on the one hand, Yuk Hui's concept of cosmotechnics, and on the other, the transductive theory of systems outlined in the Deleuzoguattarian *Thousand Plateaus*. A new reading of a marginal thread of the latter, i.e., the universe of technical objects associated with the nomadism of the Great Steppe of the Bronze and Iron Ages, leads to the crystallization of the concept of chaosmotechnics, according to which the substrate of technical activities is the contingency of the cosmos. Answering the question of locality, the chaosmotechnic perspective allows for the untimely emergence of an alternative cosmology of the contemporary digital image from nomadic metal technical objects.

keywords: cosmos, technology, art, digital image, Witold Gombrowicz, Yuk Hui, Gilbert Simondon, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Laura U. Marks

Roślinne dusze miejsc. O *genius loci* w kontekście *critical plant studies*

Artykuł recenzowany / Peer-reviewed article
<http://doi.org/10.61269/FFFY5934>

Od kiedy Alexander Pope w poemacie *Epistle IV* zalecił lordowi Burlingtonowi, aby ten, kształtując otaczający go krajobraz, „radził się we wszystkim ducha miejsca” (Pope 69), antyczna kategoria *genius loci* stała się ważną, ewoluującą w czasie i różnie dookreślaną regułą projektowania ogrodów, krajobrazów i przestrzeni miejskiej¹. Wielokrotne reinterpretowanie tego terminu w kontekście refleksji dotyczącej architektury czy terenów zurbanizowanych sprawiło, że w jego szerokim polu semantycznym zaczęły przeważać konotacje związane z antropogeniczną ingerencją, choć, jak słusznie zauważyła Ilona Copik, „to środowisko przyrodnicze jest początkową siedzibą ducha miejsca” (93). Niniejszy artykuł ma na celu reinterpretację *genius loci* w tym bardziej prymarnym, przyrodniczym kontekście oraz przywrócenie wagi naturalnym uwarunkowaniom lokalnych przestrzeni. I choć przyjmuję za Lawrence’em Buellem, że miejsce jest „ograniczoną przestrzenią uznaną przez ludzi za znaczącą ze względu na osobiste przywiązanie, relacje społeczne lub fizjograficzną dystynktywność” (145), moim głównym zamierzeniem jest uwydatnienie roli nie-ludzkich agensów, zwłaszcza zaś zwrócenie uwagi na zdolność przyrody do samoregulacji i dostosowywania się do poczynionych przez człowieka zmian w środowisku naturalnym.

Szczególnie pomocne będzie więc przyjrzenie się miejscom przez pryzmat zasiedlających je roślin, które pojawiają się niemal na każdym podłożu zachowującym nawet niewielką ilość wody. Ich występowanie jest przy tym ściśle skorelowane z wieloma innymi czynnikami kształtującymi charakter miejsc. Poza stopniem nawodnienia, które określa możliwości siedliskowe konkretnych gatunków, na pojawienie się określonego

1 Za ważny impuls dynamizujący rozwój refleksji interpretującej *genius loci* w kontekście architektury uznać można zapewne publikację w 1979 r. książki Christiana Norberga-Schultza, która zaprzęga fenomenologię i filozofię Heideggera do analizy przestrzeni zabudowanych (Norberg-Schulz).

rodzaju flory wpływają również skład chemiczny podłoża, klimat, nasłonecznienie, topografia, sąsiedztwo innych organizmów żywych, a także historia ekologiczna danego miejsca. Biorąc pod uwagę te złożone współzależności charakteryzujące relacje zachodzące pomiędzy określonym terenem a jego szatą roślinną, traktuję rośliny jako żywą tkankę lokalnych przestrzeni; zielony „naskórek”, który – bardzo często przeoczany – powinien zostać obdarzony szczególną atencją w czasie wypracowywania alternatywnych wobec dotychczasowych modeli stosunków pomiędzy człowiekiem a przyrodą oraz w dobie poszukiwania praktycznych rozwiązań zmierzających do jej ochrony. Główną część artykułu stanowi teoretyczne opracowanie koncepcji „roślinnego *genius loci*”, której założenia zasadzają się na komparatystycznej analizie esejów Tadeusza Sławka opublikowanych w książce *Genius loci. Studia o człowieku w przestrzeni* (Kadłubek) oraz *Plant-Thinking. A Philosophy of Vegetal Life* Michaela Mardera (Marder). W zakończeniu staram się pokazać praktyczny wymiar tych teoretycznych analiz na przykładzie lokalnych dla mnie przestrzeni górnośląskich terenów poprzemysłowych.

Duchowość miejsc

Jeśli rację ma Carl O. Sauer, twierdząc, że „osobowość” (*personality*) miejsca zasadza się na „dynamicznej relacji ziemi i życia” (321), warto przemyśleć ten związek nie tylko przez pryzmat ludzi zamieszkujących dany teren – jak czyni to autor książki *Land and Life* – ale przede wszystkim pod kątem najbardziej prymarnych istot żywych, najgłębiej z tą ziemią związanych. Taki właśnie cel przyświeca wprowadzeniu do rozważań o *genius loci* kategorii „roślinnych dusz”, rację bowiem zdaje się mieć Marder, twierdząc, że „tym, o co pytamy, sięgając po pojęcie »roślinnej duszy« (*plant-soul*), jest samo znaczenie życia” (19). A dokładniej – jak można się domyślić z poprzedzających to zdanie Mardera dywagacji dotyczących pojęcia duszy w rozumieniu wybranych filozofów – stawką jest w tym przypadku to, jak definiujemy życie i jego domniemane źródło lub siedlisko.

Potencjalne znaczenia implikowane przez koncepcję „roślinnej duszy” przywróciła do obiegu współczesnej refleksji Elaine P. Miller, która w wydanej na początku XXI wieku monografii przeanalizowała romantyczną ewolucję tej idei. Zauważyła ona, że „kiedy teoretycy XIX wieku podejmowali temat duszy wegetatywnej [*vegetative soul*], powracali do pierwotnego znaczenia słowa »wegetatywny« [*vegetable*], które w języku greckim i łacińskim odnosi się do życia, wzrostu i pobudzenia [*wakefulness*], a w szczególności do czujności [*vigilance*]” (18). Autorka zwraca uwagę, że konotowany przez słowo „roślina” zestaw pojęć oznaczających życie różnił się od tego implikowanego przez „zwierzę” (*animal*), które w języku greckim (*ἄνεμος*) odnosi się do wiatru lub oddechu, a w języku łacińskim (*anima*) zarówno do oddechu, jak i do zasady ruchu rzeczy samonapędzających się, a tym samym do umysłu lub ducha w opozycji do ciała (18).

Odmienność źródłosłów różnicujących w wielu językach europejskich florę od fauny² idzie w parze z przekonaniem, że rośliny – w przeciwieństwie do zwierząt i ludzi – nie oddychają, a zatem nie mają ośrodka życia analogicznego do duszy. Jak jednak

2 Łaciński źródłosłów zachował się m.in. w j. angielskim, francuskim, hiszpańskim czy włoskim. Inną etymologię ma polskie „zwierzę”, które, podobnie jak inne słowiańskie określenia, wzięło swoje pochodzenie od cerkiewnosłowiańskiego *zvěř* konotującego dzikość.

zauważa Marder, komentując Arystotelesowską hierarchizację organizmów, przeświadczenie to wynikało z braku wiedzy na temat procesów katabolicznych zaświadczających, że oddychanie może przyjmować różne formy: „nieświadomy wymiany gazów między roślinami a atmosferą, grecki filozof uważał, że ich dusza jest niezdolna do oddychania (*pneuma*) – eterycznego procesu będącego synonimem duszy” (31)³. Rośliny tymczasem, nie mając wewnętrznych organów odpowiedzialnych za życiowe procesy, oddychają dzięki umieszczonym na powierzchniach liści i łodyg aparatom szparkowym i, jak stwierdza Marder, „jeśli mają coś takiego, jak dusza, to noszą ją na wierzchu” (31), zmuszając nas do przeformułowania myślenia zasadzającego się na takich dychotomiach, jak wewnętrzne-zewnętrzne, czy (co za tym idzie) dusza-ciało (11).

Odejście od myślenia w kategoriach dualizmu duszy i ciała nie musi skutkować rezygnacją z używania samych pojęć, o czym świadczyć może wiele zniuansowanych rozważań dotyczących cielesności. Jak pokazuje Marder, uwzględnienie roślinnych, a zatem odmiennych od rozważanych w dotychczasowej filozofii, modusów istnienia może sprzyjać reinterpretacji najbardziej istotnych dla nas pojęć, w tym, jak sądzę, „duchowego” wymiaru tego, co w historii zachodniej kultury zwykło się nazywać bóstwem opiekuńczym miejsc (*genius loci*). Etymologia słowa „dusza” pozwala na przemyślenie tej kategorii w kontekście oddychania pojmowanego już nie tyle jako wyznacznik indywidualnego, niematerialnego aspektu życia, ile jako udział w materialnych procesach czy „metabolizacji atmosferycznej”, jak pisze o nim Magdalena Górską (183). Tak rozumiana „duchowa” współzależność jest szczególnie znamienna w przypadku obcowania z roślinami, które pobierają dwutlenek węgla, wydychając tlen – życiodajny dla innych organizmów żywych składnik powietrza. Jeśli więc Sławek pisze o *genius loci* jako o będącym rodzajem personifikacji ducha, „przy pomocy którego usiłujemy nawiązać związek z przestrzenią” (“*Genius loci*” 5), dobrze jest rozpocząć od podkreślenia, że na cielesnym, przedrefleksyjnym poziomie nawiązujemy tę relację z miejscem już przez sam fakt wdychania i wydychania powietrza. Byłby to najbardziej fundamentalny aspekt *genius loci*, o którym Sławek pisze między innymi jako o – znów – duchu, który „nie wydaje się być przypisany do wnętrza człowieka czy świata, lecz stanowi relację między człowiekiem a światem” (“*Genius loci*” 14–15).

Percepcja, uważność, relacyjność

Rozpatrywanie tak rozumianego *genius loci* pociąga za sobą epistemologiczne wyzwania, ponieważ, jak stwierdza Sławek, duch ten jest „przestrzenią niestematyzowaną i nietematyzowalną” (“*Miasto zapomniane*” 88), dlatego wymaga „krytycznej refleksji na temat własnych procedur poznawczych” (“*Genius loci*” 9). Podobnie pisze Marder o „myśleniu roślin”, stwierdzając: „to zadanie jest trudniejsze niż jakiegokolwiek wcześniej: musimy nadać roślinom rangę, dbając przy tym, by nie poddawać ich obiektywizacji i zachować ich odmienność” (9). Zarówno dla Sławka, jak i dla Mardera to nacechowane ostrożnością podejście wiązać się będzie z powściągnięciem redukcjonistycznych

3 Marder ma tu na myśli wyodrębnioną przez Arystotelesa „duszę roślinną” jako odmienną od „duszy zwierzęcej” czy właściwej ludziom „duszy rozumnej”, stąd nieco mylące powtórzenie słowa „dusza”, odnoszącego się jednak do różnych arystotelesowskich kategorii.

zapędów uprzedmiotawiającego racjonalizmu (Marder 8; "Bowman" 144) i z odejściem od „zawłaszczającego świat poczucia pewności siebie” (Marder 9), czyli postawy, która, zakładając uprzywilejowaną pozycję człowieka, prowadzi do przyjęcia założeń zniekształcających obraz świata (8).

Metafora obrazu nie pojawia się tu tylko w wyniku językowych przyzwyczajęń. Dla obu myślicieli zainspirowanych dekonstrukcyjną krytyką fenomenologii gest podporządkowywania sobie rzeczywistości w postaci sprowadzenia jej do przedmiotu wypowiedzi wydarza się już na poziomie percepcji wyrażonej często w synekdosze spojrzenia. Podkreśla to zwłaszcza Sławek, wychodzący z założenia, że „»duch miejsca« jest nazwą na zbiór zabiegów, które – jak powiedziałby Blake – »mają oczyścić wrota postrzegania«” ("Genius loci" 8). Zgodnie z tokiem tego wywodu „myślenie, które określamy mianem *genius loci*" (10) (a które rozumiem tu jako świadome uczestnictwo w obcowaniu z „duchem miejsca”) nie może w ogóle zaistnieć, o ile nie zostało poprzedzone „ważnym spojrzeniem” (10). Dlatego towarzysząca *genius loci* refleksja jest – jako „uwieńczenie odnowienia percepcji rzeczywistości” (9) – raczej nagrodą za starania poczynione w kierunku uważnego uczestnictwa niż badawczym punktem wyjścia. Podobnie pisze o miejscu między innymi Nigel Thrift, który zdaje się odżegnywać od sprowadzania *locum* do funkcji przedmiotu refleksji („im więcej myślisz o miejscu, tym mniej zdaje się mieć ono do zaoferowania” [295]), radząc, by przede wszystkim „przestać patrzeć na rzeczy w zwyczajowy sposób” (296).

Szansą na zmianę dotychczasowego postrzegania staje się z jednej strony ćwiczenie w za-uważaniu nie-ludzkich współuczestników tych relacji; z drugiej zaś przewyciężanie egocentrycznej perspektywy redukującej owych współuczestników do roli obserwowanych obiektów. Postulowane przez Sławka i Mardera nawiązanie z krajobrazem „partnerskiej” relacji ("Genius loci" 5), w której ten nie byłby jedynie tłem ludzkich aktywności (zob. Marder 3–4; "Genius loci" 5), powinno zatem wynikać z uprzedniego uświadomienia sobie własnego niezbywalnego powinowactwa z szeroko rozumianym nie-ludzkim. Sławek, podobnie jak wcześniej David Abram (Abram), znajduje filozoficzną podstawę dla tej intuicji w myśli Maurice'a Merleau-Ponty'ego, który przywracając znaczenie cielesnemu wymiarowi poznania, podkreśla w *Fenomenologii percepcji* fundamentalną przynależność człowieka do nie-antropologicznych przestrzeni przyrodniczych (Merleau-Ponty 318; "Genius loci" 26). Marder formułuje swoje przekonanie o roślinno-ludzkim pokrewieństwie, reinterpreterując między innymi Arystotelesowską koncepcję „duszy wegetatywnej”, która, zgodnie z jego odczytaniem, jest podstawowym – wspólnym wszystkim istotom żywym – wymiarem istnienia (Marder 27). Filozof zarysowuje przy tym interesujące analogie dotyczące hipotetycznie równych, jakkolwiek różnych, zdolności percepcyjnych roślin, zwierząt i ludzi: „wyczulone korzenie, zapuszczające się w ciemność gleby w poszukiwaniu wilgoci, czułki ślimaka sondujące drogę i ludzkie idee czy reprezentacje, które projektujemy na otaczającą nas rzeczywistość, nie są wcale tak odmienne względem siebie, jak zwykliśmy sądzić” (27). Filozofia Merleau-Ponty'ego pozwala za to Marderowi na wysunięcie hipotezy o intencjonalności roślin, która mogłaby być analogiczna do ludzkiej, omawianej przez autora *Fenomenologii percepcji* przed-refleksyjnej intencjonalności ciała, nasuwając tym samym pytanie o zasadność mówienia o egzystencjalnym aspekcie życia roślin (Marder 159, 160).

Implikowane przez te powinowactwa współuczestnictwo w „nie-tylko-ludzkiej matrycy doznań i wyczuć” (Abram 22), podobnie jak postulat ćwiczenia się w uważnym współ-byciu, koresponduje z paradygmatami refleksji charakterystycznej dla tak zwanych feministycznych nowych materializmów. Takie koncepcje jak *vibrant matter* („żywotna” materia) Jane Bennett (Bennett) czy „sprawczy realizm” (*agential realism*) Karen Barad podkreślają relacyjny charakter najszerszej rozumianego istnienia, którego poszczególne wymiary i aspekty wynikają ze współ-działania różnorodnych materialnych agensów (Barad). Formułowany niezależnie (np. Lowenhaupt Tsing) lub zgodnie z założeniami Barad (van Dooren et al.) postulat ćwiczenia się w sztuce uważnego patrzenia wzmacnia jeszcze analogię pomiędzy postfenomenologicznymi a nowomaterialistycznymi dążeniami do wypracowania „świato-czułych” praktyk badawczych, uwzględniających równą wartość różnorodnych form bycia. Podobne założenia towarzyszą mojemu myśleniu o *genius loci*, które rozumiem jako ogół relacji zachodzących pomiędzy wszystkimi agensami tworzącymi określone miejsce i mogących, w zależności od okoliczności, zmieniać swoje nietrwale konfiguracje.

Nawiedzona materia

Tym, co, jak sądzę, różni postfenomenologiczne podejście Sławka i Mardera od nowomaterialistycznych spekulacji i analiz, jest niezbywalny element obcości wyznaczający linię horyzontu, na którym rzeczy pojawiają się w polu naszego widzenia. Bycie w relacji nie pozwala na dystans konieczny do uchwycenia pełnego oglądu, wiąże się więc z ograniczoną widocznością i związanym z tym poczuciem dyskomfortu. Jak pisze Marder: „chodzi o to, aby pozwolić roślinom rozkwitać na skraju, na granicy fenomenalności czy widzialności” (9). Sławek z kolei powołuje się na Merleau-Ponty’ego, żeby podkreślić, że miejsce jest czymś, co „wydarza się na obrzeżach wszystkich percepcji” (“Genius loci” 25). Jeśli więc możemy tutaj mówić o jakimkolwiek postrzeganiu, to tylko „kątem oka”, a zatem w sposób niemożliwiający pełnego (roz)poznania. Choć zatem obaj myśliciele używają takich określeń, jak „partnerstwo” czy „spotkanie”, trwanie w relacji z nie-ludzkim ma w ich przypadku istotne poznawcze ograniczenia. Marder stara się je zobrazować, sięgając po trudne do przetłumaczenia portugalskie słowo *desencontro*, implikujące spotkanie, do którego prawie doszło, ale które ostatecznie się nie wydarzyło (13).

O ile więc nowomaterialistyczne myślicielki kładą większy nacisk na materialną produkcję znaczeń i relacyjność, która wikła agensów w intra-akcyjne materialno-dyskursywne praktyki⁴, o tyle Sławek, rozpoczynając swoje rozmyślenia od uwagi dotyczącej „porażającego milczenia świata” (“Genius loci” 5), podkreśla wagę „tego, co bezimienne” (10), a Marder „tego, co niejasne/ukryte” (*obscure*) (20). Obaj zdają się przy tym powtarzać poststrukturalistyczny gest rozsuwania nazw i ich potencjalnych desygnatów. Zgodnie z logiką wywodu Sławka świadome uczestniczenie w *genius loci* wiąże się z koniecznym do podjęcia wysiłkiem „stałego usuwania nawarstwiających się niestannie »niestosowności« systemów klasyfikujących zjawiska świata” (“Genius

4 Najlepiej chyba pokazują tę tendencję najbardziej chwytliwe i najczęściej powtarzane frazy z książki Barad (np. *matter comes to matter* [Barad 152]) czy Donny Haraway (np. *it matters what matters we use to think other matters with* [Haraway 12]).



Nawłoc kanadyjska (*Solidago canadensis*)



Rdestowiec ostrokończysty (*Reynoutria japonica*)

loci” 8). Postulat ten wiąże się z przekonaniem, że w każdym miejscu jest coś, „co pragnie pozostać poza zasięgiem naszej semantyki” (“Miasto zapomniane” 84) i co, pozostając niewidzialne, „warunkuje wszystko to, co widoczne w danym miejscu” (85). Właśnie w tę stronę powinno się kierować uważne – aczkolwiek „nie nadmiernie skoncentrowane” (“Genius loci” 15) – spojrzenie, aby odrzucić „kształt zarysowany przez naszą zwyczajową, rutynową percepcję” (9) i móc próbować wysłowić rzeczy na nowo (8).

Nieco inaczej werbalizuje te stosunki Marder. Zgodnie z jego analizą „tajemniczy” (*occult*) charakter roślinnego życia „wynika z jego relatywnie niepostrzegalnych rodzajów ruchu: zmiany stanu, wzrostu i rozkładu” (27). Dlatego w innym miejscu twierdzi, że „roślinna aktywność jawi się szyfrem, prezentując się zawsze pod płaszczkiem bierności, a zatem nigdy w pełni się nie prezentując” (20), przez co stanowi „utajony nie-obiekt” (*obscure non-object*) (20). W toku wywodu Mardera ten utajony ruch staje się symbolem nieuchwytniej odmienności, wobec której filozofia powinna zachować respekt: „pozostając wierne niejawności [*obscurity*] roślinnego życia, roślinne myślenie zachowuje w swoim obrębie to, co niepojmowalne” (173). Brakiem tak rozumianej wierności wydaje się Marderowi wpisywanie roślin w Linneuszową taksonomię opartą na nominalistycznym postrzeganiu istot żywych (4). I podobnie jak Sławek (“Genius loci” 13), również



Dwulistnik pszczeni (*Ophrys apifera*)



Fiolek cynkowy (*Viola calaminaria*)

Marder będzie postulował, by raczej estetyzować niż klasyfikować to, co zawsze tylko próbujemy wypowiedzieć (Marder 4).

Ta niezbywalna, generująca poczucie obcości inność krajobrazu i roślin nie unieważnia omawianego wcześniej powinowactwa, przez co przywołuje odczucia charakterystyczne dla zjawiska niesamowitości (*Unheimliche*). Już na początku *Plant-Thinking* Marder stwierdza: „co ciekawe, familiarna powszechność roślin idzie w parze z ich całkowitą obcością, z ludzką nieumiejętnością rozpoznawania się w roślinnej formie istnienia i, przez to, z niesamowitą (*uncanny*) – dziwacznie swojską – naturą naszej z nimi relacji” (4). Po reinterpretacji „duszy wegetatywnej” jako stanowiącej wspólny wszystkim istotom żywym wymiar istnienia i po wysunięciu hipotezy, że nasza tożsamość zasadza się na „nieostrzegalnym roślinnym innym” (27), filozof zauważa: „trudno nie poczuć ukłucia niesamowitości (*uncanny*), gdy zauważamy konstytutywną, roślinną inność w nas samych” (36). Analogiczne refleksje towarzyszą Sławkowi, kiedy dostrzega, że w doświadczeniu *genius loci* przychodzi moment, w którym czuje, że przestrzeń „odnosi się do mnie” (“Miasto zapomniane” 67), nie tylko dlatego, że „czegoś we mnie dotyka”, ale dlatego, że we mnie wchodzi, „stając się elementem ciała” (67). Dlatego pisze Sławek, że *genius loci* wymaga „afirmacji mojego życia już nie tylko jako »mojego«” (67).

W pierwszym z omawianych esejów powodem poczucia obcości otaczającego świata jest według Sławka to, że człowiek staje się pokonany przez „bogactwo nieuchwyconych dotąd związków”, które przekracza jej/jego percepcyjne możliwości (“Genius loci” 18). W kolejnym tekście możemy dostrzec, że tak rozumiana, „wchodząca w nas” przestrzeń doprowadza do rozsunień charakterystycznych dla Derridiańskiej widmo-ontologii (“Miasto zapomniane” 74): „genius loci uzmysławia mi widmowy charakter mojego bytowania, to znaczy przywołuje to, co nie »mieści się« we mnie, a co w sposób zasadniczy wpływa na moje myślenie i działanie” (75). Podobną heterogeniczność myślenia dostrzec można w *Plant-Thinking*, pisze bowiem Marder: „w samym rdzeniu podmiotu, który twierdzi »ja myślę«, znajduje się bezosobowe, roślinne »to myśli« z jednej strony fundujące, z drugiej zaś destabilizujące »myślące ja«” (170). Dlatego też skłaniam się ku temu, żeby w przypadku roślinnych wymiarów *genius loci* mówić o obcowaniu, czyli pozostawianiu w bardzo bliskiej relacji, która jednak nie eliminuje wzajemnej obcości i wiąże się z – co prawda pożądanym, jednak mogącym wywołać dyskomfort – poczuciem nawiedzenia.

Poprzemysłowe życiorysy roślin

Postrzeganie miejsc przez pryzmaty ich „roślinnych geniuszy” może mieć szczególne znaczenie w przypadku obszarów, na których pokrywa roślinna kształtuje się spontanicznie. Z terenami takimi najczęściej mamy do czynienia nie w formie pierwotnych, nienaruszonych przez człowieka siedlisk, ale w postaci „czwartej przyrody”, jak Ingo Kowarik nazwał śródmiejskie połacie, które zarastają pomimo poważnych przekształceń siedliskowych (“Wild Urban Woodlands”). Nawiedzająca przestrzeń zurbanizowane „dzikość”⁵ charakterystyczna jest między innymi dla obszarów postindustrialnych, które niejednokrotnie nie nadają się do tego, by stanowić grunt pod zabudowę. W aglomeracji górnośląskiej są to na przykład zwałowiska odpadów przemysłowych (hałdy), zbiorniki poflotacyjne czy zalewiska powstałe wskutek osiadania terenu. W powszechnej opinii poprzemysłowe nieużytki to tereny zdegradowane: martwe połacie w żywej tkance miejskiej; widma czasu przeszłego. Tymczasem miejsca te, pozbawione dalszej ingerencji, stają się środowiskiem życia zbiorowisk roślinnych, stanowiąc ostoję lokalnej bioróżnorodności, szczególnie na obszarach wysoce zurbanizowanych.

Szczególną zdolność do kolonizacji nieużytków wykazują tak zwane rośliny inwazyjne, takie jak nawłóć kanadyjska czy rdestowiec ostrokończysty. Mimo że posiadają zastosowanie w ziołarstwie, ze względu na powszechność występowania nie cenimy ich szczególnie wysoko. A kiedy wiedza o nich odkrywa przed nami „gęstość i głębię” porastanej przez nie przestrzeni (“Genius loci” 19), nasza sympatia wobec nich może jeszcze zmaleć. Rośliny te skutecznie konkurują bowiem z gatunkami rodzimymi i sprzyjają tworzeniu redukujących bioróżnorodność monokultur, tłumiąc rozwój wielu roślin, na przykład poprzez wydzielanie substancji allelopatycznych, które hamują ich wzrost. Trudno jednak nie dopatrzeć się między nimi pokrewieństwa, jako że wielopłaszczyznowo zdają się one przypominać o inwazyjnych tendencjach naszego gatunku. Rdestowiec w pierwszej połowie XIX wieku został sprowadzony do Holandii, a następnie

5

Kowarik pisze o tych obszarach jako współczesnej formie *wilderness* (“Urban Wilderness”).

– w 1882 roku – do Polski w ramach handlu roślinami egzotycznymi o wyjątkowych walorach ozdobnych. Obecnie opracowuje się metody lokalnej eliminacji tego gatunku, są one jednak kosztochłonne i często nieskuteczne, ponieważ wystarczy jeden centymetr kłacza lub pędu, aby roślina rozrosła się i rozprzestrzeniła na odległość 5–7 metrów (Tokarska-Guzik et al.). Skoro więc Sławek pisze o *genius loci* jako o „duchu” dekonstruującym dychotomię „autochtona” i „wędrowca”, kategorie „wędrownych autochtonów”, a zwłaszcza „wrośniętych w miejsce wędrowców” (“Genius loci” 17), wydają się jeszcze trafniejsze w odniesieniu do roślin niż do ludzi, pokazując, że – istotnie – postać danego terytorium „uzależniona jest od historii wielu innych miejsc” (21).

Obecność „roślin inwazyjnych” nie oznacza jednak, że przemysłowe tereny konurbacji górnośląskiej są roślinnie ubogie. W *Wykazie gatunków flory naczyniowej hałd pogórnicych na obszarze Górnośląskiego Zagłębia Węglowego* Adam Rostański w 2006 roku umieścił 581 pozycji (Rostański zał. 1), obrazując tym samym wyjątkowe bogactwo gatunkowe tych terenów. Zadomowili się tu na przykład tacy „wędrowcy” jak dwulistnik pszczeli, unikatowy w skali Polski gatunek storczyka, który upodobał sobie murawy kserotemiczne na terenach byłych kamieniołomów (Imielin, Głogówka) i innych miejsc przekształconych przez człowieka (np. tereny Huty Katowice). Na uwagę zasługują też między innymi „metalofity”, takie jak fiołek cynkowy (rosnący np. na hałdzie Zakładów Metalurgicznych „Silesia”), które dostosowały się do ekstremalnych warunków glebowych poprzez zdolność do magazynowania, a nawet asymilacji metali ciężkich (Jedrzejczyk-Korycińska and Rostański). Choć wiele gatunków porastających te antropogeniczne obszary jest zagrożonych wyginieciem, w Polsce, w przeciwieństwie do niektórych krajów Europy Zachodniej, brakuje systemowej ochrony tego typu miejsc (Rostański 130). Szczególnie wyraźnie powinien więc wybrzmieć postulat Mardera dotyczący rozważenia międzygatunkowego współistnienia na zasadach „roślinnej demokracji”, która byłaby polityczną konsekwencją uznania „duszy roślin” (51), idącą zresztą w parze z tezą Sławka, twierdzącego, że *genius loci* powinien „przywracać przestrzeń demokracji” i sprawić, że miejsce oraz człowiek „egzystują na równych prawach” (“Miasto zapomniane” 85).

Jednym ze sposobów obejmowania określonych terenów ochroną prawną jest wyznaczanie rosnących na danych obszarach „roślin charyzmatycznych”⁶, których nazwa w języku polskim odnosi się – podobnie jak *genius loci* – do sfery „boskich wpływów” (z gr. słowa *kharisma* oznaczającego m.in., zwłaszcza w teologii chrześcijańskiej, dar od Boga, działanie Ducha Świętego). Rośliny charyzmatyczne to umowna nazwa określająca gatunki, które z jednej strony są cenne z przyrodniczego punktu widzenia, z drugiej zaś są pozytywnie postrzegane przez ludzi niezwiązanych z ochroną przyrody. Drugie z tych kryteriów jest subiektywne i może podlegać społecznemu kształtowaniu. Rośliny charyzmatyczne dla obszaru Bytomia wyznaczono na podstawie pięciu kryteriów, z czego dwa to „estetyka” oraz „element kulturowy” (Wilczek and Chromy tab. 1). Można zatem wysunąć hipotezę, że lokalnie ukierunkowana produkcja „wiedzy poetyckiej” (“Genius loci” 13) czy, ogólniej rzecz ujmując, wiedzy opartej na szeroko rozumianych

6 Bardzo dziękuję dr. Jerzemu Paruselowi, że zwrócił moją uwagę na ten proceder i udostępnił stosowne materiały.

reprezentacjach estetycznych (Marder 4) może realnie zwiększyć szanse na objęcie prawami politycznymi różnych, nie tylko tych w potocznym rozumieniu „najładniejszych”, współuczestników międzygatunkowych lokalnych relacji.

Rozważenie *genius loci* przez pryzmat jego roślinnych przejawów daje podstawy do traktowania związku z lokalną przestrzenią jako relacji duchowej. Duchowość ta ma swoje źródło w oddychaniu rozumianym jako materialny proces wymiany i współuczestnictwa; przejawia się jednak również w obcowaniu z nie-tylko-ludzkimi partnerami tej relacji, którzy niezależnie od wiążących nas z sobą zależności pozostają owiani tajemnicą i których jako takich właśnie rozpoznaję również w sobie. Niezbywalne poczucie inności towarzyszące temu obcowaniu powinno rodzić pokorę wobec własnych praktyk epistemologicznych i szacunek wobec tego, co umyka poznaniu. Przemysliwanie związków ludzi z lokalną przestrzenią przez pryzmat kategorii duchowości nawiązuje również do charakterystycznego dla religijnych światopoglądów założenia, że człowiek jest zdolny do dokonywania warunkujących jego działania wyborów zgodnie z określonym systemem wartości. Tym, co wydaje mi się w tej analogii szczególnie istotne, jest implikowane przez obrzędowość czy rytuały przekonanie, że człowiek – jako gatunek – do kształtowania własnej postawy wobec świata potrzebuje nie tylko wiedzy, ale też szeregu praktyk kulturowych czy uważnościowych (takich jak modlitwa i medytacja), ćwiczących oraz utrwalających jej/jego stosunek do siebie i otoczenia. Sformułowanie teorii wpisującej materialnie uwarunkowane, lokalne relacje w ramy zredefiniowanego pojęcia duchowości daje możliwość świadomego kształtowania tego typu praktyk również w kontekście działań akademii, na przykład poprzez promowanie i opracowywanie projektów, które łączą edukację i wiedzę ze sztuką współtworzoną przy możliwie największym udziale wszystkich uczestników lokalnych wspólnot.

Lista prac cytowanych

- Abram, David. *The Spell of the Sensuous. Perception and Language In The More-Than-Human World*. Random House, 1997.
- Barad, Karen Michelle. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press, 2007.
- Bennett, Jane. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Duke University Press, 2010.
- Buell, Lawrence. *The Future of Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination*. Blackwell, 2005.
- Copik, Ilona. “Genius loci jako figura antropologiczna – transformacje znaczeniowe, konteksty interpretacyjne”. *Transformacje. Pismo interdyscyplinarne*, no. 1-2, 2013, pp. 92-108. Dooren van, Thom, et al.
- “Multispecies Studies: Cultivating Arts of Attentiveness”. *Environmental Humanities*, vol. 8, no. 1, May 2016, pp. 1-23, <https://doi.org/10.1215/22011919-3527695>.
- Górska, Magdalena. *Breathing Matters: Feminist Intersectional Politics of Vulnerability*. TEMA – Department of Thematic Studies, 2016.
- Haraway, Donna Jeanne. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press, 2016.
- Jedrzejczyk-Korycińska, Monika, and Adam Rostański. “Tereny o wysokiej zawartości metali ciężkich w podłożu na Górnym Śląsku”. *Ekotoksykologia. Rośliny, gleba, metale*, edited by Małgorzata Wierzbicka, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2015, pp. 175-189.

- Kadłubek, Zbigniew, editor. *Genius loci: studia o człowieku w przestrzeni*. Wydawnictwo FA-art, 2007.
- Kowarik, Ingo. "Urban Wilderness: Supply, Demand, and Access". *Urban Forestry & Urban Greening*, vol. 29, Jan. 2018, pp. 336–347, <https://doi.org/10.1016/j.ufug.2017.05.017>.
- . "Wild Urban Woodlands: Towards a Conceptual Framework". *Wild Urban Woodlands*, Springer-Verlag, 2005, <https://doi.org/10.1007/b138211>.
- Lowenhaupt Tsing, Anna. "Sztuka uważności". Translated by Przemysław Czaplinski, *Teksty Drugie*, no. 1, 2020, s. 204–214.
- Marder, Michael. *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*. Columbia University Press, 2013.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenologia percepcji*. Translated by Jacek Migasiński, Fundacja Aletheia, 2001.
- Miller, Elaine P. *The Vegetative Soul: From Philosophy of Nature to Subjectivity in the Feminine*. State University of New York Press, 2002.
- Norberg-Schulz, Christian. *Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture*. Academy Editions, 1980.
- Pope, Alexander. *An Essay on Man: In Epistles to a Friend. Epistle IV*. George Faulkner, 1734. *Open WorldCat*, <http://galenet.galegroup.com/servlet/ECCO?c=1&stp=Author&ste=11&af=BN&ae=T005605&tiPG=1&dd=0&dc=flc&docNum=CW111073138&vrsn=1.0&srchtp=a&d4=0.33&n=10&SU=oLRK&locID=ureginalib>.
- Rostański, Adam. *Spontaniczne kształtowanie się pokrywy roślinnej na zwałowiskach po górnictwie węgla kamiennego na Górnym Śląsku*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2006.
- Sauer, Carl Ortwin. *Land and Life: A Selection from the Carl Ortwin Sauer*. Edited by John Leighly, University of California Press, 1963.
- Sławek, Tadeusz. "Bowman, opodal farmy Chapmana, nad Bear River. Piaszczysta wyspa na Dunaju niedaleko Bratysławy". Kadłubek, *Genius loci*, pp. 130–153.
- . "Genius loci jako doświadczenie. Prolegomena". Kadłubek, *Genius loci*, pp. 5–27.
- . "Miasto zapomniane przez Boga i ludzi. I fragment z Horacego". Kadłubek, *Genius loci*, pp. 67–92.
- Tokarska-Guzik, Barbara, et al. "Reynoutria japonica. Karta informacyjna gatunku". *Generalna Dyrekcja Ochrony Środowiska*, 2018, https://projekty.gdos.gov.pl/files/artykuly/127085/Reynoutria-japonica_rdestowiec-japonski_KG_WWW_icon.pdf.
- Thrift, Nigel. "Steps to an Ecology of Place". *Human Geography Today*, edited by Doreen Massey, Polity, 1999, pp. 295–322.
- Wilczek, Zbigniew, and Michał Chromy. "Kryteria wyznaczania i rola roślin charyzmatycznych w ochronie przyrody aglomeracji miejskiej na przykładzie Bytomia". *Chrońmy Przyrodę Ojczystą*, no. 68, 2012, pp. 198–202.

Abstrakt / Abstract

Joanna Soćko

Roślinne dusze miejsc. O *genius loci* w kontekście *critical plant studies*

Artykuł analizuje kategorię *genius loci* w kontekście współczesnych studiów nad roślinami. Jego celem jest przywrócenie antycznemu terminowi konotacji związanych z przyrodą i wykorzystanie idei „ducha miejsca” do przemyślenia lokalnych, związanych z konkretnym terenem relacji międzygatunkowych. Autorka reinterpretuje pojęcie „duszy” i przeprowadza komparatystyczną analizę *Plant-Thinking* Michaela Mardera oraz esejów o *genius loci* Tadeusza Sławka, co pozwala nakreślić podobieństwa i różnice pomiędzy postfenomenologicznym podejściem omawianych autorów a nowomaterialistycznymi ujęciami relacyjności.

słowa kluczowe: *genius loci*, plant studies, międzygatunkowość, dusza roślin, dusza miejsca, przyroda terenów poprzemysłowych

Plant Souls of Places. On *Genius Loci* in the Context of Critical Plant Studies

This article analyzes the category of *genius loci* in the context of contemporary plant studies. It aims to restore the ancient term's connotations related to nature and to use the idea of the “soul of a place” to rethink local, site-specific interspecies relations. The author reinterprets the notion of “soul” and conducts a comparative analysis of Michael Marder's *Plant-Thinking* and Tadeusz Sławek's essays on *genius loci*, which helps to outline the similarities and differences between the post-phenomenological approach of the authors in question and New-Materialist accounts of relationality.

keywords: *genius loci*, plant studies, interspecies, soul of plants, soul of place, nature of brownfields

Luzowanie ontologii. O wytwarzaniu więcej-niż-ludzkich lokalności na Górnym Śląsku

Artykuł recenzowany / Peer-reviewed article

<http://doi.org/10.61269/JYHB7291>

Jest takie zdjęcie Weroniki Kasprzyk z trzema budkami wędkarskimi nad stawem Kopalniok w Czechowicach-Dziedzicach. Wokół dostrzec można, oprócz patchworkowych schronień, gęsty las i taflę wody odbijającą świat nad powierzchnią. Równie ważne jest na tej fotografii to, co niewidoczne – kopalnia „Silesia” górująca nad zalewem, dawna przystań, pozostałości po pawilonie gastronomicznym. Na zdjęciu nie dostrzeżemy też zamieszkujących to miejsce ryb (takich jak sumy, karpie, węgorze) i ptaków (takich jak sikorki czy kaczkę). Woda ukrywa leżące na dnie butelki, opony i kajaki. Obiektyw nie pozwala na wgląd w świat mikroorganizmów i biochemicznych zanieczyszczeń, które zabijają zamieszkujące akwen małże. W dostępnym polu widzenia nie widać wędkarzy, choć ich związek z tym miejscem jest wyraźnie zaznaczony. Fotografia sporo mówi o „Kopalnioku” i okolicy, ale równocześnie wiele utrzymuje w sekrecie.

Kasprzyk opowiada o marginesach modernizacyjnych projektów na obrzeżach przemysłowego Górnego Śląska poprzez budki wędkarskie (Kasprzyk). Jeśli podążymy proponowaną przez nią ścieżką, dostrzemy do powstania kopalni, procesów industrializacji, globalnych sieci transportowych, mechanizmów zarządzania populacją i kształtowania środowiska, wytwarzania tożsamości robotniczej, stabilizowania się rytmiki czasu pracy i czasu wolnego. Zdjęcie Kasprzyk opowiada o tych splotach w sposób bardziej zniuansowany niż obrazy i narracje budowane przy pomocy retoryki puryfikacji i różnicy (Bessire and Bond 440–451). Centralnym zainteresowaniem autorki fotografii jest łatanina górnośląskiego krajobrazu, która przekracza pole widzialności i wkracza w obszar niesforenego życia, istniejących w nim współobecności, gier odbić i tradycji reprezentacji. Współdzielimy z Kasprzyk tę wrażliwość. Podobnie jak ona i autorki manifestu „Gens” staramy się ćwiczyć uważność na „bałagan i ciężką pracę związaną z tworzeniem, tłumaczeniem, zszywaniem, przekształcaniem i łączeniem różnorodnych” (Bear et al.) modernizacyjnych projektów.



Krajobraz ze zdjęcia kształtowany jest przez wielkoskalowe interwencje infrastrukturalne połączone ze zglobalizowanymi obiegami towarowymi. Wchodzą one w lokalnie specyficzne sieci relacji i przekształcają je, współtworząc nowe konfiguracje przestrzenne zarówno dla siebie, jak i innych aktorów (Larkin 329). W przestrzeni tej rozkwitają jednak różnorodne praktyki. W tym artykule chcemy zająć się tymi z nich, które poprzez regulację relacji (zawijazywanie, podtrzymywanie, wykluczanie, separowanie etc.) pomiędzy różnie kategoryzowanymi elementami (istotami, bytami, wartościami, narzędziami etc.) stwarzają mniej lub bardziej stabilne, relacyjne całości (Blaser and Cadena).

Andrzej W. Nowak pisze o konieczności wypracowywania nowej, radykalnej „wyobraźni ontologicznej”, czyli „zdolności postrzegania siebie na przecięciu wielorakich uwarunkowań, umiejętności ujmowania siebie jako elementu dynamicznej sieci powiązań” (Nowak 15). Dla nas istotne jest zbadanie różnorodności praktyk już istniejących i posiadających pewną trwałość, które są formą ontologicznej wyobraźni, a może nawet więcej – formą praktykowania usytuowanych, relacyjnych ontologii (Haraway 58–98).



Weronika Kasprzyk, *Budki wędkarskie*,
fotografia z cyklu *Kopalniok River*, 2014

Dajemy sobie jednak jeszcze jedno ograniczenie – chcemy skupić się na tych praktykach, które przeinaczają nowoczesne binarność i naturalistyczną kosmologię (Descola 3–51), choć jednocześnie z nich korzystają i mogą je utrwalać. Ten równoczesny, podwójny ruch wpisany w konkretne działania, ale przybierający różne kształty i dający czasami zaskakujące efekty, nazywamy luzowaniem uniwersalizującej ontologii (Escobar 25–30). Niejednorodna subwersywność lokalnych praktyk wymusza również na nas (badaczach) poluzowanie modeli służących opisywaniu ontologii – już nie jako wyodrębnionych całości, lecz raczej „częściowych połączeń” (*Partial Connections* 57–121). Wychodzimy więc od sposobów konstruowania lokalności. Poświęcona im uwaga pozwoli zbadać sposoby tworzenia nieoczywistych relacji wykorzystujących wybrane (materialne i dyskursywne) artefakty łączące się z porządkiem górnośląskiej nowoczesności, a performowanych w przestrzeniach ukształtowanych przez modernistyczne projekty.

Chcemy opowiedzieć o przedstawionym typie praktyk i wytwarzaniu więcej-niż-ludzkiej lokalności, wprawiając w ruch dwa zastygłe momenty fotografii „Kopalnioka” – amatorskie wędkarstwo i robienie zdjęć przyrody. Skupimy się na tym,

w jaki sposób działają one na puryfikację opozycyjnych porządków: uniwersalnej, ahistorycznej natury i lokalnej, historycznej kultury, jak powstaje w ich ramach wyobrażenie o jedności świata oraz jakościowe wyróżnienie człowieka jako wolnej istoty. Równocześnie interesować nas będzie to, jak te same założenia są w ramach owych praktyk podważane. W artykule korzystamy z wiedzy wyniesionej z pilotażowych badań terenowych dotyczących wędkowania, wstępnego mapowania górnośląskiego środowiska fotografów przyrody, analizy bazowych konwencji zdjęć natury popularnych w pracach członków Związku Polskich Fotografów Przyrody – Oddział Śląski oraz wybranych opracowań dotyczących interesujących nas zagadnień.

Wędkowanie i robienie zdjęć są podobne do siebie, ponieważ obie czynności opierają się na budowaniu relacji ze światem poprzez wykorzystanie różnych wariantów konwencji łowieckiej. Wykorzystywane przez nie modusy relacyjności także są sobie bliskie – łączą się ze wspólną formułą podboju natury. Inaczej jednak przebiega w nich montaż intymnej wiedzy lokalnej i uniwersalizowanego porządku modernistycznej technonauki. Zestawienie fotografowania przyrody i wędkowania pozwoli na rozpoznanie dwóch kierunków relacyjnego dryfu cechującego te praktyki, które korzystają z przestrzeni, narzędzi i logik związanych z projektami modernizacyjnymi, a jednocześnie je luzują.

Radość zawiązywania relacji

Zacznijmy od słowa „mięsiarz”, które usłyszeć można nad każdym górnośląskim łowiskiem. Odnosi się do osób, które przez wędkarzy wskazywane są jako przyczyna degradacji polskich akwenów. Mięsiarz to wędkarz nastawiony na łapanie ryb w celach konsumpcyjnych, który zabija i zabiera ze sobą każdą złowioną rybę. Łamie przy tym zazwyczaj regulamin łowiska, przekracza limity połowu i nie zawaha się przed wykradzeniem ryby niewymiarowej. To w opinii wielu wędkarzy działanie niemoralne. Zabija więcej ryb, niż jest w stanie zjeść – mówią. Musi potem je wyrzucać – dodają. Łowi, gdy ryba jest otępiała i najłatwiejsza do złapania – krytykują. Wędkarze bardzo często doprecyzowują swoje praktyki i wartości poprzez tworzenie odniesień do mięsiarza jako figury dyskursywnej, nie realnej osoby lub postawy. Jak się okaże później, figura mięsiarza skupia elementy projektów modernizacyjnych, które wędkarze przetwarzają.

Wędkarstwo uprawiane i charakteryzowane przez rozmówców można opisać jako praktyki wylaniające się w polu nowoczesności. Stanowiące jego fundament wzory zostały importowane na tereny obecnej Polski pod koniec XIX wieku jako wędkarstwo sportowe/rekreacyjne głównie z Anglii, ale również Francji. Na ziemiach Górnego Śląska rezonowała tradycja niemiecka. Wędkarstwo przybyło na te tereny jako rozrywka czasu wolnego, produktu industrializacji (Zadrożyńska 179–335), i model ochrony przyrody w jednym (Olszewski 130–169). Od początku nie było związane jedynie z postawą i praktykami jednostki, przeszczepione zostało jednocześnie z instytucjami, które umożliwiały praktykowanie wędkarstwa – wytwarzały i podtrzymywały akweny ze stabilną populacją ryb.

Głównym elementem wędkowania jest zasiadka, czyli czas spędzony nad wodą. Składa się ona z obserwacji, rozmów z innymi wędkarzami, nęcenia, oczekiwania przy rozłożonym zestawie i (ewentualnie) holowania ryby. Zasiadka musi być zaplanowana

z uwzględnieniem na przykład warunków atmosferycznych, gatunkowej specyfiki ryb, terminów zarybień, okresów ochronnych i możliwości urlopowych. Nawet jednak rozpoczęcie zasydki w warunkach teoretycznie najbardziej sprzyjających nie gwarantuje udanego połowu. Rdzeniem wędkarstwa jest bowiem brak pewności co do skuteczności wybieranych metod łowienia, który wymusza ciągłe uczenie się i improwizację. Technonaukowa tradycja wiedzy związana z wędkarstwem jest zbyt zdekontekstualizowana, by pomóc w kontaktach z populacjami ryb z konkretnych akwenów. W trakcie zasydki pojawiają się dwojakiego rodzaju starania wędkarzy. Próbują oni tak dobrać przynętę, by wywołać w rybie pragnienie. Żeby to osiągnąć, muszą poznać konkretne gatunki ryb, a te mają różne gusta, rytmy życia oraz przyzwyczajenia (np. gromadzą się w niczym niewyróżniającym się miejscu, ponieważ przez wiele lat tam nęciła para wojskowych).

Poznanie i próby kuszenia ryb dotyczą istoty wędkarstwa – jest ono nastawione na nawiązywanie relacji. Rozmówcy potępiali łowienie opierające się na mechanicznym wyciąganiu ryby z wody (np. w zimie, gdy ryba „śpi” pod lodem, lub po zarybieniach, gdy jest otępiała). Proces wytwarzania relacji z rybą przebiega za każdym razem podobnie. Wędkarz wychodzi od wyobrażenia danych gatunków, stymulowanych przez specjalistyczne opracowania, po przyjeździe nad wodę ogólność gatunków zastępują widma realnych ryb – nawiedzające wędkarza poprzez historie innych łowiących, zaobserwowane oznaki rybiej aktywności (np. ślady na wodzie) oraz sygnały zestawu rejestrujące podwodną aktywność (np. ryba trąca przynętę). Kulminacyjnym momentem jest zaczepienie ryby i rozpoczęcie holowania – zapośredniczonego poprzez zestaw fizycznego kontaktu, w trakcie którego wędkarz i ryba poznają nie tylko swoją siłę, ale również cechy charakteru, takie jak waleczność czy spryt. By do holowania mogło w ogóle dojść, wędkarz musi odpowiednio poznać ryby z danego akwenu. Tylko wtedy będzie w stanie wzbudzić w nich pragnienie ataku na przynętę. Wyciągnięcie ryby jest przypieczętowaniem relacji. Wędkarz może dotknąć i w pełni zobaczyć rybę, której w toku zasydki „ukazał” swoje cechy osobowe, fizyczne (ucieleśnioną biografię), a nawet gusta. Identyfikowanie ryby poprzez jej cechy osobowe, fizyczne, gusta sprawia tym samym, że ta trafia w obręb relacji podmiotowych, tak jak rozumiane są one w badanym kontekście kulturowym (zob. Descola 172–179). Po ewentualnym zrobieniu zdjęcia następuje wypuszczenie złowionego osobnika, czyli moment określany przez rozmówców jako szczególnie poruszający. W ich wypowiedziach darowanie życia splata się z jego zwracaniem, a nawet daniem. Poruszenie wzmagane jest przez poczucie, że od teraz wędkarz zna jednego z mieszkańców nieprzejrzystego świata pod wodą.

Wędkarskie skupienie na wytwarzaniu relacji sprawia, że w trakcie zasydki naturalistyczna kosmologia jest luzowana – zamiast człowieka korzystającego z natury jako zasobu konstytuuje się więcej-niż-ludzka lokalność spotkania między dwoma podmiotami. Taki obraz wyłania się z opisów wędkarzy, którzy mniej uwagi przywiązują do diagnozowania asymetryczności tej sytuacji. Wróćmy do mięśiarzy. Stanowią oni dla wędkarzy negatywny punkt odniesienia, uosabiając elementy konstytutywne dla uniwersalizującej ontologii modernistycznych projektów. Mięśiarz naturę esencjalizuje i uprzedmiotawia jako samoodnawialny zasób, a w kontaktach z nią jest nastawiony na maksymalizację zysku. Zarzuty rozmówców wobec mięśiarzy pokrywają się z zarzutami

formułowanymi przez akademików/czki wobec kapitalizmu oraz modernistycznych form dominowania i wycisku natury (zob. np. Merchant 164–253). Wędkowanie w wielu wypowiedziach nie jest natomiast nastawione na pozyskiwanie mięsa, to bowiem lepiej kupić w sklepie; wędkarstwo ma wartość samą w sobie. Ten rodzaj wędkarstwa można by nazwać sportowym, ale analizowanie wędkarstwa hobbystycznego, które tu badamy, w kategoriach rywalizacji prowadziłyby do nieporozumień. Kluczowe jest bowiem zawiązywanie relacji. Wędkarze kwestionują naturalistyczne wyobrażenie homogenicznej natury, zamiast tego, opisując łowienie, skupiają się na interakcjach zbiorowości aktorów (m.in. upodmiotowionych ryb). Postulując również lepiej zorganizowany nadzór instytucji nad wodami, podkreślają, że nie ma natury wolnej od ingerencji człowieka, więc potrzebna jest stała regulacja środowiska.

Do splełtania nowoczesnych i nie do końca nowoczesnych elementów konstytuujących wędkarstwo jeszcze powrócimy, w tym miejscu zaznaczenia wymaga perspektywa ryby. Relacja z wędkarzem nie jest jej decyzją. Co więcej, podmiotowość w oczach człowieka zyskuje ona w toku prób przymuszenia jej do zawiązania relacji. Sami wędkarze zdają sobie sprawę z cierpienia ryb w trakcie wyciągania – wspominają nawet o tym, że spora część z nich umiera niedługo po wypuszczeniu. Kupują więc akcesoria mające minimalizować cierpienie, nie rezygnują jednak z samego zawiązywania relacji. Podobnie złożona jest kwestia instytucji zarządzających wodami – zarówno prywatne, jak i państwowe związane są z wędkowaniem. Ich celem jest nie tyle dobro rybich aktorów, ale także dbanie o zdrowie rybniej populacji, będącej niejako zasobem umożliwiającym rekreacyjne łowienie. O ile więc wędkarze upodmiotowiają ryby w toku zasiadki, o tyle populacja zarządzana jest jako zasób właśnie.

Relacje widzialności

Zdjęcie Kasprzyk pokazuje krajobraz, w którym człowiek zajmuje miejsce wewnątrz świata natury i w nim tworzy swoje obszary autonomii. Autorka nie ujawnia przy tym przestrzennej dominanty fotografowanego terenu, czyli kopalni węgla kamiennego. Skupia się na lesie okalającym z każdej strony patchworkowe chaty. Odwołuje się tym samym do dominującej w fotografii przyrody retoryki ukazującej przede wszystkim pozaczasową naturę. Podążymy za nią teraz tą ścieżką, ale skupimy się nie tyle na logice obrazów, ile na sposobie produkcji tego typu reprezentacji. Opiera się on na zmyślnych praktykach budowania relacji pomiędzy fotografującym a fotografowanym.

Na Górnym Śląsku tradycja fotografii przyrody sięga XIX wieku i łączy się z przedsięwzięciami mieszkających tu wtedy przyrodników, takich jak Wilhelm von Blandowski czy Heinrich Göppert, którzy widzieli w fotografii narzędzie dokumentacji rzeczywistości (Syniawa 39–40, 115–117). Wtedy światową popularność zyskuje także nowa, pograniczna konwencja – polowanie z kamerą. W kulturze polskiej XX wieku model przyjął się dobrze – czasopismo „Łowca Polski” stało się jednym z najważniejszych forów prezentacji fotografii przyrodniczej. Co więcej, za sprawą takich fotografów jak Włodzimierz Puchalski wykształciła się konwencja „bezkrwawych łowów”, która wywodzi się z tradycji myśliwskich, ale przesuwając funkcję fotografii w stronę edukacji, ochrony przyrody i umożliwienia kontaktu z naturą mieszkańcom szybko urbanizującego się po drugiej wojnie światowej kraju (Pisarek 92). Wyrzyski rezonuje w Polsce

i na Górnym Śląsku w końcu także wzorzec wytworzony na początku XX wieku przez „National Geographic”, znany jako *wildlife photography*.

Fotografia dzikiej przyrody w polu górnośląskiej nowoczesności może być czynnością zawodową i bezpośrednio łączyć się ze źródłem zarobku fotografów profesjonalistów, choć zwykle stanowi raczej dodatek do bardziej intratnych usług i tematów. Długo traktowana była jako elitarna formuła związana z badaczami przyrody i zawodowcami, osobami posiadającymi dostęp do zaawansowanego technologicznie sprzętu. Co najmniej od lat 90. jest jednak także rozkwitającą przestrzenią działalności amatorskiej związanej z czasem wolnym. Jako forma zorganizowanego instytucjonalnie działania zaczęła na terenie Górnego Śląska funkcjonować w latach 90., gdy powołano okręg śląski Związku Polskich Fotografów Przyrody skupiający zarówno profesjonalistów, jak i pasjonatów. Zdając sobie sprawę z różnorodności środowiska, chcemy przyjrzeć się w skali mikro praktykom fotografowania przyrody, które nie są nastawione na zarobek i nie mieszczą się w polu eksperymentów z formą (o artystycznych grach z konwencją fotografii zob. [Dąbrowski]).

Interesować nas będą trzy aspekty robienia zdjęć przyrody: wymazywanie podmiotu, wytwarzanie radykalnej autonomii świata przyrody oraz ustanawianie relacji jako pozornie niezapośredniczonej widzialności. Dwa pierwsze punkty związane są z terenem, trzeci dotyczy także logiki obrazów. Wszystkie trzy pokazują, w jaki sposób zakorzenione lokalnie i skupione na konkretnym miejscu i terytorium praktyki mogą służyć wytwarzaniu zuniwersalizowanych wizerunków stabilizujących pole naturalistycznej kosmologii.

Każde wyjście w teren z aparatem to zanurzenie się w wielozmysłowym doświadczeniu. W zależności od celów sesji zdjęciowej wymaga wykorzystania umiejętności tropienia, rozpoznawania odgłosów, dostrzegania ruchu czy identyfikowania gatunku. W tym zakresie łączy się zarówno z wiedzą naukową o wyglądzie i życiu poszczególnych istot, jak i z własną intymną wiedzą o odwiedzionym miejscu i modalnościach bycia zamieszkujących go istot. Pod tym względem fotografia ma dynamikę pokrewną wędkarstwu. Działania fotografa w terenie podporządkowane są konkretnemu celowi – sprawieniu, aby obiekt stał się widzialny i rejestrowalny. Razem z wytwarzaniem pola widzialności fotograf w różnym zakresie reguluje swoją obecność i transparentność. W wymiarze etycznym proces ten łączy się z dbaniem o bezpieczeństwo zwierząt i roślin oraz z niezakłócaniem ich codzienności. Do dobrego obyczaju należy niepozostawianie po sobie śladów, nieingerowanie w krajobraz (lub przynajmniej przywracanie go do stanu pierwotnego), używanie cichej migawki, korzystanie z teleobiektywów, które pozwalają utrzymywać dystans. Ważną częścią procesu bywa także trwanie w oczekiwaniu połączone z wtopieniem się w otoczenie. Techniki budowania czatowni blisko ptasiego gniazda czy dobór odpowiednich kolorów stroju to wybrane formy mimikry stosowane w terenie.

Każde z tych działań wymaga bardzo specyficznych umiejętności i rozpoznania dotyczących fotografowanej istoty. Jednocześnie prowadzą one do znikania fotografa z jej świata życia. Im jest on bardziej cichy, niewidoczny, niewyczuwalny i bierny, tym pełniejszy dostęp do natury zyskuje, tym lepiej i moralnie odpowiedzialniej jest w stanie realizować swoją pasję. Matthew Brower (129–131) uznaje ten rodzaj praktyki za formę przypominającą odwrócony panoptykon – fotograf dyscyplinuje swoje ciało, by

uzewnętrznić relację z obserwowanym obiektem, a zarazem ukryć zapośredniczony charakter wytwarzania obrazów „autentycznej” przyrody.

Wytwarzanie zesencjonalizowanej natury zwykle staje się zresztą centralnym zagadnieniem krytycznego dyskursu na temat fotografii przyrody (Berger 89–96; Lippit 2–3, 187). Mniej popularne jest myślenie o tym procesie jako tworzeniu, utrzymywaniu i promowaniu ontycznej różnicy między ludźmi a innymi istotami zamieszkującymi rezerваты, parki, pobliskie lasy i zbiorniki wodne. Fotograf w terenie redukuje się do spojrzenia i pozycji aparatu, zmieniając przy tym swój własny ontyczny status, by przekroczyć granicę między udomowionymi a pozostającymi poza relacją udomowienia roślinami i zwierzętami. Wybiera przy tym taktyki pozwalające na pozostawienie owej granicy nienaruszonej. W tym zakresie z jednej strony utrwała pole autonomii i wolności istot niemających bezpośrednich relacji z ludźmi, z drugiej wytwarza wizualne reprezentacje owej autonomii i ontycznej odmienności, często wzmacniając retoryczny efekt fotografii poprzez usuwanie z kadru wszystkiego, co związane jest z nowoczesnością.

Ta chęć przybliżenia świata odrębnego i przywrócenia relacji z przyrodą poprzez dystrybucję jej obrazów wydaje się spójna z dziś centralnym dla fotografów przyrody etosem jej ochrony, edukacji i misją odnawiania opartych na głębokiej autonomii relacji z istotami zamieszkującymi lokalne, nieurbanizowane i bogate w życie przestrzenie. Na poziomie ontologicznym skutkuje to jednak wytworzeniem figury uniwersalizowanej natury, która jest w tym przypadku traktowana jako autoteliczna wartość. Równocześnie jednak logika wytwarzanych w ten sposób obrazów łączy wizualną reprezentację autonomii ze złudzeniem możliwości niezapośredniczonego kontaktu. Zwierzęta stają się „autentyczne” i „estetyczne”, a jednocześnie łączą się często z figurami nostalgicznej dzikości. Jako że fotografowie pracują skutecznie nad tym, by wymazać swoją pozycję ze zdjęcia i swoją obecność ze świata, tworzą złudzenie obiektywnie, nierelacyjnie istniejącej rzeczywistości. Poruszanie się we wspólnym polu sensoryczności z zachowaniem wzajemnej autonomii w procesie wykonywania zdjęcia ma potencjał na dyskursywną zmianę w praktykę izolacji i idealizacji, w której bliskość wizualna zastępuje kontakt. Zdjęcia krążą bowiem w obrębie nowoczesnych dyskursów separujących porządek natury i kultury. Proces stawania się niewidzialnym jest wtedy niewidoczny, a stanowi przecież ważną część opisywanych praktyk i łączy się z wykorzystaniem nie-nowoczesnych technik poruszania się w świecie.

Istnieją jeszcze inne konsekwencje tak uwzorowanej i tak zasłanianej praktyki fotograficznej. Celem fotografa jest zbudowanie takiego pola widzialności, które umożliwi zrobienie zdjęcia. Wiedza o świecie zwierząt i roślin służy ich zobaczeniu i zarejestrowaniu. Można traktować ten proces jako zamienianie pola immersji w miejsce spektaklu (Brower 196). Sam spektakl okazuje się często metaforą organizującą wspomniane wcześniej pole autonomii. Zdjęcie staje się finalną formą procesu, w którym następuje rozmywanie granicy między patrzeniem na osoby nie-ludzkie a umiejętnościami ich poznawania i budowania relacji. Zwierzęta i rośliny są wtedy semiotyzowane jako byty istniejące w polu nierelacyjnej widzialności. Tym sposobem osadzona lokalnie praktyka fotograficzna, która często łączy się z ucieczką od dominujących rytmów życia i sposobów produkcji, jednocześnie ze względu na skalowalność wytwarzanych w jej czasie reprezentacji utrwała uniwersalizowane, naturalistyczne dychotomie. W rezultacie

przekłada się na logikę obrazów, na których widzimy puryfikowaną, istniejącą poza historią naturę (Descola 57–101). Przyroda Górnego Śląska może stać się specyficzną częścią globalnego świata przyrody, a nie już tylko płataniną złożonej, naturokulturowej historii tego regionu.

Luzowanie i uszczelnianie ontologii

Ostatni raz wracamy do zdjęcia Kasprzyk. Z perspektywy naszych badań możemy uznać, że jest ono obrazem luzującym wizerunki dzikiej natury poprzez wytyczenie w kadrze przestrzeni dla architektonicznych brikolazy w postaci wędkarskich chattek. Można tę fotografię czytać także bardziej ogólnie: jako świadectwo materialnych śladów luzowania uniwersalizującej ontologii naturalistycznej oraz wskazanie na pozostające poza kadrem praktyki na różne sposoby łączące, otwierające, jak i reifikujące wybrane elementy modernistycznych projektów. To praktyki ani w pełni uniwersalizujące, ani całkowicie relacyjne.

Opisując wędkarstwo, nacisk położyliśmy na momenty zawieszania modernistycznych wzorców budowania relacji przez wędkarzy. Owo luzowanie nie jest jednak zupełne. Silne podkreślanie, że wędkowanie jest antytezą pracy zapewniającej pożywienie, reifikuje przecież także czas pracy, sam podział został wytworzony w toku XIX-wiecznej industrializacji (Zadrożyńska). Łatwość, z jaką rozmówcy zdejmowali z „prawdziwego” wędkarstwa ciężar zabijania rybich podmiotów, była możliwa dzięki przyjęciu oczywistości przemysłowej produkcji mięsa. Istnienie Polskiego Związku Wędkarskiego jako instytucji, której celem jest „organizowanie wędkarstwa, rekreacji, sportu wędkarskiego, użytkowanie wód, działania na rzecz ochrony przyrody” (Polski Związek Wędkarski), bazuje na modernistycznym przyzwoleniu, by naturę kształtować zgodnie z ludzkimi upodobaniami. Również dwa punkty oparcia relacyjności ontologii wędkarskich praktyk są silnie powiązane z uniwersalistyczną ontologią modernistycznych polityk – upodmiotowienie ryby jako jednostki odseparowanej od innych ryb (o modernistycznym wytwarzaniu odseparowanej jednostki zob. Moll and Pospiszyl 18–24) i zawiązywanie relacji pomiędzy dwoma stabilnymi podmiotami mogącymi wejść w kontakt dzięki wysiłkowi włożonemu w wypracowanie podobieństwa (*Relations* 25–73). Wszystkie te elementy umożliwiają zaistnienie wędkarstwa jako praktyki, która łączy i odnosi się do różnych ontologicznych porządków i tradycji.

Inaczej, a jednocześnie podobnie ma się sprawa z fotografią przyrody, którą rozpoznawaliśmy jako puryfikującą konwencję, a która równocześnie, na poziomie praktyki robienia zdjęć, ma potencjał luzujący. Za wymazywaniem fotografującego podmiotu, który reprodukuje obiektywną naturę, kryje się fotograf starający się uchwycić nie-ludzką codzienność, a więc testujący różne praktyki współobecności bez kontaktu. W tym przypadku logika wytwarzanych obrazów ma potencjał reifikujący porządek natury związany z uniwersalizującą ontologią, gdy sama praktyka fotograficzna go luzuje: fotograf wkradający się do nie-ludzkiej lokalności fotografowanych musi się do niej w specyficzny sposób dostroić, wykorzystując technologię, wiedzę naukową i doświadczenie terenowe.

Omawiane paradoksy są dla nas zachętą do wytężonych badań sposobów zawiązywania i podtrzymywania więcej-niż-ludzkich relacji. Interesuje nas także

wytwarzanie pól autonomii i wzajemnego wpływu oraz wywrotowe wykorzystywanie praktyk reifikujących i naturalizujących owe pola w lokalnościach wytwarzanych w przestrzeniach ukształtowanych przez modernistyczne projekty. Tylko tak można naszym zdaniem zauważyć wielowektorowość procesów ciągłego przetwarzania górnośląskich krajobrazów oraz lepiej zrozumieć ich patchworkowy charakter. Rozpoznawanie i porównywanie zróżnicowanych modeli ontologicznych praktyk ze wszystkimi ich wewnętrznymi sprzecznościami wydaje nam się kluczowe zwłaszcza w środowiskach przemysłowych.

Wyjście od lokalnych praktyk i badanie ich pod kątem poszarpanych i wewnętrznie sprzecznych sposobów budowania relacji wymusza nie tylko ciągle luzowanie dyskusowanych modeli ontologicznych. Przede wszystkim pozwala na kontynuowanie skromnego, lecz naszym zdaniem niezwykle ważnego projektu ćwiczenia uważności na to wszystko, co umyka, gdy przeciwstawimy sobie zuniwersalizowaną ontologię wyłaniającą się na horyzoncie „nowoczesnej technonaukowej wyobraźni” (Nowak 229) i wielość relacyjnych ontologii, które są z nią niekompatybilne (Tola and dos Santos 169). Zauważenie „częściowych połączeń” pomiędzy tymi dwoma porządkami jest z naszej perspektywy istotne, pozwala bowiem na poznanie specyfiki lokalnych światotwórczych praktyk negocjujących i przetwarzających różne formy regulowania relacji.

Lista prac cytowanych

- Bear, Laura, et al. „Gens: A Feminist Manifesto for the Study of Capitalism”. *Society for Cultural Anthropology*, 30 Mar. 2015, <https://culanth.org/fieldsights/gens-a-feminist-manifesto-for-the-study-of-capitalism>.
- Berger, John. „Po cóż patrzeć na zwierzęta?”. Translated by Sławomir Sikora, *Polska Sztuka Ludowa – Konteksty*, vol. 51, no. 3-4, pp. 89-96.
- Bessire, Lucas, and David Bond. “Ontological Anthropology and the Deferral of Critique”. *American Ethnologist*, vol. 41, no. 3, pp. 440-456, <https://doi.org/10.1111/amet.12083>.
- Blaser, Mario, and Marisol de la Cadena. “The Uncommons: An Introduction”. *Anthropologica*, vol. 59, no. 2, 2017, pp. 185-193.
- Brower, Matthew. *Developing Animals. Wildlife and Early American Photography*, University of Minnesota Press, 2011.
- Dąbrowski, Michał. “Fotografie natury – od kontemplacji do aktywizmu”. *Culture.pl*, 6 Aug. 2019, <https://culture.pl/pl/artykul/fotografie-natury-od-kontemplacji-do-aktywizmu>.
- Descola, Philippe. *Beyond Nature and Culture*. The University of Chicago Press, 2013.
- Escobar, Arturo. *Pluriversal Politics*. Duke University Press, 2020.
- Haraway, Donna J. *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press, 2016.
- Kasprzyk, Weronika. “Kopalniok River – Działania skupione wokół akwenu przy kopalni »Silesia«”. MA Thesis, *Issuu*, 26 Jun. 2014, https://issuu.com/weronikakasprzyk/docs/kopalniok_river_weronika_kasprzyk.
- Larkin, Brian. “The Politics and Poetics of Infrastructure”. *Annual Review of Anthropology*, vol. 42, 2013, pp. 327-343, <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092412-155522>.
- Lippit, Akira M. *Electric Animal: Toward a Rhetoric of Wildlife*. University of Minnesota Press, 2000.
- Merchant, Carolyn. *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. Harper&Row, 1990.
- Moll, Łukasz, and Michał Pospiszyl. “Stawanie się mottochem. Wielogatunkowe dobra wspólne poza nowoczesnością”. *Praktyka Teoretyczna*, vol. 37, no. 3, 2020, pp. 17-43, <https://doi.org/10.14746/prt2020.3.2>.

- Nowak, Andrzej W. *Wyobrażenia ontologiczne. Filozoficzna (re)konstrukcja fronetycznych nauk społecznych*. Wydawnictwo IBL PAN, 2015.
- Olszewski, Wojciech. *Z dziejów wędkarstwa polskiego od końca wieku XIX do czasów współczesnych*. Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, 1993.
- Pisarek, Adam. "Chwywanie życia. »Bezkrwawe łowy« jako forma wytwarzania relacji poprzez fotografię". *Kultura Współczesna*, vol. 118, no 2, pp. 81–94.
- Polski Związek Wędkarski. "O nas". *Polski Związek Wędkarski*, <https://pzw.org.pl/zarzaglowny/o-nas>.
- Strathern, Marilyn. *Partial Connections*. Altamira Press, 2005.
- . *Relations. An Anthropological Account*. Duke University Press, 2020.
- Syniawa, Mirosław. *Biograficzny słownik przyrodników śląskich*. Centrum Dziedzictwa Przyrody Górnego Śląska, 2006.
- Tola, Florencia, and Antonela dos Santos. "Ontology and Ontologies. Theoretical, Political, and Methodological Debates". *América Crítica*, vol. 4, no. 2, pp. 163–172, <https://doi.org/10.13125/ameriacritica/4478>.
- Zadrożnyńska, Anna. *Homo faber i homo ludens: etnologiczny szkic o pracy w kulturach tradycyjnej i współczesnej*. PWN, 1983.

Abstrakt / Abstract

Konrad Kopel, Adam Pisarek

Luzowanie ontologii. O wytwarzaniu więcej-niż-ludzkich lokalności na Górnym Śląsku

Artykuł wprowadza podwójne luzowanie nowoczesnej ontologii, którą autorzy rozpoznają jako wartościowe, lecz nazbyt totalizujące narzędzie teoretyczne. Rozpoznanie praktyk ontologicznych (wędkarstwa i fotografii przyrody) ukazuje, w jaki sposób wytwarzają one nie-do-końca nowoczesne lokalności. To oddolne, codzienne luzowanie inspirowane autorów do drugiego luzowania – modeli teoretycznych nastawionych na pochwylenie spójnej nowoczesności. Wywód uwidacznia tym samym nieciągłą, łataną i niejednoznaczną specyfikę trwania nowoczesnego świata.

słowa kluczowe: praktyki ontologiczne; antropologia ontologiczna; nowoczesna ontologia

Loosening Ontologies. On the Production of More-Than-Human Localities in Upper Silesia

The article introduces the double loosening of modern ontology, which the authors recognize as a valuable but overly totalizing theoretical tool. The recognition of ontological practices (fishing and nature photography) reveals how they produce not-quite-modern localities. This bottom-up, everyday loosening inspires the authors to make a second loosening – of theoretical models geared at grasping a coherent modernity. The argument thus highlights the discontinuous, patchy, and ambiguous nature of the modern world's duration.

keywords: ontological practices, ontological anthropology, modern ontology

ESEJ

Ekopareneza. Rozpoznania wstępne

Artykuł recenzowany / Peer-reviewed article
<http://doi.org/10.61269/NOPM4426>

Mianem współczesnej literatury ekologicznej określić można rozmaite – także pod względem przyporządkowań genologicznych – teksty literackie, które w mniejszym lub większym stopniu odnoszą się do aktualnych problemów środowiskowych, takich jak choćby globalne ocieplenie, zanik bioróżnorodności czy ogólne zanieczyszczenie ekosystemów. Literatura ekologiczna często wpisuje się w dyskursy antropocenu i związana jest z dzisiejszą świadomością kryzysu klimatycznego oraz ogólnych przemian środowiskowych zachodzących na Ziemi – przemian, które zagrażają ludziom, ale także innym gatunkom. W obrębie tak szeroko pojmowanej współczesnej literatury ekologicznej wyróżnić można pewne tendencje, dla których chciałabym zaproponować kilka użytecznych terminów. Pozwolą one, jak sądzę, dostrzec niektóre zjawiska literackie i ułatwią rozwój przyszłych badań. W niniejszym artykule chciałabym skupić się przede wszystkim na pojęciu ekoparenezy, które omówię na przykładzie *Domu Oriona*, najnowszej powieści Julii Fiedorczuk. Wcześniej wspomnę jednak o regionalizmie ekokrytycznym i kilku innych, pomocnych podczas lektury tej powieści, terminach.

Regionalizmem ekokrytycznym, czerpiącym z dokonań nowego regionalizmu i ekokrytyki, nazywam badania nad literaturą pod względem tematycznym osadzoną w konkretnym, pozatekstowym regionie i nad proponowanymi przez nią wyobrażeniami środowiska. Samo środowisko rozumiem jako lokalną sieć (choć jednocześnie, co w tym przypadku niezwykle istotne, stanowiącą część sieci globalnej), która złożona jest z ludzi, zwierząt, roślin, obiektów i innych form skupienia materii oraz powiązań między nimi. Pojęcie środowiska traktuję jako rodzaj narzędzia badawczego, którego operacyjność w dużym stopniu wynika z dzisiejszej wiedzy na temat ziemskich ekosystemów i zachodzących w nich pod wpływem antropopresji zmian. Przykładowo więc literacki opis stosunku ludzi do roślinności (karczowanie, ochrona z uwagi na wierzenia albo przekonania itd.) w danym regionie u progu trzeciej dekady XXI wieku interpretować można z uwagi na to, jak literatura rozpoznaje pojawiające się dziś w pewnych częściach świata możliwe odpowiedzi (lub ich brak) na kryzys ekologiczny.

W obrębie regionalizmu ekokrytycznego możliwe jest prowadzenie badań nad różnymi tekstami literackimi – niekoniecznie ekologicznymi. Powieść ekoregionalna, za jaką uznać można *Dom Oriona* Fiedorczuk, różni się jednak od wielu innych dzieł związanych z namysłem nad środowiskiem i konkretnym regionem (tutaj można by wymienić choćby słynne dzieła amerykańskich transcendentalistów) ze względu na wpisane w nią obserwacje znamionujące „samoświadomość antropocenu” (Keller 1–2), a czasem także świadomość wielu dyskusji poruszanych w ramach drugiej, trzeciej, a nawet czwartej fali ekokrytyki. Akcja *Domu Oriona* w dużej mierze osadzona jest na Podlasiu, a społeczno-polityczna sytuacja regionu oraz jego różnorodność biologiczna (puszcza) rozpatrywane są przez pryzmat wzajemnych zależności między ludźmi i nie-ludźmi oraz wyzwań pojawiających się w związku z dojmującym poczuciem kryzysu. W przypadku Fiedorczuk znajomość dyskursów antropocenu czy najnowszych badań z zakresu ekokrytyki w oczywisty sposób przenika do powieści – autorka jest bowiem nie tylko pisarką i poetką często kojarzoną z ekopoetyką, ale też badaczką.

W *Domu Oriona* Fiedorczuk balansuje między zbliżeniem i oddaleniem, mikrohistorią jednostki i makrohistorią planety. Dokonuje tego poprzez łączenie filozoficznej, nieco abstrakcyjnej refleksji nad środowiskiem i miejscem, jakie zajmuje w nim człowiek, z reportersko-publicystycznym trybem mówienia o różnych regionach świata pogrążonych w kryzysach (ekologicznych, migracyjnych, psychicznych). Zmyślona historia Elizy i Lou przeplata się więc z krótkimi, porwanymi fragmentami opowiadającymi o miejscach i ludziach z rozmaitych zakątków globu – czasem są to wyimki o charakterze *non-fiction*¹. Obecność fragmentów przywodzących na myśl reportaż bądź też tekst publicystyczny uzasadniona zostaje po części tym, iż narratorka Eliza jest dziennikarką, a także podróżniczką. Słowami Elizy autorka już na początku książki zdradza też swój stosunek do zależności między fikcją i nie-fikcją: „Było jasne, że mamy siebie przede wszystkim po to, żeby sobie wszystko opowiedzieć – cały świat. Historie prawdziwe i zmyślone, a zwłaszcza te, które będąc zmyśleniem, pozostają prawdą” (*Dom Oriona* 18).

Fabula powieści osnuta jest wokół pobytu Elizy na Podlasiu – kobieta, mieszkająca na co dzień w Warszawie, przygląda się trwającemu na granicy polsko-białoruskiej kryzysowi humanitarnemu. Innym ważnym wątkiem jest romantyczna relacja Elizy i Lou – podróżującej po świecie nomadki, z którą kontakt w pewnym momencie się urywa. Z tego jednak względu, choć głównym miejscem akcji jest Puszcza Białowieska, niektóre fragmenty stanowią też opis podróży do Meksyku czy Grecji. Eliza przemieszcza się również w sieci – nieustannie przegląda bowiem Google Maps, próbując dojrzeć takie miejsca, jak choćby obóz dla uchodźców w Makhmurze². Z kolei wspomniane już wcześniej krótkie, bardzo luźno związane z fabułą fragmenty powieści przenoszą czytelnika

1 Jeden z przykładów: „W 2019 roku jedno tylko osunięcie się gleby w należącej do szwajcarskiego koncernu kopalni w Kolwezi spowodowało śmierć czterdziestu kopaczy. Żeby uniknąć takich dramatycznych wypadków i żeby urobek był dobry, kopacze zatrudniają czasem czarowników – *Féticheurs*. Podobno seks z dziewicą przynosi szczęście i poprawia bezpieczeństwo tego rodzaju pracy” (*Dom Oriona* 124).

2 Obóz dla uchodźców w Makhmurze został założony w 1998 r. Mieszka tam około 12 tys. Kurdów, którzy musieli opuścić swoje domy na skutek kurdyjsko-tureckiego konfliktu.

przykładowo do RPA, gdzie znajduje się kopalnia odkrywkowa węgla kamiennego, albo do Chile – na pustynię Atacama, gdzie siedzibę ma największy na świecie producent litu. Fragmenty te sprawiają wrażenie wrzuconych w opowieść bez większych starań o zakrycie szwów. Nie formułuję jednak tej uwagi w trybie zarzutu, ponieważ zabieg ten przynosi interesujące konsekwencje. Porwana fabuła z pewnością nie pozwala na pełne zanurzenie się w historii. Rozrywka, jakiej zwykle dostarcza nam śledzenie losów postaci, ustępuje miejsca konieczności skupienia uwagi na tym, co często ignorowane, pomijane, niezauważane. W powieści widoczna jest zatem chęć przeprowadzenia czytelnika przez wybrane historie i wskazania na rozmaite problemy – przede wszystkim na przenikanie się niesprawiedliwości społecznej i ekologicznej. Mowa więc o wpisanych w powieść zabiegach perswazyjnych – wyraźnie dostrzegalnych także we fragmentach eksponujących to, w jaki sposób Eliza i Lou percypują środowisko. Można też powiedzieć, że punkt widzenia charakterystyczny dla obu bohaterek – a przede wszystkim dla Elizy, która pełni funkcję narratorki – zostaje dodatkowo podkreślony za sprawą wspomnianych pozornie nieprzystających do fabuły fragmentów.

Sądzę, że na przykładzie *Domu Oriona* dostrzec można pewną ogólną tendencję widoczną w literaturze ekologicznej (a więc także ekoregionalnej) – nazywam ją ekoparainesis, ekoparenezą, odwołując się tym samym do ugruntowanej już tradycji literackiej, ale jednocześnie wskazując na nowe zjawiska. Warto przypomnieć, że pojęcia parenezy (z gr. *parainesis* – zachęcanie) czy też parenetyki (gr. *parainetikós* – zachęcający) „służą w historii literatury do określania dwóch zjawisk, pozostających ze sobą w bezpośrednim związku, ale bynajmniej nie tożsamy: postawy parenetycznej (która może znajdować wyraz w tekstach literackich) oraz literatury parenetycznej (służącej wyrażaniu określonej postawy parenetycznej)” (Michałowska 549). Jak tłumaczy Hanna Dziechcińska w *Słowniku staropolskim*, autor danego tekstu przyjmuje postawę parenetyczną, czyli pouczającą, by przekonać odbiorcę do uznania szczególnej wartości pewnych wzorców osobowych i zachęcić do ich naśladowania. Gdy tego rodzaju postawa jest wyrażana „szczególnie dobitnie”, możemy mówić o literaturze parenetycznej. Dziechcińska zauważa bowiem, że „[...] wyodrębnienie »literatury parenetycznej« musi być zabiegiem arbitralnym, mającym na uwadze jedynie stopień nasilenia parenezy w pewnych gatunkach, a nawet utworach literackich” (Michałowska 549). Należy też wspomnieć za autorami *Słownika terminów literackich*, że: „W starożytnej Grecji parenetyczna literatura reprezentowana była zarówno przez autorów budujących ogólne teorie osoby ludzkiej (Platon, Arystoteles), jak i przez utwory pouczające, jak należy wychowywać człowieka, ażeby był zdolny do wzorowego wypełniania określonych funkcji społecznych, zwłaszcza »władcy« i »obywatela« (Izokrates, Pseudo-Plutarch)” (Głowiński et al. 292–293). Można zatem wyróżnić dwa typy przekazu parenetycznego, które ukształtowały się już w starożytności. Pierwszy z nich, jak wyjaśnia także Dziechcińska, jest charakterystyczny dla różnych gatunków literackich (głównie narracyjnych) i wiąże się z propagowaniem określonej postawy etycznej czy obywatelskiej – sposobem, który ma to umożliwiać, jest natomiast „[...] literacka konstrukcja »wzoru«: wizerunku idealnego nosiciela jakiejś roli”. Drugi typ odnaleźć można w tekstach o charakterze wykładu (np. w traktatach), a więc tam, gdzie wątki epickie ustępują miejsca zaleceniom i gotowym instrukcjom (Michałowska 549).

Ekopareneza jest ściśle związana z dzisiejszą wiedzą na temat zagrożeń ekologicznych (takich jak choćby zmiana klimatu, zanik bioróżnorodności, topnienie lodowców, zakwaszenie mórz) oraz próbami wyobrażenia sobie i spopularyzowania możliwych (pożądanych) w tej sytuacji postaw i wynikających z nich działań. Pojęcie to można odnieść do postawy uznanej za szczególnie wartościową w obliczu pogłębiającego się kryzysu ekologicznego i dlatego promowanej przez autora lub autorkę tekstu literackiego. W utworach narracyjnych owa wartościowana dodatkowo postawa zwykle przypisywana jest konkretnemu bohaterowi (bohaterom) lub narratorowi³. Postać niekoniecznie okazuje się jednak „idealnym wzorem”, a więc perfekcyjnym ucieleśnieniem pożądanych cech i optyki. Częściej funkcjonuje jako wzór godny naśladowania, ale jednocześnie niezupełnie gotowy – wybijający się na czoło, ale nadal poszukujący. Chodzi zatem o wychowywanie (czy też w wersji mniej imperatywnej: nakłanianie i zachęcanie) do bardziej odpowiedzialnego i empatycznego stylu życia – wyrastającego z głębokiej świadomości tego, iż człowiek jest integralną i bynajmniej nie najważniejszą częścią środowiska.

W ciągu wieków moralizatorski wydzźwięk literatury parenetycznej bywał ceniony i akceptowany przez odbiorców. *Żywot człowieka poczciwego* Mikołaja Reja wciąż jest więc uznawany za ważne dzieło epoki renesansu. Nie sposób jednak pisać dziś tak, jak wieki temu pisali Rej, Niccolò Machiavelli czy Erazm z Rotterdamu. Innymi słowy, ekopareneza nie pełni tej samej funkcji, którą kiedyś pełniła pareneza – wiąże się to z długim procesem przemian zachodzących w kulturze. Literatura ekoparenetyczna – a więc te utwory, które w dużym stopniu podporządkowane są propagowaniu określonej postawy, jaką człowiek powinien przyjąć wobec środowiska – może być (i bywa) literaturą umoralniającą. Wydaje się jednak, że dobra literatura ekoparenetyczna powinna być raczej literaturą „zachęcającą” do konkretnego spojrzenia i postawy – spełniającą funkcję edukacyjną, ale też stroniącą od gestów podtrzymujących hierarchie oraz świadomą trudności, z jakimi niejednokrotnie trzeba się mierzyć, by spojrzeć na pewne kwestie inaczej niż przez pryzmat zakorzenionych w kulturze klisz czy własnych schematów myślowych.

Ekoparainesis, podobnie jak regionalizm ekokrytyczny, to pojęcia, których nie da się oderwać od zagadnienia antropocenu i dyskusji toczących się w ramach humanistyki ekologicznej. Wskazując na pożądane wzorce osobowe, literatura ekoparenetyczna często podąża więc za rozpoznaniem filozofii czy wnioskami, do których dochodzi się na gruncie innych nauk. Niejednokrotnie odnaleźć więc można w niej między innymi potrzebę dekonstrukcji pojęcia natury, próbę wykazania nieoczywistego związku tego, co globalne, z tym, co lokalne, czy chęć porównania czasu geologicznego (związanego z ewolucją planety) z czasem człowieka (związanym z ewolucją gatunku albo po prostu z jednostkowym postrzeganiem zmian zachodzących w świecie). Proponowane w obrębie tej literatury stanowisko niejednokrotnie wynika więc choćby ze sprzeciwu wobec paradygmatu antropocentrycznego. Podział

3 W tekstach niefikcyjnych promowana postawa wiąże się w sposób jawny z doświadczeniami samego autora tekstu. W takiej literaturze częściej też pojawiają się elementy charakterystyczne dla wykładu.

na naturę i kulturę oraz poczucie wyalienowania ze świata nie-ludzi ustępuje miejsca przekonaniu, że człowiek jest połączony siecią skomplikowanych zależności z innymi elementami środowiska. Innymi słowy, literaturę ekoparenetyczną charakteryzuje wykorzystanie takich zabiegów narracyjnych i perswazyjnych, które pozwalałyby promować perspektywę związaną ze świadomością tego, iż człowiek jest ze świata, a nie w świecie (Rogowska-Stangret).

Jak wiadomo, aktywność zawodowa Fiedorczuk jest ściśle związana z promowaniem ekologicznych postaw (publikacje z zakresu ekokrytyki na gruncie polskiego literaturoznawstwa, edukowanie w ramach Szkoły Ekopoetyki itd.). Ekoparainesis w twórczości tej pisarki nie jest więc zaskoczeniem. Sama autorka chętnie zresztą naprowadza na możliwe odczytania *Domu Oriona*, co dodatkowo wpływa na ekoparenetyczny wymiar tej powieści. Fiedorczuk nazywa konstrukcję powieści konstelacyjną, zauważając, że sposób, w jaki łączą się poszczególne wątki i fragmenty, odzwierciedla jej postrzeganie dzisiejszego świata naznaczonego kolejnymi kryzysami⁴. Jak mówi, postrzeganie to jest konsekwencją refleksji nad czasem czy ruchem, a więc i wzajemnym splątaniem ludzi i nie-ludzi ("Julia Fiedorczuk"). Fiedorczuk próbuje wskazać na to, że nasza percepcja nie jest zdolna do tego, by pochwycić czas geologiczny czy też kosmiczny. Pod tym względem *Dom Oriona* przypomina inne pojawiające się w ostatnich latach dzieła literackie, które stanowią istotny głos w obrębie dyskursów antropocenu. Ponadto autorka zestawia ze sobą wymiary globalny i lokalny, by pokazać, że tak niewielki obszar Ziemi, jakim jest na przykład Puszcza Białowieska, może dawać pewien wgląd w specyfikę procesów zachodzących w różnych częściach świata. To z kolei oznacza próbę prześledzenia nieoczywistych splątań ludzi i nie-ludzi. Na najbardziej podstawowym poziomie splątanie człowieka z całym wszechświatem dobrze obrazuje, jak przypomina pisarka, planetarny obieg pierwiastków – ciało człowieka jest bowiem zbudowane z tego, co niegdyś składało się na gwiazdę. Pewnym symbolem, jaki podsuwa w tym przypadku Fiedorczuk, jest też smartfon. Koltan potrzebny do produkcji telefonów wydobywany jest głównie w Afryce. Eksploatacja tamtejszych zasobów prowadzi jednak do wyczerpania, nierówności społecznych i degradacji ekosystemu. Jednocześnie dla ludzi zmuszonych do migracji/uchodźstwa smartfon okazuje się niezbędny, ponieważ, przykładowo, w obcym lesie (przedzielonym dodatkowo granicą dwóch państw) zwiększa szansę na przeżycie. A zatem nieustanny ruch i zmienność – które charakteryzują kosmos, ludzi, nie-ludzi, minerały i tak dalej – stanowią naturalny, ale często trudny do przyjęcia stan rzeczy.

Na skutek antropopresji oraz globalnych nierówności (wynikających w dużym stopniu z kolonialnej przeszłości czy kapitalistycznej logiki rozwoju prowadzącej do bogacenia się jednych regionów i degradacji innych) miliony ludzi zmuszone są do ruchu/ucieczki/migracji. Fiedorczuk przypomina, że przedstawiciele bardziej uprzywilejowanych społeczeństw w pewnym momencie nie są w stanie odwracać wzroku od tegoż ruchu. Stąd też tytuł powieści rozumieć można jako sugestię, iż dom, choć zwykle wskazuje na stałość i zakorzenienie, nie jest tożsamy ze stagnacją. Najbardziej

4 Warto tu odnotować skojarzenia z prozą Olgi Tokarczuk – szczególnie z *Biegunami*, określanymi przez noblistkę mianem powieści konstelacyjnej.

stała i ukorzeniająca okazuje się sama zmiana (i gotowość do niej). Kiedy Lou, będąc jeszcze dziewczynką, rysuje w swoim notesie gwiazdozbiory, wcale nie przypominają one tych oglądanych wcześniej w atlasie. Lou jest bowiem figurą wolności, zejścia z utartych ścieżek – inaczej łączy kropki, widzi możliwość innych kształtów niż te, które wielu ludzi bierze za oczywiste i jedyne. Innymi słowy, Fiedorczuk przekonuje, że podobnie jak Lou możemy na nowo łączyć gwiazdy – a więc na nowo ustanawiać swoje położenie wobec świata, dostrzegać samych siebie (na innych niż dotychczas zasadach) w owych dalece wykraczających poza to, co ludzkie, konstelacjach. Nowe „łączenie kropek”, a więc nowe opowiadanie historii, wiąże się tu z porzuceniem antropocentryzmu i naiwnego przekonania o możliwości „powrotu do natury”. W tym miejscu warto też wspomnieć o tym, że Fiedorczuk daje wyraz potrzebie budowania dystansu wobec opowieści uznawanych za uniwersalne, a więc wobec mitów. W całej powieści pojawiają się bowiem odwołania do mitologii, ale często są to odwołania z przymrużeniem oka, pozbawione wypracowywanego przez setki lat ciężaru symbolicznego.

Obecny w powieści motyw „dzikości” przyrody również nie jest tym samym, który znamy choćby z dzieł romantyków. Puszcza Białowieska czy subtropikalny las w Meksyku, choć wyjątkowe ze względu na dużą bioróżnorodność i sprawiające wrażenie nietkniętych ludzką ręką, ostatecznie okazują się naznaczone antropoceniem. Najlepiej świadczą o tym przedmioty odnajdywane przez Elizę w Puszczy – są to rzeczy należące do osób, które z różnych powodów musiały opuścić swoje domy. Co jednak istotne, takie miejsca jak kompleks leśny na pograniczu Polski i Białorusi wciąż pozostają w znacznie mniejszym stopniu dotknięte skutkami rozwoju cywilizacji niż wiele innych regionów świata. Fiedorczuk przekonuje więc, że choć nie zdołamy zatrzymać pewnych zachodzących już zmian, to regiony takie jak puszcza dają dziś pewną nadzieję. W tekście wyraża zresztą tę intuicję całkiem wprost: „Puszcza jest rezerwuarem życia, skarbem o wartości, której nie da się opisać. Tu też czuć antropopresję, ale ta druga siła, siła dzikości, jest jeszcze na tyle potężna, że daje nadzieję – tu jeszcze wszystko może się odrodzić” (*Dom Oriona* 101). Ta konstatacja widoczna jest także w historii Elizy, przedstawicielki zamożnego, choć niekoniecznie radzącego sobie z konsekwencjami gwałtownie zachodzących zmian, społeczeństwa. Kobieta mierzy się ze stanami depresyjnymi, jest przytłoczona ilością informacji, które spływają do niej każdego dnia, nie radzi sobie też z nadmiarem pracy. Jest roztargniona, zestresowana i zrezygnowana. A jednak w Puszczy Eliza doświadcza chwil zatrzymania i zastanawia się nad sposobem funkcjonowania ekosystemów ziemskich – na przykład wówczas, gdy zachwyca się starym drzewem, którego czas na Ziemi jest zupełnie różny od czasu ludzkiego: „To grab, cichy, nieruchomy świadek szybkich losów bardziej ruchliwych istot, do których należą także ludzie. Żyje nie tylko swoim życiem – żyje z wielokrotnionym życiem wszystkiego, co łączy do jego popękanej kory, jej prawie już nieczytelnego pisma, porośniętego przy ziemi grubą warstwą mchu, wyżej pokrytego szarozielonym nalotem porostów. Osadzona w ziemi obecność grabu podnosi mnie na duchu” (*Dom Oriona* 114). Przy tym warto odnotować, że w *Domu Oriona* „zachęcanie” do wejścia na pewne (mniej utarte) ścieżki myślenia prowadzi nieraz do konstruowania zdań o charakterze sentencjonalnym, przykładowo: „Wiedza ma swoją cenę, odbiera

patrzeniu niewinność, ale niewinny wzrok jest w konfrontacji z bogactwem świata bezsilny, dlatego mądrość zawiera obie rzeczy – wiedzę i nie” (65).

Wiele rozważań narratorki ciąży ku nieantropocentrycznemu oglądowi świata: „W jakimś sensie naprawdę bywałam czworonożna, włochata albo pokryta łuskami; bywałam myśliwą i ofiarą, goniłam i uciekałam, miawałam pletwy albo pazury – dość ostre, żeby w mgnieniu oka rozszarpać inne ciało; miawałam zęby pobłyskujące w słodkiej nocy. Wyrastały mi skrzydła, oddychałam skrzelami. Porastałam gładką skórą młodego grabu” (*Dom Oriona* 151). Mowa zatem o bliskości genetycznej, ale też powinowactwie wynikającym z podobnych doświadczeń związanych z życiem na Ziemi. W niektórych fragmentach powieść przywołuje na myśl rozważania posthumanistyczne w duchu Stacy Alaimo i jej koncepcji transkorporealności, zgodnie z którą „to, co ludzkie, jest splecione z więcej-niż-ludzkiem światem” (Alaimo 2). Eliza przygląda się swojej materialności, zauważając: „Moje ciało jest dziwne w zetknięciu, nieuchronnym, z tym, co nie jest mną, a co mnie określa i tworzy. Ciało nie jest moje, jest wspólne. Co we mnie żyje, mnie żyje. Mikroorganizmy, mineralne zęby, szkielet sfatygowany długimi godzinami dziwacznej pracy, grawitacja. Woda. Dwa miliardy lat temu tlen wybił większość życia na Ziemi; myślę o formach, które to zrobiły, zachłannych jak wszystko, co musi się rozmnażać” (*Dom Oriona* 153). Fiedorczuk, podobnie jak Alaimo, zwraca więc tutaj uwagę na cielesny wymiar przenikania, wzajemnego kształtowania wszystkiego, co istnieje – ludzkiego i poza-ludzkiego.

Narratorka powieści w pewnym momencie wyznaje: „Długo wierzyłam, że w ludzkim życiu właśnie o to chodzi, żeby nakrywać głowę rękoma i przeczekiwać, aż minie takie czy inne niebezpieczeństwo zgotowane przez naprawdę poważnych, dorosłych ludzi, którzy rozumieli, w odróżnieniu ode mnie (i chyba także od mojego ojca), że nie da się po prostu chodzić po Ziemi bez jakiegoś szczególnego celu, tylko po to, żeby zobaczyć, jak tu jest; że istnieje bezwzględna konieczność walki, bo człowiek z natury rzeczy pozostaje w stanie wojny jeśli nie z drugim człowiekiem, to z Ziemią, z której trzeba wycisnąć wszystko, co tylko da się przerobić na produkty, te zaś, przechodząc przez gęstą, poplątaną, sztucznie wyhodowaną sieć ludzkich pragnień, rozpadną się na zyski dla nielicznych i odpady, wśród których będzie żyła cała reszta” (*Dom Oriona* 28). W narracji pobrzmiewają więc tony antykapitalistyczne i antyimperialistyczne, Fiedorczuk daje też wyraz poczuciu wyobcowania w świecie ludzi, dla których sposób percypowania rzeczywistości wiąże się z rozpoznaniem teleologicznymi. Warto podkreślić emocjonalny ton wypowiedzi i obecne w niej wyraźne wartościowanie. Ekopareneza u Fiedorczuk często wiąże się bowiem z formułowaną *expressis verbis* krytyką perspektywy radykalnie nierelacyjnej i podporządkowanej jedynie własnym interesom.

Brak tu miejsca na omówienie typologii literatury ekoparenetycznej (tej kwestii poświęcę osobny szkic), warto jednak nadmienić, że literatura ta jest wewnętrznie zróżnicowana. Przy jej opisie ważne okazują się takie kwestie, jak choćby: przyporządkowania rodzajowe i gatunkowe (pociągające za sobą szereg możliwości, ale też ograniczeń), dominanta tematyczna (np. relacja człowiek-inne zwierzę czy zależność między tym, co lokalne, i tym, co globalne) oraz wykorzystane zabiegi retoryczne. Tutaj chciałabym jedynie podkreślić, że *Dom Oriona* Fiedorczuk uznać można za pierwszą na polskim

rynku wydawniczym powieść (przy tym powieść ekoregionalną), w której tak wyraźnie obecna jest ekoparenetyka⁵. W innych kręgach językowych podobne utwory pojawiają się już od dłuższego czasu i coraz częściej doceniane są zarówno przez gremia przyznające ważne nagrody literackie, jak i szersze grono odbiorców. Do bestsellerowych ekoparenetycznych powieści zaliczyć można *Listowieść* oraz *Zadziwienie* Richarda Powersa, amerykańskiego pisarza, laureata między innymi Nagrody Pulitzera oraz National Book Award⁶. Na uwagę zasługuje też pomyślany jako tetralogia cykl powieści o zmianach klimatycznych (szczególnie tom drugi, *Błękit*) autorstwa Mai Lunde, norweskiej pisarki, która za *Historię pszczół* otrzymała Nagrodę Norweskich Księgarzy. Ekoparenetyka jest też wyraźnie dostrzegalna w literaturze niefikcyjnej, gdzie promowanie takiej perspektywy oglądu świata, która byłaby adekwatna wobec wyzwań antropocenu, wiąże się z opisem doświadczeń samych autorów. Za przykłady służyć mogą takie publikacje jak: *O czasie i wodzie* Andriego Snæra Magnasona (zob. Tomczyk), *Klimat to my. Ratowanie planety zaczyna się przy śniadaniu* Jonathana Safrana Foera czy *Woda. Historia pewnego porwania* Szymona Opryszka⁷.

W *Domu Oriona*, podobnie jak choćby u Powersa, ekoparenetyka niejednokrotnie wiąże się z próbą przedstawienia świata w sposób poetycki, często metaforyczny, a jednocześnie w nawiązaniu do współczesnej wiedzy na temat świata płynącej z rozmaitych nauk czy doniesień reporterskich. Przy tym Fiedorczyk, jak już wspomniałam wcześniej, inaczej niż Powers, celowo zaburza możliwość dłuższej immersji w świat przedstawiony. Amerykanin opowiada zajmujące historie (interesujące również w warstwie językowej), w których z dużą łatwością przemyca zagadnienia filozoficzne i naukowe. Można powiedzieć, że zachęca on czytelnika do zanurzenia się w opowieści, podążania za fikcyjnymi postaciami i w konsekwencji (być może) otwarcia się na nowe sposoby postrzegania Ziemi i jej mieszkańców. Fabuła *Zadziwienia* osnuta jest zatem wokół pozytywnej przemiany, jaka zachodzi w Robinie, chłopcu w spektrum autyzmu. Dzięki specjalnemu programowi naukowemu Robin może uczestniczyć w sesjach neurotreningu, za sprawą których uczy się, jak radzić sobie z trudnymi emocjami. Ojcem chłopca, i jednocześnie narratorem, jest natomiast pracujący na uczelni astrobiolog. W powieści to właśnie owo połączenie wiedzy naukowej i wyjątkowej wrażliwości

5 Być może niektórzy skłonni byłiby uznać już *Prowadź swój plug przez kości umarłych* Tokarczyk za przykład ekoparenetycznej powieści. Wydany w 2009 r. utwór z pewnością problematyzuje m.in. zagadnienie relacji ludzi i zwierząt. Pojawia się jednak pytanie, czy obecne w powieści zachęcanie do podążania za prozawierzącą, nieantropocentryczną postawą Duszejko nie jest momentami naznaczone zbyt dużym dystansem, by uznać je za ekoparenetyczne. Mam tu na myśli zarówno sposób, w jaki Tokarczyk konstruuje swoją bohaterkę, jak i zastosowane w powieści nieoczywiste rozwiązanie zagadki kryminalnej. Fabuła *Prowadź swój plug...* nie jest też osadzona w kontekście globalnego kryzysu ekologicznego.

6 W oryginale powieści ukazały się kolejno w latach 2018 i 2021. Na marginesie warto wspomnieć, że również w powieściach Powersa pojawiają się subtelne odwołania do konkretnego, istniejącego w rzeczywistości regionu, a mianowicie do Great Smoky Mountains, łańcucha górskiego zachodnich Appalachów.

7 Charakterystyczna dla wszystkich wymienionych publikacji wydaje się próba przetłumaczenia naukowych danych i statystyk na język emocji (m.in. poprzez odwołania do własnej biografii). Taki zabieg z pewnością służyć ma urealnieniu zagrożenia i tym samym uwrażliwieniu czytelnika.

okazuje się prowadzić ku tytułowemu „zadziwieniu” światem i troską o niego. Robin, na którego, co istotne, duży wpływ miały poglądy i wykształcenie rodziców, staje się tu wzorem do naśladowania. Jak bowiem przekonuje narrator, „[...] dziesięć tysięcy dzieci z nowym spojrzeniem Robina mogłoby nauczyć nas, jak żyć na Ziemi” (Powers 236).

Dom Oriona warto też choćby pokrótce zestawić z inną wydaną w Polsce w 2023 roku ekoregionalną powieścią, a mianowicie z *Ćwirowidłem* – fikcją klimatyczną autorstwa Damiana Kowala. Daktary, główny bohater tej powieści, podobnie jak Eliza z powieści Fiedorczyk, pogrążony jest w kryzysie psychicznym – w dużym stopniu związanym z ekologicznymi i migracyjnymi problemami świata. W jego historii trudno jednak doszukać się wątku przemiany, zbliżenia do tego, co nie-ludzkie – wątku, który u Fiedorczyk daje poczucie (przynajmniej chwilowe) ulgi i nadziei. Choć Kowal snuje wizję życia na Dolnym Śląsku w czasie globalnych, zintensyfikowanych przemian wynikających z ocieplenia klimatu, to jednak kreacji głównej postaci nie sposób rozważać jako ekoparainesis. Na skutek nadmiaru informacji, intensywności bodźców cielesnych (np. silnych reakcji na upał), a także – jak można wnioskować – ściśle osobistych warunkowań perspektywa charakteryzująca bohatera oscyluje między rozpaczą, paraliżem emocjonalnym i eskapizmem. Autor *Ćwirowidla* nie proponuje literackiego wzorca takiego sposobu postrzegania środowiska, który za pomocą perswazji byłby przedstawiany jako szczególnie adekwatny w dobie antropocenu. Portret głównego bohatera może sygnalizować jedynie bezradność i kruchość jednostki wobec kryzysu ekologicznego. To przyznanie się do niemożności znalezienia pozytywnych odpowiedzi jest jednak, obok ekoparenezy, jednym z istotnych sposobów mówienia o rzeczywistości, mającym swe źródło w potrzebie odnalezienia się w świecie ogarniętym szeroko pojętym kryzysem.

Mówiąc najogólniej, utwory ekoparenetyczne promują i kształtują takie postawy wobec środowiska (rozumianego jako sieć złożona z oddziałujących na siebie ludzi i nie-ludzi), które stanowiłyby pozytywną odpowiedź na problemy wynikające z pogłębiającego się kryzysu ekologicznego. Ich celem jest zachęcanie do przyjęcia odpowiedzialnej i empatycznej perspektywy oglądu świata – wyrastającej z przekonania, że człowiek jest integralną (ale nie najważniejszą) częścią ziemskich ekosystemów, a niesprawiedliwość ekologiczna i społeczna są ze sobą ściśle powiązane. Literaturę ekoparenetyczną charakteryzują: 1) rozmaite zabiegi wartościujące, 2) wyraźnie wpisana w tekst świadomość antropocenu (kryzysu ekologicznego), 3) odwołania (nieraz silnie zmetaforyzowane) do informacji na temat obecnych przemian zachodzących w ziemskich ekosystemach, które to informacje płyną z nauk ścisłych czy przyrodniczych, 4) rozważania filozoficzne (często z zakresu ontologii), 5) rozmycie gatunkowe (w dużym stopniu będące konsekwencją poprzednio wymienionych cech literatury ekoparenetycznej), 6) metaforyka związana z cielesnością (czy szerzej: materialnością). Nie jest to oczywiście wyliczenie, które można by uznać za wyczerpujące, wszystkie wskazane cechy niekoniecznie muszą też współwystępować. Ponadto poetyka ekoparenetyczna w kolejnych latach z pewnością podlegać będzie pewnym przemianom.

Lista prac cytowanych

- Alaimo, Stacy. *Bodily Natures. Science, Environment, and the Material Self*. Indiana University Press, 2010.
- Fiedorczuk, Julia. *Dom Oriona*. Wydawnictwo Literackie, 2023.
- . "Julia Fiedorczuk, »Astrostrada z girlandami. Wiersze zebrane« i powieść »Dom Oriona« (FGL 2023)". Interview by Marcin Baniak, Waldek Mazur. *YouTube*, 21 Jul. 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=ZLWd2uBODKM>.
- Głowiński, Michał, et al., editors. *Słownik terminów literackich*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1976.
- Keller, Lynn. *Recomposing Eco-poetics: North American Poetry of the Self-Conscious Anthropocene*. University of Virginia Press, 2018.
- Michałowska, Teresa. *Słownik literatury staropolskiej. Średniowiecze, Renesans, Barok*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1990.
- Powers, Richard. *Zadziwienie*. Translated by Dorota Konowrocka-Sawa, Wydawnictwo W.A.B., 2021.
- Rogowska-Stangret, Monika. *Być ze świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej. Słowo/obraz terytoria*, 2021.
- Tomczyk, Dagmara. "Katastrofa ekologiczna i poszukiwanie języka. Na marginesie »O czasie i wodzie« Andriego Snæra Magnasona". *Czas Kultury*, no. 3, 2021, pp. 207–212.

Abstrakt / Abstract

Dagmara Tomczyk

Ekopareneza. Rozpoznanie wstępne

Autorka prezentuje w zarysie koncepcje regionalizmu ekokrytycznego i ekoparenezy. Celem jest zwrócenie uwagi na wybrane nowe zjawiska literackie związane ze świadomością kryzysu ekologicznego oraz próba ich wstępnego scharakteryzowania. Odwołując się do zakorzenionego w kulturze pojęcia parenezy oraz nowszych zjawisk z pogranicza literaturoznawstwa oraz innych dyscyplin, autorka wskazuje na operacyjność kategorii takich jak powieść ekoregionalna, a przede wszystkim powieść ekoparenetyczna. Za przykład tego rodzaju powieści służy szerzej omawiany w artykule utwór pod tytułem *Dom Oriona* Julii Fiedorczuk.

słowa kluczowe: ekopareneza, regionalizm ekokrytyczny, literaturoznawstwo, Julia Fiedorczuk

Ecoparaenesis. Some Preliminary Observations

The author outlines the concepts of ecocritical regionalism and eco-parenesis. The aim is to highlight selected new literary phenomena related to the awareness of the ecological crisis and to attempt their preliminary characterization. Referring to the notion of parenesis, which is rooted in culture, as well as more recent phenomena from the borderline between literary studies and other disciplines, the author points out the operational capacity of such categories as the eco-regional novel and, above all, the eco-parenetic novel. The work discussed more extensively in the article, *Dom Oriona* [Orion's House] by Julia Fiedorczuk, serves as an example of this type of novel.

keywords: ecoparaenesis, ecocritical regionalism, literary studies, Julia Fiedorczuk

MUZEA POTENCJALNE

W zaproponowanym przez nas bloku tematycznym przyglądamy się sposobom wytwarzania pamięci i pamiętania, pamięci kanonicznej, konserwującej, ale i tej powołującej nowy porządek społeczny, wreszcie strategiom uwalniania się od pamięci, odpamiętywania i niepamiętania. Interesuje nas pamięć w przestrzeni domu, który przestał być domem – zinstytucjonalizowany (dom-muzeum) i uspołeczniony (pałac-pegeer) zmienił swoją charakterystykę na poziomie ontologicznym, ale nie unieważnił swojej przeszłości. W prezentowanych tekstach przyglądamy się jej śladom i podejmowanej przez użytkowników tych przestrzeni pracy na rzecz pamięci i/lub niepamiętania. Korzystamy ze zróżnicowanych metodologii, te zaś wynikają z wyboru opisywanych miejsc. Domy-muzea, zorganizowane wokół eksponatów, prowokują pytania o sprawczość rzeczy i rolę instytucji w wytwarzaniu pamięci. Pałace-pegeery, będące wypadkową socjalistycznej rewolucji, skłaniają do refleksji nad alternatywnymi, oddolnymi skryptami korzystania z pałacu. Raz interesujące nas miejsca

podlegają procedurom oddomowienia, innym razem wymagają zamieszkania. Obserwowanym przez nas migracjom podmiotów ludzkich i więcej-niż-ludzkich oraz rzeczy towarzyszą migracje znaczeń. Interesuje nas zarówno instytucjonalny proces ich konstruowania, jak i wszelkiego rodzaju pęknięcia, przesunięcia i potencjalności wynikające z tego ruchu.

Sara Herczyńska, Justyna Szklarczyk – redaktorki prowadzące



Fot. Karolina Jackowska



Fot. Alicja Nauman

Paradoks Kasztanki. Fantazmatyczne eksponaty w domach-muzeach

Artykuł recenzowany / Peer-reviewed article
<http://doi.org/10.61269/KMMY4710>

Domy-muzea to placówki organizowane w domach po ważnych społecznie osobach i upamiętniające te osoby. Pamiątki po zmarłym zostają zamienione w eksponaty. Bliskość upamiętnianej osoby i autentyczność zgromadzonych w nich przedmiotów (ten dom, ten fotel) są podstawowymi elementami mającymi stanowić o atrakcyjności muzeów biograficznych. Pamiątki, zamienione w eksponaty, oddziałują auratycznie, a więc poprzez zakorzenienie w przywoływanym na wystawie odległym czasie (Benjamin 206). Istotny jest zatem ich związek z upamiętnianą osobą. Jednak w wielu przypadkach wnętrza zostają zrekonstruowane i wypełnione przedmiotami pozbawionymi realnego związku z patronem muzeum. W artykule chciałabym przyjrzeć się bliżej kategorii rzeczy, które Lucyna Marzec określa „eksponatami fantazmatycznymi” (58–79) – przedmiotom wystawianym w muzeach biograficznych, którym przypisuje się istotne znaczenie afektywne, a które niekoniecznie spełniają kryteria autentyczności. Kluczową cechą opisywanych przeze mnie eksponatów jest ich niestabilność ontologiczna wynikająca z nietypowej modalności autentyczności, którą na użytek tego tekstu nazwałam paradoksem Kasztanki.

W artykule skupiam się na dwóch przedmiotach pochodzących z dwóch placówek: Muzeum Józefa Piłsudskiego w Sulejówku i Muzeum św. Maksymiliana w Niepokalanowie. Analizę oparłam na badaniach podczas parokrotnego zwiedzania wystaw oraz na podstawie wywiadów z pracownikami instytucji i lektury artykułów prasowych dotyczących jednego z eksponatów. W przypadku Muzeum św. Maksymiliana odnoszę się też do jednego z muzealnych dokumentów, którego skan otrzymałam na podstawie ustawy o dostępie do informacji publicznej.

Kopytko Kasztanki

Nietypową modalność autentyczności eksponatów w domach-muzeach najlepiej widać na przykładzie kopytka Kasztanki, czyli ulubionej klaczy Józefa Piłsudskiego. Upamiętniający marszałka kompleks muzealny w Sulejówku składa się z dwóch głównych części. Pierwsza to nowoczesne muzeum biograficzne, przedstawiające ze szczególnymi kolejnymi etapami życia Piłsudskiego. Druga to „Milusin” – dworek, który marszałek dostał od żołnierzy i w którym mieszkał w latach 1923–1926 razem z rodziną. W nowoczesnej części kompleksu znajdziemy liczne obrazy i zdjęcia Kasztanki. W „Milusinie” pojawia się za to jej kopytko.

Zwiedzanie dworku „Milusin” ma oddawać doświadczenie składania wizyty marszałkowi – widz może zwiedzać parter z salonem, gabinetem i kuchnią. Wyłączone z ekspozycji są górne pokoje dworku, w których były prywatne przestrzenie rodziny Piłsudskiego. Dworek można poznawać tylko z przewodnikiem, słuchając jego opowieści. Oglądane eksponaty zawsze są więc mediowane przez mówioną narrację. Kiedy pierwszy raz byłam w „Milusinie”, mniej więcej w połowie spaceru przewodniczka wskazała na stolik, na którym stała lampa i popielniczka z końskiego kopyta, i powiedziała: „Obok lampy leży kopytko Kasztanki. Ale wiedzą państwo, gdyby wszystkie kopytka Kasztanki były oryginalne, to musiałyby być tysiącnożna”.

Cytat zapadł mi w pamięć, ponieważ dobrze oddaje specyficzną jakość eksponatów w muzeach biograficznych. Kopytko jest opisane jako „kopytko Kasztanki”, ale już w następnym zdaniu jego status „kopytka Kasztanki” zostaje podważony. Znalazło się ono w muzeum ze względu na tę klacz i pełni funkcję „kopytka Kasztanki”. Jednocześnie w muzeum się nie twierdzi, że przedmiot ten jest autentyczny. Specyficzną modalność autentyczności rzeczy w domach-muzeach można określić mianem paradoksu Kasztanki. W ramach narracji to jest kopytko Kasztanki, ale jednocześnie nie jest i nikt tego nie ukrywa. Podczas wywiadu jedna z pracowniczek muzeum powiedziała mi, że kopytka Kasztanki często pojawiają się na aukcjach internetowych (Basaj). To zjawisko, przypominające średniowieczny handel relikwiami, świadczy o zainteresowaniu pamiątkami po Piłsudskim, w tym po jego ulubionej klaczy.

Warto tu przywołać klasyczną już teorię autentyczności Toma Selwyna, która powstała na gruncie antropologii turystyki. Selwyn pisze o autentyczności jako o wartości wytwarzanej w relacjach międzyludzkich poprzez praktyki społeczne. Nie chodzi zatem o immanentne cechy przedmiotów, ale o praktyki, które sprawiają, że dane przedmioty są postrzegane jako autentyczne, o sam proces autentyfikacji. Być może Selwynowskie *authentication* należałoby nawet tłumaczyć jako „uwierzytelnienie” – określenie typowe dla żargonu prawnego lub informatycznego, ale etymologicznie pochodzące od słowa „wiera”. Eksponat uwierzytelniony to taki, w którego autentyczność można uwierzyć, co podkreśla afektywny wymiar tej praktyki. Selwyn wychodzi z podobnych założeń jak Dean MacCannell, dla którego poszukiwanie „prawdziwych” doświadczeń przez turystów jest reakcją na alienację i poczucie nieautentyczności własnego życia codziennego. Człowiek nowoczesny ma coraz mniejsze poczucie realnego związku ze swoją pracą, rodziną czy fizycznym otoczeniem, przez co coraz bardziej szuka „prawdziwości” życia innych (MacCannell 143–144).



Lampa i kopytko na ekspozycji w dworku „Milusin”, Sulejówek.
Fot. Sara Herczyńska, 2024

Podstawą teorii Selwyna jest podział na dwa porządki, w których zwiedzający doświadczają autentyczności: autentyczność gorącą i zimną (1-32). Pierwsza oznacza poczucie kontaktu z poszukiwanym doświadczeniem, immersję i emocjonalność. Kluczowe są uczucia turysty, jego poczucie tożsamości i kontaktu z innym „ja”. Jako przykład przestrzeni opartej na gorącej autentyczności Selwyn podaje Bet ha-Tefucot (Muzeum Narodu Żydowskiego) w Jerozolimie. Jest ono opisywane jako pierwsze na świecie muzeum narracyjne (Weinberg and Elieli 49–51), które oparło swoje działanie na wywoływaniu afektywnego poczucia bycia częścią narodowej historii, wpisania genealogii zwiedzających w większą całość. Mniejsze znaczenie miała autentyczność konkretnych eksponatów, większe „autentyzm doświadczenia”, emocjonalne poczucie połączenia z przeszłością i tożsamości z prezentowaną narracją. W Polsce oczywistym przykładem generowania tego typu doświadczenia muzealnego jest Muzeum Powstania Warszawskiego – placówka, której działanie opiera się na przedstawieniu powstania jako doświadczenia zarazem atrakcyjnego i bliskiego zwiedzającemu (Kurz 150–161). Znajdujące się w muzeum rekonstrukcje kanałów są nieautentyczne, ale przechodzenie przez nie zapewnia intensywniejsze poczucie bycia blisko „autentycznej historii” niż gablota z artefaktami. Oczywiście kanały mogą być odbierane jako „prawdziwe” wyłącznie w przeżyciu zwiedzającego, wykluczono z nich takie somatyczne doznania, jak smród czy



Kopytko na ekspozycji w dworku „Milusin”, Sulejówiek.
Fot. Sara Herczyńska, 2024

brud. Są zatem oparte na manipulacji, która wpływa na emocje zwiedzającego – zamiast strachu, obrzydzenia i lęku wywołują ekscytację i wzniosłość¹.

Zimna autentyczność oznacza poczucie „naukowej” zgodności z faktografią – pewność, że dany przedmiot faktycznie jest tym, czym ma być. Autentyczność zimna jest zapośredniczona przez odpowiednie autorytety, które mają o niej zapewniać – mogą to być naukowcy uwierzytelniający dany obiekt, ale też autorytet samego muzeum albo innej szacownej instytucji. Niezbędne jest zatem zaufanie do aktorów społecznych zaangażowanych w proces autentyfikacji. Przykładem mogą być w zasadzie wszystkie „tradycyjne” muzea, w kontrze do których zbudowana została kategoria „muzeum narracyjnego”. Autentyczność ich zbiorów została potwierdzona przez ekspertów poprzez szereg specjalistycznych badań. Oczywiście kategorie Selwyna stanowią pewne typy idealne, które w rzeczywistości często nakładają się na siebie. Osoba zwiedzająca Muzeum Narodowe w Warszawie ufa tej instytucji, więc wierzy, że dzieło podpisane jako *Bitwa pod Grunwaldem* Jana Matejki faktycznie zostało namalowane przez tego artystę.

¹ W tym artykule skupiam się na modalnościach autentyczności w muzeach biograficznych, w kontekście muzeów historycznych wątek ten rozwijam w artykule (Herczyńska).

Jednocześnie kontakt z tym olbrzymim obrazem może pobudzać uczucia patriotyczne i poczucie dumy z historii Polski, a więc zapewniać doświadczenie gorącej autentyczności.

Koncepcja Selwyna wydaje się dobrze tłumaczyć działanie paradoksu Kasztanki. W tradycyjnym muzeum autentyczność eksponatów jest z punktu widzenia zwiedzającego centralną wartością, warunkującą tryb zwiedzania (Urry 190–192). W domach-muzeach istotna jest autentyczność gorąca – poczucie bliskości upamiętnianej osoby, uczestnictwa w jej świecie, oddychania tym samym powietrzem. Kwestia zimnej autentyczności przedmiotów nie jest pierwszoplanowa. Zatem domy-muzea z jednej strony używają autentyczności jako atrakcji, z drugiej zaś mogą mieć do niej luźny stosunek. Dlatego też kopytko może jednocześnie być i nie być kopytkiem Kasztanki – może ją cechować jeden gorący typ autentyczności, a nie zimny.

Specyficzny status ontologiczny kopytka jest ustanawiany przez performatywny akt mowy przewodniczki (Cohen and Cohen 1295–1314). W „Milusinie” konkretne przedmioty nie zostały opisane na tabliczkach ani na ścianie. Wiedzę na ich temat zwiedzający czerpią z dwóch źródeł: poprzez własną percepcję wzrokową i opowieść osoby oprowadzającej. Przewodniczka wytwarza więc własną narrację o autentyczności – może od razu opisać kopytko jako nieautentyczne, ale może pominąć tę informację, może również dokonać różnego rodzaju manipulacji narracyjnych. Wreszcie może uwidocznic tę kwestię, przywołując obraz tysiadczojnej Kasztanki.

Kluczową rolę przewodników po muzeach w budowaniu poczucia autentyczności omawiała Ewa Klekot. Przywołując koncepcję Selwyna, badaczka pisała, że dobrzy przewodnicy muzealni podczas oprowadzań korzystają z obu typów autentyczności, które „uzupełniają się i dawkiwane są w zależności od specyfiki grupy” (Klekot 98). Antropolożka badała to, w jaki sposób przewodnicy dyskursywnie wytwarzają autentyczność Zamku na Wawelu i Zamku Królewskiego w Warszawie. W przypadku Wawelu część strategii uwiarytelniania polega na oparciu narracji na historiach królów i na biblijnych opowieściach przedstawionych na arrasach, przy jednoczesnym podkreślaniu, że zamek nie ucierpiał podczas drugiej wojny światowej. Przy tak prowadzonej narracji wcześniejsze zniszczenia i rekonstrukcje nie wydają się aż tak istotne. „W potocznym rozumieniu »niezniszczone w czasie II wojny« znaczy »autentyczne«” (99) – trafnie pisze Klekot. Zamek Królewski w Warszawie stawia większy opór narracjom o autentyczności. Przewodnicy muszą wykazać się większą kreatywnością: podkreślają oryginalność poszczególnych elementów składowych i tradycyjność technik, za pomocą których rekonstruowano wnętrza. Inną strategią jest opis historii zamku podczas drugiej wojny i po niej – ta narracja również pozwala na poczucie autentyczności, tym razem dotyczące innego okresu historycznego. Przewodnicy muzealni mogą ustanawiać poczucie autentyczności gorącej i zimnej. Jednak, jak widać w przywołanym wyżej cytacie z „Milusina”, mogą też wchodzić w sferę pomiędzy, proponując grę z autentycznością, do której zaproszony jest zwiedzający.

Pasiak Kolbego

Dobrym przykładem do analizy paradoksu Kasztanki są losy pasiaka, który rzekomo nosił w obozie Auschwitz Maksymilian Maria Kolbe. Dopóki strój był wystawiony w małym muzeum biograficznym, kwestia jego autentyczności pozostawała zawieszona. Problem



Fragment wystawy Muzeum św. Maksymiliana, Niepokalanów.
Fot. Sara Herczyńska, 2024

się pojawił, kiedy pasiak został wypożyczony dużej, centralnej instytucji, od której oczekuje się bardziej rygorystycznego podejścia do autentyczności eksponatów.

Placówka nazwana Muzeum św. Maksymiliana znajduje się w klasztorze w Niepokalanowie. Początkiem muzeum była sala pamiątek przygotowana na 1966 rok (tysiąclecie chrztu Polski). W izbie zostały zgromadzone różne rzeczy codziennego użytku z klasztornej kolekcji. Potem, podczas renowacji obiektu, szukano miejsca dla muzeum i wybrano budynek dawnej stolarni. Otwarcia placówki dokonano 6 sierpnia 1998 roku. W uroczystości wziął udział ówczesny prymas, kardynał Józef Glemp. Organizacją muzeum od strony artystycznej zajęli się pracownicy Muzeum Miasta Pabianic, autorką scenariusza wystawy jest Alicja Dopart, a za aranżację i opracowanie plastyczne odpowiedzialna jest Maria Adamczyk. Zakonnik Roman Soczewka, konsultant merytoryczny placówki, poinformował mnie jednak, że dużo się w niej zmieniło od czasu otwarcia, ponieważ zakonnicy dołożyli do ekspozycji szereg nowych eksponatów.

Ekspozycja przedstawia historię życia Kolbego i losy klasztoru w Niepokalanowie. Niektóre wystawione przedmioty zostały подарowane, a niektóre nabyte. W muzeum upamiętniono całe życie i dzieło Kolbego. Jest też gigantyczna liczba różnych portretów zakonnika: obrazów, drewnianych figurek, zdjęć. Wśród obrazów znajdziemy wiele wizerunków św. Maksymiliana autorstwa Mieczysława Kościelniaka, który był z nim

w obozie. Są też różne amatorskie przedstawienia Kolbego podarowane muzeum, na przykład portrety Kolbego wykonane z płytek łazienkowych lub ze znaczków pocztowych. Narracja muzeum jest dosyć oczywista, hagiograficzno-martyrologiczna.

Kiedy podczas wywiadu pytałam kustoszy o relikwie Kolbego, wykazali się dużym krytycyzmem. Zakonnik Soczewka stwierdził, że szukanie ich to „pobożność ludowa albo zbyt popularna”. Można wręcz stwierdzić, że zakonnicy z Niepokalanowa mają bardziej świeckie podejście do przedmiotów po Kolbem niż niektórzy kustosze ze zwykłych domów-muzeów. Z dużym rozbawieniem opowiadali mi o rzekomych relikwiach, które co jakiś czas dostają, a które nie mają realnego związku z patronem ich placówki.

Na wystawie muzeum znajduje się rzekomy pasiak obozowy Kolbego podarowany przez byłego więźnia Auschwitz, Stefana Asta. W sierpniu 2019 roku klasztor w Niepokalanowie wypożyczył pasiak na wystawę czasową *Walka i cierpienie. Obywatele polscy podczas II wojny światowej* w gdańskim Muzeum II Wojny Światowej. Karol Nawrocki (ówczesny dyrektor MIIWŚ) poinformował o tym w swoich mediach społecznościowych, zamieszczając selfie z pasiakiem i z gwardianem Grzegorzem Szymanikiem. Autentyczność pasiaka zaczęła wzbudzać kontrowersje, głos zabrało więc Muzeum Auschwitz-Birkenau, pisząc:

Nie można twierdzić, że prezentowany w Muzeum II Wojny Światowej pasiak obozowy należał do ojca Maksymiliana Kolbe. Pasiaki noszone przez więźniów były formalnie własnością Trzeciej Rzeszy. Po śmierci więźnia trafiały one do komór dezynfekcyjnych i do Bekleidungskammer, gdzie były pozbawiane do tymczasowego numeru. Kolejny więzień, który otrzymywał pasiak, przyszywał na nim swój własny numer obozowy. Dlatego też więzień nie mógł wiedzieć, do kogo należał wcześniej otrzymany przez niego pasiak. Zgodnie z obowiązującymi w obozie regulacjami pasiak i tak po paru miesiącach zostałby więźniowi zabrany i wymieniony na trochę grubszy, zimowy (Auschwitz Memorial).

Po pewnym czasie na kontrowersje odpowiedział też rzecznik Muzeum II Wojny Światowej Aleksander Masłowski:

Kto powiedział, że to pasiak o. Maksymiliana Kolbego? Pan dyrektor na swoim prywatnym profilu na Facebooku nie napisał nieprawdy, tylko posłużył się skrótem myślowym, bo taką opinią cieszy się ten eksponat w miejscu, z którego został wypożyczony, co potwierdza treść umowy wypożyczenia. Pasiak jest przypisywany o. Maksymilianowi Kolbemu i tak ten eksponat jest podpisany na wystawie w Muzeum II Wojny Światowej (Dobiegała).

Po paru dniach Muzeum II Wojny Światowej wysłało do redakcji „Gazety Wyborczej” oficjalne oświadczenie w sprawie pasiaka. Napisano w nim:

1. Eksponat pochodzi ze zbiorów Klasztoru oo. Franciszkanów w Niepokalanowie, dzięki uprzejmości którego został użyty na cele organizacji wyżej wspomnianej wystawy.

2. Klasztor niepokalanowski żywi przeświadczenie o autentyczności zabytku i jego związku z postacią św. o. M. Kolbe, czemu wyraz dał w umowie użyczenia. Muzeum II Wojny Światowej w Gdańsku, przyjmując z radością zgodę właściciela na użyczenie zabytku, świadome jednakże zastrzeżeń, jakie formułowane są względem opinii o związku zabytku z osobą Świętego, nigdy nie prezentowało go jako użytkowanego w przeszłości przez św. o. M. Kolbe, a jedynie jako obiekt uznawany za w ten sposób związany ze Świętym. [...]
3. Muzeum II Wojny Światowej w Gdańsku jest w posiadaniu wyników badań przeprowadzonych na ekspozycji w kierunku potwierdzenia lub zaprzeczenia jego autentyczności i przypisania go osobie św. o. M. Kolbe, których konkluzją jest potwierdzenie autentyczności samego artefaktu i wykluczenie możliwości jednoznacznego potwierdzenia bądź zaprzeczenia uznania go za użytkowany przez Świętego na podstawie możliwych do wykonania ekspertyz.
4. Muzeum znana jest treść opinii sformułowanej w imieniu Muzeum Auschwitz jako wpis na portalu społecznościowym, jednakże z treści tego wpisu nie wynika bynajmniej, że prezentowany na wystawie czasowej eksponat nie mógł być użytkowany przez św. o. Maksymiliana Kolbe, a jedynie, że autor wpisu w imieniu Muzeum Auschwitz formułuje przekonanie („naszym zdaniem”) o braku takiej możliwości, zastrzegając się przy tym podwójnie („prawdopodobieństwo” i „w zasadzie zerowe”), co należy uznać za uzasadnioną asekurację, ponieważ, podobnie jak Muzeum II Wojny Światowej w Gdańsku, Muzeum Auschwitz nie wie i nie może wiedzieć, czy zabytek faktycznie używany był przez Świętego. Niezbyt przekonujące jest także powoływanie się przez Muzeum Auschwitz na niemieckie procedury obozowe, z wielu przekazów wiadomo bowiem, że restrykcyjne przepisy niemieckich obozów koncentracyjnych były przez więźniów obchodzone i łamane, kiedy to tylko było możliwe i względnie bezpieczne (Dobiegała).

Spór o autentyczność

Trudno o bardziej wyrazisty przykład działania teorii Selwyna. Muzeum Auschwitz-Birkenau ze swoim imponującym zapleczem ekspertów odwołuje się do zimnej autentyczności – do możliwych lub niemożliwych do udowodnienia cech konkretnego przedmiotu. Podstawową tezę muzeum jest niemożność udowodnienia, że dany pasiak należał akurat do Kolbego. W późniejszych wypowiedziach muzeum wskazywało też konkretny aspekt pasiaka, czyli format naszywki. W pasiaku z Niepokalanowa trójkąt znajduje się na pasku płótna z numerem – ten układ był stosowany od połowy 1942 roku. Kolbe był w obozie w 1941 roku, kiedy trójkąt był naszywany nad paskiem. Analizy ekspertów z muzeum wykluczają zatem możliwość, że pasiak faktycznie należał do Kolbego. Symptomatyczna jest też postawa Muzeum Auschwitz-Birkenau, które często wchodzi w rolę eksperta i arbitra bezbłędnie rozstrzygającego spory toczące się w internecie. Jak zauważa Imogen Dalziel, instytucja ta pełni funkcję internetowej „holokaustowej policji” pilnującej właściwego rozumienia każdego szczegółu dyskursów o Zagładzie (Dalziel 179–206). Muzeum Auschwitz-Birkenau pilnuje poprawności internautów, poprawia błędy w wypowiedziach zamieszczonych w mediach społecznościowych,

a także szczegóły popularnych powieści osadzonych w rzeczywistości obozowej (Witek-Malicka 6–17). Jego priorytetem jest zimna autentyczność, rozumiana jako zgodność z dyskursem eksperckim.

Z kolei Muzeum II Wojny Światowej w swoim oświadczeniu odnosi się do gorącej autentyczności. Ustanawia swoje relacje z Muzeum Auschwitz-Birkenau i muzeum w Niepokalanowie na osi profesjonalne–wernakularne (Napiórkowski et al. 14–26). Powołuje się na mniejsze muzeum, które rzekomo „żywi przeświadczenie o autentyczności zabytku”. Ciekawy jest tutaj argument, że klasztor temu „dał [wyraz] w umowie użyczenia”. Rzeczona umowa jest dwustronna, podpisana zarówno przez przedstawiciela klasztoru, jak i dyrektora Muzeum II Wojny Światowej Karola Nawrockiego, a także przez księgowego i przez prawnika z gdańskiej placówki. Dyrektor Nawrocki podpisał umowę, w której napisał, że muzeum „przyjmuje w użyczenie bluzę i spodnie pasiaka obozowego o. Maksymiliana Kolbe”². Zatem na podstawie podpisanej umowy równie dobrze można stwierdzić, że Muzeum II Wojny Światowej „żywi przeświadczenie o autentyczności zabytku”.

Gdańskie muzeum wskazuje na niemożność odkrycia jednoznacznej prawdy na temat pasiaka i na niepewność jakichkolwiek sądów na ten temat. Co prawda wskazuje na wykonane ekspertyzy, ale tylko po to, by zaznaczyć ich nieużyteczność. Muzeum Auschwitz powołuje się na niemieckie procedury obozowe, a Muzeum II Wojny na oddolne praktyki oporu więźniów. W ramach tej debaty gdańskie muzeum ustawia Muzeum Auschwitz-Birkenau w roli inżyniera, a Muzeum Kolbego w roli *bricoleura* – działającego oddolnie, pozbawionego profesjonalnych narzędzi, korzystającego z puli lokalnie dostępnych zasobów (Lévi-Strauss 26–34). Muzeum II Wojny byłoby zaś – rozwijając analogię do kategorii Claude’a Lévi-Straussa – wykształconym przyjacielem *bricoleura*, który użycza mu miejsca w garażu i co jakiś czas tłumaczy jego eksperymenty bardziej zdystansowanym kolegom. Gdańskie muzeum ma wystarczające zasoby i autorytet, żeby bronić muzeum z Niepokalanowa, a jednocześnie nie zależy mu na wpisywaniu się w dyskurs ekspercki.

Wypowiedzi Muzeum II Wojny trudno nie widzieć w kontekście politycznym. W 2016 roku muzeum zostało przejęte przez środowiska bliskie partii Prawo i Sprawiedliwość. Typowa dla środowisk bliskich partii rządzącej retoryka „oddolności” i „antysystemowości” (Gliński 43–52) używana jest również przez elity kulturalne, takie jak dyrektorzy muzeów i galerii. Z jednej strony ten język pozwala na zdystansowanie się od Selwynowskiej zimnej autentyczności i opowiedzenie się po stronie „emocji” – nawet kiedy podmiotem wypowiedzi jest jedno z największych w Polsce muzeów historycznych. Z drugiej strony upolitycznienie muzeum zapewne sprzyja drobiazgowym rozliczeniom prowadzonym przez osoby i instytucje niechętne władzy, a więc zwiększonemu naciskowi kładzionemu na zimną autentyczność.

Obecnie pasiak znajduje się na ekspozycji w Muzeum Kolbego. Obok niego zamieszczona jest kserokopia dokumentu z 1986 roku dotyczącego przekazania eksponatu do kolekcji muzeum przez Stefana Asta:

2 Umowa użyczenia eksponatów zawarta 20 sierpnia 2019 r. pomiędzy Klasztorem Niepokalanów Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych (oo. franciszkanie) a Muzeum II Wojny Światowej w Gdańsku. Udostępniona przez muzeum na podstawie ustawy o dostępie do informacji publicznej.

Dnia 11.10.1986 r. zgłosił się do Niepokalanowa były więzień obozów niemieckich, Stefan Ast [...].

W obecności swoich krewnych przekazał na ręce brata Innocentego Wójcika pasiak obozowy: bluzę i spodnie, które nosił w obozie. Dołączył też dwa paski z czerwonym winklem i numerem 16670. Jednocześnie wyraził życzenie, aby ten pasiak był przechowany w muzeum Niepokalanowa.

Stwierdzam, że otrzymałem wyżej wymieniony pasiak od pana Stefana Asta do muzeum w Niepokalanowie.

Zaświadczenie zostało podpisane przez Innocentego Wójcika. Warto zauważyć, że dokument jest bardzo zachowawczy – nie pojawia się w nim informacja o związkach pasiaka z Kolbem, nawet rzekomych. Kserokopia zamieszczona na wystawie jest w nieoczywistej roli – trochę jako muzealny opis, trochę jako dodatkowy eksponat. James Clifford zachęcał do wprowadzania do wystaw metamuzealnych wątków tematyzujących historie kolekcji (247). Tego typu zabiegi w założeniu pozwalają na denaturalizację świata przedstawionego na ekspozycji, na obnażenie jego skonstruowanego charakteru. Stworzona w tym duchu interwencja w wystawę pozwalałaby na przykład na zauważenie kolonialnej proveniencji artefaktów w muzeum etnograficznym. Wydaje się jednak, że kserokopia w Niepokalanowie ma inny wektor, niż przewidywał to Clifford – stanowi rodzaj zabezpieczenia przed oczekiwaniami autentyczności przedmiotu. Po intensywnych debatach o jego pochodzeniu pasiak wrócił do przestrzeni, w której obowiązuje paradoks Kasztanki.

Przedmioty w domach-muzeach cechuje nieoczywista modalność autentyczności. Z jednej strony zakorzenienie obiektów w życiu upamiętnianej osoby jest bardzo ważne dla narracji wystawy, bywa wręcz fetyszizowane. Z drugiej strony część tych przedmiotów nie jest autentyczna w ścisłym znaczeniu tego słowa. Rezultatem jest to, co w artykule nazwałam paradoksem Kasztanki: zawieszenie statusu ontologicznego eksponatu. Jak wskazywałam, to zawieszenie można częściowo tłumaczyć za pomocą rozróżnienia autentyczności zimnej i gorącej w rozumieniu zaproponowanym przez Toma Selwyna, a także poprzez performatywne akty mowy przewodników i przewodniczek. Ustanawianie statusu eksponatów dobrze widać na przykładzie kopytka z „Milusina”, które w narracji osoby oprowadzającej zostało opisane jako jednocześnie autentyczne i nieautentyczne. Z kolei zakres oddziaływania paradoksu Kasztanki można sprawdzić, śledząc losy przedmiotów, które są przenoszone do innych placówek, tak jak pasiak Kolbego.

W artykule skupiłam się na pojedynczych eksponatach. Należy jednak pamiętać, że w domach-muzeach eksponaty prezentowane są w formie *in situ*, a więc jako część rekonstrukcji większej całości (Kirshenblatt-Gimblett 32–34). W związku z tym aura (nie)autentyczności jest negocjowana w relacji do innych przedmiotów. Kopytko występuje w połączeniu ze stolikiem i z lampą, a pasiak z kserokopią zaświadczenia i z powieszonymi na ścianie obok obrazami. Wystawione razem eksponaty wchodzą ze sobą nawzajem w relacje, a jako całość tworzą ciekawe, domagające się pogłębionej interpretacji asamblaże, w których autentyczność przedmiotów schodzi na dalszy plan.

Lista prac cytowanych

- Auschwitz Memorial. "Naszym zdaniem nie można twierdzić...". *X*, 29 Sep. 2019, <https://twitter.com/AuschwitzMuseum/status/117835352579796992>.
- Basaj, Małgorzata. Personal interview. 17 Dec. 2021, Sulejówiek.
- Benjamin, Walter. "Dzielo sztuki w dobie reprodukcji technicznej". *Antol historii. Eseje, szkice, fragmenty*, translated by Joanna Iracka, et al., Wydawnictwo Poznańskie, 1996.
- Clifford, James. "O kolekcjonowaniu sztuki i kultury". Translated by Joanna Iracka, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, Wydawnictwo KR, 2000.
- Cohen, Erik, and Scott A. Cohen. "Authentication: Hot and Cool". *Annals of Tourism Research*, vol. 39, no. 3, 2012, pp. 1295–1314, <http://dx.doi.org/10.1016/j.annals.2012.03.004>.
- Dalziel, Imogen. *Becoming the 'Holocaust Police'? The Auschwitz-Birkenau State Museum's Authority on Social Media. Digital Holocaust Memory, Education and Research*. Edited by Victoria Grace Walden, Palgrave Macmillan, 2021.
- Dobiegała, Anna. "Muzeum II Wojny Światowej chwali się pasiakiem ojca Kolbego. Muzeum Auschwitz: Zerowe prawdopodobieństwo". *Gazeta Wyborcza*, 1 Oct. 2019, <https://trojmiasto.wyborcza.pl/trojmiasto/7,35612,25253517,muzeum-ii-wojny-swiatowej-chwali-sie-pasiakiem-o-kolbe-muzeum.html>.
- Gliński, Piotr. *Wygaszanie społeczeństwa obywatelskiego. Wygaszanie Polski 1989–2015*. Biały Kruk, 2015.
- Herczyńska, Sara. "Montaż afektów. Konstrukcja wystawy w fabryce Schindlera", *Teksty Drugie*, no. 5, 2023, pp. 182–195.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. "Przedmioty etnografii". *Zbiór Wiadomości do Antropologii Muzealnej*, no. 3, 2016, pp. 29–46.
- Klekot, Ewa. "Zwiedzający w muzeum: strategie, taktyki i kategoria autentyczności". *Etnografia Nowa*, no. 1, 2009, pp. 97–102.
- Kurz, Iwona. "Przepisywanie pamięci: przypadek Muzeum Powstania Warszawskiego". *Kultura Współczesna*, vol. 53, no. 3, 2007, pp. 150–162.
- Lévi-Strauss, Claude. *Mysł nieoswojona*. Translated by Andrzej Zajączkowski, Wydawnictwo KR, 2001.
- MacCannell, Dean. *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczkiej*. Translated by Ewa Klekot, Anna Wieczorkiewicz, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, 2002.
- Marzec, Lucyna. *Papiery po Illakowiczównie. Archiwum jako przedmiot badań*. Wydawnictwo IBL PAN, 2023.
- Napiórkowski, Marcin, et al. "Kultura wernakularna. Antropologia projektów nieudanych". *Kultura Współczesna*, vol. 86, no. 3, 2015, pp. 14–26.
- Selwyn, Tom. "Introduction". *The Tourist Image: Myths and Mythmaking in Tourism*, edited by Tom Selwyn, John Wiley & Sons, 1996, pp. 1–32.
- Słowik, Mariusz, and Roman Soczewka. Personal interview. 5 Oct. 2022, Niepokalanów.
- Urry, John. *Spojrzenie turysty*. Translated by Alina Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.
- Weinberg, Jeshajahu, and Rina Elieli. *The Holocaust Museum in Washington*. Rizzoli International Publications, 1995.
- Witek-Malicka, Wanda. "Tatuażysta z Auschwitz – sprawdzamy fakty". *Memoria*, vol. 11, no. 14, 2018, pp. 6–17.

Abstrakt / Abstract

Sara Herczyńska

Paradoks Kasztanki. Fantazmatyczne eksponaty w domach-muzeach

Artykuł dotyczy ekspozycji w domach-muzeach. Autorka skupia się na fenomenie specyficznym dla tego typu placówek: niejednoznacznej autentyczności prezentowanych przedmiotów. Podstawowym przykładem jest kopyto Kasztanki eksponowane w dworku „Milusin” należącym do kompleksu Muzeum Józefa Piłsudskiego w Sulejówku. W ramach logiki wystawy kopytko jednocześnie jest i nie jest autentyczne. Żeby wyjaśnić ten fenomen, autorka korzysta z teorii Toma Selwyna, szczególnie z jego antropologicznych analiz kategorii autentyczności. W drugiej części artykułu odnosi tę kwestię do kontrowersji wokół pasiaka z muzeum upamiętniającego Maksymiliana Marię Kolbe.

słowa kluczowe: eksponaty fantazmatyczne, dom-muzeum, muzeum biograficzne, autentyczność

The Kasztanka Paradox. Phantasmal Exhibits in House-Museums

This article deals with exhibitions in house-museums. The author focuses on a phenomenon peculiar to such establishments: the ambiguous authenticity of the objects on display. The primary example is the hoof of Kasztanka exhibited in the manor house “Milusin” belonging to the complex of the Józef Piłsudski Museum in Sulejówek. Within the logic of the exhibition, the hoof is simultaneously both authentic and not. To explain this phenomenon, the author uses Tom Selwyn’s theory, especially his anthropological analysis of the category of authenticity. The second part of the article relates this issue to the controversy surrounding the striped uniform from the museum commemorating Maximilian Maria Kolbe.

keywords: phantasmal exhibits, house-museum, biographical museum, authenticity

Mikropraktyki i historie potencjalne. Pałac-pegeer w Bęsi

Artykuł recenzowany / Peer-reviewed article
<http://doi.org/10.61269/QBKY2057>

Chodziliśmy z bratem po mleko do „majątku”, z blaszaną kanką. Kiedyś w Pałacu był film w nowo nabytym przez ośrodek telewizorze, prawdę mówiąc nikt we wsi nie miał, więc dla nas dzieciaków była to frajda. No i zostaliśmy z bratem na tym „seansie filmowym”. Był to jakiś western (Rogalska).

Przywołane przez Marię Rogalską wydarzenie miało miejsce w sali bankietowej pałacu w warmińskiej Bęsi pod koniec lat 50. XX wieku. Autorka wspomnień – mieszkanka lokalnego pegeeru, córka przedszkolanki i nauczyciela – jako dziewięcioletnia dziewczynka przeprowadziła się z rodziną na początku lat 60. na Mazowsze, co z perspektywy czasu nazwała końcem „słodkiego pobytu w Bęsi” (Rogalska). Mamy więc tutaj do czynienia z pamięcią dziecka oraz pamięcią z bardzo konkretnego czasu historycznego i miejsca, oczywiście przefiltrowanego przez dorosłe życie. Ciekawe wydaje się w tym świadectwie długie trwanie przedwojennego skryptu językowego, tematyzowanego przez samą autorkę wspomnień, w którym Rolniczy Rejonowy Zakład Doświadczalny (ale też były wschodniopruski folwark) nazywany jest „majątkiem”. Cudzysłów służy zaznaczeniu różnicy między państwowym gospodarstwem a majątkiem dziedzica: pegeer ze względu na sposób organizacji pracy (szczególnie w początkowych latach) ciągle mógł być postrzegany jako majątek ziemski; z tą różnicą, że na jego czele stał dyrektor (zob. Wylegała 180). Zupełnie inaczej autorka odnosi się do bęsiowego pałacu pisanego wielką literą i bez cudzysłowu, a tym samym bez renegeacji jego przedwojennego znaczenia. W przypadku Rogalskiej praktyka pisania z namaszczeniem o siedzibie dziedzica nie miała przełożenia na powojenne sposoby korzystania z pałacowej przestrzeni, do której rodzeństwo spontanicznie i bez strachu postanowiło wejść, aby wspólnie z mieszkańcami Bęsi i okolicznych miejscowości czerpać przyjemność z oglądania westernu.

Wspomnienia Rogalskiej dają wgląd w zjawisko, które nazywam praktykami zamieszkiwania wschodniopruskich pałaców. Praktyki te – szczególnie zaś

mikropraktyki – rozumiem za Michele de Certeau jako działania będące wykorzystywaniem „sposobności” (96), tworzeniem własnych zakamarków i szlaków (także w poszukiwaniu przyjemności) (Mayol 6) oraz niepokornymi i uporczywymi, a w związku z tym wymykającymi się dyscyplinie procedurami (de Certeau 98), które w ogólności nazwane zostały przez francuskiego badacza subwersyjnymi taktykami. Interesują mnie działania podejmowane przez mieszkańców i mieszkanki pegeerów, które negocjowały zarówno z przedwojennym, wynikającym z kultury folwarczej skryptem korzystania z pałacu, jak i z powojennym, formułowanym przez nową, socjalistyczną władzę, a nad którym lokalnie czuwał dyrektor pegeeru. Zwrot ku „wariantom skazanym na niepowodzenie, niechcianym i pokonanym” (“Historia potencjalna” 276), ku temu, co nieprzezroczyście (Pajączkowska), można traktować jako wstęp do tego, co w myśl Arielli Azoulay nazywam historią potencjalną Państwowych Gospodarstw Rolnych (*Potential history*). Stawką byłaby więc tutaj zarówno przeszłość pegeerów, jak i odzyskiwanie ich historii dla przyszłości. Za materiał badawczy posłużą mi fotografie wykonane w 1949 roku na zlecenie Instytutu Zachodniego i odrzucone w procesie wydawniczym, zdjęcia prasowe i fotografie pochodzące z prywatnych zbiorów oraz wspomnienia osób zamieszkujących Bęsię. Choć przyjmuję krytykę projektu Azoulay dotyczącą nadmiernego przywiązania izraelskiej badaczki do wizualności (Dauksza 11), równocześnie towarzyszy mi głębokie przekonanie, że fotografia – szczególnie zaś fotografia wernakularna – uzupełniona o inne, oddolne źródła (takie jak wspomnienia czy historia mówiona) pozwoli dostrzec alternatywne wobec dominujących skryptów strategie emancypacyjne podejmowane przez pracowników i pracownice Państwowych Gospodarstw Rolnych. Jeśli więc uznać za dobrą monetę sformułowanie historyka André Rouillé, że fotografia „tworzy i powołuje do życia inne światy” (10), to upamiętnienie gestu pozowania pracownicy pegeeru na tle pałacu jest właśnie – nawet jeśli przygodnie – ukonstytuowaniem innej, podważającej dotychczasową hierarchię rzeczywistości.

Bęsia po raz pierwszy

Pierwsza fotografia pochodzi z 1949 roku i przedstawia grupę stojącą przed pałacem. Zdjęcie zrobiono z oddalenia: pozują cztery, może pięć osób, jedna z nich ma jasną sukienkę, inna kaszkiet. Występują w roli gospodarzy i choć serce w pierwszym odruchu chciało, żeby fotografia ta stanowiła wizualny ślad wesel pracowników pegeerów w pałacowych salach bankietowych – wzmiankowanych w relacjach mówionych – to jest to prawdopodobnie zdjęcie pamiątkowe zespołu badawczego Instytutu Zachodniego, który zbierał materiały do publikacji będącej częścią cyklu *Ziemie Staropolski*. Autora zdjęcia, historyka sztuki Zygmunta Świechowskiego, interesuje przede wszystkim pałac; udaje mu się uchwycić centralną jego część, boczne oficyny zasłania z lewej strony ogromny dąb, z prawej słoma składowana w wysokich kopcach i przykryta płachtą (jest to czas, kiedy w bęsiowym majątku funkcjonowało już Państwowe Gospodarstwo Rolne). W archiwum Instytutu Zachodniego zachowało się jeszcze jedno zdjęcie pałacu w Bęsi autorstwa Świechowskiego, przedstawiające prawy „fragment zabudowania pałacowego XVIII w.”. Widać na nim z bliska stan pałacowej zabudowy z 1949 roku: część okien wybita, ściany pozbawione fragmentów



Miejscowość Benz
 Powiat reszelski
 w olsztyńskie
 Temat Pałac z XVIII w.

Czas wykonania _____
 Autor Z. Świechowski
 Nr. negatywu brak

Zespół badawczy Instytutu Zachodniego przed pałacem w Bęsi. Fot. Zygmunt Świechowski.
 Ze zbiorów Instytutu Zachodniego w Poznaniu, 1949



Miejscowość Benz
 Powiat reszelski
 Wojew. olsztyńskie
 Temat Fragment zabudowania
 pałacowego XVIII w.

Czas wykonania 1944
 Autor Świechowski
 Nr. negatywu tytuł u autora
 brak

Fragment pałacu w Bęsi. Fot. Zygmunt Świechowski. Ze zbiorów Instytutu Zachodniego w Poznaniu, 1949

tyнку, dach w nienaruszonym stanie; w tym czasie wykorzystana była prawdopodobnie tylko część pałacu¹.

Od 1922 roku Bęsia (niem. Bansen, dziś powiat olsztyński) należała do rodziny Stockhausenów. Majątek wschodniopruskiej szlachty składał się z 1025 hektarów ziemi. W trzech folwarkach hodowano 128 koni, 185 sztuk bydła, 300 owiec i 104 świnię („Zespól” 5). Do tego należy dodać budynki gospodarcze, wiatrak i kolonię mieszkaniową, zaś „dominantę założenia – jak odnotowywali konserwatorzy zabytków w 1990 roku – stanowi pałac, położony pomiędzy zespołem dwóch podwórz gospodarczych [...] a parkiem krajobrazowym” (5). Pałac wzniesiono w latach 1720–1730 i rozbudowano prawdopodobnie na początku XIX wieku „w harmonii z architekturą korpusu głównego o boczne skrzydła” (Garniec and Jackiewicz-Garniec 133). Wtedy też Bansen urosło do miana lokalnego kurortu uzdrowskiego (baseny lecznicze nie zachowały się do XX w.). Wszystko to po drugiej wojnie światowej miało posłużyć jako infrastruktura dla powstającego pegeeru Górowo.

Historia pałaców-pegeerów zaczyna się wraz ze schyłkiem Prus Wschodnich. W 1945 roku pałac w Bęsi – podobnie jak wszystkie inne na tym obszarze – zajęła Armia Czerwona; z zachowanej dokumentacji można wyczytać, że w tym czasie „salon ogrodowy [był] wykorzystany jako stajnia” („Pałac” 2), choć w ogólnym zarysie pałac pozostał „niezniszczony”. W pamięci mieszkańców i mieszanek Bęsi zachowało się zaś wspomnienie o jednej z ciotek rodziny Stockhausenów, która w pałacu została i „przeżyła tam ponoć straszne rzeczy”. Czas wielkiej trwogi w byłych Prusach Wschodnich wyróżniały charakterystyczne dla Ziemi Odzyskanych praktyki wymazywania niemieckości: w pierwszym kroku zmiany nazw miejscowości i ulic, w drugim przymus polonizacji tych, którzy postanowili zostać. Co do zasady wschodniopruskość – szczególnie zaś wschodniopruskość krajobrazu będąca częścią tożsamości wynalezionego tego regionu – ciągle jednak istniała i choć z czasem zaczęła być przykrywana przez peerelowską zabudowę, to nie udało się jej w pełni wymazać. Wszystko to potwierdza rozpoznania brytyjskiego antropologa Tima Ingolda o czasowości i, również geologicznej, warstwowości krajobrazu (141–164) czy badania historyka Roberta Traby o krajobrazowym palimpseście Mazur i Warmii (Traba). Warstwowość omawianego krajobrazu dobrze ilustruje historia zatopionych „skarbów” na dnie Jeziora Bęskiego: według ówczesnej mieszkanki Bansen Hedwig Walendy z lotniska polowego (na zamrzniętym jeziorze) miał odlecieć samolot ze skrzyniami skrywającymi pałacowe mienie ruchome (Bogacki and Kudelski 36). Nie ma pewności, ile jest w tym prawdy, ale tego rodzaju historie o wywiezionych, a tym bardziej zakopanych czy zatopionych „skarbach” były udziałem mieszkańców powojennych Mazur i Warmii, którzy ich intencjonalnie szukali, na przykład szabrując rodowe grobowce, bądź trafiali na nie przez przypadek, co zdarzało się dzieciom spędzającym czas w przypałacowych parkach.

1 W Archiwum Instytut Zachodniego im. Zygmunta Wojciechowskiego w Poznaniu obie fotografie błędnie przypisano do miejscowości Benz, która nie istniała ani w Prusach Wschodnich, ani w ówczesnym powiecie reszelskim. Z wyjazdu badawczego przedstawiciele i przedstawicielki Instytut Zachodniego z 1949 roku pochodzą jeszcze dwie fotografie z Bęsi, obie autorstwa Eugeniusza Kitzmanna.

Zatopiony w wyniku ostrzału konwój samochodów ciężarowych stał się powodem, dla którego co jakiś czas w pegeerowskiej miejscowości pojawiały się grupy nurków przeczesujące Jezioro Bęskie (Bogacki and Kudelski).

To, co w przypadku Bęsi wydaje się szczególne na tle krajobrazu byłych Prus Wschodnich, to osobność warstw określonych przez cezurę w 1945 roku. Stara część miejscowości pozostała w swojej materialności w przeważającej mierze wschodniopruska, nowa zaś, zbudowana na części dawnego zwirowiska, stanowi osobną całość; starą i nową Bęsią rozdziela rozległy (5,7 ha) i położony na wzgórzu park. Podobnie jest z okolicznym krajobrazem, który ciągle można czytać przez wschodniopruską matrycę (np. jadąc z Bęsi w stronę Świętej Lipki, najlepiej krajoznawczo, rowerem i w pojedynkę) opartą na czytelnej kompozycji i z tymi wszystkimi „wnętrzami krajobrazowymi wyznaczonymi ścianami drzew lub architektury, kulisami, osiami widokowymi, panoramami, dominantami i subdominantami” (Zwierowicz 532).

Dla tych, którzy po wojnie zostali postawieni przed koniecznością zadomowienia tej przestrzeni, jej wschodniopruskość po pierwszym kontakcie przestała być nazywana: ze strachu przed kolejnym wysiedleniem, ale też dlatego, że trudno jest zamieszkać miejsce, którego obcość ciągle się nazywa. O wschodniopruskości zapominano intencjonalnie i przez zaniechanie, jak w przypadku cmentarza ewangelickiego w Bęsi. Pomagała w tym poniekąd propaganda Ziem Odzyskanych i prace takie jak ta przygotowana przez zespół Instytutu Zachodniego. We wstępie do *Warmii i Mazur* można przeczytać, że „w poszukiwaniach terenowych położono nacisk na zebranie materiałów historycznych i architektonicznych świadczących o związkach tej ziemi z Polską” (Zajchowska and Kielczewska-Zaleska 6). Zdjęcia zawarte w dwóch opasłych tomach wpisują się w poetykę fotografii ojczystej, po wojnie ciągle żywej za sprawą jej patrona Jana Bulhaka, który ponownie wszedł w rolę fotografa bliskiego władzy. W jego pracach ziemię pozyskane wyglądają jak te utracone, bo to właśnie w tak zwanych Kresach Bulhak dostrzegał właściwe widoki polskości (Siewior 273–310; Szymanowicz). Powojenna migracja miała być więc przemieszczeniem, ale nie zmianą miejsca. W podobnej manierze romantyczno-kresowej krajobraz byłych Prus Wschodnich kadrował Eugeniusz Kitzmann obsadzony przez Instytut Zachodni w roli „objazdowego” fotografa. Świechowski, jako historyk sztuki specjalizujący się w jej dokumentowaniu, fotografował zaś punktowo, pamiątkowo i dokumentacyjnie właśnie (część jego zdjęć znalazło się w publikacji Instytutu Zachodniego). Fotografie Świechowskiego z Bęsi odrzucono zaś w procesie wydawniczym, ale zdecydowano się na zachowanie ich w instytucyjnym archiwum. Potencjalne przekroczenie tradycyjnego skryptu pałacowego widoczne w geście spontanicznego pozwania grupy naukowców i naukowców na tle pałacu zostało uznane przez twórców publikacji za niewarte upublicznienia. Zmiana społeczna, której mamy tutaj ślad, nie jest jednak ani radykalna, ani wcześniej niespotykana, niemniej ilustruje nowe okoliczności. Od 1958 roku, kiedy w miejscu państwowego gospodarstwa zaczął funkcjonować Rolniczy Rejonowy Zakład Doświadczalny, w oczywisty sposób pałac stał się przestrzenią przeznaczoną dla kadry naukowej; pracownicy fizyczni zamieszkiwali w tym czasie przypałacowe czworaki i nowo powstałe bloki. Zachowane zdjęcia z wizyty Edwarda Gierka i Piotra Jaroszewicza w Bęsi wydobywają te podziały, ale i przykrycia ich maskowania.

GAZETA OLSZTYŃSKA

ORGAN KOMITETU WOJEWÓDZKIEGO POLSKIEJ ZIEMNOJAZDZICZESKIEJ PARTII ROBOTNICZEJ
Nr 139 (6381) Rok III (XXII) Wtorek, 13 czerwca 1972 r. Wydanie A Cena 50 gr

Edward Gierk i Piotr Jaroszewicz z wizytą w Bęsi

12 czerwca w godzinach rannych w województwie olsztyńskim gościł i wyczerpał KC ZPPR Edward GIERK, premier Rady Ministrów PRL, Piotr Jaroszewicz, Czołowiec i kierownik sekcji wiceprezesa KW ZPPR Józef SZYMAŃSKI i przewodniczący Prezydium WRN Stanisław GURZELIŃSKI.



12 czerwca w godzinach rannych w województwie olsztyńskim gościł i wyczerpał KC ZPPR Edward Gierk, premier Rady Ministrów PRL, Piotr Jaroszewicz, Czołowiec i kierownik sekcji wiceprezesa KW ZPPR Józef Szymański i przewodniczący Prezydium WRN Stanisław Gurzełiński.

Stwierdził stwierdził Rolnicy Rejonowy Zakład ds. Zwierząt w Bęsi. W REJONIE w Bęsi zaprezentowano na zwiedzanie w stajni sceny hodowlane, stajnie technologiczne, wiatki, stajnie mleczarskie, wiatki mleczarskie, wiatki mleczarskie i wiatki mleczarskie.

Planując wysocejście odmienną żywność, parzenie i hodowlę.

Wieloletni kierownik hodowli w Bęsi, Stanisław Gurzełiński, powiedział, że w tym roku w Bęsi planuje się zwiększyć produkcję mleka i zwiększyć liczbę zwierząt hodowlanych.

Dziś w Bęsi przedstawił Edward Gierk i Piotr Jaroszewicz. W tle: Stanisław Gurzełiński, Józef Szymański i Stanisław Gurzełiński.



Dziś w Bęsi przedstawił Edward Gierk i Piotr Jaroszewicz. W tle: Stanisław Gurzełiński, Józef Szymański i Stanisław Gurzełiński.

Siedem ekip jeździeckich już w Olsztynie Jutro otwarcie XXI CSIO

Wzrost poziomu wyrobienia jeździeckiego w Olsztynie jest widoczny w tym roku. Siedem ekip jeździeckich już w Olsztynie. Jutro otwarcie XXI CSIO.

Wzrost poziomu wyrobienia jeździeckiego w Olsztynie jest widoczny w tym roku. Siedem ekip jeździeckich już w Olsztynie. Jutro otwarcie XXI CSIO.

XIV Festiwal Teatrów Polskich Południowej

Sukces „Wyzwolenia” w Toruniu

W ośrodku w godzinach rannych w województwie olsztyńskim gościł i wyczerpał KC ZPPR Edward Gierk, premier Rady Ministrów PRL, Piotr Jaroszewicz, Czołowiec i kierownik sekcji wiceprezesa KW ZPPR Józef SZYMAŃSKI i przewodniczący Prezydium WRN Stanisław GURZELIŃSKI.



W ośrodku w godzinach rannych w województwie olsztyńskim gościł i wyczerpał KC ZPPR Edward Gierk, premier Rady Ministrów PRL, Piotr Jaroszewicz, Czołowiec i kierownik sekcji wiceprezesa KW ZPPR Józef Szymański i przewodniczący Prezydium WRN Stanisław Gurzełiński.



W ośrodku w godzinach rannych w województwie olsztyńskim gościł i wyczerpał KC ZPPR Edward Gierk, premier Rady Ministrów PRL, Piotr Jaroszewicz, Czołowiec i kierownik sekcji wiceprezesa KW ZPPR Józef Szymański i przewodniczący Prezydium WRN Stanisław Gurzełiński.

Perspektywy rozwoju gospodarki morskiej i przemysłu okrętowego

Wzrost poziomu wyrobienia jeździeckiego w Olsztynie jest widoczny w tym roku. Siedem ekip jeździeckich już w Olsztynie. Jutro otwarcie XXI CSIO.

Poniedziałek na MTP Wstępne rozmowy handlowe

Wzrost poziomu wyrobienia jeździeckiego w Olsztynie jest widoczny w tym roku. Siedem ekip jeździeckich już w Olsztynie. Jutro otwarcie XXI CSIO.

Minister S. Olszowski przybył do Austrii

Wzrost poziomu wyrobienia jeździeckiego w Olsztynie jest widoczny w tym roku. Siedem ekip jeździeckich już w Olsztynie. Jutro otwarcie XXI CSIO.

Plenum ZW TPRP Obchody 50 rocznicy powstania ZSRR

Wzrost poziomu wyrobienia jeździeckiego w Olsztynie jest widoczny w tym roku. Siedem ekip jeździeckich już w Olsztynie. Jutro otwarcie XXI CSIO.

Fidel Castro zakończył podróż po Polsce

Wzrost poziomu wyrobienia jeździeckiego w Olsztynie jest widoczny w tym roku. Siedem ekip jeździeckich już w Olsztynie. Jutro otwarcie XXI CSIO.

Wzrost poziomu wyrobienia jeździeckiego w Olsztynie jest widoczny w tym roku. Siedem ekip jeździeckich już w Olsztynie. Jutro otwarcie XXI CSIO.

Wzrost poziomu wyrobienia jeździeckiego w Olsztynie jest widoczny w tym roku. Siedem ekip jeździeckich już w Olsztynie. Jutro otwarcie XXI CSIO.

Wzrost poziomu wyrobienia jeździeckiego w Olsztynie jest widoczny w tym roku. Siedem ekip jeździeckich już w Olsztynie. Jutro otwarcie XXI CSIO.

Wzrost poziomu wyrobienia jeździeckiego w Olsztynie jest widoczny w tym roku. Siedem ekip jeździeckich już w Olsztynie. Jutro otwarcie XXI CSIO.

Okladka „Gazety Olsztyńskiej” z artykułem Jerzego Szymańskiego o wycieczce Edwarda Gierka i Piotra Jaroszewicza w Bęsi. „Gazeta Olsztyńska” nr 139, 1972

Bęsia po raz drugi

Poranna wizyta I sekretarza KC i premiera PRL zastała pracowników Bęsi przy pracy w gospodarstwie. Podczas zwiedzania gospodarstwa goście na gorąco dzielili się swoimi uwagami i spostrzeżeniami. Najwięcej krytycznych uwag padło na temat dotychczasowego wykorzystania rezerw i możliwości rozwoju hodowli. W Bęsi stoją 4 duże stodoły, dotychczas nie wykorzystane do hodowli bukatów i nie adaptowane na ten cel (Szymański 1)

– donosił 13 czerwca 1972 roku dziennikarz „Gazety Olsztyńskiej”. Fotografie prasowe z tej wizyty przedstawiają socjalistycznych dygnitarzy witanych przez delegację dzieci i kierownictwo, które oprowadza gości po terenie zakładu doświadczalnego, jednego z tak zwanych wzorcowych pegeerów, w których planowano wypracowywać rozwiązania służące poprawie efektywności gospodarowania jako takiego (Dzun 5–12). W tej krótkiej notce prasowej nowoczesność zakładu została jednak podważona przez jego niegospodarność; głosem postępu przemawiali Gierek i towarzyszący mu Jaroszewicz.

Rolniczy Rejonowy Zakład Doświadczalny powstał w Bęsi ze względu na jej wskaźniki glebowo-klimatyczne – najbardziej zbliżone do średnich wojewódzkich. Powstała w nim Stacja Oceny Ziemiaków-Sadzeniaków, testowano mieszanki do odchwaszczania zbóż i sprawdzano między innymi skuteczność różnych metod zwalczania perzu. Wiedzę tę upowszechniano poprzez wycieczki, wystawy, publikacje i „rozprowadzanie materiału siewnego i zarodowego” (Pilarek 27). Trwałym śladem Wojewódzkiego Ośrodka Przemysłu Rolniczego (od 1976 r. następcą RRZD) jest w Bęsi barszcz Sosnowskiego. Ze względu na jego wartości paszowe wprowadzono go w Polsce do uprawy w połowie lat 70. XX wieku. Dziesięć lat później zaprzestano uprawy „głównie z powodu szkodliwego działania kumaryn zawartych w soku rośliny, które w słoneczne i upalne dni mogą powodować groźne poparzenia skóry u ludzi” (Korniak and Środa 189). Do dzisiaj *Heracleum sosnowskyi* występuje przeważnie na terenach byłych gospodarstw doświadczalnych i w ich okolicy jako gatunek dziczycały i inwazyjny. Obecność barszczu Sosnowskiego w Bęsi przypomina o ryzykach sąsiedzowania z zakładem doświadczalnym, ale i miejscowych hierarchiach: kto inny pracował w laboratorium, a kto inny w polu, w narażeniu na poparzenia.

Wraz z RRZD zaczęły się w Bęsi remonty budynków gospodarskich, a od lat 60. budowa wodociągów i kanalizacji. Wtedy też zbudowano hotel robotniczy i osiedle mieszkaniowe, składające się „z dwukondygnacyjnych (z kawalerkami na poddaszu) domków skanalizowanych i wyposażonych w łazienki, co wówczas w budownictwie wiejskim było czymś szczególnym” (Pilarek 23). Początkowo w blokach tych mieszkali zarówno pracownicy fizyczni, jak i naukowci. Z czasem powstały domy dla „kolejnych absolwentów WSR [Wyższej Szkoły Rolniczej w Olsztynie] – zootechników, ekonomistów, specjalistów ds. roślin okopowych, przemysłowych, zbożowych i ogrodnictwa” (Modrzejewska 113), w tym tak zwane cztery Asy, czyli jednorodzinne domy dla osób pełniących najwyższe funkcje.

„Młodzi ludzie przybywali z miast, ze środowisk akademickich i znaleźli się tutaj w pustce kulturalnej. [...] Zaczęli się spotykać, organizować” (Modrzejewska 113)



Pałac w Bęsi współcześnie.
Fot. Joanna Zięba, 2023

– wspomina inżynierka rolnictwa i prezeska lokalnego oddziału SKK „Pojezierze” Irena Modrzejewska. Początkowo w leśniczówce, a później w wyczyszczonym z obornika i odrestaurowanym wiatraku organizowano spotkania autorskie, koncerty i wystawy; głównie z myślą o pracownikach naukowych RRZD (Modrzejewska 117). Przez kilkadziesiąt lat swojego istnienia „Pojezierze” w Bęsi skupiało się na inicjatywach „sprawdzonych”, formatach dobrze znanych i dystynktywnie rozpoznawanych. Działalność tę można traktować jako przedłużenie samego zakładu doświadczalnego, miejsca elitarnego i – w myśl ideologii peerelowskiej – nowoczesnego, bo wdrażającego miejski styl życia na wsi. W „zwykłych” pegeerach dystans między pracownikami umysłowymi a fizycznymi również występował, ale – jak zauważa historyczka Ewelina Szpak – nie oznaczało to, że „czas wolny obie grupy wykorzystywały inaczej, że diametralnie różne były formy jego spędzania” (108). Wynikało to między innymi z braku lub ograniczonej infrastruktury; w przypadku Bęsi lokalna kadra naukowa powołała alternatywny wobec pegeerowskiego klubu ośrodek kultury. Uosobieniem przywilejów kadry naukowo-kierowniczej był też sam Gierek dogładający w garniturze i białym fartuchu gospodarstwa w Bęsi (Pilarek 28).

Ciekawym komentarzem działalności lokalnego oddziału „Pojezierza” była parada masek poprzedzona tygodniowymi warsztatami zorganizowanymi w 1980 roku przez „Pracownię” (podlegającą w tym czasie pod olsztyńskie struktury „Pojezierza”). W przedsięwzięciu animowanym przez Ewę Szelię brały udział dzieci pracowników pegeeru, które z własnoręcznie zrobionymi kukłami-maskami uczestniczyły w pochodzie zwieńczonym ogromnym Ptakiem Wolności, co kulturoznawczyni Maja Dobiasz-Krysiak interpretuje zarówno jako animowanie czasu wolnego, jak i to, co Ingold nazywa



Stanisława Bigus z córką
przed pałacem w Bęsi.
Ze zbiorów Stanisława
Bigusa, 1955

„ekspozycją (z łaciny *ex-positio*), byciem poza miejscem” (Dobiasz-Krysiak 58). Parada masek byłaby więc ekscesem, działaniem spoza ustabilizowanego porządku pegeeru, potencjalnością, która nie przystawała – również w warstwie politycznej, bo proslidarnościowej – do promowanej przez Gierka socjalistycznej modernizacji.

Trzy fotografie pochodzące z archiwum prywatnego Dariusza Kocika przedstawiają Gierka tłumnie witanego przed klubem, starą szkołą i pałacem. Pierwsza z nich odsłania infrastrukturę związaną z życiem codziennym mieszkańców Bęsi. Klub (i świetlica, jego poprzedniczka) stanowił ważny element na mapie pegeerowskich miejscowości – jako miejsce spotkań i spędzania czasu wolnego – i świadczył o modernizowaniu się przestrzeni pegeerów na wzór osiedli miejskich (Szpak 116). Gierek przyjmowany przez szkolną delegację przed klubem i tuż obok przyzakładowego przedszkola uzupełnia ten obraz; ciągle więc poruszamy się w oficjalnym peerelowskim skrypcie. Na kolejnych dwóch fotografiach widać czerwoną cegłę (szkoła) i fragment junkierskiego pałacu – swoiste metonimie Prus Wschodnich. Postać I sekretarza KC PZPR jest kolejną warstwą tego warmińskiego palimpsestu.

Bęsia po raz trzeci

Kulturoznawczyni Magda Szcześniak w pracy o socjalistycznych opowieściach awansu zwraca uwagę na „namaszczenie, z którym w powojennych materiałach podchodzi się do szlacheckiej kultury materialnej, zdradza [ono] fascynację warunkami życia klas uprzywilejowanych [...]” (67). Zespół ludowy asystujący przy przyjęciu Gierka przez dyrektora RRZD Władysława Kotulaka przed pałacem można traktować jako rytualne (ale i znaczeniowo puste) przypomnienie o dokonującej się rewolucji klasowej – prawie

trzydzieści lat wcześniej pałac w Bęsi został znacjonalizowany i od prawie dwóch dekad służył celom naukowym. Ludowość wynaleziona na potrzeby peerelowskiej opowieści o awansie klasy ludowej niewiele miała też wspólnego z lokalnością Ziem Zachodnich i Północnych, gdzie na historię lokalną składały się przymusowe wysiedlenia oraz przymusowe lub dobrowolne przesiedlenia, a co za tym idzie – ludowość przemieszczona. Zanim jednak Bęsia stała się placówką badawczą, a tym samym miejscem silnie podlegającym oficjalnej ramie, do 1958 roku była zwykłym pegeerem, a pałac i park stanowiły integralną część zamawianej przez nowych osadników miejscowości.

Szesnaście izb bęsiowego pałacu-pegeeru zaanektowano na mieszkania pracownice (m.in. kierownika, księgowego, brygadzysty), przedszkole zakładowe (z przerwami i do czasu wybudowania osobnego budynku) i prawdopodobnie w początkowych latach świetlicę ulokowaną w sali bankietowej. Mieszkać w pałacu znaczyło korzystać z zasobów, jakie oferował: na początkowym etapie gotowano obiady ze składników z pałacowej spiżarni i znajdowano poukrywaną porcelanę, wraz z osadzeniem się w nowych okolicznościach zaczęto czas wolny spędzać w sali bankietowej i parku. Bliskość pałacu pozwalała też na momenty ekscesu, jak na przykład wtedy, gdy Bronisława Dwojak jechała do ślubu „piękną »majątkową« bryczką” (Dwojak). Na szerszym planie zamieszkiwanie pałacu przez pracowników pegeeru łączyło się z doświadczaniem ruchu na drabinie społecznej: zadomawiając wysokie mieszkanie z widokiem, można było poczuć się docenionym, choć w tym przypadku – i nie tylko tym – wysokie pomieszczenie to przede wszystkim problemy z jego ogrzaniem. Pozostaje jeszcze pytanie, na ile w ogóle można zamieszkać pałac, będąc brygadzystą i współdzieląc go ze współpracownikami w podzielonych na mniejsze pokojach, mieszkając w nim przez chwilę, świadkując (lub będąc częścią tego ruchu) kolejnym licznym migracjom (Warmiacy i Niemcy zmuszani do wyjazdu, Ukraińcy i Łemkowie zmuszani do przyjazdu) i powolnej stabilizacji. Wątpliwości te nie unieważniają jednak potencjalności, która pojawiła się wraz z obecnością pegeerów. Potencjalne zawiera w sobie to, co możliwe, jak w przypadku Stanisławy Bigus pozującej w 1955 roku wspólnie z córką na tle świeżo odmalowanego pałacu.

Fotografia jest mała, a skan, z którego korzystam, nie do końca wyraźny, prawdopodobnie jest to zdjęcie zdjęcia. Fotografujący stał w podobnym miejscu co Świechowski, za plecami miał przypałacowy park. Kobieta siedzi w bujnej trawie, dziewczynka stoi za matką; obie ubrane są w jasne, letnie ubrania, przyjęły swobodne pozy. Zdjęcie zrobiono podczas spaceru i wywołano w sepii, co podkreśla familiarność pałacu. Bigus zaczyna swoje wspomnienia od akcji „Wisła”, która w opowieściach wysiedlonych jest równocześnie „końcem totalnym” i „nowym początkiem” (Motyka 10).

Po przyjechaniu do Bęsi przydzielono nam i Białym mieszkania w budynku wielorodzinnym przy stawie i pałacu [...]. Otrzymaliśmy w tym budynku dwa pokoje, w tym jeden z kuchnią kafłową. Mieszkania były bez szyb i obecni tam robotnicy szklili właśnie okna (Stanisława Bigus).

Centralnym tematem wspomnień Bigus jest praca w Państwowym Gospodarstwie Rolnym, którą rozpoczęła trzy dni po przyjeździe do Bęsi, „na pierwszy w moim życiu tak zwany »dzwonek« poszłam: ja, ojciec, siostra i brat” (Stanisława Bigus). Bigus z Marią Zygmunt zostały przydzielone do wożenia ziemniaków końmi z Rasząga do „naszego majątku” (prawie dwadzieścia

kilometrów w jedną stronę). „Przez jakiś czas z Marią Zygmuntem wykonywałam wszystkie prace gospodarskie końmi jak: orka, podorywka, bronowanie, sianie, żniwa, zwożenie siana. Używaliśmy sprzętu rolnego pozostawionego w majątku przez byłego właściciela” (Stanisława Bigus). Praca w ziemi i w krajobrazie jest więc dla Bigus tym pierwszym rodzajem zamieszkiwania i – w myśl Ingolda – trwałym zapisem swojej obecności (Ingold). Poznawanie krajobrazu towarzyszyło kolektywnemu wysiłkowi fizycznemu i nieraz budziło żywe zainteresowanie, jak wtedy, gdy autorka pisze o ciągnących się łąkach i alei łączącej Wólkę z Górowem.

Początkowo w pegeerze pracowało dwadzieścia osób – wysiedleńcy i miejscowi; ci drudzy, ucząc robotników rolnych uprawy i hodowli, zapewniali ciągłość pracy majątku. Autorka wspomnień o Warmiakach i Niemcach tylko wzmiankuje, że pracowali w państwowym gospodarstwie, nie mówili po polsku, a po jakimś czasie wyjechali do Niemiec. Mieszkanie jednej z takich rodzin przejęli Bigusowie. Brak pogłębionych relacji z miejscowymi tłumaczy trudnościami językowymi. Z kronikarską skrupulatnością Bigus pisze zaś o zabudowie gospodarskiej, zwierzętach hodowlanych i przybywającym sprzęcie rolniczym: obora z pięcioma krowami i kolejnymi z UNRRA, magazyny na ziemniaki i buraki, stajnia, stolarnia, kuźnia. Sądząc po gęstości opisu, to właśnie tutaj mieścił się krajobraz przeżywany i w największym stopniu zamieszkiwany.

Na początku lat 50-tych pracowałam w oborze majątku jako „dojarka”. Pracowało nas tam 4 kobiety. W oborze było już dużo krow tak, że na jedną z nas wypadło do obrządku po 23 krowy. W tym też okresie w Bęsi nie było żadnego przedszkola i niekiedy dzieci zabierałam ze sobą do pracy (Stanisława Bigus).

Dojarki w pegeerach pracowały w toksycznych warunkach po kilkanaście godzin dziennie, bez dnia wolnego; ich dzień pracy zaczynał się o czwartej rano. Moment uwieczniony na fotografii z 1955 roku jest więc szczególny. Podobnie jak samo zdjęcie będące wizualną reprezentacją powojennych praktyk zamieszkiwania wschodniopruskiego krajobrazu i, co szczególnie tutaj widoczne, pałacu-pegeeru.

Rezerwar praktyk cielesnych – na który składało się chodzenie, wydeptywanie, wspólne oglądanie, zabawy w parku w chowanego czy wreszcie tak ważna dla Bigus praca w ziemi i krajobrazie – służył na szerszym planie osadzeniu się w dotychczas nieznanym (bo równocześnie wschodniopruskiej i pegeerowskiej) przestrzeni. Wypoczynek pracownicy pegeeru z córką przed pałacem jest jego emanacją, śladem po czasie wolnym spędzonym w miejscu jeszcze paręnaście lat temu jej niedostępnym. W tym sensie historia pałaców-pegeerów opowiadałaby o rozszczelnianiu dotychczasowych hierarchii, demokratyzacji i uwspólnianiu przestrzeni pałacowych, wreszcie rozmywaniu własności (i dopiero w późniejszych latach jej reglamentacji). I nawet jeśli wszystko to wydarzało się jedynie w sferze potencjalności, to właśnie w tych mikropraktykach i gestach należy doszukiwać się fundamentalnych z perspektywy grup i jednostek przekroczeń.

Dziękuję Stefanowi Bigusowi za korespondencję mailową i możliwość wykorzystania materiałów będących częścią jego prywatnego archiwum oraz Poli Rożek za szczodre podzielenie się zebranymi w terenie informacjami i interpretacjami.

Lista prac cytowanych

- Azoulay, Ariella. "Historia potencjalna: bez narzędzi pana, bez narzędzi w ogóle". *Teksty Drugie*, no. 5, 2021, pp. 268–292, <http://doi.org/10.18318/td.2021.5.16>.
- . *Potential history: Unlearning Imperialism*. Verso, 2019.
- Bigus, Stanisława. "Byłam pracownicą gospodarstwa rolnego w Bęsi (r. 1947)". *Nasza Bęsia*, <https://naszabesia.pl/tl/Wspomnienia-mieszka%26%23324%3Bc%F3w.htm>.
- Bigus, Stefan. "Moje młodzieńcze wspomnienia". *Nasza Bęsia*, <https://naszabesia.pl/tl/Wspomnienia-mieszka%26%23324%3Bc%F3w.htm>.
- Bogacki, Sławomir, and Robert J. Kudelski. *Tajemnice wydobyte z jeziora*. Wydawnictwo Melanż, 2016.
- Certeau de, Michel. *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*. Translated by Katarzyna Thiel-Jańczuk, Uniwersytet Jagielloński, 2008.
- "Cmentarz ewangelicki". Edited by Tadeusz Korowaj, Ewidencja zabytków nieruchomości, no. 19303, 1998, PL.1.9.ZIPOZ.NID_N_28_EN.118876, *Zabytek.pl*, https://zabytek.pl/pl/obiekty/cmentarz-ewangelicki-684174/dokumenty/PL.1.9.ZIPOZ.NID_N_28_EN.118876/1.
- Dauksza, Agnieszka. "W szczerym polu. Historie potencjalne i inne strachy". *Teksty Drugie*, no. 5, 2023, pp. 7–19, <http://doi.org/10.18318/td.2021.5.1>.
- Dobiasz-Krysiak, Maja. "Na drodze do metodologii otwartej, czyli animacja kultury jako badanie na przykładzie działań olsztyńskiej »Pracowni«". *Prace Kulturoznawcze*, no. 27, 2023, pp. 37–62, <http://dx.doi.org/10.19195/0860-6668.27.1.4>.
- Dwojak, Bronisława Kazimiera. "»Miłość od pierwszego...«Wspomnienia Bronisławy Kazimierzy Dwojak". *Nasza Bęsia*, <https://naszabesia.pl/tl/Wspomnienia-mieszka%26%23324%3Bc%F3w.htm>.
- Dzun, Włodzimierz. *Państwowe Gospodarstwa Rolne w rolnictwie Polskim w latach 1944–1990*. Polska Akademia Nauk, Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa, 1991.
- Garniec, Mirosław, and Małgorzata Jackiewicz-Garniec. *Pałace i dwory dawnych Prus Wschodnich*. Studio Wydawnicze ARTA, 2001.
- Ingold, Tim. "Czasowość krajobrazu". *Krajobrazy. Antologia tekstów*, edited by Beata Frydryczak and Dorota Angutek, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 2014, pp. 141–164.
- Korniak, Tadeusz, and Marzena Środa. "Wstępne badania nad występowaniem *Heracleum sosnowskyi* w północno-wschodniej Polsce". *Szata roślinna Polski w procesie przemian. Materiały konferencji i sympozjów 50 Zjazdu Polskiego Towarzystwa Botanicznego Kraków 26.06–01.07.1995*, edited by Zbigniew Mirek, and Jan J. Wójcicki, Polskie Towarzystwo Botaniczne, Oddział Krakowski, 1995, pp. 189.
- Mayol, Pierre. "Mieszkać". Michel de Certeau, et al. *Wynaleźć codzienność 2. Mieszkać, gotować*, translated by Katarzyna Thiel-Jańczuk, Uniwersytet Jagielloński, 2011.
- Modrzejewska, Irena. "Oddział w Bęsi". *Pojezierze. Czasy i ludzie*, edited by Jerzy Sikorski, Stowarzyszenie Społeczno-Kulturalne „Pojezierze”, 2006.
- Motyka, Grzegorz. *Akcja Wisła '47. Komunistyczna czystka etniczna*. Wydawnictwo Literackie, 2023.
- Pajączkowska, Agnieszka. *Nieprzeroczyste. Historie chłopskiej fotografii*. Wydawnictwo Czarne, 2023.
- "Pałac". Edited by Zygmunt Kalinowski, *Ewidencja zabytków nieruchomości*, no. 3831, PL.1.9.ZIPOZ.NID_N_28_EN.346838, 2001, *Zabytek.pl*, https://zabytek.pl/pl/obiekty/g-266167/dokumenty/PL.1.9.ZIPOZ.NID_N_28_EN.346838/1.
- Rogalska, Maria. "Moje dzieciństwo w Bęsi. Wspomnienia Marii Rogalskiej". *Nasza Bęsia*, <https://naszabesia.pl/tl/Wspomnienia-mieszka%26%23324%3Bc%F3w.htm>.
- Rouillé, André. *Fotografia. Między dokumentem a sztuką współczesną*. Translated by Oskar Hedemann, Universitas, 2007.
- Sewior, Kinga. "Ojczyść: pojałtańskie krajobrazy i kontrolowane tęsknoty". *Wielkie poruszenie. Pojałtańskie narracje migracyjne w kulturze polskiej*. Instytut Badań Literackich PAN, 2018, pp. 273–310.
- Szcześniak, Magda. *Poruszeni. Awans i emocje w socjalistycznej Polsce*. Krytyka Polityczna, 2023.
- Szpak, Ewelina. *Między osiedlem a zagrodą. Życie codzienne mieszkańców PGR-ów*. Wydawnictwo TRIO, 2005.
- Szymanowicz, Maciej. "Fotografia ojczyśća jako czynnik integrujący społeczności Ziemi Odzyskanych w pierwszej dekadzie po II wojnie światowej". *Władza Sądzenia*, no. 22, 2022, pp. 56–75.

- Szymański, Jerzy. "Edward Gierek i Piotr Jaroszewicz z wizytą w Bęsi". *Gazeta Olsztyńska*, no. 139, 1972, pp. 1–2.
- Traba, Robert. "Pamięć zapisana w kamieniu, czyli krajobraz kulturowy jako palimpsest". *Przeszłość w teraźniejszości. Polskie spory o historię na początku XXI wieku*. Wydawnictwo Poznańskie, 2009, pp. 101–108.
- Wylegała, Anna. *Był dwór, nie ma dworu. Reforma rolna w Polsce*. Wydawnictwo Czarne, 2021.
- Zajchowska, Stanisława, and Kielczewska-Zaleska, Maria, editors. *Warmia i Mazury*. Instytut Zachodni, 1953.
- "Zespół pałacowo-folwarczny". Edited by Marek Marcinkowski. *Ewidencja zabytków nieruchomych*, no. 3830, PL.1.9.ZIPOZ.NID_N_28.EN.346813, 1990. Zabytek.pl, https://zabytek.pl/pl/obiekty/zespold-palacowo-folwarcz-864186/dokumenty/PL.1.9.ZIPOZ.NID_N_28.EN.346813/5.
- Zwierowicz, Marzena. "Warmia i Mazury – krajobraz odziedziczony". *Czas przekraczania granic. Antologia Borussi 1990–2015*. edited by Iwona Liżewska et al. Narodowe Centrum Kultury, WK Borussia, 2015, pp. 532–540.

Lista analizowanych fotografii

Archiwum Instytutu Zachodniego im. Zygmunta Wojciechowskiego:

IZ, Warmia_Mazury_A_N, Benz_1, IZ, Warmia_Mazury_A_N, Benz_2, IZ, Warmia_Mazury_A_N, Bęsia_1, IZ, Warmia_Mazury_A_N, Bęsia_2.

Archiwum prywatne Stefana Bigusa: <https://naszabesia.pl/tl/Galeria-pic-153.htm>.

Archiwum prywatne Dariusza Kocika: <https://naszabesia.pl/tl/Galeria-pic-107.htm>, <https://naszabesia.pl/tl/Galeria-pic-108.htm>, <https://naszabesia.pl/tl/Galeria-pic-109.htm>.

Abstrakt / Abstract

Justyna Szklarczyk

Mikropraktyki i historie potencjalne. Pałac-pegeer w Bęsi

Autorka na przykładzie kilku fotografii pochodzących z różnych rejestrów (archiwum prywatne, prasa, fotografie odrzucone) i wspomnień mieszkańców Bęsi (pow. olsztyński) przygląda się nietypowym przedstawieniom życia codziennego pracowników pegeerów, którego ważnym miejscem był pałac-pegeer. Obecne w tej warmińskiej miejscowości praktyki zamieszkiwania, zadawania czy „odzyskiwania” odbywały się w sferze tego, co wschodniopruskie, ponemieckie i podworskie, a zarazem w poprzek folwarcznych, jak i peerelowskich (oficjalnych) skryptów korzystania z pałacu. Studium przypadku pałacu-pegeeru w Bęsi jest też przyczynkiem do badania – rozumianych za Ariellą Aishą Azoulay – historii potencjalnych pegeerów.

słowa kluczowe: Państwowe Gospodarstwa Rolne, Prusy Wschodnie, Warmia, historia potencjalna, historia ludowa

Microgestures and Potential Histories. Palace-State Farm in Bęsia

Using a number of photographs from various records (private archives, the press, discarded photographs) and the recollections of the inhabitants of Bęsia (Olsztyn county), the author examines unusual depictions of the daily life of employees working at the state farms (known as *PGRs*), for whom the palace-state farm was of great importance. The inhabiting, settling, or “reclaiming” processes observed in this Warmian village took place in the realm of what was East Prussian, post-German, and formerly manorial, while simultaneously going against both the grange and state farm (official) scripts of palace use. The case study of the palace-state farm in Bęsia is also a contribution to the study of the history of potential state farms, as understood by Ariella Aisha Azoulay.

keywords: state farms, East Prussia, Warmia, potential history, folk history

Krew i kamienie. Potencjalne eksponaty Muzeum Ziemi PAN

Artykuł recenzowany / Peer-reviewed article
<http://doi.org/10.61269/TJIH1529>

O zapomnianym wśród publiczności i badaczy Muzeum Ziemi Polskiej Akademii Nauk zrobiło się głośno w sierpniu 2023 roku, gdy ogłoszono planowaną licytację należącego do muzeum budynku willi Pniewskiego. Zakonserwowane (głównie metaforycznym) kurzem muzeum sprzed epoki digitalizacji skrywa jednak znacznie więcej niż imponujące rozmiarami kolekcje bursztynu bałtyckiego i innych żywic kopalnych (“Wstęp do nas”). Warszawskie Muzeum Ziemi jest rezerwuarem potencjałów znaczeniowych, które przypadkowo wypychają je ku radykalnej nowoczesności. Ich źródłem nie są jednak, jak się zdaje, celowe działania kuratorskie, lecz obecność mimowolnych eksponatów – fragmentów ruin dawnej Warszawy, willi własnej Bohdana Pniewskiego i znajdujących się na jej posadzkach plam powstańczej krwi. Dialogują one z narracją wystawy, tworzą sensy otwierające polemikę nie tylko z samym muzeum, w którego obrębie się znajdują, lecz także z przyzwyczajeniami jego wyobrażonego zwiedzającego.

Muzeum dziś

Te zasoby znaczeniowe zostają dopiero co, jak się zdaje, rozpoznawane przez samo muzeum. W petycji w obronie placówki (i należącej do niej willi Pniewskiego) historyk i badacz architektury Adam Przywara, dowodząc unikatowych wartości muzeum, wspomina o stworzonym w nim (zresztą przez niego samego) projekcie „Kolekcji Antropocenu” (Przywara). Według opisu w programie na sezon 2023/2024 projekt miał opracowywać pojęcie antropocenu na przecięciu takich dyscyplin i pojęć, jak geologia, historia architektury i sztuka (“Sezon 2023/2024”). O tym, w jaki sposób temat miał zostać podjęty, szersza publiczność na razie nie ma możliwości się przekonać. Jak dowiedziałam się w muzeum¹, w obliczu widma zamknięcia placówki projekt pozostaje w fazie przygotowań. Nie będę więc, rzecz jasna, opierać swoich odniesień do

1 Moja ostatnia wizyta w Muzeum Ziemi odbyła się w listopadzie 2023 r.

„Kolekcji Antropocenu” na podstawie jej zdawkowego opisu, chciałabym jednak potraktować ją jako punkt wyjścia do refleksji nad możliwymi kierunkami rozszerzania pola interpretacyjnego eksponatów Muzeum Ziemi.

Dostrzeżenie potencjału zastosowania optyki antropocenu do takich obiektów, jak lapidarium czy willa Pniewskiego (to one bowiem są, wedle opisu, przedmiotem projektu), jest interesującym krokiem, lecz – w mojej opinii – postawionym nieco w bok. Bowiem pojęcie antropocenu, choć aktywuje sposoby myślenia, które kierują do krytycznej refleksji nad niszczycielskim działaniem człowieka, skupia się też na jego sile twórczej, stawiając człowieka w centrum refleksji², pomijając niejako sprawczość innych, nie-ludzkich aktorów³. Zdaje się, że zauważenie człowieka jako siły geologicznej (bez wyraźnej krytycznej refleksji na ten temat) muzeum podejmuje już od dawna, traktując na wystawie czy w wydarzeniach towarzyszących przemysłowe wykorzystanie minerałów jako punkt wyjścia do opowiadania o dziejach Ziemi. W dyskurs ten wpisuje się także współpraca muzeum ze spółką KGHM Polska Miedź, której logo drukowane jest nawet na bilecie wstępu. Zdaje się, że antropoceniczny dyskurs może mieć zbyt ograniczony potencjał modyfikacji klasycznej trajektorii przyjmowanej przez muzea historii naturalnej. Ze względu na swój oświeceniowy z ducha rodowód⁴, który za główny cel przyjmuje ujarzmienie poprzez wypreparowanie, opisanie, skatalogowanie i wystawienie tego, co uznane zostaje za naturalne (lub – w kontekście antropocenicznym – postnaturalne [por. Bińczyk]), muzea takie mogą stać się jedną z instytucji władzy (i dominującego dyskursu) czy – jak to określa Tony Bennett – „kompleksem wystawienniczym” (Bennett). Sądzę jednak, że analiza obiektów, którym za chwilę przyjrzyć się bliżej, pozwala pójść w refleksji o nieodkrytych jeszcze zasobach znaczeniowych Muzeum Ziemi o krok dalej – w kierunku abstrahujących od sprawczości człowieka teorii nieantropocentrycznych.

Potencjalny eksponat: lapidarium

Aby, zanim zatrzymam się na konkretnych obiektach, w pełni zrekonstruować ducha muzeum, w którego murach będziemy się tu poruszać, muszę się cofnąć do jego początków i korzeni myśli założycielskiej. Warszawskie Muzeum Ziemi jest bowiem spadkobiercą muzeów przyrodniczych, które w Warszawie zaczęły się pojawiać w czasach oświecenia. Choć w wyniku zniszczeń powiązanych z zaborami i czasem działań wojennych

2 Polemika na temat tego, czy koncepcja antropocenu jest antropocentryczna, stanowi przedmiot toczącej się debaty, w której głosami są takie artykuły jak ten autorstwa Kali Mahaswy i Widhianto (Kala Mahaswa and Widhianto). Zgadzam się z autorami, że antropocen dokonuje jednak pewnego przesunięcia znaczeniowego tego, co rozumie przez częstkę *antropos*, jednak nie zestawiałabym go w jednej linii z teoriami nieantropocentrycznymi. Te ostatnie wyróżnia bowiem to, że są skupione na próbach ucieczki od automatyzmu postrzegania rzeczywistości z ludzkiej perspektywy.

3 W tym, nie odbierając winy za ocieplenie klimatu nadmiernej ekspansji człowieka: samej Ziemi. Jak zauważa Dipesh Chakrabarty: „Świadomość, że na tej planecie istnieją życie i procesy, które je podtrzymują [...], zmusza nas jedynie do zrozumienia, że niezależnie od naszych strategii Ziemia pozostanie równorzędnym aktorem w procesach, które wpłyną na opóźnienie lub przyspieszenie zmian klimatu” (255).

4 Mam tu na myśli dziedzictwo oświecenia, którego możemy doszukać się nie tylko w manii klasyfikacji przyrody, ale również w wystawianiu jej w manierze „gabinetu osobliwości”.

trudno mówić o ciągłości kolekcji, najstarsze eksponaty w muzeum pochodzą z wcześniejszych gabinetów wystawienniczych, należących głównie do magnatów (zwłaszcza rodu Branickich) i instytucji powiązanych z Uniwersytetem Warszawskim. Oficjalnie muzeum powstało w 1948 roku, choć już przed drugą wojną światową, w roku 1932, powołane zostało towarzystwo, którego odległym celem miało być właśnie stworzenie typowo geologicznej placówki muzealnej (Jakubowski 364).

Fakt, że muzeum zajmujące się, mówiąc potocznie, przede wszystkim kamieniami powstało niemal zaraz po zakończeniu najbardziej wyniszczającej dla miasta wojny, która miejską infrastrukturę na powrót przemieniła właśnie w kamienie, był najprawdopodobniej użyteczną metaforą dla planowanej w latach 50. wystawy *Kamień w odbudowie Stolicy*. Wystawy nigdy nie zrealizowano, ale zdołano zgromadzić w latach 1952–1954 fragmenty architektury kamiennej i dekoracji rzeźbiarskich wydobyte z gruzów zniszczonej Warszawy⁵. Finalnie utworzyły lapidarium na tyłach pałacyku Branickich, czyli jednego z muzealnych budynków.

Lapidarium to pierwszy z obiektów, które nazywam tutaj potencjalnymi eksponatami. Potencjalnymi, ponieważ – choć podlegają typowym skryptom „zwiedzania” – nie zostały pierwotnie wplecione w ścieżkę narracyjną, którą w ramach wystawy prezentuje nam muzeum. Potencjalnymi, ponieważ dekoracje rzeźbiarskie i willa Pniewskiego są obiektami z innego porządku znaczeniowego, których status eksponatu w innym kontekście – architektonicznym – nie budziłby wątpliwości. Wreszcie potencjalnymi dlatego, że sytuują się tak blisko kontekstu geologicznego, iż ukazują również potencjał przekształcenia się w eksponat muzeum przyrodniczego w pełnym znaczeniu tego słowa. W przypadku lapidarium dodatkowe znaczenie ma narracja zastosowana na plenerowych tablicach i papierowej mapce, dostępnej w kasie muzealnej.

Jak więc opisane jest kamienne lapidarium? Oprócz dwóch tablic informujących o tym, skąd pochodzą prezentowane fragmenty rzeźb (głównie z pałacu Brühla, ale też z pałacu Kronenberga i innych warszawskich budynków) i zdjęć bądź rycin prezentujących budowlę w czasach ich świetności oraz ich stan spowodowany zniszczeniami wojennymi, w lapidarium nie znajdziemy pogłębionych opisów dotyczących walorów artystycznych kamieni, będących niegdyś elementami architektonicznymi. Zamiast tego, jak na muzeum przyrodnicze przystało, tabliczki, którymi opatrzone są gruzy, zawierają szczegółowe informacje geologiczne. Można się z nich dowiedzieć, kiedy dany kamień powstał, skąd oryginalnie pochodzi, jakie są jego właściwości oraz do czego (w budownictwie: wszak lapidarium funkcjonuje też pod nazwą *Wystawa kamienia budowlanego*) jest wykorzystywany.

By znaleźć źródła przekształcenia znaczeniowego, które się tu dokonało, trzeba cofnąć się w czasie – do momentu, gdy wola odbudowy zniszczonej stolicy zaczynała przekształcać uświęcone pamięcią ruiny w gruzy, które trzeba uprzątnąć lub przerobić na zdatny do ponownego wykorzystania materiał budowlany (Piątek 111–113). Gest ten był możliwy dzięki wielu nakładającym się tendencjom, spośród których można wymienić motywację ideologiczną (chęć symbolicznego pozbycia się relikwów przeszłości i otwarcia na nowe), estetyczną (związaną z tendencjami modernistycznymi

5 Informacja ta pochodzi z tablicy umieszczonej na terenie lapidarium.



Lapidarium przy Muzeum Ziemi w Warszawie.
Fot. Marta Cwalina, 2022



Tabliczki w Muzeum Ziemi w Warszawie.
Fot. Marta Cwalina, 2022

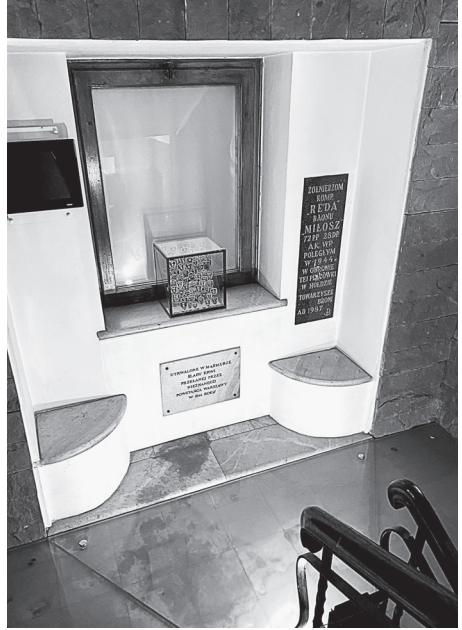
w architekturze, do których to koncepcji nie pasowała znaczna część tkanki miejskiej dawnej Warszawy⁶) i psychologiczną. Jak opisywał tę ostatnią cytowany przez Grzegorza Piątka minister budownictwa (pełniący też funkcję wiceministra odbudowy) Roman Piotrowski: „Chodziło o wyzwolenie od nacisku koszmaru zrujnowanego miasta i niepoddawanie się emocjonalnym reakcjom, wywołanym przez beznadziejną, obezwładniającą panoramę zniszczeń” (Piątek 102). To zapewne dzięki tej zmianie w podejściu do gruzów Warszawy możliwe do pomyślenia stało się wystawienie ich wówczas w muzeum geologicznym. Katalogowanie i porządkowanie znowu, jak w początkach muzealnictwa, przyjęło funkcję ujarzmienia, a w tym kontekście również uśmierzenia psychologicznego bólu spowodowanego traumą wojny i zburzonego miasta.

Dzisiaj, wyposażeni w narzędzia, które stały się łatwo dostępne dzięki spopularyzowanym w humanistyce teoriom, takim jak biohumanistyka, badania nad rzeczami czy ANT, możemy spojrzeć na lapidarium przez jeszcze jedną soczewkę. Ruiny wystawione na tyłach pałacyku Branickich jawią się jako przykład nieantropocentrycznego opracowania tematu. Oto kamień, niegdyś wydobyty z ziemi, poddany obróbce rąk ludzkich, poprzez zastosowanie jako fragment ważnego gmachu włączony w sferę kultury, a nawet sztuki, na powrót został „oddany” przyrodzie, czy raczej włączony do grona obiektów określanых niekiedy mianem „przyrody nieożywionej”. Została mu niejako zwrócona jego własna podmiotowość – z tabliczek możemy poznać jego tożsamość – znamy także jego cechy szczególne: ciężar objętościowy czy nasiąkliwość. W ten sposób lapidarium nie tylko stało się „strefą kontaktu” dwóch kluczowych dla dynamiki konceptu antropocenu aspektów: natury i kultury i ich mieszania (Möllers 59), ale także ich przekroczenia – zapomnienia faktu przekształcenia przez człowieka czy buntu wobec, jak ujęcie Jane Bennett streszcza Monika Stobiecka, „historycznego konstruktywizmu, który sprawia, że »moc rzeczy« postrzegamy jako wynik działania kultury, co z kolei stanowi opresyjny gest wobec działania natury” (“Natura jako kurator”). Komentarz odnoszący się do fragmentu rzeźbiarskiego o treści: „piaskowiec z Kunowa” można odczytać także jako gest uznania faktu nieustannego przeobrażania się materii, poddanej działaniom ludzkim (i to tak drastycznym, jak celowe niszczenie w ramach działań wojennych) i nie-ludzkim (na których wpływ obiekty są wystawione także w sposób dosłowny – niezakonserwowane, stoją na otwartym powietrzu, wśród drzew na tyłach jednego z budynków muzealnych) (“Natura jako kurator”). Lapidarium to jednak niejedyna na terenie Muzeum Ziemi przestrzeń, w ramach której możemy dostrzec nieantropocentryczne potencjały interpretacyjne.

Mimowolny eksponat: plama krwi na posadzce willi Pniewskiego

Naprzeciw muzeum znajduje się willa własna architekta Bohdana Pniewskiego – drugi budynek, który przeznaczony został na muzeum wyłącznie dlatego, że sąsadował z istniejącą już placówką. Podzielenie muzeum na dwa tak różne od siebie (i estetycznie, i historycznie) budynki przekłada się na pewne rozdwojenie muzeum. Niech przykładem będzie oferta muzealna, która oprócz wydarzeń stricte powiązanych z tematyką

6 Obszerniej opowiada o tym architekt i varsavianista Grzegorz Mika w wywiadzie dla „Dwutygodnika” (Gruszczyński).



Upamiętnienie śladów krwi powstańca.
Fot. Marta Cwalina, 2022

minerałów zawiera także spacerzy architektoniczne czy spotkania autorskie z badaczami architektury. W ich czasie zapewne można usłyszeć historię przekształceń willi (oryginalnie projektu Szymona Bogumiła Zuga z 1781 r.), którą w latach 1934–1935 Pniewski gruntownie przebudował na własny użytek. Co ciekawe (i podkreślane w broszurach muzealnych), architekt, znany z zamiłowania do łączenia w swoich projektach różnego rodzaju kamiennych materiałów (Czapelski 132–172), zdecydował się użyć ich i tutaj. Renowację wykonał przy użyciu ich imponującej różnorodności, spośród których można wymienić alabaster, piaskowiec kwarcowy, trawertyn, wapień pińczowski, marmur czy dioryt. Fakt, że w willi dla celów użytkowych i estetycznych zastosowano te same minerały, które w muzeum geologicznym są wystawionymi w gablotach eksponatami, sprawił, że sam budynek stał się ich przestrzenią ekspozycyjną, przekształcił się (podobnie jak lapidarium) w potencjalny eksponat muzealny⁷.

W willi znajduje się jeszcze jeden obiekt, który – choć również za muzealnym szkłem i opatrzony stosowną tablicą – do oglądania pierwotnie nie był przeznaczony.

7 Dyrektor Muzeum Ziemi i autor artykułu o jego historii Krzysztof J. Jakubowski sam wskazuje na tę zbieżność, cytując artykuł architekta Jerzego Hryniewieckiego, który w 1938 roku pisał: „budynek ten można uznać za muzeum, w którym nie tylko poznajemy materiały na próbkach, ale widzimy bogactwo zastosowań i efektów – ową siłę potencjalną, leżącą w materiale” (Jakubowski 375).

To plamy krwi, które w czasie powstania warszawskiego wsiąknęły w marmurową posadzkę klatki schodowej. Krwawy ślad został przebadany w latach 1977–1978 i upamiętniony wmurowaniem tablicy w roku 1980⁸, stając się eksponatem. Utrwalenie (przynajmniej na jakiś czas) efemerycznego materiału, jakim jest krew, było możliwe dzięki złożonym procesom chemicznym, w których nie bez znaczenia były właściwości kamienia, z którego wykonana została posadzka. W ten sposób kamienna „rzecz” spowodowała niejako spowolnienie historii (Serres 87) (dając możliwość doświadczenia wydarzenia będącego przyczyną powstania śladu jako mniej odległego), a ulotny widok krwi – doświadczenie związane z danym czasem, zarezerwowane dla naocznych świadków i będące dla nich źródłem afektywnego poruszenia, zostało „oddane na pastwę wielu oczu – w imię oświecenia publicznego, rozwoju cywilizacji, kultywowania określonych wartości, dla dobra narodu, ludzkości i tak dalej – istnieje, bo jest widziany” (Wieczorkiewicz 16).

Sam sposób wyeksponowania obiektu (czyli uczynienia eksponatem, a zatem – jak w swojej wywiedzionej etymologicznie definicji tego terminu przyjmuje Monika Stobiecka – wyjaśnienie, wyłożenie, wytłumaczenie go [*Natura artefaktu* 19]) zdradza, że koncepcja, którą postanowiono przyjąć, prezentując plamy powstańczej krwi, jest zanurzona w dominującym dyskursie, który traktuje drugowojenne ślady walk jako nie tylko świadectwa, ale i relikwie. Miejsce oświetlone jest bocznymi lampami, podświetlona jest również tablica z cytatem z jednego z wierszy Krzysztofa Kamila Baczyńskiego. Bezpośrednio na półce nad śladem znajduje się (niepodpisana) gablotka z tarczami szkół z różnych rejonów Polski. Nieopodal wyeksponowane zostały za szkłem znalezione na terenie willi szczątki broni z czasów drugiej wojny światowej. Na zawieszonych wokół tablicach informacyjnych znajdują się też zdjęcia ruin okolicznych budowli. Fragment podłogi, na której widoczna jest plama, został z okazji 60. rocznicy wybuchu powstania dodatkowo wyeksponowany (i oddzielony fizycznie od zwiedzających) poprzez pokrycie go taflą szkła. Jak powiedziała mi jedna z muzealniczek, ślady krwi znajdują się również na schodach – na całej długości – są jednak przykryte dywanem i żadna z tablic nie zawiera tej informacji. Być może świadomość obecności plam krwi w tak strategicznym komunikacyjnie punkcie jak schody utrudniałaby swobodne poruszanie się po nich zwiedzającym.

Kwestia traktowania plam krwi jako eksponatu muzealnego może nastroić dylematów etycznych. Warto jednak zaznaczyć, że są one nieco inne niż w przypadku eksponowania w analogicznym kontekście martwych ciał. Paradoksalnie, wystawiając ciało w roli eksponatu, dąży się do jego maksymalnej depersonalizacji – traktuje się je jak rzecz (Alberti et al. 137; Nieroba 152). Wynika to oczywiście z kilku powodów – długiej tradycji prezentowania takich obiektów w kontekście medycznym i antropologicznym czy dystansu związanego z prezentowaniem ciał pochodzących z odległych czasów lub kultur.

Dystans ten może się także pojawiać, gdy nie dotyczy ludzi, tylko zwierząt. W Muzeum Ziemi oprócz minerałów znajdziemy również takie eksponaty. Co ciekawe, poprzez usytuowanie na jednej trasie zwiedzania te dwa typy szczątków połączył jeden

8 Informacja pochodzi z materiałów muzealnych.

wspólny kontekst. Przestrzenność wystawy, jako medium opowiadającego historię, pozwala zwiedzającemu dokonać dodatkowych (niezapisanych w ustanowiony przewodnikowo kierunek zwiedzania) interpretacyjnych syntez, dla których oparciem może być zarówno fakt sąsiedowania ze sobą eksponatów, jak i możliwość podjęcia autonomicznej decyzji o zwiedzaniu nielinearnym, wielokierunkowym (Möllers 61–62).

To kolejny przykład potencjału, jaki w Muzeum Ziemi otwiera się na skutek wymieszania porządków znaczeniowych. W ulotce, jaką otrzymać można w muzeum, w pierwszych zdaniach sekcji poświęconej krwawej plamie wracamy wprawdzie (podobnie jak w lapidarium) do ujęcia uwypuklającego „podmiotowość” skały: „Na marmurowych schodach i posadzce klatki schodowej widać, jak niezwykle chłonny jest materiał marmurowy”⁹. Krew ludzka, oddalona zaledwie kilka metrów od włosów i kości mamuta, przypomina o kruchości istnienia człowieka, który, nawet jeśli zdolny wyrwać skały ziemi i przekształcać je dla własnych celów, w perspektywie geologicznej zostawi po sobie podobny ślad jak nie-ludzki aktor – ssak epoki lodowcowej. Co więcej, sama marmurowa płyta nasączona ludzką krwią jest tym przedmiotem, w którym szczątki ludzkie i nie-ludzkie, oddalone w czasie i przestrzeni, mogą się spotkać. Wszak marmur powstaje w wyniku przemiany chemicznej i fizycznej wapienia, który zazwyczaj formuje się ze szczątków organizmów morskich. W ten sposób otwierają się więc kolejne konteksty refleksji nad hybrydycznymi formami organicznymi i ich rolą w procesach pamięciowych¹⁰, której popularyzatorką na polskim gruncie badawczym jest przede wszystkim Ewa Domańska. Cytowany fragment tekstu ulotki muzealnej stanowi doskonały przykład tego, w jaki sposób Muzeum Ziemi podejmuje narzucający się niejako sam przez się dyskurs biohumanistyczny (w którym to martwe ciała i szczątki „usuwiają granicę pomiędzy kulturą i naturą” [Chamberlain and Parker Pearson 188]), lecz zatrzymuje się w pół kroku, przybierając dobrze nam znane z innych państwowych placówek oświatowych decorum charakterystyczne dla opowiadania o wydarzeniach powstania warszawskiego.

Kolejne pole interpretacyjne rysuje się dzięki temu, w jaki sposób zazwyczaj odbierana jest krew, gdy pojawia się w roli eksponatu. Gdy mamy w kontekście muzealnym do czynienia z przedmiotami noszącymi na sobie ślady krwi, bardzo często możemy spotkać się z kryminologiczną wręcz ciekawością dążenia do ustalenia tożsamości osoby, do której krew ta należała. Pytanie, na które również badacze w takich sytuacjach starają się odpowiedzieć, dotyczy tego, czy osoba, której krew zidentyfikowano, przeżyła¹¹. Nie

9 Odwołuję się tu do składanej, dwujęzycznej ulotki zatytułowanej „Willa Bohdana Pniewskiego”, dostępnej w muzeum.

10 Odwołuję się tutaj zarówno do nie-antropocentrycznych badań nad rzeczami (Domańska), jak i do szerokiej już dziedziny refleksji nad nie-ludzkimi świadkami i/lub markerami zbrodni (jak rośliny czy gleba) (Smykowski; Sedyka).

11 Są to pytania zadawane przez internautów wobec dyskusji wokół domniemych śladów krwi na warszawskich posadzkach – procedurę identyfikacji DNA według zapewnień wszczyną Muzeum Powstania Warszawskiego w ramach kolejnego kroku, gdy źródła historyczne potwierdzą fakt prowadzenia w danym miejscu walk. W polskim kontekście muzealnym procedura identyfikacji krwi została uruchomiona niedawno w związku z nabyciem przez Muzeum II Wojny Światowej w Gdańsku zakrwawionych noszy z Westerplatte (am).

inaczej zadziało się w przypadku plamy krwi w Muzeum Ziemi. Choć postać powstańca pozostała anonimowa, przeprowadzono dokładne badania mające na celu wyjaśnienie okoliczności, w których dojść mogło do jego zranienia. Obecnie wokół plamy krwi wisi kilka tablic ze świadectwami powstańców na temat wydarzeń, które miały doprowadzić do jej powstania. Najbardziej precyzyjną informacją, jaką udało się ustalić, jest ta, że był to żołnierz kompanii „Reda” batalionu „Miłosz”, który został ranny w okolicach nerek odłamkiem wystrzelonego z niemieckiego czołgu pocisku.

Mieszkańcy Warszawy domagają się podobnej pracy identyfikacyjnej wobec innych domniemanych śladów po plamach krwi z czasów powstania warszawskiego. Jest ich w stolicy co najmniej kilkadziesiąt – a przynajmniej tyle zgłoszeń, jak twierdzi historyk i muzealnik Andrzej Zawistowski, otrzymało od mieszkańców Muzeum Powstania Warszawskiego (Różańska). Kilka miejsc, w których odnotowano obecność brunatnych plam na posadzkach, jest szczególnie znanych. Podejrzewa się, że ślady krwi znajdują się w kamienicy przy Oleandrów 3, w Centrum Onkologii Instytutu Marii Skłodowskiej-Curie przy Wawelskiej, w budynku Związku Nauczycielstwa Polskiego przy ulicy Smulikowskiego i w Pałacu Staszica.

Bardzo często wiedza o nich nie jest kompletna, funkcjonują jedynie jako miejskie legendy, czasem trafiając na strony lokalnych przewodników – jako osobliwa atrakcja turystyczna. Ślady krwi lub spopielenych ludzkich prochów na posadzkach ocalałych przedwojennych budynków od czasu do czasu budzą zainteresowanie miejskich aktywistów, dziennikarzy lub członków niszowych fundacji¹². Jak dotąd, tylko ślad w Muzeum Ziemi został przebadany, potwierdzony i upamiętniony, wokół pozostałych narastają mniej lub bardziej prawdopodobne domysły.

Publikowane artykuły prasowe zazwyczaj okraszone są bardzo dokładnymi zdjęciami plam, konkretnymi adresami, pod którymi zostały zlokalizowane, oraz apelami o jak najszybsze upamiętnienie tych miejsc. Bardzo często zdjęcia są wyjątkowo dokładnie opisane, pojawiają się dodatkowe informacje, takie jak wymiary plam, a także swobodne interpretacje (powielane później w kolejnych tekstach) na temat wydarzeń, które miały doprowadzić do powstania krwawych śladów. Najbardziej rozbudowana historia, do jakiej udało mi się dotrzeć, dotyczy wciąż niepotwierzonego śladu w budynku ZNP. Interpretatorzy, wśród nich historyk Andrzej Ziółkowski cytowany w artykule poświęconym tematowi plam krwi w portalu naTemat, doszukują się w plamie odbicia wydarzeń, które doprowadzić miały do jej powstania. Podejrzewa się w niej więc zarys sylwetki ludzkiej z podniesionymi w górę rękoma – co ciekawe, w tekstach zakłada się, że jest to „powstaniec”, „ten człowiek” (rzeczowniki nigdy nie przyjmują formy żeńskiej) – z pewnością więc mężczyzna. Niewielkie plamy wokół interpretuje się jako „ślady drobnych, kobiecych stóp”, „małych bucików”, które musiały należeć do „bardzo drobnej kobiety”. Brunatna plama, niepotwierdzana (jeszcze) przez badaczy jako zaschnięta krew, stała się więc w tej narracji swego rodzaju synekdochą – nieregularny kształt został (podobnie jak pozostałe znajdujące się pod wymienionymi wyżej adresami) zinterpretowany przede wszystkim jako pochodzący z okresu powstania warszawskiego.

12 Sprawą zainteresowały się m.in. portale internetowe: Interia, naTemat, Aleteia, autorka bloga „Duchy Warszawy” czy Fundacja im. Janusza Kurtyki.

Wyobrażona historia bezrefleksyjnie reprodukuje znany z popkulturowych przedstawień powstańczych motywy: fizycznie słaba, lecz silna hartem ducha kobieta (najpewniej też bardzo młoda, być może dziewczynka) i sanitariuszka ewakuuje umierającego bohatera śmiercią męzczyzną.

Łatwość, z jaką piętrzą się tu znaczenia, tym dobitniej ukazuje konieczność podjęcia badań nad tego rodzaju (używając terminologii kryminologicznej) dowodami z czasów wojny. Ślady te, w odróżnieniu od wielu upamiętnionych już miejsc symbolicznych – jak podziurawione od kul mury – dzięki swojemu „dowodowemu” charakterowi mogą obalać pewne mity, zamiast je utrwalać. O burzącym mit potencjale badań forensycznych świadczy dobitnie (jak referuje dziennikarka) „apel o rozsądek” Ziolkowskiego, który przestrzega: „To może okazać się ślad po Niemcach (sic!)”. Dlatego tak ważne jest, by oprócz samego aktu oznaczenia takich miejsc dokonać rzetelnych badań i z możliwą dokładnością określić, ze świadectwem czego mamy w każdym przypadku do czynienia.

Zamiast zamknięcia – otwarcie

Muzeum Ziemi pełne jest potencjalnych, a nawet mimowolnych eksponatów, które nie tylko podwyższają atrakcyjność i wartość samego muzeum (w przywoływanej już petycji w jego obronie walory te są podkreślane), lecz także kierują muzeum w przyszłość i sprawiają, że jego przesłanie ma potencjał ważnego głosu w debacie o nadchodzącej po(st)ludzkiej przyszłości. Nauki przyrodnicze, w obliczu zbliżającej się katastrofy klimatycznej, coraz częściej stają się kontekstem ekspozycji w muzeach historycznych. Muzeum Ziemi PAN, które posiada w swoich zbiorach obiekty historyczne, mogłoby z większą łatwością zaaplikować tego rodzaju dyskurs, bez konieczności wykonywania nagłego skoku narracyjnego. Perspektywa geologiczna ułatwia wszakże rozmycie podziału na historię ludzką i nieludzką. Dzięki tej perspektywie właśnie otwiera się przed muzeum potencjał rozwoju dyskursu krytycznego „denaturalizującego instytucję muzealną” (Piotrowski 14), którego zaczątki, przy uzbrojonej we wrażliwość na ten obszar znaczeniowy woli interpretacyjnej zwiedzającego, mogą już zostać tam odnalezione. Tym więc, co łączy potencjały znaczeniowe omawianych tu eksponatów – zarówno w podejściu nieantropocentrycznym, jak i forensycznym (traktującym je jako dowody rzeczowe) – są roztaczane przez nie możliwości, które pozwalają nie tylko na zrewidowanie roli, jaką w kształtowaniu podejścia do środowiska odgrywają muzea historii naturalnej (i za co bywają obecnie krytykowane) (Małczyński 12), ale także na odejście od różnego rodzaju „centryzmów” – antropocentryzmu czy centralnych narracji historycznych, dominujących dyskurs badań nad przeszłością. W zamian za to oferują dowartościowanie perspektywy Innego¹³, która jest niezwykle ważna, gdy chcemy mówić o przeszłości (również tej geologicznej!) w taki sposób, żeby zwracając się ku przyszłości, uczynić wiedzę o przeszłości użyteczną (Domańska 104–105).

13 Tradycyjnie już, jak wielu, zapisuję to pojęcie wielką literą, odwołując się do sposobów jego rozumienia zaproponowanych przez Emmanuela Lévinasa.

Lista prac cytowanych

- Alberti, Samuel J.M.M., et al. "Should We Display the Dead?", *Museum and Society*, vol. 3, 2019, pp. 133–149.
- am. "Nosze ze śladami krwi rannych westerplatczyków. Muzeum II Wojny Światowej ma nowy eksponat". *Radio Gdańsk*, 21 Jun. 2021, <https://radiogdansk.pl/wiadomosci/2021/06/21/nosze-ze-śladaami-krwi-rannych-westerplatczykow-muzeum-ii-wojny-swiatowej-ma-nowy-eksponat/>.
- Bennett, Tony. "Kompleks wystawienniczy". Translated by Małgorzata Szubartowska, *Widok. Teorie i Praktyki Kultury Wizualnej*, no. 10, 2015, <https://www.pismowidok.org/pl/archiwum/2015/10-polski-wiek-xix/kompleks-wystawienniczy>.
- Bińczyk, Ewa. *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*. Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018.
- Chakrabarty, Dipesh. *Humanistyka w czasach antropocenu*. Edited by Ewa Domańska, and Małgorzata Sugiera, collective translation, Universitas, 2023.
- Chamberlain, Andrew T., and Michael Parker Pearson. *Earthly Remains: The History and Science of Preserved Human Bodies*. British Museum Press, 2001.
- Czapelski, Marek. *Bohdan Pniewski – warszawski architekt XX wieku*. Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2008.
- Domańska, Ewa. *Historie niekonwencjonalne*. Wydawnictwo Poznańskie, 2006.
- Gruszczyński, Arkadiusz. „Miliony roboczogodzin. Rozmowa z Tomaszem Fudalą i Grzegorzem Miką”, *Dwutygodnik*, <https://www.dwutygodnik.com/arttykul/6214-miliony-roboczogodzin.html>.
- Jakubowski, Krzysztof J. "Muzeum Ziemi i warszawskie zbiory przyrodnicze". *200 lat muzealnictwa warszawskiego: dzieje i perspektywy: materiały sesji naukowej*, edited by Andrzej Rottermund et al., Arx Regia, 2006, pp. 351–378.
- Kala Mahaswa, Rangga, and Widhianto, Agung. "Questioning the 'Anthropos' in the Anthropocene: Is the Anthropocene Anthropocentric?". *SHS Web of Conferences*, vol. 76, no. 4, 2020, <http://dx.doi.org/10.1051/shsconf/20207601040>.
- Malczyński, Jacek. "Muzeum historii naturalnej w epoce antropocenu?". *Kultura Współczesna*, no. 1, 2021, pp. 10–12, <https://doi.org/10.26112/kw.2021.113.01>.
- Möllers, Nina. "Cur(at)ing the Planet – How to Exhibit the Anthropocene and Why". *RCC Perspectives*, no. 2, 2013, pp. 57–66.
- Nieroba, Elżbieta. "Między poznaniem rozumowym a doświadczeniem afektywnym. Ekspozowanie szczątków ludzkich w przestrzeni muzealnej". *Kultura Popularna*, vol. 34, no. 4, 2012, pp. 150–157.
- Olsen, Bjørnar. *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*. Translated by Bożena Shallcross, IBL PAN, 2013.
- Piątek, Grzegorz. *Najlepsze miasto świata. Warszawa w odbudowie 1944–1949*. Wydawnictwo W.A.B., 2020.
- Piotrowski, Piotr. *Muzeum krytyczne*. Wydawnictwo Rebis, 2011.
- Przywara, Adam. "Ocalmy Muzeum Ziemi PAN w Warszawie!". *Petycje online*, https://www.petycjeonline.com/ocalmy_muzeum_ziemi_pan_w_warszawie.
- Różańska, Daria. „»To jakby odbity człowiek«. Tutaj zachowały się ślady krwi powstańców”. *naTemat*, <https://natemat.pl/361753,to-jakby-odbity-czlowiek-tutaj-zachowaly-sie-slady-krwi-powstancow>.
- Sendyka, Roma. "Nie-miejsca pamięci i ich nie-ludzkie pomniki". *Teksty Drugie*, no. 2, 2017, pp. 86–108, <http://doi.org/10.18318/td.2017.2.5>.
- Serres, Michael. *Genesis*. The University of Michigan Press, 1995.
- "Sezon 2023/2024 w Muzeum Ziemi / Dzieje się / Program wystaw, wydarzeń, projektów". *Muzeum Ziemi PAN*, <https://mz.pan.pl/pl/sezon-2023-2024-w-muzeum-ziemi-dzieje-sie-program-wystaw-wydarzen-projektow/?fbclid=IwAR3Y-F25n9KoTwjdqymz-Wt-SZSw2t12PA-OcOKLoKJYU9SMqU-rmjmfPlX6g>.
- Smykowski, Mikołaj. "Hibakujumoku – drzewa, które przeżyły. Ekologiczne dziedzictwo bombardowań atomowych w Hiroshimie i Nagasaki". *Teksty Drugie*, no. 3, 2018, pp. 386–398, <http://doi.org/10.18318/td.2018.3.27>.

Stobiecka, Monika. *Natura artefaktu, kultura eksponatu. Projekt krytycznego muzeum archeologicznego*. IBL, 2020.

---. "Natura jako kurator. Dziedzictwo kulturowe w epoce antropocenu". *Widok. Teorie i Praktyki Kultury Wizualnej*, no. 22, 2018, <https://doi.org/10.36854/widok/2018.22.1801>.

Wieczorkiewicz, Anna. *Muzeum ludzkich ciał. Anatomia spojrzenia*. Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria, 2000.

"Wstąp do nas i odkryj naturalne skarby naszej planety! O muzeum". *Muzeum Ziemi PAN*, <https://mz.pan.pl/pl/wstap-do-nas-i-odkryj-naturalne-skarby-naszej-planety/>.

Abstrakt / Abstract

Marta Cwalina

Krew i kamienie. Potencjalne eksponaty Muzeum Ziemi PAN

Autorka wskazuje na obecność w Muzeum Ziemi PAN w Warszawie potencjalnych eksponatów: fragmentów ruin warszawskich zabytków i odbitej w marmurze plamy krwi powstała warszawskiego. Analizuje konsekwencje znaczeniowe, jakie ma dla tych obiektów wpisanie ich w kontekst geologiczny i co możemy w nich zobaczyć dzięki nieantropocentrycznej postawie interpretacyjnej. Autorka pokazuje także, w jaki sposób połączenie tych kontekstów może się okazać potencjałem prowadzącym do krytycznego otwarcia narracji i dowartościowania Innego.

słowa kluczowe: nie-antropocentryzm, geologia, gruzy, krew, muzeum, dyskurs krytyczny

Blood and Stones. Potential Exhibits in the Earth Museum of the Polish Academy of Sciences

The author points to the presence of potential artifacts in the Earth Museum of the Polish Academy of Sciences in Warsaw: fragments of the ruins of Warsaw monuments and the bloodstain of a Warsaw insurgent imprinted in marble. She analyzes the implications of placing these objects in a geological context and what we can see in them through a non-anthropocentric interpretive stance. The author also shows how the combination of these contexts can have the potential to lead to a critical opening of narratives and an appreciation of the Other.

keywords: non-anthropocentrism, geology, debris, blood, museum, critical discourse

FELIETON

***Dlaczego dziewczynka i dlaczego musi przeżyć?*¹**

Prace domowe z patriarchy

Z esejem wizualnym Anny Baumgart *Wanda* (2023) łączy mnie przygoda intelektualna i osobista. Plan zdjęciowy to warszawska plaża nad Wisłą w upalne popołudnie. Oniryczne ujęcia zabaw i śmiechów młodych bohaterek filmu, harcerek, spod mundurków których widać jasne sukienki. Znalazłam się tam nie tylko dlatego, że artystka w swą wizualną wypowiedź wplotła płomienny manifest francuskiego transpłciowego filozofa Paula B. Preciado, dotyczący międzyplanetarnego sojuszu ze wszystkimi gatunkami i płciami, jakim musi stać się feminizm zrywający z antropocentryzmem (tekst pochodził z książki *Mieszkanie na Uranie*, którą właśnie przetłumaczyłam i opatrzyłam posłowiem). Miałam też inny, rodzinny powód – jedną z dziewczynek odgrywających beztrioskie sceny na piasku była moja dwunastoletnia córka, Pomme. W planie narracyjnym Baumgart poświęciła swoje wideo znanej historii, która wydarzyła się na obozie harcerskim nad nadmorskim jeziorem Gardno w 1948 roku. Świat podnosił się z historycznej katastrofy po drugiej wojnie światowej, ale tamto lato przyniosło inną tragedię. Harcerki miały pierwszy raz w życiu zobaczyć morze i wraz z grupą opiekunów płynęły dwoma łodziami, z których jedna zaczęła nabierać wody.

1 *Dlaczego dziewczynka i dlaczego musi przeżyć?* to tytuł mojego autorskiego oprowadzania po wystawie Anny Baumgart *Zakop rzeźbę Apolla*, pokazującej wizualny esej *Wanda* w dialogu z pracami i refleksją następujących osób: Anny Barcz, Stefanii Dretler-Flin, Pat Dudek, Franciszki i Stefana Themersonów, Stanisława Węslawskiego, które odbyło się 23 stycznia 2024 r. w obecności Pomme Sołtyk oraz Claudii Snochowskiej-Gonzalez.

Prawie żadna nie umiała pływać, a gdy przeskakiwały na drugą łódź, i ta zaczynała tonąć nadmiernie obciążona. Na pomoc nadpłynęli okoliczni rybacy, ale było za późno. Dziewczynki, które udało się wyciągnąć z wody, na brzegu doznawały fenomenu „suchego utonięcia” – dzieci, które przetrwały wojnę, nie zdążyły nauczyć się pływać, nie znano też powszechnych dziś technik reanimacji.

Z powodu skali dramatu – zginęło 25 osób – historia była bardzo głośna. Pamiętano, że przed wyprawą dziewczynki odegrały na obozie teatrzyk. Wybrały wówczas legendarną historię o Wandzie, polskiej królownie, która wolała śmierć w wodzie niż zdradę własnego narodu. W planie symbolicznym film Baumgart, przepełniony odniesieniami do obrazów takich jak *Przekleństwo niewinności* Sofii Coppoli czy *Piknik pod Wiszącą Skalą* Petera Weira, zadaje pytanie o obraz dziewczynki w kulturze i kulturowy wzór, matrycujący nasze wyobrażenia o dorastaniu, seksualności i tajemnicy. W psychologii mówimy o „kompleksie Ofelii”, który rozwija się u dziewczynek w okresie nastoletnim, kiedy tracą wiarę w siebie i zamieniają się w niedostępne istoty. Patriarchalna kultura wypycha je na margines, kontrolując ich ciała lub nadmiernie je seksualizując. Podmiotowość dziewczynki i innych zdominowanych tożsamości, w tym także niebinarnych, jest najważniejszym tematem wideo *Wanda*. Mamy tu pytanie zarówno o martyrologiczny paradygmat polskiej kultury, spychający intymność na miejsce podrzędności, ale także podważenie patriarchalnych scenariuszy, które każą widzieć w podporządkowanych tożsamościach „tajemnicę” i sprzeczność. Bohaterki Baumgart przeżywają bowiem pełną niesamowitości metamorfozę – artystka przywołuje postać Wandy jako patronki narodu polskiego z niedokończonych dramatów Stanisława Wyspiańskiego. Wciela ona niemożliwe do pogodzenia cechy kobiety inspirowane alternatywnym rozumieniem przedchrześcijańskiej słowiańszczyzny: niezależność, samodzielność, odwagę i śmiertelną siłę. Słowiańska Wanda to bogini wody, harcerki Baumgart to byty, które przechodząc transformację, odnajdują możliwość swojego przetrwania w wodzie, odrzucenia krępującego porządku na zasadzie wyboru wyobraźniowej utopii, która podważa wszystkie patriarchalne zasady. W tekście *Aquatic nympholepsia for a decolonised imagination* Anna Markowska za zwieńczenie fabuły uznaje „tajemniczy rytuał ekoseksualny, będący jednocześnie powitaniem narodzin i śmierci”. Dziewczynki jako byty stają się płynne i inaczej „żywe”, nieuchwytnie, ale ocalałe. Tworzą dla oglądających rodzaj wyzwania, nowego przymierza z inaczej rozumianym, nie poprzez dominację, wyzwoleniem.

Esej wizualny *Wanda* pokazywany był na wystawie w nadmorskiej (sic!) przestrzeni Państwowej Galerii Sztuki w Sopocie (październik 2023 – styczeń 2024) w dialogu z pracami innych, wybranych przez autorkę osób artystycznych. Kurator wystawy Dominik Czechowski poprosił mnie o napisanie krótkiego tekstu-manifestu, w którym pojawiłyby się tematy śmierci w wodzie, martyrologii, prymatu siły i przetrwania, jakimi artystka obdarza dziewczyny i młode kobiety. W momencie kręcenia filmu Polska pozostawała krajem, w którym faszystująca polityka skrajnych prawicowych populistów skazywała kobiety na śmierć przez zakaz aborcji i jawnie podważała prawa osób LGBT. W swoim tekście (będącym bezpośrednim komentarzem do drzeworytu krakowskiej artystki Stefanii Dretler-Flin z 1950 r., gdzie Wandę w pozie piety oplakują otaczające ją kobiety, który ostatecznie został wyeksponowany jako duża rzeźba-artefakt) odwołuję się do patriarchalnego toposu kobiecości tożsamego z żywiołem wody jako niestałości, płynności, milczenia. Przywołuję dwuznaczną figurę Wandy i postać nimfy, odseksualnionego obrazu kobiecości obsługującego męską ekonomię pragnienia, poprzez metaforę Hipermorza, którą australijska filozofka wodnego feminizmu Astrida Neimanis proponuje przekroczyć hegemoniczne ograniczenia, ukazując, do jakiego stopnia jesteśmy wodnymi ciałami połączonymi z organiczną materią, krzyżując odniesienia symboliczne, polityczne i ekonomiczne.

Niemniej tekst pisało mi się trudno, słowa dosłownie nie chciały „przepłynąć” mi przez gardło. Musiałam zrobić przerwę, związaną z prywatną podróżą. W tym samym czasie moja córka przeżyła w swej ulubionej, bardzo dobrej i postępowej szkole w Brukseli mały-wielki dramat. Od wielu miesięcy skarżyła się na stres szkolny i szukała pomocy w dostępnych szkolnych instytucjach. Tym razem otrzymałam telefon z informacją, podawaną na zmianę przez szkolną pielęgniarkę i przerażoną córkę, że została ona odizolowana z powodu chęci popełnienia samobójstwa. Byłam daleko, sprawą spokojnie mogłyśmy zająć się dopiero gdy wróciłam – w dialogu ze szkołą i jej instytucjami wsparcia. Po wielu rozmowach, odbytych w atmosferze przychylności, obie zrozumiałyśmy fakt, że szkoła mylnie zinterpretowała to, co oceniła jako „zaburzenie”. Moja córka, nie rozumiejąc, co się dzieje, była przez wiele miesięcy ofiarą mobbingu ze strony kolegi z klasy. Gdy po kilku sesjach z psycholożką gotowa była odwołać się do odpowiednich władz szkolnych, by to zgłosić, jej skarga nie została przyjęta z należytym wsparciem. Przeżyła trudny, bolesny, samotny moment. Wypadki potoczyły się szybko, a fakty, że miała za sobą doświadczenie filmowe *Wandy*, brała udział w premierze

filmu i rozmowach o „kompleksie Ofelii”, śmierci w wodzie oraz o *Przekleństwach niewinności*, pokazujących zbiorowe samobójstwo pięciu siostr – nie pomogły. Jej słowa nie zostały zrozumiane. System wzniesiony, by dać wsparcie, kompletnie się zamknął, by odciąć ją od niej samej. Po kilku dniach i wielu rozmowach z opiekunami, nauczycielkami i pielęgniarkami szkolnymi moja córka podsumowała, między nami, swą sytuację słowami: „Grałam harcerkę i miałam uosabiać to, że dziewczynki muszą przeżyć, że świat musi się zmienić, tymczasem oskarżono mnie o moje własne samobójstwo...”². Ostatecznie szkoła stanęła na wysokości zadania i w kolejnych gestach upodmiotowiła moją córkę na jej zasadach, dając jej zadośćuczynienie. Jednak jej pytanie, dlaczego system wsparcia najpierw ją stygmatyzował, utrwalając bezradność wobec mobbingu, pozostaje bez odpowiedzi (po tej sytuacji mój tekst napisał się błyskawicznie).

Dlaczego dziewczynka? Dlaczego musi umrzeć? – w ten sposób Snochowska-Gonzalez zatytułowała prezentację filmu Coppoli, którą zrobiła w Cafe Baumgart, przestrzeni efemerycznie utworzonej przez artystkę dla rozmaitych działań, w gdańskim CSW Łaźnia w grudniu 2002 roku. Uczestniczyła w niej wtedy grupka osób, ale przez lata nasze rozmowy nawiedzała trafność tego pytania. Temat wrócił przy okazji powstawania wideo *Wanda*. Wydawało nam się, że tyle się zmieniło. A jednak. Ciągłe musimy odrabiać prace domowe z patriarchy. Ciągłe w nowy sposób.

2 Wątek ten rozwijam także w podkaście *Zakop rzeźbę Apolla* nagrany dla Radia Kapital, https://www.mixcloud.com/radio-kapital/radio-kapital-pasmo-gošcinne-zakop-rzeźbę-apollo-2023-11-24/?fbclid=IwAR1aXjRsp_jqpZRizSoygoOLFNqbH_t47_aLmA8mcchiUp1RY162L1p8xA.

Coś na deser

Akurat wtedy, gdy na stół wparowało angielskie śniadanie w wersji bezmięsnej, domofon zaczął wydawać z siebie długie, wysokie dźwięki. Czulem, że po tamtej stronie czeka ktoś ciężki i nerwowy. Tak długo trzymać palec na guziku mógł tylko ktoś z administracji, dzielnicowy albo hydraulik, tyle że była sobota i na nikogo nie czekaliśmy. Chwilę później do mieszkania wszedł mężczyzna ubrany w stylu sportowo-słowiańskim i z poirytowaniem wyczerkał następujący komunikat:

– Mieszkał. Ja. Tu. Pocztu.

– Ach, tak, proszę. Zaraz zobaczymy – odpowiedział mu Kuba, od którego wcześniej się dowiedziałem, że w trzech i pół pokojach mieszkania wrocławskiej kamienicy kwaterowała się wcześniej ósemka moich rodaków. Najwidoczniej był to jeden z poprzednich lokatorów.

Nieproszony gość bez ceregieli wszedł do kuchni. Kuba wziął w ręce gruby stos kopert, który obaj zaczęli przeszukiwać. Tymczasem w przedpokoju zjawiła się mocno zdenerwowana kobieta w puchowej kurtce. Głośno i po rosyjsku syczała polecenia do swojego kompana, aby sprawdzał uważnie. Trwało to dosłownie kilka minut.

– No, tylko awizo do pana – oznajmił Kuba i podał gościowi karteczkę.

– Awizo nie. Wezwanie! Urzond!¹

– Awizo – powtórzył Kuba, ale mój rodak wciąż go nie rozumiał.

1 Polonizm używany przez osoby zza wschodniej granicy mieszkające w Polsce. Sam również używam tego określenia w odniesieniu do wszelkiego rodzaju instytucji państwowych, wymawiając je z wyraźnym akcentem na „o”.

Kobieta w puchowej kurtce osiągnęła punkt wrzenia. Wydawane przez nią odgłosy coraz bardziej przypominały szmery czajnika, który ktoś zapomniał zdjąć z ognia. W tamtym momencie przemówiłem do naszych gości po ukraińsku:

– Jaki to urzond? – Momentalnie zapadła cisza. – Jeżeli migracyjny, to oni wysyłają papiery tylko listem poleconym. A jeśli wy nie możecie go odebrać, to zostawiają awizo. Być może zdążycie jeszcze dzisiaj na pocztę.

Rodacy zamarli w zdumieniu. Chwilę później jednak odżyli i zażyczyli sobie, by pokazać im skrzynkę na listy. Kuba uprzejmie zgodził się zejść z nimi na dół. Kiedy wrócił i mogliśmy w spokoju kontynuować naszą małą ucztę, apetyt zdążył przepaść jak kamień w wodę.

Co sprawiło, że nasi goście byli tacy naburmuszeni? To pytanie postanowiłem pozostawić sobie na deser. Najpierw próbowałem wytłumaczyć ich zachowanie dyskomfortem związanym z niedostateczną znajomością języka i/lub byciem na obczyźnie. Potem przyszła do mnie myśl o tym, że ogólnie jeszcze nie tak dawno, kilka pokoleń wstecz, za czasów komuny, nieufność uchodziła za normę, a my zdążyliśmy już o tym zapomnieć. Jednak było tego zdecydowanie za mało, żeby uznać pytanie deserowe za zamknięte.

Żeby lepiej zrozumieć, jak może czuć się w Polsce osoba z innego kręgu kulturowego, sięgnąłem do *Odwiedzin* I. B. Singera (Fame Art, 2023). W niepublikowanej wcześniej powieści autor *Sztukmistrza z Lublina* z charakterystyczną dla siebie chirurgiczną precyzją portretuje mieszkańców żydowskiej Warszawy sprzed ponad stu lat. Właściciel fabryki damskich torebek w Buenos Aires Max Szpindler i jego żona, była aktorka Flora Chabior, po latach wracają do miasta, żeby załatwić szybki interes, jednak sytuacja praktycznie od razu wymyka im się spod kontroli. *Odwiedziny* zamieniają się w istny koszmar, gdyż na każdym kroku w „mieście, w którym zęby zjedli”, czekają na nich demony przeszłości. Para głównych bohaterów rozdrapuje blizny po burzliwej warszawskiej młodości i bolesne wspomnienia biorą nad nimi górę, spychając ku ostatecznemu upadkowi.

W *Odwiedzinach* Singer ukazuje się czytelnikom jako arcymistrz warsztatu psychologicznego. Poprzez drobne szczegóły zawarte w opisach bohaterów noblista bardzo zgrabnie obrazuje ludzkie słabości. Porusza między innymi problematykę klasowości i kompleksu przyjeźdnego. Stołeczna bohema, naganiaczki do burdela, bogobojni szulerzy i asy świata kryminalnego – wszyscy oni kiedyś przybyli do stolicy bez grosza, aczkolwiek nic nie

stańło im na przeszkodzie, żeby się wykazać, wyrwać z biedy i zdobyć autorytet w mieście. Musieli przejść niejedną próbę, żeby uzyskać pożądany status miejscowych. Dlatego darzą wielkim sentymentem znajomości z dawnych czasów, surowo zaś oceniają każdego, kto pojawił się w Warszawie po nich – traktując z podejrzliwością, a nawet pogardą. Tym soczyście narysowanym przez Singera postaciom nieustannie towarzyszy konflikt pomiędzy utrwalonymi schematami a dynamicznie zmieniającym się porządkiem, podsycany na dodatek ciągłą chęcią udowodnienia całemu światu własnej racji. Tylko właściwie po co? W pewnych fragmentach powieści można się domyślić, że gra toczy się o prestiż – na przykład Maks i Flora decydują się na zatrzymanie w polskim hotelu, mimo że słabo znają polski, a kontakt z obsługą cały czas wyprowadza ich z równowagi. W trakcie lektury *Odwiedzin* wielokrotnie mi się wydawało, że uczucia bohaterów rezonują z uczuciami znajomych osób, które nierzadko wbrew własnej woli zostały zmuszone do poszukiwania lepszego losu za granicą.

Motywacje działań przyjezdnego nie zawsze da się wytłumaczyć wyłącznie logiką. Doświadczyłem tego na własnej skórze. Po części jest to zdeterminowane tym, że układanie życia na emigracji wymaga wielu kompromisów. Przez to, że nie zawsze można osiągnąć to, co pożądane, częściej wypada się godzić na coś znajdującego się w zasięgu własnych możliwości. Ciągły kompromis nie tylko rozmywa poczucie własnych granic, ale także kreuje specyficzny rodzaj wewnętrznego napięcia, wzbudza chęć znalezienia upustu, a nawet więcej – dania sobie dyspensy. Tylko że oczekiwanie na odroczoną rekompensatę za poniesiony dyskomfort tak naprawdę może trwać latami. Jak to zazwyczaj bywa w przypadku odkładania życia na później, to „potem” nigdy nie następuje, a w najgorszym wypadku w jego miejscu pozostaje słynne „a co by było, gdyby...”.

Próbując podzielić się ze znajomymi Polakami przemysłami na temat życia na emigracji, nie raz słyszałem: ale my też tak mamy. Wiele razy mi powtarzano, że życie w Polsce po prostu nie należy do łatwych. Zawsze wydawało mi się paradoksalny to, jak ten kraj lubi narzekać, a jednocześnie chwalić się swoją gościnnością. Dlatego stwierdziłem, że dla uzyskania szerszej perspektywy warto zrobić krótką wizję lokalną.

Wpaść na nowy trop w rozmyślaniach nad pytaniem deserym pomogła mi sztuka Doroty Masłowskiej *Bowie w Warszawie*, którą zobaczyłem w adaptacji studentów wrocławskiej filii Akademii Sztuk Teatralnych. Póki ikona muzyki rozrywkowej beztrudno spaceruje ulicami stolicy Polski Ludowej, autorka sztuki przygląda

się ludzkiej narośli, stanowiącej tło tego pamiętnego wydarzenia, błyskotliwie rozbrajając jej lęki i kompleksy. Warszawa nie wydaje się miejscem gościnnym dla zagranicznego gościa. Akcji cały czas towarzyszy poczucie duszności i zgrozy – Masłowska obrazuje opresję w patriarchalnym społeczeństwie sprzed pięćdziesięciu lat ze wszelkich możliwych stron. Poznając historie kolejnych bohaterek, widzimy, jak systemowa przemoc nabiera rzeczywistego wymiaru, a ostatecznie wszystkie jej rodzaje wzbudzają w nich lęk. Sam Bowie pojawia się w ostatniej scenie, tylko nikt na niego nie czeka. Wszyscy czekają raczej na terroryzującego miasto Dusidamka z Mokotowa, dlatego rzucają się w pogoń za dziwacznym podróżnym. Masłowska pozostawia nas z piękną alegorią lęku przed tym, co ma nadejść, ale nie nadchodzi również przez ów lęk.

Kilka dni później musiałem się wybrać do fryzjera, gdyż mój pozostał w Lublinie. Długo przeglądałem internet, aż zdecydowałem się na wizytę u Asi. Szczerze mówiąc, poza przystępną ceną i dogodną lokalizacją przemówiło do mnie jej polskie imię. Pomyślałem, że z Polką w odróżnieniu od rodaków, niekoniecznie musiałbym podtrzymywać rozmowę, a gadać tamtego dnia nie bardzo mi się chciało. Jak pisała Vivian Gornick, efektem bycia w mniejszości jest to, że człowiek cichnie. Lata stażu poza ojczystym krajem uczyniły ze mnie doświadczonego użytkownika własnego cichego trybu.

Chwilę po tym, jak usiadłem na krześle, Asia spytała mnie, skąd pochodzę. Dopiero wtedy zauważyłem jej akcent. Jako zawodowy milczek błyskawicznie się zorientowałem, że rozmowy dzisiaj nie da się uniknąć. Na szczęście Asia okazała się bardzo miłą, ciepłą, młodą kobietą rodem ze wschodniej Ukrainy.

– Powiedz mi, czy Asia to taki twój pseudonim artystyczny? – spytałem.

Fryzjerka zaczęła się śmiać.

– Tak mnie nazywała mama. A kiedy przyjechałam do Polski, dowiedziałam się, że tutaj też mają takie imię. Więc tak już zostało.

– A jak długo mieszkasz w Polsce?

– Cztery lata. A ty?

– Od dwa tysiące dwunastego – odpowiedziałem.

– Długo. Dlatego tak mówisz po polsku, że nie da się cię odróżnić po akcencie.

Przez chwilę Asia przypatrywała mi się w lustrze. Jej twarz spoważniała, było widać, że nad czymś się mocno zastanawia.

– Jak długo we Wrocławiu? Podoba się? – W jej przezroczystym głosie pojawiła się ledwo zauważalna nutka niepewności.

- No, może z miesiąc. Jest fajnie.
- Na świątecznym targu już byłeś?
- Byłem.
- A iluminacje widziałeś?
- Widziałem.
- Hmm... - Po chwili namysłu znowu popatrzyła na mnie pytająco. - A w zoo? W zoo też byłeś?
- A w zoo akurat jeszcze nie byłem - powiedziałem i zacząłem się śmiać. Na twarzy dziewczyny również zaczął rozpywać się łagodny, zadowolony uśmiech.
- O, koniecznie musisz tam pójść! Koniecznie!

BIOGRAMY

Agata Araszekiewicz – doktor nauk humanistycznych, historyczka literatury, krytyczka sztuki, działaczka feministyczna. Opublikowała monografię *Wypowiadam wam moje życie. Melancholia Zuzanny Ginczanki* (2001), zbiór esejów *Nawiedzani przez dym* (2012) oraz książkę *Zapomniana rewolucja. Rozkwit kobiecego pisania w dwudziestoleciu międzywojennym* (2014). Opracowała i opatrzyła posłowiem tomik poezji Zuzanny Ginczanki *Mądrość jak rozkosz* (2017). Jej afiliacja naukowa to paryska placówka Laboratoire d'études de genre et de sexualité (UMR LEGS CNRS/UPL Paris 8 / Paris Nanterre). Inicjatorka i współtwórczyni belgijskiego Kongresu Kobiet, opiekunka naukowa Uniwersytetu Trzech Pokoleń w Belgii. Mieszka w Brukseli.

Sara Baranzoni – doktor teatrologii i kina, wykładowczyni na Universidad de las Artes Guayaquil. Jej badania koncentrują się na filozofii techniki, ekologii politycznej i performatyce. Opublikowała wiele prac w języku włoskim, francuskim, hiszpańskim i angielskim. Jest współzałożycielką międzynarodowego czasopisma „La Deleuziana” oraz współkierowniczką z ramienia UArtes międzynarodowego projektu *Networking Ecology Smart Territories* (Horyzont 2020, MSCA-RISE, Grant Agreement nr 101007915).

Anna Cieplak – pisarka, animatorka kultury, scenarzystka. Laureatka Nagrody im. Gombrowicza, Conrada oraz Stypendium im. Albrechta Lemppa. Jej powieści były nominowane m.in. do Nagrody Nike, Paszportu „Polityki”, Nagrody Literackiej Gdynia, EU Prize for Literature, Nagrody-Stypendium im. Barańczaka. Na motywach jej powieści powstał film *Ostatni komers*. Autorka m.in. *Ma być czysto, Rozpływaj się, Ciała huty*. Obecnie prezeska Fundacji „Pracownia Współtwórcza”, członkini kolektywu Każda Jest Ważna, nauczycielka akademicka UŚ w Katowicach.

Marta Cwalina – absolwentka polonistyki w Kolegium MISH i socjologii na UW. Zajmowała się badaniem literatury XX wieku, polskiego filosemityzmu

i nierówności społecznych. Autorka artykułów i współautorka raportów, panelistka Kongresu Kobiet. Pisała dla „Schulz/Forum” i „Krytyki Politycznej”. Obecnie łączy pracę badawczą i projektantki.

Ivan Davydenko – poeta, redaktor naczelny magazynu „Malkontenty”. Autor tomu *Halal*, za który otrzymał Wrocławską Nagrodę Poetycką Silesius 2023 w kategorii debiut roku oraz został laureatem Ogólnopolskiego Konkursu Literackiego im. Artura Fryza na najlepszy poetycki debiut książkowy roku. W 2023 r. nominowany do Nagrody – Stypendium im. Stanisława Barańczaka przyznawanej w ramach Poznańskiej Nagrody Literackiej.

Noel Fitzpatrick – profesor filozofii na Uniwersytecie Technologicznym w Dublinie i kierownik The European Culture and Technology Laboratory (ECT Lab+), paneuropejskiego instytutu badawczego działającego w ramach Europejskiego Uniwersytetu Technologii. Jego badania koncentrują się na współczesnej filozofii techniki, a w szczególności na relacjach między techną a estetyką, etyką i epistemologią. Lider projektu Networking Ecologically Smart Territories (Horyzont 2020, MSCA-RISE, Grant Agreement nr 101007915).

Weronika Gogola – pisarka, tłumaczka, z wykształcenia ukrainoznawczyni, felietonistka „Notatnika Literackiego” i słowackiego dziennika „Denník N”. Za debiut *Po trochu* (2017) otrzymała Literacką Nagrodę Conrada oraz nominacje do Nike, Gryfii i Angelusa. W 2018 r. otrzymała Nagrodę im. Adama Włodka. Za sztukę teatralną *My, dzieci z Magurki* w 2021 r. otrzymała II nagrodę w ramach konkursu Strefy Kontakt. Mieszka w Bratysławie. W 2021 r. ukazała się jej książka non-fiction *Ufo nad Bratysławą*.

Michał Górka – doktorant Szkoły Doktorskiej Nauk Społecznych UW. Studiował ekonomię w Szkole Głównej Handlowej i Artes Liberales na UW. Prowadzi badania w obszarach socjologii pieniądza oraz ekonomii postkeynesowskiej i marksistowskiej. Jego aktualne zainteresowania badawcze obejmują finansjeryzację, bankowość spółdzielczą, nowoczesną teorię monetarną i teorię postkolonialną.

Sara Herczyńska – doktorantka w Instytucie Kultury Polskiej UW. Interesuje się badaniami nad pamięcią, muzeami i polską sztuką współczesną. Przygotowuje pracę doktorską poświęconą praktykom muzealnym odnoszącym się do przestrzeni domowych.

Publikowała m.in. w „Tekstach Drugich”, „Widoku” i „Przeglądzie Humanistycznym”.

Agnieszka Karpień – kulturoznawczyni, badaczka i animatorka kultury zajmująca się antropologią praktyk w Czarnobylskiej Strefie Wykluczenia, a także w nieoczywistych przestrzeniach pokatastroficznych. W pracy animacyjnej skupia się na mapowaniu praktyk wokół codzienności i jej wizualności.

Konrad Kopel – doktorant nauk o kulturze i religii oraz historii w Międzydziedzinowej Szkole Doktorskiej UW. Jego zainteresowania dotyczą dyfuzji nowoczesności, humanistyki środowiskowej i współczesnych teorii z pola antropologii kultury.

Jessica Kufa – historyczka sztuki i kulturoznawczyni, doktorantka Szkoły Doktorskiej UŚ w Katowicach. Naukowo zajmuje się antropologią architektury i środowiska. Współzałożycielka Stowarzyszenia Przestrzeń Otwarcia, w którym pracuje jako animatorka kultury i organizatorka działalności naukowo-edukacyjnej.

Michał Krzykawski – filozof związany z Uniwersytetem Śląskim w Katowicach, gdzie kieruje Centrum Badań Krytycznych nad Technologiami. Autor i współautor wielu prac z zakresu współczesnej filozofii francuskiej, filozofii techniki, filozofii społecznej i teorii krytycznej. Jest kierownikiem projektu z ramienia UŚ w ramach projektu *Networking Ecologically Smart Territories* (Horyzont 2020, MSCA-RISE, Grant Agreement nr 101007915).

Karolina Lebek – literaturoznawczyni, anglistka, tłumaczka, pracuje na Wydziale Humanistycznym UŚ w Katowicach.

Diana Lelonek – absolwentka wydziału Komunikacji Multimedialnej UAP (2014), gdzie ukończyła też Interdyscyplinarne Studia Doktoranckie, doktorat w zakresie sztuk wizualnych (2019). Działa na styku sztuki, aktywizmu i nauki. Jej projekty to krytyczna odpowiedź na procesy nadprodukcji, niepohamowanego wzrostu i degradacji środowiska. Jako medium używa fotografii, wideo, dźwięków, obiektów znalezionych, jak również mchów, pleśni i bakterii. Laureatka wielu nagród, m.in. Paszportu „Polityki” (2019), Nagrody Fundacji Vordemberge-Gildewart (2018), Show Off na Miesiącu Fotografii w Krakowie (2014). Swoje prace pokazywała m.in. na Międzynarodowym

Biennale Sztuki Współczesnej RIBOCA (Ryga), Culturescapes Festival (Bazylea), w Galerii Arsenal w Białymstoku, Le Musée de l’Elysée (Lozanna), Muzeum Sztuki w Łodzi, Galerii Miejskiej Arsenal w Poznaniu oraz na wystawach zbiorowych i indywidualnych.

Anna Leśniewska – doktorantka nauk o kulturze i religii w Szkole Doktorskiej UŚ w Katowicach. Interesuje się sposobami badania sztuki wiejskiej, antropologią krajobrazu oraz teoriami przekładu naukowego. Publikowała m.in. w „Ludzie”, „Pracach Etnograficznych” oraz w dwutygodniku „ArtPapier”.

Luis Páez von Lippke – antropolog specjalizujący się w badaniach latynoamerykańskich i wykładowca na Universidad de las Artes Guayaquil. Jego obszary badawcze to etnochoreologia, polityka kulturalna, pamięć społeczna, międzykulturowość, terytorium i wspólnota. Autor prac poświęconych kulturze popularnej Ekwadoru, polityce kulturalnej i żywej kulturze wspólnotowej.

Adam Pisarek – kulturoznawca, doktor nauk humanistycznych, pracownik Instytutu Nauk o Kulturze UŚ w Katowicach. Autor książki *Gościnność polska. O kulturowych konkretyzacjach idei* (2016) oraz współautor *Ocalać. Zofia Rydet a fotografia wernakularna* (2020). Obecnie prowadzi badania z zakresu ekologii wiedzy na terenach polskich mokradel.

Radek Przedpełski – artysta-emigrant i badacz sztuki współczesnej. Wykłada kulturę wizualną i interaktywne media cyfrowe na Trinity College w Dublinie (TCD). Jest absolwentem TCD z tytułem doktora sztuki cyfrowej i nauk humanistycznych, specjalizującym się w polskiej neoawangardzie lat 70. ubiegłego wieku. Obecnie pisze monografię Marka Koniecznego (1936–2022). Współredagował tom *Deleuze, Guattari a sztuka wielości* (Edinburgh University Press, 2020). Należy do Substantial Motion Research Network – grupy badawczej założonej przez Laurę U. Marks i Azadeh Emadi dla międzykulturowego badania sztuki mediów. Jest współkuratorem, razem z Marks, corocznego festiwalu Small File Media organizowanego przez Uniwersytet Simona Frasera w Vancouver.

Waldemar Rapior – adiunkt na Wydziale Socjologii UW. Inicjator projektu „Promigracyjne sojusze” oraz kierownik projektu „Moralność milcząca”.

Joanna Soćko – adiunktka w Instytucie Literaturoznawstwa UŚ w Katowicach, autorka książki *Poezja (meta)fizyczna. Materialność w twórczości R.S. Thomasa* (IBL 2017). Jej zainteresowania naukowe obejmują postsekularne aspekty humanistyki środowiskowej, plant studies, storytelling oraz badania oparte na sztuce. Współpracuje z Pracownią Sezonową ASP w Katowicach.

Justyna Szklarczyk – doktorantka w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych UW, absolwentka kulturoznawstwa i socjologii na Uniwersytecie Warszawskim. W Instytucie Kultury Polskiej UW przygotowuje pracę doktorską o wschodniopruskich pałacach-pegeerach. Publikowała m.in. w „Czasie Kultury”, „Widoku” i „Dialogu”.

Dagmara Tomczyk – badaczka literatury, doktorantka w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego. Zajmuje się przede wszystkim literaturą XX i XXI w. Główne obszary jej zainteresowań badawczych to humanistyka ekologiczna, problematyka pamięci oraz dyskursy postkolonialne i postzależnościowe.

Pablo Vargas Hidalgo – reżyser i dokumentalista. Ukończył studia z zakresu kultury i komunikacji na Université Paris 8, a także z zakresu produkcji i montażu na EIMA w Madrycie. Od 2007 r. wyreżyserował kilka filmów dokumentalnych. Wykłada w Universidad de la Artes Guayaquil. Jego zainteresowania badawcze dotyczą migracji, etnografii i kina ekwadorskiego. Jest współredaktorem naczelnym czasopisma kinematograficznego „Fuera de Campo”.

Paolo Vignola – doktor filozofii i wykładowca na Universidad de las Artes Guyaquil. Jego badania koncentrują się na filozofii techniki, ekologii politycznej i współczesnej filozofii. Opublikował kilka książek i liczne eseje w języku włoskim, francuskim, hiszpańskim i angielskim. Jest współzałożycielem międzynarodowego czasopisma „La Deleuziana” i współkierownikiem projektu z ramienia UArtes w ramach projektu Networking Ecologically Smart Territories (Horyzont 2020, MSCA-RISE, Grant Agreement nr 101007915).