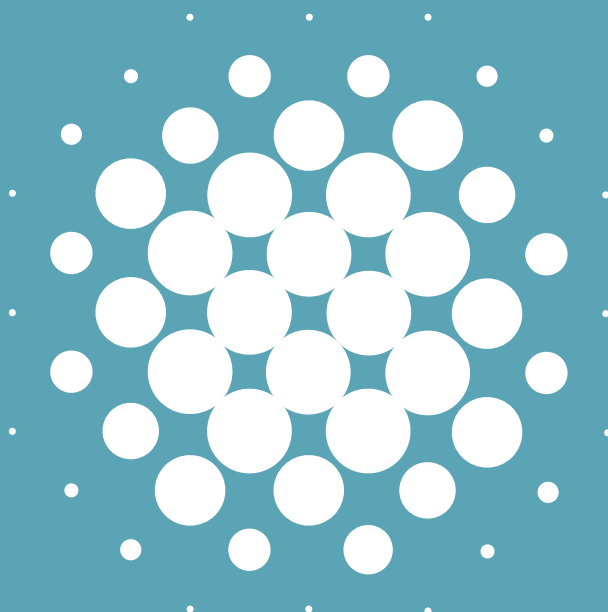


NR 3 /37/ 2020  
ISSN 2081-8130

praktyka  
teoretyczna



## UWSPÓLNIANIE

---

Janik / Knapowski / Kottun / Kuźniarz / Leder / Moll / Müller /  
Pospiszyl / Szlinder / Weeks / Zborowska /



**praktyka**  
teoretyczna



**UWSPÓLNIANIE.  
TO, CO WSPÓLNE JAKO  
PROCES KRYTYKI,  
WALKI I ZMIANY**

Praktyka Teoretyczna

ISSN: 2081-8130

Nr 3(37)/2020 – Uwspólnianie. To, co wspólne jako proces krytyki, walki i zmiany

**Redakcja numeru:** Piotr Juskowiak, Jakub Krzeski, Anna Piekarska, Krystian Szadkowski

**Zespół redakcyjny:** Eric Blanc, Joanna Bednarek, Katarzyna Czeczot, Mateusz Janik, Piotr Juskowiak, Mateusz Karolak, Marta Koronkiewicz, Wiktor Marzec, Łukasz Moll, Kamil Piskała, Michał Pospiszyl, Mikołaj Ratajczak, Paul Rekret, Krystian Szadkowski (redaktor naczelny), Anna Wojczyńska

**Współpraca:** Görkem Akgöz, Raia Apostolova, Chiara Bonfiglioli, Bartłomiej Blesznowski, Jędrzej Brzeziński, Matthieu Desan, Ainur Elmgren, Dario Gentili, Federica Giardini, Karolina Grzegorzczak, Ralf Hoffrogge, Jenny Jansson, Agnieszka Kowalczyk, Paweł Kaczmarek, Gabriel Klimont, Jakub Krzeski, Dawid Kujawa, Piotr Kuligowski, Georgi Medarov, Chris Moffat, Anna Piekarska, Tomasz Płomiński, Eliaż Robakiewicz, Maciej Szlinder, Katarzyna Szopa, Katarzyna Warmuz, Bartosz Wójcik, Felipe Ziotti Narita, Agata Zysiak

**Rada naukowa:** Zygmunt Bauman (University of Leeds), Rosi Braidotti (Uniwersytet w Utrechcie), Neil Brenner (Harvard Graduate School of Design), Michael Hardt (Duke University), Peter Hudis (Oakton Community College), Leszek Koczanowicz (Szkola Wyższa Psychologii Społecznej), Wioletta Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w Białymstoku), Ewa Alicja Majewska (ICI Berlin), Antonio Negri, Michael Löwy (École des hautes études en sciences sociales), Matteo Pasquinelli (Queen Mary University of London), Judith Revel (L'Université Paris Ouest Nanterre La Défense), Ewa Rewers (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza), Gigi Roggero (Universita di Bologna), Saskia Sassen (Columbia University), Jan Sowa (Uniwersytet Jagielloński), Jacek Tittenbrun (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza), Tomasz Szukdlarek (Uniwersytet Gdański), Alberto Toscano (Goldsmiths University of London), Kathi Weeks (Duke University), Anna Zeidler Janiszewska (Szkola Wyższa Psychologii Społecznej)

**Korekta:** Piotr Juskowiak, Hanna Trubicka

**Skład:** Izabela Poręba

**Projekt okładki:** Marek Igrkowski

Wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma jest wydanie on-line publikowane na stronie <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/prt/>

**Wydawca:**

Instytut Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza

ul. Szamarzewskiego 89, 60-568 Poznań

Tel. (061) 829 22 80

E-mail: [filozof@amu.edu.pl](mailto:filozof@amu.edu.pl)

**Adres Redakcji:**

„Praktyka Teoretyczna” Wydział Filozoficzny

Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza

ul. Szamarzewskiego 89, 60-568 Poznań

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

Poznań 2020

PRAKTYKA TEORETYCZNA 3(37)/2020  
UWSPÓLNIANIE. TO, CO WSPÓLNE  
JAKO PROCES KRYTYKI, WALKI I ZMIANY

**Spis treści:**

**Praktyka Teoretyczna** To, co wspólne: 10 lat *Praktyki Teoretycznej* | 7

**UWSPÓLNIANIE**

**Łukasz Moll,**  
**Michał Pospiszył** Stawanie się motłochem: Wielogatunkowe dobra wspólne poza nowoczesnością | 17

**Mateusz Janik** Lęk przed monizmem: Potworność, parapolityka i nowożytny źródła filozofii porównawczej | 45

**VARIA**

**Aleksandra Kołtun** Performatywność wiedzy w ujęciu studiów nad nauką i technologią: Wnioski z analiz pojęciowych oraz badania empirycznego | 81

**MATERIALNE WARUNKI UWSPÓLNIANIA**

**Maciej Szlinder** Walka o autonomię – Kathi Weeks i feministyczna polityka na rzecz dochodu podstawowego | 111

**Kathi Weeks** Polityka feministyczna anty/postpracy a obrona dochodu podstawowego | 119

**MYŚLENIE POZA PÓŁNOCĄ I POŁUDNIEM**

**Praktyka Teoretyczna** Współmyślenie poza Północą i Południem | 155

**Martin Müller** W poszukiwaniu Globalnego Wschodu: Myślenie między Północą a Południem | 157

**(POST)HUMANISTYCZNA NATURA I KRYTYKA KAPITALIZMU**

**Andrzej Leder** Przeciw zamykaniu przyszłości | 189

**Bartosz Kuźniarz** Wcielenie, historia i postludzki sposób produkcji | 197

**ARTYKUŁY RECENZYJNE**

**Agata Zborowska** Wyznania amerykańskich komunistek | 207

**Stanisław Knapowski** Mit dziewiętnastowiecznego Paryża | 217

**Table of Contents:**

|  |  |
|--|--|
| <b>Theoretical Practice</b>              | The Common: 10 years of <i>Theoretical Practice</i>   7  |
|  | <b>COMMONING</b>   |
| <b>Łukasz Moll,<br/>Michał Pospiszyl</b> | Becoming Rabble: Multi-species Commons<br>Beyond Modernity   17  |
| <b>Mateusz Janik</b>                     | The Fear of Monism: Monstrosity, Parapolitics,<br>and Early Modern Sources of the Comparative<br>Philosophy   45   |
|  | <b>VARIA</b>   |
| <b>Aleksandra Kołtun</b>                 | Performativity of Knowledge in the Perspective<br>of Science and Technology Studies: Conclusions from<br>Conceptual Analyses and Empirical Research   81 |
|  | <b>MATERIAL CONDITIONS FOR COMMONING</b>   |
| <b>Maciej Szlinder</b>                   | Struggles for Autonomy – Kathi Weeks and Feminist<br>Politics for Basic Income. Preface to the Translation   111   |
| <b>Kathi Weeks</b>                       | Anti/Postwork Feminist Politics and a Case<br>for Basic Income   119   |
|  | <b>THINKING BEYOND NORTH AND SOUTH</b>   |
| <b>Theoretical Practice</b>              | Co-thinking Beyond North and South. A Preface   155  |
| <b>Martin Müller</b>                     | In Search of the Global East: Thinking between North<br>and South   157  |
|  | <b>(POST-)HUMAN NATURE AND THE CRITIQUE<br/>OF CAPITALISM</b>  |
| <b>Andrzej Leder</b>                     | Against the Closure of the Future   189  |
| <b>Bartosz Kuźniarz</b>                  | Incarnation, History and Posthuman Mode<br>of Production   197   |
|  | <b>REVIEW ESSAYS</b>   |
| <b>Agata Zborowska</b>                   | Confessions of American Communists   207   |
| <b>Stanisław<br/>Knapowski</b>           | The Myth of 19th Century Paris   217   |

PRAKTYKA TEORETYCZNA

## To, co wspólne: 10 lat *Praktyki Teoretycznej*

Blisko dekadę temu to, co wspólne – rozumiane jako podstawa społecznego, politycznego i gospodarczego współbycia – stało się punktem wyjścia projektu młodych badaczek i badaczy, którzy założyli czasopismo naukowe *Praktyka Teoretyczna*. Gdy wiosną 2010 roku publikowaliśmy jego pierwszy numer, poświęcony pojęciu wspólnoty, nie mogliśmy przewidzieć, że w ciągu zaledwie kilku lat w orbitę wspólnego namysłu uda nam się wciągnąć tak wiele osób. Nie zdawaliśmy sobie sprawy, że nasza „praktyka teoretyczna” może stanowić stale rozszerzający się, inkluzyjny projekt, w ramach którego będą wzrastać i spierać się ze sobą tak liczne i tak różne grupy teoretyków i teoretyczek.

Stało się tak przede wszystkim dlatego, że nigdy nie byliśmy i nie byliśmy zainteresowani budowaniem tożsamościowej, hermetycznej zbiorowości, a zamiast tego zawsze stawialiśmy i stawialiśmy na żywy i dynamiczny proces: uwspólniania pojęć, współmyślenia, komunikacji i wspólnej walki o warunki umożliwiające stałe rozszerzanie tych praktyk. W idei tego, co wspólne – prefigurującej w naszym rozumieniu wszelki zasługujący na swe miano komunizm – widzimy po latach zwornik spajający wspomniany projekt i środowisko. I chociaż nie sposób oddać tu sprawiedliwości wielości kolektywnych działań, które były udziałem osób związanych z *Praktyką Teoretyczną* na przestrzeni tych dziesięciu lat, na szczególną uwagę zasługuje z pewnością jedno wydarzenie.

Mowa mianowicie o przygotowanym przez redaktorki *Praktyki Teoretycznej* polskim wydaniu *Rzeczy-pospolitej* Michaela Hardta i Antonio Negriego (2012). Projekcie pomyslenia radykalnej i antykapitalistycznej teorii i praktyki poza podziałem na prywatne i publiczne z jednej strony oraz poza liberalizmem i socjalizmem z drugiej, który sprawił, że to, co wspólne jako prefiguracja polityki komunistycznej na stałe zagościło na łamach *Praktyki Teoretycznej*. Wspólna lektura i niekończące się polemiki, które miały miejsce w trakcie kolejnych seminariów poświęconych propozycji włosko-amerykańskiego duetu, bez wątpienia przyczyniły się do dalszego rozwijania wspólnego słownika leżącego u podstaw wielości i heterogeniczności podejmowanych przez środowisko działań. Nawet jeśli dzisiaj, z perspektywy czasu, który minął od wydania książki, wyjściowa propozycja Hardta i Negriego dla wielu z nas wymaga przekroczenia, nie zmienia się dla nas znacząco wskazany przez nią kierunek. Nadal idzie nam o wysiłek tworzenia coraz bardziej inkluzyjnej wykładni tego, co wspólne, która nie będzie jednak dowartościowywać jednych koncepcji kosztem pozostałych.

To, co wspólne stało się tym samym synonimem dla tych miejsc w teorii marksistowskiej, które nie grzęzną w pułapce nowoczesności i właściwej jej dialektyce, pozostają wiernie podstawowemu zadaniu i komunistycznej obietnicy – wyjściu poza kapitalistyczne stosunki społeczne.

Podstawowa intuicja, kryjąca się za pojęciem tego, co wspólne, przetrwała bowiem próbę czasu. To, co wspólne stało się tym samym synonimem dla tych miejsc w teorii marksistowskiej, które nie grzęzną w pułapce nowoczesności i właściwej jej dialektyce, pozostają wiernie podstawowemu zadaniu i komunistycznej obietnicy – wyjściu poza kapitalistyczne stosunki społeczne. Stworzenie warunków dla tego ruchu nie jest dziełem zewnętrznej interwencji, ale jego możliwość jest immanentna wobec rzeczywistości domagającej się przekroczenia. Odnosi nas właśnie do tego, co wspólne jako formy antagonistycznej wobec kapitalistycznych stosunków społecznych i jako prefiguracji tego, co kryje się poza nimi. To rozumowanie, chociaż zainicjowane lekturami postoperaistów, ostatecznie przekonuje nas o żywotności myśli Karola Marksa jako pierwszego teoretyka tego, co wspólne w jego antagonistycznej wobec kapitalizmu formie. By nadać temu pojęciu namacalny wyraz, oddajmy zresztą głos samemu Marksowi:

Czymże jednak jest *in fact* [faktycznie] bogactwo po zerwaniu zeń ograniczonej formy burżuazyjnej, jeśli nie stwarzaną w uniwersalnej wymianie uniwersalnością potrzeb, indywidualności, ich zdolności, rozkoszy, sił twórczych itp.? Jeśli nie pełnym rozwojem panowania człowieka nad siłami przyrody, zarówno przyrody w potocznym znaczeniu, jak i jego własnej natury? Absolutnym stymulowaniem jego skłonności twórczych, dla których nie ma innej przesłanki oprócz poprzedzającego rozwoju historycznego, czyniącego celem samym w sobie ów całokształt rozwoju, to znaczy rozwoju wszystkich sił ludzkich, jako takich, a nie mierzonych



jakimiś z góry ustanowionymi strychulcami? Gdzie człowiek nie reprodukuje siebie jednostronnie, lecz stwarza swój całokształt? Gdzie nie usiłuje pozostać takim, jaki jest, lecz znajduje się w absolutnym ruchu stawania się? W ekonomii burżuazyjnej – i w epoce produkcji, której ona odpowiada – występuje zamiast owego pełnego wydzwignięcia się ducha ludzkiego całkowite opustoszenie, zamiast owego uniwersalnego uprzedmiotowienia – całkowita alienacja, a zamiast porzucenia wszelkich jednostronnie zakreślonych celów – poświęcenie celu samego w sobie, zgoła obcemu celowi (Marks 1986, 381–382).

Bogactwo stosunków społecznych, które skrywa się za formą towarową, to ostatecznie nic innego jak synonim tego, co wspólne (Holloway 2017). Tytułowe uwspólnianie chcemy zatem rozumieć jako praktykę społeczną, która przekracza partykularyzmy w ruchu budowania niehierarchicznych relacji. Ruch ten jest zawsze procesem przekształcania: przestrzeni, instytucji, form kooperacji, języków, afektów czy kultury, ale – przede wszystkim – siebie nawzajem. Uwspólnianie opiera się więc na zupełnie innych podstawach ontologicznych niż „własnościowe” utożsamianie, prywatyzacja czy upublicznianie, funkcjonujące w obrębie i na rzecz zastanego systemu. Jest procesem dowartościowującym wytwarzanie nowych podmiotowości, przestrzeni, praktyk i rzeczy, który dokonuje się we wzajemnych spotkaniach i poza horyzontem prywatnej własności i rynku, jak również tego, co publiczne i państwa. To właśnie w sile tych wzajemnych oddziaływań widzimy miejsce na wyłonienie się przestrzeni tego, co wspólne i wytworzenie załączka pełnoprawnej alternatywy dla kapitalistycznych stosunków społecznych. Jednocześnie jesteśmy świadome, że proces ten jest szczególnie podatny na przechwycenie przez obce mu siły i przekierowanie jego energii w stronę działań rządzących się logiką zysku i tożsamości. Dlatego też uważamy, że aby skutecznie stawiać opór przechwyceniu dobra wspólnego przez kapitalistyczne i faszystowskie formy kontroli i władzy, ruch uwspólniania nie może tracić z oczu czerwonego horyzontu marzeń. Uwspólnianie nie jest bowiem sposobem na reformę już istniejącego społeczeństwa, ale antagonistyczną formą jego krytyki i radykalnego wykraczania poza zasady gry rządzące obecnym porządkiem polityczno-gospodarczym. Łączymy je zatem z odkrywaniem nowych możliwości, okupowaniem terenów wciąż jeszcze niewpisanych w mapę kapitalistycznego *status quo* i tworzeniem zbiorowych podmiotowości w poprzek istniejących dzisiaj podziałów.

Współczesny antykomunizm, czyli reżim wielowymiarowego rugowania tego, co wspólne (z naszej pamięci, wyobraźni i rzeczywistości społecznej), nie ułatwia nam z pewnością tak zarysowanego zadania,

Tytułowe uwspólnianie chcemy zatem rozumieć jako praktykę społeczną, która przekracza partykularyzmy w ruchu budowania niehierarchicznych relacji.

Wymazywanie potencjału tego, co wspólne i zarządzanie życiem poprzez konkurujące ze sobą indywidua dąży bowiem wyłącznie do zatrzaśnięcia społecznej energii w błędnym kole wyzysku.

szczególnie gdy funkcjonuje on w warunkach indywidualistycznej ontologii neoliberalizmu. Opisywane już przez Marksa w przedmowie do *Zarysu krytyki ekonomii politycznej* indywiduum, jako zwornik klasycznej ekonomii politycznej, w którym dokonuje się transpozycja kolektywnych mocy w sprawczość i zaradność indywiduum, okazuje się tym samym nieprzerwanie nabierać na sile, pozostając jednocześnie coraz bardziej zależnym od bogactwa stosunków społecznych, które leżą u jego podłoża. Tym bardziej konieczne staje się odwrócenie tego ruchu. Wymazywanie potencjału tego, co wspólne i zarządzanie życiem poprzez konkurujące ze sobą indywidua dąży bowiem wyłącznie do zatrzaśnięcia społecznej energii w błędnym kole wyzysku. Wszystko po to, by unie możliwić konstytucję podmiotowości zdolnych stawić czoło najbardziej palącym wyzwaniom współczesności: kryzysowi w sferze zatrudnienia i nadprodukcji ludzi zbędnych, katastrofie ekologicznej czy wzmożeniu postaw szowinistycznych. W epoce, w której nasze wspólne moce są większe niż kiedykolwiek, a nasze kolektywne i ogólnoplanetarne działania są bezprecedensowo pilne i konieczne, odpór tym tendencjom może dać jedynie horyzont tego, co wspólne, jak również towarzyszące mu praktyki komunikacji.

To wyzwanie budowy nowych form podmiotowości, zdolnych stawić czoła palącym wyzwaniom współczesności, stoi niewątpliwie w samym centrum pierwszego tekstu prezentowanego w niniejszym numerze. Jak przekonują bowiem Michał Pospiszyl i Łukasz Moll, takie zadanie staje się możliwe wyłącznie wtedy, gdy porzucimy tradycyjny słownik nowoczesnej filozofii polityki, budowany całkowicie w oparciu o wypieranie tego, co wspólne ze społecznej wyobraźni. Tytułowy wielogatunkowy motłoch, który jest ostatecznym efektem przewartościowania tego słownika, to jednak coś więcej niż po prostu afirmacja hybryd tam, gdzie nowoczesność dokonuje nieprzerwanie swojej pracy puryfikacji. To raczej konsekwentna próba pomyślenia polityki poza wszelkimi trybami maszyny antropologicznej, w której ludzki podmiot znajduje całą masę nieoczywistych sojuszników, decydując się na wypowiedzenie służby kapitalizmowi.

Z kolei Mateusz Janik w swoim tekście, domykającym część bezpośrednio poświęconą temu, co wspólne, podejmuje się pracy uwspólniania na gruncie samego myślenia filozoficznego. Stawia pytanie o sposób myślenia zdolny do ujęcia wielości bytów w ich wzajemnym powiązaniu i oddziaływaniu. Tym samym przeciwstawia się wywodzącym się z nowoczesności ramom filozoficznym operującym za pomocą dzielenia, wytyczania granic i wprowadzania hierarchii już na poziomie ontologicznym. W ich miejsce proponuje myślenie monstrialne, wymykające się zastanym

kategoriom i rozróżnieniom, którego korzeni upatruje w heretyckim monizmie Spinozy, światopoglądowi odrzucanemu przez nowożytność jako „orientalny”, a także poetyce tekstów Lovecrafta. To myślenie zaś traktowane jest jako jeden z punktów wyjścia ujmowania tego, co wspólne.

Kolejny tekst, który czeka na czytelniczki tego numeru, to publikowany w dziale Varia artykuł Aleksandry Kołtun. Autorka podejmuje w nim kwestię performatywnego charakteru wiedzy, wykorzystując w tym celu perspektywę studiów nad nauką i technologią (STS) i odnosząc jej ustalenia do własnych badań etnograficznych na temat praktyk wiedzytwórczych (na przykładzie działalności Fundacji Pracownia Badań i Innowacji Społecznych „Stocznia”). Choć wspomniana perspektywa znacząco odbiega od wyrastających z inspiracji Marksowskich ujęć tego, co wspólne, zwłaszcza gdy idzie o stojące za nią rozstrzygnięcia ontologiczne i polityczne, zaproponowane w artykule myślenie o wiedzy jako otwartym, kolektywnym procesie, któremu towarzyszą wyraźne roszczenia do interwencji w opisywaną przez siebie rzeczywistość, zdradza wspólne dla obu propozycji teoretycznych przekonanie o konieczności zaangażowania nauki na rzecz progresywnej zmiany społecznej.

Jeśli prezentowane w numerze artykuły skupiają się w większości na tytułowym uwspólnianiu i zagadnieniu tego, co wspólne, sekcja zawierająca tłumaczenia to okazja do poruszenia dwóch innych problemów, które nieprzerwanie przewijały się na łamach *Praktyki Teoretycznej* – dochodu podstawowego i miejsca szeroko rozumianego Wschodu, z właściwym mu doświadczeniem realnego socjalizmu, w obrębie nauk społecznych i geopolityki. W arkana pierwszego tematu wprowadza nas tłumaczenie tekstu Kathi Weeks. Autorka odpiera w nim najpowszechniejsze zarzuty wobec idei bezwarunkowego dochodu podstawowego. Szczególnie istotnym punktem odniesienia dla tej propozycji i jego politycznego znaczenia jest dla niej tradycja feminizmu marksistowskiego. Rozwijając postulaty ruchu „Płaca za Pracę Domową”, Weeks dowodzi, że wprowadzenie takiego świadczenia w istotny sposób zwiększyłoby możliwość samostanowienia nieuprzywilejowanych jednostek, a przez to sprzyjałoby emancypacji od różnych form wykluczenia ekonomicznego. Dlatego też dostrzega w dochodzie podstawowym szansę na lepsze życie jako wspólny projekt, a nie przywilej jednego procenta. Tekst poprzedza krótki wstęp autorstwa jego tłumacza. Maciej Szlinder, wieloletni współpracownik czasopisma i działacz na rzecz wprowadzenia dochodu podstawowego, odnosi w nim tę koncepcję do obecnej fali protestów społecznych, ale przekonuje również, że dochód podstawowy jest kluczowym narzędziem do poszerzania autonomii i, co za tym idzie, rozszerzania warunków dla praktyki tytułowego uwspólniania.

Z kolei tłumaczenie tekstu autorstwa Martina Müllera, szwajcarskiego geografa i badacza miejskiego, inauguruje na naszych łamach dyskusję na temat geopolitycznych uwarunkowań stojących za perspektywami epistemologicznymi, które wyrastają z regionu objętego wpływami realnego socjalizmu. Nie obawiając się konsekwencji strategicznego esencjalizowania, któremu być może nieco bezkrytycznie poddaje się Müller, wychodzimy z przekonania, że po latach dyskusji prowadzonych w kłuczu przesiąkniętych postmodernistyczną różnicą perspektyw postkolonialnych, stanowisko to dostarcza powiewu świeżego powietrza. Jednocześnie poważnie traktując zaproszenie sformułowane przez Müllera w konkluzji jego artykułu – by wspólnie myśleć o Wschodzie i sposobach, w które jego materialne uwarunkowania wpływają na kształt i kierunki refleksji praktyczno-teoretycznej – w kolejnym numerze opublikujemy krytyczne komentarze do propozycji szwajcarskiego badacza.

Numer uzupełnia złożony z czterech tekstów dział recenzji i polemik. Dwa pierwsze to polemika Andrzeja Ledera z Bartoszem Kuźniarzem, autorem książki *Król liczb: Szkice z metafizyki kapitalizmu*, która stanowi przedmiot tej polemiki. Główną osią sporu wspomnianych głosów jest antropologia filozoficzna i jej znaczenie dla krytyki kapitalizmu. Okazuje się ona kluczowa, krytyka ta nie ma się bowiem ograniczać wyłącznie do zrozumienia, ale prowadzić ostatecznie do przekroczenia piekła kapitalistycznych stosunków społecznych. Z kolei Agata Zborowska w swoim esejju recenzyjnym omawia wznowienie klasycznej pracy Vivian Gornick, *The Romance of American Communism*, przybliżając polskiej czytelniczce realia życia codziennego amerykańskich komunistek w połowie XX wieku. Autorka doszukuje się w ich biografiami nieprzerwanego źródła inspiracji dla myślenia o współczesnej koniunkturze politycznej. Wreszcie Stanisław Knapowski, w zamykającym numer esejju recenzyjnym, skupia się na pracy Pierre'a Pinona, *Le mythe Haussmann*, w której dochodzi do rozbicia mitu towarzyszącego słynnej przebudowie Paryża (1853–1870). Ukazuje w innym świetle proces modernizacyjny – przestaje się on jawić jako dzieło indywidualnej sprawczości, odsłaniając całą panoramę oddolnych działań, które go konstituowały.

\*\*\*

Oddając niniejszy numer w Wasze ręce, mamy nadzieję, że dziesięciolecie *Praktyki Teoretycznej* będzie czymś więcej niż uczczeniem wspólnych wysiłków i podziękowaniem za pracę wielu osób, które współtworzyły czasopismo i rozwijające się wokół niego środowisko. Liczymy, że zapre-

zentowane w niniejszym numerze teksty, to nie tylko rozliczenie z przeszłością, ale również wytyczenie dalszych kierunków dla dzieła współmyślenia i współtworzenia przyszłości tego, co wspólne.

## Wykaz literatury

- Hardt, Michael, i Antonio Negri. 2012. *Rzecz-pospolita: Poza własność prywatną i dobro publiczne*. Tłum. Praktyka Teoretyczna. Kraków: Korporacja Ha!art.
- Holloway, John. 2017. „Przeczytajmy *Kapitał* – pierwsze zdanie: Albo *Kapitał* zaczyna się od bogactwa, a nie towaru.” Tłum. Jakub Krzeski i Anna Piekarska. *Praktyka Teoretyczna* 25(3): 22–45. <https://doi.org/10.14746/prt.2017.3.1>.
- Marks, Karol. 1986. *Zarys krytyki ekonomii politycznej*. Tłum. Zygmunt Jan Wyrozemski. Warszawa: Książka i Wiedza.

**Cytowanie:** Praktyka Teoretyczna. 2020. “To, co wspólne: 10 lat *Praktyki Teoretycznej*.” *Praktyka Teoretyczna* 3(37): 7–13.

**DOI:** 10.14746/prt2020.3.1

**Author:** Theoretical Practice

**Title:** The Common: 10 years of *Theoretical Practice*



uwspólnianie





ŁUKASZ MOLL,  
MICHAŁ POSPISZYL

## Stawanie się motłochem: Wielogatunkowe dobra wspólne poza nowoczesnością

Artykuł stanowi propozycję filozofii podmiotu politycznego, która uwzględniałaby osiągnięcia dwóch (zwykle niewchodzących ze sobą w dialog) tradycji badawczych. Z jednej strony historii oddolnej, z drugiej – nowego materializmu, zainteresowanego kształtowaniem się wspólnot wielogatunkowych. W kolejnych rozdziałach eseju autorzy pokazują, dlaczego koncepcja motłochu (jako podmiotu wielogatunkowego) może okazać się bardzo dobrym narzędziem, użytecznym zarazem do studiowania historii klas podporządkowanych, jak i do budowania nowej polityki w warunkach kryzysu klimatycznego. Proponowany przez nich kierunek polega na oparciu sprawczości ludzkich i nie-ludzkich zdominowanych na praktykach wielogatunkowego uwspólniania.

Słowa kluczowe: plebs, dobra wspólne, nowoczesność, historia oddolna, posthumanizm

Napisaliśmy ten esej we dwójkę. A że każdy z nas jest motłochem, to zrobił się z tego niemały tłum<sup>1</sup>. Ostatecznie, jeśli rzecz tylko dobrze rozważyć, to nigdy nie byliśmy osobno, każda i każdy z nas żyje dzięki innym. Na najbardziej podstawowym poziomie jest tak dzięki szczęśliwej koniunkcji ciał niebieskich oraz kilogramom mikrobow tworzących z naszymi organizmami skomplikowane układy symbiotyczne. Ale ta struktura zależności, powiązań, wpływów nie ogranicza się przecież do samej natury. Jesteśmy tłumem nie tylko bakterii, ale także przeprowadzonych rozmów, zawartych przyjaźni, przeczytanych książek. Jesteśmy dzięki starszej siostrze, która podrzucała nam kasety magnetofonowe; babci, która odbierała nas ze szkoły; pielęgniarkie, która opiekowała się nami w szpitalu; nauczycielce, która powiedziała o tekście nieuwzględnionym w programie nauczania, dzięki chłopakowi na Filipinach, który skrecił nasze komputery.

W obliczu kryzysu klimatycznego i kolejnych rewolucji w naukach przyrodniczych wiemy dziś – lepiej niż kiedykolwiek – że jednostka to bardzo późny, złożony, a zarazem niezwykle kruchy wynalazek, raz po raz konfrontowany z rzeczywistością świata, w którym wszystko łączy się ze wszystkim, w którym żadne pojedyncze czy kolektywne ciało nie istnieje samo<sup>2</sup>. Na tym być może wspiera się nasz dziwny przywilej względem poprzednich pokoleń. Doświadczenie świata, w którym brakuje powietrza, wody, ziemi, daje nam doskonałą pozycję obserwacyjną do tego, by zrozumieć, że to, co nazywaliśmy życiem gatunków lub jednostek było zawsze życiem wielojednostkowym, wielogatunkowym, możliwym dzięki powszechnym sieciom wzajemnej opieki i pomocy<sup>3</sup>. Jedynym zadaniem, jakie staje dziś przed teorią polityczną, jest wyciągnięcie z tej sytuacji adekwatnych konsekwencji.

1 Autorzy dziękują za uwagi do eseju Jakubowi Krzeskiemu, Cezaremu Rudnickiemu oraz dwójce anonimowych recenzentek. Ponieważ tekst stanowi element większego projektu, którego efektem będzie książka poświęcona historii, polityce i ekonomii motłochu, będziemy wdzięczni za dalsze komentarze od Czytelniczek i Czytelników naszego artykułu.

2 Zgodnie z podsumowaniem tej rewolucji zawartym w głośniejszej pracy *A symbiotic view of life: we have never been individuals* pojęcie indywidualnego organizmu (tak w świecie grzybów, roślin jak i zwierząt) nie ma sensu na żadnym ze znanych nam poziomów analizy (anatomicznym, rozwojowym, fizjologicznym, genetycznym oraz immunologicznym, Gilbert i in. 2012).

3 Na temat symbiozy jako mechanizmu wyjaśniającego powstawanie wszystkich form życia zob.: Margulis 2017; Margulis 2000; Haraway 2016.

## Masa zamiast jednostki

Wyabstrahowanie indywidualnego podmiotu wymaga więc całego szeregu operacji dyskursywnych, ekonomicznych i społecznych, które przecinają kapitalistyczną nowoczesność tak w toku jej historii, jak i wzdłuż i wszerz jej geografii. Mowa o procesach z jednej strony towarzyszących narodzinom tej formacji społecznej, ale potrzebnych także do odtwarzania struktury nowego porządku. To zaś wymaga przede wszystkim grodzień: między kobietami i mężczyznami (zob. Federici 2009), między człowiekiem a przyrodą (zob. Merchant 1990; Federici 2018), między wspólnotą i zarządzanymi kolektywnie dobrami (zob. Linebaugh 2009)<sup>4</sup>. Słowem, powodzenie procesów konstytuowania nowego ekonomicznego człowieka (lub – używając sformułowania Sylvii Wynter – „nadreprezentowanego człowieka europejskiego”, Wynter 2003, 261–262) nie byłoby możliwe bez ciągłego przeprowadzenia grodzień (Moore 2015, 94–95). Zawłaszczanie i osuszanie dóbr wspólnych, rozbijanie plebejskiego ciała zbiorowego i tamowanie krążących w nim energii witalnych, przecięcie jego związków z reprodukcją środowiska, wreszcie upodmiotawianie rzekomo samowystarczalnego „ja”, obleczonego w pancerz burżuazyjnego purytanizmu<sup>5</sup>, skutkowało wytworzeniem człowieka, dla którego relacje rynkowe (kupno/sprzedaż siły roboczej) i relacje z państwem (z poborcą podatkowym, nauczycielem, sędzią, policjantem itd.) tworzą podstawową siatkę doświadczania świata.

Tymczasem jeszcze w siedemnastym stuleciu są one rzadkością. Kontrakt *zwykłego człowieka* z aparatami państwa jest niemal sporadyczny (Scott 2010, 3–4). Jeśli nie żyje on całkiem na zewnątrz (w niedostępnych górach, mokradłach, lasach itd.), to próbuje działać na marginesach,

4 Jak pokazała między innymi Maria Mies nie było przypadkiem, że procesy te rozpoczęły się we wczesnej nowoczesności, że ujarzmieniu natury w celu penetracji jej skarbów i zgłębianiu jej sekretów towarzyszyło udomowienie jednych kobiet (białych, uprzywilejowanych z Zachodu) i obsadzenie w „stanie natury” kobiet z klasy robotniczej i kolonii, zaś uczłowieczenie i ucywilizowanie mężczyzn z obszarów rdzenia kapitalistycznej nowoczesności miało za swój rewers dehumanizację „dzikich” Kalibanów z peryferii (Mies 2014, 77).

5 Na ten temat pisze Klaus Theweleit: „Podobnie jak palenie czarownic na stosie, które skądinąd wciąż trwało. Klującą w oczy wolność kobiet zwalczano w sposób bezpośredni, a wraz z nią przewencyjnie powstrzymywano w ogóle rozwój ludzkich pragnień odnoszących się do płci. (...) Dla wodzonych na pokuszenie mężczyzn trzeba było jednak wymyślić jeszcze coś innego, (...) całkiem nową granicę. Zza kulis wyłania się Luter i inni reformatorzy z planami budowy tam pod pachą: (...) Boga, który mieszka w środku” (Theweleit 2015, 310, 312).

a więc, jeśli tylko ma taką możliwość, to unika: pańszczyzny, podatków, poboru do armii (Scott 1987, 31). Podobnie odległe od dzisiejszej hegemonii pozostają relacje rynkowe<sup>6</sup>. Nikt nie mierzy więc dnia roboczego, a zjawisko płacy za pracę praktycznie nie istnieje, ponieważ podstawowe środki utrzymania leżą gdzie indziej: w tym, co uda się wypracować na własnym polu, w sąsiedzkiej samopomocy, wreszcie w dostępie do dóbr używanych wspólnie (jagód, grzybów, chrustu, ziół, ryb, a w mieście surowców wykorzystywanych w lokalnych manufakturach).

Przyzwyczajiliśmy się myśleć, że nowoczesny kapitalizm – wsparty na wynalazku płacy roboczej i mechanicznego podziału czasu – przyniósł jednoznaczny postęp. Że klasy podporządkowane po wiekach arbitralnego ucisku zyskały narzędzia umożliwiające jego obiektywny pomiar. Jeśli jednak sprawie przyjrzeć się dokładniej, to okaże się, że w krótkim horyzoncie nowe miary prowadzą do gwałtownego spadku poziomu życia: dzień roboczy się wydłuża, a klasy pracujące ulegają pauperyzacji<sup>7</sup>. Represyjny raczej niż emancypacyjny charakter tej zmiany jest całkiem jasny dla osiemnastowiecznej biedoty aktywnie walczącej z utowarowieniem jej pracy<sup>8</sup>.

Dobrze zbadany przez Petera Linebaugha przypadek sporów o prawo do *chips* w osiemnastowiecznym Londynie, czyli do pobierania przez bezpośrednich wytwórców odpadków powstałych w procesie pracy, obrazuje, jak silny był opór miejskiego plebsu wobec wprowadzenia płacy pieniężnej i jak ogromne znaczenie dla niego miało zachowanie kontroli nad (niewyalienowaną) pracą, co umożliwiło mu m.in. dostęp do „skrawków”, „narzutów”, „okruchów”, „podarków”, „spadów”, „resz-

---

6 O tym, dlaczego ustanowienie tego typu relacji było późnym i bardzo skomplikowanym wynalazkiem pisze David Graeber: „Aby płacenie za czasowy wymiar pracy dało się w ogóle pomyśleć, trzeba wykonać dwa trudne kroki pojęciowe (...). Po pierwsze pomyslenia o zdolności garncarza do pracy, jego „sile roboczej” w oderwaniu od niego samego, a po drugie stworzenia jakiegoś sposobu, by poniekąd przelać tę zdolność w jednorodne czasowe naczynia – godziny, dni, zmiany – które następnie można by nabywać w zamian za gotówkę” (Graeber 2019, 156).

7 Proces najlepiej zbadany na przykładzie Anglii, ale dotyczy całej Europy przełomu osiemnastego i dziewiętnastego wieku od Francji przez Niemcy po Stanisławowską Polskę (Thompson 2013; Assorodobraj-Kula 1966).

8 Nowy rodzaj podporządkowania możliwy jest dzięki dwóm uzupełniającym się narzędziom mierniczym, które, choć znane w wiekach wcześniejszych, dopiero na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego stulecia zyskują pozycję hegemoniczną. Po pierwsze: pieniądz, który umożliwia utowarowienie pracy. Po drugie: zegar, który umożliwia utowarowienie czasu. Na temat dyscyplinującej roli mechanicznego pomiaru czasu zob. klasyczny esej Thompsona (1967); na temat dyscyplinującej roli płacy za pracę zob. Linebaugh 2006.

tek”, „próbek”, „zlewek”, „ścieków”, „manka”, których wielkość naliczał sobie wedle ekonomii moralnej (Linebaugh 2006, 374–382)<sup>9</sup>. Podobnie Nina Assorodobraj-Kula udokumentowała – w swojej klasycznej pracy o problemie rąk roboczych w rodzącym się polskim przemyśle drugiej połowy osiemnastego wieku – z jak wielkimi trudnościami borykali się fabrykanci i reformatorzy chcący zaszczerpić siłę roboczej kapitalistyczną „kulturę pracy” – pomimo istnienia statystycznych rezerw, które powinny zasilić manufaktury, w rzeczywistości klasy niższe nie widziały dla siebie korzyści w zdobywaniu środków do życia poprzez pracę najemną i szukały ucieczki od tego scenariusza (Assorodobraj-Kula 1966, 72–99).

Ustanowienie siły roboczej, przekształcenie miejskich i wiejskich mas w odseparowane jednostki miało być rodzajem grodzenia stanowiącego warunek kapitalistycznej akumulacji. Przemoc nie była więc tylko przypadkową okolicznością towarzyszącą narodzinom nowoczesnych stosunków pieniężnych, a jeśli przed kapitalizmem istniała jakaś instytucja zbliżona do abstrakcyjnej siły roboczej, to było nią niewolnictwo:

Praca najemna i niewolnictwo zawsze były ze sobą blisko związane. Nie tylko dlatego, że praca niewolników z karaibskich plantacji trzciny cukrowej dostarczała wysokoenergetycznych produktów będących ważnym składnikiem diety wczesnych pracowników najemnych, ani nawet dlatego, że większość technik naukowego zarządzania stosowanych w fabrykach w czasie rewolucji przemysłowej miała swoje korzenie na tych plantacjach. Chodzi raczej o to, że relacje pana z niewolnikiem, tak jak relacje pracodawcy z pracownikiem, są z zasady bezosobowe. Z chwilą przekazania pieniędzy – bez względu na to, czy ktoś został sprzedany, czy po prostu się wynajął – pytanie o to, kim się jest, przestaje mieć znaczenie. Liczy się tylko zdolność rozumienia i wykonywania poleceń (Graeber 2018, 518).

Niewolnictwo (tak jak i praca najemna) istotnie różni się od poddaństwa. Jednak nie dlatego, że oznacza każdorazowo większy ucisk czy gorsze warunki materialne. Przeciwnie, znamy przecież historie bogatych niewolników (oraz chłopów, którym mimo istnienia sieci sąsiedzkiej pomocy i dostępu do dóbr wspólnych, zdarza się umierać z głodu). Tym, co definiuje ten rodzaj dominacji nie jest wysoki lub niski poziom życia, ale dążenie do całkowitego odcięcia zdominowanego od wszelkich relacji społecznych (rzecz niespotykana w świecie feudalnego poddaństwa).

9 „Dawna europejska klasa robotnicza – zauważy J. Sakai – przywykła do pracy raczej nie za płacę godzinową, lecz za udziały w materialnych łupach przedsiębiorstwa. Co było wręcz naturalne, jakkolwiek nienaturalnym uczynił to nowoczesny kapitalizm dzisiaj” (Sakai 2017, 83, 86).

Ustanowienie siły roboczej, przekształcenie miejskich i wiejskich mas w odseparowane jednostki miało być rodzajem grodzenia stanowiącego warunek kapitalistycznej akumulacji.

Niewolnictwo ma być śmiercią za życia. Tak definiuje je prawo rzymskie, w którym zniewolenie oznacza zerwanie stosunków ze światem żywych (małżeństwa, nieruchomości, dzieci) i w którym wyzwoleniec zmuszony zostaje, by zaczynać ze wszystkim od zera<sup>10</sup>. Podobnie kondycję nowoczesnego niewolnika opisują haitańskie opowieści o zombie (McNally 2012). Ale warto w tym świetle spojrzeć także na marksowską metaforę kapitału jako wampira. Kapitał nie jest tu tylko pasożytem okradającym robotnika z wartości dodatkowej, ale „istotą”, która karmi się całym bogactwem autonomicznego życia. W większym stopniu niż na eksploatacji w miejscu pracy, przemoc kapitału zasadza się na pospolitej grabieży wartości, którą traktuje jak „darmowy dar” natury: przyrody, pracy kobiet w gospodarstwie domowej, pracy reprodukcyjnej społeczeństwa (Nail 2020, 110–112). Odcięcie robotnika od tej życiodajnej eko-społecznej fabryki wsparcia, ma stanowić warunek poddania jego pracy eksploatacji i nadaniu jej wąsko rozumianej ekonomicznej wartości.

A jednak – jak wiemy z historii niewolniczego oporu, zbiegostwa i autonomii – w nawet najtrudniejszych warunkach zdominowani odbudowują bogactwo wspólnego życia. Julius Scott (2018) pisał o „wspólnym wietrze” rewolucji, który przynosił radykalne idee i praktyki na Karaibach; Colston Whitehead (2016) zrekonstruował „kolej podziemną” – sieci przerzutowe ze stanów niewolniczych na północ USA wraz z tajnym systemem kodów, który w nich obowiązywał; Shane i Graham White (2006) odsłoniли rolę, jaką wspólne śpiewanie odgrywało w zakresie podtrzymania tradycji oporowych. We wszystkich tych przypadkach historii przemocy towarzyszą dzieje samoorganizujących się więzi. Zdominowani, pracując dla kapitału, przenosząc towary, zbierając bawełnę czy kopiąc rowy, zdobywają nowe możliwości cyrkulacji walk.

Choć kapitalizm jest pierwszym prawdziwie powszechnym i globalnym sposobem organizacji życia społecznego, to drugą stroną tego formalnego uniwersalizmu miał być – także nieznanym epokom wcześniejszym – radykalny partykularyzm. Cena, jaką za ten pusty uniwersalizm miały płacić klasy podporządkowane jest zerwanie lokalnych, konkretnych, ucieleśnionych (i względnie niepartykularnych) relacji wspólnotowych, będących materialną podstawą walk toczonych przez klasy podporządkowane. W tych nowych okolicznościach uciskanych nie chronią już ani lokalna wspólnota, ani wywalczone przez wieki prawa,

10 „Prawo rzymskie mówiło o tym wprost. Jeśli rzymski żołnierz został schwyty i utracił wolność, rodzina miała przeczytać testament i rozdisponować jego własność. Gdyby później odzyskał wolność, zaczynałby życie od początku. Musiałby nawet ponownie wziąć ślub ze swoją dawną żoną, którą do tego czasu uważano by za wdowę” (Graeber 2018, 238).

ani nawet dostęp do dóbr wspólnych; istnieje wyłącznie naga siła robocza i cena, za którą się ją sprzedaje. W konsekwencji sieci współzależności łączące ludzi z gminą i otaczającą przyrodą mają zostać zastąpione relacją rynkową, a więc relacją, w której podmiot od samego początku jest podmiotem wybrakowanym, zadłużonym, żyjącym jakby na łasce tych, którzy dysponują jedyną akceptowalną w nowych warunkach walutą, a więc monetą. Zasadniczy dla liberalnej ontologii politycznej wolny wybór sprowadza się do wyboru Pana (Lordon 2012).

Sądźmy że zasadnicze dla ortodoksyjnego marksizmu pojęcie postępu po pracach Silvii Federici, Petera Linebaugha, Jamesa C. Scotta, Anny Tsing, a ostatnio Arielli Aishy Azoulay nie przedstawia już dłużej żadnej teoretycznej i praktycznej wartości (Azoulay 2019). Historia widziana od dołu, wypływająca z doświadczeń i walk prowadzonych przez klasy podporządkowane, każe unieważnić historiozoficzną wizję ciągłego wzrostu. Związany z nowoczesnym postępowaniem rachunek przemocy nigdy nie może spadać, a ucisk, którego nam zaoszczędzono, musi dotknąć kogoś innego: niewolników wydobywających metale szlachetne, przemysłowo zabijane zwierzęta, drobnych rolników okradanych z ziemi, by tworzyć w ich miejsce wielkie plantacje. Zamiast myśleć o wzroście dobrobytu, przyroście wolności, o nabywaniu kolejnych praw, które zawsze wiąże się z ukrytymi kosztami (w przypadku europejskiej nowoczesności eksportowanymi przestrzennie do kolonii lub czasowo na przyszłe pokolenia) proponujemy myśleć w kategoriach *uwspólniania*: zwiększania lub ograniczania autonomii. Mowa więc o procesach, których nie da się przedstawić na strzałce czasu, nie stanowią one także (jak technologia, nauka czy dobrobyt w marksistowskiej teorii postępu) zasobu, który można akumulować lub trwonić, odpowiednio zwiększając lub zmniejszając możliwości stworzenia ustroju ekonomicznego innego niż kapitalizm.

W celu wyjścia poza paradygmat postępu (i związanego z nim myślenia o polityce jako walce o uznanie, nabywanie praw czy akumulowanie wolności) warto zatrzymać się nad formą, jaką zwykle przyjmują walki społeczne przed nadejściem kapitalizmu. Na przykład w Anglii (wedle relacji Christophera Hilla) jeszcze przez cały siedemnasty i większość osiemnastego wieku namacalnym i oczywistym dla wszystkich aktorów celem antagonizmów klasowych była autonomia rozumiana jako poszerzenie miejskiego lub wiejskiego samorządu (obniżenie podatków, zwolnienie z poboru, usunięcie zewnętrznej władzy) (Hill 1991; zob. Linebaugh i Rediker 2000)<sup>11</sup>. Sytuacja ulega zmianie w pierwszych dekadach

W celu wyjścia poza paradygmat postępu (i związanego z nim myślenia o polityce jako walce o uznanie, nabywanie praw czy akumulowanie wolności) warto zatrzymać się nad formą, jaką zwykle przyjmują walki społeczne przed nadejściem kapitalizmu.

11 Już najwcześniejsza z proletariackich insurekcji w Europie (jak Simone

wieku dziewiętnastego, gdy wraz z rosnącą hegemonią relacji pieniężnych oczywista nie jest już społeczna autonomia, lecz podwyżka płac lub skrócenie dnia roboczego, a więc zasadniczo pozycja, którą zajmuje dana jednostka w grze rynkowej<sup>12</sup>. Antagonizm zamiast *exodusu*, zerwania stosunku dominacji czy tworzenia alternatywnych form życia społecznego, coraz częściej przybiera postać permanentnej negocjacji ceny, za którą sprzedana zostanie praca.

Teoria, którą głosił ortodoksyjny marksizm wymaga więc nawet czegoś więcej niż kopernikańskiego przewrotu. Nie wystarczy odwrócić relacji między kapitałem a pracą żywą i uznać prymat tej ostatniej. Trzeba dosłownie umknąć tak rozumianej, zakotwiczonej już w stosunkach wyzysku, walce klas – jak przywołani przez Marksa w jego teorii kolonizacji osadnicy Pana Wakefielda, którzy rozpierzchli się po australijskim buszu, wybierając *uwspólnianie* i autonomię zamiast prania bielizny i budowania domostw dla swojego „właściciela”. Jeśli proletariat stawiał kapitalizmowi zorganizowany, kolektywny opór, to nie dlatego, że był ukształtowany przez warunki fabrycznej produkcji, ale dlatego, że potrafił poza nie wykroczyć. Jeśli historia walk klasowych z ostatnich dwustu lat nas czegoś uczy, to tylko tego, że wciąż ogromna ilość antagonizmów prowadzona jest przy użyciu „przednowoczesnych” środków i z założeniem równie „anachronicznych” celów (Thompson 1966, 248).

### Ciało zamiast organizmu

Zanim powyższe procesy okrzepną, a więc zanim relacje pieniężne osiągną hegemonię znaną z historii dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych społeczeństw, a idea odseparowanego jednostkowego ciała zacznie wyznaczać podstawowy sposób doświadczania świata, kwestia ta staje się tematem intensywnie badanym przez filozofię. Koncepcją, w której pieniądź i odseparowane jednostkowe ciało stanowią dwa budulce tworzące całą ontologię świata społecznego była filozofia Thomasa Hobbesa. Zwykle

---

Weil określiła powstanie Ciompich we Florencji w roku 1378) charakteryzowała się żądaniami rozbudowy autonomicznych gildii rzemieślniczych i byłaby niemożliwa, gdyby nie warunkowało jej uspołecznienie miasta (Weil 2015). W tym samym paradygmacie o walce kobiet z rodzącym się kapitalistycznym patriachatem myśli Silvia Federici.

12 Na temat tego przekształcenia (które zdaniem Karola Marksa miało odegrać pozytywną rolę w historii emancjacji) czytamy w *Kapitale*: „[robotnik] musi stale traktować swoją siłę roboczą (swoje moce, umiejętności) jako swoją własność, a więc jako swój własny towar” (Marks 1968b, 194).



przyjmujemy, że dzieło Hobbesa stanowiło wyraz siedemnastowiecznego zdrowego rozsądku. Wiele jednak wskazuje na to, że filozofia ta w oczach ówczesnej publiczności bardziej niż trzeźwą analizę przypominała rodzaj (protokapitalistycznej) utopii. To, że obcujemy z utopią lub projektem widać szczególnie wyraźnie, jeśli tylko skupimy naszą uwagę na pojęciu ciała. Otóż ciało, zgodnie z przednowoczesną medycyną mieszanina czterech płynów (krwi, flegmy, żółci jasnej oraz ciemnej), połączonych siecią niewidzialnych kanalików z płynami całego kosmosu, zostaje w nowożytnej filozofii – na podobieństwo kolonizowanych bagien – osuszone i uregulowane<sup>13</sup>. Oczywiście grunt pod takie ujęcie został przygotowany na wiele dekad przed tym, zanim Hobbes napisze *Lewiatana*, bo wraz z pojawieniem się mechanicystycznej filozofii przyrody. Organizm jest maszyną u Melabranche'a oraz Kartezjusza (Kartezjusz 1958, 34; Malebranche 2003), a w anatomicznym traktacie z połowy szesnastego wieku autorstwa Andreasa Vesaliusa (*De humani corporis fabrica*) robi za manufakturę (Federici 2009, 139).

Ale mechanicystyczna filozofia przyrody to tylko jeden kontekst, nie mniej ważnym były odkrycia Williama Harveya, który ustalił, że tym, co umożliwia życie nie jest ani materialistyczna pneuma, ani mieszanina czterech humorów, lecz krążenie krwi (Harvey 1847). Ta zmiana paradygmatu miała istotne skutki dla nowoczesnej wyobraźni. Pojedyncze ciało, wcześniej ekspresja kosmicznej całości, zaczyna być myślane jako osobna i samowystarczalna jednostka, z sercem jako pompką oraz systemem żył i tętnic rozprowadzających życiodajną ciecz po wykrojonym ze świata organizmie.

Wiemy, że *Lewiatan* pisany był pod ogromnym wrażeniem prac Harveya i nowej filozofii przyrody<sup>14</sup>. Ślady tej fascynacji widoczne są między innymi w Hobbesowskiej wizji ludzkiego ciała jako wielkiego zegara: „czymże bowiem jest serce, jeśli nie sprężyną; i czymże nerwy, jeśli nie licznymi nićmi; czymże stawy, jeśli nie licznymi kołami, które dają ruch całemu ciału” (Hobbes 1954, 5). Siedemnastowieczna biologia dostarcza tu nie tylko języka do opisanie organizmów jednostkowych. Hobbes był pierwszym filozofem, który mechanicystyczną biologię tak wyraźnie połączył ze sprawą nowego porządku społecznego. To efektem tego spotkania jest centralna dla jego teorii metafora ciała politycznego.

13 Szerzej na temat tego procesu napisze Klaus Theweleit: „procesu budowy odgraniczającego się Ja nie sposób oddzielić od centralizacji władz państwowych. Ja staje się więc czymś w rodzaju zcentralizowanej władzy państwowej w miniaturowym” (Theweleit 2015, 310).

14 *De Corpore*, które Hobbes kończy pisać w 1655 roku, rozpoczyna się od pochwały nowej medycyny (zob. Hobbes 1999, IX).

Konstrukcja tej metafory wyraźnie odbiega od tego, jak ciała polityczne przedstawiała wcześniejsza filozofia. Przede wszystkim Hobbes rezygnuje z hierarchicznej wizji, w której dana klasa była związana z określonym organem: książę to głowa, rycerstwo to ramiona, kler – dusza, chłopci – stopy<sup>15</sup>. Zgodnie ze starym, organicystycznym obrazem, każdy stan miał do wykonania określoną funkcję (rządzić, bronić, modlić się lub pracować), ale między poszczególnymi grupami toczyła się też walka: o wysokość podatków, o pobór do armii, o dostęp do dóbr wspólnych. Tymczasem w *Lewiatanie* nie ma klas ani lokalnych wspólnot, istnieje wyłącznie *wielość* równych mężczyzn, z których każdy dba tylko i jedynie o interes własny.

Nie powinien nas więc dziwić fakt entuzjastycznego przyjęcia przez Hobbesa nowej medycyny. Tym, co zbiera tłum ciał w jedną całość, nie jest ani feudalna równowaga stanów, ani demokratyczna pneuma, lecz pieniądz lub handel, które niby krew z harveyowskiego ciała, rozprawadzają życie po całym państwie:

Pieniądz – czytamy w *Lewiatanie* – przechodzi od człowieka do człowieka w obrębie państwa; i obiegając **tak odżywia każdą część państwa, iż to przetrwanie jest jak gdyby wytwarzaniem krwi w organizmie człowieka**, prawdziwa krew w podobny sposób powstaje z płodów ziemi i obiegając, odżywia przez to każdy członek ciała ludzkiego (Hobbes 1954, podkr. nasze).

Trudno o fragment lepiej streszczający sytuację, jaką mamy z nową ekonomią<sup>16</sup>. Cieleśne bagna, w których wrze żółć, krew lub flegma, zamienione zostają w system tam i umocnień, a nowopowstałymi kanałami przepływa już tylko jedna finansowa substancja. Hobbes doskonale rozpoznał unifikującą siłę pieniądza odpowiedzialną, po pierwsze, za podporządkowanie nieskończonego motłochu lokalnych ekonomii jednej ekonomii kapitalistycznej (wielość humorów zastąpiona obiegiem czystej krwi), po drugie za wyabstrahowanie z kosmicznego systemu zależności prostej relacji wierzyciela i dłużnika (zasilająca wszystkie ciała panteistyczna pneuma zastąpiona nabywanym na rynku towarem).

A jednak taka teoria dla siedemnastowiecznej publiczności najpewniej wydawała się dość dziwaczna. Hobbes wznosi przecież swoją filozofię na antropologii całkowicie sprzecznej z niemal wszystkim, czego mógł doświadczać mieszkaniec ówczesnej Europy. Zakłada się tu, że

15 Najbardziej wpływowym wyrazem tej tendencji był prawdopodobnie dwunastowieczny *Policraticus* Jan z Salisbury (Johannes Sarisberiensis 1909).

16 Więcej na temat relacji między krążeniem krwi i krążeniem pieniądza w *Lewiatanie*: Eriksen 2017; Pacewicz 2017 oraz szerzej: Desmedt 2005.

człowiek to niby drobny kapitalista, że jedyne relacje, jakie łączą go z innymi, to stosunki handlowe, i że decyduje się na życie w państwie właściwie tylko dlatego, że widzi w nim najskuteczniejszego obrońcę prywatnej własności, „wolnego rynku” i nowej dyscypliny pracy. Oczywiście Hobbes musiał być tej trudności świadom, musiał wiedzieć, że instytucja własności prywatnej jest wówczas zjawiskiem prawie marginalnym, że niemal nikt, podejmując wybory życiowe, nie rachuje jak geszefciarz, finansista lub bankier, że ciało w opinii siedemnastowiecznej większości bliżej do tajemniczego bajora niż małej fabryki. Słowem wszystko, co wiemy na temat historii przednowoczesnego człowieka przeczy takiej antropologii, a wytworzenie „racjonalnej” i jednostkowej podmiotowości było bardzo późnym wynalazkiem, wymagającym całych wieków przemocy: procesów grodzenia, narodzin więzienia, pracy przymusowej, zakazu gier hazardowych, ograniczania ludycznych świąt, zamykania tawern oraz publicznych łaźni<sup>17</sup>.

Zanim wizja Hobbesa (rozwijana w kolejnych dekadach przez Locke’a, Smitha czy Benthama) zacznie wyznaczać horyzont naszego myślenia o ciałach indywidualnych i kolektywnych, w europejskiej filozofii będą dominować dwie koncepcje. Pierwsza – obecna między innymi w *Politicaricusie* Jan z Salisbury lub w średniowiecznych teoriach Kościoła jako *corpus mysticum* – widzi ciało jako oparty na współpracy związek hierarchicznie ułożonych organów (z papieżem jako głową, kolegium kardynalskim jako wątrobą itd. (Paravicini-Bagliani 2000, 64–65; Camille 1997). Ale pod wpływem ponownego odkrycia pism Galena od końca trzynastego wieku w zachodniej filozofii zaczyna rozwijać się tradycja, w której ciało kolektywne nie ma już ani wyraźnej hierarchii, ani wyodrębnionych organów, całość zaś przenika ciepło przyrodzone lub pneuma. Teorii tej używa do opisanego życia Paryża na początku czternastego wieku Jan z Jandun, kilka lat później stanie się ona podstawą koncepcji politycznej Marsyliusza z Padwy, a następnie także Machiavellego (Pospiszyl 2018; Esposito 2012, 49–54). We wszystkich tych przypadkach tym, co napędza życie miasta lub państwa, jego siłą witalną

Słowem wszystko, co wiemy na temat historii przednowoczesnego człowieka przeczy takiej antropologii, a wytworzenie „racjonalnej” i jednostkowej podmiotowości było bardzo późnym wynalazkiem, wymagającym całych wieków przemocy.

17 Na temat tych ostatnich pisze Federici: „Zabroniono gier, szczególnie gier hazardowych, które były nie tylko bezużyteczne, ale i osłabiały jednostkowe poczucie odpowiedzialności oraz „etykę pracy”. Tawerny zostały zamknięte, podobny los spotkał publiczne łaźnie. Nagość, podobnie jak wiele innych „nieproduktywnych” form seksualności i kontaktów towarzyskich, zaczęła podlegać karze. Zabroniono spożywania alkoholu, przeklinania, złorzeczenia” (Federici 2009, 136–137.) Niektóre historyczki, na przykład Barbara Ehrenreich, mówią o siedemnastym wieku jako epoce „epidemii melancholii”, związanej z destrukcją wspólnotowych form spędzania czasu, przede wszystkim zabawy (Ehrenreich 2007, 129).

jest tłum, masa lub po prostu motłoch. Przepęłnione tak rozumianą demokratyczną pneumą ciało polityczne jest w tych koncepcjach rozumiane jako materialna podstawa każdej konkretnej organizacji społecznej, każdego politycznego organizmu (niezależnie od tego, czy przybiera on postać miejskiej komuny, kościelnego *corpus mysticum* czy mieszczańskie republiki własności).

Słowem, **organizm** to nic innego jak **zorganizowana** cielesność. Mowa więc o takiej formie ciała, w której poszczególnym członkom lub organom przypisane zostają trwałe funkcje, całość otacza nieprzekraczalna granica, a wewnętrzną strukturą rządzi abstrakcyjna zasada zdrowia<sup>18</sup>. Tymczasem motłoch stanowi niedającą się wyodrębnić część politycznego corpus, będąc rozlewającą się wszystkimi kanałami materialistyczną pneumą, która pobudza do życia, wytwarza nowe relacje, prawa, łączy się z innymi ciałami, nigdy nie daje się całkowicie zamknąć w żadnej odgórnej organizacji społecznej. Nic dziwnego, że w opinii wczesnonowoczesnych elit staje się synonimem owej „materii choroby”, która musi zostać usunięta z organizmu, by ten mógł normalnie działać:

[Masy] uosabiają owe złe humory (*ill humours*), które ukrywały się w ciele społecznym pod postacią odrażających potworów próżniactwa i pijaństwa. Zdaniem panów, życie tego motłochu było czystym bezwładem, ale jednocześnie stanowiło niekontrolowaną pasję i nieokiełznaną fantazję, gotową w każdej chwili eksplodować i przekształcić się w rewolucyjne zamieszki. Przede wszystkim, jej życie było niezdiscyplinowane, pozbawione produktywności, rozwiązłe, dążące do natychmiastowej cielesnej satysfakcji. Jego utopią nie było życie poświęcone pracy, lecz Kukania, w której domy zrobione były z cukru, rzeki płynęły mlekiem i gdzie każdy mógł nie tylko osiągnąć to, czego pragnął, ale co więcej, płacono mu za to, by jadł i pił bez granic (Federici 2009, 154).

## Motłoch zamiast wielości

Politycznej teorii Hobbesa poświęcamy tak dużo miejsca nie tylko dlatego, że dobrze obrazuje ona, na czym polegają przemiany niezbędne dla kształtowania się nowoczesnej podmiotowości. Sądzymy, że wpływ sformułowanej w *Lewiatanie* ontologii politycznej jest dużo silniejszy niż się zazwyczaj sądzi. Warto więc jeszcze na chwilę zatrzymać się przy

18 Podział na ciało i organizm byłby analogiczny do podziału na ciało-bezorganów i organizm, którym posługują się w *Anty-Edypie* Gilles Deleuze i Felix Guattari (2015).

współczesnej recepcji tego dzieła, zwłaszcza że dla ogromnej części radykalnych komentatorów urasta ono do głównego filozoficznego wroga. Zobaczmy, czy słusznie.

Większość interpretacji (Hardt i Negri 2005a, 99–101; 2005b, 340; Lucchese 2011, 118; Virno 2004, 22–23) koncentruje się na wykluczeniu, jakiemu podlega w nowoczesności wielość (*multitude*), a więc, zgodnie z teorią zawartą w *Lewiatanie*, tłum egoistycznych jednostek tkwiących w nieskończonej wojnie każdego z każdym. Wedle dominującej dziś interpretacji, Hobbes miał formułować swoją teorię powodowany w pierwszej kolejności nienawiścią do mas, przerażony ich rewolucyjnym potencjałem (stąd, aby zyskać status podmiotu politycznego anarchizująca *wielość* musi przekształcić się w jednorodny, obywatelski *lud*) (Hobbes 1954; 1956; 1994). Przynajmniej w pracach Hardta i Negriego obserwujemy niemal prostą inwersję tego stanowiska. W efekcie, *wielość* przeniesiona zostaje z marginesów do samego centrum, zyskując status jedyne go godnego tego miana podmiotu politycznego.

Problem w tym, że dla Hobbesa *wielość* nie jest zjawiskiem wyłącznie negatywnym. Rzeczywiście pojawia się jako anarchizujący aktor podczas rozruchów czy powstań, ale pełni też ważną funkcję jako materialna podstawa życia społecznego (Jakonen 2013, 32–72). Może ją jednak pełnić, ponieważ jej kolektywne ciało zostało najpierw dokładnie osuszone, a później pokryte siecią tam<sup>19</sup>.

W skład tak uregulowanej *wielości* nie wchodzi już – naprawdę niebezpieczne – podmioty kolektywne: miejskie komuny, gildie, sekty religijne, wspólnoty chłopskie. Jedyne, co mamy, to rzesze wyabstrahowanych jednostek, które w wyniku ekonomicznej kalkulacji decydują się na życie w kapitalistycznym państwie. Socjalizacja produkcji, którą rozwija kapitalizm, traktowana jest w tradycji marksistowskiej jako odrodzenie – na wyższej, bardziej zaawansowanej podstawie – dawnej, utraconej wspólności. Jakby zaściankowe, nie dość uniwersalne i zacofane technologiczne wspólnoty musiały zostać rozbite na wyemancypowanych nosicieli siły roboczej, żeby wraz z wykształcaniem się kapitalistycznych struktur kooperacji, powrócić – tym razem w formie na tyle dojrzałej, by zaistniała rzeczywista autonomia bezpośrednich wytwórców.

Hardt i Negri przyjmują dokładnie taką samą ontologię. Także w ich filozofii podstawową kategorią jest indywidualny podmiot (handlująca swoim ciałem siła robocza), którym, tak jak u Hobbesa, rządzi pragnie-

19 Pewnie dlatego jeszcze na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku w ojczyźnie Hobbesa trwogę budzą „ludzie kanałów”, uznawani za odrębną, dziką, nieokiełznaną rasę, skłonną do zawiązywania antyimperialnych konspiracji (Shell 2015).

nie zachowania własnego istnienia (nowożytna teoria używa w tym kontekście terminu *conatus*) (Hardt i Negri 2012, 295–305; Lucchese 2011, 37). Spór z liberalizmem nie dotyczy więc metafizyki politycznej, ale metod rachowania. To od nich zależy, czy najlepszym sposobem na realizację *conatusa* stanie się konkurencja, wolny rynek, własność prywatna czy uspołecznienie środków produkcji i kooperacja<sup>20</sup>.

Przypuszczamy, że walka, którą toczą autorzy *Rzecz-pospolitej* dotyczy raczej modyfikacji głównego nurtu nowoczesności niż rozwijania jakiegóś jej alternatywnego czy podziemnego biegu. Aby go znaleźć, musimy zacząć od zmiany perspektywy. Wspólność (*the common*), nie jest ustanawiana na podstawie kolektywnego upodmiotowienia, materialnie wytwarzanego przez sieci zglobalizowanego kapitału, jak chcą Hardt i Negri. Tworzy się ona w opozycji wobec procesów grodzień. Jej *locusem* nie jest „autonomiczne wnętrze” kapitalizmu, dążące do wyzwolenia pełnej produktywności, lecz transformacyjne zewnątrz, o których pisze Massimiliano Tomba (2019): wszystkie alternatywne czasowości dla logiki kapitału, które dziurawią uniwersalną historię postępu i zdolne są zawrzeć sojusz „niewspółmiernych temporalności”. Choć z perspektywy progresywistycznej wyłomy, o których mowa, wydają się niczym więcej jak residuami – tzn. opóźnieniami, które kapitał ma pomóc zmodernizować – my pojmujemy je raczej jak anachronizmy, tj. pęknięcia, które odsyłają do zupełnie nowych, stłumionych przez nowoczesność możliwości (Tomba 2019, 24).

Myślenie o innej podmiotowości wymaga właściwego słowa. Roli tej na pewno nie może pełnić lud (*populus / people*), ani naród (*nation*). Choć oba pojęcia wychodzą poza koncepcję indywidualnego podmiotu, wpisując jednostkę w sieci zobowiązań i zależności (obywatelskich lub nacjonalistycznych), to historia konstytucji nowoczesnych wspólnot pokazuje, że tworzyć je mogą tylko ciała już osuszone: wyjęte z bogactwa etnosów, języków, rytuałów, tradycji, pozbawione dostępu do tego, co

---

20 W wieku dwudziestym ponowne zjednoczenie pracujących ciał obiecywała socjalistyczna fabryka. Współcześnie o wyłaniającej się „wspólnocie pracy” coraz częściej mówi się w transhumanistycznych wizjach splatania tego, co ludzkie i nie-ludzkie przez coraz bardziej zdematerializowany i algorytmizowany pieniądz (Kuźniarz 2020; Lazzarato 2014). Nie kwestionujemy tej tendencji, ale nie wiążemy z nią nadziei. Zamiast sprzyjać autonomii, stanowi ona raczej próbę budowy doskonalszej, w znaczeniu – bardziej wszechobjemującej – *fabrica mundi*, w której kontroli podlegać miałyby nie tylko ludzkie i zwierzęce członki: sztuczne liście pochłaniałyby dwutlenek węgla, a słońce wschodziłoby i zachodziło na komendę kapitału. Sam fakt, że kapitał wytwarza fantazje o planetarnym, transhumanistycznym zarządzaniu stanowi rozpaczliwą odpowiedź na opór generowany przez motłochową sieć życia.

wspólne. Nowoczesne państwo w obu swoich obliczach (nacjonalistycznym i obywatelskim) musi te niebezpieczną różnorodność sklasyfikować, wydzielić i w końcu ujednoczyć<sup>21</sup>.

Powiedzieliśmy już mniej więcej, dlaczego tworzenie alternatywnej perspektywy nie może opierać się na pojęciu wielości. Będzie się tak działo przynajmniej dopóty, dopóki *multitudo*, zamiast bogactwa płci, gatunków i plemion, oznaczać będzie zbiór autonomicznych jednostek połączonych nagim (niechby nawet komunistycznym) interesem. Dlatego lud czy wielość proponujemy zastąpić kategorią o całej rzeszy imion: motłoch, hałastrą, masa, ewentualnie hołota albo bydło. Tak rozumiany motłoch to nie tylko część przeklęta, resztką, odpad z procesu tworzenia zunifikowanej kapitalistycznej ekonomii lub scentralizowanego państwa. To nie tylko włóczęga odmawiający pracy w manufakturze (Foucault 1998), żebrak unikający aparatów opieki społecznej (Geremek 1989), czarownica walcząca z wywłaszczaniem wiedzy medycznej (Federici 2009), nie tylko pirat, który po tym, jak wyrwano go z lokalnej wspólnoty decyduje się innej jej postaci szukać na wodach Atlantyku (Linebaugh i Rediker 2000) lub rozbójnik społeczny odrzucający monopol państwa w redystrybucji dóbr wśród lokalnej biedoty (Hobsbawm 2017) albo małorolny chłop opierający się plantacyjnej metodzie uprawy roślin (Shiva 2020). To także dialekt stawiający opór procesom ujednoczenia języka (Heller-Roazen 2013), rytuał chroniony przed całkowitą sekularyzacją (Federici 2018), nauczycielka akademicka, która zamiast zwiększać produktywność, walczy ze studentami o przestrzeń dla bezinteresownego myślenia (Holloway 2010), w końcu rodzaj grzyba, który (tak jak opisywana przez Annę Tsing gąska sosnowa) wyrasta w miejscach zdewastowanych przez industrializację (Tsing 2015).

Motłoch – poucza etymologia polskiego rzeczownika – to tyle co gmatwanina, podły gmin czy hałastrą, ale przede wszystkim mietlica pospolita, trawa, chwast porastający pastwiska, łąki, leśne poręby, murawy, zbocza czy wrzosowiska, zdolny przetrwać na każdym rodzaju gleby, w niemal każdych warunkach. To, w skrócie: bogactwo świata społecznego i naturalnego, które mimo dominacji kapitalistycznej monokultury, w każdej części świata, w każdym ciele stawia tej monokulturze opór, rozwijając alternatywne obiegi wiedzy czy kształtując niepoddane reżimom akumulacji formy życia. Biorąc pod uwagę, że tak rozumiana wielogatunkowa hałastrą wymaga wzorców swojej reprodukcji, można

21 Na temat tej relacji w kontekście formowania się nazistowskiej wizji państwa: „[niemiecki] lud wznosi się ponad opanowaną naturą – tym różniąc się od [robotniczej] masy, która wzburza naturę do postaci zamieszek i powodzi” (The- weleit 2015, 587).

Lud czy wielość proponujemy zastąpić kategorią o całej rzeszy imion: motłoch, hałastrą, masa, ewentualnie hołota albo bydło. Tak rozumiany motłoch to nie tylko część przeklęta, resztką, odpad z procesu tworzenia zunifikowanej kapitalistycznej ekonomii lub scentralizowanego państwa.

ją określić także mianem pospółstwa (*commoners*). W zasadzie przestaje ona być podmiotowością w mocnym, nowoczesnym znaczeniu – bo ta zakładałaby istnienie jakiegoś przedmiotu, który podlega jego obróbce. Staje się raczej zbieraniną tego, co pospolite (*common*) i co działa pospołu (*in common*) w celu zachowania swojej formy życia. Zamiast o obróbce przedmiotowego świata, natury, mówimy tutaj o budowaniu post-humanistycznych powiązań (Moore 2015, 179). Sprawczość (*agency*) jest kwestią zawierania ponadgatunkowych sojuszy.

Pospółstwo jest więc materialistyczną, realnie istniejącą przeciwnością uwspólniania (*commoning*), wykraczającą poza kapitał. To właśnie ten wielogatunkowy motłoch, a nie wielość albo tym bardziej zunifikowany lud, jest najważniejszym, choć często ukrytym, bohaterem nowoczesnej filozofii politycznej. O nim Francis Bacon napisze, że stanowi rodzaj zagrażającego porządkom społecznym wielogłowego potwora, jego Bentham nazwie nieprzystosowanym do uczciwej pracy leniwym bydłem, Hegel – odpadem społecznym, a Marks – lumpem. Filozofowie wszystkich partii zjednoczą się w dziele osuszania i kanalizowania tego kolektywnego ciała. My zapisujemy się do obozu, do którego przystąpił Foucault, twierdząc, że istnieje „coś z plebejusza” tak w ciele społecznym, jak i w ciałach jednostkowych – coś, co jest „odśrodkowym ruchem, odwróconą energią, ucieczką” (Breugh 2016, 85). Ten ruch, energię, ucieczkę pojmujemy jako stawanie-się motłochem, stawanie-się wspólnym.

Motłoch nie jest ani gatunkiem, ani klasą, przypomina raczej chorobę lub grzyba, który, zagnieżdżając się w ciele, przemienia je w leniwego, zbuntowanego i krnąbrnego potwora. Ten „zezwierzęcony motłoch” pozostaje obojętny na takie „cywilizacyjne” wartości, jak poszanowanie dla prywatnej własności, autorytetu władzy i kleru. Podporządkowani, w przeciwieństwie do arystokratów i fabrykantów otoczonych kordonem sanitarnym „cywilizacji”, z racji swojego strukturalnego położenia zachęceni są do eksplorowania wielogatunkowego charakteru ludzkiej kondycji. Dlatego tak chętnie korzystają w prowadzonych walkach z możliwości międzygatunkowych sojuszy, chroniąc się w górach czy lasach, uciekając na morza, czerpiąc z różnorodnego bogactwa przyrody, karmiącej zbieraczy nie gorzej niż eksploatujących ją do granic możliwości plantatorów. Dlatego nie dziwi nas wcale, że bohaterowie ludowych opowieści, nawet jeśli przybierają konkretną postać, nigdy nie są indywidualnymi jednostkami, porastając dzieje walk klasowych jak nigdy niedające się do końca wyplewić chwasty.

Nietrudno przedstawić sobie powody, dla których ćwiartowanie cieliska mas było ważne dla Hobbesa, Bacona, Benthama lub Hegła. Co jednak robił w tym klubie Marks? Sądzimy, że przede wszystkim stał w roz-

Motłoch nie jest ani gatunkiem, ani klasą, przypomina raczej chorobę lub grzyba, który, zagnieżdżając się w ciele, przemienia je w leniwego, zbuntowanego i krnąbrnego potwora.



kroku. Z jednej strony (do spółki z Benthamem i Heglem) wierząc w edukacyjną funkcję nowoczesnej fabryki, w to, że dopiero dzięki niej owa zbieranina „włóczęgów, żołdaków, zwolnionych kryminalistów, zbiegłych galerników”, czyli „cała ta nieokreślona, luźna, we wsze strony miotana masa” (Marks 1968a, 179), może zyskać podmiotowość analogiczną do tej, którą ma dziewiętnastowieczne mieszczaństwo. Z drugiej, przeczuwając, że prawdziwa alternatywa może wyłonić się jako wyjście, *exodus*, w skrócie: tworzenie przestrzeni dla relacji społecznych innych niż towarowe (a nie ich dialektyczne przedłużenie). Za dowód istnienia u Marksa tej ostatniej tendencji służą liczne fragmenty: o zbieraczach chrustu, Komunie Paryskiej, antykolonialnym oporze w Algierii, o rosyjskiej wspólnotocie wiejskiej i etnologii Irokezów (Anderson 2016; Moll 2020).

W późniejszym marksizmie napięcie między tymi dwiema strategiami zostaje zresztą bardzo osłabione. Dominować zaczyna pogląd, zgodnie z którym *exodus* ze stosunków kapitalistycznych nie jest dłużej możliwy, ponieważ proces grodzenia ziemi, proces rozbijania kolektywnego cieleśka mas (na *wielość* odseparowanych robotników) zasadniczo dobiegł końca. Walka klas nie może być dłużej obroną tego, co wspólne, toczyć się więc może tylko w fabryce, a jej celem jest skrócenie dnia roboczego, podwyżka płac, poprawa warunków pracy.

Tymczasem zewnątrz, którym dla londyńskich pracowników stoczni i dokerów była nieczytelna dla państwa i kapitału plebejska ekonomia nieformalna, a dla polskich robotników przymusowych i chłopów pańszczyźnianych – lasy, góry i wychodźstwo, nie znika bez reszty wtedy, gdy kapitał zdaje się penetrować przestrzeń całej planety. Granica między motłochem a uformowanym ludem, między człowiekiem pospolitym a ekonomicznym bardzo rzadko ma charakter wyraźnie przestrzenny, formując się każdorazowo po liniach antagonizmów między tym, co wspólne a tym, co wywłaszczane, prywatyzowane, grodzone. Odtwarza się więc dziś na marginesach, zasiedlonych przez tych wszystkich, którzy stawiają opór Historii większościowej państwa i kapitału (Deleuze i Guattari 2015) – od uczestników nieformalnych gospodarek w slumsach (Astarian 2010), przez migrancko-skłoterskie sieci otwierające linie ujścia spod reżimów kontroli (Papadopoulos, Stephenson i Tsianos 2008), po ruchy stawiające sobie za cel „zaczarowanie świata” (Federici 2018) i ponowne splecenie człowieka z przyrodą (Blaser i Cadena 2017). Wszystkie one składają się na dążenie do likwidacji grodzeń i stawania-się wspólnym.

Podziemna ekonomia prowizorki (*makeshift economy*) (Tomkins 2009) zawsze stanowiła sferę autonomii nie dającą się do końca spenetrować państwu i kapitałowi. Niejasne stosunki własnościowe, różnorodne warunki upraw, trudno mierzalne formy pracy zbiorowej, nie-

kontrolowane przez urzędy wzorce wymiany – słowem, wszystko to, co nieczytelne, nieobliczalne i niedostrzegalne – sprzyja wzmocnieniu niekapitalistycznego zewnątrz (Scott 1999, 37–42) (nawet jeśli nie jest gwarancją jego zawiązania, ani tym bardziej jego efektywnej reprodukcji). To dlatego robotnicy w realnym socjalizmie uciekali się do praktyk słabego oporu, które składały się na tak piętnowaną kulturę „załatwiactwa”, „fuch”, „chodów”, „pleców”, „dojść”, „znajomości”, „układów”, wynoszenia z pracy surowców, używania narzędzi czy nadużywania działek przyzagrodowych w państwowych przedsiębiorstwach (Leyk i Wawrzyniak 2020, 23, 44). Praktyki te, potępiane przez socjalistyczne biurokracje jako „złodziejstwo”, a przez post-socjalistycznych reformatorów i badaczy jako świadectwa istnienia „brudnych wspólnot” czy „amoralnego familizmu” (Galor 2006), musiały zostać ukrócone w fazie neoliberalnych grodzień. Szczupłe zarządzanie (*lean management*), wdrażane poprzez „oczyszczanie firmy z winogron”, tzn. z całej socjalnej infrastruktury umożliwiającej autonomię, stanowiło atak na jedyną postać komunizmu, która zaistniała tak w państwach socjalistycznych, jak i w kapitalistycznych państwach dobrobytu, a zatem na procesy oddolnego uwspólniania.

Komunizm nie był więc kolejnym, wyższym stadium w rozwoju społecznym, które miało nadejść po kapitalizmie czy socjalizmie, lecz narodziła się na aparatach akumulacji, wykorzystującą go do autonomii pospółstwa w podziemnych dobrach wspólnych (*undercommons*), które z perspektywy władzy zawsze są złodziejskie i podejrzone, bo dostarczają schronienia zbiegom i renegatom (Harney i Moten 2013, 30). Choć nowoczesny model podmiotowości zyskał hegemonię i określa naszą sytuację dużo bardziej niż sto lub dwieście lat temu, to także dziś relacje handlowe są jednymi z wielu możliwych relacji, a kapitalizm jest wciąż bardzo odległy od realnego podporządkowania całego życia. Badacze nieformalności zaświadczenia o istnieniu całej rzeszy zjawisk lokujących się na granicy kapitalistycznego porządku, które stanowią oddolną sięć wsparcia i rodzą pytania o to, czy można je wykorzystać do budowy alternatywnych systemów (Lebedeva 2018, 1–30). Kwestia nie dotyczy wyłącznie obszarów, gatunków, plemion, których nie zdołano jeszcze skolonizować – zachowanej do naszych czasów skamieliny przeszłego świata. Siłą, która przeciwstawia się logice nowoczesnej ekonomii nie jest wspólnota pierwotna. A granica, która oddziela stosunki kapitalistyczne od tego, co wspólne, nie ma charakteru ani czasowego (złoty wiek dóbr wspólnych, futurystyczna obietnica W Pełni Zautomatyzowanego Luksusowego Komunizmu), ani nawet przestrzennego (autonomiczne obszary Zapatystów i Kurdów, zbiegowskie społeczności Zomii

Komunizm nie był więc kolejnym, wyższym stadium w rozwoju społecznym, które miało nadejść po kapitalizmie czy socjalizmie, lecz narodziła się na aparatach akumulacji, wykorzystującą go do autonomii pospółstwa w podziemnych dobrach wspólnych (*undercommons*), które z perspektywy władzy zawsze są złodziejskie i podejrzone, bo dostarczają schronienia zbiegom i renegatom.

itd.). Podlega ona natomiast ciągłej negocjacji czy walce; można powiedzieć, że przecina każde ciało, jakby oddzielając wyabstrahowaną siłę roboczą od bogactwa życia, które toczy się poza, wbrew, a czasami przeciwko relacjom kapitalistycznym.

## Chwasty zamiast plantacji

Przez ostatnie dwieście lat zdążyliśmy się oswoić z hegemonią relacji towarowej, własności prywatnej, mechanicznego pomiaru czasu, pieniądza, z dominacją idei podmiotu, który myśli o swoim ciele w pierwszej kolejności jak o sile roboczej. Przyzwyczailiśmy się do kapitalistycznej dominacji tak bardzo, że wyobrażamy sobie, że ma ona charakter jednokierunkowy i właściwie niedający się zatrzymać. W efekcie jedyne formy walki, które jesteśmy sobie w stanie przedstawić to albo te o poprawę losu (podwyżkę płac, skrócenie dnia roboczego), albo nie dająca większych nadziei obrona tych przestrzeni życia, których nie udało się jeszcze obrócić w towar.

A jednak obecnie widać z nieznaną wcześniej ostrością, że musimy tę historię napisać od nowa. Nie tylko dlatego, że dominacja kapitalizmu trwa bardzo krótko (mniej niż promil i tak niedługiej historii gatunku), a jej globalny zasięg pozostaje dyskusyjny. Jest tak przede wszystkim dlatego, że dominację tą przerywają nieustanne walki, powstania, rewolucje, że do swojego istnienia potrzebuje wciąż odtwarzanej przemocy, a przeciwna jej siła uwspólniania wydaje się niewyczerpywalna. To, co wiemy dziś dużo lepiej, to to, że procesom grodzienia przeciwstawia się nie tylko człowiek, ale ogromny sojusz sił, który podporządkowani zawierają z tym, co zwykliśmy nazywać „naturą”<sup>22</sup>. Między innymi dlatego

To, co wiemy dziś dużo lepiej, to to, że procesom grodzienia przeciwstawia się nie tylko człowiek, ale ogromny sojusz sił, który podporządkowani zawierają z tym, co zwykliśmy nazywać „naturą”.

22 Bardzo długo uważaliśmy odwrotnie. Oświeceniowy obraz przyrody (w którym mieści się tak fantazja o kanibalach, jak i dobrych dzikusach) przedstawia ją jako bierną, pozbawioną historii, plastyczną masę, którą należy dopiero ujarzmić lub ucywilizować. Nawet gdy nauka – przede wszystkim za sprawą odkryć Darwina – poddała tę wcześniejszą wizję modyfikacji, ujawniając bogactwo metamorfoz, których dostarcza ewolucja, to stało się to za cenę poszatkania świata na gatunki, jednostki, w końcu – indywidualne geny. Nic dziwnego, że jeśli nawet nie jedynym, to na pewno dominującym typem relacji staje się w tej wizji walka o przetrwanie. Dziś natomiast wiemy, że to pionowe przekazywanie cech genetycznych stanowi tylko niewielki wycinek tego, co dzieje się w przyrodzie, a zdecydowana większość „organizmów żywych na świecie – szczególnie drobnoustrojów – jest zajęta poziomym transferem genów, bocznym ruchem cech genetycznych, mającym miejsce nawet wśród bardzo odległych organizmów z różnych domen” (McFall-Ngai 2017, 254). Normą nie jest więc walka i konkurencja, lecz symbioza, łączenie, współpraca,

uwazamy, że fantazja o podmiocie, który uwolni świat od ucisku, stanowi część, a nie rozwiązanie problemu, z którym próbujemy się dziś mierzyć. Nie trzeba nam więcej, ale mniej narracji o ujarzmianiu świata przez człowieka z jego oświeceniem, postępem, imperializmem, wzrostem (Azoulay 2019). W tym kontekście katastrofa ekologiczna przestaje jawić się jako rodzaj zewnętrznej interwencji, globalnego kataklizmu, który rozwiązuje sprzeczności systemu. Jest raczej momentem stwarzającym nowe warunki do wielogatunkowej walki uwalniającej przestrzenie dla innej formy życia niż ta podporządkowana monokulturze kapitału.

Widziana z tej perspektywy historia ostatnich dwustu lat to historia pełna pospolitych traw i chwastów, w której wielogatunkowy tłum grzybów, porostów, wirusów, bakterii, chłopów, robotników, niewolników i przemysłowo hodowanego bydła kształtuje dzieje w stopniu dalece wykraczającym poza wszystko, co byliśmy sobie w stanie jeszcze niedawno przedstawić. To historia bakcyli cholery, który rozprzestrzeniła się po całym globie w efekcie intensywnej eksploatacji brytyjskich Sundarbanów (Shah 2019, 28–32); grzyba, który atakuje kolonialne monokultury ziemniaka w Irlandii<sup>23</sup>; strocza domowego, który zagnieżdża się w latach sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku w drewnianych elementach statków, doprowadzając brytyjską marynarkę nad skraj katastrofy (Tsing 2018); to historia kawy, która umożliwiła haitańskim rewolucjonistom

---

wzajemna opieka, to one odpowiadają za powstanie i reprodukcję całego znanego nam życia (McFall-Ngai 2017, 259).

23 „Chyba najślawniejszą grzybną katastrofą był przypadek śniedzi ziemniaka w Irlandii. Ziemniaki były gorliwie uprawiane w Irlandii w systemie monokulturowym. Gorliwość ta stanowiła drugą stronę prowadzonej przez państwo ekspansji zbóż. Brytyjska kolonizacja zepchnęła Irlandczyków na najbardziej zmarginalizowane tereny, wojsko paliło i rabowało zbiory zbóż, jedynie podziemne bulwy umożliwiły Irlandczykom przetrwanie. Już u schyłku osiemnastego wieku ziemniaki stały się podstawowym produktem spożywczym Irlandii. Gdy właściciele ziemscy z pobudek politycznych oddali ziemię najemcom pod uprawę, niewielkie gospodarstwa rolnicze zaczęły się rozrastać. W wyniku tego najemcy, wspierani przez ziemniaki, pobierali się wcześniej i mieli więcej dzieci. W ciągu pięćdziesięciu lat ludzka populacja wzrosła z pięciu do ośmiu milionów (nawet mimo tego, że ekonomia pod kolonialną kontrolą zaczynała się chwiać), co dodatkowo wzmocniło zależność od ziemniaków. Monokultura daje się jednak we znaki. Europejczycy sprowadzili zaledwie kilka z tysięcy gatunków ziemniaków udomowionych przez Amerykanów z południa. *Phytophthora infestans*, zaraza ziemniaka, po raz pierwszy została zauważona jako lokalny problem w Anglii około 1835 roku. Grzyb powoli rozrastał się, a deszczowego i parnego lata 1845 roku nagle okazało się, że każda irlandzka roślina i każda bulwa przechowywana w składzie jest zainfekowana. Konsekwencją tego był Wielki Głód. Milion ludzi umarło z głodu, a około dwa miliony wyemigrowały do Stanów Zjednoczonych” (Tsing 2018, 80).

budowanie chłopskiej autonomii w niedostępnych władzy kolonialnej górach (Łepkowski 1964). To historia tych, które nie chcą, nie mogą, nienawidzą pracować ponad potrzebę, stawiając aktywny opór polityce nieskończonej akumulacji.

To dzieje formy życia, która porasta grzyzy pozostawione przez pochód kapitału, powstaje na szwach czy „krnąbrnych krawędziach imperium” (Tsing 2018, 85):

Biologiczna i społeczna różnorodność drzemie w zapuszczonych zakamarkach. W miejskich dżunglach i w wiejskich zaściankach wciąż roi się od bezładnej różnorodności, którą imperialni planiści uważają za nadmierną (Tsing 2018, 85).

Mowa o formie, która była tu na wiele milionów lat przed kapitalizmem i przetrwa na długo po jego upadku. To historia, opisanych przez Tomasza Rakowskiego, łowców zbieraczy neoliberalnej transformacji, rozwijających nowe sieci opieki, samopomocy, wsparcia na ruinach Polski Ludowej (Rakowski 2009), puszczy, która obrasta dziś reaktory atomowe w Czarnobylu (Marder 2016), czy wspomnianej już gaśki sosnowej owocującej na terenach zdewastowanych przez industrializację (Tsing 2015). W obliczu trwającej katastrofy klimatycznej obrońcy dóbr wspólnych zyskują świadomość istnienia sojusznika, który zawsze był obok nas. Tak jakby cała planeta wypowiedała posłuszeństwo kapitalistycznej akumulacji, wytwarzając przestrzenie wyzwolone spod logiki akumulacji i otwierając polityczną wyobraźnię na nowe formy życia.

## Wykaz literatury

- Anderson, Kevin B. 2016. *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*. Wydanie drugie poszerzone. Chicago: University of Chicago Press.
- Assorodobraj-Kula, Nina. 1966. *Początki klasy robotniczej: problem rąk roboczych w przemyśle polskim epoki stanisławowskiej*. Wydanie drugie opatrzone posłowiem. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Astarian, Bruno. 2010. „Are slums another planet?” *Hic Salta – Communisation*. <http://www.hicsalta-communication.com/textes/are-slums-another-planet>.
- Azoulay, Ariella Aïsha. 2019. *Potential History: Unlearning Imperialism*. London – New York: Verso.
- Blaser, Mario, i Marisol de la Cadena. 2017. „The Uncommons: An

- Introduction.” *Anthropologica* 59(2): 185–193. <https://doi.org/10.3138/anth.59.2.t01>.
- Breaugh, Martin. 2016. *The Plebeian Experience: A Discontinuous History of Political Freedom*. Tłum. Lazer Lederhendler. Przedruk: Columbia University Press.
- Camille, Michael. 1997. „The Image and the Self: Unwriting Late Medieval Bodies.” W *Framing Medieval Bodies*, red. Sarah Kay. Manchester: Manchester University Press.
- Deleuze, Gilles, i Félix Guattari. 2015. *Tysiąc plateau: Kapitalizm i schizofrenia II*. Tłum. anonimowy. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana.
- Desmedt, Ludovic. 2005. „Money in the ‘Body Politick’: The Analysis of Trade and Circulation in the Writings of Seventeenth-Century Political Arithmeticians.” *History of Political Economy* 37(1): 79–101. <https://doi.org/10.1215/00182702-37-1-79>.
- Ehrenreich, Barbara. 2007. *Dancing in the Streets: A History of Collective Joy*. New York: Holt Paperbacks.
- Eriksen, Christoffer Basse. 2017. „Circulation of Blood and Money in Leviathan – Hobbes on the Economy of the Body.” W *History of Economic Rationalities: Economic Reasoning as Knowledge and Practice Authority*, red. Jakob Bek-Thomsen i in. Dordrecht: Springer.
- Espósito, Roberto. 2012. *Living Thought: The Origins and Actuality of Italian Philosophy*. Tłum. Zakiya Hanafi. Stanford: Stanford University Press.
- Federici, Silvia. 2009. *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. New York: Autonomedia.
- Federici, Silvia. 2018. *Re-Enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons*. Wstęp Peter Linebaugh. Oakland, California: PM Press.
- Foucault, Michel. 1998. *Nadzorować i karać: Narodziny więzienia*. Tłum. Tadeusz Komendant. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Geremek, Bronisław. 1989. *Świat „opery żebraczy”: obraz włóczęgów i nędzarzy w literaturach europejskich XV-XVII wieku*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gilbert, Scott F., Jan Sapp, Alfred I. Tauber, Handling Editor James D. Thomson, i Associate Editor Stephen C. Stearns. 2012. „A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals.” *The Quarterly Review of Biology* 4(87): 325–341. <https://doi.org/10.1086/668166>.
- Graeber, David. 2018. *Dług: pierwsze pięć tysięcy lat*. Tłum. Bartosz Kuźniarz. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Graeber, David. 2019. *Praca bez sensu: teoria*. Tłum. Mikołaj Denderski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

- Haraway, Donna J. 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham–London: Duke University Press Books.
- Hardt, Michael, i Antonio Negri. 2005a. *Imperium*. Tłum. Sergiusz Ślusarski i Adam Kołbaniuk. Warszawa: W.A.B.
- Hardt, Michael, i Antonio Negri. 2005b. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin Books.
- Hardt, Michael, i Antonio Negri. 2012. *Rzecz-pospolita: Poza własność prywatną i dobro publiczne*. Tłum. Praktyka Teoretyczna. Kraków: Korporacja Ha!art.
- Harney, Stefano, i Fred Moten. 2013. *The Undercommons: Fugitive Planning & Black Study*. Wivenhoe – New York – Port Wason: Minor Compositions.
- Harvey, William. 1847. „An Anatomical Disquisition on the Motion of Heart and Blood in Animals.” W *The Works of William Harvey*, red. Robert Willis. London: The Sydenham Society.
- Heller-Roazen, Daniel. 2013. *Dark Tongues: The Art of Rogues and Riddlers*. Brooklyn, New York: Zone Books.
- Hill, Christopher. 1991. *Change and Continuity in Seventeenth-Century England*. New Haven – London: Yale University Press.
- Hobbes, Thomas. 1954. *Lewiatan, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Tłum. Czesław Znamierowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hobbes, Thomas. 1956. *Elementy filozofii*. T. 2. Tłum. Czesław Znamierowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hobbes, Thomas. 1994. *The Elements of Law, Natural and Politic: Part I: Human Nature; Part II: De Corpore Politico with Three Lives*, red. John Charles Addison Gaskin. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Hobbes, Thomas. 1999. *De corpore: Elementorum philosophiae. Sectio prima*, red. Karl Schuhmann. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Hobsbawm, Eric. 2017. *Primitive Rebels*. London: Abacus.
- Holloway, John. 2010. *Crack Capitalism*. London: Pluto Press.
- Jakonen, Mikko. 2013. *Multitude in Motion Re-Readings on the Political Philosophy of Thomas Hobbes*. Jyväskylä: University of Jyväskylä.
- Johannes, Sarisberiensis. 1909. *Policraticus, sive, De nugis curialium et vestigiis philosophorum*, red. Clement Charles Julian Webb. Oxonii [Oxford]: E Typographeo Clarendoniano [Clarendon Press].
- Kartezjusz. 1958. *Medytacje o pierwszej filozofii*. Tłum. Kazimierz Ajdukiewicz i Maria Ajdukiewicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kuźniarz, Bartosz. 2020. *Król liczb: Szkice z metafizyki kapitalizmu*.

- Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego.
- Lazzarato, Maurizio. 2014. *Signs and Machines: Capitalism and the Production of Subjectivity*. Tłum. Joshua David Jordan. Los Angeles: Semiotext.
- Leyk, Aleksandra, i Joanna Wawrzyniak. 2020. *Cięcia: Mówiona historia transformacji*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Linebaugh, Peter. 2006. *The London Hanged: Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*. London: Verso.
- Linebaugh, Peter. 2009. *The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All*. Berkeley: Berkeley University of California Press.
- Linebaugh, Peter, i Marcus Buford Rediker. 2000. *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*. Boston: Beacon Press.
- Lordon, Frédéric. 2012. *Kapitalizm, niewola i pragnienie: Marks i Spinoza*. Tłum. Magdalena Kowalska i Michał Kozłowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Lucchese, Filippo Del. 2009. *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza: Tumult and Indignation*. London – New York: Continuum International Publishing Group.
- Lepkowski, Tadeusz. 1964. *Haiti: początki państwa i narodu*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Malebranche, Nicolas de. 2003. *Dialogi o metafizyce i religii; Dialogi o śmierci*. Tłum. Piotr Rak. Kęty: Antyk.
- Marder, Michael. 2016. *The Chernobyl Herbarium: Fragments of an Exploded Consciousness*. London: Open Humanities Press.
- Margulis, Lynn. 2000. *Symbiotyczna planeta*. Tłum. Marcin Ryszkiewicz. Warszawa: CiS.
- Margulis, Lynn. 2017. „Symbiogenesis and Symbiogenesis.” W *Symbiosis as a Source of Evolutionary Innovation: Speciation and Morphogenesis*, red. Lynn Margulis i René Fester. Cambridge–London: MIT Press.
- Marks, Karol. 1968a. „Osiemnasty brumaire’a Ludwika Bonaparte.” Tłum. nieznan. W Fryderyk Engels i Karol Marks. *Dzieła*. T. 8, red. Maria Bilewicz, 121–233. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol. 1968b. „Kapitał: krytyka ekonomii politycznej.” W Fryderyk Engels i Karol Marks. *Dzieła*. T. 23. Warszawa: Książka i Wiedza.
- McFall-Ngai, Margaret. 2017. „Noticing Microbial Worlds: The Postmodern Synthesis in Biology.” W *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene*, red. Anna Lowenhaupt Tsing, Nils Bubandt, Elaine Gan i Heather Anne Swanson. Minneapolis: University of Minnesota Press.



- McNally, David. 2012. *Monsters of the Market: Zombies, Vampires and Global Capitalism*. Chicago: Haymarket Books.
- Merchant, Carolyn. 1990. *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. New York: Harper & Row.
- Mies, Maria. 2014. *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*. London: Zed Books.
- Moll, Łukasz. 2020. „Gleaning on the Shores of Politics: Commoning as the New Philosophy of Praxis.” *Praktyka Teoretyczna* 36(2): 35–66. <https://doi.org/10.14746/prt2020.2.3>.
- Pacewicz, Krzysztof. 2017. *Fluks: Wspólnota płynów ustrojowych*. Warszawa: Fundacja na Rzecz Myślenia im. Barbary Skargi Państwowe i Wydawnictwo Naukowe.
- Papadopoulos, Dimitris, Niamh Stephenson, i Vassilis Tsianos. 2008. *Escape Routes: Control and Subversion in the Twenty-First Century*. London – Ann Arbor: Pluto Press.
- Paravicini-Bagliani, Agostino. 2000. *The Pope's Body*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pospiszyl, Michał. 2018. „«Państwo jest jak zwierzę».” *Klio* 46(3): 9–36. <http://dx.doi.org/10.12775/KLIO.2018.031>.
- Rakowski, Tomasz. 2009. *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy: etnografia człowieka zdegradowanego*. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/obraz Terytoria.
- Sakai, J. 2017. *The Dangerous Class and Revolutionary Theory: Thoughts on the Making of the Lumpen/Proletariat*. Montreal: Kersplebedeb.
- Scott, James C. 1987. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, James C. 1999. *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, James C. 2010. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven – London: Yale University Press.
- Shah, Sonia. 2019. *Epidemia: Od dżumy, przez HIV, po ebolę*. Tłum. Małgorzata Rost. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Shell, Jacob. 2015. *Transportation and Revolt: Pigeons, Mules, Canals, and the Vanishing Geographies of Subversive Mobility*. Massachusetts: MIT Press.
- Shiva, Vandana. 2020. *Reclaiming the Commons: Biodiversity, Traditional Knowledge, and the Rights of Mother Earth*. Santa Fe: Synergetic Press.
- Theweleit, Klaus. 2015. *Męskie fantazje*. Tłum. Michał Herrer i Mateusz Falkowski. Przekł. przejr. Arkadiusz Żychliński. Warszawa: Pań-

- stwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Thompson, Edward Palmer. 1967. „Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism.” *Past & Present* 38: 56–97.
- Thompson, Edward Palmer. 2013. *The Making of the English Working Class*. London: Penguin.
- Tomkins, Alannah. 2009. *The Poor in England 1700–1850: An Economy of Makeshifts*, red. Steven King. Manchester: Manchester University Press.
- Tsing, Anna. 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- Tsing, Anna. 2018. „Krnąbrne krawędzie: grzyby jako gatunki towarzyszące.” Tłum. Monika Rogowska-Stangret. W *Feministyczne nowe materializmy: usytuowane kartografie*, red. Olga Cielemecka i Monika Rogowska-Stangret. Lublin: e-naukowiec.
- Virno, Paolo. 2004. *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*. Tłum. Isabella Bertolotti, James Cascaito i Andrea Casson. Cambridge–London: Semiotext(e).
- Wynter, Sylvia. 2003. „Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation – An Argument.” *The New Centennial Review* 3(3): 257–337. <https://doi.org/10.1353/ncr.2004.0015>.

ŁUKASZ MOLL – filozof, socjolog, publicysta. Adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Wrocławskiego. Kierownik projektu badawczego „Idea Europy w kontekście kryzysu migracyjnego” w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Redaktor czasopisma naukowego *Praktyka Teoretyczna*. W 2021 ukaże się jego książka *Nomadyczna Europa. Poststrukturalistyczne granice europejskiego uniwersalizmu*.

**Dane adresowe:**

Łukasz Moll  
Uniwersytet Wrocławski  
Instytut Socjologii  
Koszarowa 3, 52-007 Wrocław  
**email:** lukasz.moll@uwr.edu.pl

MICHAŁ POSPISZYL – adiunkt w Instytucie Studiów Politycznych PAN. Jest autorem monografii *Zatrzymać historię. Walter Benjamin i mniejszościowy materializm* (2016) oraz współautorem (wraz z Katarzyną

Czczot) antologii *Romantyczny antykapitalizm* (2018). Stypendysta Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu (2020/2021) oraz finalista konkursu na esej filozoficzny imienia Barbary Skargi (2020). W 2021 roku ukaże się jego książka o biopolityce późnośredniowiecznego Kościoła. Redaktor czasopisma naukowego *Praktyka Teoretyczna*.

**Dane adresowe:**

Michał Pospiszyl  
Polska Akademia Nauk  
Instytut Studiów Politycznych  
Polna 18/20, 00-625 Warszawa  
**email:** [michal.pospiszyl@protonmail.com](mailto:michal.pospiszyl@protonmail.com)

**Cytowanie:**

Moll, Łukasz, i Michał Pospiszyl. 2020. „Stawanie się motłochem: Wielogatunkowe dobra wspólne poza nowoczesnością.” *Praktyka Teoretyczna* 3(37): 17–43.

**DOI:** 10.14746/prt2020.3.2

**Finansowanie:** Praca finansowana ze środków Narodowego Centrum Nauki (numer projektu: 2018/29/N/HS1/00853).

**Authors:** Łukasz Moll, Michał Pospiszyl

**Title:** Becoming Rabble: Multi-species Commons Beyond Modernity

**Abstract:** The article proposes the philosophy of political subject, which combines two currents of social thought that usually do not enter into dialogue with each other. On the one side the text draw from the popular history of the subaltern classes, and on the other side it is indebted to the new materialism, which remains interested in the multi-species communities' formation. In the following chapters, the authors of the essay present why the concept of the rabble (as the multi-species subject) may turn out to be a very accurate tool to both study the history of the subaltern classes and to create new politics in the era of climate change. The proposed direction leads through the agency of human and non-human subaltern beings by the practices of multi-species commoning.

**Keywords:** plebs, the commons, modernity, popular history, posthumanism



MATEUSZ JANIK

## Lęk przed monizmem: Potworność, parapolityka i nowożytny źródła filozofii porównawczej

Poniższy tekst analizuje sposób przedstawienia monizmu jako doktryny usytuowanej na przecięciu europejskich i azjatyckich tradycji filozoficznych. Prezentacja stanowiska monistycznego w kategoriach potworności, charakterystyczna dla głównego nurtu nowożytnej myśli europejskiej, osadzona zostaje w szerszej perspektywie parapolitycznej krytyki pojęcia suwerenności oraz koncepcji kosmicznego horroru. Zestawienie to opiera się na równoczesnej lekturze przypisów do hasła „Spinoza” w *Słowniku krytyczno-historycznym* Pierra Bayle’a oraz opowiadania *Zew Cthulhu* Howarda P. Lovecrafta. W konkluzji artykułu przekonuję, że monizm należy traktować jako jeden z nurtów kolektywistycznie zorientowanej ontologii politycznej. Ontologia taka może stanowić podstawę dla nowego modelu studiów porównawczych, zbudowanych wokół pojęcia dóbr wspólnych i krytycznych wobec nowoczesnej aparatury poznawczo-politycznej, podtrzymującej i naturalizującej procesy akumulacji pierwotnej.

Słowa kluczowe: nowożytność, dobra wspólne, orientalizm, monizm, ontologia

Jedynie od bardzo wiekowego Metysa nazwiskiem Castro policja zdołała nieco wyciągnąć, on zaś utrzymywał, że zawiązał do różnych dziwnych portów i tam rozmawiał z nieśmiertelnymi wodzami kultu, żyjącymi pośród gór w Chinach.

Howard P. Lovecraft, *Zew Cthulhu*, 1926

## Uwagi wstępne

Punktem zaczepienia dla poniższego artykułu są dwa – pozornie nie związane ze sobą i niewspółmierne filozoficznie – spotkania, czy raczej perforacje dyskursu filozoficznego. Ścisłe rzecz biorąc chodzi o dwa problemy, których wspólna artykulacja pozwala „wylapać” szczególną dynamikę myślenia w polu immanencji. Pierwsze spotkanie-perforacja ma dość prozaiczną postać pytania, które Louis Althusser zadał sobie w połowie lat siedemdziesiątych: „czy łatwo jest być marksistą w filozofii?”. Zagadnienie to wynika ze szczególnego społeczno-politycznego umocowania filozofii jako dyskursu operującego na sprzecznościach i napięciach ideologicznych aparatów państwa, które w polu filozofii podlegają unifikującej pracy pojęcia. Dyskurs filozoficzny był dla Althussera ściśle związany ze strukturami państwa i klasową naturą stosunków społecznych, zaś stanowisko marksistowskie rozumiane było jako polityczna interwencja, kij włożony w sprzuchy teorii, która zaciera swoje własne materialne uwarunkowania, skrywając za uniwersalizującym pozorem pozycyjny partykularyzm. Z tej perspektywy marksizm jawi się jako obce ciało na gruncie dyskursu filozoficznego, które pozwala powiązać ten dyskurs z materialnymi warunkami, w których się on dokonuje. Innymi słowy filozoficzne stanowisko marksistowskie stanowiło dla Althussera pewne urządzenie, za pomocą którego filozofia konfrontuje się ze swoim zewnętrzem na *nieswoich* warunkach. Pierwszym punktem orientacyjnym jest więc dla mnie uznanie materialistycznie rozumianego zewnętrza jako czegoś niedającego się podporządkować filozoficznym roszczeniom władzy suwerennej, a jednocześnie niedającego się wyegzorcyzmować – stale obecnego, choć niedopasowanego elementu. Wiąże się z tym również uznanie ścisłego związku łączącego filozofię z instytucją państwa oraz założenie możliwości umocowania się wewnątrz dyskursu filozoficznego – tak, aby związek ten stał się widoczny nie jako zagadnienie filozoficzne, lecz także jako materialny warunek istnienia filozofii jako takiej.

Drugi punkt orientacyjny dotyczy podobnej problematyki, wyrażającej się w ramach zupełnie innej pozycji i historycznej koniunktury, jaką jest post-westfalska i proto-globalna rzeczywistość Europy końca

siedemnastego wieku. Próby myślenia granicznych momentów filozofii nie polegają tutaj na rozbiciu czy rozszczelnieniu dyskursu, lecz na rekonstrukcji jego warunków możliwości w obliczu zewnątrz, które narzuca się ciężarem swojej własnej oczywistości. Przez radykalne zewnątrz rozumiem tu nie zewnętrżność, którą można uznać za resztkę albo dopełnienie dyskursu filozoficznego (jej „właściwe” zewnątrz przyjmujące postać historycznej przygodności), lecz zewnątrz w sensie geograficzno-historycznym, dysponujące swoją własną dziejowością, polityczną aparaturą i tradycją filozoficzną, operującą w innym rejestrze kulturowych odniesień i doskonale obojętną na problemy i pytania myśli europejskiej. Istotnym, choć nie jedynym, czynnikiem wymuszającym uznanie filozoficznego zewnątrz Europy była misja jezuicka w Chinach, działająca od końca szesnastego do początku osiemnastego wieku. W poniższym tekście dużo ważniejsze jest jednak nie tyle samo zewnątrz, co moment jego internalizacji, który przybrał postać sino-spinozizmu, czyli przekonania o bliskości, czy wręcz tożsamości, orientalnych toposów filozoficznych i nowożytnego monizmu, którego najpełniejszym wyrazem była filozofia Spinozy (Janik 2020).

Pod koniec siedemnastego wieku dość powszechne przekonanie o istnieniu „spinozizmu przed Spinozą” (tzn. nurtów naturalistycznych i panteistycznych) zyskało nowy, geograficzny wymiar, gdy myśl autora *Etyki* została powiązana z filozofią chińską. Dyskurs, który do tej pory postrzegany był jako w najlepszym wypadku radykalne skrzydło kartezjanizmu, częściej zaś jako marginalna i absurdalna tendencja w ramach filozoficznej heterodoksji, zyskał nagle polityczną artykulację, wspartą potęgą wschodnioazjatyckiego imperium (Tatián 2014). Uwaga, jaką poświęcam poniżej kosmicznemu horrorowi, w kontekście lęków dochodzących do głosu w ramach krytyki monizmu, wynika z bezpośrednich implikacji tego powiązania spinozizmu i nowożytnego orientalizmu. Spinozizm, podobnie jak filozofia chińska, często więc opisywany jest jako monstrum, lub za pomocą obrazów ilustrujących groteskowy świat na opak, jako *inne*, przenicowane myślenie, *inna* ontologia polityczna i *inny* porządek przyczynowo-skutkowy. We wnętrzu europejskiej myśli nowożytnej rozrasta się więc obce ciało, idea, która niczym kwas rozpuszcza najtrwalsze nawet i najbardziej solidne fundamenty myślenia, a wręcz podważa możliwość specyficznie ludzkiej (tzn. jednostkowej i suwerennej) egzystencji.

Należy podkreślić, że przyjęta tutaj perspektywa w żadnym sensie nie jest nowa i wpisuje się w szerszy nurt problemów poruszanych przez autorki i autorów związanych z *Praktyką Teoretyczną*. Na związki spinozizmu i marksizmu, zwłaszcza w kontekście kluczowego w poniższym

tekście uwikłania nowoczesnej podmiotowości w procesy akumulacji pierwotnej, zwrócili uwagę Jakub Krzeski i Anna Piekarska (Krzeski i Piekarska 2017). Kwestia zewnątrz, ujmowana w szerszym kontekście procesów historycznych konstytutywnych dla globalnego kapitalizmu oraz uniwersalistycznych roszczeń nowoczesności, pojawia się w pracach badaczy i badaczek zajmujących się marksowską koncepcją dóbr wspólnych (Moll 2017). Nie brakuje również ujęć genealogicznych, pokazujących, w jaki sposób płaszczyzna immanencji organizuje i przekształca od wewnątrz europejski dyskurs filozoficzny co najmniej od czasów późnego średniowiecza (Pospiszyl 2016). Coraz wyraźniejsza jest też krytyka statycznych i indywidualistycznych modeli teoretycznych, którym przeciwstawia się opartą na pojęciu dobra wspólnego polityczną ontologię relacji skupionej na konstytutywnych, wspólnotowych momentach produkcji wiedzy (Szadkowski i Krzeski 2019). Równie krytyczna wobec nowoczesnych kategorii podmiotowości i stabilnych, esencjalistycznych ontologii jest perspektywa posthumanistyczna, starająca się wyjść poza procedurę kooptacji nowych figur i perspektyw, i proponująca zamiast tego sprobematyzowanie samej maszyny antropologicznej wyznaczającej granicę pomiędzy tym, co ludzkie i nieludzkie (Bednarek 2014). W tak rozumiany kontekst rozmontowywania relacji wewnątrz-zewnętrzne wpisują się również poszukiwania nowych płaszczyzn solidarności przekraczających kluczowe dla nowoczesności oraz kapitalistycznych form wyzysku dysfunkcje na to, co ludzkie i nie ludzkie w kontekście zwierzęcym czy roślinnym (Kowalczyk 2014; Bednarek 2018).

Poniższy tekst nie idzie tak daleko, jak przywołane powyżej autorki i autorzy. Jest on raczej próbą wybadania gruntu, na którym dopiero w kolejnym kroku możliwe byłoby podobnego rodzaju przejście od dyskursu większego, jakim jest w tym przypadku współczesna filozofia porównawcza oraz jej historyczne umocowanie w nowożytną recepcji fenomenu globalności (stanowiącego wyobrażeniowy wyraz imperialnego podboju i kolonialnej ekspansji), do dyskursu mniejszego, jakim mogłaby się stać filozofia przygodnego spotkania, przyjmującego za podstawę wspólnotowy i immanentny charakter istnienia. Przejście takie łatwo więc pomyśleć jako ruch od imperialnej epistemologii, klasyfikującej i dyscyplinującej swój przedmiot, do ontologii dóbr wspólnych, w ramach której każdy pojedynczy byt ujawnia się jako płatanina swoich powiązań, przyczyn i skutków. Innymi słowy chodzi tutaj o przejście od filozofii, która porównuje, do filozofii, która sabotuje proces grodzenia, stanowiący warunek możliwości wszelkiej perspektywy porównawczej. Stawką byłoby tu więc zajęcie takiej pozycji, z której można by podjąć się poszukiwania śladów dyskursu filozoficznego rozgrywającego się na przecięciu, w prze-

Stawką byłoby tu więc zajęcie takiej pozycji, z której można by podjąć się poszukiwania śladów dyskursu filozoficznego rozgrywającego się na przecięciu, w przejściu i formie hybrydalnej łączącej niewspółmierne elementy, a nie w ramach pewnej hierarchicznej całości, w której dają się wyróżnić podmiot i przedmiot, centrum i peryferia, albo to, co źródłowe i to, co przychodzi z zewnątrz.



ściu i formie hybrydalnej łączącej niewspółmierne elementy, a nie w ramach pewnej hierarchicznej całości, w której dają się wyróżnić podmiot i przedmiot, centrum i peryferia, albo to, co źródłowe i to, co przychodzi z zewnątrz.

## Nowoczesne ramy filozofii porównawczej

Na przełomie siedemnastego i osiemnastego wieku popularnym przedmiotem dociekań wśród autorów zainteresowanych Chinami jest problem przekładalności. Zagadnienie to zajmuje zarówno czołowe postaci europejskiej sceny filozoficznej, jak Athanasius Kircher czy Gottfried Leibniz, jak i samozwańczych specjalistów, których mnemotechniczne wynalazki mają rzekomo przekształcać skomplikowaną pracę hermeneutyczną w niemal automatyczny proces, umożliwiający wgląd w znaczenie dowolnego tekstu chińskiego (zob. Mungello 1989, 211–215). Dociekania te stanowiły szczególny wariant badań nad ideą języka powszechnego, który umożliwiłby rozstrzygnięcie sporów religijnych i filozoficznych w sposób niepozostawiający miejsca na niejasności. Język taki, opierając się na prawidłach rozumu, wspólnych całej ludzkości, gwarantowałby, przy zastosowaniu odpowiedniej metody, pewność sądu, niezależną od partykularnego kontekstu, w której go wydano. Dość łatwo zauważyć, że leżąca u podstaw tych poszukiwań zasada ekwiwalencji przypomina wymianę towarową, która również wymaga terminu średniego, stanowiącego wspólną miarę dla nieprzebranego bogactwa produktów, dających się odnieść do siebie nawzajem dzięki pośrednictwu pieniądza oraz globalnego rynku, integrującego regionalne sieci wymiany w jedną wielką maszynę translacyjną (Lezra 2019). Merkantylne rozumienie toczącej się za sprawą misji jezuitów w Chinach wymiany intelektualnej dobrze wyraża słynna formuła Leibniza, który uzasadnia swoje zainteresowanie Azją Wschodnią, pisząc o „handlu światłem, który za jednym razem może dać nam wiele tysięcy lat ich pracy udostępniając im naszą własną i podwajając by tak rzec prawdziwe bogactwo jednych i drugich” (Perkins 2004, 42). Pomimo zapewnień o wzajemnych korzyściach, wizja ta jest umocowana w eurocentrycznym uniwersalizmie, za którym skrywa się fantazja o równej wymianie pomiędzy dwoma podmiotami, dzielącymi nie tylko wspólną miarę, lecz również pragnienie, które zaspokoić może udział w globalnym systemie handlu. Intelektualne dziedzictwo Chin i Europy było przedmiotem cyrkulacji, podobnie jak południowoamerykańskie srebro i afrykańscy niewolnicy, jednak motywem napędzającym tę „wymianę” była chrystianizacja Azji, niemożliwa bez wspólnego języka

i aparatu pojęciowego, w którym chiński mandaryn mógłby rozpoznać znane motywy, tak jak jezuicki misjonarz odnajdywał ślady pierwotnej religijności w *Księdze przemian*.

Współczesna filozofia porównawcza jest w znacznej mierze dziełką tego dyskursu, który powstaje na styku nowożytnych poszukiwań uniwersalnej ramy myślenia oraz produkcji teologicznego i filozoficznego słownika, obsługującego misjonarski projekt ewangelizacyjny w Azji wschodniej, zainicjowany przez zakon Jezuitów, a kontynuowany w osiemnastym i dziewiętnastym stuleciu przez misje protestanckie (Moeller 2018). W wymiarze historycznym stanowi ona wyraz szczególnego rozumienia światowości jako uniwersalnej ramy interpretacyjnej, w której możliwa jest swobodna konstrukcja porównań pomiędzy koncepcjami, ideami, jak i całymi tradycjami myślenia, nałożonymi na siatkę zachodniej problematyki filozoficznej. W ramach tej perspektywy, podobnie jak w przypadku wymiany towarowej, dzieje świata wziętego jako całość przyjmują jeden partykularny kontekst, czyli nowoczesne dzieje Zachodu, jako miarę i ramę znaczeniową, do której dostrajane są inne czasowości wraz z właściwym im sposobem filozoficznej konceptualizacji. Normatywne ramy tej formy światowości wymagają zarówno aparatów gwarantujących jej materialną reprodukcję, jak i podejmowanych nieprzerwanie przekładów partykularnego kontekstu na język globalnej całości.

Rebecca E. Karl zwróciła uwagę na tę potrzebę ciągłego powtarzania wysiłku interpretacyjnego, pozwalającego wyjaśnić stosunek danego regionu do historii, analizując dwudziestowieczne recepcje zachodniej ekonomii politycznej w Chinach w okresie republikańskim i po śmierci Mao Zedonga. Jak pokazuje Karl, stawką autorefleksyjnej konfrontacji z uniwersalistycznymi roszczeniami zachodu była odpowiedź na pytanie, w jaki sposób możliwe jest pomyślenie szczególnego usytuowania Chin w globalnym porządku inaczej, niż przez dialektykę normy i wyjątku, dla której osią jest globalny rozwój kapitalizmu (Karl 2017). Zmieniająca się pozycja Chin zarówno w wymiarze geopolitycznym jak i w ramach globalnego podziału pracy wiąże się z ciągłym redefiniowaniem „przypadku Chin”, rozumianego już to jako typowy rezultat imperialistycznej ekspansji, już to jako wyjątek wyjaśniający „orientalne” zapóźnienie w stosunku do historii Zachodu, już to jako nowy wzorzec dla procesów modernizacyjnych (Karl 2017). Współczesna filozofia porównawcza jest w znacznej mierze wytworem tej samej dialektyki, uwikłanej w uniwersalizowaną pojęciowość zachodniego idiomu, pozwalającą interpretować dowolne zagadnienie przez pryzmat tożsamości i różnicy, których gra zmienia światowe dzieje filozofii w rezerwuar interesujących punktów

widzenia i nowych rozwiązań dla starych problemów filozoficznych (patrz Silius 2020). Nawet te nurty filozofii porównawczej, które w centrum stawiają kwestię inkluzyjności i krytykę okcydentalizmu, są zaskakująco ostrożne w recepcji perspektyw, które mogłyby rozbić leżącą u jej podstaw koncepcję światowości jako z gruntu uniwersalnego i transparentnego medium, umożliwiające swobodną grę porównań w ramach pewnego ustalonego kanonu podziałów kulturowych i historycznych, wyprowadzanych z historycznej matrycy europejskiej dziejowości<sup>1</sup>. Innymi słowy świat, w którym rozgrywa się współczesna komparatystyka filozoficzna pozostaje ukonstytuowany przez globalną abstrakcję ekonomii politycznej, w której pewne socjoekonomiczne całości, skryształizowane pod postacią państw narodowych, rozwijają się wzdłuż ujmowanej w kategoriach rozwojowych osi czasu.

Historycznie rzecz biorąc domknięcie tych całości oraz ich uzgodnienie z antropologiczną i spekulatywną siatką pojęciową dokonuje się na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego wieku, kiedy z jednej strony Adam Smith dopracowuje swoją teorię stopni rozwoju opartą na sposobach wytwarzania wartości (Meek 2011, 5–36), a z drugiej niemiecki idealizm kreśli kontury światowej historii filozofii jako procesu kulminującego w filozoficznym systemie Immanuela Kanta (Park 2013). Jednak źródła nowoczesnych europejskich studiów porównawczych sięgają znacznie dalej, do wieku szesnastego, gdy myśl scholastyczna zostaje skonfrontowana z kolonialnym podbojem Ameryki. W swoim głośnym studium szesnastowiecznych etnografii, pisanych przez autorów skupionych wokół uniwersytetu w Salamance, Anthony Pagden pokazuje, w jaki sposób potrzeba uzasadnienia politycznych roszczeń korony hiszpańskiej wobec rdzennej ludności amerykańskiej zaowocowała całą taksonomią cywilizacji i kultur opartą na arystotelesowskiej psychologii. Wśród autorów tworzących nowy język moralnej antropologii, takich jak Francisco de Vitoria, Bartolome Las Casas czy Jose de Acosta, dominowało przekonanie o nieadekwatności koncepcji naturalnego niewolnictwa do wyjaśnienia kolonialnego panowania, którego ideologiczną podstawą pozostawała chrystianizacja. Z dzikiego niewolnika, skazanego

---

1 Dobrym przykładem jest opublikowana w 2018 roku książka Bryana Van Nordena, *Taking Back Philosophy* (Norden 2017), programowy manifest postulujący reformę zachodnich (tj. anglosaskich) studiów filozoficznych polegającą na włączeniu do programu nauczania „niedoreprezentowanych” nurtów intelektualnych i mniejszościowych perspektyw teoretycznych. Ostatecznie jednak zarówno problematyka badawcza, jak i kontekst porównawczy tak rozumianych studiów obliczone są raczej na ubogacenie zachodniej problematyki filozoficznej niż jej transformację.

na wieczny stan poddaństwa, ludność Ameryki zmienia się w szesnastym wieku w barbarzyńskiego nieszczęśnika: jego kondycję cechuje dziecięcy niedorozwój, z którego wyjść pozwoli dopiero opieka chrześcijańskich władców, biorących na swoje barki misję cywilizacyjną i ewangelizacyjną, której stawką jest ostatecznie wprowadzenie całej ludzkości do królestwa bożego (Pagden 1986, 29).

Nie bez znaczenia jest tutaj fakt, że ów zdiecinniały dzikus zamieszkiwał nie tylko zamorskie kolonie, lecz również dolne żerdzie społecznej drabiny w krajach europejskich. Jak przekonuje Pagden, teologiczne traktaty pełne są wzmianek o „naszych” Indianach z Sewilii, Sycylii czy Asturii (Pagden 1986, 97–98). Amerykański Indianin wymagał opieki i władczej ręki pana z tego samego powodu, dla którego potrzebował jej mówiący własnym dialektem europejski chłop, w opinii teologów „nie wiele różniący od dzikiego zwierzęcia” (Pagden 1986, 97). Obraz barbarzyństwa jako nienowoczesnej kondycji ludzkiej istniejącej nie na zewnątrz, lecz pod powierzchnią czy też w trzewiach ciała społecznego, pojawia się więc w nowożytnym dyskursie filozoficznym, zanim jeszcze na dobre ugruntowane zostało pojęcie Zachodu, krystalizujące się w toku coraz bardziej intensywnych kontaktów Europy z Azją Wschodnią w siedemnastym stuleciu.

### Świat jako zwierciadlany zasób

Szczególnego rodzaju dyspozycja autorów siedemnastowiecznych względem historycznego i geograficznego zewnątrz filozofii europejskiej wyraża się zwłaszcza w nowym sposobie pojmowania świata, uznawanego *implicite* za całość, stanowiącą podstawę mnożących się zestawień i porównań. Warto skontrastować ten rodzaj światowości z obrazem zawartym w jednej z najśłynniejszych relacji podróżniczych późnośredniowiecznej Europy, *Opisaniem świata*, autorstwa Marco Polo. Tekst tego dzieła powstał około 1299 roku w wyniku współpracy z Rusticellem, zawodowym autorem powieści arturiańskich, którego Marco Polo poznał w genueńskim więzieniu. Dość powszechnie przyjmuje się, że obraz Azji dominujący w Europie od końca trzynastego wieku do czasów nowożytnych został w znacznej mierze ukształtowany właśnie przez fakt, iż relacja weneckiego kupca została zręcznie wpleciona w świat rycerskich romansów. Historycznie rzecz biorąc, sam świat opisany był dość kruchym historycznie tworem, powstałym na skutek podboju mongolskiego, który drastycznie przekształcił polityczną mapę Azji. Jedną z bezpośrednich konsekwencji *pax mongolica* było otwarcie względnie bezpiecznych

szlaków handlowych: niemal całą trasę z Akry do Kambalyku (dzisiejszy Pekin) Marco Polo pokonał łądem, co rzutuje na szczególnego rodzaju monotonną fragmentaryczność relacji, w której świat zawsze jawi jako najbliższe otoczenie:

Gdy wyjedzie się z wymienionego miasta [Balk], podróżuje się jeszcze przez dwanaście dni w kierunku wschodnim i północno-wschodnim, nie zachodząc żadnego osiedla, gdyż mieszkańcy wszyscy uszli w góry i w niedostępne ustronia z obawy przed płądrowaniem zbójów i wojsk bezustannie tamtędy przeciąganych (...). Po upływie tych dni dwunastu spotyka się gród zwany Tajkan, gdzie jest wielki targ na zboże. (...). Gdy z tego miasta jedzie się dalej w kierunku północno-wschodnim i wschodnim, podróżuje się przez trzy dni krajem pięknym, dobrze zaludnionym, bogatym w owoce, zboże i winnice (...). O trzy dni drogi stamtąd spotyka się miasto zwane Skasem, podległe jednemu księciu, który posiada inne miasta i zamki w górach (Marco Polo 1975, 113–114).

Tylko retrospektywna siła opisu jest w stanie nanizac poszczególne krainy na wiązający je w jedną całość narracyjny sznur. Jednocząca siła aparatu państwowego jest ledwie obecna i krucha<sup>2</sup>. Nawet Chiny pod panowaniem Kubilaja, mongolskiego założyciela dynastii Yuan, są przede wszystkim dziesiątkiem miejsc oddalonych od siebie o dystans, do którego pokonania potrzeba przynajmniej kilku dni. Świat łądowy jest więc zawsze konkretnym miejscem, które istnieje w diachronicznym porządku podróży – „trzy dni drogi na północny wschód”, „o trzy dni drogi stamtąd”. Oczywiście każda z tych zdesynchronizowanych krain ma również właściwą sobie wewnętrzną charakterystykę. Wiele miejsc pustoszeje i odżywa w rytm piaskowych burz i wojennych najazdów, inne cechują się niebywałą żywotnością, związaną z bliskością szlaków handlowych lub szczególną urodzajnością ziemi, jednak to lokalnie doświadczany czas jest podstawowym narzędziem opisu, pozwalającym odnieść je do siebie nawzajem.

W siedemnastym wieku taka łądowa perspektywa jest nadal możliwa, chociaż osadzona jest w świecie, który istnieje jako całość złożona ze współczesnych sobie elementów. Około 1602 roku Bento de Gois wyru-

Oczywiście każda z tych zdesynchronizowanych krain ma również właściwą sobie wewnętrzną charakterystykę. Wiele miejsc pustoszeje i odżywa w rytm piaskowych burz i wojennych najazdów, inne cechują się niebywałą żywotnością, związaną z bliskością szlaków handlowych lub szczególną urodzajnością ziemi, jednak to lokalnie doświadczany czas jest podstawowym narzędziem opisu, pozwalającym odnieść je do siebie nawzajem.

2 Obraz Azji wyłaniający się z *Opisania świata* dość silnie rezonuje z ustaleniami antropologów krytycznych wobec skoncentrowanego na państwie obrazu przednowoczesnej historii. Jak przekonuje James Scott, przynajmniej do połowy szesnastego wieku państwowość była zjawiskiem łączącym ze sobą raczej pojedyncze punkty otoczone trudnym do przebycia i niemal niemożliwym do rządzenia terenem, zamieszkanym przez uciekinierów i wspólnoty, których instytucje polityczne cechował często silnie antypaństwowy charakter (Scott 2010).

sza z Indii do Pekinu; obiera drogę lądową, chcąc dowieść, że Chiny, gdzie od dwudziestu lat działa misja jezuicka, są w istocie tym samym miejscem, co opisywany przez Marco Polo Kataj; świat jest historyczną i geograficzną jednością, a rolą terytorium jest potwierdzenie mapy. Również w siedemnastowiecznej filozofii pojawia się globalny horyzont, którego najbardziej namacalnym śladem jest bogactwo egzotycznych anegdot, porównań i ilustracji. Jednak jedno z najgłośniejszych światowych wydarzeń, które w tym okresie wzbudziły żywą reakcję filozofów, miało kosmiczny, a nie ziemski charakter. W 1680 roku na północnym niebie pojawiła się kometa. Przez wiele dni była widoczna gołym okiem, a z pomocą teleskopu mogła być obserwowana jeszcze w marcu 1681 roku. Już w listopadzie 1680 roku zauważył ją niemiecki astronom Gottfried Kirch, jednak wzmianki o niej znajdujemy również w chińskich annałach historycznych (Peng-Yoke i Tian-Se 1970) czy w wierszach, których autorem jest hinduski poeta Samarth Ramdas (Kapoor 2018). W Meksyku, rok po przelocie komety, Carlos de Sigüenza y Góngora wydał dziełko *Manifiesto Filosófico contra los cometas despojados del imperio que tenían sobre los tímidos*, dowodzące, że, wbrew powszechnemu przekonaniu, komety nie posiadają istotnego wpływu na ludzki los. Niedługo później, również w Meksyku, ukazał się opis trajektorii komety autorstwa Eusebia Kino (1645–1711), który wcześniej obserwował ją w Cadiz, mieście położonym u wybrzeży Gibraltaru. Przelot komety stał się też kanwą rozprawy Pierra Bayle’a, stanowiącej doskonały przykład filozoficznej geografii biorącej świat za daną i poręczną całość. Jego *Pensées diverses sur la comète* ukazują się w 1682 roku jako jeden z fundacyjnych tekstów racjonalistycznego sceptycyzmu.

Bayle, podobnie jak Carlos de Sigüenza, przekonywał, że kometa nie ma wpływu na ludzki los, zwłaszcza zaś nie może być traktowana jak omen katastrof i tragedii<sup>3</sup>. Rozprawa stanowiła także formacyjny tekst dla projektu filozoficznego, który Bayle rozwijać będzie przez resztę życia,

---

3 Poglądy na temat pochodzenia komety i jej wpływu na ludzkie losy były różnicowane, często jednak były wyrazem powszechnego poglądu o tym, że niecodzienne wydarzenia i kataklizmy, podobnie jak potwory, stanowią łącznik pomiędzy światem naturalnym i nadnaturalnym (K. Park i Daston 1981). Nie brakowało jednak naturalistycznych wyjaśnień. Jeden z interlokutorów Góngori, Jose Escobar Salmeron, bronił stanowiska, zgodnie z którym komety były skondensowanymi wyziewami potu i tchnień wydawanych przez umierających. Athanasius Kircher, jeden z największych siedemnastowiecznych erudyków, głosił podobny, choć mniej spektakularny pogląd, wedle którego komety były skutkiem parowania (ku takiemu wnioskowi skłaniał się również Kino). Z takimi poglądami polemizował między innymi Tychon Brahe, przekonując, że komety powstają na znacznych wysokościach, daleko poza sferą podksiężycową (patrz Shaffer 1952).

skupionego na poszukiwaniach racjonalistycznego umocowania dla nowożytnych instytucji politycznych. Po raz pierwszy pojawia się w nim między innymi sugestia, że możliwe jest społeczeństwo ateistów, wiodących moralny żywot bez potrzeby uciekania się do prawdy objawionej. Hipoteza ta wyłania się z gęstej siatki anegdotycznych wzmianek i wyimków z dzieł podróźniczych. Należy jednak podkreślić, że ateizm był pod koniec siedemnastego wieku bardzo pojemnym określeniem, rozumianym raczej jako konsekwencja naturalizmu, bez względu na to, czy przyjmuje on postać religijnego mistycyzmu, czy materializmu. Dlatego też nie jest niczym zaskakującym, że w rozdziale poświęconym pytaniu o to, czy można posiadać ideę przyzwoitości nie wierząc w Boga, Bayle wpisuje ateistyczną kondycję moralną w horyzont immanencji, ilustrując ją eklektyczną mozaiką skomponowaną z fragmentów żywotu sufficientnej mistyczki Rabbii al-Adawiji, saducejskiej teologii doczesności oraz epikureizmu:

[A]mbasador św. Ludwika na dworze sułtana Damaszku, spytawszy kobiety, którą spotkał na ulicy, co też miała na myśli, niosąc ze sobą ogień w jednej oraz wodę w drugiej dłoni, dowiedział się od niej, że zamierzała ona spalić raj ogniem i ugasić piekielne płomienie wodą, tak by ludzie nie służyli już więcej bogu kierując się zyskiem, lecz wyłącznie z racji doskonałości jego natury. Nie wspominając już nawet o Saduceuszach, którzy zajmowali się służbą Bogu, chociaż nie spodziewali się oni odeń niczego poza dobrami tego życia, czyż nie czytamy, że Epikur, który zaprzeczał opatrności i nieśmiertelności duszy, nie zaprzestał oddawania czci Bogom? (Bayle 2000, 221)

Świat *Pensées diverses...* jest nie tylko geograficzną, ale i historyczną całością, w której każdy lokalny kontekst można przetłumaczyć na inny, bliższy i lepiej znany. Bayle zestawia ze sobą więc pogański ikonoklazm po śmierci Germanikusa z biurokratyczną teologią regulującą życie bóstw na cesarskim dworze w Japonii, tworzy hipotetyczne spotkania między jezuickimi misjonarzami a cesarzem Chin, i odwraca perspektywę, zastanawiając się nad reakcją europejskich dworów, których kraj stałby się nagle przedmiotem kolonialnej działalności misyjnej (Charnley 1990). Te nieoczywiste i często zaskakujące powiązania i odwrócenia znajdują oparcie w ogólnoludzkiej teorii uczuć moralnych, pozwalającej wpisać konkretną historyczną problematykę w uniwersalny horyzont ludzkiej natury, w ramach której namiętności mają sprawczość nie mniejszą niż rozum. Stawką tej argumentacji jest relatywizacja uniwersalistycznych roszczeń chrześcijaństwa (zwłaszcza katolicyzmu) jako doktryny zgłęszającej pretensje do moralnej podbudowy europejskiego życia społecz-

nego. Zdaniem Bayle'a nakazy moralne i prawa nie znajdują umocowania w racjonalności, ale tym bardziej nie dają się wywieść z objawienia. W tym sensie dwie główne stawki projektu filozoficznego Bayle'a – obrona tolerancji religijnej i sceptycyzm – są ze sobą ściśle powiązane jako wyraz filozoficznej antropologii wolnej od teologicznych naleciałości. Człowiek niezależnie od kontekstu kulturowego podlega tym samym pobudzeniom i kieruje się tym samym naturalnym prawem, którego osią jest samozachowanie.

Materialny warunek możliwości tak rozpisanej antropologii filozoficznej, jak i perspektywy porównawczej przyjętej przez Bayle'a, stanowi struktura bardziej namacalna niż ludzka natura. Kiedy spojrzymy na źródła, z których korzysta Bayle w rozprawie o komecie, zorientujemy się, że jedność świata rozświetlanego kosmicznym blaskiem komety jest w istocie patchworkiem relacji podróżniczych, z których wyłania się obraz świata zapośredniczonego w marynistycznej geografii, operującej masywnymi i uogólnionymi kategoriami lądu i morza, w których całość poprzedza część. Teksty te stanowią główne źródło informacji o świecie ulokowanym poza Europą i okolicami basenu Morza Śródziemnego. Za pośrednictwem relacji z miejsc w przeważającej mierze położonych na trasie lub u kresu morskiej podróży, myśl nowożytna zaczyna rozpoznawać swoje globalne usytuowanie, które – inaczej niż w przypadku mozolnego marszu Marco Polo – konstituuje się na płaszczyźnie gładkiej, morskiej przestrzeni. Rozpoznanie to jest jednak raczej wyrazem zwierciadlanej relacji niż konfrontacji z innością. W siedemnastym wieku dystans dzielący Azję i Europę nadal wymaga długiej i niebezpiecznej podróży, jednak system portów i faktorii zmienia obcy świat w sieć znajomych punktów, które, niczym układ soczewek i lusterek odbijają, załamują i rozprowadzają obraz „Zachodu”. Nie powinno więc zaskakiwać, że filozofia doby nowożytnej często czyni użytek z tego zwierciadła: Bayle, Malebranche, a nawet Leibniz korzystają z orientalnego ekranu, na którym odbijają się główne tematy europejskich debat.

Jednak ówczesna kulturowa optyka nadal ustępuje pod względem sprawności potężnemu systemowi imperialnych zwierciadeł, które w kolejnym stuleciu zmieniają świat w serię doskonale wygładzonych powierzchni. Zwłaszcza Azja południowo-wschodnia jest miejscem, w którym europejska obecność jest często warunkowa i ledwie tolerowana. Kiedy po początkowych sukcesach ewangelizacyjnych w Japonii Franciszek Ksawery rozpoczyna zabiegi zmierzające do ustanowienia misji w Chinach, szybko okazuje się to zadaniem bardzo trudnym. Ostatecznie w 1583 roku Matteo Ricci i Michele Rugierii zyskują pozwolenie na osiedlenie się w Kantonie (dzisiejsza prowincja Guangdong), gdzie początkowo żyją

System portów i faktorii zmienia obcy świat w sieć znajomych punktów, które, niczym układ soczewek i lusterek odbijają, załamują i rozprowadzają obraz „Zachodu”. Nie powinno więc zaskakiwać, że filozofia doby nowożytnej często czyni użytek z tego zwierciadła: Bayle, Malebranche, a nawet Leibniz korzystają z orientalnego ekranu, na którym odbijają się główne tematy europejskich debat.



goląc głowy i nosząc się na sposób buddyjskich bonzów, by po kilku latach przywdziać stroje konfucjańskich uczonych. Nawet po zapewnieniu sobie stosunkowo bezpiecznej pozycji na cesarskim dworze, jezuici muszą stale nawigować pomiędzy zwalczającymi się stronnictwami politycznymi, zawierając kruche sojusze i negocjując uzgodnienia między chrześcijańską teologią a chińskimi tekstami kanonicznymi (por. Gernet 1973). Z tych negocjacji wyłania się dyskursywna hybryda, będąca rezultatem licznych, często wymuszonych, zabiegów translacyjnych, asymilacji pojęciowych i strategii interpretacyjnych, zmierzających do wpisania tradycji konfucjańskiej w pojęciowe ramy scholastyki<sup>4</sup>. Bayle będzie jednym z pierwszych autorów, którzy zajrzą pod spód tej bogato zdobionej egzotycznymi anegdotami misjonarskiej opowieści, odkrywając grube, poskręcane szwy monistycznego monstrum, na którego ciele wznosi się obraz Konfucjusza, urobionego na modłę chrześcijańskich świętych<sup>5</sup>. Za sprawą popularności tekstów Bayle'a monizm, a więc pogląd filozoficzny, zgodnie z którym istnieje jedna tylko substancja, a byt jednostkowy jest w najlepszym przypadku jej modyfikacją, w najgorszym zaś iluzją, zostanie wyniesiony do rangi filozofii dominującej w świecie azjatyckim i przenikającej równocześnie filozoficzny dyskurs europejski. Katalizatorem wyprowadzenia genealogii monizmu poza kontekst europejski były jednak jezuickie sinografie, które w siedemnastym wieku stanowią niemal jedyne źródło recepcji filozofii chińskiej w Europie.

## Monistyczne monstrum

Ważną rolę w kształtowaniu się nieeuropejskiej genealogii monizmu odgrywała zwłaszcza jezuicka interpretacja tradycji neokonfucjańskiej, w której spletały się ze sobą teksty kanoniczne oraz buddyjska i tao-

4 Brak tutaj miejsca na bardziej szczegółowe omówienie jezuickiej działalności misyjnej w Chinach. Warto jednak zaznaczyć, że jezuici dość wyraźnie odgraniczali taoizm i buddyzm od utożsamianego z konfucjanizmem chińskiego dyskursu filozoficznego. Ten ostatni rozumiany był jako pewien spłot praktyk teoretycznych i instytucji politycznych, uznających za swoje naturalne umocowanie porządek państwowy. Jest to istotne ze względu na fakt, że mniej więcej od drugiej połowy siedemnastego wieku Chiny w coraz mniejszym stopniu traktowane są jako domena działań ewangelizacyjnych, a w coraz większym stopniu postrzegane jako podmiot w porządku międzynarodowym usytuowany *vis-à-vis* państw europejskich.

5 Lionel Jensen stawia tezę, że konfucjanizm rozumiany jako zindywidualizowany kult Konfucjusza jest niemal w całości wytworem misji jezuickiej w Chinach (zob. Jensen 1997).

istyczna pojęciowość. Eklektyzm cechujący autorów konfucjańskiego odrodzenia w okresie dynastii Song, takich jak Zhou Dun Yi czy Zhang Zai, był kłopotliwy dla misjonarzy, szukających punktu zaczepienia dla działalności ewangelizacyjnej raczej w wydestylowanej doktrynie moralnej związanej z postacią Konfucjusza niż w spektakularnej metafizyce neokonfucjańskiej, wychodzącej od deklaracji faktycznej jedności przenikającej i łączącej ze sobą każdy byt poszczególny. W tekstach jezuickich neokonfucjańska wizja świata rozumianego jako zróżnicowana ekspresja pewnej kosmo-ontologicznej wspólnoty, zyskała monstrualne cechy jako doktryna narosła zdaniem misjonarzy na koncepcji wszechogarniającego i polimorficznego ciała natury, wykluczającej jakąkolwiek transcendentę, a tym samym niepozwalającej choćby pomyśleć sensownej idei Stworzenia, czy transcendentnego Boga. Pomimo dominującej i wspartej autorytetem Matteo Ricciego tendencji do poszukiwania w chińskich tekstach źródłowych motywów monoteistycznych oraz interpretacji obrzędowości konfucjańskiej jako świeckiej praktyki duchowej, wśród misjonarzy silny był nurt potępiający całą chińską tradycję intelektualną, jako przesiąkniętą materializmem i z gruntu ateistyczną.

Taki obraz filozofii chińskiej pojawia się między innymi w krótkim tekście *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, napisanym około 1623 lub 1624 roku przez Nicolasa Longobardiego, który stanął na czele misji po śmierci Ricciego. Zdaniem jezuita szczególnie niedostępne chińskiej pojęciowości pozostawały takie terminy jak Bóg i dusza (Longobardi 1701)<sup>6</sup>. Szukając klucza interpretacyjnego do filozofii chińskiej należy zatem za dobrą monetę wziąć zasadę, zgodnie z którą „wszystko jest jednym”, przyświecającą „nowym interpretatorom” (tj. neokonfucjanistom) i wyrażającą filozoficzne jądro myśli chińskiej. Posługując się tylko tą zasadą, przekonuje Longobardi, można dowieść, że czołowi przedstawiciele „sekty” konfucjańskiej „albo nie znają wcale

6 Główny zarzut Longobardiego dotyczył nie konfucjanizmu, lecz postulowanego przez Ricciego rozdziału komentarzy i kanonicznych tekstów konfucjańskich. Zdaniem Ricciego chrześcijaństwo byłoby przekonujące dla chińskich elit jako wehikuł pozwalający wydobyć pierwotną treść konfucjanizmu z bałwochwalczych buddyjskich rojeń. Longobardi odrzucał tę strategię, przekonany, że cała konfucjańska tradycja jest ściśle związana z neokonfucjańskim odrodzeniem, które nie tylko pozwala zrozumieć właściwą treść tych tekstów, lecz retrospektywnie ustanawia całą tradycję, której metafizyczny sens zawiera się w materialistycznie rozumianym monizmie: istnieje jedna substancjalnie pojmowana zasada, *taiji*, której wyrazem i realizacją jest dwubiegunowa materia pierwsza *qi*, posiadająca dwa stany *yin* i *yang*, tworzące w szeregu układów wielość rzeczy poszczególnych, dla których zasadą jednostkowania jest konsystencja raczej niż jakkolwiek rozumiana forma substancjalna.

Boga, albo też znają go jako coś monstrualnego i chimerycznego – co na jedno wychodzi” (Longobardi 1701, 136). Większość egzemplarzy pamfletu Longobardiego została zniszczona w 1626 roku, po konferencji w Jiading, w trakcie której zdecydowano o kontynuacji akomodacyjnej strategii misyjnej. W 1701 został on jednak przełożony na język francuski i opublikowany wraz z innym anty-akomodacyjnym traktatem autorstwa dominikanina Antoine de Saint Marie, *Traité sur quelques points importants de la mission de la Chine*, jako argument w tzw. sporze o ryty chińskie. Publikacja ta zbiegła się w czasie ze szczytowym momentem zainteresowania misją jezuicką w Chinach wśród europejskiego środowiska filozoficznego. Jednym z uważnych obserwatorów tych sporów był Bayle, który rok później opublikował drugie wydanie swojego najśłynniejszego dzieła, *Dictionnaire Historique et Critique*, poszerzone między innymi o przypisy dotyczące związków między spinozyzmem a myślą chińską, a oparte o wyimki i opracowania z głównych sinografii jezuickich, zwłaszcza zaś *Confucius sinarum philosophus* (1658).

Już pierwsze wydanie słownika, opublikowane w 1697 roku, zawarło pod hasłem „Spinoza” liczne azjatyckie odniesienia, łącząc motywy zaczerpnięte z hinduizmu czy islamskiego mistycyzmu z poglądami chrześcijańskich heretyków i naturalistycznie zorientowanych filozofów pogańskich. W drugim wydaniu Bayle poszerzył te odniesienia o Azję wschodnią, porównując filozofię Spinozy do taoizmu i buddyzmu. Wszystkie zebrane w przypisach uwagi kilkakrotnie przekraczają długość samego hasła. Pomimo szczerego uznania dla filozoficznej zmysłowości Spinozy oraz jego wielce cnotliwego trybu życia, artykuł Bayle’a przedstawia system autora *Etyki* jako myśl monstrualną, prowadzącą do niezliczonych absurdów, składających się na obraz świata, w którym wszystko, co poszczególne zapada się w wiecznie mutującym bożym cielsku. Według Bayle’a najbardziej skandalicznym elementem spinozjańskiego systemu jest pojęcie modyfikacji, nabudowane na monistycznej koncepcji substancji. Tłumacząc w przypisie „N”, na czym polega potworność dzieł Spinozy, Bayle przekonuje, że twierdzenie, iż człowiek jest wyłącznie modyfikacją jedynej substancji, tożsamej z Bogiem, oznacza, iż jedynym podmiotem zdolnym do działania jest Bóg, który wojuje sam z sobą, zmodyfikowany już to w Turków, już to w Węgrów. Taki pogląd „przebija wszelkie potwory i chimeryczne wypaczenia największych nawet szaleńców, zamkniętych w domach dla obłąkanych”. Monizm nie jest więc po prostu błędnym poglądem filozoficznym, lecz obłąkańczą wizją świata. Jednak prawdziwie zastanawiającą cechą tego stanowiska okazuje się jego historyczny i geograficzny zasięg.

Bayle zaczyna swoją rekonstrukcję ateistycznej diaspory od przytoczenia wspomnianej powyżej epikurejsko-sufickiej filozofii immanencji, z tą różnicą, że tutaj ilustruje ona jego zdaniem nie ideę radykalnej doczesności, lecz monistycznej jedności z Bogiem. Bayle przytacza również pozostające na marginesie myśli europejskiej stanowiska materialistyczne i panteistyczne reprezentowane przez takich autorów, jak Straton czy Dawid z Didant<sup>7</sup>. Stosunkowo dużo miejsca poświęca również opisom monistycznych motywów w filozofii perskiej i indyjskiej, przedstawionych w relacjach podróżników Pietro de la Valli i Francois Berniera. Wszystkie one utrzymane są raczej w tonie denuncjacji, ujawniającej absurdalność i potworność świata, w którym istnieje jedna tylko substancja. Szczególnie barwny jest pod tym względem długi cytat z *La Description des etats du Grand Mogol* Berniera, w którym klasyczne wątki Upaniszad zostają skonfrontowane z metafizycznym idiomem zachodniej filozofii. Bernier, opisując koncepcję duszy świata, przywołuje obraz Boga-pająka, tkającego sieć rzeczywistości z własnych wnętrzości. Świat, który przenika jedna tylko dusza, referuje Bernier, jest tylko pochodną kosmicznej, pajęczej jedni, w której nie ma miejsca na realną jednostkowość rzeczy: „Nie ma, jak mówią, nic a nic rzeczywistości ani sprawczości w tym, co widzimy, czujemy, słyszymy, smakujemy, czy dotykamy; cały świat jest czymś w rodzaju snu, czystą iluzją o ile cała ta mnogość rzeczy, jawiąca się przed nami jest jedną, jedyną i tą samą rzeczą, to znaczy samym Bogiem” (Bayle 1826, III: 276–77). Całość zasysająca wszystkie swoje części i zmieniająca zmysłową rzeczywistość w iluzję zajmuje centralną pozycję w Baylowskiej krytyce systemu Spinozy, który uznany zostaje za „metodę myślenia”, rozpowszechnioną w Indiach i innych krajach Azji.

7 Siedemnastowieczna filozofia była świadoma istnienia w swym obrębie nurtów panteistycznych, poruszających się w polu immanencji, rozwijanych co najmniej od czasów późnego średniowiecza (Pospiszyl 2016). Przekonanie o tym, że spinozizm był jedynie najbardziej spektakularnym stanowiskiem w długiej historii ateizmu, nie było samo w sobie kontrowersyjne, a Baylowskie powiązanie tradycji panteistycznej z filozofią azjatycką stanowiło w gruncie rzeczy rozwinięcie wcześniejszych studiów nad historią naturalistycznie zorientowanego ateizmu (patrz Mulsow 2015, 197–198).

ności pewnego poglądu filozoficznego niż o zasadniczej przekładalności praktyk kulturowych i wierzeń.

Przedstawiony w słowniku monistyczny świat to rzeczywistość sennego marzenia, w którym byt jednostkowy wiedzie urojone życie, będąc w istocie osobliwym wybrzuszeniem na ciele jedynej substancji. Bayle posługuje się całą serią plastycznych ilustracji, przekonując, że to nie człowiek jest podmiotem swych działań, lecz tożsamy z całą naturą Bóg, targany sprzecznymi afektami, których doświadcza jego wielorakie ciało. Krytyka ta rozgrywa wszystkie orientalistyczne motywy, które w późniejszym okresie staną się osią europejskiej recepcji myśli azjatyckiej. Rzeczywistość to pozór przesłaniający inną jeszcze, głębszą rzeczywistość, negatywną i pustą, w której unieważniony zostaje nie tylko byt ludzki, lecz również wszelkie podziały, wszystko, co stanowi moralno-ontyczne koordynaty znajomego życia. Ten obraz myśli wschodniej łączy się w tekście Bayle'a z wyobrażeniami monistycznego świata jako potwornego nawarstwienia cech, które są nie tylko estetyczną i moralną, lecz również ontologiczną fantasmagorią. Nie tylko orientalistyczne przypisy, lecz cały poświęcony Spinozie artykuł jest zbudowany na serii paradoksów, których zadaniem jest zilustrowanie „potworności i chimeryczności” spinozjańskiego ateizmu. Kluczowy argument dotyka jednak problemu suwerenności, dzięki której jednostkowo pojmowany podmiot działa zgodnie z własną wolą. W monistyczno-materialistycznym uniwersum Spinozy rozpada się sam wzorzec i gwarant tak rozumianego działania, czyli relacja transcendencji dzielącej Boga i stworzenie: jakkolwiek próba wyartykułowania koncepcji „niematerialnego Boga władającego wszystkim rzeczami w sposób doskonale wolny” musi „nieuchronnie doprowadzić to niedających się rozwikłać absurdów” (Bayle 1826, III: 334). Świat staje się pojedynczym bytem, dla którego myśl i rozciągłość zostają zidentyfikowane jako jedno istnienie, które działa wsobnie – zajmuje się nieprzerwanie swymi własnymi wnętrzościami.

Napięcie, którego rezultatem jest monstrualność monizmu, wynika z tego, że dla Bayle'a jako kartezjanisty substancja i jej własności są ze sobą „wewnętrznie i na wskroś zjednoczone” (Bayle 1826, III: 293), tak więc wzięte same w sobie przypadłości nie posiadają żadnej rzeczywistości, a wszystkie zmiany zachodzące w danej rzeczy są *de facto* zmianami substancjalnymi. Co ważniejsze, w kartezjańskiej metafizyce oddziaływanie przyczynowo-skutkowe są – inaczej niż w tradycji scholastycznej – oddziaływaniami modyfikującymi pewien substancjalny układ danej rzeczy. Jeśli więc rzeczy są po prostu modyfikacjami jednej i tej samej substancji, przestają posiadać jakkolwiek sprawczość oraz charakterystykę, ponieważ same stają się charakterystyką Boga i artykulacją boskiej

sprawczości. Zdaniem Bayle'a – wyrażającego tutaj powszechnie przyjmowany pogląd – „jakakolwiek nazwa nadana podmiotowi oznacza to, do czego ów podmiot odnosi się, czyli do substancji, nie zaś do przypadłości” (Bayle 1826, III: 295). Tak więc jeśli Piotr ma wątpliwości, wątpliwości te są wątpliwościami Piotra, o ile Piotr brany jest w znaczeniu substancjalnym. Jeśli jednak Piotr jest modyfikacją Boga, wówczas po prawdzie to Bóg wątpi, jako że to on jest właściwym podmiotem, w którym zawierają się zarówno Piotr, jak i jego wątpienie (Bayle 1826, III: 295–96).

Świat monistyczny, rozpatrywany z perspektywy „systemu chrześcijańskich filozofów”, wydaje się więc, jak przekonuje Bayle, całkowicie wyprany z rzeczywistości, skoro wszystko jest prawdziwe o tyle tylko, o ile brane jest w totalności swojego istnienia. Nie dziwi zatem łatwość, z jaką Bayle utożsamia Spinozjańską substancję z zaczerpniętym z tradycji taoistycznej pojęciem negatywności, na której ufundowany jest byt, albo z buddyjską koncepcją *sunyaty*, absolutnej pustki, w której rozpuszczają się zarówno świat fenomenalny, jak i jego zaprzeczenie. W tym tonie utrzymany jest przypis „B”, omawiający podobieństwo między ateizmem Spinozy a „pewną chińską sektą” (tj. buddyzmem), której ezoteryczną treść stanowi ateizm wyrażający się przekonaniu, że rzeczywistość w całej swej różnorodności jest nie tylko złudzeniem, ale także wyrazem absolutnej i doskonale obojętnej pustki, wobec której jakiegokolwiek działanie jest pozbawione znaczenia. Doktryna ta wzbudza oburzenie Bayle'a większe nawet niż spinozizm, w którym nie odmawia się sprawczości przynajmniej naturze wziętej jako całość: „Jeśli czymś potwornym jest twierdzić, że rośliny, zwierzęta i ludzie są realnie jedną i tą samą rzeczą i obstawać przy twierdzeniu, że wszystkie byty poszczególne są co do zasady nierozróżnialne, to bardziej nawet potworną rzeczą jest utrzymywać, że zasada ta nie ma żadnej myśli, mocy i prawdy” (Bayle 1826, III: 280).

Jednak pomimo tej deklaracji monistyczna koncepcja sprawczości okazuje się problemem znacznie poważniejszym niż nierealność świata. Iluzoryczna natura poszczególnych aktorów nie umniejsza wcale realności samego działania – ostatecznie ma ono rzeczywiście miejsce, jednak jego podmiot jest zawsze jeden i ten sam. W konsekwencji problematyczna staje się sama idea porządku przyczynowego. Jeśli Bóg rzeczywiście był jedyną substancją, musiał nie tylko stanowić podmiot działania, lecz być również jego odbiorcą. O ile jednak boska substancja jest podmiotem każdej swej modyfikacji równocześnie, traci ona swoją wewnętrzną integralność, skoro każde obrażenie i cierpienie jest spowodowane przez Boga i równocześnie przezeń doświadczane. Zatem moni-

styczny Bóg-Świat nie tylko „zarzyna” sam siebie w bitewnym szale, lecz również „nienawidzi siebie, prosi samego siebie o przysługi i odmawia ich sobie, prześladowa sam siebie, zabija się i pożera, obraża siebie i dokonuje na sobie samym egzekucji” (Bayle 1826, III:299). Co więcej, logika ta stosuje się również do stanów psychicznych, skoro myśl i rozciągłość są po prostu atrybutami jednej i tej samej substancji. Bóg zatem „wiesza się, rzuca w głąb kanału, nie mogąc znieść dłużej straszliwej melancholii jaka go pożera” (przypis). Za sprawą immanentnej przyczynowości sprawczej (stanowiącej oksymoron zarówno dla nowożytnego scholastyka, jak i kartezjanisty) bezbożność poglądu monistycznego osiąga zdaniem Bayle’a poziom, który wykracza poza wszystko, co utrzymywali inni ateści, skoro nawet oni „nie posuwali się w swojej ekstrawagancji tak daleko, by stwierdzić, że gdyby Bóg istniał, nie byłby on doskonale szczęśliwy” (Bayle 1826, III: 299).

### Kosmiczny horror jako stanowisko filozoficzne

Krytyka monizmu jest w znacznej mierze wyrazem sporów definiujących nowożytną metafizykę w jej polityczno-etycznym kontekście; to samo dotyczy kategorii potworności, charakteryzującej ujęcie świata jako jednego, wspólnego ciała. Na przełomie siedemnastego i osiemnastego wieku monstrualność jest coraz rzadziej opisywana jako fenomen mający związek z nadnaturalną boską interwencją, i staje się przedmiotem studiów porównawczych. Nietypowe przypadki, anomalie genetyczne i niezwykłe cechy fizyczne traktowane są raczej jako przykłady zmyślności natury, pozwalające lepiej zrozumieć mechanizm jej działania niż nośnik ukrytych znaczeń (zob. K. Park i Daston 1981). W argumentacji Bayle’a potworność jest przede wszystkim figurą negatywną, z którą skontrastowany jest obraz znajomej i przewidywalnej rzeczywistości, zorganizowanej wokół pojęcia substancji jako czegoś podzielnego. Jednak rozdęta do kosmicznej skali wizja chimerycznego Boga-potwora nie daje się zredukować do sfery kontrfaktycznej ilustracji. Na obrzeżach i marginesach zdroworozsądkowego filozoficznego konsensu wyraźnie majaczy inny świat, którego charakterystyka zawiera coś więcej niż tylko potworną anomalię, wynikającą z nagromadzenia wielu cech w jednym ciele, tak jak gdyby chodziło o syjamskie rodzeństwo lub cielę posiadające dodatkowe kończyny. Monistycznie pojmowana natura jest w swej istocie niehumaniczna.

Bayle jest jednym z pierwszych myślicieli doby nowożytnej próbujących zobrazować rzeczywistość, która pod koniec wieku osiemnastego,

po kantowskim przewrocie transcendentálním, stanie się stale obecnym motywem w myśli europejskiej: świat-w-sobie. Zdaniem Eugene Thackera wyobrażeniową (tj. dającą się pomyśleć) formą noumenalnego świata-w-sobie jest świat-bez-nas, czyli rzeczywistość, w której nie ma już ludzi. Potworność tak rozumianego świata stanowi estetyczny rezultat formy przejawiania się wypranego z jednostkowej podmiotowości świata-w-sobie, przebijającej w różnych momentach znaną i oswojoną rzeczywistość ujmowaną w ramach zdroworozsądkowej syntezy (Thacker 2011, 66). Jak przekonuje Eric Wilson, groza, będąca rezultatem takiego spotkania, stanowi przewrotną formę wzniosłości i osiąga pełnię literackiego wyrazu w kosmicznym horrorze, gatunku posługującym się najróżniejszymi formami protetycznych przedstawień potworności, mających za zadanie wychwycenie zasadniczo nieludzkiej natury wszechświata, w którym człowiek jest w najlepszym wypadku pewnym metafizycznym przypadkiem (Wilson 2016, 49–50). Jednak Bayle'owski opis potworności jest interesujący właśnie z tego powodu, że nie idzie tutaj o świat, w którym dochodzi do jakkolwiek rozumianej anihilacji specyficznie ludzkiego bytu, lecz do rozpisania go na planie immanencji.

Skutkiem tego jest wyłonienie się jednostkowości w monsturalnej skali – cielesnie pojmowanej natury, której byt z jednej strony przekracza zdolność pojmowania jakiegokolwiek skończonej świadomości, z drugiej zaś penetruje swoim istnieniem każdą najmniejszą nawet rzecz poszczególną. Chimeryczność i gigantyzm stanowią jedne z głównych cech przedstawień potworności w horrorze, podobnie jak zmiennokształtność i nagromadzenie nieprzebranej wielości obiektów lub cech (Carroll 2003, 42–52). Chociaż brak tutaj miejsca na głębszą analizę swobody, z jaką nowożytni autorzy uciekali się do figury monstrum przy opisie stanowisk metafizycznych, to warto podkreślić, że opisy Boga jako bezkształtnej cielesności, oszalałej pod naporem wielości przeżywanych równocześnie afektów, czy przykłady ilustrujące jego zmiennokształtność, były dość powszechnie stosowanym zabiegiem; znajdujemy je zarówno w jezuickich omówieniach myśli chińskiej, utyskiwaniach arystotelików na kartezjańskie rozumienie substancji, wyjąłowanej z form substancjalnych, jak i w tekstach kartezjańskich, atakujących filozofię Spinozy. We wszystkich tych opisach potworność przypisywana jest substancji pozbawionej stabilnej zasady jednostkowania i dotkniętej przez to ciągłym rozrostem i niekończącym się nawarstwianiem kolejnych obiektów, które wyrastają jeden z drugiego, jak narośle. Chimeryczna substancja przemienia się już to w dzikie zwierzę, już to w roślinę, ten lub inny przedmiot, planetę lub formację geologiczną (Lamy 1696, 70–71; Ricci i Trigault 1617, 116).

Skutkiem tego jest wyłonienie się jednostkowości w monsturalnej skali – cielesnie pojmowanej natury, której byt z jednej strony przekracza zdolność pojmowania jakiegokolwiek skończonej świadomości, z drugiej zaś penetruje swoim istnieniem każdą najmniejszą nawet rzecz poszczególną.



Pod wieloma względami opisy te bliskie są potworności, którą znajdujemy w opowiadaniach Howarda P. Lovecrafta, wśród których najbardziej znanym przedstawieniem kosmicznego monstrum jest niewielka figurka pojawiająca się w opowiadaniu *Zew Cthulhu*, zaprezentowana specjalistom uczestniczącym w akademickim sympozjum przez inspektora Legrasse'a:

Uczeni jęli wreszcie podawać sobie figurkę z rąk do rąk i poddawali ją starannym oględzinom. Mierzyła siedem, może osiem cali wysokości i była wytworem najprzedniejszego rękodziela. Przedstawiała monstrum, w ogólnym pokroju jakby człekokształtne, lecz opuchłe do rozpuku, z łbem jak kałamarnica i twarzą ginącą w rojowisku macek; cielsko wydawało się gumowate i pokryte łuskami, przednie i tylnie łapy zwieńczone były potężnymi szponami, a z grzbietu wyrastały długie, wąskie skrzydła (Lovecraft 2019, 18).

Obiekt, który wzbudza zadziwienie uczonego gremium został pozyskany w wyniku obławy policyjnej, której celem było rozbicie tajemniczego kultu, praktykowanego wśród czarnych potomków piratów i niewolników na bagnach wokół Nowego Orleanu. Tak jak w większości tekstów Lovecrafta, kolor skóry i podejrzanе pochodzenie traktowane są jako synonimy degeneracji i obcości, których dopełnieniem jest zeznanie, z którego wynika, że to, co początkowo brano za lokalny obrzęd voodoo (obcy, lecz dający się wyodrębnić jako przedmiot badań antropologicznych lub religioznawczych) stanowi o wiele starszą formę religijności, czy też „starożytnej sekty”, wyrosłej wokół kultu „Wielkich Przedwiecznych, którzy przybyli z nieba, gdy świat był jeszcze młody, na długo zanim narodził się człowiek” (Lovecraft 2019, 25). W tekście potworność zapośredniczona jest w formie eksponatu, zeznania, raportu, zmieniających mającą na granicy postrzegalności grozę w namacalne obiekty, stanowiące przedmiot specjalistycznej wiedzy, za którą stoi idea imperialnej, suwerennej władzy dającej moc dzielenia i wydzielania. Typowe dyscypliny naukowe poruszające się w dziełach Lovecrafta na styku tego, co zwyczajne i potworne składają się na katalog wiedzy-władzy, której geneza uwikłana jest w kolonialną dominację zachodu oraz rozwój instytucji nadzoru: archeologia, antropologia, językoznawstwo, kryminologia, historia sztuki, psychiatria itd. Potworność zawarta w przedmiotach i zjawiskach poddawanych skrupulatnej analizie badacza jest tutaj zapośredniczona w rozpadzie zwierciadlanej funkcji imperialnej nauki, której przedmiot przestaje mówić znanym jej językiem i zdaje się trwać w innym, obcym świecie: periodyzacje nie dają się uzgodnić z wiedzą historyczną, obiekty sztuki nie pasują do estetycznych

kategori, mitologie zawierają motywy nie przypominające niczego znanego z dziejów Europy.

Opisany w Baylowskim słowniku „systematyczny ateizm” Spinozy ma status podobny do zaskakująco wyrafinowanej figurki, przedstawiającej przedwieczne bóstwo – jest mistrzowsko wykonanym obiektem, pojęciowym obrazem starożytnego kultu, który istniał na długo przed tym, zanim stał się przedmiotem filozoficznych debat. Według Bayle’a przedmiotem Spinozjańskiej filozofii jest dosłownie ciało chimerycznego Boga, czczone na różne sposoby przez rozrzucone po świecie sekty i kultury, ciało opisywane przez filozofów eksperymentujących z niebezpiecznymi ideami, którego opisy znaleźć można w starożytnych księgach wschodnich mistrzów i heretyckich traktatach chrześcijańskich. Również kalejdoskop fragmentarycznych informacji, na podstawie których Bayle rekonstruuje obraz światowego monizmu, jest bardzo bliski metodzie łączenia pojedynczych faktów, depesz i zapisków, za pomocą której narrator *Zewu Cthulhu* odkrywa globalne zarysy kultu:

Wycinki prasowe, jak już nadmieniałem, dotyczyły przypadków paniki, manii i ekscentrycznych zachowań, które wystąpiły w rzeczonym okresie. Aby je zebrać, profesor Angell musiał zatrudnić biuro wycinków – ich liczba była bowiem olbrzymia, pochodziły zaś z najrozmaitszych zakątków świata. W Anglii pisano o nocnym samobójstwie: mieszkający samotnie londyńczyk zaniósł się zniecka rozdzierającym krzykiem i wyskoczył z okna. Gazeta z Ameryki Południowej opublikowała bełkotliwy list od fanatycznego czytelnika, który pod wpływem swych niedawnych majaków wieszczył światu rychłą zagładę. W Kalifornii pewna kolonia teozofów nagle zaczęła odziewać się *en masse* w białe szaty z myślą o jakimś „wspaniałym spełnieniu”, które nigdy nie nadejdzie; w Indiach wzmiankowano dyplomatycznie, że w ostatnich dniach marca wśród krajowców wybuchły poważne rozruchy. Na Haiti mnożyły się orgie wudu. Afrykańskie faktorie donosiły, że wśród tamtejszych ludów szerzą się złowrogie szemrania. Na Filipinach o niepokojach wśród tubylców raportowali amerykańscy wojskowi; w Nowym Jorku zaś nocą z 22 na 23 marca tłum rozwydrzonych Lewantyńczyków zaatakował policjantów. Szaleńcze pogłoski i legendy szerzyły się też w zachodniej Irlandii, w Paryżu zaś na wiosennym werniszu malarz fantasta Androis-Bonnot wystawił bluźniercze płótno *Pejzaż ze snu*. Problemy w przytułkach dla obłąkanych odnotowano w liczbie tak ogromnej, że chyba tylko cudem medyczne bractwo nie doszukało się w nich dziwnej zbieżności i nie zadumało nad wynikającymi z niej wnioskami. Plik wycinków tworzył całość wręcz porażającą; dziś z ledwością pojmuję, jak mogłem być tak zatwardziały w swoim racjonalizmie, by je lekceważyć (Lovecraft 2019, 16).

Ksenofobiczny rasizm Lovecrafta znajduje ujście dzięki zapośredniczeniu monstrualności na kosmiczną skalę w obrazie spisku, noszącego wszelkie znamiona antykolonialnej rebelii przeciwko cywilizacji, ujmowanej w jej najbardziej emblematycznym, eurocentrycznym sensie: racjonalizmowi, kultowi nauki, reżimom dyscyplinarnym i imperializmowi. Jednak dużo ważniejsze wydaje się tutaj spostrzeżenie, że niepokojące doniesienia z kolonii, dziwne przedmioty i sny nawiedzające nowojorską bohemę są wyrazem i potwierdzeniem podziału na dominujący podmiot spajający i porządkujący dane doświadczenia oraz wieloraki i fragmentaryczny, lecz jednak wszechobecny, przedmiot, którego noumenalny byt nagle ujawnia się w samym środku ujarzmionej fenomenalnej przestrzeni.

Jak przekonuje Thacker, u podstaw grozy w prozie Lovecrafta leży konstatacja monistycznej natury świata: podział na to, co naturalne i nadnaturalne nie istnieje, a rzeczywistość przedwiecznych monstrów i kosmicznych ras jest po prostu innym aspektem natury, ujmowanej w skali wykraczającej poza poznawcze kompetencje ludzkiego umysłu (Thacker 2011, 77). W *Zewie Cthulhu* bezpośrednim tematem jest przebudzenie kosmicznego bóstwa, które nabiera charakteru zdarzenia globalnego, ponieważ, podobnie jak w spinozjańskim monizmie, jego substancja wyraża się i jest poznawana wyłącznie przez swoje pobudzenia i modyfikacje – wielcy przedwieczni wyrażają swą archaiczną moc za sprawą sennych rojeń, mrocznych kultów i niepokojów rdzennej ludności. Sama kolonialno-imperialna rzeczywistość umocowana na racjonalnej podmiotowości podziurawiona zostaje równoczesnym objawieniem się w tym samym świecie porządków, które rozdzielała i kontrolowała klasyfikacyjna gramatyka nowoczesnych dyscyplin naukowych: plemiennych obrzędów, starożytnych kultów, kosmologicznych spekulacji, nieeuklidesowych przestrzeni, kubistycznego malarstwa czy astronomicznej skali, w której miliony lat okazują się mrugnięciem oka.

Oczywiście, Lovecrafta i Bayle'a dzieli przepaść związana z ukonstytuowaniem się nowoczesnego pojęcia podmiotowości, opierającej warunki możliwości wszelkiego doświadczenia na transcendentalnej anatomii czystego rozumu. Jak zauważa Eric Wilson, groza kosmicznego horroru jest u Lovecrafta wyrazem tyleż narcystycznego ujęcia nowoczesnego doświadczenia alienacji, co formą wzniosłości uformowaną zgodnie z regułami kantowskiej estetyki (Wilson 2016, 47–50). Bayle pisze w zupełnie innej rzeczywistości. Jest autorem pokolenia, które cały czas tkwi w traumie wojny trzydziestoletniej, poszukującym wyjścia z impasu religijnych konfliktów – racjonalizm filozofii kartezjańskiej jest raczej desperacką próbą odzyskania jedności doświadczenia poprzez akt porzu-

cenia ambicji politycznych niż (jak u Lovecrafta) lękiem przed utratą kontroli. Również orientalizm Bayle'a jest daleki od aroganckiego zadziwienia nowoczesnego badacza, ufne wobec podstawowych parametrów ujarzmionej rzeczywistości, która niespodziewanie wybucha mu w twarz. Jednak proponowana przezeń egzotyzyacja spinozizmu przebiega wzdłuż tych samych linii, dzielących europejski świat filozoficznego konsensusu i zdrowego rozsądku oraz podskórny nurt groteskowych i szaleńczych poglądów, w ramach wciąż jeszcze dość niepewnego, choć już wyraźnie widocznego globalnego horyzontu. Kiedy kilkadziesiąt lat później Hegel będzie referował poglądy Spinozy, orientalny charakter jego monistycznej filozofii będzie już rzeczą oczywistą, podobnie jak oczywista będzie swoistość tego, co w dziejach filozofii specyficznie zachodnie (już bez cudzysłowu), czyli koncepcja jednostkowości.

Nieco inną perspektywę na kosmiczny horror proponuje wspomniany przed chwilą Eric Wilson, gdy czyta prozę Lovecrafta jako narzędzie pozwalające skonstruować poetykę zdolną do wyrażenia parapolitycznego charakteru nowoczesnych instytucji politycznych. Sam termin „parapolityka” pochodzi ze studiów nad bezpieczeństwem publicznym i odnosi się do splotu państwowości i działalności przestępczej, a szerzej do pozapolitycznych źródeł władzy politycznej oraz związków państwowych i pozapaństwowych aktorów. O ile zatem nowoczesna teoria polityczna przyjmuje za dobrą monetę publiczną działalność instytucji politycznych, obierając za przedmiot namysłu jej formalne i normatywne umocowanie, parapolityka zakłada istnienie nieodłącznej szczeliny między publicznym aspektem politycznych instytucji a tymi ich elementami, które realizowane są poza usankcjonowanym prawnie polem widzenia. Skierowanie uwagi na sferę niejawnych związków łączących instytucje polityczne, aparaty bezpieczeństwa i pozapolityczne organizacje nie ma jednak na celu demaskacji porządku politycznego (w takim sensie, w jakim demaskująca jest logika teorii spiskowej, oparta na dialektyce prawdy i pozorów), lecz wydobycie na jaw pewnej ontologicznej kondycji cechującej nowoczesny porządek polityczny, który pozostaje uwikłany w materialne warunki reprodukcji stosunku panowania, wykraczające poza zmonopolizowany aparat przemocy oraz ideologiczne aparaty państwa:

Nauki polityczne zakładają państwowość, zarówno w konstytucjonalnym, jak i normatywnym wymiarze, jako coś danego, badając zjawiska polityczne właśnie z perspektywy państwa. Parapolityka, przeciwnie, ustanawia radykalnie nominalistyczną krytykę konwencjonalnych studiów politycznych. Parapolityka posługuje się zmiennymi poziomami interakcji pomiędzy konwencjonalnymi państwami i bytami *quasi*-państwowymi jako podstawą dla sformułowania

Sam termin „parapolityka” pochodzi ze studiów nad bezpieczeństwem publicznym i odnosi się do splotu państwowości i działalności przestępczej, a szerzej do pozapolitycznych źródeł władzy politycznej oraz związków państwowych i pozapaństwowych aktorów.

perspektywy analitycznej, która nie uprzywilejowuje ani państwa, ani jego alternatyw (Wilson 2009, 30).

Takie podejście do pytania o polityczność opiera się na napięciu pomiędzy roszczeniem do jedności, formułowanym przez tradycję, którą Wilson (dość ryzykownie) określa mianem postplatońskiego „politycznego monizmu” a różnymi wersjami politycznego pluralizmu. Chodzi więc o napięcie między nadrzędną figurą suwerena a rozproszonymi ośrodkami władzy, które lokalnie działają w ramach tej samej suwerennej logiki. Parapolityka dotyczy tego szczególnego momentu, w którym dochodzi do powiązania ze sobą monistycznie pojmowanej suwerenności z formami działania, które ze swej definicji podkopują wewnętrzną jedność władzy suwerennej – struktur mafijnych, organizacji paramilitarnych, korporacyjnych podmiotów gospodarczych. Zdaniem Wilsona teorie państwowej suwerenności formułowane w dobie nowożytnej okopują się na dwóch głównych stanowiskach: bądź to niepodzielności suwerenności, rozumianej jako gwarant państwowej jedności, bądź republikańskiej wizji suwerenności wpisanej w swoje materialne warunki możliwości (uznającej faktyczny pluralizm suwerennych aktorów konstytuujących ciało polityczne). Nie bez znaczenia jest oczywiście fakt, że sztandarowy teoretyk unitarystycznie pojmowanej władzy suwerennej, Jean Bodin, jest ideologiem kontynentalnej monarchii absolutnej, zaś teoretyk suwerenności umocowanej w prawie naturalnym, Hugo Grocjusz, konceptualizuje polityczne warunki stosunków międzynarodowych, w których działa flota holenderska<sup>8</sup>.

Tym, co prowadzi Wilsona od parapolitycznych studiów quasi-państwowych organizacji przestępczych i ich związków z instytucjami politycznymi liberalnej demokracji do kosmicznego horroru, jest próba wypracowania poetyki zdolnej uchwycić rozdźwięk pomiędzy humanistyczną i w istocie antropocentryczną wizją ciała politycznego a obojętną na normatywną treść instytucji politycznych, rzeczywistą parapolityczną cielesność, w której dochodzi do realizacji kryminalno-politycznej ekonomii, wspartej na poza-prawnych formach nacisku. Argument Wilsona

8 Bodin był nie tylko myślicielem politycznym, lecz również demonologiem, a jego pogląd na paktowanie z diabłem jako formę stowarzyszenia rozbijającą naturalną hierarchię bytów ustanowioną przez Boga dość dobrze pokazuje, że z punktu widzenia nowożytnej koncepcji suwerenności czarownica była postrzegana w kategoriach zagrożenia tyleż moralnego i religijnego, co społecznego (Bodin 1995, 56–62). Jak pokazuje Silvia Federici, prześladowania kobiet oskarżanych o czary stanowiły strukturalnie istotny element kapitalistycznej akumulacji pierwotnej, w toku której zróżnicowane formy życia skupione wokół dóbr wspólnych wtłoczone zostały w społeczne struktury wczesnej nowoczesności (Federici 2004).

sprowadza się więc do tego, że w tradycji politycznej uprzywilejowującej unitarystyczne koncepcje suwerenności, heterogeniczność aktorów politycznych mających pretensję do podejmowania suwerennych działań jest, estetycznie rzecz ujmując, przerażająca; uznając monistyczne roszczenia zawarte w pojęciu władzy suwerennej, musimy stwierdzić, że każda ekonomia polityczna zintegrowana z modelem władzy suwerennej musi posiadać aspekt kryminalny. Jak przekonuje Ola Tunander, stawka nie jest tutaj wcale delegitymizacja dominującego na Zachodzie modelu politycznego, lecz zakwestionowanie tego, że u jego podstaw **faktycznie** znajduje się unitarystyczna koncepcja suwerenności: „Problem z liberalizmem w naukach politycznych i teorii prawniczej nie polega na jego ambicji do obrony sfery publicznej, swobód politycznych i praw człowieka, lecz raczej na twierdzeniu, że te swobody i prawa definiują zachodni system polityczny” (Tunenberg 2009, 68).

Warto jednak zauważyć, że chodzi tutaj o coś więcej niż fakt, że suwerenna moc wprowadzenia stanu wyjątkowego jest przejawem głębszej parapolitycznej kondycji nowoczesnej aparatury politycznej. Jedność ciała politycznego zorganizowanego zgodnie logiką władzy suwerennej jest oparta na wewnętrznej spójności, traktującej organizm państwowy jak jednostkę, zaś parapolityczna perspektywa ma skupiać się na fakcie, że pomimo roszczenia do jedności nowoczesne ciało polityczne cechuje wielokształtność, która cały czas podlega kryminalizującym procesom translacji. Ostatecznie tym, co odpowiada za efekt grozy, nie jest więc idea przenikającej wszystko jedności – stanowiąca w istocie stały i oswojony motyw zachodniej myśli politycznej – lecz lęk przed tym, że możliwa jest inna polityka, opierająca się próbom przekładalności na unifikacyjny język władzy suwerennej.

Dokładnie takie doświadczenie odmowy przekładu na dyskurs nowoczesnych dyscyplin naukowych jest źródłem grozy, jakiej doświadcza narrator *Zewu Cthulhu*, przeglądając archiwum wycinków prasowych, dzienników i opracowań dotyczących tajemniczego kultu. Jest to groza zbudowana na konstatacji, że znajdujące się pod kontrolą i wypreparowane obiekty cechuje pewna wspólna kondycja, która jednocześnie nie daje się przełożyć na żaden z rozpoznawalnych dla nowoczesnego podmiotu dyskursów. Hipnotyczna zjawiskowość statuetki przedstawiającej chimeryczną istotę jest ściśle związana z faktem, że żaden z wybitnych specjalistów nie jest w stanie jej zaklasyfikować. Nie chodzi więc o samo potworne przedstawienie, lecz o fakt, że nie pozwala się ono uchwycić jako konkretny przedmiot, że łączy on ze sobą epoki i porządki estetyczne, które zgodnie z ustaleniami nowoczesnej nauki nie powinny mieć ze sobą nic wspólnego. Wspólnotowość, **na przekór** dyskursywnej

separacji, grodzeniom i dyscyplinującej władzy, okazuje się katalizatorem lęku przed wspólnotą, która wybrzmiewa w jednej formule, dającej się wyłapać w rytmicznych śpiewach na nowoorleańskich bagnach, w tajemniczych inkantacjach powtarzanych przez Inuitów za kołem podbiegunowym, jak i w delirycznym mamrotaniu nowojorskich artystów: „Ph’nglui mglw’nafh Cthulhu R’lyeh wgah-nagl fhtagn”.

### Monizm i ontologia polityczna dóbr wspólnych

W tym miejscu wypada się zatrzymać i zwrócić uwagę na kilka istotnych cech antymonistycznej tendencji istniejącej w ramach nowożytnej myśli europejskiej. Po pierwsze, w krytyce monizmu na przełomie siedemnastego i osiemnastego wieku istotną rolę odgrywa porządek wyobrażeniowy. Obrazy świata, w którym istnieje jedna tylko substancja są co najmniej równie istotne, jak filozoficzne argumenty, które mają one ilustrować. Po drugie, tytułowy lęk przed monizmem traktować należy przede wszystkim jako lęk przed niedającym się ujarzmić wspólnotowym naddatkiem, którego nie da się przetłumaczyć na język nowoczesnej racjonalistycznie zorientowanej metafizyki. Łatwo dostrzec to zwłaszcza w tendencji do interpretowania monizmu w kluczu panteistycznym, zgodnie z którym byt można pomyśleć jako zdolny do samostanowienia wyłącznie wtedy, gdy odnajdzie się w nim ślad bożej mocy, organizującej wszelkie istnienie wokół figury suwerena. Odruch pytania o to, co na płaszczyźnie immanencji mogłoby **zastąpić** suwerenny model władzy trudno interpretować inaczej niż jako próbę utrzymania monistycznej ontologii politycznej w ryzach układu wypracowanego wzdłuż teologiczno-platońskiego dziedzictwa europejskiej myśli politycznej. Po trzecie wreszcie, zarówno wyobrażeniowy aspekt krytyki monizmu, jak i nacisk położony na możliwość odtworzenia w jej ramach stosunków panowania umocowanych na figurze suwerenności znajduje swoje materialne osadzenie w kolonialnej ekspansji. Uwaga ta jest o tyle istotna, że zwracając uwagę na globalne uwikłanie nowożytnego antymonizmu, możemy dostrzec również jego związek z procesami, które tradycja marksistowska określa jako tak zwaną akumulację pierwotną. W istocie omawiane powyżej, Baylowskie żądanie wyraźnej zasady jednostkownienia i obrona podzielności substancji daje się z łatwością czytać w kontekście mechanizmów produkcji nowoczesnych form podmiotowości, które wyłaniają się w konsekwencji grodzeń i wyłączeń stanowiących konstytutywny moment kapitalistycznych stosunków społecznych (zob. Krzeski i Piekarska 2017).

Nowożytny potwór monizmu ujawnia się poprzez równoczesność i równoważność każdego partykularnego określenia, które winno zostać rozdzielone i zindywidualizowane; każda cecha powinna zostać przypisana poszczególnym obiektom, które następnie można ze sobą porównywać i zestawiać zgodnie z prawidłami rozumu.

Antymonistyczna reakcja zawiera więc podwójny gest krytyczny, którego rezultatem jest zepchnięcie monizmu na margines filozoficznego nurtu nowoczesności. Nowożytny potwór monizmu ujawnia się poprzez równoczesność i równoważność każdego partykularnego określenia, które winno zostać rozdzielone i zindywidualizowane; każda cecha powinna zostać przypisana poszczególnym obiektom, które następnie można ze sobą porównywać i zestawiać zgodnie z prawidłami rozumu. Ontologiczna równoważność musi zostać zapośredniczona, inaczej grozi ona nawarstwieniem wewnętrznych sprzeczności. Na bardzo podobne napięcie zwraca uwagę Joanna Bednarek omawiając nierozzerwalny spłot uniwersalistycznych roszczeń kapitału z odtwarzanymi nieprzerwanie procesami synchronizacji niewspółmiernych i partykularnych porządków historycznych istniejących w obrębie globalnego kapitalizmu. Jeden, uniwersalny czas nowoczesnej historii okazuje się przy bliższych oględzinach zlepkiem ledwie zsynchronizowanych ze sobą partykularnych, lokalnych czasowości, anachronicznych stosunków społecznych, politycznych aparatów i sposobów życia, które w jedną globalną całość łączy ze sobą imperialna maszyna translacyjna:

Logika kapitału kształtuje się w toku synchronizacji licznych i często niewspółmiernych czasowości, która narzuca im wspólną miarę; oba wymiary, logika i historia, są częścią jednego procesu, wytwarzającego efekt uniwersalności (który część marksistów bierze za ostateczną rzeczywistość), ale nigdy raz na zawsze, i zawsze kosztem pojawienia się nowych miejsc, w których może zaistnieć to, co niewspółmierne wobec kapitalistycznej synchronizacji (Bednarek 2015, 74).

Jeśli więc rzeczywiście wyobrazeniowe ujęcie monizmu w dobie nowożytnej pozwala zauważyć **inną** ontologię polityczną, to tylko o tyle, o ile wyraża się ona w pęknięciach i szczelinach procesów „synchronizacji” różnych porządków czasowych i ontycznych. Massimiliano Tomba podejmuje temat innych czasowości w książce *Insurgent Universalities*, przeciwstawiając mono-historii nowoczesności „pluriwersum” porządków historycznych, które cechuje nie tyle roszczenie do uniwersalności, co materialna równoważność, wzajemna przekładalność bez potrzeby zapośredniczenia w medium imperialnej maszyny translacyjnej. W tym kontekście kluczowa okazuje się nie tylko unifikująca tendencja nowoczesności, lecz także nieprzerwana produkcja zewnątrz, bez której procesy modernizacyjne, akumulacja pierwotna, globalna ekspansja kapitalizmu tracą normatywne umocowanie. W przenikliwym studium imperialnej optyki Ariella Aïsha Azoulay rozwija tę perspektywę, badając nowoczesne mechanizmy produkcji relacji zewnętrznosci i łącząc je z nieprzerwaną



produkcją obiektów i towarzyszących im klasyfikacji. Opisywana przez Azoulay operacja dzielenia świata na dwa ontycznie odrębne obszary, z których jeden znajduje się **tutaj**, drugi zaś **tam**, jest dzisiaj ściśle powiązana z nowożytnym rozumieniem substancji jako czegoś podzielnego i złożonego z części. Cechuje ją szczególny sposób postrzegania, u którego podstaw znajduje się idea transcendentnej władzy suwerennej, posiadająca moc przemienienia tego abstrakcyjnego podziału w rzeczywistą kondycję. Zdaniem Azoulay jego technologiczną realizacją jest aparat fotograficzny, który wyraża dużo starszą niż sam aparat dyspozycję poznawczą kolonizatora i odkrywcy. Ruch migawki w aparacie fotograficznym dokonuje geometrycznego podziału rzeczywistości, opartego na trzech liniach: „w czasie (pomiędzy tym co wcześniejsze i późniejsze), w przestrzeni (pomiędzy tym, kto/co znajduje się przed obiektywem i tym, kto/co stoi za nim) oraz w ciele politycznym (pomiędzy tymi, którzy posiadają i operują tego typu urządzeniami, akumulując ich wytwory a tymi, których rysy, zasoby i praca podlegają ekstrakcji)” (Azoulay 2019, 5). Azoulay zwraca również uwagę na fakt, że podziały te są prefigurowane w transcendentnej pozycji, jaką poznający podmiot zajmuje względem swojego przedmiotu. Zewnątrz jest najpierw zakładane, następnie zaś realizowane w akcie decyzji, której wykonawcą jest „mały suweren” poprzedzający każdy akt poznawczy:

Mały suweren potwierdza się w tym momencie jako poprzedzający i oddzielony od wydarzenia fotograficznego, od jego uczestniczek i od sytuacji, z której ma zostać wyekstrahowana fotografia. Rozkazuje on, jakie rzeczy mają być oddalone w głąb, usunięte, zapomniane, wyparte, zignorowane, przekroczone lub uznane za nieistotne dla działania migawki, jak i dla wykonania fotografii, której znaczenie ma zostać potem zaakceptowane (Azoulay 2019, 7).

Będący produktem takiej operacji obiekt stanowi zredukowaną do określonych parametrów technicznych pozostałość po danej formie wspólnego życia. Fotograficzne spojrzenie uchwytuje więc mechanizm do złudzenia przypominający aparaturę kartezjańskiej metafizyki, której fiasko w konfrontacji z monistyczną ontologią ilustrują w Bayle'owskiej refutacji odwołania do figury monstrialności i chimeryczności.

Odmowa przyjęcia imperialnej perspektywy polega przede wszystkim na odejściu od ujmowanej w kategoriach transcendencji idei suwerenności i powiązaniu wytworów imperialnej wiedzy (eksponatów, dokumentów archiwalnych i nowoczesnych kategorii politycznych) z konstytuującą je przemocą. Dla Azoulay stawką jest tutaj demontaż aparatury, za pomocą której nowoczesność ustanawia się jako pewna

historyczna konieczność, poprzez raz po raz odtwarzane usunięcie z kadru swoich materialnych warunków możliwości: grodzień, wywłaszczeń, wymuszonych migracji i rabunkowej eksploatacji. Wyjście poza narzuconą odgórnie siatkę nowoczesnych podziałów ma polegać na odzyskaniu historii wypartych i zniszczonych sposobów wspólnego życia, w których ulokowane są alternatywne wobec nowoczesnej suwerenności formy organizacji ciała politycznego. Kluczowym elementem w argumentacji Azoulay jest fakt, że możliwość odczynienia nowoczesnej historii opiera się nie na jej odrzuceniu, lecz rozpoznaniu jej przygodności i niemożliwości domknięcia procesów zawłaszczania dóbr wspólnych, konstytutywnych dla każdej formy życia społecznego:

Po wiekach imperializmu, to właśnie ta przemoc jest formą naszych dóbr wspólnych. Zamiast więc konceptualizować dobra wspólne wyłącznie w opozycji do sprywatyzowanej przestrzeni, jako dziedzinę zniszczoną przez kapitalizm i imperializm, do której odzyskania powinniśmy dążyć, uważam, że dobra wspólne nie są dającą się wybrać metodą współdzielenia życia, lecz konkretnym trybem, wedle którego życie jest współdzielone. Dobra wspólne wytwarzają się poprzez ludzkie bycie razem, nawet jeśli ludzie dzielą życie nie poprzez bycie ze sobą, lecz poprzez bycie przeciw sobie (Azoulay 2019, 148).

Takie ujęcie dóbr wspólnych jest zaskakująco zbieżne z obrazem monizmu, który znaleźliśmy u Bayle'a. Właściwym medium, w którym może wybrzmieć monistyczna wspólnota jest przemoc. Żaden z barwnych opisów cierpienia, jakie znajdujemy w Baylowskiej refutacji Spinozy nie jest wynikiem przyjęcia monistycznego obrazu świata. Węgrzy i Turcy masakrujący się nawzajem w bitewnym zmaganiu, samobójcy czy wijący się w męczarniach melancholicy nie są jakimiś fantastycznymi istotami, możliwymi do pomyślenia wyłącznie w świecie, w którym wszystko jest jednym ciałem. Przeciwnie, są one aż nadto dobrze znane i właśnie dlatego tak dobrze działają na wyobraźnię. Przyjęcie monistycznej perspektywy sprawia jednak, że przemoc i cierpienie tracą swój prywatny, zindywidualizowany charakter. Stają się wspólną sprawą, kłopotliwym dobrem wspólnym, które istotnie może wydawać się potworne dla nowoczesnej umysłowości, opętanej wizją suwerennej jednostki, dla której wyjściową formą bycia w świecie jest panowanie.

## Wykaz literatury

- Azoulay, Ariella Aisha. 2019. *Potential History: Unlearning Imperialism*. London – New York: Verso.
- Bayle, Pierre. 1826. *An Historical and Critical Dictionary*. T. III. 4 t. Hunt and Clarke.
- Bayle, Pierre. 2000. *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*. Tłum. Robert C. Bartlett. New York: State University of New York Press.
- Bednarek, Joanna. 2014. „Emancypacyjna obietnica posthumanizmu.” *Praktyka Teoretyczna* 14(4): 171–180. <https://doi.org/10.14746/prt.2014.4.7>.
- Bednarek, Joanna. 2015. „Akumulacja pierwotna i czasowości kapitalizmu.” *Praktyka Teoretyczna* 16(2): 56–77. <https://doi.org/10.14746/prt.2015.2.2>.
- Bednarek, Joanna. 2018. „«Upojenie jako triumfalne wtargnięcie w nas rośliny»: obietnice i niebezpieczeństwa roślinnej seksualności.” *Teksty Drugie* 2: 186–205. <https://doi.org/10.18318/td.2018.2.12>.
- Bodin, Jean. 1995. *On the Demon-Mania of Witches*. Tłum. Randy A. Scott. Wstęp Jonathan L. Pearl. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies.
- Carroll, Noël. 2003. *The Philosophy of Horror: Or, Paradoxes of the Heart*. New York – London: Routledge.
- Charnley, Joy. 1990. „Near and Far East in the Works of Pierre Bayle.” *The Seventeenth Century* 5(2): 173–183. <https://doi.org/10.1080/0268117X.1990.10555309>.
- Federici, Silvia. 2004. *Caliban and the Witch: Omen, the Body and Primitive Accumulation*. New York: Autonomedia.
- Gernet, Jacques. 1973. „La Politique de conversion de Matteo Ricci en Chine.” *Archives de sciences sociales des religions* 36(18): 71–89.
- Janik, Mateusz. 2020. „Imagining Immanent Causality: Depictions of Neo-Confucian and Spinozist Monism in the Works of Matteo Ricci and Pierre Bayle.” *Philosophy East and West*, listopad. <https://doi.org/10.1353/pew.0.0206>.
- Jensen, Lionel M. 1997. *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions & Universal Civilization*. Durham: Duke University Press.
- Kapoor, Ramesh. b.d. „Comet tales from India”.
- Karl, Rebecca E. 2017. *The Magic of Concepts: History and the Economic in Twentieth-Century China*. Durham: Duke University Press.
- Kowalczyk, Agnieszka. 2014. „Mapping Non-human Resistance in the Age of Biocapital.” W *The Rise of Critical Animal Studies – From the Margins to the Centre*, red. Nick Taylor i Richard Twine, 183–200.

- London – New York: Routledge i Taylor & Francis Group.
- Krzeski, Jakub, i Anna Piekarska. 2017. „Autonomia oporu – Marks, Spinoza i akumulacja pierwotna.” *Praktyka Teoretyczna* 25(3): 85–112. <https://doi.org/10.14746/prt.2017.3.3>.
- Lamy. 1696. *Le nouvel athéisme renversé, ou réfutation de Spinoza*.
- Lezra, Jacques. 2019. *Untranslating Machines: A Genealogy for the Ends of Global Thought*. [b.m.]: Rowman & Littlefield International.
- Longobardi, Niccolò. 1701. *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*. Tłum. Louis de Cicé. Paris: Louis Guérin.
- Lovecraft, Howard P. 2019. *Zew Cthulhu*. Tłum. Maciej Płaza. Czerwonka: Wydawnictwo Vesper.
- Meek, Ronald L. 2011. *Social Science and the Ignoble Savage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moeller, Hans-Georg. 2018. „On Comparative and Post-Comparative Philosophy.” W *Appreciating the Chinese Difference: Engaging Roger T. Ames on Methods, Issues, and Roles*, red. James Behuniak, 31–45. Albany: State University of New York Press.
- Moll, Łukasz. 2017. „Sytuując to, co wspólne. De Angelis, Agamben i zewnętrznie kapitalizmu.” *Praktyka Teoretyczna* 25(3): 46–84. <https://doi.org/10.14746/prt.2017.3.2>.
- Mulsow, Martin. 2015. *Enlightenment Underground: Radical Germany, 1680–1720*. Charlottesville – London: University of Virginia Press.
- Mungello, David Emil. 1989. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Norden, Bryan W. Van. 2017. *Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto*. Wstęp Jay L. Garfield. New York: New York Columbia University Press.
- Pagden, Anthony. 1986. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- Park, Katharine, i Lorraine J. Daston. 1981. „Unnatural conceptions: The study of monsters in sixteenth- and seventeenth-century France and England.” *Past & Present* 92(1): 20–54. <https://doi.org/10.1093/past/92.1.20>.
- Park, Peter K. J. 2013. *Africa, Asia, and the History of Philosophy: Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780–1830*. Albany: State University of New York Press.
- Peng-Yoke, Ho, i Ang Tian-Se. 1970. „Chinese Astronomical Records on Comets and «Guest Stars» in the Official Histories of Ming and Ch'ing and other Supplementary Sources.” *Oriens Extremus* 17(1/2): 63–99. <http://www.jstor.org/stable/43382376>

- Perkins, Franklin. 2004. *Leibniz and China: A Commerce of Light*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Polo, Marco. 1975. *Opisanie świata*. Tłum. Anna Ludwika Czerny. Wstęp Marian Lewicki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Pospiszyl, Michał. 2016. „Anomiczni Żonglerzy. Ciało polityczne i późnośredniowieczna maszyna antropologiczna.” *Praktyka Teoretyczna* 19(1): 232–264. <https://doi.org/10.14746/prt.2016.1.11>.
- Ricci, Matteo, i Nicolas Trigault. 1617. *De Christiana expeditione apud sinas suscepta ab Societate Jesu. Ex P. Matthaei Riccii eiusdem Societatis commentariis Libri V: Ad S.D.N. Paulum V*. In *Quibus Sinensis Regni mores, leges, atque instituta, & novae illius Ecclesiae difficillima primordia accurate & summa fide describuntur*. Gualterus.
- Scott, James C. 2010. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. Singapore: NUS Press.
- Shaffer, Ellen. 1952. „Father Eusebio Francisco Kino And The Comet of 1680–1681.” *The Historical Society of Southern California Quarterly* 34(1): 57–70. <https://doi.org/10.2307/41168323>.
- Silius, Vytytis. 2020. „Diversifying Academic Philosophy: The Post-Comparative Turn and Transculturalism.” *Asian Studies* 8(2): 257–280. <https://doi.org/10.4312/as.2020.8.2.257-280>.
- Szadkowski, Krystian, i Jakub Krzeski. 2019. „Political Ontologies of the Future University: Individual, Public, Common.” *Philosophy and Theory in Higher Education* 3(1): 29–49.
- Tatián, Diego. 2014. „The Potentiality of the Archaic: Spinoza and the Chinese.” *Journal of the British Society for Phenomenology* 45(1): 72–83. <https://doi.org/10.1080/00071773.2014.915645>.
- Thacker, Eugene. 2011. *In the Dust of This Planet: Horror of Philosophy Vol. 1*. Lanham: John Hunt Publishing.
- Tunenberg, Ola. 2009. „Democratic State vs. Deep State.” W *Government of the Shadows: Parapolitics and Criminal Sovereignty*, red. Eric Wilson. New York: Pluto Press.
- Wilson, Eric. 2009. *Government of the Shadows: Parapolitics and Criminal Sovereignty*. New York: Pluto Press.
- Wilson, Eric. 2016. *The Republic of Cthulhu: Lovecraft, the Weird Tale, and Conspiracy Theory*. Punctum Books. E-book.

MATEUSZ JANIK – doktoryzował się w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Członek redakcji czasopisma naukowego *Praktyka Teoretyczna*. Zajmuje się związkami polityki i metafizyki, etyką i krytyczną analizą szeroko rozumianej tradycji humanistycznej. Interesuje się również granicznymi momentami filozoficznego dyskursu nowoczesności oraz sposobami myślenia i bycia, które nie mieszczą się w jego ramach. Autor tekstów dotyczących filozofii nowożytnej oraz współczesnych nurtów myśli społecznej.

**Dane adresowe:**

Instytut Studiów Politycznych PAN

Polna 18/20

Warszawa 00-625

**email:** janikm@isppan.waw.pl

**Cytowanie:**

Janik, Mateusz. 2020. „Lęk przed monizmem: Potworność, parapolityka i nowożytne źródła filozofii porównawczej.” *Praktyka Teoretyczna* 3(37): 45–78.

**DOI:** 10.14746/prt2020.3.3

**Author:** Mateusz Janik

**Title:** The fear of monism: Monstrosity, parapolitics, and early modern sources of the comparative philosophy

**Abstract:** This text analysis the ways in which monism was depicted as a doctrine situated on the crossroads of European and Asian philosophical traditions. The depiction of monism as monstrous, characteristic of the mainstream of early modern European thought, is set against the wider context of parapolitical critique of the concept of sovereignty and the cosmic horror concept. This juxtaposition is founded on the simultaneous lecture of the entry “Spinoza” in Pierre Bayle’s *An Historical and Critical Dictionary* and Howard P. Lovecraft’s story *The Call of Cthulhu*. In the article’s conclusion the author argues that monism should be treated as one of the currents of collectively orientated political ontology. This ontology may provide a basis for a new model of comparative studies, centred around the concept of commons, and critical towards modern cognitive-political framework, sustaining and naturalising the primitive accumulation processes.

**Keywords:** early modernity, commons, parapolitics, monism, ontology

varia





ALEKSANDRA KOŁTUN

Performatywność wiedzy w ujęciu studiów nad nauką i technologią:  
Wnioski z analiz pojęciowych oraz badania empirycznego

Przedmiotem artykułu jest rekonstrukcja ujęcia wiedzy w kategoriach performatywności. W tym celu sięgam do dwóch źródeł. Po pierwsze, przedstawiam najważniejsze aspekty performatywności praktyk naukowych z perspektywy tzw. postkonstruktywistycznych studiów nad nauką i technologią. Po drugie, sięgam do wniosków z badania etnograficznego dotyczącego procesu wytwarzania i popularyzowania wiedzy ukierunkowanej na zmianę rzeczywistości społecznej. Ujęcie wiedzy w kategoriach performatywności ma na celu zwrócenie uwagi na jej specyficzny, interwencyjny charakter, nie zaś wyłącznie zdolność dostarczania adekwatnego opisu świata. Wiedza, która początkowo funkcjonuje w postaci treści dokumentów, ma stać się swoistym standardem – czyli spójną, nienarzucającą się całością złożoną z idei, praktyk i wartości funkcjonującą w odpowiednio przekonstruowanym otoczeniu. Wiedzę rozumianą w kategoriach performatywności należy więc rozumieć jako otwarty proces, który polega na przeplataniu się praktyk dyskursywnych, społecznych i materialnych i w którym uczestniczy wiele postaci wiedzy: wiedza wpisana, ucieleśniona i wykonywana.

Słowa kluczowe: performatywność wiedzy, wiedza wpisana, wiedza ucieleśniona, wiedza wykonywana, studia nad nauką i technologią, postkonstruktywizm, badania jakościowe

Przedmiotem artykułu jest rekonstrukcja ujęcia wiedzy w kategoriach performatywności. Autorzy posługujący się pojęciem performatywności w odniesieniu do wiedzy i nauki sięgają do koncepcji mających źródła w szeregu dyscyplin, m.in. filozofii języka (por. Lyotard 1997; McKenzie 2011), estetyce (por. Diebner 2006) czy antropologii i konkretnych praktykach artystycznych (por. Conquergood 2002; Gergen i Gergen 2011; Roberts 2008). Rozważania te doczekały się szeregu syntetycznych opracowań (por. Bielecka-Prus 2014; Domańska 2007; Kołtun 2015a) i nie będą przedmiotem niniejszego artykułu.

Punktem wyjścia dla przedstawionych tu wniosków są koncepcje z obszaru tzw. postkonstruktywistycznych studiów nad nauką i technologią (*Science and Technology Studies*, por. Bińczyk 2010, 2012; Latour 2009, 2010, 2013a; Wehling 2015)<sup>1</sup>. Termin „performatywność” pojawia się w pracach szeregu autorów zajmujących się zarówno pracą laboratoriów, jak i naukami społecznymi (Barad 2007, 2012; Law 2004; MacKenzie, Muniesa i Siu 2007; Pickering 1994, 2001; por. Kołtun 2015a, 2015b). Mówiąc o performatywności wiedzy z perspektywy STS, podkreśla się jej ścisłe powiązanie z kolektywnymi działaniami podejmowanymi w konkretnym fizycznym otoczeniu, w obliczu określonych kulturowo norm i wartości oraz przy pomocy różnorodnych artefaktów materialnych. Aktywność naukowa polega tu na mobilizowaniu i łączeniu różnorodnych zasobów: ludzi, obiektów poddawanych badaniom, danych, teorii, instrumentów itd. Wytworzenie nowej wiedzy zależy nie tylko od połączenia szeregu elementów, ale również odpowiedniego zmodyfikowania rzeczywistości.

Oprócz postkonstruktywistycznych STS w artykule przywołuję najważniejsze wnioski z badania etnograficznego dotyczącego procesów wytwarzania i popularyzowania wiedzy ukierunkowanej na wywołanie zmian w rzeczywistości społecznej. Efektem badania są pogłębione opisy wytwarzania i popularyzowania wiedzy dotyczącej dwóch mechanizmów partycypacyjnych: budżetu obywatelskiego i konsultacji społecznych. Aby mechanizmy te zostały wdrożone w pracy administracji publicznej, konieczne jest dokonanie odpowiednich zmian w światopoglądach i praktykach ludzi, w dokumentach formalnych i nieformalnych (zapisach prawnych, wytycznych do realizacji określonych działań, rekomendacjach itd.) oraz w artefaktach materialnych (np. funkcjonalnościach stron internetowych i aplikacji). Innymi słowy, proces wdrażania badanych mechanizmów polega na wytwarzaniu i zarządzaniu wiedzą w różnych

---

1 W kolejnych częściach artykułu posługuję się skrótem STS, mając na myśli ich postkonstruktywistyczną wersję.

postaciach przy jednoczesnym rozpoznawaniu i przekształcaniu odpowiedniego wycinka rzeczywistości, w którym mechanizmy te mają funkcjonować.

Ujęcie wiedzy w kategoriach performatywności ma na celu zwrócenie uwagi na jej specyficzny, interwencyjny charakter, nie zaś wyłącznie zdolność dostarczania adekwatnego opisu świata. Tak rozumiana wiedza opiera się na relacji zaangażowania w procesy jednoczesnego poznawania oraz przekształcania rzeczywistości. Innymi słowy, wiedza i rzeczywistość są wzajemnie zakorzenione i konstytuujące się. Wiedzę ujętą w kategoriach performatywności należałoby więc rozumieć jako otwarty, nieliniarny proces, w którym uczestniczy wiele postaci wiedzy: wiedza wpisana, ucieleśniona i wykonywana (*inscribed, embodied, enacted knowledges*; Freeman i Sturdy 2014). Rezultatem tego procesu może być jedynie tymczasowo ustabilizowana sieć złożona z szeregu elementów o charakterze dyskursywnym, społecznym i materialnym.

Pierwsza część artykułu ma charakter koncepcyjny. Omawiam w niej najważniejsze założenia postkonstruktivistycznych STS oraz rekonstruję sposób rozumienia pojęcia performatywności wiedzy. Po pierwsze, pojęcie performatywności jest ściśle powiązane z założeniem mówiącym o jednoczesnym konstruowaniu badanych obiektów, twierdzeń o tych obiektach i odpowiednich dla nich rzeczywistości. Po drugie, odrzuca się rozumienie performatywności jako zdolności do dokonywania zmian przy pomocy wyłącznie słów. Dyskurs jest tu przedmiotem analiz na równi z praktykami społecznymi i materialnymi. Po trzecie, zakłada się antyesencjalizm w odniesieniu do wszelkich elementów uczestniczących oraz będących rezultatem praktyk naukowych. Po czwarte, uznaje się, że każdy akt poznawczy ma wymiar polityczny – tworzy określone możliwości i ograniczenia dla kolejnych działań.

W drugiej części artykułu przedstawiam najważniejsze elementy z jakościowego badania typu *case study*. Pokazuję, w jaki sposób rozumienie performatywności wiedzy zaczerpnięte z postkonstruktivistycznych STS przekłada się na konceptualizację terenu badawczego oraz przyjętą metodologię. Następnie rekonstruję zabiegi zmierzające do wdrożenia mechanizmów partycypacyjnych w wybranych polskich gminach. Rozpaczynam od omówienia okoliczności towarzyszących ustanowieniu obiektu do dalszych działań. W kolejnych podrozdziałach przedstawiam procesy wiedzytwórcze zmierzające do wytworzenia i ustabilizowania sieci wraz z odpowiednio zmodyfikowanym otoczeniem.

W podsumowaniu artykułu referuję najważniejsze założenia ujęcia wiedzy w kategoriach performatywności wynikające zarówno z analiz pojęciowych, jak i wniosków badawczych.

## Performatywność wiedzy z perspektywy studiów nad nauką i technologią

Donald MacKenzie (2007), badacz analizujący praktyki naukowe w ekonomii, wyróżnia dwa zasadnicze rodzaje performatywności wiedzy. O performatywności „uogólnionej” (*generic performativity*; tłum. za: Afeltowicz 2016) można mówić, gdy jakiś element ekonomii (np. teoria, model, pojęcie, zestaw danych) zostaje użyty przez aktorów społecznych w praktyce. Jest to więc bardzo szerokie ujęcie performatywności. Pokrywa się ono w dużej mierze ze zdroworozsądkowym sposobem rozumienia tzw. praktycznego sukcesu nauki, w którym najlepszym dowodem na prawdziwość teorii naukowej jest jej wykorzystanie w praktyce, w postaci rozwiązania jakiegoś problemu czy wdrożenia technologii (por. Bińczyk 2012).

Z kolei performatywność właściwa (*effective performativity*; MacKenzie 2007; tłum. za: Afeltowicz 2016) ma miejsce dopiero, gdy wykorzystanie danego rezultatu wpływa na przebieg procesu, którego on dotyczy. Takie rozumienie pojęcia performatywności wiedzy, niezwiązane z kategoriami użyteczności teorii czy skuteczności interwencji, można przyjąć za punkt wyjścia dla rozważań osadzonych w postkonstruktywistycznych STS.

Zanim przejdę do bardziej szczegółowych analiz, warto podkreślić, że termin „performatywność” pojawia się wprost w pracach jedynie niektórych autorów identyfikowanych z STS. Nie istnieje też jedna, wspólna dla nich definicja tego pojęcia. Niemniej przeszedzenie literatury pozwala stwierdzić, że zagadnienie performatywności praktyk naukowych w STS pozostaje w ścisłym związku z ich podstawowymi założeniami filozoficznymi: antyesencjalizmem i a-reprezentacjonizmem, odrzuceniem przyjmowanych z góry dychotomii i rozróżnień (takich jak natura/kultura, nauka/polityka, ludzie/czynniki pozaludzkie), a także zachowaniem podstawowych intuicji realistycznych (por. Bińczyk 2010, 2012; Rouse 2002; Wehling 2015). Antyesencjalizm można tu zdefiniować jako stanowisko, w którym własności jakiegoś obiektu (w esencjalizmie traktowane jako obiektywne, niezmiennie i przynależne naturze obiektu) są historyczne, przygodne i tymczasowo ustabilizowane (Bińczyk 2010, 234). Założenie a-reprezentacjonizmu oznacza przyjęcie, że „cechy rzeczywistości nie mogą być jednoznacznie reprezentowane czy dookreślone niezależnie od ludzkich działań, procedur, rozstrzygnięć poznawczych” (Bińczyk 2010, 236). Wreszcie, zachowanie intuicji realistycznych wynika z uznania, że poznanie i działanie rozgrywają się w pewnym środowisku (Bińczyk 2010, 236). Fakty naukowe uznaje się za zarazem konstruowane

(wytwarzane w toku praktyk naukowych) i realne (niezależne od swoich „twórców” oraz nieprzypadkowe, niedowolne; por. Bińczyk 2012, 72). Ponadto podkreśla się, że rzeczywistość „stawia opór” pewnym działaniom, wymuszając zmiany dotychczasowych ścieżek postępowania (por. Barad 2007, 214–215). Taką wersję realizmu Ewa Bińczyk nazywa „zbanalizowaną” (2010; 2012, 82).

Poniżej omawiam cztery tezy, które stanowią rekonstrukcję sposobu rozumienia performatywności wiedzy w STS. Będą to: traktowanie wiedzy w kategoriach procesu wytwórczego (teza 1), którego elementy składowe oraz rezultaty mają otwarty i tymczasowy charakter (teza 2), uznanie kluczowej roli czynników pozaludzkich w procesie wiedzytwórczym (teza 3) oraz dostrzeżenie politycznego wymiaru praktyk naukowych (teza 4).

Wiedza jako proces wytwarzania badanych obiektów,  
twierdzeń i rzeczywistości

Andrew Pickering (1994) wyróżnia dwa ujęcia działalności naukowej, które nazywa idiomami. Idiom reprezentacyjny obejmuje założenia charakterystyczne dla (post)pozytywistycznego ujęcia nauki. Z kolei to, co Pickering nazywa idiomem performatywnym, jest spójne z najważniejszymi tezami akceptowanymi w STS. Odrzuca się tutaj rozumienie pojęcia wiedzy jako pewnej domkniętej, propozycjonalnej treści, która w mniejszym lub większym stopniu odzwierciedla rzeczywistość. Z perspektywy idiomu performatywnego rezultaty aktywności naukowych – obiekty poddawane badaniom oraz twierdzenia ich dotyczące – mają charakter wytwórczy.

W ujęciu STS proces wiedzytwórczy rozpoczyna się od dekontekstualizacji i stabilizacji wybranego wycinka rzeczywistości przy pomocy odpowiednich urządzeń i metodologii. Tak spreparowany obiekt badawczy jest następnie poddawany kolejnym przekształceniom, które obejmują zarówno fizyczne manipulacje, jak i tworzenie różnorodnych tekstów czy wizualizacji (por. Afeltowicz i Pietrowicz 2013; Garcia-Papet 2007; Knorr-Cetina 1981; Latour 2009).

W rezultacie powstaje sieć złożona z elementów społecznych (np. badaczy cieszących się autorytetem), dyskursywnych (np. publikacji w czasopismach naukowych) i materialnych (np. instrumentów badawczych, próbek). Jak przekonuje Pickering, nowa wiedza powstaje w efekcie tzw. „solidnego dopasowania” (*robust fit*; Pickering 1995; za: Hacking 1999, 71–72), czyli jako rezultat negocjacji prowadzonych przez naukow-

ców w laboratorium pomiędzy szeregiem elementów: teoriami, eksperymentami, aparaturą itd. Przy tym każde połączenie jest jednocześnie modyfikacją części składowych oraz całej sieci. Proces ten jest określany jako translacja (por. Callon 2014; Latour 2013a).

Wytworzenie stabilnej sieci wymaga również dokonania odpowiednich interwencji w otoczeniu. Powiązanie nowej wiedzy z istniejącymi teoriami, interesami i praktykami jest kwestią nie tyle aplikacji, ile samego jej powstania. Poznawanie rzeczywistości jest tu więc traktowane jako jej jednoczesne przekształcanie. Jak wyjaśnia Joseph Rouse, praktyki naukowe

nie są tylko wzorcami działania, ale sensownymi konfiguracjami świata, w ramach których działania mogą mieć miejsce w sposób zrozumiały. [...] praktyki zawierają obiekty, z którymi i na których się działa oraz otoczenie, w którym są one usytuowane (Rouse 1996, 135; za Wehling 2015, 109–110).

Można więc powiedzieć, że w STS praktyki naukowe mają co do zasady charakter performatywny – polegają na wytwarzaniu tymczasowo ustabilizowanych obiektów, twierdzeń o tych obiektach oraz odpowiednich dla nich rzeczywistości. John Law i John Urry przekonują, że metody badań społecznych są performatywne, co oznacza dla nich, że „mają skutki, czynią różnice, wytwarzają rzeczywistości i mogą pomóc w powołaniu do istnienia tego, co również odkrywają” (Law i Urry 2004, 393; por. Law 2004). Z kolei Alex Preda (2008, 911) opisuje cały proces wiedzotwórczy jako performatywny:

performatywność zakłada tworzenie heterogenicznej sieci, która definiuje własne interesy<sup>2</sup> oraz mobilizuje odpowiednie zasoby, jednocześnie kreśląc granice pojęciowe i kulturowe w taki sposób, że rezultat tego procesu (np. dane empiryczne, wyniki) wydaje się wzmacniać te zasoby (np. potwierdzać abstrakcyjny model). Niemniej ponieważ rezultat wyznaczania granic (dane) nie jest ani niezależny od wykorzystanych zasobów (modelu), ani neutralny wobec interesów, wynika z tego, że model i dane cyrkularnie wzmacniają siebie nawzajem.

Należy tu jednak podkreślić, że przyjęcie tezy dotyczącej jednoczesnego wytwarzania obiektów, twierdzeń i rzeczywistości nie oznacza akceptacji

---

2 Angielskie słowo *interest* może zostać przetłumaczone również jako zainteresowanie. Przyjęty sposób tłumaczenia – jako „interes” – przyjmuję za opracowaniami tekstów Bruno Latoura w przekładzie Krzysztofa Abriszewskiego (por. Latour 2009, 2013a). Latour wykorzystuje tę grę słów w swoich pracach; Preda z kolei odwołuje się w swoim tekście właśnie do opracowań z obszaru teorii aktora-sieci.

W STS praktyki naukowe mają co do zasady charakter performatywny – polegają na wytwarzaniu tymczasowo ustabilizowanych obiektów, twierdzeń o tych obiektach oraz odpowiednich dla nich rzeczywistości.

dla relatywizmu. Z perspektywy STS nie każde działanie jest możliwe, rezultat badania to nie zwykły przypadek, zaś zdolność do wytwarzania rzeczywistości nie jest bezwarunkowa. Omawiając problem niearbitralności praktyk wiedzytwórczych, Law wprowadza pojęcie zaplecza (*hinterland*), które składa się z „różnych rzeczywistości, uzewnętrznionych nieobecności oraz Inności, współbrzmień oraz wzorów [...], które ustanowiono wcześniej i które nie mogą zostać zignorowane” (Law 2004, 143). Ujmując rzecz konkretniej, zaplecze obejmuje m.in. istniejące wzorce działania, urządzenia i instrumenty, akceptowane teorie, agendy polityczne i instytucje. Każde połączenie pewnych elementów oznacza, że inne zostają pominięte lub uczynione niewidzialnymi (*othered*). Dodatkowo, jak podkreśla Law, zaplecze dynamicznie zmienia się, często bez związku z podejmowanymi działaniami. Wynika z tego, że skuteczność praktyk naukowych jest ograniczona nie tylko ze względu na „opór” rzeczywistości, ale także przez niemożność uzyskania jej całościowego obrazu.

#### Kluczowa rola czynników pozaludzkich

W STS performatywność nie jest rozumiana wyłącznie jako własność pewnego rodzaju twierdzeń. Praktyki naukowe polegają na rekonfigurowaniu świata rozumianego zarówno jako przestrzeń normatywna i sensotwórcza, jak i konkretne materialne środowisko (por. Rouse 2014). Wynika z tego szereg konsekwencji. Po pierwsze, dla wielu autorów czynniki pozaludzkie odgrywają kluczową rolę w procesie wytwarzania wiedzy, umożliwiając dokonywanie sprawnych translacji i w ten sposób czyniąc przyrodę poznawalną (por. Knorr-Cetina 1981; Latour 2009, 2013a). Pickering mówi wręcz o wzajemnym konstytuowaniu się ludzkiej i materialnej sprawczości w toku kolejnych podejmowanych działań (Pickering 1994, 2001; por. Barad 2007; Rouse 2014). Podobnie o urządzeniach i instrumentach pisze Barad. Dzięki temu, że pozostają niedookreślone, są zdolne do nieustannego rekonfigurowania połączeń poprzez „sprawcze cięcia”, w więc odgrywają centralną rolę w procesie intra-aktywności świata (por. Barad 2007, 71–74; Barad 2012, 342–343).

Po drugie, czynniki pozaludzkie mają zasadnicze znaczenie dla ustabilizowania sieci poza kontekstem jej powstania. Mają one zdolność milczącego – a więc niekontrowersyjnego – podtrzymywania (lub modyfikowania) wzorców działania podejmowanych przez ludzi (por. Latour 2013b). Wielu autorów podkreśla, że to właśnie różnorodne czynniki pozaludzkie – instrumenty badawcze, technologie, przedmioty codziennego użytku, ale też np. układy pomieszczeń – w zasadniczym stopniu

przyczyniły się do rozpowszechnienia praktyk związanych z konkretnymi sieciami wiedzytwórczymi (por. Garcia-Papet 2007).

Wreszcie, metodologiczną konsekwencją przyjęcia tych założeń jest postulat śledzenia aktorów (Latour 2010) w miejsce przyjmowania jakichkolwiek wstępnych założeń co do natury rzeczywistości. Co istotne, za aktora uznaje się każdy element, który „pozostawia ślad”, niezależnie od jego statusu ontologicznego.

### Otwartość i tymczasowość procesu wiedzytwórczego i jego rezultatów

Analizowanie wiedzy w kategoriach performatywności pozwala również uwydatnić, że żaden z elementów uczestniczących w praktykach naukowych nie jest traktowany jako z góry dany, pewny czy uniwersalny. Wszelkie obiekty będące przedmiotem zainteresowania naukowców, jak i same artefakty oraz instrumenty badawcze, teorie czy odpowiednie im fragmenty rzeczywistości są traktowane jako historyczne i jedynie tymczasowo ustabilizowane. Karen Barad (2007, 2012) wykorzystuje pojęcie performatywności do opisanego procesów tymczasowego stawania się dyskursu, materialności oraz wszelkich podmiotów. Barad pisze o tzw. intra-akcjach, rozumianych jako swoiste akty konstytuowania się zjawisk, granic między nimi i samej czasoprzestrzeni, w której mają one miejsce:

Pojęcie „intra-akcji” (w przeciwieństwie do powszechnie używanej „interakcji”, zakładającej uprzednie istnienie niezależnych bytów/*relatorum*) stanowi głęboką zmianę pojęciową. Dzięki poszczególnym sprawczym intra-akcjom granice i własności „składników” fenomenów zyskują oznaczoność, a poszczególne ucieleśnione pojęcia zdobywają znaczenie (Barad 2012, 340).

Również to, co jest rozumiane jako efekt procesu wiedzytwórczego – sieć złożona z elementów dyskursywnych, materialnych, społecznych – ma charakter otwarty i tymczasowy. Jak wyjaśnia Pickering, połączenie „pomiędzy wiedzą a światem materialnym (...) należy rozumieć nie jako sztywną korespondencję, lecz jako wypracowane lokalne, potencjalnie niestabilne koherencje pomiędzy procedurami materialnymi i modelami pojęciowymi” (Pickering 1989, 281; za Wehling 2015, 101). W najlepszym wypadku tymczasowym rezultatem procesu wiedzytwórczego może być wytworzenie czarnej skrzynki, czyli czegoś, co, mimo swojej historyczności, usytuowania i niedomkniętości wydaje się stabilne, pewne, oczywiste (Latour 2013a).



## Polityczny wymiar praktyk wiedzytwórczych

Wreszcie, włączenie pojęcia performatywności do analiz praktyk naukowych uwydatnia ich osadzenie w normatywnych relacjach władzy. Jeśli metody badań pomagają w wytwarzaniu rzeczywistości, a wytwory działalności naukowej współtworzą topografię możliwości i ograniczeń dla przyszłych przedsięwzięć (Law 2004), wówczas należy uznać, że wiedza ma nieusuwalny wymiar polityczny. Ponadto, każdy akt ustanowienia rzeczywistości oznacza odsunięcie jej alternatywnych wersji (Law 2004, 107–118; por. Asdal 2003; Rouse 1996). Odrzucając obiektywność czy prawdę jako kryteria epistemiczne dla oceny wiedzy, otwieramy przestrzeń dyskusji nad tym, czy i w jaki sposób rzeczywistości ustanawiane w toku procesów wiedzytwórczych są lepsze od innych (Law 2004, 7).

## Wnioski dla badania: problematyka i metodologia

Przedstawione w kolejnej części artykułu wnioski opierają się na jakościowym badaniu społecznym, którego celem było zilustrowanie i uzupełnienie tez dotyczących performatywności wiedzy z punktu widzenia postkonstruktywizmu. Główny problem badawczy dotyczy charakteru i przebiegu procesów wytwarzania i funkcjonowania wiedzy ukierunkowanej na dokonanie zmian w rzeczywistości społecznej.

## Wybór przypadku i terenu badawczego

Badanie zostało zrealizowane w latach 2014–2017 i obejmowało dwa projekty prowadzone przez Fundację Pracownia Badań i Innowacji Społecznych „Stocznia” (dalej nazywaną „Stocznia”). Wybór Stoczni jako głównego przypadku do badania był podyktowany dążeniem do uzyskania dostępu do terenu badawczego odpowiedniego z punktu widzenia obranej problematyki. Moim celem było nawiązanie współpracy z taką organizacją, którą można określić jako laboratorium działań społecznych, czyli przestrzeń, gdzie intencjonalnie tworzy się sztuczne, zamknięte układy, które mają zdolność do funkcjonowania poza kontekstem powstania i do oddziaływania na rzeczywistość (por. definicja laboratorium w: Bińczyk 2012, 155; definicja maszyny społecznej w: Afeltowicz i Pietrowicz 2013, 174). Kryteria dla doboru przypadku badawczego były następujące: 1. posiadanie formalnej struktury; 2. deklarowanie działalności w obszarze wytwarzania i wykorzystywania wiedzy oraz opartych o nią

Jeśli metody badań pomagają w wytwarzaniu rzeczywistości, a wytwory działalności naukowej współtworzą topografię możliwości i ograniczeń dla przyszłych przedsięwzięć (Law 2004), wówczas należy uznać, że wiedza ma nieusuwalny wymiar polityczny. [...] Odrzucając obiektywność czy prawdę jako kryteria epistemiczne dla oceny wiedzy, otwieramy przestrzeń dyskusji nad tym, czy i w jaki sposób rzeczywistości ustanawiane w toku procesów wiedzytwórczych są lepsze od innych (Law 2004, 7).

skutecznych rozwiązań; 3. funkcjonowanie na styku świata akademickiego i życia społecznego (szczegółowe informacje o sposobie doboru jednostki do badania znajdują się w: Kołtun 2014).

W momencie rozpoczęcia badania Stocznia cieszyła się rozpoznawalnością jako organizacja pozarządowa o charakterze eksperckim zarówno we własnym środowisku, jak i wśród przedstawicieli administracji publicznej oraz świata naukowego. W swoim statucie Stocznia deklarowała m.in. „przekształcanie wiedzy o charakterze akademickim w wiedzę użyteczną do diagnozowania potrzeb i rozwiązywania problemów społecznych oraz projektowania i realizacji przedsięwzięć prorozwojowych, zwłaszcza na poziomie lokalnym”<sup>3</sup>. Projekty, które poddałam badaniu, miały co do zasady charakter interwencji, co odróżnia je od standardowych aktywności naukowych. Wreszcie, członkowie Stoczni często współpracowali z instytucjami naukowymi i badawczymi. Natomiast jako organizacja Stocznia nie była w żaden sposób od nich zależna ani nie korzystała na co dzień z ich zasobów.

Projekty objęte badaniem dotyczyły dwóch mechanizmów z obszaru partycypacji: budżetu obywatelskiego i konsultacji społecznych. Ich celem było zwiększenie udziału samorządów, organizacji pozarządowych i obywateli w procesach decyzyjnych leżących w gestii administracji publicznej. Zgodnie z oficjalnymi opisami projektów cel ten miał zostać osiągnięty poprzez zapewnienie wymienionym aktorom społecznym odpowiedniej wiedzy i narzędzi.

Należy przy tym podkreślić, że mechanizmy budżetu partycypacyjnego oraz konsultacji społecznych same w sobie nie były przedmiotem mojego zainteresowania. To praktyki wiedzytwórcze, które mają miejsce w kontekście ustanowienia dwóch mechanizmów wraz z odpowiednimi dla nich rzeczywistościami, stanowiły dla mnie proces podlegający badaniu.

Rama pojęciowa – jak badałam „wiedzę” z perspektywy STS?

Intuicyjnie rzecz biorąc, pytania dotyczące wiedzy są po prostu pytaniami o wiedzę; odnoszą się więc do pewnego zasobu informacyjnego dostępnego dla badacza pod postacią rozmaitych tekstów. Jednak w badaniu przyjąłam podejście Josepha Rouse’a, które można określić jako „dyna-

3 Cytat pochodzi ze statutu Fundacji „Stocznia”, <http://stocznia.org.pl/statut/> (data dostępu: 1 sierpnia 2016). Treść obecnie obowiązującego statutu Fundacji różni się od przywołanego w niniejszym artykule, ale wciąż akcentuje kwestie tworzenia i wykorzystywania wiedzy dla celów związanych z rozwojem społecznym.

miczne” i „deflacyjne” (Wehling 2015, 104). Jak pisze Rouse: „W obu przypadkach – prawdy i wiedzy, deflacyjne przesunięcie polega na przejściu od myślenia o domniemanym obiekcie, który ma być opisany przez dane pojęcie, do myślenia o praktykach, w których używa się tego pojęcia” (Rouse 1996, 199; za: Wehling 2015, 104).

W konsekwencji w badaniu skupiłam się na śledzeniu praktyk dyskursywnych, materialnych i społecznych związanych z wytwarzaniem i funkcjonowaniem wiedzy. W obszarze moich zainteresowań znalazła się większość działań realizowanych w obydwu projektach. Były to m. in. szkolenia i warsztaty dla praktyków (urzędników, przedstawiciele organizacji pozarządowych, aktywistów itd.), przebieg badań dotyczących stanu realizacji budżetów oraz konsultacji, stworzenie szeregu publikacji, materiałów pomocniczych i portali internetowych, a także działania związane z wdrożeniem modelowych mechanizmów w wybranych gminach w Polsce.

Jednocześnie w języku polskim nie ma intuicyjnie zrozumiałego i eleganckiego określenia wiedzy w formie odczasownikowej – Rouse’owskie „wiedzenie” (*knowing*; Rouse 1996) nie zakorzeniło się jak dotychczas w rodzimej literaturze. Aby zachować możliwość posługiwania się pojęciem wiedzy, ale jednocześnie pozostać wierną założeniom postkonstruktivistycznych STS, w analizach empirycznych korzystałam z ramy pojęciowej wiedzy wpisanej, wykonywanej i ucieleśnionej opracowanej przez Richarda Freemana i Steve’a Sturdy’ego (2014)<sup>4</sup>. Przyjmują oni, że wiedza funkcjonuje w wielu postaciach i formach, zarówno o charakterze intelektualnym, jak i materialnym. Wyróżnienie trzech „stanów skupienia” ma ułatwić śledzenie, jak wiedza przemieszcza się i przekształca na różne sposoby (Freeman i Sturdy 2014, 8). Wiedza wpisana (*inscribed knowledge*) funkcjonuje zarówno w dokumentach, jak i artefaktach. Wiedza wykonywana (*enacted knowledge*) przejawia się w konkretnych interakcjach i działaniach, często odnoszących się do tekstów czy przedmiotów i technologii. Wreszcie, wiedza ucieleśniona (*embodied knowledge*)<sup>5</sup> jest definiowana jako „wiedza posiadana przez aktorów ludzkich

4 Choć Freeman i Sturdy (2014, 8) traktują swoją propozycję jako narzędzie, które może zostać połączone z wieloma różnymi teoriami wiedzy, to przedstawione przez nich tezy są spójne z postkonstruktivistycznymi STS.

5 Freeman i Sturdy nie odwołują się wprost do jednego z najbardziej prężnie rozwijających się nurtów w kognitywistyce – poznania ucieleśnionego (*embodied cognition*; por. Shapiro 2014; Varela, Thompson i Rosch 2017). Niemniej ich przekonania wydają się do pewnego stopnia spójne z opracowaniami kognitywistów, zwłaszcza, gdy podkreślają, że wiedza w umyśle jednostki (*embrained knowledge*) jest nierozzerwalnie połączona z jej ucieleśnionym doświadczaniem świata.

oraz wykorzystywana i wyrażana przez nich w toku ich aktywności w świecie” (Freeman i Sturdy 2014, 8). Obejmuje ona zarówno wiedzę milczącą, o charakterze praktycznym, jak i zasób wiedzy deklaratywnej, możliwej do wyrażenia słowami. Z kolei proces przemieszczania się i przekształcania może wyglądać następująco: to, co zapisane w dokumentach (wiedza wpisana) musi zostać przyswojone jako własne przekonanie lub nawyk (wiedza ucieleśniona), a następnie być praktykowane i przywoływane w toku interakcji i działań (wiedza wykonywana).

Co istotne, poszczególne postaci wiedzy nie są odzwierciedleniem jakiegś jednolitej treści, lecz rezultatem translacji. Zastosowanie tego terminu, w rozumieniu opisanym w poprzedniej części artykułu, pozwala uwydatnić między innymi nieprzewidywalność i niezdeteminowanie opisywanych praktyk wiedzytwórczych: rezultaty wielu działań różnią się od przewidywań albo stają widoczne w innych niż zakładane okolicznościach; ostatecznie nikt w żadnym momencie nie kontroluje w pełni przebiegu podejmowanych działań.

## Metody badawcze i źródła danych

Wybór postkonstruktivistycznych STS jako punktu wyjścia dla badania empirycznego miało konsekwencje dla przyjętej metodologii. Przyjęty w badaniu Latourowski postulat „podążania za aktorami” (Latour 2010, 20) oznacza nie tylko odrzucenie wszelkich przyjmowanych z góry dychotomii i rozróżnień (przede wszystkim w odniesieniu do aktorów społecznych i czynników pozaludzkich), ale również konieczność zbierania danych w bieżącym czasie wydarzeń. Rekonstrukcje oparte o wywiady czy analizy dokumentów są dopuszczalne, ale nie mogą zastąpić obserwacji towarzyszących działaniom w ich przebiegu i konkretnym kontekście.

Głównym źródłem danych w moim badaniu były obserwacje jawne nieuczestniczące (m.in. podczas spotkań, warsztatów, seminariów, prezentacji itd.), w ramach których tworzyłam notatki z gęstymi opisami wydarzeń, wypowiedzi, miejsc itd. Notatki uzupełniałam fotografiami, dzięki którym mogłam zrekonstruować szczegóły interakcji pomiędzy ludźmi, układy pomieszczeń czy przebieg i efekty podejmowanych prac (np. robocze notatki uczestników spotkań, materiały szkoleniowe w wersji przed i po zrealizowaniu danej aktywności). Ponadto przeprowadziłam dziesiątki krótkich wywiadów oportunistycznych, odbywających się równoległe do podejmowanych aktywności i mających na celu zebranie informacji o tym, co i dlaczego ma miejsce. Dodatkowym źródłem

danych w badaniu były wywiady częściowo ustrukturyzowane z pracownikami Fundacji, które stanowiły obszerne podsumowania zrealizowanych działań i planów na przyszłość, a także rozległe analizy dokumentów formalnych i nieformalnych.

## Wnioski z badania

Zaprezentowane poniżej wnioski badawcze stanowią ilustrację i uzupełnienie wobec zasadniczych tez dotyczących performatywności wiedzy z perspektywy postkonstruktivistycznych STS. Opisuję proces, w którym obiekty działania są ustanawiane w toku skomplikowanych praktyk razem z ich odpowiednimi, funkcjonalnymi rzeczywistościami; rzeczywistości te stają się częścią zaplecza, które z kolei wymaga rozpoznawania i przetłumaczenia na bieżące decyzje i kolejne działania, które znów odmieniają zaplecze i wpłyną na kolejne praktyki wiedzytwórcze. Pokazuję proces, w którym splecenie aktorów społecznych, czynników pozaludzkich (artefaktów, instrumentów, technologii, itd.) i elementów dyskursywnych (sposobów nazywania, zapisów badawczych, dokumentów) pozwala na zapewnienie procesom wiedzytwórczym legitymizacji i trwałości. Podkreślam przy tym antyesencjalistyczny charakter wszelkich praktyk i ich rezultatów. Wreszcie, wskazuję na to, jak praktyki związane z wytwarzaniem i translacjami wiedzy mają konsekwencje polityczne wynikające z dokonywania określonych wyborów i odsuwania ich alternatyw.

## Ustanawianie obiektu pod kątem kolejnych działań

W momencie rozpoczęcia obydwu projektów mechanizmy budżetów partycypacyjnych i konsultacji społecznych były znane i praktykowane przez szereg instytucji i organizacji. Rolą Stoczni było jednak takie ich zmodyfikowanie, aby stały się podłożem dla realnego, angażującego dialogu pomiędzy przedstawicielami władzy, urzędnikami oraz obywatelami.

Punktem wyjścia dla działań podejmowanych przez Stocznnię były dwa dokumenty: *Standardy Procesów Budżetów Partycypacyjnych w Polsce* (Stocznia 2013) oraz *Siedem Zasad Konsultacji* (Ministerstwo Administracji i Cyfryzacji 2013). Zawierały one definicje podstawowych zagadnień oraz wyznaczały zakres możliwych działań. Innymi słowy, były nośnikami wiedzy wpisanej opartej na zróżnicowanych, wcześniej funk-

cjonujących wiedzach wpisanych i ucieleśnionych. Odwoływały się one do wielu publikacji: wytycznych, regulacji i dobrych praktyk z innych krajów, opracowań naukowych, ekspertyz, wyników badań. Powstały w kolektywnym procesie, w którym uczestniczyli przedstawiciele organizacji pozarządowych, samorządów, administracji centralnej oraz ośrodków akademickich i badawczych. *Standardy...* zostały wydane przez Stocznę jako rezultat prac interdyscyplinarnego zespołu ekspertów i praktyków. Z kolei *Siedem Zasad...* powstało po protestach w sprawie ACTA, pod egidą Ministerstwa Administracji i Cyfryzacji, lecz z zaangażowaniem Stoczni jako współtwórcy i jednego z późniejszych promotorów dokumentu.

Samo pojawienie się dokumentów z wytycznymi było rezultatem i swoistym podsumowaniem szeregu wcześniej zrealizowanych działań i projektów. Zwykle wydanie publikacji jest traktowane jako ukoronowanie wysiłków; w tym wypadku było ono zapowiedzią ich zintensyfikowania. Choć dokumenty stanowią nośnik wiedzy wpisanej, *Standardy...* i *Siedem Zasad...* były ukierunkowane na przyszłe działanie. Nie tylko przedstawiały, czym jest opisywany mechanizm (zawierały „wiedzę że”), ale również podawały szereg rozwiązań i praktycznych wskazówek, jak go wprowadzić (były ukierunkowane na „wiedzę jak”) oraz uzasadniały, dlaczego warto w taki sposób działać. Ich treść była zarazem dobrze osadzona w istniejącym stanie wiedzy, jak i otwarta na przekształcenia i dostosowania w toku działań podejmowanych w przyszłości. Wreszcie, kolektywność procesu pisania oraz odwołanie do licznych publikacji krajowych i zagranicznych przyczyniło się nie tylko do podniesienia jakości proponowanych treści, ale także uzyskania ich legitymizacji.

Stwierdzając, czym dany mechanizm jest, dokumenty zakładały, czym mechanizm nie jest oraz co nim nie jest. W ten sposób wyznaczały one, które z problemów i oczekiwań wyrażanych przez uczestników projektów **nie** stanowią obiektu zainteresowania, a w konsekwencji nie podlegają działaniom naprawczym w projekcie. Gdy mieszkańcy skarżyli się, że mieli mniej niż siedem dni na zgłoszenie uwag w konsultacjach ogłoszonych przez urząd, kwestia ta nie podlegała pogłębionej dyskusji, ponieważ *Siedem Zasad...* stwierdzało jednoznacznie, że taka procedura **nie** konsultacje. Można więc powiedzieć, że dokumenty uruchamiały procesy o charakterze wytwórczym, bardziej niż naprawianie jakiegoś zdiagnozowanego stanu rzeczy. Zarazem były one punktem wyjścia do ustanowienia rzeczywistości o określonych ramach aksjologicznych, co, jak wskazuje Law (2004), zawsze oznacza odsunięcie ich możliwych alternatyw.

Można więc powiedzieć, że dokumenty uruchamiały procesy o charakterze wytwórczym, bardziej niż naprawianie jakiegoś zdiagnozowanego stanu rzeczy.

## Rozpoznawanie rzeczywistości i mobilizowanie zasobów

Skuteczne ustanowienie modelowych mechanizmów oraz odpowiednich dla nich rzeczywistości wymagało ciągłego rozpoznawania uwarunkowań dla przyszłych działań. Otoczenie, w którym funkcjonowała Stocznia, nieustająco zmieniało się. Dynamika ta wynikała nie tylko z właściwych sobie zmian i tendencji (np. wyników wyborów lub nagłej rekonstrukcji rządu), ale również była efektem działań podejmowanych przez Stocznnię (np. wypromowania dobrych praktyk dotyczących dialogu urzędów z obywatelami). Dla skutecznego rozpoznania otoczenia kluczowa okazała się umiejętność gromadzenia, wytwarzania i ciągłego aktualizowania wiedzy. Poniżej opisuję rolę wiedzy ucieleśnionej oraz wiedzy wpisanej w podejmowaniu decyzji, które w danym momencie były uzasadnione, tj. wydawały się skuteczne poprzez swoje osadzenie w aktualnie rozpoznanym stanie rzeczywistości oraz w kontekście założonych celów.

W chwili, gdy rozpoczynały się obydwie projekty, Stocznia miała już stosunkowo ugruntowaną pozycję w obszarach partycypacji obywatelskiej i współpracy z administracją publiczną. W ramach licznych i zróżnicowanych projektów, spotkań i partnerstw członkowie Stoczni nabywali doświadczenia w pracy z urzędnikami, mieszkańcami, innymi organizacjami. Obejmowały one nie tylko umiejętność nawiązania współpracy międzysektorowej, ale przede wszystkim znajomość szeregu konkretnych, zwykle wysoce skontekstualizowanych problemów, ograniczeń, zwyczajów itd., które towarzyszyły codziennej pracy urzędników. Wraz z kolejnymi przedsięwzięciami Stocznia tworzyła też sieć relacji, które mogły przerodzić się w bardziej angażującą współpracę. Członkowie organizacji byli w stanie stwierdzić, które z urzędów są mniej lub bardziej otwarte na rozwijanie mechanizmów partycypacyjnych, a w konsekwencji, gdzie można pozwolić sobie na wypróbowanie nowych czy zaawansowanych rozwiązań, a gdzie należy postawić na „pracę u podstaw”.

Wszystko to – doświadczenia, umiejętności, kontakty, znajomość „kruczków” i ich zastosowania w konkretnych sytuacjach – składało się na wiedzę ucieleśnioną członków Stoczni, która pozwalała na sprawne rozpoznawanie warunków i możliwości działania w zmiennym otoczeniu. Wiedza ucieleśniona stanowiła tak cenny zasób przede wszystkim dzięki łatwości jej aktualizowania. Żadne źródło wiedzy wpisanej nie było tak bliskie zmianom dokonującym się w rzeczywistości.

Wiedza ucieleśniona nie mogła jednak stanowić jedynego źródła uzasadnień dla podejmowanych działań. Po pierwsze, nie w każdym obszarze członkowie Stoczni mieli równie dobre kontakty i rozeznanie. Po drugie, wiedza ucieleśniona jest intuicyjna i trudna do zwerbalizo-

Wiedza ucieleśniona stanowiła tak cenny zasób przede wszystkim dzięki łatwości jej aktualizowania. Żadne źródło wiedzy wpisanej nie było tak bliskie zmianom dokonującym się w rzeczywistości.

wania. Decyzje podejmowane w oparciu o wiedzę ucieleśnioną nie są w pełni transparentne, a więc mogą zostać łatwo podważone. Wiedza ucieleśniona okazuje się skuteczna w sytuacji, gdy uczestnicy procesu decyzyjnego dzielą pewne doświadczenia.

Przykładem wytwarzania wiedzy wpisanej w celu dokonania rozpoznania warunków działania, zapewnienia uzasadnienia dla podejmowanych działań oraz zmobilizowania kolejnych aktorów na rzecz ustanowienia modelowego mechanizmu były badania praktyk związanych z realizacją konsultacji społecznych. Badania miały na celu określenie, w jakim stopniu ministerstwa stosują się do wymogów opisanych w dokumencie z wytycznymi. W dalszej perspektywie chodziło o zweryfikowanie i formalne uzupełnienie wiedzy ucieleśnionej dotyczącego tego, z którymi instytucjami należy pracować mniej lub bardziej intensywnie. Opublikowanie raportu badawczego miało jednocześnie stanowić bodziec dla podjęcia inicjatywy przez samych urzędników.

W badaniach dotyczących konsultacji społecznych w pierwszej kolejności przeprowadzono analizę informacji udostępnionych w Internecie przez urzędy. Bazy powstałe w efekcie zbierania danych okazały się obszerne i skomplikowane. Zespół badaczy pracował nad jednym plikiem udostępnionym online, dzięki czemu każdy miał wgląd w efekty prac pozostałych osób, w tym ich sposoby radzenia sobie z wątpliwościami. Liczne i różnokolorowe oznaczenia rekordów w bazie pokazywały próby skoordynowania zróżnicowanych wykonań wiedzy wpisanej w kwestionariuszu przez poszczególnych badaczy, np. czerwień sygnalizowała konieczność sprawdzenia czegoś ponownie lub skonsultowania się w szerszym gronie. Ponadto szybko okazało się, że brak informacji będących odpowiedziami na konkretne pytania nie może zostać uznany za niezgodność działalności danego urzędu z modelowym mechanizmem. Istniała bowiem szansa, że dane dotyczące tej działalności nie były po prostu zbierane. Stały się one istotne dopiero z perspektywy modelowego mechanizmu.

W drugim etapie badania wstępnie uzupełnione kwestionariusze zostały przesłane do ministerstw. Urzędnicy mieli za zadanie sprawdzić, czy to, co zostało odnalezione przez zespół badawczy, było zgodne z faktycznym stanem rzeczy oraz uzupełnić ewentualne braki. Szybko okazało się, że kwestionariusz, mimo wystandaryzowania, nie zapewnia wykonania wiedzy w nim wpisanej ani w sposób jednolity, ani zgodny z intencjami autorów. Urzędnicy ignorowali ankietę w całości lub wypełniali ją zgodnie ze swoimi definicjami. Często nanosili uwagi podważające jego zawartość.

Przytoczony tu przykład pokazuje, że nawet pozyskiwanie danych w badaniu o charakterze diagnostycznym to nie proste „skanowanie”



istniejącej rzeczywistości, ale dialog angażujący obydwie strony, które są uwikłane w lokalne interesy i posługują się odmiennymi wiedzami. Sama operacjonalizacja wiedzy wpisanej w dokumencie wymagała stworzenia całego zestawu wskaźników, które często nachodziły na siebie zakresowo i wymagały daleko idącej precyzji i subtelności w analizach. Członkowie zespołu badawczego byli niejednokrotnie zmuszeni uzgadniać swoje sposoby rozumienia pojęć i wskaźników, zwykle tworząc dla nich definicje będące kompromisem pomiędzy modelowym mechanizmem a tym, co zastane w rzeczywistości. Co więcej, wgląd w dane zjawisko wymaga istnienia odpowiedniego fragmentu rzeczywistości, w którym zarówno to zjawisko, jak i jego wskaźniki są uznawane za zasadne. Wreszcie, po opublikowaniu raportu okazało się, że organizacje pozarządowe często traktowały jego wyniki bardziej jako narzędzie lobbingu i wywierania wpływu niż po prostu diagnozę stanu rzeczy. Przykładowo rezultaty badawcze mogły być źródłem porównań, w których pewne ministerstwa wypadły gorzej niż inne, co dawało punkt wyjścia do wywierania na nie większej presji. Organizacje pozarządowe posługiwały się wiedzą wpisaną zgodną z własnymi celami i zamierzeniami. Ich działania stały się możliwe między innymi dzięki stabilności i mocnej legitymizacji wiedzy wpisanej w postaci raportu badawczego (a nie np. w postaci krytycznego tekstu publicystycznego opartego na własnych obserwacjach).

Wyniki badania okazały się też punktem wyjścia dla przeformułowania ścieżek działania w całym projekcie. Początkowo przyjęto w nim założenie, że w kwestiach organizacyjnych ministerstwa są mniej lub bardziej do siebie podobne. Już wymiana korespondencji zawierającej kwestionariusze ankiet pokazała, że w poszczególnych urzędach te same kwestie zależą od zupełnie różnych departamentów, a identyczne decyzje podejmują osoby na innych stanowiskach. W ten sposób nawet w toku zbierania danych członkowie Stoczni dokonywali nowych rozpoznań zaplecza, które następnie przekładały się na zmiany przyjętych celów i ścieżek działania.

### Stabilizowanie obiektu i odpowiedniego fragmentu rzeczywistości

Oprócz ciągłego rozpoznawania i aktualizowania warunków otoczenia skuteczne ustanowienie modelowych mechanizmów wymagało jednoczesnego oddziaływania w trzech obszarach. Po pierwsze, aktorzy społeczni – urzędnicy, mieszkańcy, organizacje pozarządowe – musieli zostać przekonani do tego, że warto podążać w kierunku wyznaczonym przez

Nawet pozyskiwanie danych w badaniu o charakterze diagnostycznym to nie proste „skanowanie” istniejącej rzeczywistości, ale dialog angażujący obydwie strony, które są uwikłane w lokalne interesy i posługują się odmiennymi wiedzami. [...] Wgląd w dane zjawisko wymaga istnienia odpowiedniego fragmentu rzeczywistości, w którym zarówno to zjawisko, jak i jego wskaźniki są uznawane za zasadne.

Stocznę; musieli też wiedzieć, jak to zrobić. Po drugie, działania takie musiały być przynajmniej formalnie legalne, a najlepiej, jeśli stałyby się oficjalnie zalecane, np. jako dobra praktyka promowana przez administrację publiczną. Po trzecie, potrzebna była swoista infrastruktura dla wszelkich działań związanych z wykonywaniem modelowego mechanizmu. Chodzi tu o stworzenie zestawu narzędzi i technologii, które nie tylko umożliwiają, ale też usprawniają podejmowane działania. Przebieg procesów translacji wiedzy ucieleśnionej, wpisanej i wykonywanej pokażą na przykładach tzw. działań wdrożeniowych oraz tworzenia różnego rodzaju narzędzi i artefaktów.

Jedną z najważniejszych miar sukcesu dla działań wdrożeniowych było stworzenie, a następnie przyjęcie regulaminów dla budżetów partycypacyjnych lub konsultacji społecznych w wybranych gminach w Polsce. Zapisy takiego regulaminu powstawały w każdej z gmin oddzielnie w czasie spotkań, podczas których korzystano z różnorodnych dokumentów oraz wiedzy ucieleśnionej obecnych osób (por. Kołtun 2020). Niemniej regulamin w wersji końcowej musiał być sformułowany w taki sposób, aby funkcjonował zgodnie z intencjami autorów pod ich nieobecność i w zmieniających się warunkach. Wiedza wpisana w dokumencie musiała uniezależnić się od wiedzy ucieleśnionej i wiedzy wykonywanej w toku jego wytwarzania. Zarazem musiała ona pozostać otwarta na przyszłe translacje do postaci wiedzy wykonywanej w taki sposób, który pozwalałby na zachowanie zgodności z modelowymi mechanizmami opisanymi w dokumentach z wytycznymi.

Wiele kwestii, które w ostatecznej wersji regulaminów wydawały się jednoznaczne i oczywiste, było źródłem kontrowersji na etapie prac zespołów. Przykładowo w jednej z gmin stoczono zażartą dyskusję nad sformułowaniem dotyczącym tego, kto może uczestniczyć w konsultacjach społecznych. Po omówieniu i odrzuceniu szeregu wariantów postanowiono w ogóle nie włączać do regulaminu zapisu na ten temat. Brak oznaczał w tym wypadku milczące odwołanie do zasady ogólnej dostępności i założenie możliwości uczestniczenia w konsultacjach przez wszystkich zainteresowanych. Niemniej sama treść regulaminu nie pozwalała stwierdzić, jak rozbudowane i subtelne uzasadnienia kryły się za prostymi stwierdzeniami, a nawet brakami pewnych stwierdzeń.

Można powiedzieć, że w czasie, gdy ustalano zapisy regulaminów, wiedza ucieleśniona okazywała się niezbędna dla zrozumienia dokonywanych wyborów. Odgrywała też kluczową rolę w generowaniu własnych pomysłów i lokalnych rozwiązań, czyli w dokonywaniu kontekstualizacji wiedzy z dokumentów. Jednak nie można było budować na niej stabilnych, podzielanych schematów działań, które pozwoliłyby na sko-

ordynowanie wielu osób w przyszłości. Tu właśnie pojawiała się konieczność dokonania translacji wiedzy do postaci wpisanej w dokumencie. Jak pisze Jo Maybin (2014), wiedza ucieleśniona jest ważna w „kontekście odkrycia”, zaś wpisana – dla „kontekstu uzasadnienia”.

Warto wspomnieć, że w ramach obydwu projektów powstały też liczne i różnorodne usprawnienia i technologie będące nośnikami wiedzy wpisanej z dokumentów z wytycznymi. Za przykład może tu posłużyć portal MamZdanie.pl służący do prowadzenia i uczestniczenia w konsultacjach społecznych. W czasie, gdy portal powstał, nie istniał jego odpowiednik, który byłby dostępny i wygodny zarówno dla urzędników, jak i obywateli czy organizacji. Portal miał ułatwić im nawiązanie dialogu i współpracę. Co jednak równie istotne, jego architektura zachęcała do podejmowania takich działań, które były zgodne z modelowym mechanizmem. Odniesienie do *Siedmiu Zasad...* znajdowało się w opisie portalu, ale dla większości użytkowników było niewidoczne i nie miało większego znaczenia. Z perspektywy urzędników i obywateli chodziło o to, aby móc prowadzić i brać udział w konsultacjach od początku do końca, wygodnie i łatwo. Można więc powiedzieć, że portal miał tworzyć kolejną okazję do wykonywania wiedzy wpisanej z dokumentu z wytycznymi, choć nie wymagał nawet znajomości jego treści.

Podobne założenia stały za stworzeniem tzw. listy kontrolnej dla urzędników prowadzących konsultacje. Lista zawierała pytania opracowane w oparciu o operacjonalizację *Siedmiu Zasad...* z badania kwestionariuszowego opisanego powyżej. Dotyczyły one poszczególnych elementów składających się na modelowe konsultacje i miały charakter rozstrzygnięć. Pozostawienie pustego pola obok pytania oznaczało udzielenie odpowiedzi zaprzeczającej, czyli niedopełnienie jakiejś czynności koniecznej z punktu widzenia *Siedmiu Zasad...* Po wypełnieniu całej listy wystarczył rzut oka, aby ustalić, które z zadań wymagają więcej wysiłku. Przy tym lista mieściła się na kartce A4, została udostępniona bezpłatnie i nie wymagała żadnego przygotowania technicznego czy organizacyjnego. Została przygotowana w taki sposób, aby funkcjonować niezależnie od dokumentu z wytycznymi, choć w oparciu o jego treść. Miała posłużyć urzędnikom do systematycznego przeprowadzania taniego i szybkiego przeglądu stanu procesu konsultacyjnego oraz skorygowania ewentualnych błędów.

Narzędzia usprawniające realizację modelowych mechanizmów odgrywały niezwykle ważną rolę z punktu widzenia celów projektu. Miały stwarzać kolejne okazje do wykorzystania zdobytej wiedzy albo jej uzupełnienia. Narzędzia i dokumenty wytwarzane przez Stocznnię były bezpłatne i poręczne w sensie łatwości we wdrożeniu i wykorzystaniu przez

Jak pisze Jo Maybin (2014), wiedza ucieleśniona jest ważna w „kontekście odkrycia”, zaś wpisana – dla „kontekstu uzasadnienia”.

Funkcjonalność artefaktu jest w dużej mierze rezultatem włączenia w istniejącą sieć praktyk, nie zaś przyczyną dla której jest użytkowany.

różnych aktorów społecznych. Korzystanie z portalu MamZdanie.pl czy listy kontrolnej nie wymagało nakładów finansowych, co było kluczowe z punktu widzenia zarówno urzędnika (którego obowiązują skomplikowane i dość pracochłonne reguły związane z wydatkowaniem finansów publicznych), jak i obywatela (mającego utrudniony dostęp do źródeł finansowania innych niż własne). Ponadto narzędzia miały być możliwie intuicyjne w obsłudze, niewymagające ani nowych umiejętności, ani dokonywania reorganizacji pracy w danym miejscu. Ostatecznie to właśnie satysfakcja użytkownika miała być najlepszą zachętą do regularnego korzystania z konkretnego artefaktu. Usunięcie barier wejścia było pierwszym krokiem do sukcesu; równie istotne okazało się zbudowanie narzędzi w taki sposób, że dają niemal natychmiastowy efekt w postaci usprawnienia realizacji jakiegoś zadania.

Zarazem narzędzia mogą znaleźć uznanie wśród użytkowników, gdy ci nie mają potrzeby lub po prostu formalnie nie mogą ich używać. Uruchomienie portalu konsultacyjnego okazało się trudne nie tyle z powodu jego technicznego skomplikowania, ale w związku z koniecznością przekonania do korzystania z niego jednocześnie dwóch grup – urzędników i obywateli. Wprowadzenie narzędzi służących kontroli jakości miało sens tylko, gdy istniały instytucje zainteresowane efektami tych zabiegów. Oznacza to, że artefakty stają się użyteczne w takiej rzeczywistości, w której miały już miejsce translacje wiedzy z dokumentu z wytycznymi do postaci zapisów prawnych, oficjalnych regulaminów czy chociaż dobrych praktyk. Funkcjonalność artefaktu jest w dużej mierze rezultatem włączenia w istniejącą sieć praktyk, nie zaś przyczyną dla której jest użytkowany.

Ostatecznie to jednak aktorzy społeczni stanowią najpoważniejsze źródło „oporu” w powstającej sieci. Samo przekonanie urzędników i obywateli do korzystania z przygotowanych w projektach narzędzi wiązało się z ogromnym wysiłkiem. Do tego dochodziły sytuacje, gdy odbiorcy aktywnie przeciwstawiali wchodzeniu w interakcje z danym czynnikiem pozaludzkim. Okazywało się, że dokumenty obligujące do wprowadzenia zmian można po prostu ignorować. Z kolei te o charakterze rekomendacji bywały celowo usuwane z pola widzenia – i to w dosłownym sensie. W jednym z urzędów okazało się, że ulotka z *Siedmioma Zasadami...* jest przechowywana w szafie pancерnej, bynajmniej nie z powodu jej wartości. Wreszcie, w opisywanych projektach niepowodzenia wiązały się przede wszystkim z nieobecnością aktorów społecznych w konkretnych sytuacjach. W gminie, w której realizację projektu oceniono jako nieudaną, urzędnicy odpowiedzialni za stworzenie regulaminu konsultacji społecznych po prostu nie przyszli na spotkanie zamykające proces.

W ten sposób odmówili uznania wszystkich dotychczasowych ustaleń, a w rezultacie zakwestionowali powstającą sieć połączeń.

## Podsumowanie

W artykule starałam się pokazać zasadność analizowania wiedzy w kategoriach performatywności. Niniejsze podsumowanie stanowi próbę zintegrowania wyników analiz pojęciowych oraz wniosków badawczych i ma na celu przedstawienie najważniejszych założeń prezentowanego tu ujęcia.

Ujęcie wiedzy w kategoriach performatywności ma na celu zwrócenie uwagi na jej specyficzny, interwencyjny charakter, nie zaś wyłącznie zdolność dostarczania adekwatnego opisu świata. Tak rozumianej wiedzy nie można traktować jako dookreślonego produktu o wyłącznie propozycjonalnej zawartości. Należy ją postrzegać raczej jako otwarty, nieliniarny proces, w którym pojawiają się mniej lub bardziej ustabilizowane całości przypominające to, co w klasycznych koncepcjach przyjmuje się za właściwy rezultat wysiłku poznawczego (wyniki badań, modele, ekspertyzy).

Wiedza ujęta w kategoriach performatywności cechuje się potencjałem do bycia reprodukowaną w wielu wersjach, które są jednocześnie tożsame i odmienne od „oryginału”. Tak rozumiana iteracyjność wiedzy jest warunkiem jej oddziaływania na szeroką skalę. Dokonanie zmiany w badanym obszarze wymagało podjęcia szeregu powiązanych ze sobą i wzajemnie się warunkujących działań, w których poszczególne postaci wiedzy uzupełniają się i wzajemnie konstytuują. Dzięki wpisaniu w dokumenty wiedza funkcjonuje w postaci stosunkowo trwałego punktu odniesienia i podstawy dla działań podejmowanych przez różnych aktorów społecznych. Zarazem wykonywanie wiedzy wpisanej przynosi zmiany w wiedzy ucieleśnionej, które mogą znaleźć odzwierciedlenie w kolejnych wykonaniach i wpisaniach.

Proces wiedzotwórczy ma tu dwojaki charakter: wiedze stają się skuteczne nie tylko dzięki przystosowywaniu ich do pewnych zewnętrznych warunków, lecz również poprzez przekształcanie samych warunków. Aktorzy społeczni działający w badanym obszarze uczą się działać zgodnie z wiedzami wpisanymi poprzez ich wykonywanie i ucieleśnienie. Regulaminy pozwalają w ogóle podejmować działania, które są przy tym zgodne z założonymi wartościami i celami. Powstają wskaźniki, które pozwalają te działania uchwycić i ocenić.

W najlepszym wypadku tymczasowym rezultatem tak rozumianego procesu wiedzotwórczego może być wytworzenie Latourowskiej czarnej

Dokonanie zmiany w badanym obszarze wymagało podjęcia szeregu powiązanych ze sobą i wzajemnie się warunkujących działań, w których poszczególne postaci wiedzy uzupełniają się i wzajemnie konstytuują.

Z jednej strony, zakłada się tutaj, że wiedza ma charakter procesualny; z drugiej strony, im jest trwalsza, trudniejsza do podważenia i bardziej zobiektywizowana, tym bardziej „produktowo” wygląda.

O ile bez dokumentów i artefaktów sieć byłaby trudna do ustabilizowania, o tyle bez przekształcenia i dołączenia do niej określonych grup interesu sieć przestaje istnieć. [...] To właśnie rozróżnienie na wiedzę wpisaną, ucieleśnioną i wykonywaną umożliwia śledzenie dynamiki relacji pomiędzy tymi elementami sieci, które są stosunkowo łatwo identyfikowalne (dokumentami, artefaktami, działaniami aktorów), a tym, co milcząco zakładane, ale wciąż wywołujące określone efekty (interesy, przyjmowane wartości i normy, relacje władzy).

skrzynki. Z jednej strony, zakłada się tutaj, że wiedza ma charakter procesualny; z drugiej strony, im jest trwalsza, trudniejsza do podważenia i bardziej zobiektywizowana, tym bardziej „produktowo” wygląda. Dobrym przykładem jest tu przejście od zapisu: „Siedem Zasad Konsultacji” do zapisu: 7 zasad. Pierwszy pokazuje, że jest to konkretny dokument, czyjeś autorstwa, powstały w określonych okolicznościach. Drugi zapis mówi po prostu o zasadach, które stają się samoreferencyjne; funkcjonują jako, ot po prostu, 7 zasad. Co istotne, nie chodzi tu o zawartość wiedzy, lecz to, jak ona działa – jako spójna, nienarzucająca się, rozproszona w przekonaniach, praktykach, dokumentach, artefaktach całość.

Choć proponowane tu ujęcie wiedzy wyrasta z postkonstruktywistycznych STS, pozwala ono na uniknięcie jednej z ich najpoważniejszych słabości. Przyznanie sprawczości ludziom i czynnikom pozaludzkim wraz z metodologicznym postulatem śledzenia aktorów stało się przedmiotem szerokiej krytyki (por. Amsterdamska 1990; Collins i Yearley 1992). Z perspektywy prezentowanej tu koncepcji najważniejsze argumenty krytyczne dotyczą niedowartościowania roli symbolicznego wymiaru życia społecznego. Jak wyjaśniają Troels Krarup i Anders Blok (2011, 53), chodzi tu o „podstawy, w oparciu o które interpretujemy sytuacje i oceniamy działania innych ludzi, i które czynią nas zdolnymi do funkcjonowania w życiu społecznym. (...) nie mają one żadnej łatwo identyfikowalnej »społecznej postaci«: w przeciwieństwie do młotków lub rzeczywiście ludzkich indywidualów, istnieją one wyłącznie w i poprzez ciągłe i kolektywne zastosowanie”.

W opisywanym tu procesie wiedzotwórczym wyraźnie widać różnice w zdolności poszczególnych elementów sieci do oddziaływania. O ile bez dokumentów i artefaktów sieć byłaby trudna do ustabilizowania, o tyle bez przekształcenia i dołączenia do niej określonych grup interesu sieć przestaje istnieć. Tymczasem mówiąc o interesach, nieuchronnie odwołujemy się do pojęć takich jak normy, wartości, afekty czy przekonania. Elementy te funkcjonują nie tylko pod postacią dokumentów czy artefaktów, ale przede wszystkim poprzez odtwarzanie w toku kolejnych praktyk.

Ujęcie wiedzy w kategoriach performatywności pozwala na uchwycenie symbolicznej warstwy rzeczywistości społecznej dzięki uznaniu wielości postaci wiedzy. To właśnie rozróżnienie na wiedzę wpisaną, ucieleśnioną i wykonywaną umożliwia śledzenie dynamiki relacji pomiędzy tymi elementami sieci, które są stosunkowo łatwo identyfikowalne (dokumentami, artefaktami, działaniami aktorów), a tym, co milcząco zakładane, ale wciąż wywołujące określone efekty (interesy, przyjmowane wartości i normy, relacje władzy). Co istotne, opisywane tu przesunięcie

nie oznacza uprzywilejowania elementów symbolicznych wobec czynników pozaludzkich. Ujęcie wiedzy w kategoriach performatywności pozostaje zgodne z tezami stawianymi w STS, jedynie dostosowując i rozszerzając obszar możliwych dociekań.

## Podziękowania

Chciałabym podziękować dwojgu anonimowych recenzentów za uwagi, które przyczyniły się do przeformułowania i rozwinięcia wniosków przedstawionych w niniejszym tekście, a także przedstawicielom Fundacji Pracownia Badań i Innowacji Społecznych „Stocznia” i uczestnikom prowadzonych przez nich projektów za aktywny udział w prezentowanych badaniach.

## Wykaz literatury

- Afeltowicz, Łukasz. 2016. „Performatywność: W jaki sposób ekonomia współtworzy przedmiot swoich badań.” *Studia Metodologiczne* 36: 199–232. <https://doi.org/10.14746/sm.2016.36.10>.
- Afeltowicz, Łukasz, i Krzysztof Pietrowicz. 2013. *Maszyny społeczne: Wszystko ujdzie, o ile działa*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Amsterdamska, Olga. 1990. “Book Review: Surely You Are Joking, Monsieur Latour! Science in Action, by Bruno Latour.” *Science, Technology, & Human Values* 15(4): 495–504. <https://doi.org/10.1177/016224399001500407>.
- Asdal, Kristin. 2003. “The Problematic Nature of Nature: The Post-constructivist Challenge to Environmental History.” *History and Theory* 42(4): 60–74. <http://www.jstor.org/stable/3590679>
- Austin, John Langshaw. 1993. *Mówienie i poznawanie: Rozprawy i wykłady filozoficzne*. Tłum. i wstęp Bohdan Chwedeńczuk. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Barad, Karen. 2007. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham–London: Duke University Press.
- Barad, Karen. 2012. „Posthumanistyczna performatywność: Ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie.” Tłum. Joanna Bednarek. W *Teorie wywrotowe: Antologia przekładów*, red. Agnieszka Gajewska. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

- Bielecka-Prus, Joanna. 2014. „Wykład jako performans: Performans jako wykład. Performatywne wymiary praktyki badawczej.” *Zeszyty Naukowe KUL* 57(4): 25–44.
- Bińczyk, Ewa. 2010. „(Post)konstruktywizm na temat technonauki.” *Zagadnienia Naukoznawstwa* 184(2): 231–251.
- Bińczyk, Ewa. 2012. *Technonauka w społeczeństwie ryzyka: Filozofia wobec niepożądanego następstwa praktycznego sukcesu nauki*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Callon, Michel. 2014. „Wprowadzenie do socjologii translacji: Udomowienie przegrzebków i rybacy znad zatoki Saint-Brieuc.” Tłum. Marta Agata Chojnacka. W *Studia nad nauką i technologią: Wybór tekstów*, red. Ewa Bińczyk i Aleksandra Derra. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Collins, Harold M., i Steven Yearley. 1992. “Epistemological chicken.” W *Science as Practice and Culture*, red. Andrew Pickering. Chicago: University of Chicago Press.
- Conquergood, Dwight. 2002. „Performance Studies: Interventions and Radical Research.” *The Drama Review* 46(2): 145–156. <https://www.jstor.org/stable/1146965>
- Diebner, Hans. 2006. *Performative Science and Beyond: Involving the Process in Research*. Wien: Springer.
- Domańska, Ewa. 2007. „»Zwrot performatywny« we współczesnej humanistyce.” *Teksty Drugie* 5: 48–61.
- Freeman, Richard, i Steve Sturdy (red.). 2014. *Knowledge in Policy: Embodied, Inscribed, Enacted*. Bristol: Policy Press.
- Garcia-Papet, Marie-France. 2007. “The Social construction of a perfect market: The strawberry auction at Fontaines-en-Sologne.” W *Do Economists Make Markets? On the Performativity of Economics*, red. Donald MacKenzie, Fabian Muniesa i Lucia Siu. Princeton: Princeton University Press.
- Gergen, Mary M., i Kenneth J. Gergen. 2011. “Performative social science and psychology.” *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 12(1). <https://doi.org/10.17169/fqs-12.1.1595>.
- Hacking, Ian. 1999. *The Social Construction of What?* Cambridge, MA–London: Harvard University Press.
- Knorr-Cetina, Karin. 1981. *The Manufacture of Knowledge: An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*. Oxford: Pergamon Press.
- Kołtun, Aleksandra. 2014. „Laboratoria działań społecznych: Nowe przestrzenie oddziaływania na rzeczywistość społeczną.” W *Perspektywy rozwoju społeczeństwa sieciowego w Europie Środkowej i Wschod-*



- niej, red. Sławomir Partycki. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Kołtun, Aleksandra. 2015a. *Can Knowledge be (a) Performative? Performativity in the Studies of Science*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Kołtun, Aleksandra. 2015b. „Od konstruowania faktów po intra-aktywność świata. Performatywność a studia nad nauką i technologią.” W *Horyzonty konstrukttywizmu: Inspiracje, perspektywy, przyszłość*, red. Ewa Bińczyk, Aleksandra Derra i Janusz Grygień. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Kołtun, Aleksandra. 2017. “From a Text to Practice and Back Again: Making Knowledge(s) Work for Participatory Budgeting in Poland.” *Central European Journal of Public Policy* 11(1): 13–27. <https://doi.org/10.1515/cejpp-2016-0029>.
- Kołtun, Aleksandra. 2020. “Writing as distributed sociomaterial practice – a case study.” *AVANT: Pismo Awangardy Filozoficzno-Naukowej* 11(2): 1–25. <https://doi.org/10.26913/avant.2020.02.16>.
- Krarup, Troels Magelund, i Anders Blok. 2011. “Unfolding the Social: Quasi-actants, Virtual Theory, and the New Empiricism of Bruno Latour.” *The Sociological Review* 59(1): 42–63. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2010.01991.x>.
- Latour, Bruno. 2009. „Dajcie mi laboratorium, a poruszę świat.” Tłum. Krzysztof Abriszewski i Łukasz Afeltowicz. *Teksty Drugie* 12: 163–192.
- Latour, Bruno. 2010. *Splatając na nowo to, co społeczne: Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*. Tłum. Aleksandra Derra i Krzysztof Abriszewski. Kraków: Universitas.
- Latour, Bruno. 2013a. *Nadzieja Pandory: Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*. Tłum. Krzysztof Abriszewski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Latour, Bruno. 2013b. „Technologia jako utrwalone społeczeństwo.” Tłum. Łukasz Afeltowicz. *AVANT: Pismo Awangardy Filozoficzno-Naukowej* 4(1): 17–48. <https://doi.org/10.12849/40102013.0106.0002>.
- Law, John. 2004. *After Method: Mess in Social Science Research*. London – New York: Routledge.
- Law, John, i John Urry. 2004. “Enacting the social.” *Economy and Society* 33(3): 390–410. <https://doi.org/10.1080/0308514042000225716>.
- Lytard, Jean-François. 1997. *Kondycja ponowoczesna: Raport o stanie wiedzy*. Tłum. Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- MacKenzie, Donald. 2007. „Is economics performative? Option theory and the construction of derivatives markets.” W *Do Economists Make Markets? On the Performativity of Economics*, red. Donald MacKenzie,

- Fabian Muniesa i Lucia Siu. Princeton: Princeton University Press.
- MacKenzie, Donald, Fabian Muniesa, i Lucia Siu. 2007. „Introduction.” W *Do Economists Make Markets? On the Performativity of Economics*, red. Donald MacKenzie, Fabian Muniesa i Lucia Siu. Princeton: Princeton University Press.
- Maybin, Jo. 2014. “We know who to talk to’: Embodied knowledge in England’s Department of Health.” W *Knowledge in Policy: Embodied, Inscribed, Enacted*, red. Richard Freeman i Steve Sturdy. Bristol: Policy Press.
- McKenzie, Jon. 2011. *Performuj albo... Od dyscypliny do performansu*. Tłum. Tomasz Kubikowski. Kraków: Universitas.
- Pickering, Andrew. 1989. “Living in the Material World: On Realism and Experimental Practice.” W *The Uses of Experiments*, red. David Gooding, Trevor Pinch i Simon Schaffer. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pickering, Andrew. 1994. “After Representation. Science Studies in the Performative Idiom.” W *NPSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*. T. 2. Chicago: University of Chicago Press. <https://doi.org/10.1086/psaprocbienmetp.1994.2.192953>.
- Pickering, Andrew. 1995. *The Mangle of Practice: Time, Agency and Science*. Chicago: University of Chicago Press.
- Preda, Alex. 2008. “STS and Social Studies of Finance.” W *The Handbook of Science and Technology Studies*, red. Edward J. Hackett, Olga Amsterdamska, Michael Lynch i Judy Wajcman. Cambridge: MIT Press.
- Roberts, Brian. 2008. “Performative Social Science: A Consideration of Skills, Purpose and Context.” *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 9(2): art. 58. <https://doi.org/10.17169/fqs-9.2.377>.
- Rouse, Joseph. 1996. *Engaging Science: How to Understand Its Practices Philosophically*. Ithaca–London: Cornell University Press.
- Rouse, Joseph. 2002. “Vampires: social constructivism, realism, and other philosophical undead.” *History and Theory* 41: 60–78. <https://doi.org/10.1111/1468-2303.00191>.
- Rouse, Joseph. 2014. “Scientific practice and the scientific image.” W *Science After the Practice Turn in the Philosophy, History, and Social Studies of Science*, red. Lena Soler, Sjoerd Zwart, Vincent Israel-Jost i Michael Lynch. London – New York: Routledge.
- Shapiro, Lawrence (red.). 2014. *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*. London – New York: Routledge.
- Siedem Zasad Konsultacji. 2013. Warszawa: Ministerstwo Administracji

- i Cyfryzacji. [https://mac.gov.pl/files/7\\_zasad\\_30-04.pdf](https://mac.gov.pl/files/7_zasad_30-04.pdf).
- Standardy Procesów Budżetu Partycypacyjnego w Polsce*. 2013. Warszawa: Fundacja Badań i Innowacji Społecznych “Stocznia”. <http://stocznia.org.pl/publikacje/standardy-procesow-budzetu-partycypacyjnego-w-polsce/>.
- Varela, Francisco J., Evan Thompson, i Eleanor Rosch. 2017. *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. Cambridge, MA–London: MIT Press.
- Wehling, Peter. 2015. *Usytuowana materialność praktyk naukowych: Postkonstruktywizm – nowa perspektywa teoretyczna w studiach nad nauką?* Tłum. Aleksandra Kołtun. W *Horyzonty konstruktywizmu: Inspiracje, perspektywy, przyszłość*, red. Ewa Bińczyk, Aleksandra Derra i Janusz Grygieńć. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

ALEKSANDRA KOŁTUN – doktor nauk społecznych, badaczka związana z Instytutem Filozofii UMCS. Naukowo interesuje się koncepcjami funkcjonowania wiedzy we współczesnym świecie. Łączy analizy pojęciowe w obszarze filozofii i nauk społecznych z badaniami empirycznymi mającymi na celu sprawdzenie i udoskonalenie opracowań o charakterze teoretycznym. Autorka monografii *Can Knowledge be (a) Performative? Performativity in the Studies of Science* (Lublin 2015) oraz licznych artykułów naukowych i publikacji przeznaczonych dla szerszej publiczności.

**Dane adresowe:**

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej  
Wydział Filozofii i Socjologii  
Marii Curie-Skłodowskiej 4  
Lublin 20-031  
**email:** aleksandra.koltun@gmail.com

**Cytowanie:**

Kołtun, Aleksandra. 2020. „Performatywność wiedzy w ujęciu studiów nad nauką i technologią: Wnioski z analiz pojęciowych oraz badania empirycznego.” *Praktyka Teoretyczna* 3(37): 81–108.

**DOI:** 10.14746/prt2020.3.4

**Author:** Aleksandra Kołtun

**Title:** Performativity of knowledge in the perspective of science and technology studies: Conclusions from conceptual analyses and empirical research

**Abstract:** The aim of the article is to reconstruct the notion of knowledge in terms of performativity. In order to do so I take advantage of two sources. Firstly, I present the key aspects of performativity of scientific practices from the standpoint of post-constructivist Science and Technology Studies. Secondly, I put forward the conclusions from an ethnographic study concerning the practices of producing and popularising knowledge that is supposed to bring about a transformation of social reality. In principle, the notion of knowledge understood in terms of performativity is supposed to draw attention to its specific, interventionist character, not only the capacity of delivering an adequate description of the world. The initially launched knowledges are supposed to eventually turn into a fairly coherent, non-imposing, well-embedded framework for thinking and acting in a properly arranged environment. The notion of knowledge in terms of performativity should be understood as an open process which consists in social, material and discursive practices and which entails various knowledge forms: inscribed, embodied and enacted.

**Keywords:** knowledge performativity, inscribed-embodied-enacted knowledge, science and technology studies, postconstructivism, qualitative research

materialne warunki  
uwspólniania



MACIEJ SZLINDER

## Walka o autonomię – Kathi Weeks i feministyczna polityka na rzecz dochodu podstawowego: Przedmowa do tłumaczenia

Jesienią 2020 roku, gdy przygotowujemy ten numer, polskie społeczeństwo przyniesione jest nakładającymi się na siebie kryzysami. Pierwszym z nich jest trwający od wiosny kryzys pandemiczny, w którym niedofinansowany od lat system ochrony zdrowia nie radzi sobie z rosnącą liczbą chorych na COVID-19. Drugim kryzysem jest kryzys gospodarczy (w największym stopniu sektora usług), wywołany wprowadzanymi na całym świecie ograniczeniami aktywności ekonomicznej i społecznej. Zamykane są przede wszystkim małe zakłady pracy, rośnie liczba bezrobotnych, wiele osób traci źródła dochodów, a nieraz wszystkie środki do życia. Trzecim kryzysem jest kryzys polityczny, wywołany przez kontrolowany przez rządzącą partię Trybunał Konstytucyjny. 22 października 2020 Trybunał orzekł o niekonstytucyjności przepisów dotyczących aborcji w przypadku ciężkiego upośledzenia płodu – tym samym zwiększając restrykcyjność prawa antyaborcyjnego i tak będącego jednym z najbardziej antykobięcych praw w Europie. W setkach miast i miasteczek w całej Polsce decyzja ta wywołała falę protestów i demonstracji stających w obronie praw reprodukcyjnych kobiet.

We współczesnej Polsce aborcja jest kwestią czysto klasową – bogate kobiety z klasy posiadającej zawsze mogą z niej skorzystać odpłatnie, dokonując zabiegu w profesjonalnych gabinetach poza granicami kraju. Ubogie kobiety z klasy pracowniczej zmuszane są natomiast do ryzykowania własnym zdrowiem i życiem, korzystając z nielegalnego podziemia aborcyjnego.

Feministki marksistowskie wskazują, że wybór w zakresie reprodukcji nie wynika wyłącznie z takiego czy innego zapisu w ustawach antyaborcyjnych, ale osadzony jest w realnych stosunkach sił, wynikających z zależności ekonomicznych.

Perspektywa marksizmu feministycznego oferuje najciekawsze i najbardziej użyteczne narzędzia do zrozumienia rzeczywistości społecznej i dynamiki politycznej w tak zarysowanym kontekście. Feministki marksistowskie wskazują, że wybór w zakresie reprodukcji nie wynika wyłącznie z takiego czy innego zapisu w ustawach antyaborcyjnych, ale osadzony jest w realnych stosunkach sił, wynikających z zależności ekonomicznych. Umożliwiona również dzięki prawu do aborcji „decyzja o nieposiadaniu dzieci z powodu braku pieniędzy lub czasu, by je wychować nie może być uznana za reprodukcyjny wybór” (Weeks 2020).

W ten sposób ujmuje to jedna z najciekawszych współczesnych przedstawicielek marksizmu feministycznego – Kathi Weeks, amerykańska teoretyczka polityki i profesorka na Uniwersytecie Duke’a. Jej refleksja, prezentowana w tym numerze w formie tłumaczenia artykułu pt. *Polityka feministyczna anty/postpracy a obrona dochodu podstawowego* wyrasta z tradycji ruchów takich jak ruch na rzecz Płac za Pracę Domową, Narodowa Organizacja Praw Socjalnych czy Partia Czarnych Panter.

Weeks proponuje nam odróżnienie trzech odmiennych zjawisk politycznych czy też form politycznej ekspresji: potrzeby, roszczenia i żądania. Jak podsumowuje Joanna Bednarek, potrzeba szuka uzasadnienia postulatów w samej „naturze”, roszczenie – w prawach człowieka, natomiast żądanie „odwołuje się do pragnienia – a pragnienie nie potrzebuje żadnego usprawiedliwienia” (Bednarek 2011, 205). Żądanie jest w większym stopniu procesem niż celem, i wymaga wyjaśniania, obrony, dyskusji. Niektóre z tych żądań mają charakter rewolucyjny, ponieważ dotyczą fundamentalnych kwestii ontologii i epistemologii społecznej. Jak precyzyjnie podsumowuje Weeks: „Oznacza to, że stanowią one szansę na wypowiedzenie krytycznych słów wobec obecnej rzeczywistości oraz na rozwijanie pragnień na nowe sposoby życia” (2020).

### Odpowiedź na lewicowe krytyki dochodu podstawowego

Jednym z takich żądań, którego broni w publikowanym przez nas przekładzie Kathi Weeks, jest bezwarunkowy dochód podstawowy. Weeks opowiada się tym samym za pieniężnym świadczeniem „wypłacanym regularnie, bezwarunkowo rezydentom bez względu na ich obywatelstwo, kształt rodziny lub gospodarstwa domowego, niezależnie od przeszłego, obecnego i przyszłego zatrudnienia” (Weeks 2020). Publikowany przez nas w niniejszym numerze artykuł jest głosem w debacie wokół tak rozumianego dochodu podstawowego. Wiele częstych argumentów krytykujących tę koncepcję wysuwanych jest



przez przedstawicieli środowisk pravicowych i liberalnych. Neoklasyccy ekonomiści zwykle atakują dochód podstawowy wskazując na niemożliwość jego finansowania lub, opierając się na ilościowej teorii pieniądza, straszą bardzo wysoką inflacją. Często formułowane są również obawy, że skutkiem, jakie przyniesie zapewnienie wszystkim ludziom środków na realizację podstawowych potrzeb będzie ich rozleniwienie. Bezpodstawność tych obaw te była już wielokrotnie potwierdzana empirycznie, ponieważ jednak są one zakorzenione w pewnych uprzedzeniach i konserwatywnej antropologii, trudno jest udowodnić to wyłącznie za pomocą faktów.

Weeks bardzo klarownie i zwięźle rozprawia się z kolei z krytyką formułowaną przez lewicowych przeciwników bezwarunkowego dochodu podstawowego (BDP). Ich argumenty mają w lewicowej części sfery publicznej różny charakter i różną wagę.

Pierwszym z nich jest obawa, że osoby biedne źle wykorzystają otrzymane pieniądze. Ten paternalistyczny argument najczęściej pada z ust przedstawicieli uprzedzonej klasowo prawicy, ale pojawia się on także w tekstach i wypowiedziach skrajnie paternalistycznych zwolenników socjaldemokracji, którzy przedkładają merytokratyczną, oświeconą kontrolę urzędników nad autonomię obywateli i obywaterek. Tej odgórnego wizji Weeks przeciwstawia historię walk ruchu na rzecz praw socjalnych, sprzeciwiającego się patologiom powojennego państwa opiekuńczego i walczącego o powszechną kontrolę człowieka nad własnym życiem, płynącą z niezależności ekonomicznej i dostępu do wolnego czasu.

Drugi argument, także pojawiający się zarówno na prawicy, jak i na lewicy, jest uderzeniem w powszechny charakter świadczenia, jakim jest dochód podstawowy. Wielu krytyków uważa, że lepiej i efektywniej byłoby wydać mniejsze środki, przekazując je jedynie osobom biednym i potrzebującym. Opowiadają się tym samym za wykorzystaniem tzw. kryterium dochodowego, czyli pewnej wartości pieniężnej stanowiącej granicę między „potrzebującymi”, których dochód jest niższy od tej wartości i „niepotrzebującymi”, których dochód jest od niej wyższy. Tym pierwszym pomoc się należy, tym drugim zaś nie. I w tym wypadku Weeks sięga do historii walk matek korzystających z pomocy społecznej. Zrzeszająca je Narodowa Organizacja Praw Socjalnych (National Welfare Rights Organization, NWRO) wskazywała na poniżający charakter kryterium dochodowego. Weeks poprzestaje tutaj na moralnej i politycznej krytyce tego mechanizmu, ale warto wspomnieć, że właśnie to poniżenie czyni ze świadczeń kierowanych wyłącznie do „potrzebujących” instrument po prostu nieskuteczny. Poza brakiem wiedzy i skompliko-

Jeśli chcemy zatem naprawdę trafić do wszystkich osób potrzebujących, musimy zrezygnować z ich wyodrębniania i zapewnić powszechne bezpieczeństwo wszystkim – za pomocą bezwarunkowego dochodu

wanymi procedurami, to właśnie wstyd jest główną przyczyną, dla której pomoc kierowana tylko do ubogich nie trafia do znacznej części z nich. Biedni, chcąc uniknąć poniżenia, stygmatyzacji, przyznawania się do własnej porażki, nie zgłaszają się po wsparcie, co powoduje, że nawet w najbardziej rozwiniętych państwach opiekuńczych świadczenia tego typu docierają jedynie do około połowy uprawnionych (Standing 2017, 21–22). Jeśli chcemy zatem naprawdę trafić do wszystkich osób potrzebujących, musimy zrezygnować z ich wyodrębniania i zapewnić powszechne bezpieczeństwo wszystkim – za pomocą bezwarunkowego dochodu podstawowego.

Trzeci argument krytyczny wobec BDP wywodzi się z wąsko rozumianej zasady wzajemności. Zasada ta wyraża się w często żywionym przekonaniu, że nie można dawać komuś czegokolwiek, nie oczekując niczego w zamian. W praktyce politycznej zasada ta łączy się najczęściej z wąskim rozumieniem wkładu społecznego, rozumieniem redukującym go do pracy zarobkowej. To kluczowy element panującej w społeczeństwach kapitalistycznych etyki/ideologii pracy. Praca, jak pisze w swojej książce *The Problem with Work Weeks*, jest w jej ramach „wartością samą w sobie, najwyższym powołaniem i obowiązkiem moralnym jednostki” (Weeks 2011, 184), a praca najemna jest konieczna dla osiągnięcia niezależności i samorozwoju.

Weeks, reprezentując autonomistyczny marksizm feministyczny, z jednej strony wskazuje, że praca najemna jest tylko częścią pracy biorącej udział w pomnażaniu kapitalistycznej wartości, a miejscem równie ważnym, co zakład pracy – a nierzadko ważniejszym dla (re)produkcji kapitału – jest gospodarstwo domowe. Z drugiej zaś strony przypomina, że myśl marksistowska „kieruje swoją krytykę kapitalizmu nie tylko przeciwko wyzyskowi i alienacji pracy, ale także przeciw przecenianiu pracy. Wspiera nie tylko walkę o to, by było więcej pracy w dobrych warunkach, ale o to, by było jej w ogóle mniej” (Weeks 2020). Autorka ustawia się w ten sposób w opozycji do lewicy robotnicystycznej, a także klasycznej socjaldemokracji, czyli tym nurtom, które Guy Standing nazywa laburystycznymi (Standing 2014, 27), a które w pełni wpisują się w panującą ideologię pracy. Reprezentanci tych nurtów zapominają o tym, że większość wykonywanej na świecie pracy jest pracą nieopłaconą/niezarobkową. Priorytetyzowanie pracy zarobkowej względem nieopłaconej pracy domowej i opiekuńczej nie jest oczywiście neutralne płciowo. Jak słusznie wskazuje Peter Frase, założenie, „że znaczenie społeczne musi pochodzić z »produktywnej« pracy najemnej jest głęboko osadzone w patriarchalnym pojęciu męskiego żywiciela rodziny” (Frase 2018, 36).

Gdy spojrzymy na polityki publiczne właśnie z tej perspektywy, zobaczymy, jak bardzo patriarchalne i seksistowskie jest uzależnianie rozmaitych świadczeń od historii pracy zarobkowej lub gotowości do jej poszukiwania i podjęcia. Nie jest zatem dziwne, że dla Weeks to bezwarunkowy dochód podstawowy i skracanie czasu pracy są znacznie lepszymi postulatami/żądaniem niż popularne we współczesnych państwach opiekuńczych Zachodu świadczenia warunkowe, roboty publiczne czy też takie postulowane rozwiązania, jak gwarancja zatrudnienia. Uzależnianie prawa do realizacji podstawowych potrzeb (w tym prawa do życia) od pracy wzmacnia jeszcze kapitalistyczną organizację społeczeństwa. Dochód podstawowy jest za to, zdaniem Weeks, czymś dokładnie przeciwnym: „próbą zwolnienia uścisku pracy najmnej, który oplata nasze życie” (Weeks 2020).

Czwartym argumentem przeciw dochodowi podstawowemu, pochodzącym tym razem tylko z lewej strony, jest zarzut o to, że nie jest on wystarczająco rewolucyjny – jego wprowadzenie nie oznacza obalenia kapitalizmu. W odpowiedzi na ten zarzut Weeks – podobnie jak przedstawicielki ruchu Płac za Pracę Domową – odrzuca bezużyteczną dychozomię reformy i rewolucji i pokazuje, że pewne żądania mają charakter rewolucyjny, mimo że są reformami. Jak pisała Silvia Federici: „Płace za Pracę Domową są zatem żądaniem rewolucyjnym nie dlatego, że same z siebie zniszczą kapitalizm, ale dlatego, że atakują kapitał i zmuszają go do przekształcenia stosunków społecznych w korzystniejsze dla nas” (Federici 1995, 191). Takie żądanie „zawsze ma za swój cel nie pragmatyczną korektę istniejącego porządku, ale przekształcenie istniejących stosunków społecznych” (Bednarek 2011, 205). Takim rewolucyjnym żądaniem jest także dochód podstawowy, gdyż materialnie wspiera walkę o kolejne zmiany i otwiera debatę o tym, „co uznajemy za pracę, o wartości, jaką przydajemy różnym jej rodzajom, a także o tym, co poza pracą chcemy czynić z naszym czasem, jakie modele opieki, twórczości i współpracy chcemy budować” (Weeks 2016, 288). Jak wskazuje Joanna Bednarek, dochód podstawowy, podobnie jak skracanie czasu pracy, oferuje nam wizję „społeczeństwa niezorganizowanego wokół pracy, społeczeństwa, w którym dochód nie jest powiązany z pracą, a konsumpcja z produktywnością. Żądania te, choć mogą sprawiać wrażenie partykularnych, w rzeczywistości dokonują zatem całościowej denaturalizacji pracy” (Bednarek 2011, 206). Wprowadzenie dochodu podstawowego wiązałyby się z uruchomieniem dynamiki politycznej (i ekonomicznej), która zmierzałaby do przekroczenia kapitalizmu. Jako taki wymyka się on zatem opozycji reformy i rewolucji, stanowiąc „rewolucyjną reformę” (Szlinder 2018, Moulier-Boutang 2011, 159).

## Klasa i ruch

Bardzo ważnym aspektem podejścia teoretycznego Kathi Weeks jest poszerzone rozumienie klasy pracowniczej. Zamiast tworzyć precyzyjne zestawienia odróżniające różne klasy właściwe obecnemu momentowi w rozwoju kapitalizmu, Weeks podchodzi do pojęcia klasy z perspektywy politycznej. W jej ramach istotne są nie tyle kwestie posiadania środków produkcji, wysokości dochodu czy stylu życia, ale to, czyj interes zbieżny jest ze staniem po odpowiedniej stronie w konkretnych walkach. W ten sposób Weeks łączy np. wszystkie grupy, których interes klasowy jest zbieżny z walką o dochód podstawowy, w tym m.in. prekariat, bezrobotnych, niskopłacanych lub przepracowanych pracowników etatowych. Do tej szerokiej grupy moglibyśmy w Polsce dodać także z pewnością wiele osób prowadzących jednoosobową lub niewielką działalność gospodarczą, którym w trakcie neoliberalnego ogólnonarodowego prania mózgu wmówiono, że są „przedsiębiorcami”, a ich interes jest zbieżny z interesem Solorza i Kulczyka, a nie innych pracowników. Weeks wskazuje także na potencjał polityczny żądania dochodu podstawowego, wymieniając liczne ruchy społeczne, które to żądanie podejmowały i podejmują (od ruchów na rzecz praw obywatelskich, przez ruchy broniące praw pracownic seksualnych, po Black Lives Matter).

Wskazanie na zaplecze organizacyjne i instytucjonalne danego żądania jest kluczowe. Weeks słusznie wskazuje, że to odpowiednia siła zbiorowych aktorów podnoszących dane żądanie decyduje nie tylko o możliwości jego realizacji, ale także o konkretnym kształcie tej realizacji w różnych momentach tego procesu. Zwraca zatem szczególną uwagę na to, co Jurgen De Wispelaere i José A. Noguera nazwali „wykonalnością strategiczną” danej reformy (De Wispelaere, Noguera 2012).

## Walka o autonomię

Protesty na polskich ulicach po wyroku Trybunału Konstytucyjnego w kwestii prawa antyaborcyjnego są domaganiem się przez kobiety autonomii w kwestii form reprodukcji, wspólnego życia i relacji z innymi, bez ingerencji prawicowych dogmatyków i hierarchii kościoła katolickiego. Taka autonomia wymaga nie tylko pozbycia się perspektywy skazywania kobiet na tortury (jakimi jest zmuszanie ich do rodzenia ciężko uszkodzonych płodów) i możliwości skorzystania z dobrej jakości opieki zdrowotnej, ale także bezwarunkowego dostępu do zasobów, niezależnego od woli urzędników, mężów czy kapitalistów. To właśnie dochód pod-

Zamiast tworzyć precyzyjne zestawienia odróżniające różne klasy właściwe obecnemu momentowi w rozwoju kapitalizmu, Weeks podchodzi do pojęcia klasy z perspektywy politycznej. W jej ramach istotne są nie tyle kwestie posiadania środków produkcji, wysokości dochodu czy stylu życia, ale to, czyj interes zbieżny jest ze staniem po odpowiedniej stronie w konkretnych walkach.

stawowy zapewniłby taki dostęp, pozwalając również na zwiększenie kontroli nad kształtem gospodarstw domowych, które chcą tworzyć. Tym samym stanowiłby materialne wsparcie bardziej różnorodnych relacji intymności, a zarazem bardziej zrównoważonych relacji opieki i współdzielenia codziennych czynności.

## Wykaz literatury

- Bednarek, Joanna. 2011. „Utopia? Tak, poproszę!” *Praktyka Teoretyczna* 4: 201–207.
- De Wispelaere, Jurgen, i José A. Noguera. 2012. „On the Political Feasibility of Universal Basic Income: An Analytic Framework.” W *Basic Income Guarantee and Politics: International Experiences and Perspectives on the Viability of Income Guarantee*, red. Richard K. Caputo. Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan.
- Federici, Silvia. 1995. „Wages Against Housework.” W *The Politics of Housework*, red. Ellen Malos. Cheltenham: New Clarion Press.
- Frase, Peter. 2018. *Cztery przyszłości. Wizje świata po kapitalizmie*. Tłum. Maciej Szlinder. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Standing, Guy. 2014. *Prekariat. Nowa niebezpieczna klasa*. Tłum. Krzysztof Czarnecki, Paweł Kaczmarski i Mateusz Karolak. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Standing, Guy. 2017. „Alternatywy dla dochodu podstawowego. Przegląd krytyczny.” Tłum. Tomasz Płomiński. *Praktyka Teoretyczna* 24(2): 15–38. <https://doi.org/10.14746/prt.2017.2.1>.
- Szlinder, Maciej. 2018. *Bezwarunkowy dochód podstawowy. Rewolucyjna reforma społeczeństwa XXI wieku*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Weeks, Kathi. 2011. *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Anti-work Politics and Postwork Imaginaries*. Durham: Duke University Press.
- Weeks, Kathi. 2016. „A feminist case for Basic Income: An interview with Kathi Weeks.” Rozmawia K. Cruz, *Critical Legal Thinking*, 22 sierpnia, <https://criticallegalthinking.com/2016/08/22/feminist-case-basic-income-interview-kathi-weeks/>.
- Weeks, Kathi. 2020. „Polityka feministyczna anty/postpracy a obrona dochodu podstawowego.” *Praktyka Teoretyczna* 37(3): 119–151. <https://doi.org/10.14746/prt2020.3.6>.

MACIEJ SZLINDER – polski filozof, ekonomista, doktor nauk humanistycznych, polityk, prezes Polskiej Sieci Dochodu Podstawowego, członek Zarządu Krajowego Partii Razem (od 2018). Autor książki *Bezwarunkowy dochód podstawowy. Rewolucyjna reforma społeczeństwa XXI wieku* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 2018).

**Dane adresowe:**

Redakcja *Praktyki Teoretycznej*  
Wydział Filozoficzny  
Uniwersytetu im. A. Mickiewicza  
ul. Szamarzewskiego 89c  
60-780 Poznań  
**email:** mszlinder@gmail.com

**Cytowanie:**

Szlinder, Maciej. 2020. „Walka o autonomię – Kathi Weeks i feministyczna polityka na rzecz dochodu podstawowego: Przedmowa do tłumaczenia.” *Praktyka Teoretyczna* 3(37): 111–118.

**DOI:** 10.14746/prt2020.3.5

KATHI WEEKS

Przełożył MACIEJ SZLINDER

Polityka feministyczna anty/postpracy  
a obrona dochodu podstawowego<sup>1</sup>

Artykuł stanowi obronę bezwarunkowego dochodu podstawowego przed ostatnią krytyką ze strony lewicy. Wyciągając wnioski z wysuwanego w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku żądania płac za pracę domową, opowiadam się za powszechnym, godnym dochodem podstawowym. Przedstawiam go jako koalicyjną, antyproduktywistyczną, antyrodzinną reformę, która odpowiada na problemy stworzone przez obecny system pracy najemnej i rodziny: nieadekwatne szacowanie naszego wkładu w gospodarkę oraz niesprawiedliwy podział dochodu.

Słowa kluczowe: dochód podstawowy, praca domowa, płace za pracę domową, feminizm marksistowski, antypraca, postpraca, antyproduktywizm, antyrodzinnosc, autonomia

---

1 Niniejszy artykuł ukazał się oryginalnie w numerze czasopisma *tripleC: Communication, Capitalism & Critique* 18(2): 575–594, 2020.

## 1. Wprowadzenie

Niegdyś traktowane jako niebezpieczne urojenie lub niekiedy jako naiwny i nieznośny kaprys, żądanie dochodu podstawowego jest obecnie dyskutowane w wielu miejscach, od mediów głównego nurtu, przez media alternatywne, po akademię. Nie sądzę, by każda krytyka tego żądania była równie istotna. Niektóre teksty poświęcone jego odrzuceniu i zdyskredytowaniu całej związanej z nim polityki są zupełnie nietrafione i, częściowo przez zwyczaj panujący w publikacjach nieakademickich, niezwykle ubogie w cytaty<sup>2</sup>. Ponowne zainteresowanie dochodem podstawowym, zarówno ze strony jego zwolenniczek, jak i krytyczek, zainspirowało mnie do tego, by jeszcze raz wyrazić moje poparcie dla tego żądania, jako elementu feministycznej praktyki politycznej antypracy lub postpracy w Stanach Zjednoczonych, choć żądanie nie traci na znaczeniu także poza amerykańskimi granicami.

Pozwólcie, że zacznę od pewnego uściślenia związanego z bronionym przeze mnie żądaniem i argumentacją, którą zamierzam rozwinąć<sup>3</sup>. Pod pojęciem dochodu podstawowego w debacie publicznej ukrywa się wiele różnych propozycji. Opowiadam się za niewielkim, ale umożliwiającym przeżycie dochodem, będącym płacą społeczną, wypłacanym regularnie i bezwarunkowo rezydentom, bez względu na ich obywatelstwo, kształt rodziny lub gospodarstwa domowego, niezależnie od przeszłego, obecnego i przyszłego zatrudnienia. Taka płaca społeczna nie zastępowałaby pracy najemnej. Jej wprowadzenie rozluźniłoby jednak powiązanie między pracą i dochodem, dzięki czemu zwiększyłyby się możliwości angażowania się w różne formy aktywności, a także wycofania się z pracy najemnej. Nie zniknęłaby także rodzina, ale poprzez osłabienie związku między podziałem płac i statusem rodzinnym, dochód podstawowy mógłby wesprzeć większą różnorodność w kształtowaniu gospodarstw domowych i umożliwić rozwój nowych relacji opieki i intymności. Taki dochód podstawowy uczyniłby pracę najemną, umowy małżeńskie i wychowywanie dzieci w większym stopniu przedmiotami wyboru, niż ma to miejsce obecnie, kiedy wszystkie te obszary podlegają surowym i nędnym kalkulacjom ekonomicznym.

Moja argumentacja jest głęboko osadzona w tradycji feminizmu marksistowskiego. To ona obudziła we mnie zainteresowanie dochodem podstawowym i stanęła u podstaw mojego pojmowania jego politycznych

2 Inne pomocne przeglądy niektórych krytyk dochodu podstawowego: zob. Frase (2018) i Stronge (2017).

3 Broniłam dochodu podstawowego już w moich wcześniejszych publikacjach. Zob. Weeks i Cruz (2016), Weeks i Thibos (2019), Weeks (2011).

Taki dochód podstawowy uczyniłby pracę najemną, umowy małżeńskie i wychowywanie dzieci w większym stopniu przedmiotami wyboru, niż ma to miejsce obecnie, kiedy wszystkie te obszary podlegają surowym i nędnym kalkulacjom ekonomicznym.



możliwości i ograniczeń. Tradycja ta zawiera w sobie prace autorek ruchu Płaca za Pracę Domową (Wages for Housework) z lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku, takich jak Mariarosa Dalla Costa, Selma James, Silvia Federici czy Nicole Cox. Inne obrony dochodu podstawowego czerpią z odmiennych tradycji intelektualnych i formułują odmienne uzasadnienia rozmaitych wersji tego żądania. Rozwijano już liberalne, libertariańskie, neoliberalne, socjalistyczne i techno-futurystyczne wersje tego postulatu. Część najbardziej pogmatwanych i mylących krytyk dochodu podstawowego pomija różnice między tymi uzasadnieniami lub przeplata ze sobą te mniej atrakcyjne wersje – to taktyka mająca na celu wywołanie negatywnej reakcji u odbiorców. W trakcie wywodu wyłożę w sposób bardziej szczegółowy powody, dla których to właśnie ruch Płac za Pracę Domową jest tak ważny dla mojego pojmowania polityki dochodu podstawowego. Zaznaczę teraz jedynie, że ruch ten oferuje:

- zyskujący na znaczeniu wgląd w ekonomie polityczne późnego kapitalizmu i zmieniający się krajobraz świata pracy;
- wnikliwą analizę funkcji pełnionych przez system pracy najemnej w szeroko rozumianych rozliczeniach produkcji i reprodukcji kapitalistycznej;
- pojemniejsze i doskonalsze rozumienie tego, kogo należy włączyć do „klasy pracowniczej” w lewicowej polityce;
- co być może najważniejsze – pogłębioną analizę politycznej praktyki formułowania i rozwijania żądań.

Podzieliłam moją argumentację na szereg dyskusji, z których każda wiąże się z jakąś lekcją wyciągniętą z lektury tekstów ruchu Płac za Pracę Domową.

## 2. Lekcja #1: System pracy najemnej nie równa się udziałowi w kapitalistycznym pomnażaniu wartości

Pierwsza lekcja istotna dla dyskusji o polityce dochodu podstawowego wiąże się z kwestią szerszego sposobu rozumienia systemu pracy najemnej. Chodzi o to, by dostrzec cały zakres jego wad, zarówno w zakresie wynagradzania produkcji, jak i alokacji dochodu. Rozpocznę od oryginalnej analizy z lat siedemdziesiątych, a następnie zastanowię się, w jaki sposób można zaadaptować ją do obecnej sytuacji. Teoretyczki ruchu Płace za Pracę Domową podkreślały, że potrzebujemy pojemniejszego pojęcia gospodarki i tego, co uznajemy za relację ekonomiczną. Takie pojęcie jest niezbędne, by uwzględnić wszystkie produktywne wysiłki

To właśnie za pomocą rodziny jesteśmy włączane w nieopłacone i genderowe stosunki reprodukcji, a następnie zarządzane w ich ramach.

związane z kapitalistycznym pomnażaniem wartości oraz tym, w jaki sposób kształtuje ono nasze stosunki społeczne. Jak wskazują Cox i Federici: „Marks dawno temu wyjaśniał, że nie cała praca nieopłacona przynosi zysk”; „ale mierzenie pracy wyłącznie płacą również ukrywa stopień, w jakim wszystkie nasze stosunki społeczne są podporządkowane stosunkom produkcji” (Cox i Federici 1976, 9). Wraz z innymi autonomistycznymi markszystami i marksystkami przeciwstawiły fabryce, która stanowiła wówczas uprzywilejowany przedmiot analizy marksizmu, tzw. fabrykę społeczną, będącą poszerzonym pojęciem gospodarki. Przebadają dwa z kluczowych elementów fabryki społecznej: pracę najemną i rodzinę. System pracy najemnej, jako główne narzędzie podziału dochodu, opiera się na drugiej instytucji – sprywatyzowanej rodzinie, która służy jako główne miejsce pracy reprodukcyjnej. Ta nieproporcjonalnie częściej wykonywana przez kobiety praca jest niezbędna dla codziennej i międzypokoleniowej reprodukcji pracowników. To zatem połączony system pracy najemnej i rodziny obejmuje systemy produkcji skupione na pracy najemnej i reprodukcji realizowanej w przestrzeni gospodarstwa domowego i podtrzymywanej przez instytucję rodziny. To właśnie za pomocą rodziny jesteśmy włączane w nieopłacone i genderowe stosunki reprodukcji, a następnie zarządzane w ich ramach. Wspomniane badaczki przeanalizowały nieopłaconą pracę opiekuńczą, pracę konsumpcyjną, pracę domową i pracę budującą lokalną społeczność jako formy pracy reprodukcyjnej, od której zależy wężziej rozumiana praca produkcyjna. Przedstawiały również gospodarstwo domowe jako miejsce pracy, a rodzinę jako reżim zarządzania, który organizuje, dystrybuuje i reguluje to miejsce. W ten sposób zwiększono obszar tego, co uznaje się za gospodarkę, ale także poszerzono grono osób, które powinniśmy zaliczać do klasy pracowniczej.

W modelu fabryki społecznej miejsca i stosunki produkcji kapitalistycznej (to, co „społeczne”) rozciągają się dalece poza tradycyjne miejsce pracy („fabrykę”). Aby powiązać żądanie dochodu podstawowego z tym modelem, musimy zaktualizować i rozwinąć to poszerzone ujęcie tak, by odpowiadało obecnej sytuacji. Musimy włączyć kolejne miejsca i praktyki, pominięte lub niedostatecznie uwzględnione w systemie pracy najemnej. Przecież to, czym jest praca domowa w sloganie Płaca za Pracę Domową, czyli praca reprodukcyjna wykonywana w ramach gospodarstwa domowego, jest tylko jedną z nieopłaconych form społecznej produktywności (z czym, nawiasem mówiąc, teoretyczki tego ruchu w pełni się zgadzały). Pozwolę sobie wskazać kilka form gospodarczej produktywności w poszerzonej przestrzeni fabryki społecznej, których system pracy najemnej nie wynagradza.

Zacznijmy od szerszego rozliczenia produkcyjnych wkładów powiązanych z akumulacją kapitału. Jak dowodził James Boggs w 1963 roku, „społeczeństwo musi uznać, że wspaniałe, współczesne narzędzia produkcji są efektem zakumulowanej pracy nas wszystkich, a nie wyłączną własnością jakiejś grupy czy klasy” (Boggs 1963/2009, 47). Zatrudniający wykorzystują infrastrukturę społeczną wytworzoną zbiorowym wysiłkiem wielu pokoleń (Robeyns 2001, 84). Wyczerpują dobra wspólne przywłaszczając je sobie jako „naturalne surowce”. Korzystają z technologii rozwijanych przez rządy, a także kapitału zakumulowanego dzięki niewolnictwu oraz osadniczym i międzynarodowym formom kolonializmu. Płace nie rekompensują żadnego z tych zjawisk, a podatki czynią to jedynie w niewielkim stopniu. Straszanie „pasażerami na gapę”, korzystającymi na dochodzie podstawowym, jest śmiechu warte, gdy wziąć pod uwagę rzeczywistość, masową skalę „jazdy na gapę” związanej z nieopłaconą pracą, ukradzionymi własnościami, infrastrukturą publiczną i sprywatyzowanymi dobrami wspólnymi. Kapitał korzysta z tych wszystkich rzeczy nie inaczej, jak „na gapę”.

Rozwijając listę ułomności systemu pracy najemnej, rozważmy różne formy wydatkowania wysiłku, z których korzystają zatrudniający, nie wynagradzając go w ramach płacy. Chodzi tu na przykład o wysiłek wkładany w zdobywanie umiejętności w systemie edukacji, czas poświęcony na rozwijanie zdolności komunikacyjnych, intuicji estetycznych, a nawet sieci społecznych, z których firmy korzystają bez ich opłacania. Chodzi także o niewidoczną „pracę domową” konfigurowania i utrzymania „osobistych” urządzeń cyfrowych, które wykorzystujemy również do pracy (Whiting i Symon 2020). Przyjmując taką poszerzoną miarę pracy reprodukcyjnej niezbędnej do wytwarzania siły roboczej, musimy wziąć pod uwagę wszystkie elementy infrastruktury społecznej, kulturowej, technologicznej i subiektywnej, od których zależy węższa rozumiana struktura produkcji – tj. opłacana praca najemna. W końcu dłaczego miałyby być uzasadnione, nawet wewnątrz ideologicznej logiki kapitału, czerpanie przez zatrudniającego zysku z umiejętności i zdolności, na zdobycie których pracownik poświęcił czas i pieniądze? To niebagatelna kwestia w dzisiejszych czasach, kiedy system zatrudnienia podlega przeorganizowaniu wokół ideału niezależnych i przedsiębiorczych wykonawców-pracowników. Od takich osób, jak opisuje Lisa Adkins, oczekuje się znacznych inwestycji w ich kapitał ludzki i przyszłą zatrudnialność. Inwestycje te nierzadko wymagają zaciągania przez gospodarstwa domowe długów (Adkins 2016, 2). Od tego potencjalnego pracownika oczekuje się, co więcej, szacowania ryzyka i kosztów związanych z serią umów o pracę czy umów cywilnoprawnych, a często także pokry-

cia składek emerytalnych czy zdrowotnych, co wcześniej stanowiło obowiązek zatrudniającego. Adkins zauważa, że w tym scenariuszu rozróżnienia między zatrudnionymi na pełen etat, pracującymi w niepełnym wymiarze czasu pracy i bezrobotnymi, wcześniej jasno rozdzielone przez kwestię płacy, dzisiaj ulegają zatarciu. Dzieje się tak, ponieważ coraz więcej osób coraz częściej i coraz szybciej przechodzi z jednego z tych statusów w drugi (Adkins 2016, 2).

Co więcej, lista pomijanych przez system pracy najemnej zjawisk powinna zawierać również formy produkcji naukowej i kreatywnej, z których korzystają spółki w wytwarzaniu i sprzedaży swoich produktów. Dlaczego nie wynagradza się wszystkich elementów, które tworzą towary i usługi oraz dodają do nich wartość? Tak dzieje się z różnymi formami naukowej, komunikacyjnej, technicznej i społecznej wiedzy, które tworzą intelekt powszechny (zob. Virno 2004), a także stylami i sposobami wyrazu w sztuce i kulturze popularnej. W jaki sposób w gospodarce wytwarzającej nie tylko dobra i usługi, ale także krajobrazy społeczne, konteksty komunikacyjne i formy kulturowe możemy adekwatnie wynagrodzić pomnażającą wartość, wyczerpaną pracę? Innymi słowy, jeśli w postfordowskiej fabryce społecznej w coraz większym stopniu zarówno praca produkcyjna, jak i reprodukcyjna wytwarzają nie tylko towary, ale także afekty i formy społecznego współżycia, to jak zmierzyć i wynagrodzić ten wkład? Problem nie polega tylko na tym, że praca jest nieopłacona. Trudno zaradzić błędnym szacunkom za pomocą tych samych metod rachunkowych, których używają obecnie zatrudniający do mierzenia wkładu swoich pracowników.

Oto kolejny powód, dla którego system pracy najemnej zawodzi jako system wynagradzania pracy. W niedawnym eseju Andrew Ross opisał gwałtowną ekspansję pracy nieopłaconej lub opłacanej jedynie symbolicznie na różnych szczeblach hierarchii zatrudnienia. Niektóre z przykładów przypominają te opisane już wcześniej – osoby aspirujące do roli pracowników starają się zwiększyć swoją zatrudnialność popadając w ogromne zadłużenie wynikające z kredytów studenckich i innych strategii, takich jak podejmowanie niskopłatnych lub bezpłatnych staży. Dotyczy to oczekiwania ekonomii współdzielenia, że będziemy spieniężać – „współdzielić” w ich języku – nasze własne prywatne zasoby, takie jak samochody czy mieszkania. Ale lista obejmuje także pracę więźniów i różne formy nieopłaconej pracy cyfrowej, wykorzystywanej do tworzenia danych i algorytmów, a także staroświeckie niewypłacanie należnych wynagrodzeń – często łatwiejsze dzięki upowszechnieniu nieformalnych form zatrudnienia. „Fabryka społeczna”, podsumowuje Ross, „nie jest już awangardową tezą proponowaną przez pierwsze pokolenie

autonomistycznych myślicieli, jak to wyglądało w połowie lat 70. Dziś jest ona wpisana w krajobraz współczesnej pracy” (Ross 2017, 197).

Musimy wreszcie wziąć pod uwagę także ogromną liczbę osób wykluczonych i zmarginalizowanych w ramach systemu pracy najemnej przez ich niedostosowanie do modelu idealnego pracownika najemnego. Jak wiele z nas naprawdę posiada wszystkie zdolności umożliwiające nam poświęcenie czterdziestu godzin w pięciodniowym tygodniu pracy na pełnym skupieniu wysiłku? Co z tymi z nas, którzy różnią się pod względami poznawczymi, emocjonalnymi, neurologicznymi czy fizycznymi w sposób, który – czasowo lub stale – uniemożliwia pracę w zgodzie z tym niezwykle ograniczonym archetypem normatywnego pracownika? A co z okresami w życiu, w których normalnie funkcjonujących pod względem emocjonalnym pracowników ogarnia radość lub głęboki smutek? Jak można oczekiwać od nas, że będziemy pracowały całe życie bez czegoś więcej niż krótkie wakacje i kilka dni chorobowego (a to i tak najlepszy scenariusz)? Rodzina miała być naszą „poduszką bezpieczeństwa”. Jak jednak wskazują Ailsa McKay i Jo Vanevery, podczas gdy państwo zakłada, że rodzina jest pierwszą i podstawową opcją, wiele z nas uznaje jej wsparcie za ostateczność (McKay i Vanevery 2000, 277). A i to przy założeniu, że w ogóle mamy rodziny, że da się z nimi wytrzymać oraz że ich członkami są pracownicy najemni posiadający dochód, którym mogą się podzielić, a także osoby chętne i zdolne do wykonywania niezbędnej pracy opiekuńczej. Innymi słowy, oznacza to, że zbyt wiele z nas nie może liczyć na większą, a czasem nawet żadną pomoc, kiedy nasze ciała i umysły stają się niezdolne do wykonywania standardowych form pracy najemnej. Sunny Taylor zauważa niszczące skutki tego, że „wiele osób z niepełnosprawnościami (choć nie wszystkie) nigdy nie będzie dobrymi pracownikami w sensie kapitalistycznym”. Dlatego broni prawa do niepracowania z dumą: „prawo do nie bycia ocenianym według wartości określonej przez wydajność pracy, zatrudnialność czy wynagrodzenie” (Taylor 2004, 39–40).

Zanim podsumuję ten projekt rozliczania, chciałabym odnieść się krótko do wady gospodarki opartej na pracy i rodzinie, która nie była co prawda elementem uzasadnień Płac za Pracę Domową, ale jest często akcentowana przy obronie dochodu podstawowego. Chodzi o problem bezrobocia technologicznego. Powstało wiele publikacji odpowiadających na pytanie, czy lub w jakim stopniu roboty i komputery zastąpią pracowników. Często pojawiają się w nich dwa odniesienia. Z jednej strony, niektórzy cytują raport wypuszczony przez dwóch badaczy Uniwersytetu Oksfordzkiego, którzy oszacowali, że niemal połowa wszystkich miejsc pracy w USA jest zagrożona przez komputeryzację (Frey i Osborne 2013).

Musimy wreszcie wziąć pod uwagę także ogromną liczbę osób wykluczonych i zmarginalizowanych w ramach systemu pracy najemnej przez ich niedostosowanie do modelu idealnego pracownika najemnego.

Z drugiej strony, ekonomiści często powołują się na przykłady historyczne, zgodnie z którymi mechanizacja wyeliminowała miejsca pracy w jednym sektorze, by otworzyć możliwości zatrudnienia w innym. Dla przykładu parobkowie przekształcili się w robotników przemysłu spożywczego. Zdaniem tych ekonomistów prawidłowość ta będzie zachodziła także w epoce cyfrowej. Nie zamierzam zajmować się tutaj szczegółowo problemem bezrobocia technologicznego, choć warto zwrócić uwagę na dwie kwestie. Pierwszą jest to, jakiej jakości będą te nowe, obiecywane przez ekonomistów miejsca pracy. Po drugie zaś, wątpię, czy opisują oni naprawdę ponadczasowe prawa gospodarki kapitalistycznej, a nie historyczne rezultaty konkretnych decyzji osób znajdujących się w szczególnych społecznych, politycznych i kulturowych sytuacjach<sup>4</sup>. Bez względu na to, ile miejsc pracy zostanie zastąpionych maszynami, problem ten wydaje się mniej oburzający w przypadku kapitalistycznego systemu pracy i rodziny. To czytelniejszy, bardziej techniczny problem w kontekście systemu, wokół którego panuje większa zgoda co do tego, że potrzebuje jakiejś korekty. Biorąc pod uwagę, że potencjalnie dotknie on również względnie bardziej uprzywilejowanych pracowników, wszystko to sprzyja uzyskaniu większej uwagi w popularnych mediach. Tym samym stanowi jaskrawe przeciwieństwo długiej historii pozbawiania praw obywatelskich i dyskryminujących rynków pracy, które wytwarzają dysproporcje w zatrudnieniu przedstawicieli różnych ras. Stopa bezrobocia wśród czarnych jest w Stanach Zjednoczonych niemal dwukrotnie wyższa niż wśród białych. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku amerykańska Narodowa Organizacja Praw Socjalnych (National Welfare Rights Organization) dowodziła, że „zatrudnienie nigdy nie realizowało dobrze roli systemu dystrybucji bogactwa, szczególnie wobec biednych czarnych” (cyt. za: Sherwin i Piven 2019, 137.). Annie Lowrey wskazuje na podobne hosztaplerstwo: „cała ta gadanina o robotach, bezrobociu technologicznym i światach bez pracy odróżniła BDP od pomocy społecznej – a rozróżnienie to wyciszyło rozmowę o rasie i powszechnych świadczeniach, która wydaje się najistotniejsza, kluczowa, oczywista” (Lowrey 2018, 149). Chodzi mi o to, że bezrobocie technologiczne w stopniu, w jakim jest lub będzie istotnym

4 Srnicek i Williams zwracają również uwagę na to jednowymiarowe odczytanie historii gospodarczej: „Optymizm oparty na doświadczeniach z przeszłości pomija jednak wiele przygodnych i politycznych aspektów danych historycznych: politykę rządu, ruchy robotnicze, podziały płciowe w obrębie siły robotniczej i jednoczesne skrócenie tygodnia pracy. Wszystkie z nich w przeszłości wpływały na to, że zatrudnienie utrzymywało się na stałym poziomie” (Srnicek i Williams 2019, 145).

problemem, stanowi jedynie wierzchołek góry lodowej irracjonalności, wykluczeń, marginalizacji i błędów gospodarki opartej na pracy najemnej.

Pozwólcie mi podsumować tę część mojego wywodu posługując się dwoma spostrzeżeniami z kampanii Płac za Pracę Domową. Pierwszym jest obserwacja, że nie uwzględniając właściwie pracy reprodukcyjnej, system pracy najemnej ukrywa prawdziwą długość dnia roboczego (Cox i Federici 1976, 9). Zarzut, który niegdyś był pewną przesadą, dzisiaj niebezpiecznie zbliża się do formy suchego opisu: „każda chwila naszego życia służy produkcji i reprodukcji kapitału” (Cox i Federici 1976, 9). Drugie spostrzeżenie dotyczy faktu, że system pracy-najemnej-i-rodziny wyklucza zbyt wiele z nas, by stanowić wiarygodny mechanizm alokacji dochodu. Już pół wieku temu miałyśmy do czynienia ze spektakularnymi błędami w szacowaniu aktywności produkcyjnej, jednak dzisiaj problem ten stał się jeszcze bardziej dramatyczny, a wykluczenia prawdopodobnie jeszcze dotkliwsze. Dochód podstawowy ja

ko powszechna i bezwarunkowa płaca społeczna oferuje lepsze uzasadnienie i bardziej sprawiedliwy sposób dystrybucji dochodu i wynagradzania różnych form produktywności. Co więcej proces żądania tego powszechnego i bezwarunkowego dochodu „dostarcza perspektywę, w obrębie której społeczna natura pracy, ukryta rola pracy domowej oraz ekspansja pracy na wszystkie obszary naszego życia stają się łatwiej dostrzegalne” (Srnicek i Williams 2019, 235).

### 3. Lekcja #2: BDP nie jest ani reformistyczny, ani rewolucyjny

Stara dychotomia reformy i rewolucji zaciemnia wiele z obecnych debat na temat polityki dochodu podstawowego. Jedni (błędnie) odczytują to żądanie jako próbę rewolucyjnego obalenia kapitalizmu. Przy takim ujęciu krytycy stwierdzają, że będzie to nieskuteczne, ponieważ wciąż istnieć będą pieniądze, kapitał i państwo (Dinerstein, Pitts i Taylor 2016). Inni odrzucają BDP jako zwykły reformistyczny fortel, służący umocnieniu władzy klasy kapitalistów (Kleiner 2016). Jeśli to jedyne opcje, reforma albo rewolucja, to sprawa jest jasna – i nie znam nikogo, kto miałby inne zdanie – żądanie BDP jest próbą reformy. Żądanie powszechnego, wystarczająco wysokiego dochodu podstawowego nie jest propozycją zastąpienia kapitalistycznego systemu pracy najemnej, ale zmniejszenia kontroli tego systemu nad nami. BDP dokonuje tego poprzez zapewnienie dochodu osobom w prekarnej sytuacji względem pracy najemnej oraz tym, których wkład w społeczną (re)produkcję nie jest

Dochód podstawowy jako powszechna i bezwarunkowa płaca społeczna oferuje lepsze uzasadnienie i bardziej sprawiedliwy sposób dystrybucji dochodu i wynagradzania różnych form produktywności.

wynagradzany w formie płac. BDP zapewniłby także jednostkom silniejszą pozycję przetargową i szansę na wynegocjowanie korzystniejszych warunków zatrudnienia, możliwość żądania lepszej jakości miejsc pracy. Umożliwiłby także ludziom opuszczenie niesatysfakcjonujących gospodarstw domowych i relacji intymnych oraz budowanie takich ich form, które im odpowiadają. Chociaż nie są to, delikatnie mówiąc, nieistotne korzyści, nie przyczyniają się one z pewnością do budowania rewolucyjnej postkapitalistycznej wizji świata bez pracy. Przeciwnie, sądzę, że BDP może być jedynym sposobem na materialne i ideologiczne podtrzymanie kapitalizmu w najbliższej przyszłości, w której system pracy najemnej i model rodziny będą okazywały się coraz gorzej wypełniać zadania podziału dochodu oraz organizacji produkcyjnej i reprodukcyjnej współpracy.

Jednak moim zdaniem pojęciowa opozycja reformy i rewolucji nie jest użytecznym słownikiem zmiany społecznej. Teoretyczki ruchu Płace za Pracę Domową zaproponowały pouczające ujęcie ich żądania w kategoriach, które odrzucają ten tradycyjny dualizm „albo-albo”. Cox i Federici przyznają: „Rzecz jasna tak długo, jak istnieją płace, tak długo istnieje też kapitał. W tym sensie nie mówimy, że osiągnięcie płacy jest rewolucją”. Nie oznacza to jednak, że nie mamy tutaj do czynienia z „rewolucyjną strategią” (Cox i Federici, 13–14). Federici wyjaśnia to tak: „Płace za Pracę Domową są zatem żądaniem rewolucyjnym nie dlatego, że same z siebie zniszczą kapitalizm, ale dlatego, że atakują kapitał i zmuszają go do przekształcenia relacji społecznych w korzystniejsze dla nas” (Federici 1995, 191). Zdobycie takich płac nie było ostatecznym celem, ale krokiem w jego kierunku. Nie było to też zwykłe żądanie, ale raczej pewna złożona praktyka. Żądanie Płac za Pracę Domową rozumiano po pierwsze jako perspektywę, a po drugie jako ośrodek organizacji władzy. Zwolenniczki płac za pracę domową konsekwentnie powtarzały, że nie jest to tylko żądanie, ale raczej „polityczna perspektywa, która otwiera nowe pole walki” (Cox i Federici 1976, 3). Gdy ujmujemy coś jako perspektywę, to istotna nie jest już tylko treść żądania, ale istotne są krytyczne analizy, które je przenikają i do których można się odwoływać w jego obronie. Po drugie, zwolenniczki opisywały żądanie Płaca za Pracę Domową także jako żądanie władzy (Edmond i Fleming 1975, 126). Zgodnie z ich oczekiwaniami żądanie płac było sposobem na wsparcie kolektywnej walki o zasoby, które umożliwiłoby wysuwanie dalszych żądań.

Postrzegam żądanie dochodu podstawowego w podobny sposób. Nie tylko istotnie poprawiłby on życie ludzi, ale zapewniłby także materialne wsparcie w walce o kolejne reformy. Otworzyłby także przestrzeń poję-



ciową, w której moglibyśmy myśleć bardziej krytycznie o pracy i nie-pracy, a także lepiej wyobrazić sobie ich możliwe dalsze przekształcenia. Żądanie jest nie tyle celem, co procesem. Jako takie trzeba je wyjaśnić, uzasadnić, obronić i przedyskutować. Ambicje żądań takich jak Płaca za Pracę Domową czy dochód podstawowy wykraczają poza konkretne rozwiązania polityczne – dotyczą one kwestii epistemologicznych i ontologicznych. Oznacza to, że stanowią szansę na wypowiedzenie krytycznych słów wobec obecnej rzeczywistości oraz na rozwijanie pragnień na nowe sposoby życia. To właśnie takie szersze pojmowanie tego, czym jest żądanie i co może ono spowodować, powinno stanowić podstawę oceny danego ruchu. To, czy dochód podstawowy zostanie wprowadzony nie jest elementem decydującym o sukcesie (lub porażce) ruchu na jego rzecz. Ważne jest także to, jakie rodzaje zbiorowej władzy, formy organizacyjne, świadomość krytyczną i **nowe żądania** on wytworzy.

Wyrażając się nieco inaczej, bronione przeze mnie żądanie dochodu podstawowego, podobnie jak Płace za Pracę Domową, nie jest jakimś technokratycznym rozwiązaniem, ale procesem politycznym promowanym przez zbiorowości społeczne. Żądanie to można rozbić na dwie części. Pierwszą z nich jest jego stosunek do ruchu/ruchów, a drugą – relacje z innymi żądaniami. Warto zauważyć, że żądanie Płacy za Pracę Domową nie było wymysłem najbardziej prominentnych teoretyczek ruchu. Było to najpierw żądanie krążące w ruchu feministycznym, którego popularność wzrosła, gdy wykazało zdolność do wywoływania działań politycznych i debaty teoretycznej (Dalla Costa i James 1973, 52–53, przypis 16). Reforma sama w sobie nie miałaby sensu bez ruchu feministycznego, który czerpałby energię w procesie jej realizacji i kontynuowałby walki o następne żądania. Podobnie ma się rzecz z dochodem podstawowym. Proste wprowadzenie dochodu podstawowego – przez, dajmy na to, wybór odpowiedniego polityka, takiego jak Andrew Yang, który w jakiś sposób przeforsowałby jego wdrożenie – nie jest ani możliwe, ani pożądane. Wystarczająco wysoki dochód podstawowy nie zostanie osiągnięty za pomocą jednego zwycięstwa (myśl tę rozwinę w dalszej części). Wymaga to długiej walki politycznej, w której potrzebne będzie ciągłe wsparcie silnej koalicji grup aktywistów. Częścią procesu domagania się BDP jest budowanie tej koalicji i zwiększanie jej siły, a nie analizowanie danych i przygotowanie wyliczeń, które pozwolą sprzedać go jako opłacalną i łatwostrawną propozycję polityczną. Co więcej, nie proponuję tutaj BDP jako panaceum na wszystkie problemy. Stanowi on jedynie krok w kierunku antykapitalistycznej przyszłości, a nie jej osiągnięcie. Często występuje również jako element pakietu żądań. Wiele z nas broni BDP wraz z żądaniem skrócenia czasu pracy (Stronge 2017;

Srnicek i Williams 2019; Weeks 2011). Inni łączą go z postulatem reparacji (Warren 2017) lub nowych form organizacji pracowniczej (Rolf i Watterson 2017).

#### 4. Lekcja #4: Żądanie BDP jest antyproduktywistyczne

Ruch Płacy za Pracę Domową opowiadał się za (używając teoretycznego skrótu) „odmową pracy”, co wiąże go z tradycją marksizmu autonomistycznego. Myśl marksistowska kieruje swoją krytykę kapitalizmu nie tylko przeciwko wyzyskowi i alienacji pracy, ale także przeciw przeceńnianiu pracy. Wspiera walkę nie tylko o to, by było więcej pracy w dobrych warunkach, ale także o to, by było jej w ogóle mniej. Żądającym płac aktywistkom ruchu Płace za Pracę Domową nie zależało wyłącznie na uznaniu moralnej wartości ich wkładu. Jak piszą Cox i Federici: „tylko z kapitalistycznego punktu widzenia bycie produktywnym jest cnotą moralną, żeby nie powiedzieć imperatywem moralnym”. „Nasza siła nie pochodzi z uznania przez kogokolwiek naszego miejsca w cyklu produkcyjnym, ale z naszej zdolności do walki przeciw niemu” (Cox i Federici 1976, 6). Jak ujął to nowojorski Kolektyw Płac za Pracę Domową: „nie prosimy o »prawo do pracy«. Nie chcemy pracować, ale wyzwolić się od pracy” (Federici i Austin 2017, 34). To właśnie ten antyproduktywizm, wraz z antyrodzinnnością, wyróżniał Płace za Pracę Domową na tle innych nurtów myśli lewicowej oraz budził wściekłość krytyków. „Lewicę przeraża fakt”, piszą Cox i Federici, „że pracownicy – mężczyźni i kobiety, etatowi i nieetatowi – chcą więcej pieniędzy, więcej czasu dla siebie, więcej władzy” (Cox i Federici 1976, 18). Lewica workerystowska, która wysławia godność pracy, proponuje zaledwie środki zaradcze dla jej najbardziej alienujących form. W ten sposób praca będzie zasługiwać na miejsce, które przypisuje jej zarówno system, jak i oni sami. „»[W]zbogacanie pracy«, »partycypacja pracownicza«, »kontrola pracownicza«, »demokracja partycypacyjna«” to postulaty, które mówią tak naprawdę: „odrobinę więcej rodziny w fabryce (więcej jednostkowej troski, odpowiedzialności, utożsamienia z pracą)” (Cox i Federici 1976, 19–20). Przez afirmację, choćby inaczej rozłożonych, wartości pracy i rodziny, „opowiadają się za długo hołubionymi kapitalistycznymi utopiami” (Cox i Federici 1976, 19).

Ta część dziedzictwa ruchu Płac za Pracę Domową wydaje się dzisiaj jeszcze istotniejsza. Ideologia pracy przybiera znane nam wszystkim formy. To kulturowe przecenianie pracy, piszące hymny pochwalne na cześć ciężkiej i wielogodzinnej harówki, która jest powołaniem, powin-

Myśl marksistowska kieruje swoją krytykę kapitalizmu nie tylko przeciwko wyzyskowi i alienacji pracy, ale także przeciw przeceńnianiu pracy. Wspiera walkę nie tylko o to, by było więcej pracy w dobrych warunkach, ale także o to, by było jej w ogóle mniej.

nością moralną i społecznym obowiązkiem. Ideologia ta uznaje pracę najemną za warunek konieczny niezależności, podstawową drogę samorozwoju i wyjątkową możliwość wyrażania samych siebie. Zachęca nas do organizowania swojego życia wokół tożsamości zawodowej i inwestowania w jej rozwijanie. Ideologia pracy stanowi tym samym kluczowy system wsparcia gospodarki, która akumuluje ogromne bogactwo w rękach niewielu i całe życie niskopłatnej (lub nieopłacanej), wszechogarniającej, najemnej lub nienajemnej pracy dla reszty z nas. To zorientowanie na pracę wykorzystuje większość zatrudniających, którzy w tej czy innej formie czerpią zyski z entuzjazmu pracowników, ich samodyscypliny i zaangażowania w realizację celów organizacji. To zorientowanie jest jeszcze bardziej korzystne dla tych zatrudniających, którzy chcą, byśmy wnieśli do pracy jeszcze więcej siebie – nie tylko nasze zdolności fizyczne i umysłowe, ale też nasze serca i dusze, lub, bardziej precyzyjnie, nasze umiejętności społeczne, afekty, emocje i kreatywność. Ta produktywistyczna etyka pociąga za sobą projekt upodmiotowienia podporządkowany stopniowi maksymalizacji własnej zatrudnialności oraz, być może przy okazji, naszej atrakcyjności małżeńskiej. Żyjemy w świecie, w którym silna etyka pracy jest kluczowym elementem produktywności i stanowi część siły roboczej nabywanej i uruchamianej przez zatrudniających. W takim świecie nasza gotowość, by podawać w wątpliwość te wartości i sposoby bycia jest, moim zdaniem, nie opcjonalnym, ale niezbędnym wymiarem politycznej rewolty.

Antyproduktywistyczny potencjał dochodu podstawowego można wykazać poprzez krytykę żądania pełnego zatrudnienia lub gwarancji zatrudnienia, którą czasem przedstawia się jako rozwiązanie alternatywne. Oba postulaty różnią się w zakresie tego, jaka przyszłość jest pożądana i możliwa. Z perspektywy żądania dochodu podstawowego zwycięstwo pełnego zatrudnienia lub gwarancji zatrudnienia byłoby koszmarem. Oznaczałoby masową ekspansję niepotrzebnych prac, w tym takich, które James Boggs nazywa „pracą dla wojny” (Boggs 1963/2009, 68), Arne Kalleberg „złymi pracami” (Kalleberg 2011), a David Graeber „pracami bez sensu” (Graeber 2019). Taka ekspansja podporządkowałaby nas wszystkim rzadko ograniczanemu panowaniu zatrudniających w prywatnych rządach miejsc pracy (Anderson 2017). Ta ekspansja „kategorii **robotnika** nie znosi, lecz rozciąga na wszystkich ludzi” (Marks 1960). Byłby to rzeczywiście koszmar, gdyby nie był jednocześnie mrzonką ożywianą przez fordystyczną nostalgię za mityczną przeszłością zabezpieczonych i zdyscyplinowanych żywicieli rodziny pracujących na pełen etat lub wyobrażenia o przyszłości, w której pełne zatrudnienie oznacza coś innego niż teraz, czyli częściowe zatrudnienie zalecane przez ekono-

mistów upierających się, że pewien margines bezrobocia jest niezbędny w zdrowej gospodarce. Takie rozwiązania wzmacniają, a nie podważają „kapitalistyczną organizację społeczeństwa, która narzuca pracę jako warunek posiadania przez nas prawa do życia” (Cox i Federici 1976, 12).

Uważam, że ludzie bezrobotni, niezatrudnialni, niepracujący najemnie, sprekaryzowani, przepracowani i ci, którzy nie kochają własnej pracy, mogą cierpieć nie z powodu braku „dobrej pracy” (cokolwiek by to miało znaczyć), ale z powodu braku dochodu oraz szeroko rozpowszechnionego i wymuszanego w społeczeństwie dogmatu, że to praca czyni wolnym, a zatrudnienie jest jedyną drogą do osiągnięcia wartościowego życia. Dochód podstawowy jest próbą zwolnienia ucisku pracy najemnej, który oplata nasze życie. Jako taki jest również szansą na krytyczne spojrzenie na konieczność i sensowność pracy najemnej, na jej długość, warunki i relacje z innymi praktykami i zajęciami.

#### 5. Lekcja #4: Żądanie BDP jest antyrodzinne

Antyrodzinnosc Płac za Pracę Domową jest nieodłączna od ich antyproduktywizmu o tyle, o ile instytucja rodziny stanowi część kapitalistycznego systemu pracy najemnej. Zarówno rodzina, jak i praca najemna wpisują jednostki w specyficzne stosunki produkcji i reprodukcji, organizują i dzielą zadania oraz służą jako mechanizmy alokacji dochodu. By realizować te zadania, rodzina rekrutuje ludzi do gospodarstw domowych, zarządza ich aktywnością zarobkową, wdrukowuje aspekty ich stosunków genderowych, seksualnych i pokoleniowych, a także pośredniczy w nadawaniu znaczenia ludzkim doświadczeniom. Prywatyzacja rodziny jest tutaj absolutnie kluczowa. Jak zauważyły Cox i Federici, „istotą kapitalistycznej ideologii jest gloryfikowanie rodziny jako »świata prywatnego«”. Służy ona bowiem kodowaniu pracy reprodukcyjnej wykonywanej pod jej auspicjami jako obowiązek prywatny. Oznacza to, że za taką pracę nie należy się wynagrodzenie. Nie zasługuje ona także na wsparcie w postaci usług. Prywatyzacja opieki jest kluczowa dla gospodarki rodzinnej: ogromna ilość czasu, umiejętności i energii poświęcana jest opiece nad dziećmi, osobami starszymi, chorymi, osobami z niepełnosprawnościami, opiece nad samymi sobą i opiece nad członkami wspólnoty. Bez tej opieki nie istniałby żaden system gospodarczy, a zapewniają ją w nieproporcjonalnie większym stopniu kobiety, w znacznej mierze za darmo, w chwilach nie zajętych przez pracę zarobkową.

Twierdzenie, że praca domowa jest częścią procesu pomnażania wartości nie oznacza bynajmniej, że jest ona czymś co należy sławić i czcić.

Uważam, że ludzie bezrobotni, niezatrudnialni, niepracujący najemnie, sprekaryzowani, przepracowani i ci, którzy nie kochają własnej pracy, mogą cierpieć nie z powodu braku „dobrej pracy” (cokolwiek by to miało znaczyć), ale z powodu braku dochodu oraz szeroko rozpowszechnionego i wymuszanego w społeczeństwie dogmatu, że to praca czyni wolnym, a zatrudnienie jest jedyną drogą do osiągnięcia wartościowego życia.

Teoretyczki Płaca za Pracę Domową chciały, byśmy zrozumieli, że to, co nazywały pracą domową jest społecznie niezbędną pracą, która wymaga np. więcej czasu wolnego od pracy zarobkowej. Ich celem nie było przecenianie tej pracy. Zależało im raczej na jej demistyfikacji, odromantycznieniu, deprywatywacji oraz uniezależnieniu od płci kulturowej. Jest to praca, więc podobnie jak w innych formach pracy należy walczyć o to, by nie przejmowała ona całego życia. Taka walka może za cel brać chociażby: genderowy podział pracy; złe warunki najemnej pracy domowej, w tym przeciwstawianie się podziałom klasowym, rasowym i narodowym obecnym w tej formie pracy zarobkowej; czy wreszcie różne sposoby zwiększania intensywności pracy, które rozpowszechniły się dzięki ideologii intensywnego macierzyństwa<sup>5</sup>. Walka ta wymagałaby wynalezienia nowych sposobów organizacji i dzielenia pracy domowej, a także nadawania im sensu.

Polityka dochodu podstawowego jest potencjalnie antyrodzinna, ponieważ zawiera krytykę sprywatyzowanej rodziny nuklearnej jako polityczno-ekonomicznej instytucji i normy kulturowej, a także wspiera alternatywy wobec tego modelu. Taka polityka jest dzisiaj szczególnie pilna. Heteropatriarchalna rodzina może być dla niektórych bezpieczną przystanią na nieczułym oceanie współczesnego świata, ale dla innych to miejsce niezwykle smutne i niebezpieczne. Raport ONZ z 2018 roku wskazał, że sprawcami ponad połowy zabójstw kobiet na świecie byli partnerzy, bliscy lub krewni. Tytuł tego raportu, nazywając dom „najbardziej niebezpiecznym miejscem dla kobiet”, nie zaskoczył z pewnością żadnej feministki<sup>6</sup>.

Sheila Rowbotham ujęła tę kwestię w bardziej elokwentny sposób w tekście z lat siedemdziesiątych XX wieku, pisząc: „nie może dziwić, że przemoc wybucha w rodzinie, ani że ludzie stają się ofiarami rodzin, a dzieci są niszczone, tłamszone, ranione i maltretowane w rodzinach. Rodzina w kapitalizmie ma na nas nieznośny wpływ” Rowbotham 1973, 77). Jak twierdzi Silvia Federici, przemoc w rodzinie to nie tylko kwestia prawna, ale także ekonomiczna: „póki nie mamy pieniędzy, zawsze jesteśmy narażone na przemoc domową lub zmuszone do wybierania między przemocą w domu i równą przemocą w fabrykach” (Federici i Austin

5 Intensywnie macierzyństwo to ponowoczesny model rodzicielstwa, w którym traktuje się je jako projekt, zadanie, które wymaga dużych nakładów finansowych, czasu, posiadania niezbędnej wiedzy i wykształcenia określonych kompetencji (przytłum.).

6 <https://www.unodc.org/unodc/en/frontpage/2018/November/home-the-most-dangerous-place-for-women-with-majority-of-female-homicide-victims-worldwide-killed-by-partners-or-family--unodc-study-says.html>

2017, 154). Dochód podstawowy zwiększyłby możliwości wyboru co do dołączenia do gospodarstwa domowego z konkretnym podziałem pracy domowej. Tym samym nie tylko wzmocniłby nas w negocjowaniu lepszych warunków tej pracy, ale mógłby również posłużyć za zasób umożliwiający wyjście z gospodarstwa domowego, w którym doświadczamy fizycznego czy jakiegokolwiek innego maltretowania. Wsparłby także materialnie możliwość podtrzymywania bardziej zrównoważonych i trwałych relacji opieki i współdzielenia<sup>7</sup>.

## 6. Lekcja #5: Żądanie BDP jest koalicyjne

Nazywam żądanie dochodu podstawowego koalicyjnym, natomiast zwolenniczki Płac za Pracę Domową używały do opisu czegoś podobnego języka polityki klasowej. Twórczynie tego drugiego żądania podkreślały, że tak jak musimy przemyśleć nasze rozumienie kapitalistycznego sposobu produkcji, by uwzględnić procesy reprodukcji pracowników, tak też konieczne jest przemyślenie tego, kto zalicza się do klasy robotniczej. Ruch Płac za Pracę Domową był rozumiany jako ruch działający na rzecz osób pozbawionych płacy, które nie znajdują się przecież poza kapitalistycznym stosunkiem pracy najemnej. Płace za Pracę Domową to „polityczna perspektywa dla tych wszystkich warstw klasy robotniczej, których bezsilność została wchłonięta przez rodzinę”, czyli: osób starszych, dzieci, osób z niepełnosprawnościami, bezrobotnych, studentów, osób korzystających z pomocy społecznej, więźniów i prostytutek (Edmond i Fleming 1975, 19; Toupin 2018, 52).

Wezwanie lewicy do poparcia Płacy za Pracę Domową rozumiano jako próbę zbudowania jedności klasowej. Kapitał dzieli klasę robotniczą na pracowników najemnych i nienajemnych, zatrudnionych i bezrobotnych, aktualnie pracującym przeciwstawia emerytów lub studentów. Podziały są efektywnymi mechanizmami pacyfikacji klasowej za każdym razem, gdy lewica broni jakiejś wąskiej koncepcji klasy pracowniczej.

<sup>7</sup> Warto wyjaśnić, że feministyczna krytyka *instytucji rodziny* nie dotyczy samych związków społecznych ani tworzenia wspólnych gospodarstw domowych. Niektórym autorom, takim jak Gourevitch i Stanczyk, „zlewają się” te dwie kwestie. Ich zdaniem, by żyć bez pracy najemnej jednostka i tak będzie musiała łączyć swój dochód z innymi, więc feministyczna obrona dochodu podstawowego oparta na „żądaniach wyzwolenia od przymusowej kohabitacji i stosunków zależności osobistej w gospodarstwie domowym” jest błędna. Obie możliwości, które przedstawiają – albo samotna jednostka, albo „przymusowa kohabitacja i stosunki zależności osobistej w gospodarstwie domowym” (Gourevitch, Stanczyk 2018, 158) – można odczytać jako symptom, że wciąż trwają oni w hegemonii ideologii heteropatriarchalnej rodziny.

Kapitał dzieli klasę robotniczą na pracowników najemnych i nienajemnych, zatrudnionych i bezrobotnych, aktualnie pracującym przeciwstawia emerytów lub studentów. Podziały są efektywnymi mechanizmami pacyfikacji klasowej za każdym razem, gdy lewica broni jakiejś wąskiej koncepcji klasy pracowniczej.

razem, gdy lewica broni jakiejś wąskiej koncepcji klasy pracowniczej. Czerpiąc z archiwum historii politycznej klasy robotniczej mogłybyśmy z pewnością dodać do powyższej listy dalsze formy pojęciowego wykluczenia: proletariat kontra *lumpenproletariat*, praca przymusowa kontra wolna, formalna kontra nieformalna. Przeciwwstawiano także nieinteresjonalne pojęcie klasy rasie, płci, niepełnosprawności, obywatelstwu czy narodowości. „Seksizm, rasizm i welfaryzm” nie są tylko wyrazem indywidualnych wad moralnych – są „sposobami na regulowanie i dzielenie klasy robotniczej” (Coxi Federici 1976, 10).

W kontekście dochodu podstawowego, to, co nazywam koalicyjnym pojęciem klasy pracowniczej (czyli tożsamość różnic) trzeba rozszerzyć o jeszcze inne grupy, które instytucje pracy i rodziny zawiodły. Lista tych, którzy mogą odnaleźć we własnym doświadczeniu powody, by poprzeć BDP obejmuje masy prekariuszy, bezrobotnych, zatrudnionych w niepełnym wymiarze czasu pracy, pracownic nienajemnych, niskopłatnych i przepracowanych. Postulat ten uzyskał poparcie od aktywistów zaangażowanych w różne ruchy społeczne, w tym organizacje pracownic domowych (Poo 2017), ruch na rzecz praw obywatelskich (King 2010), praw socjalnych (Tillmon 1972), czarne pantery (Black Panther Party 1966), ruchy broniące praw pracownic seksualnych (Cruz 2013) i ruch Black Lives Matter. BDP może być także istotny z perspektywy polityki abolicjonizmu więzień, ponieważ zapewniłby alternatywę dla zagrożeń związanych z szarą strefą i wsparłby byłych więźniów. W tym sensie mógłby „być ciężkim ciosem” wymierzonym w system masowej inkarceracji (Shelby 2017, 46; Warren 2017, 58). Będąc alternatywą dla niezrównoważonych środowiskowo ekonomii opartych na wroście miejsc pracy, BDP mógłby stać się centralnym punktem polityki czerwonozielonej koalicji (Srnicek i Williams 2019, 160–161)<sup>8</sup>. Ilustrując swój dowód na rzecz tezy, że BDP mógłby przekonać szerokie kręgi, Juliana Bidadanure przedstawia sugestywną, częściową listę:

pracownice domowe, kierowcy ciężarówek, mamy-gospodynie domowe, maltretowane osoby zależne, byli więźniowie, pracownice seksualne, głodujący artyści, ludzie nienawidzący swojej pracy, ludzie kochający swoją pracę, ale potrzebujący zmniejszyć wymiar godzin, wolontariuszki, stażyści, studentki, biedni emeryci, prekariuszki, ludzie chcący założyć ekowioskę i wiele więcej (Bidadanure 2017, 55).

8 Ponieważ w tym artykule skupiam się na najważniejszych lekcjach wyciąganych z doświadczeń ruchu Płac za Pracę Domową nie rozwijam tutaj niezwykle ważnego tematu istotności BDP dla ruchów związanych ze zmianą klimatu i katastrofy ekologicznej.

Zgadzam się ze zdaniem Gourevitcha i Stanczyka, że dochód podstawowy „nadejdzie jedynie wtedy, gdy zorganizowana i odpowiednio silna klasa pracownicza będzie w stanie go uzyskać” (Gourevitch i Stanczyk 2018). Jednak, podobnie jak zwolenniczki Płacy za Pracę Domową, opowiadam się za szerszą koncepcją tego, kto zalicza się do tej klasy i tego, co oznacza zorganizowana polityka pracownicza.

Takie koalicyjne ujęcie żądania dochodu podstawowego pokazuje słabości dwóch krytyk tego żądania: jednej opisującej je jako niemożliwe do pogodzenia z tradycyjnymi formami organizacji świata pracy i polityką klasy robotniczej (Gourevitch 2016, Gourevitch i Stanczyk 2018); i drugiej, zarzucającej zwolennikom BDP bratanie się z wrogiem. Pierwsza krytyka, zgodnie z którą BDP jest w jakiś sposób sprzeczny z polityką zorganizowanego świata pracy, zapewne skupionego wokół związków zawodowych, wydaje się nieuzasadniona<sup>9</sup>. To nie jest gra o sumie zerowej, w której konieczna jest jedność wokół konkretnego programu działań. Nie widzę powodu, by konieczny był wybór między polityką BDP a polityką związkową – można realizować je obie. Nawet pobieżny przegląd literatury na temat dochodu podstawowego wystarczy, by dostrzec szerokie poparcie związkowych i innych bardziej tradycyjnych form polityki pracowniczej i regulacji w miejscu pracy<sup>10</sup>. Co więcej, tradycyjna polityka oparta na związkach zawodowych, ze swoją stałą tendencją do przedkładania jednych sektorów zatrudnienia nad inne, dbająca bardziej o pracowników najemnych niż bezrobotnych, etatowych niż nieetatowych, jest z pewnością potrzebną, ale na pewno nie wystarczającym podejściem do walki o pracę.

Druga krytyka proponowanego przeze mnie rodzaju BDP, którą uznaję za całkowicie bałamutną, opiera się na zarzucie, że obrona tego żądania oznacza „pójście do łóżka” z naszymi wrogami<sup>11</sup>. Chociaż meta-

9 „Złudzeniem jest przekonanie, że ustawowe wprowadzenie wysokiego, powszechnego dochodu podstawowego może zastąpić tradycyjne formy organizacji świata pracy. Podobnie z przeświadczeniem, że implementacja BDP jest kamieniem milowym osiągnięcia efektywniejszej polityki pracy i dlatego należy traktować ją priorytetowo. **Taką postawę reprezentują wszyscy ci**, którzy spędzają swój czas badając, przeprowadzając programy pilotażowe lub po prostu zastanawiając się nad propozycjami BDP w swoich pracach. Nie interesują się oni jednak starym taktycznym pytaniem o to, jak zorganizować trwałą większość klas pracowniczych” (Gourevitch i Stanczyk 2018, 151, zaznaczenie własne).

10 Kilka przykładów: Rogers 2017; Van Parijs 2017; Rolf and Waterson 2017.

11 Ponieważ ta krytyka jest obecna (choć nie zawsze wprost) w znacznej części przeczytanych przeze mnie tekstów krytycznych wobec BDP, nie cytuję tutaj konkretnych źródeł.



fora ta jest zdecydowanie niestosowna przy opisie realiów polityki koalicyjnej, przywołanie przez nią niezgodnego z normą, przygodnego zachowania seksualnego z pewnością trafnie oddaje tę specyficzną nutę moralnego oburzenia, którą autorzy krytyki wprowadzają i z której czerpią przyjemność. Nie zwlekając z odpowiedzią na zarzut, który uznają za bezzasadny, napiszę tylko, że istnieje wiele sposobów na przegranie walki o dochód podstawowy przy zachowaniu moralnej nieskazitelności. Nie istnieje natomiast ani jeden sposób na wygranie jej, pozbawiony politycznej pracy budowania większości, które mogą rozpowszechniać nowe słowniki i tematy analizy, generować dyskusje publiczne i debaty, wybierać polityków, przepychać ustawy, przemierzać drogi sądowe, gdy to konieczne, a wreszcie zmuszać firmy i korporacje do wsparcia tej polityki. W krytyce współpracy z wrogiem jest coś fundamentalnie apolitycznego. W moim przekonaniu polityka dotyczy krytyk i wizji, strategii i taktów oraz zyskiwania i tracenia pola w ciągłych walkach. To zbiorowa praktyka skierowana na zmienianie niektórych zasad gry. Podmioty takie jak awangarda, frakcja wewnątrz klasy, grupa separatystyczna ani żadna inny ograniczony, ale nieskalany ideologicznie aktor nie sprostać zadaniu.

Czarna teoretyczka feministyczna i aktywistka Bernice Johnson Reagon zaproponowała rozróżnienie pomocne w wyjaśnieniu mojej irytacji tą linią krytyki. W zapisie słynnej mowy z początku lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku Reagon przedstawiła rozróżnienie między tym, co nazywa domem, a koalicją. Chociaż jej interwencja dotyczyła dylematów interseksjonalnej, feministycznej polityki tożsamości, sądzę, że można ją zastosować szerzej. Dom, tłumaczy Reagon, to miejsce, w którym spotykasz ludzi podzielających twoje doświadczenia, perspektywy i analizy. To bezpieczna, krzepiąca i niewątpliwie często twórcza intelektualnie przestrzeń zamieszkiwana przez osoby podobnie myślące. Koalicja, z drugiej strony, zawiązuje się na ulicach i jest, zgodnie z jej opisem, jedną z najbardziej niebezpiecznych prac, za które możesz się zabrać. Reagon zauważa problem w tym, że „niektórzy ludzie przystąpią do koalicji i będą oceniać jej powodzenie według tego, czy czują się dobrze w tych okolicznościach. Ale oni nie szukają koalicji – szukają domu!”. Chociaż potrzebujemy zapewne zarówno domów, jak i koalicji, bezpiecznych przestrzeni i projektów politycznych, to zdaniem Reagon kluczowe jest, byśmy rozpoznali, że nie są one tym samym (Reagon 1983, 346).

Wykorzystując podział Reagon do mojej odpowiedzi na krytykę „pójścia do łóżka” chciałabym przeszczepić go do innego rozróżnienia – między etyką i polityką. Etykę można praktykować samodzielnie w domu,

Etykę można praktykować samodzielnie w domu, tzn. tam, gdzie możesz cieszyć się towarzystwem zgodnych ludzi, z którymi dzielisz bardziej jednolite życie ideologiczne – z pewnością każdemu z nas zdarza się to zrobić. Polityka jest natomiast, przeciwnie, zbiorowym przedsięwzięciem, które dzieje się w publicznych miejscach, na ulicach.

tn. tam, gdzie możesz cieszyć się towarzystwem zgodnych ludzi, z którymi dzielisz bardziej jednolite życie ideologiczne – z pewnością każdemu z nas zdarza się to czynić. Polityka jest natomiast, przeciwnie, zbiorowym przedsięwzięciem, które dzieje się w publicznych miejscach, na ulicach. Zaangażowanie w politykę, a szczególnie dokonanie reformy na dużą skalę wymaga konfrontowania się ze złożonością szerszego krajobrazu politycznego i sprzymierzania się z tymi, z którymi się nie zgadzasz. Polityka, co rozwinę później, jest ze swej istoty przedsięwzięciem ryzykownym.

## 7. Lekcja #6: Żądanie BDP jest feministyczne

Dla części krytyczek żądanie dochodu podstawowego nie jest wystarczająco lub przynajmniej przekonująco feministyczne. Jedne wskazują tutaj na niewyodrębnianie niepłatonej pracy domowej w sposób, który podważyłby deprecjonowanie tej pracy. Inne uznają, że doprowadziłyby on do wzmocnienia genderowego podziału pracy, ponieważ więcej heteroseksualnych kobiet z dziećmi lub innymi podopiecznymi zrezygnowałoby z pracy najemnej (lub zmniejszyło godziny pracy), czego nie zrobiliby heteroseksualni mężczyźni (zob. dla przykładu Gheaus 2008). Uważam, że oba te zastrzeżenia są ważnymi elementami debaty i bardzo chciałabym wyobrazić sobie drogi zbiorowego, a nie indywidualnego podważania genderowego podziału pracy domowej. Jednak (oprócz wcześniejszych argumentów o wielu formach błędów w kapitalistycznym szacowaniu wykraczających poza sferę domowej pracy reprodukcyjnej) krytyki te nie odwodzą mnie od popierania BDP. Dzieje się tak z dwóch powodów.

Pierwszym z nich jest przekonanie, że nazywanie zjawisk genderowymi zawsze wiąże się z ryzykiem uprawomocnienia popularnych poglądów na temat ich naturalizacji – to zagwozдка, z którą feministki zmagają się od dawna. Lekcja, jaką wyciągam w tym temacie z historii Płac za Pracę Domową, jest w znacznej mierze opowieścią ku przestrodze. Zwolenniczki takie jak Federici przypominają nam, że nieprzypadkowo żądanie nie nazywało się „płacami dla gospodyń domowych” (Federici 2012, 9), choć czasem i taki termin pojawiał się w trakcie kampanii<sup>12</sup>.

12 Należy zauważyć, że autorki związane z ruchem Płac za Pracę Domową używały terminu „gospodyni domowa” [housewife], ale zwykle rozumiały go w bardzo szeroki sposób, obejmujący każdą kobietę, od której oczekuje się wykonywania pracy domowej, bez względu na jej stan cywilny, posiadanie dzieci czy wynagrodzenie. Zob. np. Dalla Costa i James 1973, 19.

Bez względu na precyzyjną nazwę, wielu słuchaczy zrównywało obie te wersje tak, że toczący się wokół kampanii dyskurs często umacniał stare powiązanie pracy domowej z kobiecością zamiast je podważać. Dochód podstawowy nie kwestionuje bezpośrednio przezroczystości i ugenderowania domowej pracy reprodukcyjnej tak, jak mogło to niegdyś uczynić żądanie Płac za Pracę Domową. Jednak nie przywołuje on również potencjalnie urzeczowionych słowników fordystycznego reżimu genderowego. W tym sensie uważam, że neutralność genderowa żądania BDP niekoniecznie jest jego wadą, szczególnie jeśli wśród obrońców słyszalny jest silny feministyczny głos.

W sprawie ewentualnego wzmacniania przez BDP tradycyjnego genderowego podziału pracy w heteropatriarchalnej rodzinie przekonujące argumenty padły po obu stronach debaty. Zgadzam się raczej z tymi, którzy przewidują, że dochód podstawowy dostarczy zarówno mężczyznom, jak i kobietom więcej możliwości łączenia pracy najemnej z nieopłaconą pracą opiekuńczą (Pateman 2003, 140). To powiedziawszy, popierałabym dochód podstawowy jako projekt feministyczny, nawet gdyby okazało się, że zapewnia materialne wsparcie tradycyjnemu podziałowi pracy w heteropatriarchalnej rodzinie. Popieram taką politykę feministyczną (będącą rzeczą jasną jedną z wielu), która podchodzi do feminizmu jako do rewolucyjnego projektu przekształcenia przecinających się hierarchii heteropatriarchalnego rasowego kapitalizmu, a nie jedynie zmiany względnej pozycji mężczyzn i kobiet w jego ramach<sup>13</sup>. W związku z tym, przyszłość genderowego podziału pracy domowej nie jest dla mnie jedyną miarą feministycznej oceny.

## 8. Lekcja #7: BDP jest żądaniem autonomii

Niektórzy krytycy dochodu podstawowego preferują alternatywne propozycje – w rodzaju powszechnych, podstawowych usług społecznych, takich jak edukacja, mieszkalnictwo, ochrona zdrowia, opieka nad dziećmi i osobami starszymi<sup>14</sup>. Co ciekawe, przedstawicielki ruchu Płacy

13 Istnieje bardziej złożona argumentacja pokazująca w jaki sposób feminizm jest wbudowany w metodologię zarówno żądania Płac za Pracę Domową, jak i rozwijanego w oparciu o ten model żądania dochodu podstawowego. Każde z nich priorytetyzuje społeczną pracę reprodukcyjną zarówno jako integralną część gospodarki kapitalistycznej, jak i punkt wyjścia do jej krytycznej analizy i politycznych propozycji.

14 Radykalną wersję tego żądania usług jako alternatywy dla dochodu podstawowego, zob. Bastani (2019, 213; 226).

za Pracę Domową spotkały się z takimi samymi obiekcjami ze strony osób opowiadających się za uspołecznieniem pracy domowej dzięki wspieranym przez państwo usługom. Obrończynie PzPD odpowiadały, że również chcą takich usług, które czasami uznawały za inną część płacy społecznej, którą państwo powinno wypłacać, by stworzyć „lepsze warunki pracy” domowej<sup>15</sup>. Jednak były one przede wszystkim zaangażowane w domaganie się płac, wyrażając jednocześnie sceptycyzm co do państwowej opieki społecznej. Często uznawały ją za kolejny bastion państwowo-socjalistycznej lub kapitalistycznej racjonalizacji i dyscypliny (Cox i Federici 1976, 19–20). Cox i Federici atakowały tę namiastkę reform, które sprowadzały się de facto do sytuacji „trochę więcej fabryki w rodzinie”, co zwiększało produktywność i wydajność pracy domowej. Drugą stroną medalu była tu, wspominania już wcześniej, strategia „trochę więcej rodziny w fabryce” – zaprojektowana, by zwiększyć nasze osobiste inwestycje w pracę najemną (Cox i Federici 1976, 19). Chociaż nie podzielam głębokiej podejrzliwości tych autorek względem usług opiekuńczych, ich punkt widzenia okazuje się coraz bardziej istotny dzisiaj, gdy jedynym dostępnym rozwiązaniem problemu „dwóch etatów” jest nie uspołecznienie pracy domowej, ale jej utowarowienie. To rynek zapewnia uprzywilejowanej garstce usługi domowe, a pozostałym – niskopłatną pracę. Chociaż sądzę, że apele o BDP należy uzupełnić żądaniami różnych publicznie zapewnianych usług wspierających reprodukcję społeczną, to uważam też, że obrona Płac za Pracę Domową prowadzona w imię autonomii oferuje dalszy wgląd w korzyści łączenia tych żądań z BDP.

Pojęcie autonomii w ruchu Płac za Pracę Domową i w tradycji marksizmu autonomistycznego, z którą jest związane, jest wielowartościowe. Kiedy na przykład Selma James deklaruje, że „to jest nasze żądanie autonomii” odnosi się zarówno do politycznego odróżnienia od innych organizacji lewicowych, jak i środka zmniejszającego „kapitalistyczną organizację naszego życia” (James 1976, 26). Takie pojęcie autonomii nie jest związane z ideałem jednostkowej suwerenności, ale raczej z ideałem kolektywnego samorządzenia lub kolektywnych projektów samostanowienia. Teoretyczki takie jak James uważały, że płace mogą dostarczyć materialnego wsparcia i umożliwić pewien poziom niezależności względem tego, co w korporacyjnej mowie HR-owców nazywa się walką o „równowagę życia zawodowego i rodzinnego”, a marksistowskie femi-

15 Federici 1995, 192. By wskazać jeden konkretny przykład, nowojorski Komitet Płac za Pracę Domową zaangażował się w walkę o przyzwoite mieszkania, uznając je za kwestię dbałości o odpowiednie warunki w miejscu pracy (Federici and Austin 2017, 63–69).

nistki określają mianem bliźniaczych filarów instytucjonalnych hetero-patriarchalnego kapitalizmu. Podobnie dochód podstawowy mógłby umożliwić niektórym wyjście lub negocjowanie lepszych warunków pracy najemnej i uczestnictwa w rodzinie. Z pewnością nie zapewniłby czegoś tak ambitnego jak wolność od rozległej władzy zatrudniających ani od ciężaru rodzinnych ról i oczekiwań, ale byłby środkiem ochrony przed nimi oraz zwiększał zdolność wywierania nań nacisku.

Żądanie autonomii można także rozumieć jako próbę zerwania z paternalizmem, który stanowi nieodłączny element amerykańskiego państwa opiekuńczego. Aktywistki z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dwudziestego wieku działające na rzecz praw socjalnych jako kolejny ruch osób pozbawionych płacy – a szczególnie amerykańska Narodowa Organizacja Praw Socjalnych (National Welfare Rights Organization, NWRO) – miały ogromny wpływ na ruch Płacy za Pracę Domową. W artykule z 1975 roku Federici stwierdziła, że stały one „na czele ruchu feministycznego” i wyjaśnia, dlaczego tak było: „Walki matek korzystających z pomocy społecznej wyznaczyły w latach sześćdziesiątych moment radykalnego zerwania z tradycją socjalistyczną skupioną na ideologii pracy i produktywności” (Federici i Austin 2017, 101, 104). NWRO opowiadała się za licznymi reformami koncepcji i administracji pomocy społecznej. Broniła dochodu podstawowego jako alternatywy dla nędznych i poniżających programów opartych na kryterium dochodowym, które tworzą bardzo problematyczne podziały na biednych zasługujących i niezasługujących na pomoc, na pełnosprawnych i innych. Jak zauważa Jenny Brown, programy oparte na kryterium dochodowym są sposobem na dzielenie ludzi: „znaczna większość doświadczająca życiowych trudności, która nie kwalifikuje się do otrzymania świadczeń jest przeciwstawiana kwalifikującej się grupie, która boryka się z jeszcze większymi trudnościami” (Brown 2019, 150). NWRO walczyła także przeciw próbom kontrolowania ich konsumpcji za pomocą bonów i innych ograniczeń wydatków. Z sojuszu ruchu Płac za Pracę Domową i ruchu na rzecz praw socjalnych, który zawiązał się w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku, powstał tekst, który ostro i głośno gani paternalizm państwa opiekuńczego: „wszystkie CHCEMY MNIEJ PRACY, WIĘCEJ PIENIĘDZY I WIĘCEJ CZASU DLA NAS SAMYCH, BY MÓC DECYDOWAĆ O TYM, CO CHCEMY ROBIĆ Z NASZYM ŻYCIEM” (Federici i Austin 2017, 109). Chociaż wspieram rozwój usług społecznych, to widzę wyraźnie, że dodatkową zaletą powszechnej, bezwarunkowej płacy społecznej lub dochodu podstawowego jest jej antypaternalistyczny nacisk na to, by beneficjenci zachowali kontrolę nad tym, w jaki sposób ją wykorzystają.

Dochód podstawowy, podobnie jak płace za pracę domową, sam nie stworzy warunków dla naprawdę sensownego wyboru co do posiadania dzieci. Publicznie finansowane, dobrze wynagradzane usługi opieki nad dziećmi przybliżyłyby nas odrobinę do stworzenia takich warunków.

Zwolenniczki Płacy za Pracę Domową sprzymierzyli się także z aktywistkami ruchów działających na rzecz prawa do aborcji i sprzeciwiających się przymusowym sterylizacjom w walce o większą autonomię w formie znaczącej kontroli nad rodzeniem i wychowywaniem dzieci. Domagały się płac, aby móc m.in. „decydować czy, kiedy i w jakich warunkach mieć dzieci” (Federici i Austin 2017, 45). Decyzja o nieposiadaniu dzieci z powodu braku pieniędzy lub czasu, by je wychować, nie może być uznana za reprodukcyjny wybór: „Tak długo jak nie mamy własnych pieniędzy, ponieważ pracujemy za darmo w domu i za grosze poza nim, żadna z nas nie może wybrać, czy chce mieć dzieci czy nie. Wszystkie doświadczamy sterylizacji, nawet jeśli nasze jajowody nie są podwiązane” (Federici i Austin 2017, 59). Co więcej, decydowanie się na posiadanie lub nieposiadanie dzieci w sytuacji zależności w izolowanej heteropatriarchalnej rodzinie nie jest prawdziwym wyborem (Federici i Austin 2017, 59). Dochód podstawowy, podobnie jak płace za pracę domową, sam nie stworzy warunków dla naprawdę sensownego wyboru co do posiadania dzieci. Publicznie finansowane, dobrze wynagradzane usługi opieki nad dziećmi przybliżyłyby nas odrobinę do stworzenia takich warunków. Ale same usługi, bez dochodu podstawowego, który umożliwiłyby w pewnym stopniu wybór co do warunków uczestnictwa jednostki w pracy najemnej i rodzinie, do tego nie doprowadzą. Propozycje części lewicy, by domagać się usług albo uzwiązkowienia – zamiast dochodu podstawowego – czy to w imię odtowarowienia, czy zbiorowej solidarności, powinny dostrzec paternalizm, który pojawia się, gdy władza inżynierii społecznej jest przedkładana nad dostarczanie dochodu osobom w potrzebie.

## 9. Lekcja #8: Żądanie BDP jest ogólnokrajowe, międzynarodowe a potencjalnie transnarodowe

Ruch Płac za Pracę Domową był ruchem międzynarodowym zarówno z perspektywy założeń, jak i do pewnego stopnia w praktyce. Międzynarodowe i ogólnonarodowe sieci organizowały konferencje, wysyłały newslettery i inne materiały. Jednak przy bardzo niewielkich zasobach, komunikacja ponad granicami w latach siedemdziesiątych była trudna do podtrzymania (Toupin 2018, 100). Dzisiaj żądanie dochodu podstawowego krąży po międzynarodowych sieciach równie łatwo, jak po krajowych. I chociaż czasami przedstawia się je jako przejaw ekstrawagancji bogatych społeczeństw, dochód podstawowy jest aktywnie promowany w rozmaitych miejscach globalnego systemu. To niekoniecznie

poziom PKB, ale raczej wysokie wskaźniki bezrobocia strukturalnego (jak np. w wypadku RPA) nadają rozgłosu tej propozycji i czynią z niej realną możliwość.

Praktyka dostosowywania żądań w różnych miejscach jest również kwestią lokalną, zależną od konkretnych politycznych, społecznych i ekonomicznych kontekstów. Nasuwa się tu pytanie, czy wprowadzenie dochodu podstawowego w jednym kraju, takim jak np. Stany Zjednoczone, pobudzi jeszcze silniejsze antyimigranckie emocje i wzmocni ksenofobiczne inicjatywy polityczne. To pilna kwestia do rozważenia, chociaż problem ten nie ogranicza się bynajmniej do tego konkretnego świadczenia. To kolejny powód, dla którego uważam, że bronione przez niektórych przedstawianie dochodu podstawowego jako dochodu obywatelskiego (zob. np. Robeyns 2001) lub dotacji dla udziałowców [*stakeholder grant*] (Ackerman i Alstott 1999, 44) jest błędem. Zamiast tego, aby podkreślić transnarodowy potencjał tego żądania, lepiej ujmować je jako **płacę społeczną**, wypłacaną mieszkańcom, a nie obywatelom. Tak jak w przypadku federalnych regulacji dotyczących płacy i godzin pracy, obejmowałby zarówno osoby posiadające, jak i nieposiadające statusu obywateli. James Ferguson nazywa to polityką obecności, ugruntowaną w bardziej pojemnym kształtowaniu członkostwa, określonym „konkretną i ucieleśnioną obecnością oraz wynikającymi z niej obowiązkami” (Ferguson 2015, 215). Chociaż może wymagać to „odwołania do polityki, która jest jeszcze do wynalezienia”, jak zauważa Ferguson, nie oznacza to, że jest to technicznie niemożliwe, ponieważ „zapewnienie wsparcia mieszkańcom jest często **bardziej** praktyczne niż próby podzielenia kto, gdzie »należy«” (Ferguson 2015, 216, 213).

## 10. Lekcja #9: Żądanie BDP wiąże się z ryzykiem

Podsumujmy główne cechy żądania dochodu podstawowego, którego broniłam przed krytyką różnego typu. BDP ma złagodzić niektóre wady systemu pracy najemnej i rodziny, a nie zastąpić system opieki społecznej. BDP to płaca, a nie program pomocowy. Żądanie BDP otwiera perspektywę krytyczną, a nie tylko nazywa pewną propozycję reformy. BDP to żądanie polityczne, a nie rozwiązanie techniczne. Jest częścią pakietu żądań, a nie pojedynczą receptą na wszystkie problemy. Powinien być wypłacany jednostkom, a nie rodzinom, a także mieszkańcom, a nie obywatelom. Dowodziłam, że dochód podstawowy lepiej odpowiada na poważne problemy systemu pracy najemnej i rodziny niż gwarancja zatrudnienia. Pisałam także, że dostarczane przez państwo usługi są

ważnym uzupełnieniem BDP, a nie czymś, co może go zastąpić. Jednak chociaż debata pełna jest fałszywych tropów, występują w niej także fundamentalne różnice intelektualne dzielące zwolenników dochodu podstawowego od wielu z jego krytyków. Jedną z najbardziej znaczących różnic dotyczy podejścia do pracy w ogóle, a do pracy najemnej w szczególności. Ideologia pracy wynosi pracę ponad inne praktyki. Tworzy wyobrażenie, że nawet formy pracy najemnej, które się nam obecnie oferuje, dają szansę osobistego spełnienia. W jej ramach za etyczny obowiązek uznaje się działania wspierające kapitalistyczny system pracy i rodziny. To właśnie ta ideologia pracy wymaga przebadania. Z drugiej strony antyproduktywistyczny potencjał kryjący się w samym kwestionowaniu obecnego miejsca pracy w naszym życiu i proponowaniu alternatyw jest anatemią dla wszystkich wierzących w to, że praca jest ludzką potrzebą i ma fundamentalne znaczenie dla godności jednostki i spójności wspólnoty.

W ten sposób docieram do mojego ostatniego argumentu. Próbowalam również zaproponować krótkie sposoby odparcia kilku negatywnych ocen dochodu podstawowego, które nie wydały mi się wiarygodne ani przekonujące. Przejdę teraz do krytyki, którą uważam za najmocniejszą – wyzwania wobec BDP, które powinno dać wszystkim do myślenia, a niektórych może nawet odwieść od jego poparcia.

Aby to wyjaśnić, musimy wiedzieć, że istnieją co najmniej dwie główne genealogie żądania dochodu podstawowego w Stanach Zjednoczonych. Moja argumentacja wywodzi się z tradycji marksizmu i feminizmu, która obejmuje m.in. ruch na rzecz Płac za Pracę Domową, marksizm autonomistyczny, Narodową Organizację Praw Socjalnych (NWRO), Martina Luthera Kinga i Partię Czarnych Panter. Istnieje jednak również pravicowa wizja, nazywana czasami neoliberalną, która czerpie z innych źródeł, w tym Milтона Friedmana i Charlesa Murraya. Ta wersja proponuje dochód jako pretekst do zmniejszenia ingerencji rządu w życie społeczne przez rozwiązanie tak wielu programów socjalnych, zdrowotnych i pomocowych, jak to tylko możliwe. The Undercommons, polityczna grupa z Los Angeles zgrabnie nazywa te dwa modele BDP+ i BDP- (The Undercommons 2016). Pierwszy, który popierają, dodaje dochód podstawowy do innych regulacji pracy i programów społecznych. W drugim dochód podstawowy zastępuje te inicjatywy.

Nie jest problemem, że te dwa bardzo różne żądania będą mylone – różnią się od siebie wyraźnie w setkach elementów. Problem jest taktyczny: niebezpieczeństwo polega na tym, że jeśli wywalczymy dochód podstawowy, zapewne będzie on wdrażany stopniowo, a nie od razu

Problem jest taktyczny: niebezpieczeństwo polega na tym, że jeśli wywalczymy dochód podstawowy, zapewne będzie on wdrażany stopniowo, a nie od razu w pełnej formie.



w pełnej formie. Kryją się tutaj de facto dwa zagrożenia. Pierwsze to sytuacja, w której na początku zastąpi on zbyt wiele programów pomocowych. Drugie to taka, że z początku będzie tak niski, że zamiast wzmacniać pracowników w odrzucaniu najgorszych ofert zatrudnienia i poszerzać czas poza pracę dla politycznego aktywizmu, posłuży za subsydium dla zatrudniających, płacących niskie wynagrodzenia. To pierwsze zagrożenie jest potencjalnie bliższe bardziej rozbudowanym państwom opiekuńczym niż Stany Zjednoczone. Jednak w świetle tego zagrożenia należy wspierać dochód jako **płacę**, a nie pomoc, zasiłek czy substytut czegokolwiek innego niż minimalnego zatrudnienia, z którego da się przeżyć.

Drugi problem, prawdopodobieństwo płacy o początkowo niskiej wysokości, wydaje się poważniejszy. Niebezpieczeństwo osiągnięcia „czegoś mniej” niż minimalnego dochodu umożliwiającego przeżycie jest dla mnie potencjalnie najbardziej druzgocącą krytyką żądania BDP. Oznacza to, że forma, jaką przyjmie program dochodu podstawowego, zależy będzie od mocy i odporności politycznych sił stojących za jego obroną. Praktyka tworzenia żądań politycznych, o czym doskonale wiedziały zwolenniczki Płac za Pracę Domową, jest zawsze ryzykownym przedsięwzięciem. Dalla Costa opisała kiedyś żądanie tymi słowami:

To cel, który jest nie tylko rzeczą, ale podobnie jak kapitał w każdym jego momencie, jest naprawdę etapem antagonizmu w stosunkach społecznych. To, czy (...) płace, które osiągniemy, będą zwycięstwem czy porażką zależy od siły naszej walki. Od niej zależy czy cel jest okazją dla kapitału, by bardziej racjonalnie zarządzać naszą pracą czy okazję dla nas by osłabić jego kontrolę nad tym zarządzaniem. To, jaką formę przybiera cel, gdy go osiągamy (...) wyłania się i de facto wytwarza w walce; wyraża stopień zdobytej przez nas w tej walce władzy (Dalla Costa i James 1973, 53; przypis 17).

Uznanie celu za etap sugeruje przeformułowanie politycznej praktyki żądania dochodu podstawowego, które umieszcza je w ramach dłuższej czasowości. Pomimo tego, że wydaje nam się, że mamy do czynienia z punktowym wydarzeniem, zwycięstwem lub przegraną, polityka dochodu podstawowego będzie wiązać się z dłuższym procesem wygrywania go na naszych warunkach, jako bezwarunkową, powszechną wystarczająco wysoką płacę. Ważnym – być może kluczowym – pytaniem jest, czy metoda „stopy w drzwiach” do zmiany politycznej jest warta zastosowania. Możemy tutaj przywołać zmagania amerykańskich feministek pierwszej fali o to, czy poprzeć uchwalenie 15. poprawki do konstytucji i czekać na przyjęcie 19. Możemy też rozważyć, co znaczyło poparcie w 1938 roku Ustawy o sprawiedliwych standardach pracy (Fair

Labor Standards Act) z jej rasistowskimi i seksistowskimi wyłączeniami, z których część została później naprawiona, ale dopiero po wielu latach i wysiłkach wielu osób (Warren 2017, 57). Pomyślmy też o tym, czy Ustawa o powszechnych ubezpieczeniach zdrowotnych (Affordable Care Act) przysłuży się osiągnięciu Opieki zdrowotnej dla wszystkich (Medicare For All). „Stopa w drzwiach” może być klinem pomagającym w otwarciu ich szerzej, ale może też zostać złamana. Ostatecznym powodem, dla którego sądzę, że żądanie dochodu podstawowego warte jest podjęcia tego ryzyka jest to, jak przerażająca jest nasza sytuacja. Nawet przed kryzysem pandemicznym niezliczone miliony Amerykanów i Amerykanek zmagaly się z niezwykle trudną rzeczywistością, by móc zrealizować chociaż swoje podstawowe potrzeby. Wielu się to nie udawało. Nie widzę w jaki niby sposób więcej miejsc pracy lub więcej usług osobno lub razem może być adekwatną odpowiedzią na tę krytyczną sytuację. To stwierdziwszy dodam, że jedyna rzecz, co do której jestem naprawdę pewna, stanowi rdzeń kolejnego spostrzeżenia ruchu Płacy za Pracę Domową: „Feminizm musi wychodzić od tego, czego potrzebują kobiety, a nie od tego, co łatwiej osiągnąć” (Federici i Austin 2017, 104).

\*\*\*

Podziękowania: Dziękuję uczestniczkom poniższych wydarzeń za żywe, intelektualnie pobudzające i toczone w koleżeńskiejszej atmosferze debaty o wielu problemach, które poruszam w tym artykule: seminarium „Society for the Humanities Fellows” Uniwersytetu Cornell w 2020 roku; konferencja „Challenging the Work Society: An Interdisciplinary Summit” organizowana w 2019 roku przez CHASE (Consortium for the Humanities and the Arts South-East England) i Autonomy; panel „Future of Work” na konferencji NWSA (National Women’s Studies Association) w 2018 roku. Dziękuję również Katie Cruz i Cameron Thibos za pomoc w skonstruowaniu części argumentacji.

### Wykaz literatury

- Ackerman, Bruce, i Anne Alstott. 1999. *The Stakeholder Society*. New Haven: Yale University Press.
- Adkins, Lisa. 2016. „Contingent Labour and the Rewriting of the Sexual Contract.” W *The Post-Fordist Sexual Contract: Working and Living*

- in Contingency*, red. Lisa Adkins i Maryann Dever, 101–128. London: Palgrave Macmillan.
- Anderson, Elizabeth. 2017. *Private Government: How Employers Rule Our Lives (and Why We Don't Talk about it)*. Princeton: Princeton University Press.
- Bastani, Aaron. 2019. *Fully Automated Luxury Communism: A Manifesto*. New York: Verso.
- Bidadanure, Juliana. 2017. „Basic Income Convergence.” W *Work, Inequality, Basic Income*, red. Joshua Cohen, 51–55. Boston: Boston Review.
- Black Panther Party. 1966. *Ten-Point Program*. <https://www.marx-ists.org/history/usa/workers/black-panthers/1966/10/15.htm>.
- Boggs, James. 1963/2009. *The American Revolution: Pages from a Negro Worker's Note-book*, New Edition. New York: Monthly Review Press.
- Brown, Jenny. 2019. *Birth Strike: The Hidden Fight Over Women's Work*. Oakland, CA: PM Press.
- Cox, Nicole, i Silvia Federici. 1976. *Counter-Planning from the Kitchen: Wages for House-work, A Perspective on Capital and the Left*. Brooklyn: New York Wages for Housework Committee.
- Cruz, Katie. 2013. „Unmanageable Work, (Un)liveable Lives: The UK Sex Industry, Labour Rights and the Welfare State.” *Social & Legal Studies* 22(4): 465–488. <https://doi.org/10.1177/0964663913484639>.
- Dalla Costa, Mariarosa, i Selma James. 1973. *The Power of Women and the Subversion of the Community*. Bristol: Falling Wall Press.
- Dinerstein, Ana, Frederick H. Pitts, i Graham Taylor. 2016. „A Post-Work Economy of Ro-bots and Machines is a Bad Utopia for The Left.” *The Conversation*, Maj 23.
- Edmond, Wendy, i Suzie Fleming. 1975. *All Work and No Pay: Women, Housework, and the Wages Due*. Bristol: Falling Wall Press.
- Federici, Silvia, i Arlen Austin. 2017. *Wages for Housework, The New York Commit-tee 1972–1977: History, Theory, Documents*. New York: Autonomedia.
- Federici, Silvia. 2012. *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*. Oakland, CA: PM Press.
- Federici, Silvia. 1995. „Wages Against Housework.” W *The Politics of Housework*, New Edition, ed. Ellen Malos, 187–194. Cheltenham: New Clarion Press.
- Ferguson, James. 2015. *Give a Man a Fish: Reflections on the New Politics of Distribution*. Durham: Duke University Press.
- Frase, Peter. 2018. *On the Politics of Basic Income*. <http://www.pe-terfrase.com/2018/07/on-the-politics-of-basic-income/>.

- Frey, Carl Benedikt, i Michael A. Osborne. 2013. *The Future of Employment: How Susceptible Are Jobs to Computerisation?* [https://www.oxfordmar-tin.ox.ac.uk/downloads/academic/The\\_Future\\_of\\_Employment.pdf](https://www.oxfordmar-tin.ox.ac.uk/downloads/academic/The_Future_of_Employment.pdf).
- Gheaus, Anca. 2008. „Basic Income, Gender Justice and the Costs of Gender-Symmetrical Lifestyles.” *Basic Income Studies* 3(3): 1–8. *tripleC* 2(18): 575–594, 2020 593 CC-BY-NC-ND: Creative Commons License, 2020.
- Gourevitch, Alex. 2016. „The Limits of a Basic Income: Means and Ends of Workplace Democracy.” *Basic Income Studies* 11(1): 17–28.
- Gourevitch, Alex, i Lucas Stanczyk. 2018. „The Basic Income Illusion.” *Catalyst* 4(1): 151–177.
- Graeber, David. 2019. *Praca bez sensu: Teoria*. Tłum. Mikołaj Dendercki. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- James, Selma. 1976. *Women, The Unions and Work, Or, What is Not to Be Done and the Perspective of Winning*. London: Falling Wall Press.
- Kalleberg, Arne. 2011. *Good Jobs, Bad Jobs: The Rise of Polarized and Precarious Employment Systems in the United States, 1970s to 2000s*. New York: Russell Sage.
- King, Martin Luther. 2010. *Where Do We Go From Here: Chaos or Community?* Boston: Beacon Press.
- Kleiner, Dmytri. 2016. „Universal Basic Income is a Neoliberal Plot to Make You Poorer.” *openDemocracy*, 25 listopada.
- Lowrey, Annie. 2018. *Give People Money: How A Universal Basic Income Would End Poverty, Revolutionize Work, and Remake the World*. New York: Crown Books.
- Marks, Karol. 1960. „Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.” Tłum. Konstanty Jadzewski i Tadeusz Zabłudowski. W Fryderyk Engels i Karol Marks. *Dzieła*. T. 1, 497–639. Warszawa: Książka i Wiedza.
- McKay, Ailsa, i Jo Vanevery. 2000. „Gender, Family, and Income Maintenance: A Feminist Case for Citizens Basic Income.” *Social Politics* 7(2): 266–284. <https://doi.org/10.1093/sp/7.2.266>.
- Movement for Black Lives*. n.d. Platform [strona internetowa]. <https://m4bl.org/policy-platforms/reparations/>.
- Pateman, Carole. 2003. „Freedom and Democratization: Why Basic Income is to be Preferred to Basic Capital.” W *The Ethics of Stakeholding*, red. Keith Dowding, Jurgen De Wispelaere i Stuart White, 130–148. London: Palgrave MacMillan.
- Pitts, Frederick, i Ana Dinerstein. 2017. „Postcapitalism, Basic Income, and the End of Work: A Critique and Alternative.” (Bath Papers in

- International Development and Wellbeing 55) Centre of Development Studies, University of Bath.
- Poo, Ai-Jen. 2017. *What a Basic Income Would Mean to Domestic Workers*. Economic Security Project. <https://medium.com/economicsecproj/what-a-basic-income-would-mean-to-domestic-workers-69c30d6abbd2>.
- Reagon, Bernice Johnson. 1983. „Coalition Politics: Turning the Century.” W *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, red. Barbara Smith, 343–355. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Robeyns, Ingrid. 2001. „An Income of One’s Own: A Radical Vision of Welfare Policies in Europe and Beyond.” *Gender & Development* 9(1): 82–89. <https://doi.org/10.1080/13552070127729>.
- Rogers, Brishen. 2017. „The Limits of Basic Income.” W *Work, Inequality, Basic Income*, red. Joshua Cohen, 87–92. Boston: Boston Review.
- Rolf, David, i Corrie Watterson. 2017. „A New Social Contract.” W *Work, Inequality, Basic Income*, red. Joshua Cohen, 81–86. Boston: Boston Review.
- Ross, Andrew. 2017. „Working for Nothing: The Latest High Growth Sector?” W *Mapping Precariousness, Labour Insecurity and Uncertain Livelihoods: Subjectivities and Resistance*, red. Emiliana Romano, Arianna Bove and Annalisa Murgia, 189–198. London: Taylor and Francis.
- Rowbotham, Sheila. 1973. *Woman’s Consciousness, Man’s World*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Shelby, Tommie. 2017. „A Blow to Ghettoization.” W *Work, Inequality, Basic Income*, red. Joshua Cohen, 41–46. Boston: Boston Review.
- Sherwin, Wilson, i Frances Fox Piven. 2019. „The Radical Feminist Legacy of the National Welfare Rights Organization.” *WSQ: Women’s Studies Quarterly* 47(3–4): 125–153.
- Srnicek, Nick, i Alex Williams. 2019. *Wymyślając przyszłość. Postkapitalizm i świat bez pracy*. Tłum. Ewa Bińczyk, Jakub Gużyński i Krzysztof Tarkowski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Stronge, Will. 2017. *Misconstruing Post-Work*. *Autonomy* [blog]. <https://autonomy.work/portfolio/comments-recent-ubi-post-work-interventions-co-founder-will-stronge/>.
- Taylor, Sunny. 2004. „The Right Not to Work: Power and Disability.” *Monthly Review* 55(10): 30–44.
- Tillmon, Johnnie. 1972. „Welfare is a Women’s Issue.” *Ms. Wiosna*: 111–116.
- Toupin, Louise. 2018. *Wages for Housework: A History of an Internatio-*

- nal Feminist Movement, 1972–1977*. Tłum. Kathe Roth. Vancouver: UBC Press.
- The Undercommons. 2016. „No Racial Justice Without Basic Income.” *Boston Review*. <http://bostonreview.net/class-inequality-race/undercommons-no-racial-justice-without-basic-income>.
- Van Parijs, Philippe. 2017. „Real Freedom.” W *Work, Inequality, Basic Income*, red. Joshua Cohen, 66–71. Boston: Boston Review.
- Virno, Paolo. 2004. *A Grammar of the Multitude*. Tłum. Isabella Bertolletti, James Cascaito i Andrea Casson. Los Angeles: Semiotext(e).
- Warren, Dorian. 2017. „Reparations and Basic Income.” W *Work, Inequality, Basic Income*, red. Joshua Cohen, 56–60. Boston: Boston Review.
- Weeks, Kathi. 2011. *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics and Postwork Imaginaries*. Durham: Duke University Press.
- Weeks, Kathi, i Katie Cruz. 2016. „Feminism, Marxism and the Cultural Overvaluation of Work.” *Canadian Dimension* 50(3).
- Weeks, Kathi, i Cameron Thibos. 2019. „Feminist Politics and a Case for Basic Income.” *openDemocracy*, 18 września.
- Whiting, Rebecca, i Gillian Symon. 2020. „Digi-Housekeeping: The Invisible Work of Flexi-bility.” *Work, Employment and Society* 34(6): 1079–1096. <https://doi.org/10.1177/0950017020916192>.

KATHI WEEKS – profesorka gender studies, seksualności i studiów feministycznych na Uniwersytecie Duke’a. Jest autorką książek *Constituting Feminist Subjects* (Verso 2018) i *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics and Postwork Imaginaries* (Duke University Press 2011).

**Dane adresowe:**

Duke University  
Durham, NC, USA,  
**email:** kweeks@duke.edu

**Cytowanie:**

Weeks, Kathi. 2020. „Polityka feministyczna anty/postpracy a obrona dochodu podstawowego.” Tłum. Maciej Szlinder. *Praktyka Teoretyczna* 3(37): 119–151.

**DOI:** 10.14746/prt2020.3.6

**Author:** Kathi Weeks

**Title:** Anti/Postwork Feminist Politics and a Case for Basic Income

**Abstract:** This article presents a defence of the demand for a guaranteed basic income against recent Left critiques. Drawing on a series of lessons from the 1970s-era demand for Wages for Housework, I argue in favour of a demand for a liveable and universal basic income as a coalitional, antiproduktivist, antifamilial reform that can help to alleviate some of the ways that the current wage-and-family system miscounts our economic contributions and fails as a system of income distribution.

**Keywords:** basic income, domestic labour, Wages for Housework, Marxist feminism, antiwork, postwork, antiproduktivism, antifamilialism, autonomy





myślenie poza  
północą i południem



## PRAKTYKA TEORETYCZNA

Współmyślenie poza Północą  
i Południem: Przedmowa do  
tłumaczenia

Publikacją tekstu „W poszukiwaniu Globalnego Wschodu: Myślenie między Północą a Południem” autorstwa Martina Müllera, szwajcarskiego geografa i badacza miejskiego, pragniemy zainaugurować dyskusję dotyczącą geopolitycznych uwarunkowań perspektyw epistemologicznych wywodzących się z regionu, który doświadczył realnego socjalizmu. Nie obawiając się konsekwencji strategicznego esencjalizowania, któremu być może nieco bezkrytycznie poddaje się Müller, wychodzimy z przekonania, że po latach dyskusji przesiąkniętych postmodernistyczną różnicą obecną w perspektywach postkolonialnych, stanowisko zaproponowane w publikowanym przez nas artykule jest powiewem świeżego powietrza.

Choć niewidzialny, celowo zapomniany, Drugi Świat z jego doświadczeniami socjalistycznych projektów państwowych, jak również oddolnej, robotniczej walki o ich postępującą komunizację, staje się współcześnie coraz częstszym punktem odniesienia w refleksji teoretycznej. Mimo to takie praktyki wciąż lokują się na marginesie. Wyparcie historycznego doświadczenia Wschodnich projektów socjalistycznej modernizacji i ich komunistycznych korekt postrzegamy jako część szerszego wysiłku na rzecz wzmacniania antykomunistycznej hegemonii w sferze społecznej wyobraźni. Pierwszym krokiem, który w walce o odzyskanie społecznej wyobraźni antykapitalistycznej w Polsce czy innych krajach regionu należy uczynić, jest w naszej opinii zmierzenie się z lekcją, której udziela nam myślenie poza opozycją Północy i Południa. W innym

wypadku, „w Polsce” zawsze będzie oznaczać, jak w *Ubu królu* Jarry’ego, nigdzie.

Chcąc potraktować poważnie, zaproszenie sformułowane przez Müllera w konkluzji jego artykułu – by *wspólnie* myśleć o Wschodzie i sposobach, na jakie jego materialne uwarunkowania wpływają na kształt i kierunki refleksji praktyczno-teoretycznej – w kolejnym numerze opublikujemy głosy w dyskusji przygotowane przez polskich badaczy i badaczki, którym nieobce są problemy kondycji peryferyjnej. Magda Szcześniak, Jan Sowa, Tomasz Zarycki czy Adam Leszczyński, udzielili nam rozbudowanych i krytycznych komentarzy, odsłaniających przede wszystkim polityczne i ekonomiczne wątki, które perspektywa strategicznego esencjalizowania powinna w najbliższym czasie podjąć, jeśli w ogóle można je na jej gruncie rozwijać. Poprosiliśmy autora prezentowanego tekstu o ustosunkowanie się do tych komentarzy i jego odpowiedź opublikujemy obok tych głosów w kolejnym numerze. Nie chcielibyśmy jednak kończyć naszej dyskusji w ten sposób. Łamy *Praktyki Teoretycznej* pozostają otwarte na głosy dążące do dalszej eksploracji projektu regionalnego „uwspólniania”.

**Cytowanie:** Praktyka Teoretyczna. 2020. „Współmyślenie poza Północą i Południem: Przedmowa do tłumaczenia.” *Praktyka Teoretyczna* 3(37): 155–156.

**DOI:** 10.14746/prt2020.3.7

MARTIN MÜLLER

Przełożyła ANNA PIEKARSKA

## W poszukiwaniu Globalnego Wschodu: Myślenie między Północą a Południem

Od zakończenia zimnej wojny dzielenie świata na Globalną Północ i Globalne Południe stało się ogólnie przyjętym sposobem myślenia o globalnej różnicy. Ta opozycja binarna wymazuje jednak istnienie tego, co nazywam Globalnym Wschodem – krajów i społeczeństw, które zajmują pozycję pośrednią, pomiędzy Północą a Południem. Niniejszy artykuł problematyzuje geopolitykę wiedzy powstałą wskutek wykluczenia Globalnego Wschodu, nie tylko z Globalnej Północy i Południa, ale z koncepcji globalności w ogóle. Argumentuje, że w celu odzyskania Globalnego Wschodu dla nauki musimy wykorzystać stanowisko strategicznego esencjalizmu. Analizuje w tym kontekście globalne powiązania kryjące się za szklankami z fazowanego szkła z IKEI, by pokazać konieczność pomyślenia Globalnego Wschodu w sercu globalnych stosunków, a nie poza nimi. Myślenie o Globalnym Wschodzie jako przestrzeni liminalnej problematyzuje pojęcia Północy i Południa na rzecz bardziej inkluzywnego, ale również mniej dookreślonego myślenia teoretycznego.

Słowa kluczowe: Globalna Północ, Globalne Południe, Drugi Świat, postkolonializm, postsocjalizm, postkomunizm, geopolityka wiedzy

## Wprowadzenie: tracąc Wschód

Wyobraź sobie na moment „Globalną Północ”. Jak większość osób zapewne pomyślisz o krajach Ameryki Północnej i Europy Zachodniej, być może jeszcze o Japonii i Australii – bogatych państwach i wielkich centrach metropolitalnych. A co w przypadku Globalnego Południa? Na myśl przyjdzie ci zapewne Ameryka Łacińska i Afryka, podobnie jak znaczna część Azji. Miejsca, w których ludzie nie cieszą się tymi samymi przywilejami co ci z Północy. Świat widziany w ten sposób, oczyma naszej wyobraźni, wydaje się kompletny, jednak nic bardziej mylnego. Rzecz ma się wręcz przeciwnie, opozycja binarna Północy i Południa wytwarza bowiem ślepą plamkę: pomija wszystkie te społeczeństwa, które lokują się gdzieś pomiędzy nimi – zbyt zamożne, by przypisać je do Południa i jednocześnie zbyt biedne, by zaklasyfikować je do Północy. Ta ślepa plamka nie jest też wcale mała: obejmuje wszystkie te społeczeństwa, które wzięły udział w najbardziej brzemiennym w skutkach globalnym eksperymencie w XX wieku – budowie komunizmu<sup>1</sup>. Ten „Globalny Wschód”, jak będziemy się do niego odnosić w niniejszym artykule, jest zawieszony w swoistej strefie cienia, gdzieś pomiędzy Globalną Północą a Globalnym Południem, nie należąc jednocześnie w pełni do żadnego z nich. Dlatego też naszym zadaniem będzie wydobyć go na światło dzienne.

Rozróżnienie na bogatszą i potężną Globalną Północ oraz biedniejszą i mniej potężną Globalne Południe jest współcześnie być może najbardziej rozpowszechnionym sposobem kategoryzacji świata i myślenia o globalnych różnicach. Rozróżnienie to stało się nie tylko standardem w badaniach akademickich, dając początek kilku czasopismom naukowym, licznym centrom badawczym i setkom monografii, które w swoich tytułach i nazwach odwołują się do Globalnego Południa. Zaczęło również wkradać się do słownika naukowców, aktywistów i, w coraz większym stopniu, do debat politycznych i eksperckich. Przykładowo w debatach dotyczących zmiany klimatycznej podział Północ-Południe stał się wiodącym określeniem na ujmowanie różnic politycznych odnośnie tego, jak uporać się z globalnym ociepleniem. Uprawomocniło go dodatkowo ponowne odkrycie ubóstwa na początku ostatniego tysiąclecia przez Organizację Narodów Zjednoczonych, która potraktowała je jako swoje wyzwanie w ramach Milenijnych Celów Rozwoju.

<sup>1</sup> Zgodnie z przyjętym powszechnie rozróżnieniem używam słowa „komunizm” w odniesieniu do ideologii, a „socjalizm” – do rzeczywistości społeczno-politycznej.

Globalna Północ i Południe oznaczają dziś nie tyle obszary geograficzne, ale przede wszystkim projekt polityczny i epistemologiczny: odejście od języka postępu i teleologicznego rozwoju, który przez dekady charakteryzował i nadal charakteryzuje stosunek Globalnej Północy do Południa; reorientację produkcji wiedzy, czyli rezygnację z uniwersalizmu i europocentryzmu Północy na rzecz dowartościowania wielości praktyk wiedzy istniejących w Globalnym Południu; polityczną inspirację dla przekształcenia globalnej polityki tak, by pozwolić przemówić bardziej marginalnym narodom (Dirlik 2007; Mignolo 2011). Jako takie Globalne Południe jest częścią i elementem postkolonialnego projektu oddawania głosu podporządkowanemu innemu (Spivak 2010).

Upadek większości reżimów komunistycznych, tak zwanego Drugiego Świata, pomiędzy rokiem 1989 i 1992 nie wpłynął na podział Północ-Południe, wręcz przeciwnie – uprawomocnił go. W koncepcji końca historii Fukuyamy (2009) rozróżnienie na bogatych i biednych, to jest Północ i Południe, utrzymało się, natomiast opozycja między kapitalizmem a komunizmem wyparowała. Wraz ze zniknięciem komunistycznego Innego zniknęła również ideologiczny podział na Zachód-Wschód. „Równoległe z rozpadem Związku Radzieckiego, kategoria Drugiego Świata stała się mniej użyteczna (...) Nadszedł czas na nowy, uproszczony podział. Pierwszy Świat stał się Północą, a Trzeci Świat zamienił się w Południe” (Reuveny i Thompson 2007, 557). Ale co z Drugim Światem?

Wschód, zamiast stać się częścią Północy lub Południa, odszedł w zapomnienie. Posługuje się tu pojęciem „Wschodu” jako skrótowcem odnoszącym się nie tyle do regionu geograficznego, co do przestrzeni epistemicznej – przestrzeni liminalnej między Północą a Południem. Chociaż tak rozumiany Wschód postrzegam przez pryzmat doświadczenia dawnego Drugiego Świata, samo pojęcie Wschodu jako Globalnego Wschodu nie ogranicza się wyłącznie do niego, ale może także, a nawet powinno obejmować inne społeczeństwa liminalne. Upadek politycznego projektu Drugiego Świata – komunizmu – wymazał Wschód z globalnej mapy, a jakkolwiek wyjątkowość ponad siedemdziesięcioletnich rządów komunistycznych zniknęła. Wschód jest zbyt zamożny, by móc uznać go za prawowitą część Południa i równocześnie zbyt biedny, by dołączyć do Północy. Jest zbyt silny, by uznać go za peryferie, a zarazem zbyt słaby, by być częścią centrum. Stosunki władzy biegną w każdą stronę. Na Wschód składają się zarówno kolonizatorzy i kolonie, agresorzy i ofiary, część krajów pełniła zresztą jednocześnie obie te role (Tlostanova 2008). Innymi słowy, Wschód nam się wymyka, trudno go skategoryzować.

W globalnej cyrkulacji znaków Wschód jest znacznie mniej czytelny niż Globalne Południe, gdzie kolonializm stworzył wspólnotę języków,

Upadek większości reżimów komunistycznych, tak zwanego Drugiego Świata, pomiędzy rokiem 1989 i 1992 nie wpłynął na podział Północ-Południe, wręcz przeciwnie – uprawomocnił go.

instytucji, systemów wiedzy i więzi społecznych. Uganda jest bardziej rozpoznawalna w globalnych centrach medialnych i naukowych niż Ukraina, Chile góruje w tej kwestii nad Czechami, a Laos jest bliższy od Łotwy. Vargas Llosa, García Márquez i Coetzee brzmią znajomo, natomiast Aleksijewicz, Müller i Szymborska wydają się obce. Cała ta szóstka to niedawni laureaci Nagrody Nobla w dziedzinie literatury.

Wschód doświadcza zatem podwójnego wykluczenia. Z jednej strony nie uważa się go za część Globalnego Południa. *The Poorer Nations* Vijaya Prashada (2013), jedna z najistotniejszych historii Globalnego Południa, nosi znamiona swojej geograficznej afiliacji na obwołucie: przedstawiona na niej mapa Globalnego Południa obejmuje Turcję, Argentynę i Chile, ale dla przykładu pomija Kirgistan, Mołdawię czy Ukrainę – wszystkie z nich istotnie uboższe od tych pierwszych. Prace przeglądowe na temat Globalnego Południa pomijają Globalny Wschód. *An Everyday Geography of the Global South* (Rigg 2007) składa się z 90 studiów przypadku w 36 krajach, z których żaden nie zalicza się jednak do Globalnego Wschodu. *The Handbook on Cities in the Global South* przyznaje przynajmniej, że „znaczna część Eurazji jest ignorowana (Parnell i Oldfield 2014, 3). *Institutions of the Global South* (Braveboy-Wagner 2009) ograniczają się do Azji, Afryki i Ameryki Łacińskiej. Ta cisza jest tym bardziej niepokojąca, że większość naukowców podkreśla płynność pojęcia Globalnego Południa, pozbawionego ostrych granic (Dirlik 2007; Roy i Crane 2015). Mimo to wydaje się ono nie dość płynne, by obejmować chociaż części dawnego Drugiego Świata.

Wschód jest jednak oddzielony również od Globalnej Północy. W pracach poświęconych globalnym miastom i światowym centrum, sercom demokracji i rynkowego kapitalizmu, Wschód pozostaje niemy świadkiem dyskusji. Położone na Wschodzie kraje być może są na drodze prowadzącej w północnym kierunku, ale jednocześnie wydają się uwięzione w nieustającym procesie przejścia do nieuchwytniej nowoczesności. Jako przedmiot północnoamerykańskiej i europejskiej *mission civilisatrice* Wschód definiuje się przez jego zacofanie, od stuleci nieodzowny wyróżnik Europy Wschodniej (Kovačević 2008; Neumann 1999; Todorova 2014; Wolff 2020). Pełnił on w związku z tym rolę Innego, dzięki któremu Europa Zachodnia od dawna wytwarzała narrację o swojej cywilizacji i postępie.

Niniejszy tekst jest krokiem w kierunku przywrócenia roli Wschodu jako ośrodka produkcji wiedzy i w tym sensie dotyczy globalnej geopolityki tej ostatniej. W tym celu ujmuje go jako Globalny Wschód – zarazem różny od reszty świata, a jednak z nim połączony; równy Północy i Południu, a nie wobec nich podrzędny. Ten epistemiczny wysiłek nie jest



istotny wyłącznie dla ludzi żyjących w krajach Globalnego Wschodu, dla docenienia unikalności i powiązania ich doświadczeń, a także badaczy Globalnego Wschodu, którzy często nie wiedzą, jak umiejscowić przedmiot swoich badań w globalnej nauce, która dzieli świat na Północ i Południe.

Zadanie to jest jeszcze bardziej istotne z perspektywy myślenia teoretycznego. W epoce myślenia poza perspektywą europejską i amerykańską (Bhabha 2010; Chakrabarty 2011; Mbembe 2000) sprawne myślenie teoretyczne, a tym bardziej myślenie teoretyczne w kategoriach globalnych, nie może obyć się bez zrozumienia i głębokiego uznania dla zróżnicowania i powiązania rzeczywistości społecznych, do których z założenia się odnosi. Myślenie o Globalnym Wschodzie jest być może jeszcze istotniejsze dla Globalnej Północy i Globalnego Południa, gdyż poważne potraktowanie tego pierwszego nie może obyć się bez zakwestionowania takich pewników jak zamożny i ubogi czy potężny i słaby, do których być może aż nadto się przywiązaliśmy. Odzyskanie Globalnego Wschodu oznacza myślenie z perspektywy szczeliny pomiędzy Północą a Południem – nie tylko na rzecz Wschodu, ale również Północy i Południa.

Niniejszy tekst stwarza warunki do myślenia o Globalnym Wschodzie w czterech krokach. W pierwszym analizuje „wschodniość” jako kłopotliwe położenie związane nie tyle z ulokowaniem go na marginesie, ale w szczelinach pomiędzy Północą a Południem. Tekst traktuje zatem wschodniość jako liminalną kondycję pośredniości – nie do końca Północy, nie do końca Południa – a nie jego położenie geograficzne. Ta pośredniość jest przyczyną ignorancji zarówno po stronie Północy, jak i Południa. Po drugie, artykuł pokazuje, dlaczego Wschód pozostaje niepoznawalny, ponieważ znajduje się poza obwodami i przewodami zachodniej architektury wiedzy. Po trzecie, postuluje konieczność strategicznej esencjalizacji Wschodu, która podkreśla jedność pomimo różnic pośredniej pozycji Wschodu i usiłuje odzyskać Wschód jako projekt polityczny. W końcu, dzięki myśleniu o nim jako znajdującym się pośród globalnych stosunków, a nie od nich odcięty, ukazuje, czemu Wschód jest i musi być Globalnym Wschodem. W ten sposób afirmuje otwartość Globalnego Wschodu przeciwko zewnętrznym i wewnętrznym próbom jego izolacji.

Kłopotliwe położenie wschodniości – nie do końca Północ,  
nie do końca Południe

Gdy uczę o Globalnym Wschodzie, moi studenci są zdziwieni, że w ogóle mogą interesować się tak nieciekawym miejscem. Brazylia jest seksowna,

Globalna Północ, często pod płaszczykiem „Europy”, pełni rolę teleologicznego horyzontu, wobec którego Wschód staje się nie-w-pełni Północą. Poszczególne państwa mogą dołączyć do Unii Europejskiej, ale subtelne dystynkcje habitusu eurokratów na brukselskich korytarzach władzy wciąż podkreślają różnice między Wschodem i Zachodem.

Kenia jest fajna, a Chiny dynamiczne – Wschód okazuje się jednak nudny. Poczułem ulgę, choć jednocześnie zakłopotanie, gdy okazało się, że nie jestem w tym doświadczeniu odosobniony. W swoim przeglądzie literackich odrębności Wschodu Mikanowski (2017, n.p.) wspomina, że „zna wybitnego badacza regionu, historyka prowadzącego kursowy przedmiot poświęcony historii Europy Wschodniej, który powiedział mu, że każdego roku musi odpowiadać na pytania studentów o to, czy ludzie są w ogóle zdolni do miłości i śmiechu w tym »szarym miejscu«”. Zapewne lepszym wyborem byłoby nauczanie o „Czarnym Łądzie”, przynajmniej doświadczyłbym nieco współczucia od dobroczyńców, a nie o „szarym miejscu”, które nie wywołuje żadnych emocji – *terra incognita* świata, gdzie Macedonia, Mołdawia, Czarnogóra i Molwania<sup>2</sup> zlewają się w amorficzną masę.

Kłopotliwe położenie Wschodu cechuje podwójne wykluczenie: z uprzywilejowanej Globalnej Północy i z marginalizowanego Globalnego Południa. Nie jest to jednak zupełna Inność. Mamy tu raczej do czynienia z pół-innością (Tlostanova 2017), pół-orientalizmem (Wolff 2020). Wschód jest odmienny, ale trochę podobny, Inny, ale nie w pełni. Jest szarym miejscem i zarazem „szarą strefą” nieokreśloności (Knudsen i Frederksen 2015). Globalna Północ, często pod płaszczykiem „Europy”, pełni rolę teleologicznego horyzontu, wobec którego Wschód staje się nie-w-pełni Północą. Poszczególne państwa mogą dołączyć do Unii Europejskiej, ale subtelne dystynkcje habitusu eurokratów na brukselskich korytarzach władzy wciąż podkreślają różnice między Wschodem i Zachodem (Kuus 2014), podobnie jak rasizm, którego w Europie Zachodniej doświadczają imigranci z Europy Wschodniej (Nowicka 2017). Ludzie mogą uczestniczyć w europejskiej konsumpcji, jak w przypadku wszechobecnej „eurorenowacji” (*evroremont*) (Sgibnev 2015), a jednak nigdy nie stać się w pełni europejczy. Ta „wschodniość”, jak nazywa ją część badaczy (Kuus 2007; Zarycki 2014), była przed dekadą, jeśli nie stulecia, wyznacznikiem Wschodu pomimo dołączenia do Unii Europejskiej, dekad wzrostu gospodarczego i powszechnej prywatyzacji i demokratyzacji.

Pod tym względem Wschód współdzieli wiele z postkolonialną kondycją bycia w „poczekalni historii” (Chakrabarty 2011, 10), dążenia do nowoczesności, w której mógłby uczestniczyć, ale tylko za łaskawym przyzwoleniem Europy, która rozciąga swoją *mission civilisatrice* i wszystko,

2 Molwania to fikcyjny kraj opisywany w parodystycznym przewodniku wykorzystującym Zachodnie stereotypy Wschodu (Cilauro, Gleisner i Sitch 2004). Zob. także stworzony przez Malcolma Bradbury’ego fikcyjny kraj Slaka w Europie Wschodniej (Bradbury 1986).

co się z nią wiąże, na „Dziki Wschód” (Gille 2016; Horvat i Štikš 2012; Melegh 2006). Jeśli bowiem Wschód miałby kiedykolwiek wkroczyć do Europy, „wszystko już przewidziano, znaleziono, udowodniono, wykorzystano”, by przywołać sławetne sformułowanie Fanona (2020, 133)<sup>3</sup>. Wschód pozostaje całością nie ze względu na jedność polityczną, wspólne więzi gospodarcze czy kulturę i tradycję (Hann et al. 2016) ani na wspólne doświadczenie socjalizmu (Müller 2019), ale raczej przez współdzielone poczucie jednoczesnej przynależności i różnicy w stosunku do amorficznej Europy.

Wschód można również interpretować na bardziej ekonomiczno-polityczną modłę, odczytywać go za pomocą trzypoziomowej teorii systemów-światów Immanuela Wallersteina (1979)<sup>4</sup>. Obraz, który w ten sposób otrzymujemy, jest jednak nieco bardziej rozmyty. O ile dla Wallersteina (1976) państwa socjalistyczne zaliczały się wcześniej do krajów półperyferyjnych, o tyle sytuacja zmieniła się wraz z socjalistyczną implozją. Choć niektóre państwa centralnej Azji, południowego Kaukazu i południowo-wschodniej Europy prawdopodobnie zaliczają się dziś do peryferii, to większość państw członkowskich Unii Europejskiej z obszaru Europy Wschodniej zbliża się pod względem gospodarczym coraz bardziej do centrum. Taka jest przynajmniej diagnoza szeregu badaczy, którzy podjęli próbę współczesnego wykorzystania kategorii stworzonych przez Wallersteina (Babones i Babcicky 2011; Bradshaw 2001; Knox, Agnew i McCarthy 2014, 22). Te państwa, które pozostały półperyferiami jak Rosja czy Rumunia, należą do tej samej, dosyć heterogenicznej kategorii co inne kraje półperyferyjne, na przykład Grecja, Chile, Botswana i Wietnam. Analiza syste-

3 Oryginalne francuskie sformułowanie jest znacznie zwięźlejsze niż tłumaczenie: „tout est prévu, trouvé, prouvé, exploité” (Fanon 1952, 97).

4 Wallerstein proponuje trzypoziomą strukturę stratyfikacji dzielącą się na centrum, półperyferie i peryferie, co wynika z dwóch form procesów gospodarczych: zachodzących w centrum procesów wiążących się z wysokimi płacami, zaawansowaną technologią i zróżnicowaną strukturą produkcji oraz peryferyjnych procesów, z którymi wiążą się niskie płace, bardziej podstawowa technologia i prosta struktura produkcji. Wprowadzona przez niego pośrednia kategoria półperyferii nie jest po prostu gospodarczą mieszanką dwóch pozostałych kategorii, ale, co istotniejsze, posiada funkcję polityczną: zapewnia polityczną stabilność przez łagodzenie polaryzacji między centrum i peryferiami. „Można by stwierdzić, że gospodarka-świata mogłaby dobrze funkcjonować jako gospodarka bez półperyferii. Byłaby jednak w takim przypadku znacznie mniej stabilna” (Wallerstein 1979, 23). Zdaniem Wallersteina (1979, 69) dwie podstawowe cechy krajów półperyferyjnych to protekcjonizm („wewnętrzny rynek dla krajowych produktów”) i upolitycznienie decyzji gospodarczych.

mów-światów ukazuje tym samym pęknięty obraz Wschodu jako należącego częściowo do Północy, częściowo do Południa, a częściowo znajdującego się pomiędzy.

Chociaż Wschód jako połowiczny-Inny Zachodu zbliża się do postkolonialnej kondycji Południa, to nie jest włączony w południową walkę emancypacyjną. Nie jest do końca Północą, nie będąc do końca Południem. W podejmowanym wysiłku tworzenia zdekolonizowanej wiedzy i teoretycznego myślenia wychodzącego od Południa Wschód nie jest wspomniany: nie wrzuca się go do jednego worka z Ameryką Łacińską, Azją i Afryką. Nic z tych rzeczy, po prostu nie jest częścią tego projektu. Nie jest to jednak zaskakujące, jeśli pod uwagę weźmiemy standardowe definicje Północy i Południa:

Podział na Północ i Południe jest przeważnie ujmowany jako podział społeczno-ekonomiczny i polityczny. Ogólnie rzecz biorąc, definicje Globalnej Północy obejmują Stany Zjednoczone, Kanadę, rozwinięte części Europy i Wschodnią Azję. Na Globalne Południe składają się Afryka, Ameryka Łacińska i rozwijające się państwa azjatyckie, włącznie z Bliskim Wschodem (Wikipedia, cyt. za: Mignolo 2014a, n.p.).

Ta definicja wyklucza Globalny Wschód, podobnie jak same próby myślenia teoretycznego wychodzącego od Południa. Nowatorska praca Raewyny Connell (2018), *Teoria z globalnego Południa*, lokuje Południe w Afryce, Ameryce Łacińskiej, Indiach i Iranie (dokładnie tych regionach, które pojawiają się w przytaczanej definicji). *Theory from the South* Jean i Johna Comaroffów (2011) przygląda się Afryce, natomiast *New Geographies of Theory* Ananyi Roy (2009) – Indiom.

Nieobecność Wschodu w projekcie Globalnego Południa jest uderzająca, choć może nie zaskakująca. Wynika ona w końcu z jego przejściowego statusu – pod względem społecznym, ekonomicznym i politycznym. Comaroff i Comaroff (2011, 46) zastanawiają się: „Po której stronie [Północy czy Południa] lokują się dla przykładu państwa dawnego ZSRR?”. Jako niegdysiejszy Drugi Świat wschodnie społeczeństwa nie organizowały się na szczytach w rodzaju Konferencji w Bandungu, by rozważyć problem trzeciej drogi między kapitalizmem a socjalizmem. Gdy podczas wydarzeń lat 1989–1992 upadł obóz socjalistyczny, wszystko wskazywało na to, że wraz z przejściem do kapitalizmu Wschód dołączy do Północy. Jednak pomimo ponad 25 lat, które minęły od tego upadku, przejście to pozostaje niedokończone, zarówno pod względem poziomu zamożności Północy, jak i pod względem tworzenia instytucji rynkowego kapitalizmu. Wschód ostatecznie skończył jako hybryda

dziedzictwa socjalistycznego, neoliberalnego kapitalizmu i nieformalnych oraz patrymonialnych praktyk.

Kolonializm oznacza również Wschód, chociaż w inny sposób niż Południe. Kolonializm, być może najbardziej dystynktywny element Południa (Dirlik 2007), również pod względem znaczenia dla myślenia teoretycznego, na Wschodzie nie przebiega w prosty sposób. Wiele jego części doświadczyło kolejnych fal kolonizacji, za którymi stały Imperium Otomańskie, Cesarstwo Austro-Węgierskie czy Rosja i Związek Radziecki, a z każdym z nich wiązał się zresztą dość odmienny system dominacji. Narzucenie przez Zachód reform rynkowych w latach dziewięćdziesiątych XX wieku (Boycko, Shleifer i Vishny 1995) dołożyło kolejny stosunek podporządkowania do tych już istniejących.

Jeśli kolonizowany jest definiowany przez stosunek do kolonizatora (Fanon 2020), to Wschód posiada wiele tożsamości. Niektóre kraje były zarówno kolonizatorami, jak i koloniami. Madina Tlostanova (2008, 2011) problematyzuje tę pośrednią pozycję na przykładzie Rosji, która została obsadzona w podwójnej roli imperium kolonialnego (zarówno przed, jak i w trakcie istnienia Związku Radzieckiego) i podporządkowanego Innego (Europy) – dlatego też nazywa ją podporządkowanym imperium. Jako taki Wschód zajmuje niewygodną pozycję pomiędzy w większości postkolonialnymi społeczeństwami Południa i centrami władzy na Północy. To z kolei sprawia, że relacja kolonizator/kolonizowany staje się w przypadku Wschodu wielopoziomowa, gdzie trudno jednoznacznie wskazać metropolię. Jeśli jesteś Bułgarem, gdzie znajduje się twoja metropolia? W Stambule, Moskwie, Brukseli czy może w Nowym Jorku?

Wreszcie, w przeciwieństwie do Południa ludzie nie dostrzegli we Wschodzie pobudek do współczucia, globalnego aktywizmu czy źródła alternatyw dla neoliberalizmu, zniszczeń środowiska naturalnego, polityki siły oraz niepohamowanego nacjonalizmu. Dawnemu sercu Reaganowskiego „imperium zła” brakuje moralnej wyższości podporządkowanego i pozbawionego praw obywatelskich, które napędza Globalne Południe – pomimo Euromajdanu, Rewolucji Róż, Tulipanowej i Pomarańczowej rewolucji. Wyklęty lud ziemi walczący o emancypację i samostanowienie wydaje się nie występować na Wschodzie. Wielu mieszkańców Globalnego Wschodu to biali, którzy występują zarówno w roli sprawców, jak i ofiar rasizmu, *vide* polscy imigranci w Wielkiej Brytanii (Nowicka 2017). „Rosjanie i mieszkańcy Europy Wschodniej stali się po 1989 roku czarnymi w kolorze złamanej bieli nowego globalnego świata – wyglądają i zachowują się aż nazbyt podobnie do naszych, ale ostatecznie są inni” (Tlostanova 2017, 8). Jak podkreślała w przenikli-

Jako taki Wschód zajmuje niewygodną pozycję pomiędzy w większości postkolonialnymi społeczeństwami Południa i centrami władzy na Północy. To z kolei sprawia, że relacja kolonizator/kolonizowany staje się w przypadku Wschodu wielopoziomowa, gdzie trudno jednoznacznie wskazać metropolię.

wych słowach Katherine Verdery (2002, 20), nie jest jasne, kto miałby zostać Frantzem Fanonem postsocjalistycznego Wschodu. To trudne pytanie, na które odpowiedziałbym: Nie może być Frantza Fanona Wschodu. Ostatecznie do kogo miałby/miałyby mówić i jakim prawem?

Wschód jest więc podrzędny, ale nie w pełni podrzędny. Jest pewnego rodzaju podporządkowanym innym, ale nie do końca. Nie jest zamożny, ale nie jest też biedny. Zawiera w sobie pewne elementy europejskiej nowoczesności, ale brakuje mu innych: zbyt odmienny, by móc go zaliczyć do Północy, zbyt europejski, by włączyć go do Południa. Większość społeczeństw Europy Wschodniej i byłych państw Związku Radzieckiego jest uwikłana w tę pośrednią relację bycia nie do końca Północą i Południem. Mogą być mieszkańcami państw członkowskich Unii Europejskiej, a nawet krajów wysokodochodowych i mimo to nie być pełnoprawnymi członkami klubu. Pomyślcie choćby o Polsce. Albo odwrotnie, mogą być biednymi, byłymi koloniami, takimi jak Tadżykistan czy rosyjski Kaukaz, a i tak nie zaliczać się do Południa. W najlepszym wypadku są „drugorzędnym Południem” (Tlostanova 2011). Próby wypracowania dialogu pomiędzy Południem Globalnego Wschodu, na przykład koloniami Rosji Radzieckiej, a Globalnym Południem zdarzają się bardzo rzadko (Chari i Verdery 2009; Karkov 2015; Tlostanova 2011, 2015b).

To ta liminalność sprawia, że debaty o Globalnej Północy i Południu pomijają Wschód: nie wynika to ze złośliwości, ale z tego, że Wschód nie pasuje do ramy, za pomocą której ujmujemy to, co globalne. To bycie pomiędzy nie zamienia Wschodu w coś pokroju żywej trzeciej przestrzeni Homiego Bhabhy (2010), strefy wymiany między kulturami i znaczeniami. Wręcz przeciwnie, Wschód wydaje się tkwić w zastoju, gdy reszta świata poszła naprzód, by spowić się siecią globalnych połączeń i mobilności. Jak pisze Mikanowski (2017):

Nieraz zapadłem się w zakamarki Europy Wschodniej, daleko na zachód od granicy wyznaczonej przez Odrę i Triest. Zdarzyło mi się to pod wiaduktem autostrady, w kolejce do okienka DMV [Departament ds. pojazdów mechanicznych w Stanach Zjednoczonych] czy w poczekalni zapomnianej stacji autobusowej. Zawsze wydawało mi się, że Proustowskie momenty są całkowicie fałszywymi konstruktami, literackim urojeniem, ale niech mnie, jeśli nie uderzył mnie zapach zastałego kurzu w łazience w piwnicy jednego z laboratoriów fizyki w Berkeley i natychmiast nie przeniósł na klatkę schodową mieszkania mojej babci w Warszawie, z unoszącym się tam zapachem zatęchłego moczu, niewycieranego kurzu i starej wody po mopie nieosłodzonej żadnym detergentem.

Mikanowski ujmuje tutaj wschodniość jako poczucie zapomnienia i odcięcia od świata. Wiadukty autostrad, poczekalnie zapomnianych stacji autobusowych, piwnice – globalność wydarza się wszędzie. Wschodniość jest kondycją bezwładną, czymś na kształt wyjęcia poza nawias czasu i przestrzeni.

Ta kondycja zatrzymania się w czasie manifestuje się w sposobie, w jaki odnosimy się do geograficznego obszaru dzisiejszego Wschodu, zawsze wskazując na przeszłość – postsocjalistyczną, poradziecką, dawnego Związku Radzieckiego, Bloku Wschodniego czy Drugiego Świata – tak jakby po niemal 30 latach komunistyczny Wschód wciąż nie odnalazł drogi prowadzącej do teraźniejszości. Takie bestsellery jak *Czasy secondhand: Koniec czerwonego człowieka*, za którą Swiatłana Aleksijewicz otrzymała literacką Nagrodę Nobla czy *Poślij chociaż słowo* Orlando Figesa przywołują doświadczenie radzieckie. Najlepiej sprzedające się książki poświęcone bieżącym wydarzeniom dotyczą z kolei nowej domniemanej zimnej wojny. Jedno z najważniejszych czasopism naukowych poświęconych Wschodowi opisuje siebie następująco: „skupia się na historii i bieżących wydarzeniach politycznych, społecznych i ekonomicznych w krajach *byłego »bloku komunistycznego«*” (Europe Asia Studies 2018).

Wschód jako nienależący, ani do Północy, ani do Południa, ogarnięty bezwładem, zniknął w ogóle z tego, co „globalne”. Spróbujecie wykazać znaczącą rolę Wschodu w debatach dotyczących, powiedzmy, globalnego urbanizmu, handlu globalnego czy globalnej mobilności. Nie chodzi nawet o to, że Wschód jest w nich rzadko przywoływany, co jest oczywiście prawdą. Chodzi raczej o to, że nie jest on ujmowany jako część globalnych połączeń (Rogers 2010). Nie uczestniczy w tym, co „globalne” – globalnych przepływach obrazów i idei, ludzi i polityk. Jeśli „Wschód” istnieje, to nie zasługuje na miano „globalnego”. Trudno byłoby w tym kontekście obwiniać kogoś za przekonanie, że żelazna kurtyna nigdy nie upadła.

Poza zachodnią architekturę wiedzy

Żelazna kurtyna jednak upadła. Stanowcze przywrócenie Wschodu na mapie powinno nastąpić o wiele wcześniej, szczególnie po to, by zachwiać binarną opozycją Północy i Południa. Odzyskiwanie głosu Wschodu w debatach akademickich może przeciwstawiać się albo chociaż kwestionować dominujące kulturowe obiegi produkcji wiedzy (Buchowski

2004; Timár 2004)<sup>5</sup> i odpowiadające im próby samowykluczenia Wschodu (Funk 2017). Może spróbować przetasować „geopolitykę wiedzy” zorganizowaną wokół dwóch półkuli (Mignolo 2002), które w coraz większym stopniu oznaczają Północ i Południe.

Część politycznego impulsu odzyskiwania Wschodu polega na przywracaniu jego ogromnej różnorodności, która często jest pomijana i redukowana do swojej karykatury w postaci monotonnego „szarego miejsca”. To różnorodność nie tylko etniczna (choć i ta istnieje), ale również polityczna, kulturowa czy gospodarcza, która przeczy homogenizującemu przydomkowi „byłego Bloku Wschodniego”, co po dzień dzisiejszy pozostaje ulubionym określeniem komentatorów politycznych. Od Estonii jako wizytówki europejskich reform, przez dyktaturę na Białorusi, po globalne ambicje Kazachstanu. Od imperialnego rdzenia, którym niegdyś była Rosja, przez rozdartą konfliktem Ukrainę, po odśrodkowe peryferie słoweńskie. Tę różnorodność i jej wpływ na ludzkie życie być może najlepiej oddaje żart o starszym mężczyźnie, który opowiada, że urodził się w Cesarstwie Austro-Węgierskim, poszedł do szkoły w Czechosłowacji, ożenił się na Węgrzech, pracował przez większość życia w Związku Radzieckim, a na emeryturę przeszedł na Ukrainie. „Zatem dużo podróżowałaś?” – zapytał jego rozmówca. „Nie, nigdy nie wyjechałem z Mukaczewa”.

Co istotniejsze, Wschód nie daje się łatwo dopasować do istniejącej architektury wiedzy w świecie w znacznej mierze anglojęzycznym (Tlostanova 2015a). Język angielski nie dociera tak daleko jako *lingua franca*, zachodni kolonializm nie stworzył wspólnych instytucji czy więzów rodzinnych, a wpływ istnienia żelaznej kurtyny, która utrudniła zawiązywanie się współpracy badawczej, jest wciąż odczuwalny. Intelktualiści i badacze, którzy wyemigrowali z Globalnego Południa – Stuart Hall, Gayatri Spivak, Edward Said, Achille Mbembe, Aimé Césaire – często trafiali ostatecznie do kolonialnych metropolii w Wielkiej Brytanii, Francji czy Stanach Zjednoczonych, tym samym włączając się w anglojęzyczne i francuskojęzyczne obiegi produkcji wiedzy. Jeśli jednak badacze ze Wschodu, jak to często miało miejsce, wyjeżdżali do Moskwy, do centrum Imperium Radzieckiego, docierali do ograniczonej widowni, a po upadku Związku Radzieckiego mierzyli się z rosnącą izolacją językową i malejącym globalnym zasięgiem. Aspirujący intelektualiści ze

---

5 Perspektywa postsocjalistyczna, jako próba zrozumienia Wschodu po upadku bloku socjalistycznego (por. Hann 2001), była wytworem tych obiegow osadzonych w nauce anglosaskiej. Wschodni naukowcy krytykowali ją jako „orientalizującą koncepcję, za pomocą której zachodni antropolodzy zrekonstruowali postkomunistyczną Europę” (Červinková 2012, 159).



Wschodu jako język obcy wybierali francuski i niemiecki, a nie angielski jako język rynkowego kapitalizmu. To z kolei wpłynęło na to, w jakich obiegach mogła funkcjonować wiedza ze Wschodu i wiedza o samym Wschodzie. Jak na ironię pozostanie poza wpływami brytyjskiego i francuskiego kolonializmu ograniczyło słyszalność Wschodu.

Kolejnym czynnikiem wpływającym na nieobecność głosów ze Wschodu w globalnej debacie jest cios, jaki wschodniej nauce zadał upadek socjalizmu. Jego skutki są odczuwalne po dziś dzień. Nie tylko z dnia na dzień zniknęło finansowanie, ale też sami naukowcy znaleźli się w sytuacji, w której kryteria bycia dobrym naukowcem radykalnie się zmieniły. Wielu z nich odeszło z akademii i opuściło swój kraj w poszukiwaniu szansy na przeżycie. Natomiast ci, którzy zostali, musieli (i wciąż czasem muszą) dorabiać na boku, zwłaszcza w takich obszarach jak humanistyka czy nauki społeczne, którym odmawiano większej wartości praktycznej. Praca akademicka nie oferowała żadnych perspektyw i godnych zarobków, więc niewielu młodych naukowców mogło pozostać w akademii w latach dziewięćdziesiątych i dwutysięcznych, a tym samym wnieść realny wkład w toczące się debaty. Zamiast tego wyjeżdżali studiować i pracować zagranicą (Ushkalov i Malakha 2010). W tym kontekście nie dziwi, „że zniesienie ograniczeń publikowania i same społeczne transformacje w Europie Środkowej i Wschodniej nie doprowadziły do wysypu nowych krajowych analiz rzeczywistości komunistycznej i postkomunistycznej” (Outhwaite i Ray 2005, 12). Jak to możliwe? Upadek socjalizmu niemalże zrujnował badania na Wschodzie, a sytuacja dopiero niedawno zaczęła się powoli zmieniać.

## W stronę strategicznego esencjalizmu Wschodu

Biorąc pod uwagę te uwarunkowania, polityczny projekt odzyskania głosu przez Wschód staje się jeszcze istotniejszy. Uważam, że podejmując się tego zadania, powinniśmy pozostać przy pojęciu „Wschodu” i nie wzbraniać się od konfrontacji z jego dawnymi konotacjami zacofania i inności. Dlatego też takie pojęcia jak „Nowa Europa” czy „Europa Środkowa” (Garton Ash 1999; Kundera 1984), które usiłują się odciąć od Wschodu, ryzykują reprodukcję teleologicznego horyzontu Europy i popadnięcie w europocentryzm. Jak zauważyli różni badacze (Kuus 2004; Melegh 2006), takie zabiegi wyłącznie przesuwają granice „zacofanego Wschodu” bardziej na Wschód, umiejscawiając Innego gdzie indziej, zamiast całościowo z nim zerwać. Równie istotne jest myślenie o Wschodzie – podobnie jak o Północy i Południu – przede

Aspirujący intelektualiści ze Wschodu jako język obcy wybierali francuski i niemiecki, a nie angielski jako język rynkowego kapitalizmu. To z kolei wpłynęło na to, w jakich obiegach mogła funkcjonować wiedza ze Wschodu i wiedza o samym Wschodzie.

wszystkim nie w kategoriach geograficznych, ale ontologicznych i epistemologicznych. Dzięki temu można uniknąć ryzyka ograniczania go do odgraniczzonego regionu świata.

Wschód to rzecz jasna polisemiczne i plastyczne pojęcie. W jego różnych użyciach rozciąga się od Europy Wschodniej po Rosję, Japonię i Chiny, aż do tego, co niekiedy nazywane jest Bliskim Wschodem, łącznie z Turcją (Goody 1996; Mahbubani 2008; Mignolo 2014b; Neumann 1999; Said 2005; Zarakol 2011). Jedną z jego trwałych cech jest służenie za innego afirmowanemu w ten sposób Zachodowi. Niniejszy artykuł rozwija prezentowany argument, myśląc przez pryzmat jednego z tych wielu Wschodów: tych społeczeństw byłego Drugiego Świata, które doświadczyły efektu domino w postaci upadku socjalizmu w latach 1989–1992. Jeśli jednak wschodniość jest kłopotliwym położeniem połowicznej inności, pojęcie Globalnego Wschodu nie powinno ograniczać się do tych społeczeństw. W rzeczywistości powinno odnosić się do wszystkich tych, którzy nie znajdują się ani tu, ani tam.

Ta jego plastyczność jest niezwykle przydatna w przypadku pojęć takich jak Globalny Wschód, ponieważ sugeruje nie tyle ostre granice i dookreślone terytoria, a związki topologiczne i nieostre obszary. Wschód jest zawsze gdzie indziej: gdy pytam o niego we Francji, słyszę, że Wschód jest w Niemczech, sami Niemcy wskazują Niemcy Wschodnie, z kolei mieszkańcy wschodnich landów przesuwają granicę Wschodu w stronę Polski, Polacy zaś lokują Wschód na Ukrainie... ciągle przemieszczenie znaczonego związanego ze znaczącym – Wschodem. „Wschód” można zatem określić jako płynne znaczące, znaczące pozbawione określonego znaczonego. Znaczące mówi nam więcej o osobie, która się nim posłużyła niż o denotowanym przedmiocie. Cecha ta sprawia, że jest odpowiedni dla politycznego projektu ponownego użycia pojęcia Wschodu. Jak twierdził Laclau (2009), płynne znaczące umożliwiają artykulację żądań politycznych, ponieważ są zdolne do ujęcia wielości znaczeń (w terminologii samego Laclau łączą one polityczne żądania w łańcuchu ekwiwalencji). Dzięki temu, że same nie mają żadnego określonego znaczenia, mogą posłużyć do nadpisania na nich różnych znaczeń.

To ta cecha plastyczności, otwartości i wskazywania poza określone terytoria jest znacznie mniej obecna w takich pojęciach jak „Euroazja”, które stało się popularnym określeniem znaczących części dawnego Związku Radzieckiego (w szczególności Rosji i Azji Centralnej) (Grant 2012; Hann et al. 2016). Euroazja jest zdecydowanie terytorialnym pojęciem, które ponadto posiada problematyczne znaczenie związane z ideologią eurazjatycką, która w ostatnim czasie odrodziła się w Rosji

(Suslov i Bassin 2016). Ideologia ta dostarczyła nacjonalistom i siłom ekstremistycznym w Rosji moralnej i pseudonaukowej legitymizacji dla ich dążeń do ideologii imperialnej. Laruelle (2016, 136) podsumowuje ten problematyczny aspekt następująco: „[Eurazja] wyraża, w wygodny i raczej intuicyjny sposób, historyczne terytorium Rosji i jej »peryferii«, jak również pewną przyspieszającą rzeczywistość geopolityczną (...). W krajach takich jak Państwa Bałtyckie czy Ukraina bycie poddawanych badaniom akademickim w ramach wydziałów Eurazji budzi obawy”. Z kolei Smith i Richardson (2017, 4–5) nazywają Eurazję „mitem”: „niespójnym mętkiem przestrzeni (...). Eurazję można dostrzec w całym wachlarzu postaci (...) definiowanym przez niejednorodność i niespójność”.

Jeśli przyjmiemy założenie polifonii i niespójności, być może najlepiej będzie pomyśleć nam o Wschodzie jako formie strategicznego esencjalizmu (Spivak 2010): politycznej praktyce mobilizowania heterogenicznych i zmarginalizowanych grup do zjednoczenia się pod jednym sztandarem w celu realizacji politycznego projektu emancypacyjnego. Strategiczny esencjalizm zakłada tymczasowe odłożenie różnic w celu artykulacji żądań politycznych względem hegemonicznego dyskursu. W tym kontekście wiele kwestii może mieć charakter „polityczny”: prawo do uznania, produkcja tego, co zostanie uznane za przyjętą wiedzę, wolność od dyskryminacji. Tego rodzaju strategiczny esencjalizm był istotną taktyką służącą artykulacji żądań w feminizmie (Rose 1993), postkolonializmie (Spivak 1993), a ostatnio na rzecz Globalnego Południa (Comaroff i Comaroff 2011; Parnell i Robinson 2012).

Przypadek Globalnego Południa, który też należy traktować jako przykład strategicznego esencjalizmu, jest w tym kontekście szczególnie pouczający, gdyż również dotyczy zmarginalizowanej oraz wysoce heterogenicznej kategorii i odzyskania paternalistycznego pojęcia. W rzeczywistości, gdy pojęcie „Południa” (pozbawione wówczas jeszcze przymiotnika „globalne”) pojawiło się w dyskusjach z lat siedemdziesiątych, było niczym więcej niż słabo zamaskowanym zamiennikiem „krajów rozwijających się”, który odsyłał do paternalistycznej odpowiedzialności Północy za skorygowanie nierówności i „ocalenie” biednego Południa. Było bardziej wsteczne niż pojęcie „Trzeciego Świata”, które stało się własnym politycznym projektem Południa, począwszy od Konferencji w Bandungu w 1955 roku (Dirlik 2007; Prashad 2013).

Współczesne dążenie do podjęcia teoretycznego myślenia z perspektywy Południa i unieważnienia telosu nowoczesności (związanego z Globalną Północą) na nowo ustanowiło znaczenie Południa (Chakrabarty 2011; Comaroff i Comaroff 2011; Robinson 2006): Południe nie tylko może i musi samo w sobie stanowić źródło teoretycznego myślenia, ale

te teoretyczne spostrzeżenia muszą też docierać do myślenia teoretycznego na Północy<sup>6</sup>.

Ten argument jest być może najmocniej wyrażony w stanowisku Comaroffów (2011), którzy postrzegają Północ, z jej nieustannymi kryzysami, brakiem stabilności i bezpieczeństwa, polityką zaciskania pasa i społecznymi oraz etnicznymi podziałami, jako ewoluującą w kierunku Południa. Tym samym to Południe jest, ich zdaniem, siłą napędową teoretycznego myślenia o tej nowej kondycji. „Tak zwana »Nowa Normalność« Północy jest odtwarzaniem niedawnej przeszłości Wschodu” (Comaroff i Comaroff 2012, 123)<sup>7</sup>. Północ jako doganiająca Południe: cóż za ożywczy sposób postawienia świata na głowie. Chociaż ich argument opiera się przede wszystkim na zgubności globalnych rządów neoliberalizmu – które wydają się coraz bardziej chwiejne w związku ostatnimi tendencjami nacjonalistycznymi – jego ciężar jest jasny: Południe ma coś do powiedzenia nie tylko sobie, ale również Północy.

Wysiłek Południa na rzecz emancypacji może stanowić dla Wschodu wzór w jego własnych politycznych wysiłkach dekolonizacji produkcji wiedzy i ponownego umieszczeniu na mapie. Proces ten nie może jednak zająć bez myślenia o Wschodzie w kontekście globalnym: jako Globalnym Wschodzie.

Globalny Wschód: na tropie szklanki z fazowanego szkła

Spróbujmy teraz pomyśleć o Globalnym Wschodzie, który nie jest odcięty od świata jako byt zastygły w czasie i przestrzeni. Spójrzmy na Globalny Wschód przez pryzmat szklanki z fazowanego szkła (Rysunek 1), a zatem klasycznego produktu IKEI. Szklankę z fazowanego szkła można znaleźć na całym świecie. Pojawia się na stołach zarówno prezydentów, jak i studentów. Stoi zaraz obok mnie, na moim biurku. Założę się, że miały ją w swoich rękach także czytelniczki tego tekstu. Nie ma oficjalnych danych, ale w oparciu o moje codzienne obserwacje szafek różnych ludzi w wielu zakątkach świata sądzę, że sprzedaż tych szklanek liczy się w miliardach. Nie dziwi zatem, że kosztując niecałe 70 centów

6 To prawda także w przypadku niedawnej tendencji do tworzenia azjatyckich teorii w „stuleciu Azji”; zob. np. *Asia as Method* (2010) Kuan-Hsing Chen i *The New Asian Hemisphere* (2008) Kishore Mahbubani.

7 Częste powoływanie się na różnice między Północą a Południem nie powinny przysłaniać tego, że literatura zaczęła przyglądać się stosunkom, które przecinają Północ i Południe, rozmywając granice (por. Caison i Vormann 2015; Roy i Crane 2015).

Wysiłek Południa na rzecz emancypacji może stanowić dla Wschodu wzór w jego własnych politycznych wysiłkach dekolonizacji produkcji wiedzy i ponownego umieszczeniu na mapie. Proces ten nie może jednak zająć bez myślenia o Wschodzie w kontekście globalnym: jako Globalnym Wschodzie.

za sztukę, szklanka z fazowanego szkła jest konkurencyjnym produktem i opiera się niemalże wszystkim próbom, zamierzonym czy nie, jej detronizacji. Choć większość z nas uważa ją za wytwór IKEI, fazowanie to materializacja Wschodu, która upowszechniła się globalnie. Projekt IKEI nie kryje swoich inspiracji klasycznym radzieckim projektem *granionyyj stakan* (гранёный стакан) – klasyki radzieckiej zastawy przynajmniej od 1943 roku – autorstwa Wiery Muchiny (Idov 2011, 78).



Rysunek 1 – Znajdź różnice: Sowiecki *granionyyj stakan* (po lewej) i współczesna reinterpretacja IKEI pod nazwą *Vardagen* (po prawej)

Można by ulec pokusie pomyślenia o szklance z fazowanego szkła jako kolejnej opowieści o „banalnym kosmopolityzmie kultury konsumenckiej” (Featherstone 2006, 390) i czerpaniu inspiracji z (a może kradzieży?) lokalnej wiedzy przez globalne korporacje. Ale to coś znacznie więcej. Po pierwsze, *granionyyj stakan* osiągnął wcześniej ogromny sukces na Wschodzie, gdzie po drugiej wojnie światowej produkowano 5 do 6 milionów szklanek rocznie (Idov 2011, 80). Trzeba ją zatem odczytywać raczej jako globalny produkt konsumencki zaprojektowany na Wschodzie i skopiowany na Zachodzie. Tym samym jest to rzadko spotykane odwrócenie zwyczajowego porządku rzeczy w świecie, w którym projektowanie staje się przywilejem kreatywnych centrów Globalnej Północy, co unaocznia sformułowanie „zaprojektowane w Kalifornii, wyprodukowane w Chinach”, wszechobecne na produktach Apple.

Jednak za szklanką z fazowanego szkła stoi też cała historia produkcji. Większość ikeowskiej zastawy produkuje się na Globalnym Wschodzie. Za konkurencyjnością przemawiają tu tanie nakłady (przede wszystkim energia) i rozwinięty przemysł szklany. IKEA produkowała przez

długi czas swój najpopularniejszy element zastawy, czyli Pokal (zob. Rysunek 2), w Rosji, by następnie przenieść się do Bułgarii, prawdopodobnie ze względu na to, że łączy ona utrzymujące się na niskim poziomie koszty produkcji z członkostwem w UE, co ułatwiło eksport.

Losy szklanki z fazonanego szkła to historia pośredniej pozycji Globalnego Wschodu pod kątem zarówno jej wkładu w globalizację, jak i bycia jej beneficjentem. „Zaprojektowane na Globalnym Wschodzie, wyprodukowane na Globalnym Wschodzie” – oto formuła, która wyraża dualizm Globalnego Wschodu w kontekście globalizacji. Stanowi jednocześnie ilustrację dla kolejnego istotnego twierdzenia: Wschód jest uwikłany w **stosunki** globalne. Nie jest odosobniony, ale tworzy więzi ze światem. Taki wniosek zdaje się oczywisty, ale Wschód, jak widzieliśmy wyżej, często postrzega się jako coś zupełnie przeciwnego: jako wyjęty poza margines czasu i przestrzeni.



Rysunek 2 – Wytworzone na Globalnym Wschodzie: flagowa szklanka IKEI Pokal

Postrzeganie Globalnego Wschodu w kategoriach relacyjnych zakłada topologiczne pojmowanie Wschodu (Shields 2012; co do Wschodu w szczególności, zob. Rogers 2010; Tuvikene 2016), gdzie każde miejsce może stać się jego częścią dopóty, dopóki jest zaangażowane w odpowiednie relacje. Materialna obecność ikeowskiej szklanki na moim biurku, tuż przede mną, łączy mnie z Globalnym Wschodem, podobnie jak wydanie *Made in Russia* leżące zaraz obok. Innymi słowy, wyzwaniem, jakie rzuca nam Globalny Wschód, jest myślenie w kategoriach topologicznych: tropienie stosunków, które przybliżają to, co dalekie

i wiążą ze sobą nieprzylegające byty (Mol i Law 1994). Jako relacja Globalny Wschód może być wszędzie. Pytanie „gdzie jest Globalny Wschód?” jest zatem nietrafione, ponieważ odsyła nas do terytoriów. Lepiej zapytać „czym jest Globalny Wschód”, co zaprowadzi nas ku relacjom.

Celem relacyjnego ujęcia Wschodu jest zaiste uniknięcie ograniczania się do obszarów dawnego Drugiego Świata. Gdy radziecki pisarz Ilja Erenburg stwierdził, że Berlin jest macochą rosyjskich miast, wskazywał na translokálną relację Wschodu. Erenburg był jednym z setek tysięcy uchodźców udających się na migrację w następstwie Rewolucji Październikowej. Znalazł *ersatz* domu w Berlinie, który uczynił, by zacytować Karla Schlögela, zastępczą stolicą (*Ersatzhauptstadt*; Schlögel 2007). Nie trzeba jednak cofać się w czasie do Charlottengradu sprzed stu lat, by przekonać się, że Globalny Wschód jest wszędzie: w rosyjskojęzycznych społecznościach Małej Odessy w Nowym Jorku (Miyares 1998) i Limmasolu na Cyprze, w zbiorowościach wschodnioeuropejskich w Londynie (Neumann 2015), pośród transnarodowych ewangelików w Ukrainie (Wanner 2007). Jest obecna także w rosyjskich interwencjach w wybory w Stanach Zjednoczonych, w „wędrownych matkach” podróżujących między Mołdawią a Stambułem (Keough 2016), w powiązaniach między reżimami naftowymi w Azji Centralnej a Zatoką Perską (Koch 2016), w promocji Gruzji na skalę światowej jako wizytówki reformy postsowietycznej (Schueth 2011) – a także w historii produktów konsumenckich takich jak *granionij stakan*.

W pewien sposób najciekawszym aspektem Wschodu nie jest jego rdzeń, ale jego przedłużenia i obszary wymiany. Podążanie za tymi przedłużeniami otwiera przed nami nowe możliwości porównywania krajów, zjawisk i miejsc, które na pierwszy rzut oka wydają się zbyt różne dla budowania analogii, ale właśnie z tego względu ich porównanie może nas doprowadzić do owocnych wniosków. Zestawienie ze sobą neopatrymonialnych państw wojskowych takich jak Stany Zjednoczone i Rosja, nowoczesności skonstruowanych w Taszkencie i Brazylii, a także ewangelików z Ukrainy i Nigerii ma ważką funkcję poznawczą: zapobiega postrzeganiu Wschodu w kategoriach radykalnej odmienności i jego egzotyzyacji jako Innego. Decentralizuje też Zachód i roszczenia do uniwersalności wywodzącej się stamtąd wiedzy (Robinson 2016; Sidaway 2013)<sup>8</sup>.

8 Bieżąca literatura dotycząca Globalnych Północy i Południa podkreśla te topologiczne powiązania Południa z Północą (np. w kwestii grodzonych osiedli) i Północy z Południem (np. w aspekcie biedy) (por. Miraftab 2009; Roy i Crane 2015).

W pewien sposób najciekawszym aspektem Wschodu nie jest jego rdzeń, ale jego przedłużenia i obszary wymiany. Podążanie za tymi przedłużeniami otwiera przed nami nowe możliwości porównywania krajów, zjawisk i miejsc, które na pierwszy rzut oka wydają się zbyt różne dla budowania analogii, ale właśnie z tego względu ich porównanie może nas doprowadzić do owocnych wniosków.

Badanie powiązań odkrywa powinowactwo koncepcji Globalnego Wschodu z trzecią falą badań regionalnych, ukształtowanych w dużej mierze przez proces globalizacji, połączenia i mobilność oraz inspiracje teorią społeczną i kulturową (Middell 2013; Mielke i Hornidge 2016; Sidaway et al. 2016). Ta trzecia fala, w związku ze swoją autorefleksyjnością, krytycznie podchodzi do uprzednich założeń odnośnie regionów jako ograniczonych i do kolonialnej produkcji wiedzy o regionach z pozycji centrum, zamiast tego proponując analizę globalnych powiązań i decentralizację produkcji wiedzy. Dlatego też szukają niestabilnego punktu środka między całościowym odrzucaniem zlokalizowanej wiedzy na rzecz niezakorzenionych studiów globalnych (Koch 2016, 650) a urzeczowieniem regionów jako zamkniętych bytów (van Schendel 2002). W kontekście Globalnego Wschodu warto pamiętać o tym, że wiedza miejscowa jest ważna, ale niekoniecznie musi być przypisana poszczególnym regionom jako rama epistemologiczna. Innymi słowy, miejsce genezy wciąż jest istotne, ale nie decyduje o wszystkim. Miejsca mogą generować afordancję, szczególną możliwość działania, która może, ale nie musi się urzeczywistnić. Jak ujął to Chari (2016, 792), musimy zobowiązać się do „bycia-z w świecie współwystępujących powiązań i różnicy ontologicznej”. Trzeba zatem zacząć budować Globalny Wschód przez globalne poczucie przynależności: nie jako zamknięty w sobie i wycofany, ale zwrócony na zewnątrz przy zachowaniu wszystkiego, co konstytuuje jego swoistość (Massey 1991).

Zakończenie: Tworząc teorię razem z Globalnym Wschodem

Myśląc o świecie jako podzielonym na Globalną Północ i Globalne Południe, Wschód został zepchnięty w swoisty niebyt. Pośredniość jego pozycji – nie do końca zamożny, ale również nie do końca biedny; nie tylko kolonia i nie tylko kolonizator – sprawiła, że trudno go skategoryzować. Został obsadzony w roli zacofanego i odizolowanego. Nauka i dyskurs publiczny mają skłonność do ujmowania Wschodu jako w pewien sposób oddzielonego i oddalonego od świata, jako bytu, który nie ma mu nic szczególnego do zaoferowania.

Niniejszy artykuł argumentował na rzecz ujęcia Wschodu jako Globalnego Wschodu w celu odzyskania jego miejsca i głosu w świecie. Oznacza to myślenie o Wschodzie jako formie strategicznego esencjalizmu, co pozwala na ponowne ustanowienie go adekwatnym przedmiotem zainteresowania nauki i nadpisaniu na nim nowych znaczeń. Traktowanie Wschodu jako Globalnego Wschodu oznacza umieszczenie go



w samym środku świata. Jeśli postrzegamy Globalny Wschód jako uwikłany w wielość innych miejsc, pozostawienie go na marginesie myślenia teoretycznego staje się trudniejsze. Nie będąc ani Północą, ani Południem, pozwala nam uniknąć opozycji binarnych zorganizowanych wokół dwóch półkuli w myśleniu o tym, co globalne: zamożne i biedne, potężne i słabe. Zaangażowanie się w globalne badania porównawcze przeciwdziała izolacji Wschodu, pozwalając wyrazić wielość jego doświadczeń – imperium, globalizacji, reform neoliberalnych, nacjonalistycznego populizmu, oporu politycznego i niesymetrycznych konfliktów – w ramach podobnych debat odbywających się w innych miejscach.

Myślenie o Globalnym Wschodzie jest zatem również projektem politycznym. Nie tylko przeciwstawia się połowicznemu wyobcowywaniu Wschodu na Północy i milczeniu o Wschodzie na Południu, usiłując w ten sposób nadać wartość doświadczeniom ludzi ze Wschodu i wyrugować eurocentryzm, ale afirmuje również Wschód jako otwarte miejsce, wychodzące naprzeciw, a nie wycofujące się. Wraz z dostrzegalną falą nacjonalistycznego populizmu na Północy, Południu i Wschodzie, która usiłuje raczej odgradzić od siebie państwa, zamiast budować między nimi mosty, ta widoczna otwartość staje się istotnym oświadczeniem politycznym. Wraz z niepokojami w rzekomych ośrodkach demokracji liberalnej, czyli w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych, ten polityczny projekt pojawia się być może w odpowiednim czasie, gdy różnice między Północą a Południem, Wschodem i Zachodem stają się coraz mniej wyraźne, a ustanowione między nimi hierarchie są podawane w wątpliwość.

Chociaż niniejszy artykuł konceptualizował Globalny Wschód z perspektywy dawnych społeczeństw socjalistycznych Drugiego Świata, kondycja wschodniości – pół-inności, która waha się między Północą a Południem – rozciąga się znacznie dalej. Co z Koreą Południową, Turcją czy złowieszczym Bliskim Wschodem? Myślenie razem ze Wschodem oznacza kres przemilczeń zrodzonych przez dwubiegunowy podział Północ-Południe i wychodzenie nie tyle od jego marginesów, ale raczej jego pośredniości. Nie chodzi tutaj również o przywrócenie innej opozycji binarnej – Wschód-Zachód – ale zdestabilizowanie binarnej wyobraźni geopolitycznej za pomocą wprowadzenia *tertium quid*.

Przyjmując Globalny Wschód za *tertium quid*, powinniśmy jednocześnie przyjąć jego liminalną pozycję, jego połowiczną inność. Klasyczna odpowiedź na ten problem zakładała myślenie o pośredniości jego pozycji jako czymś wymagającym usunięcia, co wymaga przejścia do innego stanu, od peryferii do centrum. Czemu jednak nie myślimy o tej liminalności jako zalecie? Czemu nie wykorzystujemy zasobów, których

Czemu jednak nie  
myślimy o tej liminalno-  
ści jako zalecie? Czemu  
nie wykorzystujemy  
zasobów, których  
dostarcza ona w mie-  
rzeniu się z niepewno-  
ściami, nieprzewidywal-  
nościami  
i improwizowanymi  
tastykami?

dostarcza ona w mierzeniu się z niepewnościami, nieprzewidywalnościami i improwizowanymi taktykami? Myślenie z pozycji pomiędzy Północą i Południem oznaczałoby zatem myślenie o dwuznaczności i efemeryczności – nie tylko w kontekście Wschodu, ale też Północy i Południa.

W ten sposób zaakceptowanie jego liminalności wpisuje Globalny Wschód nie tylko w wielość debat toczących się wokół geopolityki wiedzy (Mignolo 2002) – trzeciej fali badań regionalnych, które podejmują kwestię polityki reprezentacji i wysuwają na pierwszy plan transnarodowe połączenia (Sidaway et al. 2016) oraz konieczność teoretycznego myślenia z wewnątrz Południa (Connell 2018) – ale również wydobywa znaczenie myślenia razem ze Wschodem dla konceptualizacji paradoksów i niepewności charakteryzujących zglobalizowane społeczeństwa, które w ostatnich kilku dekadach cieszyły się znacznym zainteresowaniem wśród naukowców (Bauman 2007; Prigogine 1996; Žižek 2011).

Dlatego teoretyczne myślenie o Globalnym Wschodzie nie wystarczy. Ponowne ustanowienie Globalnego Wschodu nie może się wydarzyć bez zrewolucjonizowania produkcji wiedzy o nim samym. Podejmując się tego zadania, musimy przekształcić Wschód z przedmiotu badań regionalnych w podmiot, a właściwie w metodę – jako „środki przekształcenia produkcji wiedzy” (Chen 2010, 216). To, co doprowadzi do ponownego ustanowienia Wschodu, nie jest bez znaczenia. Dzisiejszy napływ wiedzy z Globalnego Wschodu nie pozostawia żadnych wątpliwości, że nadszedł czas na teoretyczne myślenie nie tylko o nim, ale **wspólnie** z nim.

## Podziękowania

Ten artykuł to druga część tetralogii publikacyjnej. Pozostałe części to: *Goodbye Postsocialism!* (Müller 2019), *Theorising with the Global East* oraz *How global is global urbanism? How we theorised from the South but forgot about the East*. Niniejsza praca, w różnych jej postaciach, wiele zyskała dzięki licznym, zaangażowanym odbiorcom w Wielkiej Łomnicy we wrześniu 2016 roku, w Lipsku w listopadzie 2016 roku, w Bostonie w kwietniu 2017 roku, w Jekaterynburgu i w Münster (Valais) w sierpniu 2017 roku, Kijowie we wrześniu 2017 i Zürichu w lutym 2018 roku. Dziękuję Elenie Trubinie i Carolin Schurr za przenikliwe uwagi, a także recenzentom i redaktorom z Geopolitics, którzy wpłynęli na ostateczny kształt tego artykułu.

## Wykaz literatury

- Babones, Salvatore, i Philipp Babcicky. 2011. „Russia and Eastern Europe in the modern world-system: A structuralist perspective.” *Proceedings of the 10th Biennial Conference of the Australasian Association for Communist and Post-Communist Studies*, 1–20. <https://ses.library.usyd.edu.au/bitstream/2123/8065/2/Russia-and-East-Central-Europe-in-the-modern-world-system.pdf>.
- Bauman, Zygmunt. 2007. *Płynne czasy: Życie w epoce niepewności*. Tłum. Maciej Żakowski. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Bhabha, Homi K. 2010. *Miejsca kultury*. Tłum. Tomasz Dobrogoszcz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Boycko, Maxim, Andrei Shleifer, i Robert Vishny. 1995. *Privatizing Russia*. Cambridge: MIT Press.
- Bradbury, Malcom. 1986. *Why Come to Slaka?* London: Martin Secker & Warburg.
- Bradshaw, Michael. 2001. „The Post-socialist States in the World Economy: Transformation Trajectories.” *Geopolitics* 6(1): 27–46. <https://doi.org/10.1080/14650040108407705>.
- Braveboy-Wagner, Jacquelline A. 2009. *Institutions of the Global South*. London: Routledge.
- Buchowski, Michał. 2004. „Hierarchies of knowledge in Central-Eastern European Anthropology.” *Anthropology of East Europe Review* 22(2): 5–14.
- Caison, Gina, i Boris Vormann. 2015. „The Logics and Logistics of Urban Progress: Contradictions and Conceptual Challenges of the Global North-South Divide.” *The Global South* 8(2): 65–83. <https://doi.org/doi:10.2979/globalsouth.8.2.65>.
- Červinková, Hana. 2012. „Postcolonialism, Postsocialism and the Anthropology of East-Central Europe.” *Journal of Postcolonial Writing* 48(2): 155–163. <https://doi.org/10.1080/17449855.2012.658246>.
- Chakrabarty, Dipesh. 2011. *Prowincjonalizacja Europy: Myśl postkolonialna i różnica historyczna*. Tłum. Dorota Kołodziejczyk, Tomasz Dobrogoszcz i Ewa Domańska. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Chari, Sharad. 2016. „Trans-area Studies and the Perils of Geographical »world-Writing«.” *Environment and Planning D: Society and Space* 34(5): 791–798. <https://doi.org/10.1177/0263775816656522>.
- Chari, Sharad, i Katherine Verdery. 2009. „Thinking between the Posts: Postcolonialism, Postsocialism, and Ethnography after the Cold War.” *Comparative Studies in Society and History* 51(1): 6–34. <https://doi.org/10.1017/S0010417509000024>.

- Chen, Kuan-Hsing. 2010. *Asia as Method: Toward Deimperialization*. Durham: Duke University Press.
- Cilauro, Santa, Tom Gleisner, i Rob Sitch. 2004. *Molvania: A Land Untouched by Modern Dentistry*. Woodstock: The Overlook Press.
- Comaroff, Jean, i John L. Comaroff. 2012. „Theory from the South: Or, how Euro-America Is Evolving toward Africa.” *Anthropological Forum* 22(2): 113–131. <https://doi.org/10.1080/00664677.2012.694169>.
- Comaroff, John L., i Jean Comaroff. 2011. *Theory from the South or, How Euro-America Is Evolving toward Africa*. Boulder: Paradigm.
- Connell, Raewyn W. 2018. *Teoria z globalnego Południa*. Tłum. Paweł Tomanek. Kraków: NOMOS.
- Dirlik, Arif. 2007. „Global South: Predicament and Promise.” *The Global South* 1(1): 12–23. <https://doi.org/10.2979/gso.2007.1.1.12>.
- Europe-Asia Studies. 2018. *Europe-Asia Studies*. 14 marca. <https://www.tandfonline.com/action/journalInformation?show=aimsScope&journalCode=ceas20>.
- Fanon, Frantz. 1952. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil.
- Fanon, Frantz. 2020. *Czarna skóra, białe maski*. Tłum. Urszula Kropi-wiec. Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Featherstone, Mike. 2006. „Genealogies of the Global.” *Theory, Culture & Society* 23(2–3): 387–392. <https://doi.org/10.1177/0263276406062704>.
- Fukuyama, Francis. 2009. *Koniec historii*. Tłum. Tomasz Bieroń i Marek Wichrowski. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Funk, D.A. 2017. *И Вновь О “качественных Журналах” и Национальных Рейтингах* (One More Word about “good Journals” and National Rankings). *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniya* 1 (marzec): 6–11. <https://doi.org/10.17223/2312461X/15/1>.
- Garton Ash, Timothy. 1999. „The Puzzle of Central Europe.” *The New York Review of Books*, 18 marca. <http://www.nybooks.com/articles/1999/03/18/the-puzzle-of-central-europe/>.
- Gille, Zsuzsa. 2016. *Paprika, Foie Gras, and Red Mud: The Politics of Materiality in the European Union*. Bloomington: Indiana University Press.
- Goody, Jack. 1996. *The East in the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grant, Bruce. 2012. „We Are All Eurasian”. *Newsnet* 52(1): 1–6.
- Hann, Chris (red.). 2001. *Postsocialism: Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*. London: Routledge.
- Hann, Chris, M. Benovska-Sabkova, A. Bošković, T. H. Eriksen, D. N. Gellner, A. Gingrich, N. Kradin, J. de Pina-Cabral, G. Lins Ribeiro,

- D. Rogers, G. Schlee, P. Skalník, i D. Wengrow. 2016. „A Concept of Eurasia.” *Current Anthropology* 57(1): 1–27. <https://doi.org/10.1086/684625>.
- Hann, Chris, Caroline Humphrey, i Katherine Verdery. 2002. „Introduction: Postsocialism as a Topic of Anthropological Investigation.” W *Postsocialism: Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*, red. Chris Hann. Abingdon: Routledge.
- Horvat, Srećko, i Igor Štikš. 2012. „Welcome to the Desert of Transition! Post-Socialism, the European Union, and a New Left in the Balkans.” *Monthly Review* (blog), 1 marca. <https://monthlyreview.org/2012/03/01/welcome-to-the-desert-of-transition/>.
- Idov, Michael. 2011. *Made in Russia: Unsung Icons of Soviet Design*. New York: Rizzoli.
- Karkov, Nikolay. 2015. „Decolonizing Praxis in Eastern Europe: Toward a South-to-South Dialogue.” *Comparative and Continental Philosophy* 7(2): 180–200. <https://doi.org/10.1179/1757063815Z.00000000061>.
- Keough, Leyla J. 2016. *Worker-mothers on the Margins of Europe: Gender and Migration between Moldova and Istanbul*. Bloomington: Indiana University Press.
- Knox, Paul, John Agnew, i Linda McCarthy. 2014. *The Geography of the World Economy*, wyd. 6. Abingdon: Routledge.
- Knudsen, Ida H., i Martin D. Frederiksen (red.) 2015. *Ethnographies of Grey Zones in Eastern Europe: Relations, Borders and Invisibilities*. London: Anthem.
- Koch, Natalie. 2016. „Is a »Critical« Area Studies Possible?” *Environment and Planning D: Society and Space* 34(5): 807–814. <https://doi.org/10.1177/0263775816656524>.
- Kovačević, Nataša. 2008. *Narrating Post/communism: Colonial Discourse and Europe's Borderline Civilization*. London: Routledge.
- Kundera, Milan. 1984. „Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej.” *Zeszyty Literackie* 5: 14–31.
- Kuus, Merje. 2004. „Europe's Eastern Expansion and the Reinscription of Otherness in East-Central Europe.” *Progress in Human Geography* 28(4): 472–489. <https://doi.org/10.1191/0309132504ph498oa>.
- Kuus, Merje. 2007. „Something Old, Something New: Eastness in European Union Enlargement.” *Journal of International Relations and Development* 10(2): 150–167. <https://doi.org/10.1057/palgrave.jird.1800121>.
- Kuus, Merje. 2014. *Geopolitics and Expertise: Knowledge and Authority in European Diplomacy*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Laclau, Ernesto. 2009. *Rozum populistyczny*. Tłum. Tomasz Szkudlarek

- et al. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Laruelle, Marlene. 2016. „The Notion of Eurasia: A Spatial, Historical and Political Construct.” W *Questioning Post-Soviet*, red. Edward C. Holland i Matthew Derrick. Washington, D.C.: Wilson Center.
- Mahbubani, Kishore. 2008. *The New Asian Hemisphere: The Irresistible Shift of Global Power to the East*. New York: Public Affairs.
- Massey, Doreen. 1991. „A Global Sense of Place.” *Marxism Today*, 24–29 czerwca.
- Mbembe, Achille. 2000. *De la postcolonie: Essai sur l’imagination politique dans l’Afrique contemporaine*. Paris: Karthala.
- Melegh, Attila. 2006. *On the East-West Slope: Globalization, Nationalism, Racism and Discourses on Eastern Europe*. Budapest: Central European University Press.
- Middell, Matthias (red.) 2013. *Self-reflexive Area Studies*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Mielke, Katja, i Anna-Katharina Hornidge (red.) 2016. *Area Studies at the Crossroads: Knowledge Production after the Mobility Turn*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Mignolo, Walter D. 2002. „The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference.” *South Atlantic Quarterly* 101(1): 57–96. <https://doi.org/10.1215/00382876-101-1-57>.
- Mignolo, Walter D. 2011. „The Global South and World Dis/order.” *Journal of Anthropological Research* 67(2): 165–188. <https://doi.org/10.3998/jar.0521004.0067.202>.
- Mignolo, Walter D. 2014a. „The North of the South and the West of the East: A Provocation to the Question.” *IBRAAZ* 8. <https://www.ibraaz.org/essays/108/>.
- Mignolo, Walter D. 2014b. „Spirit out of Bounds Returns to the East: The Closing of the Social Sciences and the Opening of Independent Thoughts.” *Current Sociology* 62(4): 584–602. <https://doi.org/10.1177/0011392114524513>.
- Mikanowski, Jacob. 2017. „Goodbye, Eastern Europe!” *Los Angeles Review of Books*, 27 stycznia. <https://lareviewofbooks.org/article/goodbye-eastern-europe/>.
- Miraftab, Faranak. 2009. „Insurgent Planning: Situating Radical Planning in the Global South.” *Planning Theory* 8(1): 32–50. <https://doi.org/10.1177/1473095208099297>.
- Miyares, Ines M. 1998. „»Little Odessa« – Brighton Beach, Brooklyn: An Examination of the Former Soviet Refugee Economy in New York City.” *Urban Geography* 19(6): 518–530. <https://doi.org/10.2747/10272-3638.19.6.518>.

- Mol, Annemarie, i John Law. 1994. „Regions, Networks and Fluids: Anaemia and Social Topology.” *Social Studies of Science* 24(4): 641–671. <https://doi.org/10.1177/030631279402400402>.
- Müller, Martin. 2019. *Goodbye Postsocialism! Europe-Asia Studies*. in press. Źródło: <https://ssrn.com/abstract=3151362>.
- Neumann, Iver B. 1999. *Uses of the Other: “The East” in European Identity Formation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Neumann, Iver B. 2015. „Authoritarian East.” *Global Affairs* 1(1): 93–94. <https://doi.org/10.1080/23340460.2014.960190>.
- Nowicka, Magdalena. 2017. „I Don’t Mean to Sound Racist but . . . « Transforming Racism in Transnational Europe.” *Ethnic and Racial Studies* 41(5): 824–841. <https://doi.org/10.1080/01419870.2017.1302093>.
- Outhwaite, William, i Larry Ray. 2005. *Social Theory and Postcommunism*. Oxford: Wiley.
- Parnell, Susan, i Sophie Oldfield (red.) 2014. *The Routledge Handbook on Cities of the Global South*. London: Routledge.
- Parnell, Susan, i Jennifer Robinson. 2012. „(Re)theorizing Cities from the Global South: Looking beyond Neoliberalism.” *Urban Geography* 33(4): 593–617. <https://doi.org/10.2747/0272-3638.33.4.593>.
- Prashad, Vijay. 2013. *The Poorer Nations: A Possible History of the Global South*. London: Verso.
- Prigogine, Ilya. 1996. *La fin des certitudes*. Paris: Odile Jacob.
- Reuveny, Rafael X., i William R. Thompson. 2007. „The North–South Divide and International Studies: A Symposium.” *International Studies Review* 9(4): 556–564. <https://doi.org/10.1111/j.14682486.2007.00722.x>.
- Rigg, Jonathan. 2007. *An Everyday Geography of the Global South*. London: Routledge.
- Robinson, Jennifer. 2006. *Ordinary Cities: Between Modernity and Development*. London: Routledge.
- Robinson, Jennifer. 2016. „Starting from Anywhere, Making Connections: Globalizing Urban Theory.” *Eurasian Geography and Economics* 57(4–5): 643–657. <https://doi.org/10.1080/15387216.2016.1271617>.
- Rogers, Douglas. 2010. „Postsocialisms Unbound: Connections, Critiques, Comparisons.” *Slavic Review* 69(1): 1–15. <https://doi.org/10.1017/s0037677900016673>.
- Rose, Gillian. 1993. *Feminism and Geography: The Limits of Geographical Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Roy, Ananya. 2009. „The 21st-century Metropolis: New Geographies of Theory.” *Regional Studies* 43(6): 819–830. <https://doi.org/10.1080/00343400701809665>.

- Roy, Ananya, i Emma S. Crane. 2015. *Territories of Poverty: Rethinking North and South*. Athens: University of Georgia Press.
- Said, Edward W. 2005. *Orientalizm*. Tłum. Monika Wyrwas-Wiśniewska. Poznań: Zysk i S-ka.
- Schlögel, Karl. 2007. *Das russische Berlin: Ostbahnhof Europas*. München: Pantheon.
- Schueth, Sam. 2011. „Assembling International Competitiveness: The Republic of Georgia, USAID, and the Doing Business Project.” *Economic Geography* 87(1): 51–77. <https://doi.org/10.1111/j.1944-8287.2010.01103.x>.
- Sgibnev, Wladimir. 2015. “Remont: Housing Adaptation as Meaningful Practice of Space Production in Post-Soviet Tajikistan.” *Europa Regional* 22(1–2): 53–64.
- Shields, Rob. 2012. „Cultural Topology: The Seven Bridges of Königsberg, 1736.” *Theory, Culture & Society* 29(4–5): 43–57. <https://doi.org/10.1177/0263276412451161>.
- Sidaway, James D. 2013. „Geography, Globalization, and the Problematic of Area Studies.” *Annals of the Association of American Geographers* 103(4): 984–1002. <https://doi.org/10.1080/00045608.2012.660397>.
- Sidaway, James D., Elaine L. E. Ho, Jonathan D. Rigg, i Chih Y. Woon. 2016. „Area Studies and Geography: Trajectories and Manifesto.” *Environment and Planning D: Society and Space* 34(5): 777–790. <https://doi.org/10.1177/0263775816656520>.
- Smith, Jeremy, i Paul Richardson. 2017. „The Myth of Eurasia – A Mess of Regions.” *Journal of Borderlands Studies* 32(1): 1–6. <https://doi.org/10.1080/08865655.2016.1266276>.
- Spivak, Gayatri C. 2010. „Czy podporządkowani inni mogą przemówić?” Tłum. Ewa Majewska. *Krytyka Polityczna* 24–25: 196–239.
- Spivak, Gayatri C. 1988. „Subaltern Studies: Deconstructing Historiography.” W *Selected Subaltern Studies*, red. Ranajit Guha i Gayatri Chakravorty Spivak. Oxford: Oxford University Press.
- Spivak, Gayatri C. 1993. *Outside in the Teaching Machine*. London: Routledge.
- Suslov, Mikhail, i Mark Bassin (red.) 2016. *Eurasia 2.0: Russian Geopolitics in the Age of New Media*. Lanham: Lexington Books.
- Timár, Judit. 2004. „More than »Anglo-American«, It is »Western«: Hegemony in Geography from a Hungarian Perspective.” *Geoforum* 35(5): 533–538. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2004.01.010>.
- Tlostanova, Madina. 2008. „The Janus-faced Empire Distorting Orientalist Discourses: Gender, Race and Religion in the Russian/(Post) Soviet Constructions of the »Orient«.” *Worlds and Knowledges Otherwise* 2(2): 1–11.



- Tlostanova, Madina. 2011. „The South of the Poor North: Caucasus Subjectivity and the Complex of Secondary »Australism«.” *The Global South* 5(1): 66–84. <https://doi.org/10.2979/globalsouth.5.1.66>.
- Tlostanova, Madina. 2015a. „Can the Post-Soviet Think? Intersections.” *East European Journal of Society and Politics* 2(1): 38–58.
- Tlostanova, Madina. 2015b. „Between the Russian/Soviet Dependencies, Neoliberal Delusions, Dewesternizing Options, and Decolonial Drives.” *Cultural Dynamics* 27(2): 267–283. <https://doi.org/10.1177/0921374015585230>.
- Tlostanova, Madina. 2017. *Postcolonialism and Postsocialism in Fiction and Art*. New York: Palgrave Macmillan.
- Todorova, Maria. 2014. *Balkany wyobrażone*. Tłum. Piotr Szymor i Magdalena Budzińska. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Tuvikene, Tauri. 2016. „Strategies for Comparative Urbanism: Post-Socialism as a De-Territorialized Concept.” *International Journal of Urban and Regional Research* 40(1): 132–146. <https://doi.org/10.1111/1468-2427.12333>.
- Ushkalov, Igor, i Irina Malakha. 2010. *Utechka umov*. Moscow: Librokom.
- Van Schendel, Willem. 2002. „Geographies of Knowing, Geographies of Ignorance: Jumping Scale in Southeast Asia.” *Environment and Planning D: Society and Space* 20(6): 647–668. <https://doi.org/10.1068/d16s>.
- Wallerstein, Immanuel. 1976. „Semi-Peripheral Countries and the Contemporary World Crisis.” *Theory and Society* 4(3): 461–483. <https://doi.org/10.1007/BF00161293>.
- Wallerstein, Immanuel. 1979. *The Capitalist World Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wanner, Catherine. 2007. *Communities of the Converted: Ukrainians and Global Evangelism. Culture and Society after Socialism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Wolff, Larry. 2020. *Wynalezienie Europy Wschodniej: Mapa cywilizacji w dobie oświecenia*. Tłum. Maciej Janowski. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury w Krakowie.
- Zarakol, Ayse. 2011. *After Defeat: How the East Learned to Live with the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zarycki, Tomasz. 2014. *Ideologies of Eastness in Central and Eastern Europe*. London: Routledge.
- Žižek, Slavoj. 2011. *Living in the End Times*. London: Verso.

MARTIN MÜLLER – jest profesorem na Wydziale Geografii i Zrównoważonego Rozwoju na Uniwersytecie w Lozannie, gdzie prowadzi grupie badawczej M3 (Materialities | Multiplicities | Metropolis). <http://igd.unil.ch/martin.muller/en/presentation/>.

**Dane adresowe:**

University of Lausanne  
Faculty of geosciences and environnement  
Géopolis 3514  
CH-1015 Lausanne  
**email:** martin.muller@unil.ch

**Cytowanie:** Müller, Martin. 2020. „W poszukiwaniu Globalnego Wschodu: myślenie między Północą a Południem.” Tłum. Anna Piekarska. *Praktyka Teoretyczna* 3(37): 157–186.

**DOI:** 10.14746/prt2020.3.8

**Finansowanie:** Praca ta powstała przy wsparciu Narodowej Fundacji Nauki w Szwajcarii [PP00P1\_144699].

**Author:** Martin Müller

**Title:** In Search of the Global East: Thinking between North and South

**Abstract:** Carving up the world into Global North and Global South has become an established way of thinking about global difference since the end of the Cold War. This binary, however, erases what this paper calls the Global East – those countries and societies that occupy an interstitial position between North and South. This paper problematises the geopolitics of knowledge that has resulted in the exclusion of the Global East, not just from the Global North and South, but from notions of globality in general. It argues that we need to adopt a strategic essentialism to recover the Global East for scholarship. To that end, it traces the global relations of IKEA's bevelled drinking glass to demonstrate the urgency of rethinking the Global East at the heart of global connections, rather than separate from them. Thinking of such a Global East as a liminal space complicates the notions of North and South towards more inclusive but also more uncertain theorising.

**Keywords:** Global North, Global South, Second World, postcolonialism, postsocialism, post communism, geopolitics of knowledge

(post)humanistyczna natura  
i krytyka kapitalizmu



ANDRZEJ LEDER

## Przeciw zamykaniu przyszłości<sup>1</sup>

Niniejszy artykuł recenzyjny jest dyskusją z książką Bartosza Kuźniarza *Król Liczb. Szkice z metafizyki kapitalizmu* (Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, 2020).

Słowa kluczowe: antropologia filozoficzna; krytyka kapitalizmu; natura ludzka

---

1 Tytuł pochodzi od redakcji.

Bartosz Kuźniarz napisał książkę bardzo ważną i dzisiaj potrzebną. Przede wszystkim dlatego, że pokazanie, a raczej pokazywanie, i powtarzanie, tego, że porządek ekonomiczny rządzący współczesnym światem – neoliberalny kapitalizm – stanowi w istocie szczególny projekt filozoficzny, czerpiący swoje uzasadnienie i warunki swojej możliwości z wielu mocnych i jednocześnie arbitralnych założeń metafizycznych, jest dzisiaj sprawą wielkiej wagi.

W tej sprawie Bartosz Kuźniarz znajduje we mnie konsekwentnego sojusznika. Co więcej, autor tak umiejętnie prowadzi swój wywód, znajduje takie wyważenie pomiędzy uogólnieniem a szczegółem, że książkę czyta się jako stricte filozoficzną, a jednocześnie ze znanstwem operującą ideami ekonomicznymi. To ważne osiągnięcie, bardzo często bowiem prace humanistów poddające krytyce współczesny kapitalizm czyta się tak, jakby pisane były „z zewnątrz”, bez wnikania w wewnętrzną logikę systemu, który atakują. To osiągnięcie zawdzięcza autor zapewne znakomitemu odczytaniu we współczesnej literaturze analizującej ustrój ekonomiczny z perspektywy nauk społecznych i filozofii; i to zarówno w literaturze francuskiej – i szerzej – kontynentalnej, jak i w anglosaskiej. Nie tylko erudycja jest tutaj jednak ważna; u autora znajduję pewną rzadką i cenną cechę myślenia, istotową dla uprawiania filozofii – umiejętność dostrzegania w konkretnym zjawisku całej sumy teoretycznych warunków, które czynią je możliwym.

Wyraziwszy tę bardzo pozytywną opinię, mogę napisać, że nie zgadzam się z ogromną częścią wniosków, które Bartosz Kuźniarz wyprowadza, przeprowadziwszy swoje rozważania krytyczne. Jesteśmy tu więc w polu typowej dyskusji filozoficznej; będę chciał pokazać, że przyjęcie pewnych rozstrzygnięć metodologicznych i dyskursywnych nieuchronnie prowadzi do wniosków, które budzą moje ogromne wątpliwości. **Przede wszystkim dlatego, że „zamykają przyszłość”.** Rozwinięciu tej myśli poświęcona będzie większa część dalszego wywodu.

Książka Bartosza Kuźniarza składa się z dwóch części – antropologicznej i teologicznej. Części te znakomicie się uzupełniają, jednocześnie w pewien sposób są w głębokim konflikcie. Ten konflikt wynika z tego, że oparte są na dwóch zupełnie różnych metodologiach, różnych porządkach uzasadnienia. Pierwszy z nich ma charakter naturalistyczny – to psychologia ewolucyjna i jej okolice (antropologia, socjologia historyczna). Problem w tym, że ten typ naturalizmu – dominującego dzisiaj – niesie ze sobą pewne mocne założenie dotyczące czasu historycznego i natury ludzkiej. W największym skrócie założenie to mówi, że natura ludzka, która wyewoluowała w ciągu tysiącleci, jest w swych istotnych zarysach niezmienna i w związku z tym to raczej systemy społeczne

Będę chciał pokazać, że przyjęcie pewnych rozstrzygnięć metodologicznych i dyskursywnych nieuchronnie prowadzi do wniosków, które budzą moje ogromne wątpliwości. Przede wszystkim dlatego, że „zamykają przyszłość”.

muszą się do niej dostosować, a nie ona – do nich. Opowieść o tym, że ludzki aparat psychiczny jest ewolucyjnie przystosowany do życia w małej społeczności, a ludzkie ciało jest fundamentalnym źródłem naszych doznań jest opowieścią substancjalizującą „naturę” człowieka. Jeśli historia i społeczeństwo nie dostosują się do tej substancji, co dotyczy współczesnego kapitalizmu, to ludzie będą w nich nieszczęśliwi. Nawet jeśli system upadnie – co, jak Bartosz Kuźniarz często podkreśla, cytując licznych lewicowych autorów (m.in. Slavoja Žižka), jest w wypadku kapitalizmu trudne do wyobrażenia – to ostatecznie nie zmieni to wcale owej ukształtowanej przez tysiąclecia ludzkiej natury.

**Oczywiście nie mam zamiaru zaprzeczać temu, że człowiek niesiony jest dziś przez biologiczne ciało, wyznaczające pewne granice indywidualnych, ludzkich możliwości.** Jednak nie zgodziłbym się z tezą, że to właśnie jest ludzką cechą istotową. Broniłbym założenia, że to, co czyni nas ludźmi, ma charakter relacji z Innym – indywidualnym lub zbiorowym – a to oznacza, że człowiek jest istotą społeczną, działającą w ramie etycznej i politycznej. Co więcej, jeśli to nie ów biologiczny nośnik czyni nas ludźmi, to człowieczeństwo będzie w przyszłości, być może, możliwe w relacjach istot ludzkich o bardzo różnorodnej – biologicznej i nie biologicznej – „naturze”. Wyobrazenie sobie tego wymaga jednak radykalnego otwarcia na przyszłość. Wymaga nadziei radykalnej.

Przyjęcie naturalistycznej perspektywy przy rozpatrywaniu relacji człowiek-system społeczny prowadzi do tego, że widzi się człowieka jako jednostkę, byt indywidualny. Biologiczne ciało obdarzone świadomością rzucone jest na pastwę anonimowych mechanizmów społecznych, które unieszczęśliwiają je lub uszczęśliwiają, zawsze jednostkowo. Znika tu perspektywa, najtrafniej wypowiedziana zapewne przez Fryderyka Engelsa, gdy krytykował antropologię Feuerbacha: „...jest przykrojona do wszystkich czasów, do wszystkich ludzi, do wszystkich warunków, i właśnie dlatego nie da się nigdy i nigdzie zastosować...”. Piszący zapewne w latach 1952–1953 roku Tadeusz Kroński zaostrza sprzeciw wobec tego typu antropologii: „Ale rozpatrywać człowieka konkretnie, to znaczy ujmować go ze stanowiska stosunków społecznych, ze stanowiska walki klas. A właśnie walka klas i w ogóle istnienie antagonistycznych klas nie mieszczą się w systemie Feuerbacha” (cyt. za: Kroński, XVII).

Także w krytycznym systemie antropologii Bartosza Kuźniarza nie ma miejsca na istnienie antagonistycznych klas. W systemie tym ludzie nie tworzą w nim grup, warstw ani klas społecznych, ich relacje, a przede wszystkim konflikty nie wyznaczają kondycji, w której ludzie żyją; osta-

Kapitalizm przestaje w tej opowieści być systemem zapośredniczonej przemocy silnych wobec słabych, staje się „Bogiem złej nieskończoności”.

tecnie więc **odchodzimy od perspektywy, w której kapitalizm to jednak system, w którym to „ludzie ludziom zgotowali ten los”.**

Współczesny naturalizm – psychologia ewolucyjna czy socjobiologia – jest najnowszym dzieckiem anglosaskiej filozofii społecznej, w której z korzenia Locke’owskiego – a biorąc pod uwagę źródła religijne, również z protestanckiej idei zbawienia indywidualnego – płynie skrajnie indywidualistyczna, a jednocześnie niezmienna antropologia. Dzisiejsza hegemonia anglosaskiego świata, także naukowego, w sposób niedostrzegalny, ale też opresywny narzuca tę perspektywę. Człowiek jest zawsze sam wobec wielkich sił. Z innymi ludźmi wchodzi najczęściej w relację rywalizacji. Chwile bliskości i szczęścia może osiągnąć tylko z bliskimi: żoną, mężem, dziećmi. Albo sam, wobec natury, jak bohater Burke’a, o którym Bartosz Kuźniarz pisze. I właśnie te chwile szczęścia i pełni nazywa – o ile dobrze zrozumiałem – chwilami zbawienia.

Kapitalizm przestaje w tej opowieści być systemem zapośredniczonej przemocy silnych wobec słabych, staje się „Bogiem złej nieskończoności”.

W drugiej części książki, tej teologicznej, Bartosz Kuźniarz rozprawia się z tym Bogiem, obiektem swoich badań czyniąc teorie ekonomiczne Smitha, Maltuse’a i fizjokratów. W istocie jednak Bartosz Kuźniarz zajmuje się nie tymi teoriami, ale tkwiącą w ekonomii teologią. Istotne jest, że część ta opiera się na zupełnie innym porządku uzasadnień, przede wszystkim wywodzącym się z filozofii spekulatywnej. Mamy więc tu Adorna, Kierkegaarda, Marksa – myślicieli pohegłowskich, mamy samego Hegla, mamy post-sekularyzm ze Schmittem, mamy francuskich post-strukturalistów, jak Derrida, mamy filozofujących socjologów, jak Simmel czy Boltanski.

Najważniejsze wydają mi się analizy dotyczące Boltanskiego, Maltuse’a i Simmla. Zadają one pytania o pewne paradygmatyczne cechy kapitalizmu jako struktury. Boltanski pisze o swoistej bezsilności krytyki wobec systemu – o zdolności kapitalizmu do jej wchłaniania. Malthuse – tworzy panującą do dzisiaj etykę niedoboru. Simmel – przedstawia apologię nieskończonej abstrakcji, którą jest pieniądz, a którą Bartosz Kuźniarz demaskuje jako teologię „złej nieskończoności”.

Filozoficzna praca Bartosza Kuźniarza jest w tym obszarze godna najwyższego uznania. W wielu momentach błyskotliwie pokazuje, jak konkretne założenia teorii ekonomicznych opierają się na arbitralnie wybranych metafizycznych przesłankach. Pozornie arbitralnie, oczywiście. Do ujawnionych przez autora uwarunkowań takiego a nie innego budowania koncepcji ekonomicznych, związanych z samą strukturą teorii, dołożyłbym jednak jeszcze jedno, którego w jego analizie brak. To właśnie uzasadnienie, biorące pod uwagę, jaki los ludzie gotują innym ludziom.



Jeśli spojrzymy na twórców tych teorii z perspektywy zarysowanej przez Benjamina w *Tezach historiozoficznych*, okaże się, że wszyscy oni myślą z perspektywy „zwycięzców” świata kapitalistycznego. Najbardziej oczywiste jest to w wypadku „biopolityki” Malthuse’a, dla którego robotnicy to substancja hodowlana. Ale również Simmel jest myślicielem i apologetą triumfującego mieszczaństwa. Zaś Boltanski, pozornie przynależny do lewicowego kręgu francuskiej krytyki kapitalizmu, jest znakomitym przykładem krytyka, który świetnie wpisuje się w hegemonię świata globalnej Północy i przemoc tego świata wobec Południa, rejonów peryferyjnych i półperyferyjnych. Podobnie jak wielu myślicieli post-strukturalistycznych, krytycznie dekonstruujących logikę zachodnich społeczeństw pod koniec dwudziestego wieku, tworzy teorię bezsilności. Charakterystyczną dla martwej ciszy „końca historii”, która wówczas panowała na Zachodzie.

Najciekawszy z czysto filozoficznego punktu widzenia jest dla mnie spór Simmla z Hegłem, który „reżyseruje” Bartosz Kuźniarz. Czyni Simmla głosem heglowskiej „złej nieskończoności” – sumowania jednostek, tworzących nieskończoną prostą – i przeciwstawia mu „dobrą nieskończoność” samego Hegla – mianowicie sumowanie po okręgu, pozwalające nam w nieskończoność wracać do tego samego miejsca. Znakomita konstrukcja, z której „inżynierskim” charakterem całkowicie się zgadzam. Nie zgadzam się jednak z wpisaniem w nią sposobem wartościowania. Hegel rzeczywiście rozmieścił role w sposób przywołany przez autora książki, ale czy zawierzymy tu Hegłowi? Czy nie jest on, w Benjaminowskiej perspektywie, głosem porządku już danego, a więc porządku zwycięzców? Czyli takiego, w którym zawsze będziemy wracać do tego samego, znanego już punktu – kancelarii pruskiego państwa?

Odwróciłbym to wartościowanie. To linia prosta, która nigdy nie wraca do punktu wyjścia, jest „dobrą nieskończonością”. Lepiej po niej wędrować addytywnie – jednostka dodawana do jednostki – niż wcale. W końcu – czyż ilość nie przechodzi w jakość? Drugim członem alternatywy jest przecież zamknięcie się w cyrkularnym powrocie do tego samego. Mamy więc znowu wybór pomiędzy transgresywnym wyobrażeniem człowieka, a wyobrażeniem esencjalistycznym, co dzisiaj oznacza wyobrażenie naturalistyczne. Wybór istoty zawsze przekraczającej siebie lub wyobrażeniem wiecznego powrotu. Wyobrażeniem, w którym człowiek wędruje w nieskończonej historii ku nieznanemu horyzontowi przyszłości, albo wyobrażenia nieskończonego powrotu do tego samego, do pełni czy natury.

U Bartosza Kuźniarza natura – ostatecznie teologicznie określona – wygrywa z historią.

Potrzebna tu jest dygresja. Sądzę, że autor książki świadomie wybiera teologię, a nie filozofię, jako źródłową dla swoich analiz. Wpisujący się w retorykę post-sekularną – „wszystkie pojęcia filozoficzne są przekształconymi pojęciami teologicznymi” – wybór uzasadniony ma być teologicznym źródłem klasycznych tekstów teorii ekonomicznej, prac Adama Smitha i wspomnianego Malthuse’a. Tylko krótko wspomnę historyczno-filozoficzne rozważania, które można by przeciwstawić takiej decyzji metodologicznej. Po pierwsze rozwinięcie bliskiego mi argumentu Hansa Blumenberga o prawomocności epoki nowożytnej – a więc mówiącego o tym, że u klasyków myśli ekonomicznej dokonuje się immanentyzacja źródła sensu, które owszem, było kiedyś transcendentne, ale już nie jest i w nowożytności raczej już nie będzie. Po drugie argumentu krytycznego, mówiącego, że „wszystkie pojęcia teologiczne są przekształconymi pojęciami antycznego immanentyzmu”, a więc że ostatecznie mamy do czynienia z dialektyką pojęć, w której teologia jest tylko etapem historycznym.

Szerzej zajmę się jednak antropologiczną konsekwencją wyboru teologii jako podstawowego narzędzia analizy. Otóż w tej sytuacji człowiek znowu staje się jednostkową istotą, stojącą jednak tym razem nie wobec natury, lecz wobec Boga. Dobrej albo złej nieskończoności. I tylko od wyboru postaci boskości zależy jego – indywidualny – los. Indywidualne zbawienie, albo jego brak.

Ten sposób postawienia sprawy budzi mój głęboki opór. Po pierwsze, ta retoryka skrywa i maskuje, podobnie jak robi to naturalistyczna antropologia, społeczny i polityczny charakter systemu, w którym żyjemy. Skrywa bezwzględność człowieka wobec człowieka, ludzi wobec ludzi, z którymi żaden Bóg nie ma nic wspólnego. Po drugie jednak, mam głębokie etyczne wątpliwości co do samej idei zbawienia indywidualnego. W linii Dostojewskiego: „dopóki jedno dziecko płacze, nic nie może być zbawione”. Albo Sartre’a: „dopóki choć jeden człowiek jest zniewolony, ja nie mogę być wolny”. Albo z perspektywy doświadczeń dwudziestego wieku: „na stosach zwłok zamęczonych trochę wstydlive jest marzenie o indywidualnej szczęśliwości”.

Nie znaczy to oczywiście, że gotów jestem lekceważyć te momenty pełni i szczęścia, które Bartosz Kuźniarz nazywa zbawieniem indywidualnym. Mam jednak wątpliwości, czy można alternatywę wobec współczesnego kapitalizmu budować na tego rodzaju doświadczeniu. Ma ono cudowny, ulotny i a-społeczny charakter. Dopiero kiedy „dociąży” się je teologią chrześcijańskiego Boga, może stać się „furtką” do innego świata, świata chrześcijańskiego odkupienia. To Bartosz Kuźniarz zupełnie jasno głosi. Dlatego próbując budować alternatywę dla

ekonomistycznego gnostycyzmu, mówi nie o momentach pełnego szczęścia, zaprzeczającego ekonomii niedoboru – to byłoby nadal zbyt immanentystyczne – lecz o momentach zbawienia. Wymagających sankcji teologicznej.

Ostatecznie mamy więc do czynienia z projektem głęboko konserwatywnym. Co więcej, projektem przenikniętym Burke'owskim, melancholijnym smutkiem. Perspektywa antropologiczna, z jej założeniem o niezmienności sytuacji człowieka, zachęca nas co najwyżej do indywidualnego przeskoczenia w obręb cyrkularnego modelu „dobrej nieskończoności”, inaczej grozi nam cierpienie w obrębie niereformowalnego kapitalizmu i jego transcendującej, „złej nieskończoności”. Kołowa „dobra nieskończoność” powrotu do tego samego, to pojawiające się dość często napomknienia, mimochodem idealizujące „małe wspólnoty”, a także „dawne dobre czasy” – nieosiągalne, przednowoczesne, przedkapitalistyczne – kiedy wartości były wartościami, religia regulowała ludzkie życie itd. Zbiera je perspektywa teologiczna, ostatecznie głosząca powrót sankcji religijnej – chrześcijańskiego „objawienia” – jako jedynej alternatywy dla kapitalizmu.

Mam ogromne wątpliwości, czy w jakimkolwiek bezpośrednio przedkapitalistycznym – a więc feudalnym – społeczeństwie znalazłoby się inną zasadę tworzenia relacji społecznych niż przemoc bezpośrednia. Nie sądzę, by mogła być pożądaną alternatywą dla przemocy zapośredniczonej kapitalizmu. **Dlatego przeszłość jako „źródło sensu” – mimo aktualnej dominacji „retrotopii” – wydaje mi się martwa.** Alternatywa dla społeczeństwa, w jakim żyjemy może sytuować się tylko w przyszłości. Ale to wymaga uznania transgresji, wyprawy w nieskończoność bez powrotu, jako najważniejszej kondycji ludzkiej. I historii, jako jej areny.

## Wykaz literatury

Kroński, Tadeusz. 1953. „Wstęp.” W Ludwik Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*. Tłum. Eryk Skowron i Tadeusz Witwicki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Perspektywa antropologiczna, z jej założeniem o niezmienności sytuacji człowieka, zachęca nas co najwyżej do indywidualnego przeskoczenia w obręb cyrkularnego modelu „dobrej nieskończoności”, inaczej grozi nam cierpienie w obrębie niereformowalnego kapitalizmu i jego transcendującej, „złej nieskończoności”.

ANDRZEJ LEDER – urodzony w 1960 roku, doktor habilitowany, profesor w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Wydał rozprawy filozoficzne: *Nieświadomość jako pustka. Wokół myśli Freuda i Husserla*, oraz *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”*, pracę na temat historii Polski: *Prześniona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, rozprawę dotyczącą idei filozoficznych w dwudziestowiecznej Europie: *Rysa na tafl. Teoria w polu psychoanalitycznym*, a także, po angielsku: *The Changing Guise of Myths*.

**Dane adresowe:**

Zespół Filozofii Kultury  
Instytut Filozofii i Socjologii PAN  
ul. Nowy Świat 72  
00-330 Warszawa  
**email:** aleder@ifispan.waw.pl

**Cytowanie:** Leder, Andrzej. 2020. “Przeciw zamykaniu przyszłości.” *Praktyka Teoretyczna* 3(37): 189–196.

**DOI:** 10.14746/prt2020.3.9

**Author:** Andrzej Leder

**Title:** Against the Closure of the Future

**Abstract:** The book review: Bartosz Kuźniarz. 2020. *Król Liczb. Szkice z metafizyki kapitalizmu*. Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego.

**Keywords:** philosophical anthropology, critique of capitalism, human nature

BARTOSZ KUŹNIARZ

Wcielenie, historia i postludzki  
sposób produkcji

Niniejszy tekst stanowi odpowiedź autora na opublikowaną również w niniejszym numerze Praktyki Teoretycznej (189–196) polemiczną recenzję książki *Król liczb. Szkice z metafizyki kapitalizmu*, autorstwa prof. Andrzeja Ledera.

Słowa kluczowe: antropologia filozoficzna; krytyka kapitalizmu; natura ludzka

Moją początkową reakcją po przeczytaniu recenzji Andrzeja Ledera było klasyczne wyparcie. Naturalizm? Substancjalizacja? Feudalna retrotopia? Androny i *moria!* Z takim zestawem pojęć-kluczy z pewnością nie muszę się identyfikować, a tym bardziej dowodzić sobie czy komukolwiek innemu, że nie jestem wielbłądem. Niestety, im dalej w las, tym więcej drzew. Po pewnym czasie pojawiły się kolejne stadia psychoanalitycznego cyklu: zrozumienie, poczucie winy, wreszcie bunt i... częściowa niezgoda na sformułowaną przez Andrzeja Ledera krytykę *Króla liczb*.

Zacznijmy od antropologicznego przesłania książki. Człowiek w moim odczuciu nie jest jakąś naturalną i niezmienną substancją. Jest *zoon metaphisikon*, ustawicznym i palącym dążeniem do nieskończoności – pragnieniem – na które zawsze, i mniej lub bardziej świadomie, choruje. Dlatego nawet tam, gdzie piszę o ciele, nie traktuję go wyłącznie jako niezmiennego psychoewolucyjnego algorytmu. Ciało to coś, w co wpisane jest dążenie do samotransgresji. Sporo jest na ten temat w szkicu o Szekspirze, a najwyraźniej o podwójnej naturze cielesności mówi fragment z eseju o dylemacie wzrostu: „Ciało w ścisłym sensie to oczywiście po prostu całokształt procesów fizycznych warunkujących nasze istnienie. Tak rozumiane ciało *mamy*. W szerszym sensie – rozwijanym w ramach tradycji fenomenologicznej – ciało jest wszakże nośnikiem części naszej duchowości. Tak rozumianym ciałem *jesteśmy*” (Kuźniarz 2020, 144). Zatem ciało, to, co w nas najbardziej naturalne, to nie tylko neurobiologia, ale również spontaniczne i żywiołowe dążenie do przekraczania granic, czyli wolność/pragnienie/nieskończoność.

Zapewne to wciąż co innego niż człowieczeństwo definiowane przez doświadczenie Inności – którego od mojej książki domaga się Andrzej Leder – ale z pewnością nie oznacza człowieczeństwa jako (wyłącznie) statycznej substancji.

Nasz współczesny problem – nazywam go dylematem wzrostu – polega moim zdaniem na tym, że w ramach podstawowego procesu kapitalizmu, którym jest właśnie wzrost gospodarczy (akumulacja kapitału lub „czyste życie” [Kuźniarz 2020, 356]), ciało jako pragnienie i ciało jako ewolucyjny algorytm wchodzą ze sobą w konflikt. Nie da się być jednym i drugim, a tymczasem to właśnie ten splot nieskończoności i skończoności, pragnienia i śmierci, stanowi w moim odczuciu naturę ludzką lub istotę człowieczeństwa.

Dla Andrzeja Ledera – jak rozumiem jego stanowisko – istotą człowieczeństwa jest wyłącznie ciało, którym jesteśmy: pragnąca cząstka, iskra absolutu, której jesteśmy przygodnymi bio-neuro-fizjologicznymi nośnikami. Pisze o tym wprost: „(...) człowieczeństwo będzie w przyszłości, być może, możliwe w relacjach istot ludzkich o biologicznej i nie

Człowiek w moim odczuciu nie jest jakąś naturalną i niezmienną substancją. Jest *zoon metaphisikon*, ustawicznym i palącym dążeniem do nieskończoności – pragnieniem – na które zawsze, i mniej lub bardziej świadomie, choruje.

biologicznej »naturze«. Oczywiście występuje ona u niego w nieusuwalnym odniesieniu do innych podobnych cząstek. Na gruncie przyjętej przeze mnie terminologii, takie stanowisko oznacza zmodyfikowany, uspołeczniony czy też uzupełniony o wezwanie Inności gnostycyzm. Mamy tu do czynienia z wizją jakiegoś zbiorowego, ale niecielesnego podmiotu emancypacji, zbiorowego ducha złożonego z naszych reagujących na siebie, uczulonych nawzajem na swoją obecność dusz. Wizja ta podszyta jest zatem, mówiąc językiem teologii, ideą zbawienia powszechnego lub apokatastazy, którą można interpretować pozytywnie, w duchu humanistycznym – „zostanę zbawiony (ja, czyli niematerialna iskra Inności) tylko wtedy, gdy zbawieni będą wszyscy inni” – albo negatywnie, w duchu post- lub transhumanistycznym – „powszechne zbawienie będzie zbawieniem jakiejś całości, która jest czymś różnym od nas, i w której nie uczestniczymy na prawach podmiotu, a wyłącznie niezbędnego tworzywa”. Wydaje mi się, że Andrzejowi Lederowi bliska jest ta pierwsza opcja (o czym świadczy cytat z Fiodora Dostojewskiego). Drugą utożsamiam z kapitalizmem.

W sumie mamy tu zatem trzy scenariusze: (1) zbawienie indywidualne człowieka jako ucieleśnionej nieskończoności, którego praktycznym wehikułem jest więź z Bogiem (to moja „retrotopijna” opowieść), (2) zbawienie zbiorowe ludzi jako przygodnych cielesnych nośników nieskończoności, którego praktycznym wehikułem jest uetycniona historia (to opowieść Andrzeja Ledera), (3) zbawienie jako realizacja czegoś, co nie jest nami, użyczenie siebie czemuś, co nas przekracza, odrzucenie własnej tożsamości na rzecz procesu zawierającego w sobie maksimum wolności, swobody i mocy (to opowieść, którą kojarzę z kapitalizmem<sup>1</sup>).

1 Jest to nierozpoznana możliwość teoretyczna lub, jeśli kto woli, koncepcja zawarta implicite w dziele Lyotarda. Wiele zerwanych wątków jego filozofii składa się w całość, gdy uznamy istnienie czegoś, co miałbym ochotę nazwać posthumanistycznym lub postludzki sposób produkcji – a więc najnowszym, następującym po Mandelowskim i Jamesonowskim późnym kapitalizmie, stadium rozwoju kapitału. Kapitalizm nie jest zdaniem Lyotarda wielką narracją, ponieważ nie można wskazać podmiotu emancypacji, któremu jego „opowieść” służy. Z tego samego powodu – mimo zwycięstwa „stechnologizowanej kapitalistycznej nauki nad innymi kandydatami do roli uniwersalnego celu ludzkiej historii” (Lyotard 1998, 31), któremu francuski filozof w żadnym wypadku nie przeczy – kapitalizm triumfuje jego zdaniem w sposób niemy, bez uzasadnienia, „raczej jako konieczność niż jako celowość” (Lyotard, 82). To logiczne: skoro mamy do czynienia z „utrącią podmiotu, któremu obiecywane były te [emancypacyjne] horyzonty” (Lyotard, 41), w jaki sposób – przez wzgląd na kogo lub na co – mielibyśmy konstruować uzasadniającą jego wielkie zwycięstwo opowieść? Podobny kłopot – o czym wspominał w *Królu liczb* (Kuźniarz 2020, 400–406) – napotyka Lyotard, opowiadając swoją wspaniałą *Bajkę ponowoczesną*: bohaterem bajki, w której po wyczerpa-

W moim odczuciu możliwości (1) i (2) wykluczają się „tylko” ze względu na założenie o koniecznym-niekoniecznym ucieleśnieniu nieskończoności. Natomiast zbawienie indywidualne i zbiorowe, Bóg i uetyczniona historia to dwie strony – czy też może raczej dwie „drogi do” – tego samego.

Różnica między (2) a (3) też chyba nie jest tak ostra, jak mogłoby się wydawać. W jednym i drugim przypadku „domknięcie” egzystencji – jej usprawiedliwienie, a więc zbawienie – ma charakter paradoksalny i dokonuje się poprzez rozpuszczenie własnego życia w otwartym (oś liczbowa) procesie historycznym. Różnica polega na tym, że w (2) moc jako podstawowa wytyczna ma ustąpić pierwszeństwa solidarności. Wydaje mi się jednak, że utrzymanie apodyktycznego charakteru Inności przy odrzuceniu aksjomatu ludzkiej cielesności – choć nie jest sprzecznością logiczną, szybko stanie się sprzecznością praktyczną. Czy Inny może istnieć bez Twarzy (oto jest pytanie)?<sup>2</sup>

Sądzę, że wybór wizji zbawienia jest w istocie decyzją, którą podejmujemy – najczęściej bezrefleksyjnie – w postaci naszego sto-

Sądzę, że wybór wizji zbawienia jest w istocie decyzją, którą podejmujemy – najczęściej bezrefleksyjnie – w postaci naszego stosunku do kwestii wzrostu gospodarczego, a więc podstawowego procesu kapitalizmu.

---

niu paliwa przez słońce „Człowiek i jego Mózg albo raczej Mózg i jego Człowiek” (Lyotard 1993, 79) opuszczają układ solarny, nie jest podmiot opowiadający tę historię, lecz bliżej nieokreślona formacja energetyczna: „Bohaterem bajki nie jest gatunek ludzki, lecz energia” (Lyotard, 87). To według Lyotarda istota ducha postmodernizmu. Nieobecność happy endu odpowiada za trawiącą go melancholię. W *Królu liczb* podsumowuję tę sprawę następująco: „Ponowoczesność (...) oznacza rozpacz wynikająca z niemożliwości dopisania zakończenia, które, z jednej strony, byłoby logicznym rozwinięciem procesów, w których uczestniczymy, a z drugiej, dałoby się obronić z perspektywy potrzeb i celu podmiotu, którym jesteśmy. Potrafimy zrobić jedno albo drugie. Finalizm jest jednak możliwy. Bajkę ponowoczesną Lyotarda można w jednym ruchu (...) zmienić w pełnoprawną eschatologiczną metanarrację. Trzeba jedynie dopuścić możliwość, że faktycznym celem i beneficjentem podejmowanej przez nas na co dzień aktywności gospodarczej (...) jest podmiot inny niż człowiek. Teodycea Boga wpisanego w struktury współczesnej ekonomii jest możliwa, o ile dokona się jej z punktu widzenia postludzkiej – czy nie znaczy to zarazem: antyludzkiej? – formy życia” (Kuźniarz 2020, 405-406).

2 Lévinas, jak się wydaje, udziela tu odpowiedzi negatywnej. We wstępie do *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem* Małgorzata Kowalska pisze: „Właśnie jako ciało, jako skóra wystawiona na skwar i mróz, Inny jest biedakiem, za którego jestem odpowiedzialny. Odpowiedzialność przejawia się konkretnie jako dawanie schronienia, karmienie, ogrzewanie. Ale zatroszczyć się o cielesnego Innego mogę tylko o tyle, o ile sam jestem cielesny i mam wrażliwość zmysłową, o ile własnym ciałem czuję bliźniego. W ten sposób to, co w tradycyjnej filozofii »najniższe«, zostaje przez Lévinasa podniesione do rangi metafizycznej. Zmysłowość poprzedzająca świadome intencje okazuje się najpierwotniejszą transcendencją i jako taka warunkiem etyki. Życie duchowe okazuje swą głęboką jedność z życiem cielesnym” (Kowalska 2008, XIII).



sunku do kwestii wzrostu gospodarczego, a więc podstawowego procesu kapitalizmu.

Niewykluczone, że tym, co powstrzymuje mnie przed wykonaniem skoku w historię, przed przyjęciem tego, co Andrzej Leder nazywa nadzieją radykalną (choć jeśli to bezpośrednie odniesienie do książki Jonathana Leara, to uważam, że jej przeciwstawienie *Królowi liczb* jest niewłaściwe; nadzieja Wron jest czystą melancholią, lamentem, to nadzieja bez nadziei, nadzieja, która realizuje się jako kadisz – zatem komentarz o Burke’owskim smutku uważam jednocześnie za całkowicie trafiony, taki jest bowiem nastrój mojej książki, ale jednocześnie wydaje mi się on chybiony jako *zarzut*, ponieważ melancholia może być w moim odczuciu formą obecności nadziei<sup>3</sup>), rzeczywiście nie jest ostatecznie filozofia, lecz teologia, przekonanie o tym, że nieprzekraczalnym horyzontem ziemskiego życia jest posiadający ciało człowiek: „U Bartosza Kuźniarza natura – ostatecznie teologicznie określona – wygrywa z historią”. W chrześcijańskiej teologii mówi o tym oczywiście dogmat o wcieleniu. Nie jestem jednak pewien, co tu jest pierwsze: objawienie, prawda teologiczna, która skłania mnie do przyjęcia pewnych założeń metafizycznych, czy raczej pewne założenia metafizyczne, które uważam za słuszne i które odnajduję w teologii chrześcijańskiej – co wtórnie skłania mnie do jej przyjęcia. Nie wiem też, czy ostatecznie ma to jakiegokolwiek znaczenie (w każdym razie, jeśli wolno mi pozwolić sobie na tego rodzaju wyznanie, biograficznie mam za sobą różne okresy, więc nie mógłbym z czystym sumieniem powiedzieć, że „tam pod spodem” jest u mnie religia).

Najbardziej bolesna – a w związku z tym zapewne najbardziej trafna – była dla mnie krytyka mojego rzekomego utożsamiania się z tym, co mieszczańskie, wyczuwalna zwłaszcza w tych dwóch fragmentach jego recenzji: „(...) ostatecznie więc odchodzimy od perspektywy, w której kapitalizm to jednak system, w którym to ludzie ludziom zgotowali ten los”; „retoryka [indywidualnego zbawienia] skrywa i maskuje, podobnie jak poprzednio naturalistyczna antropologia, społeczny i polityczny charakter systemu, w którym żyjemy. Skrywa bezwzględność człowieka

3 Ta dokładnie myśl towarzyszyła mi, gdy wybierałem motto do książki, które brzmi: „właściwy pojedynek Apollona [gnostycki kapitalizm] / z Marsjaszem [nieskończona wymieszana z ciałem, z granicą i skończonością] / (słuch absolutny / kontra ogromna skala) / odbywa się pod wieczór / gdy jak już wiemy / sędziowie / przyznali zwycięstwo bogu”. Zgadza się ze Zbigniewem Herbertem, autorem powyższych słów, gdyż sądzę, że dopiero wtedy, gdy „wszystko jest już przesądzone”, pojawia się miejsce na nadzieję radykalną, wiarę w coś, co może przetrwać mimo wszystko („Zrodzony, a nie stworzony”).

wobec człowieka, ludzi wobec ludzi, z którymi żaden Bóg nie ma nic wspólnego”, a także we fragmencie o Lucu Boltanskim – na temat jego dokonań czytamy, że jest to „krytyka, która świetnie wpisuje się w hegemonię świata globalnej Północy i przemoc tego świata wobec Południa, rejonów peryferyjnych i półperyferyjnych”. Czyli: wszystko to myślenie spod znaku *bohemian bourgeois, champagne socialists*, kawiorowej lewicy albo, najlepiej, prosto z werandy „Grand Hotelu Abgrund” Lukácsa. Zabolęło mnie to, ponieważ w mojej książce poszukuję innego punktu podparcia dla lewicowej, a przynajmniej antykapitalistycznej polityki<sup>4</sup>: czegoś, co pozwoli nam zaatakować rdzeń tego, co dopiero wtórnie, jako symptom, manifestuje się jako nierówności społeczne i przemoc kapitalizmu – i co wyjaśni zarazem zdumiewającą trwałość tego systemu mimo wymierzonej weń od tak dawna krytyki. Tym wyjaśnieniem jest zagospodarowane przez kapitalizm w formie liczenia pragnienie zbawienia, czyli domkniętej nieskończoności. Moim zdaniem od tego pragnienia nie możemy uciec<sup>5</sup>, nie zostało ono bowiem wynalezione czy „aktywowane” przez nowoczesność, a jedynie w nowy sposób przez nią ustrukturyzowane. Dlatego kapitalizm – w tym również jego świętstwa, grzechy przeciw bliźniemu – może pokonać jedynie inna obietnica zbawienia, która zatrzyma sam motor systemu, jego rozrastające się kłaczowato, zatrute serce. Kto pozna inne zbawienie, przywróci myślom i słowom ciężar, przestanie odczuwać kompulsywną potrzebę liczenia.

Zrozumienie, że takie stanowisko jest niebezpieczne, przyszło do mnie z całą mocą podczas niedawnej, rodzinnej wizyty w muzeum czekolady w Kolonii, kiedy starałem się swoim synom (a pewnie przede wszystkim samemu sobie) wytłumaczyć, jak można pogodzić naszą wizytę w muzeum z tym, o czym – przynajmniej częściowo – opowiadała jedna z ekspozycji, zatytułowana dwuznacznie *Bitter Chocolate Stories*. Oto ze zdjęcia spogląda Ghislain, kilkunastoletni chłopiec z Wybrzeża Kości Słoniowej, pracujący przez rok po kilkanaście godzin dziennie na plantacji kakaowca, aby kupić sobie motorower, którego ostatecznie i tak sobie nie kupił – a po drugiej stronie stoimy my, czytający jego historię,

4 „Przypuszczalnie – a przynajmniej tak wygląda w moim odczuciu dzisiejsza postać nadziei społecznej – kolejne cykle rekuperacji nie przechodzą jednak bez echa: przed oczami coraz wyraźniej rysuje się nam amoralna i antyludzka istota procesu rozwijającego się za sprawą zapewnianych mu przez nas usprawiedliwień. Politycy, również ci radykalni, przestaną nas nudzić dopiero wtedy, gdy przyjmą do wiadomości, że stawką w grze politycznej nie są najbliższe wybory, lecz realizująca się w strukturach współczesnej ekonomii metafizyka. Do tej pory udawało nam się jedynie zawrócić wahadło krytyki. Tymczasem idzie o to, aby spadło ono, rozbijając znajdującą się pod nim rzeczywistość” (Kuźniarz 2020, 327).

5 Zob. przypis w Kuźniarz 2020, 464–465.

Dlatego kapitalizm – w tym również jego świętstwa, grzechy przeciw bliźniemu – może pokonać jedynie inna obietnica zbawienia, która zatrzyma sam motor systemu, jego rozrastające się kłaczowato, zatrute serce. Kto pozna inne zbawienie, przywróci myślom i słowom ciężar, przestanie odczuwać kompulsywną potrzebę liczenia.

i zjadający tabliczkę „zaprojektowanej” przez całą naszą rodzinę w niedzielnej atmosferze czekolady. Co przyszło mi do głowy? Nie, nie musimy zostawiać naszych szkół i zajęć. Ghislainowi jesteście winni świadomość: takie życie, którego nie musielibyśmy się wstydzić, gdyby na nas patrzył, takie życie, które sam by prowadził, gdyby tylko otrzymał taką możliwość. Nie chodzi zatem o ciągłe przepaszanie za odczuwaną radość czy o rewolucyjną twardość, która tak często wyradza się z czasem w „emancypacyjną” przemoc, ale afirmację każdego wspólnego i zjedzonego w spokoju posiłku, każdej udanej rozmowy, a nawet niemieckich autostrad, holenderskich rowerów i wielkiego karmelowego frapuccino na kokosowym mleku wypitego w Starbucksie. Oczywiście wszystko to brzmiało jak teksty z jadalni Grand Hotelu Abgrund – i jak coś, za co Andrzej Leder skrytykował moją książkę w recenzji – więc poczułem palący wstyd w obliczu tych wszystkich ludzi, którzy fizycznie jadą do ojczyzn różnych globalnych Ghislainów, zakładając tam szkoły, szpitale i parafie.

A jednak... sędzę (chyba odwrotnie niż mój krytyk), a może jedynie wierzę, że w stosunku do Boga/zbawienia (Bóg jest nazwą skierowanego pod naszym adresem żądania zbawienia) zawiera się odpowiedź na wezwanie Innego: zbawienie zbiorowe zapośrednicza się w zbawieniu indywidualnym, jest w nim z konieczności zawarte. Te ulotne i pozornie społeczne odpryski sensu, możliwe jedynie jako słowa i myśli (zob. Kuźniarz 2020, 471–472; 515), w których nasza skończoność i nieskończoność zdarzają się w pełni i jednocześnie, neutralizują bowiem międzyludzka i antyludzka przemoc materialnego poszukiwania domkniętej nieskończoności. Wierzę, że jest to jedyna skuteczna metoda jej neutralizacji. Uetyczniona historia zapośrednicza się zatem w Bogu: indywidualizm cyrkularnego modelu dobrej nieskończoności jest pozorny, a możliwości (1) i (2) nie są ze sobą sprzeczne. Zarazem podtrzymuję wątpliwość dotyczącą zawartego w (2) pierwiastka gnostyckiego, czyli rezygnacji z określania człowieczeństwa w koniecznym związku z cielesnością. Inny ma nie tylko twarz, ale i skórę. Zrodzony, a nie stworzony.

## Wykaz literatury

- Kowalska, Magdalena. 2008. „Wstęp. Od innej intencjonalności do doświadczenia innego albo od egzystencji do etyki.” W Emmanuel Lévinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*. Tłum. Ewa Sowa. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Kuźniarz, Bartosz. 2020. *Król liczb. Szkice z metafizyki kapitalizmu*.

Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego.  
Lyotard, Jean-François. 1993. „Une fable postmoderne.” W *Moralités postmodernes*. Paryż: Editions Galilée.  
Lyotard, Jean-François. 1998. *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982–1985*. Tłum. Jacek Migasiński. Warszawa: Fundacja Aletheia.

BARTOSZ KUŹNIARZ – filozof, tłumacz, eseista, adiunkt w Katedrze Filozofii i Etyki Uniwersytetu w Białymstoku. Autor książek *Pieniądz i system. O diable w gospodarce* (2006) oraz *Goodbye Mr. Postmodernism. Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy* (2011, wydanie ang. 2015). Zajmuje się teorią społeczną oraz filozoficznym wymiarem ekonomii i gospodarki.

**Dane adresowe:**

Wydział Historyczno-Socjologiczny  
Uniwersytet w Białymstoku  
Plac NZS 1  
15-420 Białystok  
**email:** kuzniarz@gmail.com

**Cytowanie:** Kuźniarz, Bartosz. 2020. „Wcielenie, historia i postludzki sposób produkcji.” *Praktyka Teoretyczna* 3(37): 197–204.

**DOI:** 10.14746/prt2020.3.10

**Author:** Bartosz Kuźniarz

**Title:** Incarnation, history and posthuman mode of production

**Abstract:** Author’s response to the polemical review of the book *Król liczb. Szkice z metafizyki kapitalizmu*, by prof. Andrzej Leder and published in this issue of *Praktyka Teoretyczna*, 189–196.

**Keywords:** philosophical anthropology, critique of capitalism, human nature

artykuły recenzyjne



AGATA ZBOROWSKA

## Wyznania amerykańskich komunistek

Recenzja książki Vivian Gornick. 2020. *The Romance of American Communism*. London and New York: Verso.

Słowa kluczowe: historia mówiona; komunizm; Komunistyczna Partia Stanów Zjednoczonych; Vivian Gornick

Na pierwszych stronach książki, *The Romance of American Communism*, Vivian Gornick rekonstruuje doświadczenie z początku lat 40. XX wieku, kiedy w rodzinnym mieszkaniu przy dużym, drewnianym stole kuchennym zastawionym jedynie czarnym chlebem, śledziem i herbatą spotykały się najbardziej śmiałe idee zmiany społecznej. Z perspektywy dziecka obserwuje gromadzących się w sobotni poranek członków Komunistycznej Partii Stanów Zjednoczonych (Communist Party USA – CPUSA) i Związku Młodzieży Komunistycznej (Young Communist League – YCL), sympatyków partii oraz poputczyków (*fellow-travellers*): członków rodziny, znajomych i sąsiadów z nowojorskiego Bronxu, pracowników fabryk, żydowskich imigrantów.

Nie rozumiałam nic z tego, co mówili, ale byłam podekscytowana bogactwem ich retoryki, intensywnością ich argumentów, nagłością i tęsknotą za tą gorącą rzeką słów, która nieustannie wypływała z nich wszystkich. Działo się tu coś ważnego, zawsze czułam, coś związanego z rozumieniem rzeczy. A „rozumieć rzeczy”, już wiedziałam, było najbardziej ekscytującą, najważniejszą rzeczą w życiu (Gornick 2020, 6).

*Comrade* wywodzi się z łacińskiego słowa *camera* określającego pokój, komnatę i sklepienie. Z kolei francuski *camarade* i hiszpański *camarada* oznaczają osobę, z którą dzieli się tę samą przestrzeń.

*Comrade* wywodzi się z łacińskiego słowa *camera* określającego pokój, komnatę i sklepienie. Z kolei francuski *camarade* i hiszpański *camarada* oznaczają osobę, z którą dzieli się tę samą przestrzeń. Słowa te konotują zarówno oddzielenie wewnątrz od zewnątrz, jak i zapewnienie schronienia tym, którzy znajdują się razem. Jednocześnie, jak zauważa Jodi Dean (2019), współdzielenie przestrzeni może generować poczucie bliskości i oczekiwanie solidarności wiązanej intensywnością uczuć politycznych. Dziecięce wspomnienie Gornick pokazuje intymne doświadczenie grupy osób połączonych ideami i wspólnym politycznym horyzontem. W przestrzenny sposób oddaje charakter codziennego życia, które dzieje się na zebraniach. Dosłownie od kuchni wprowadza czytelniczkę w afektywną atmosferę nie tylko tego spotkania, ale doświadczenia bycia komunistą w ogóle, czy jak zauważał Karol Marks w innym kontekście – w „atmosferę rewolucyjną”, która „otaczała i wywierała nań ciśnienie ze wszech stron” (Marks 1949, 333).

Książka Vivian Gornick otrzymała drugie życie po ponad 40 latach od jej pierwszego wydania w 1977 roku. Wznowienie ukazuje się w czasie wzrostu nacjonalistycznych i faszystujących ruchów w Europie, a jednocześnie wzrostu zainteresowania socjalistycznym ruchem oraz nadziejami, które w Stanach Zjednoczonych wniósł Bernie Sanders czy też wybór Alexandry Ocasio-Cortez i Rashidy Tlaib do Izby Reprezentantów Stanów Zjednoczonych. Od 2015 roku, gdy Sanders po raz pierw-



szy zaangażował się w prezydencki wyścig, Demokratyczni Socjaliści Ameryki urosli z 5 do około 70 tysięcy, tylko od marca 2020 dołączyło 10 tysięcy nowych członkiń (Godfrey 2020, zob. też *Democratic Left*). Ta liczba nie zdradza być może siły, w porównaniu z innymi partiami to nadal bardzo niewiele, ale z pewnością pokazuje obecne nastroje społeczne (z drugiej strony towarzyszą im halucynacje o powrocie komunistycznego zagrożenia, którym straszy się społeczeństwo). Gornick nie daje się jednak ponieść pozytywnym emocjom, chłodno i z dużym sceptycyzmem odnosząc do porównań politycznych uniesień: „To ekscytujące, ale to nie jest socjalizm, a tym bardziej komunizm. W rzeczywistości to wszystko jest próbą socjaldemokracji. Czego ci ludzie chcą, czego chcą wszyscy – (...) chcą powrotu do demokracji. Są dysydentami, a nie rewolucjonistami” (Doherty 2020).

Nowe wydanie *The Romance* uzupełnione zostało o wstęp, w którym Gornick po latach odnosi się do krytyki pierwszego wydania książki. Autorka mierzy się w nim z zarzutami o (nad)emocjonalność, która miała uniemożliwić jej opisanie doświadczeń i emocji innych z zachowaniem odpowiedniego dystansu. W tych zarzutach skłonna jest widzieć nie tyle stereotypy, ile raczej zimnowojenne animozje. W dużym stopniu sama przyznaje się do afektywnego (nad)zaangażowania – „emocjonalność jest tak gęsta, że można ją krajać nożem”, pisze (2020, xix). Wydaje się jednak, że zamiast starać się oddzielać emocje autorki i jej rozmówczyń, znacznie ciekawiej jest widzieć emocjonalność jako nieodłączną cechę tej narracji.

*The Romance of American Communism* to mówiona historia Komunistycznej Partii Stanów Zjednoczonych, zbierająca ponad czterdzieści rozmów z byłymi komunistkami i komunistami, które Gornick przeprowadziła na początku lat 70., krążąc po całym kraju. W książce starała się oddać zróżnicowanie amerykańskiego ruchu komunistycznego, który zaczynał jako dosłownie wschodnioeuropejski – w 1919 roku w ponad 75 procentach tworzyli go imigranci z tej części świata. Wśród rozmówców przeważają osoby zaangażowane politycznie w okresie Frontu Ludowego. Przeżywane w Wielkim Kryzysie trudności nie tylko nie powstrzymały ich, ale wręcz popchnęły do stawienia czoła widmu faszyzmu, walka z którym zawiodła część aż do Hiszpanii. W latach 1935 – 1939 do partii dołączyło więcej nowych członków niż kiedykolwiek wcześniej – w 1930 roku ich liczba wynosiła około siedem tysięcy, by osiem lat później osiągnąć 75 tysięcy (Draper 2003, xv). Idee równości i sprawiedliwości społecznej silnie kontrastowały z boleśnie odczuwanymi efektami kapitalistycznej gospodarki. Ten szeroki front walki, również przeciw rasizmowi, zachęcał do zaangażowania Afroamerykanów. Jednym z jego widocznych przejawów była chociażby publiczna kampania, którą

CPUSA zorganizowała w obronie „chłopców z Scottsboro” – dziewięciu czarnoskórych niesłusznie oskarżonych o zgwałcenie dwóch białych kobiet. Choć większość z rozmówców i rozmówczyń w latach 70. nie przynależą już do partii, niewiele z nich jednak żałuje swojej komunistycznej przeszłości.

Niewątpliwie jedną z najgłośniejszych książek dotyczących tego doświadczenia jest *The God That Failed* – kolektywna autobiografia „pokolenia oczarowanych i rozczarowanych komunizmem”, by posłużyć się sformułowaniem z polskiego kontekstu (Shore 2008) – spisana w latach 40. przez sześciu mężczyzn. To zbiór narracji o nawróceniu zaangażowanych w działalność polityczną pisarzy Arthura Koestlera, Ignazio Silone i Richarda Wrighta, a także sympatyków bez przynależności partyjnej – Andre Gide’a, Louisa Fishera i Stephena Spendera. Historie intelektualistów miały nie tylko urok intymnego wyznania, ale odegrały również polityczną rolę, jak zauważa David C. Engerman: „zanim senator [Joseph] McCarthy obrócił antykomunizm w broń masowej destrukcji politycznej, niewielka grupa pisarzy ofiarowała swoje życie jako lekcję nie tylko o zdradzonych radykalnych nadziejach – ale także o potrzebie zjednoczenia się przeciwko komunizmowi” (Engerman 2002, xxix). Gornik otwarcie polemizuje z nieszczerym, potępiającym tonem tych wyznań, szkicujących jedyną słuszną drogę – od poddania się iluzji, którą oferował w latach międzywojennych komunizm, aż do utraty wiary i zimnowojennego liberalizmu. Komuniści pochodzili zewsząd i tam również wracali, argumentuje autorka.

Książka rozbija binarną strukturę uczuć wpisaną w narrację o fascynacji i ślepym zaangażowaniu oraz równie silnym zaprzeczeniu, narrację, którą uosabia figura „Antykomunistycznego komunisty”. Ten porzuca komunizm, jak jeden z rozmówców, ale potrzebuje emocjonalnego substytutu, obraca się zatem przeciwko komunizmowi z równie wielką siłą jak ta, która do niedawna w imię komunizmu pozwalała mu usprawiedliwiać autorytaryzm i przemoc. Zasadniczym celem książki jest zniuanasowanie dotychczasowej narracji czy wykonanie jej swoistej korekty – polegającej nie tyle na wymazaniu i podstawieniu innych emocji, ale raczej na ich pomnożeniu. Zastępuje je konstelacja uczuć, często skonfliktowanych, nierzadko wykluczających się, które istnieją obok siebie i jako takie budują wierniejszy portret doświadczenia komunistki. Ten obraz wspierają i uzupełniają zresztą ukazujące się w tym samym czasie publikacje oparte na wywiadach z komunistami, pisane w kontekście aktywności związków zawodowych w przemyśle (zob. np. Roger Keeran 1974) czy zaangażowania Afroamerykanów w działalność CPUSA (zob. np. Mark Naison 1973).

Książka rozbija binarną strukturę uczuć wpisaną w narrację o fascynacji i ślepym zaangażowaniu oraz równie silnym zaprzeczeniu, narrację, którą uosabia figura „Antykomunistycznego komunisty”.

Zebrane w książce rozmowy pokazują „miażdżącą codzienność”, która dla większości komunistów oznaczała:

lata sprzedaży *Daily Worker* [organu CPUSA], biegania z powielanymi ulotkami, przemawiania na ulicach, agitowania od drzwi do drzwi w lokalnych i krajowych wyborach, organizowania grup sąsiedzkich w sprawie praw lokatorów, prawa do opieki społecznej lub zasiłków dla bezrobotnych, zbierania pieniędzy na rzecz Partii lub na obronę prawną, kaucję lub walki związkowe. Tylko to i nic więcej. Nigdy nie postawili stopy w siedzibie Partii Komunistycznej, nigdy nie spojrzeli na członka Komitetu Centralnego, nigdy nie byli obecni na ważnym posiedzeniu lub zjeździe partii (110).

„Mój Boże! Jak ja nienawidziłam sprzedawać *Workera!*” – wybuchła niejako w odpowiedzi jedna z rozmówczyń. Popychanie na ulicy, plucie przechodniów, dźwięk zatraskiwanych przed nosem drzwi – uczucie strachu i upokorzenia towarzyszące partyjnym obowiązkom. Mimo wszystko ta konsekwentnie powtarzana aktywność nadawała doniosłe znaczenie codzienności, przekształcając ją we wspólną walkę. Zaangażowanie polityczne w działania Partii pozwalało zobaczyć swoje małe życie w szerszej perspektywie, a marzenie o rewolucji sprawiało, że osobiste problemy i traumy, może nie tyle traciły na znaczeniu, ile często stawały się łatwiejsze do zniesienia. „(...) nigdy w życiu nie czułem się tak wolny, jak w tych pierwszych dniach, kiedy odkryłem Marksa i istnienie własnego umysłu w tym samym czasie – w tym zimnym, brudnym mieszkaniu w Chicago” (65) – wspomina moment zyskania politycznej świadomości i podmiotowości polski imigrant zatrudniony w 1922 roku w Union Stock Yards, „piekle na ziemi” – największej na świecie rzeźni i głównym miejscu pracy imigrantów masowo przybywających z Europy do Chicago (zob. np. Pacyga 2015).

Momenty kolektywnej radości i uniesienia graniczą jednak często z innymi uczuciami – straty, dezorientacji, smutku czy samotności. Na początku lat 50. około dwóch tysięcy członkiń CPUSA zeszło do podziemia (ze strachu przed aresztowaniami na podstawie tak zwanej Ustawy Smitha), z dnia na dzień zrywając znane dotychczas życie i relacje społeczne. Innym dogłębnie traumatycznym doświadczeniem są przesłuchania i publiczne oskarżenia nawet najbliższych osób, zmuszanie do złożenia samokrytyki i przypadki wydalenia z partii. Ich pokłosiem były głębokie podziały rodzinne, często niemożliwe do odbudowania: „czułam, że to małżeństwo trzymają rany przeszłości” – komentuje Gornick (218). „Komunistyczne uczucia” zebrane w książce pokazują pomieszanie skali, jak określają to Hannah Proctor i Larne Abse Hougharty. Walki

Walki polityczne wymagają działań nieproporcjonalnych wobec ogromu możliwych przeszkód, działań koniecznych w perspektywie zmiany, które w skali indywidualnej mogą jednak mieć „potencjalnie szkodliwe implikacje”, wydają się bowiem wypełniać wszystkie aspekty życia aktywistów i bez reszty ich pochłaniać.

polityczne wymagają działań nieproporcjonalnych wobec ogromu możliwych przeszkód, działań koniecznych w perspektywie zmiany, które w skali indywidualnej mogą jednak mieć „potencjalnie szkodliwe implikacje”, wydają się bowiem wypełniać wszystkie aspekty życia aktywistów i bez reszty ich pochłaniać (2019).

Z równą empatią Gornick opisuje osobiste dramaty i trudne wybory, pokazując skalę wykluczających się emocji, a także różne ich źródła. Jak w przypadku pianistki, która w czasie Wielkiego Kryzysu, podążając drogą swoich znajomych, wstępuje do CPUSA:

kiedy grała na fortepianie, czuła się winna z powodu tych wszystkich ludzi umierających z głodu na świecie, a kiedy była na spotkaniach partyjnych, czuła się nieswojo, ponieważ wiedziała, że nie jest zbyt dobra w byciu komunistką i pragnęła wrócić do swojego pianina. Nie mogła rozmawiać o Beethovenie z nikim z partii i nie mogła zapomnieć o partii, kiedy słuchała Beethovena (132).

Gra na fortepianie nie tylko wymaga dużo wolnego czasu, co pozostaje w otwartym konflikcie z zaangażowaniem w działalność partii, ale nie wpisuje się również w habitus komunistki. Chociaż przekonanie o niespełnianiu się w tej roli wystarczająco dobrze – braku umiejętności skutecznej organizacji pracowników w fabryce czy rekrutacji nowych członkiń – można interpretować jako wyraz zaangażowania i troskę o przyszłość rewolucji, to w perspektywie indywidualnej jest źródłem ciągłej frustracji i konfliktu, z którego nie ma dobrego wyjścia.

Gornick wyczulona jest na nawet najmniejsze zakłócenia w dostrzeganiu indywidualnych uczuć do ogólnej atmosfery w partii. Rozmowy zwracają uwagę na różne trudności w uleganiu kolektywnym uczuciom, co uniemożliwia pełne zaangażowanie – wyostyra różnice w poglądach, oddala możliwość zmiany, odziera codzienne działania ze znaczenia i alienuje. Komuniści wskazują na różne *Kronstadt moments* – jak określał je Louis Fisher – punkty zwrotne, w których często po miesiącach emocjonalnego wahania i intelektualnego zwątpienia decydowali się opuścić partię (1949, 204). Wielu z nich wystąpiło z jej szeregów po podpisaniu paktu Ribbentrop-Mołotow i jego następstwach, dla innych szokująca i decydująca była inwazja wojsk Układu Warszawskiego na Czechosłowację w 1968 roku. Jednak niewątpliwie największym wstrząsem, nieograniczającym się rzecz jasna tylko do amerykańskich komunistów, był referat *O kulcie jednostki i jego następstwach* Nikity Chruszczowa wygłoszony na XX Zjeździe Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego 25 lutego 1956 roku.

Nie panikuj. Wyluzuj. Poczekaj i zobacz. Więc właśnie to zrobiłem. Nie wykonałem żadnego ruchu, kontynuowałem pracę, wisiałem w powietrzu, jak w chwili, gdy strzał trafia w ciało, a ciało umiera. Potem, na początku powoli, a po chwili coraz szybciej i szybciej, zacząłem odwiedzać facetów takich jak ja, pracujących w przemyśle w całym regionie. Z Jersey, z północy stanu Nowy Jork, z Massachusetts (156).

Raport opisywany jest jak bomba, która spadła w najbardziej represyjnym okresie dla komunistów w Stanach Zjednoczonych. Jej siła dla wielu tkwiła również w odsłonięciu dotąd wypieranych ze świadomości treści. W ciągu kilku tygodni z Komunistycznej Partii Stanów Zjednoczonych odeszło ponad 30 tysięcy członków. Po roku partia skurczyła się do rozmiarów z 1919 roku.

Wewnętrzne życie komunistów i komunistek zajmuje Gornick w równym stopniu, co ich cielesny wyraz. Bliskie, drobiazgowo wręcz portrety opisują kolor oczu i wyraz twarzy, sposób ubierania się i poruszania, gesty, ton głosu, pewność wypowiedzanych sądów czy zawahanie w formułowaniu wspomnień. Zupełnie jakby sam fakt, że w partii tłumiono i pogardzano wszystkim tym, co osobiste, sprawił, że nie mogła zignorować tego, co osobiste – parafrazując jedną z wypowiedzi w książce. To podejście jaskrawo kontrastuje z odindywidualizowaniem, które towarzyszyło doświadczeniu przynależenia do partii. „Abstrahując od tożsamości stworzonych przez system patriarchalnego kapitalizmu rasowego, towarzysz zakłada polityczną relację między tymi, którzy zobowiązali się do współpracy w celu obalenia tego systemu” – pisze Jodi Dean w kontekście tradycji CPUSA (2019, 53). Towarzysza nie określa przypisana mu tożsamość, ale relacja wyzwalamąca z tego, co dane – relacja między równymi sobie znajdującymi się po tej samej stronie walki. Gornick przewrotnie odzyskuje i przywraca tę przemilczaną stronę, robi to jednak z pewnym czasowym przesunięciem. Chociaż książka dotyczy doświadczenia bycia komunistą, z oczywistych powodów mediowanego przez pamięć, jej równie istotnym tematem jest doświadczenie bycia byłym komunistą. Ujmuje zatem różne temporalne wymiary doświadczenia politycznego zaangażowania, które nie kończy się wraz z końcem przynależności do partii.

Pomimo sceptycyzmu Gornick kończy wstęp do nowego wydania pełnym nadziei zwrotem do podobnie „poruszonych”, współczesnych socjalistów, dla których książka może być swego rodzaju przewodnikiem. Chociaż formy oddolnego działania muszą zostać wypracowane na nowo, warto znać historię towarzyszek i towarzyszy, którzy organizowali się we

Pomimo sceptycyzmu Gornick kończy wstęp do nowego wydania pełnym nadziei zwrotem do podobnie „poruszonych”, współczesnych socjalistów, dla których książka może być swego rodzaju przewodnikiem.

wspólnej sprawie ponad sześćdziesiąt lat temu. *The Romance of American Communism* pozostaje ważnym odniesieniem dla współczesnych walk, ożywia bowiem pełną pasją atmosferę politycznego zaangażowania, które pozwala wyobrazić sobie alternatywę wobec kapitalistycznej rzeczywistości. Horyzont zmian w tych rozmowach nieustannie wykracza poza granice państwowe, szkicując prawdziwie międzynarodowy projekt, który wydaje się konieczny w perspektywie współczesnych problemów niemożliwych do rozwiązania w małej skali. Co równie ważne, książka pokazuje możliwości budowania innych, niż kapitalistyczne, relacji opartych na wartościach wspólnej pracy, ale też nauki, dyscypliny i oddaniu ważnej sprawie. W tym kontekście Lynne Segal przekonuje o konieczności odzyskania pozytywnych emocji zagarniętych przez logikę rynku. Pozytywne emocje są bowiem siłą kolektywnego działania i jego rezultatem (2018). By ta potężna społeczna energia obserwowana na protestach się nie ulotniła, potrzebna jest partia – z całą siłą podkreśla Jodi Dean, dla której książka Gornick jest niegasnącym źródłem inspiracji – jako niezbędna i konieczna forma dla lewicowej polityki.

### Wykaz literatury

- Dean, Jodi. 2016. *Crowds and Party*. London – New York: Verso.
- Dean, Jodi. 2019. *Comrade. An Essay on Political Belonging*. London – New York: Verso Books.
- Doherty, Alex. 2020. *Democratic Left. The Magazine of the Democratic Socialist in America*, Fall XLVIII (2). <https://democraticleft.dsausa.org/files/sites/6/2020/08/DL-Fall-2020.pdf>.
- Doherty, Alex. 2020. Wywiad z Vivian Gornick. *Jacobin*. <https://jacobinmag.com/2020/06/vivian-gornick-american-communism-old-left-new-left-romanticism>.
- Draper, Theodore. 2003 [1957]. *The Roots of American Communism*. New Brunswick – London: Transaction Publishers.
- Engerman, David C. 2002. „Forward to the 2002 Edition.” W Koestler, Arthur, R. H. S Crossman, André Gide, Richard Wright, Louis Fischer, Ignazio Silone, Stephen Spender i Max Eastman. *The God That Failed*. New York – Chichester, West Sussex: Columbia University Press.
- Godfrey, Elaine. 2020. „Thousands of Americans Have Become Socialists Since March.” *The Atlantic*. <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2020/05/dsa-growing-during-coronavirus/611599/>.
- Gornick, Vivian. 2019. *The Romance of American Communism*. London

- New York: Verso Books.
- Keeran, Roger. 1977. *Communists and Auto Workers: the Struggle for a Union, 1919-1941*. Madison: University of Wisconsin-Madison.
- Koestler, Arthur, R. H. S Crossman, André Gide, Richard Wright, Louis Fischer, Ignazio Silone, Stephen Spender, i Max Eastman. 1949. *The God That Failed*. New York: Harper.
- Marks, Karol. 1949. „Przemówienie wygłoszone na obchodach rocznicy gazety *The People's Paper*.” W Fryderyk Engels i Karol Marks. *Dzieła*. T. 1. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Naison, Mark. 1973. „Black Agrarian Radicalism in the Great Depression: The Threads of a Lost Tradition.” *The Journal of Ethnic Studies* 1.
- Pacyga, Dominic. 2015. *Slaughterhouse: Chicago's Union Stock Yard and the World It Made*. Chicago: University of Chicago Press.
- Proctor, Hannah, i Larne Abse Hogarty. 2009. „Communist Feelings.” *New Socialist*. <https://newsocialist.org.uk/communist-feelings-lessing-gornick/>.
- Segal, Lynne. 2018. *Moments of Collective Joy*. London – New York: Verso Books.
- Shore, Marci. 2008. *Kawior i popiół. Życie i śmierć oczarowanych i rozczarowanych marksizmem*. Tłum. Marcin Szuster. Warszawa: Świat Książki.

AGATA ZBOROWSKA – kulturoznawczyni, historyczka kultury. W listopadzie 2018 roku obroniła z wyróżnieniem doktorat w Instytucie Kultury Polskiej UW. Autorka książki *Życie rzeczy w powojennej Polsce* (Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2019). Interesuje się teorią rzeczy, relacjami własnościowymi, teorią krytyczną, historią kultury XX wieku. Obecnie pracuje nad projektem dotyczącym przemian własnościowych w perspektywie przemian wartości.

**Dane adresowe:**

Uniwersytet Warszawski  
Instytut Kultury Polskiej  
Krakowskie Przedmieście 26/28  
00-927 Warszawa  
**email:** zborowska.agata@gmail.com

**Cytowanie:** Zborowska, Agata. 2020. „Wyznania amerykańskich komunistek.” *Praktyka Teoretyczna* 3(37): 207–216.

**DOI:** 10.14746/prt2020.3.12

**Author:** Agata Zborowska

**Title:** Confessions of American Communists

**Abstract:** The book review: Vivian Gornick. 2020. *The Romance of American Communism*. London – New York: Verso.

**Keywords:** oral history; communism; Communist Party of the United States of America; Vivian Gornick



STANISŁAW KNAPOWSKI

## Mit dziewiętnastowiecznego Paryża

Esej recenzyjny książki Pierre'a Pinona, *Le mythe Haussmann*, która zajmuje się zdekonstruowaniem mitu, powstałego wokół Georges-a Eugène'a Haussmanna jako wykonawcy wielkiej przebudowy Paryża. Analiza argumentów autora odkrywa złożony charakter prowadzonych w XIX-wiecznym Paryżu prac budowlanych, których planowanie i wcielanie w życie było efektem negocjacji i współpracy, a nie arbitralnych decyzji. Ponadto pozwala na wyciągnięcie wniosków dotyczących przepracowywanego we francuskiej humanistyce przeformułowania historii II Cesarstwa, które jednocześnie rehabilituje reżim polityczny Napoleona III i jego urzędników oraz rozbija ich jednostkową ich sprawczość na rozproszone i trudniejsze do jednoznacznego zdefiniowania podmioty zbiorowe i luźniej powiązane sieci aktorów. Książka staje się więc otwarciem do przepisania historii wielkiej przebudowy, która zamiast skupiać się wyłącznie na postaci prefekta Haussmanna i jego *Wspomnieniach*, uwzględni szereg postaci i oddolnych działań, dzięki czemu przebudowę tę będzie można wpisać w szersze nurty dziewiętnastowiecznych procesów modernizacyjnych, których tytułowa postać była tylko epifenomenem i eponimem, nie zaś sprawcą.

Słowa kluczowe: Paryż; dziewiętnasty wiek; Georges Haussmann; Napoleon III; architektura; modernizacja; urbanistyka

Jednym z najpopularniejszych zagadnień historii dziewiętnastowiecznego Paryża, poza cyklicznymi zrywaniami rewolucyjnymi, jest wielka przebudowa, zainicjowana przez cesarza Napoleona III, a zrealizowana w latach 1853–1870 głównie przez prefekta Sekwany – Georgesa-Eugène’a Haussmanna. Nie sposób opowiedzieć historii tego miasta pomijając ów epizod. Prefekta z reguły uznaje się za twórcę dzieła przebudowy miasta, nazywanego często „haussmannizacją”. Zapomina się przy tym o licznych planistach, architektach, urzędnikach i myślicielach, którzy pomagali w transformacji miasta, zarówno za czasów prefekta, jak i przed jego urzędowaniem. Nie jest to zwykła nieścisłość faktograficzna – dotyczy tutaj newralgicznego zagadnienia, jakim jest znaczenie wielkich jednostek w historii, ich intencyjność i sprawczość. Przeniesienie tego znaczenia w światowej historiografii prowadzi do zamazywania w rzeczywistości kolektywnych – i rozciągniętych w długim trwaniu – procesów wypracowywania nowych idei i wcielania ich w życie. W dziedzinie studiów nad dziejami Paryża z tym mitem rozprawia się Pierre Pinon w swojej najnowszej książce *Le mythe Haussmann*, otwierającej nowe ścieżki interpretacyjne i ukazującej sprawczość rozproszonych podmiotów zbiorowych oraz ponadintencjonalny wpływ warunków technicznych na przemiany zachodzące w mieście w czasach Drugiego Cesarstwa.

Pinon jest urodzonym w 1945 roku architektem i historykiem, specjalizującym się w historii urbanistyki, architektury miasta i krajobrazu miejskiego osiemnastego i dziewiętnastego wieku. Paryżowi poświęconych jest wiele z jego książek; autor ten szczególną uwagę zwraca właśnie na zagadnienie wielkiej przebudowy za<sup>1</sup>. Był stypendystą Akademii Francuskiej w Rzymie, wykładał w Szkole Architektury Paris-La Défense, a następnie pracował jako dyrektor badawczy w prestiżowym CNRS (*Centre national de la recherche scientifique*). Obecnie wykłada w szkole architektury Paris-Belleville.

Paryż jest tematem książki *Le mythe Haussmann* tylko pośrednio, gdyż autor koncentruje się głównie na obaleniu mitu potężnego Haussmanna. W potocznym, ale i często także naukowym dyskursie nazwisko to przeradza się w slogan. Przymiotnik „haussmannowski” pomaga w umieszczeniu danego obiektu architektonicznego lub zjawiska w kontekście epoki. Mówi się więc o haussmannowskich: Paryżu, urbanistyce, architekturze, kamienicach, a nawet o despotyzmie przestrzennym, czyli podporządkowaniu ulic liniom prostym. Takie szybkie łączenie nazwiska

---

1 To przede wszystkim *Paris, biographie d'une capitale* (Pinon 1999), *Atlas du Paris haussmannien* (Pinon 2002), *Les Plans de Paris* (Pinon 2004), prace cieszące się dużym uznaniem we francuskim środowisku naukowym.

z odpowiednim zjawiskiem pomaga niekiedy zapamiętać czas jego pojawienia się; jednocześnie częste używanie tych określeń może wywoływać wrażenie, że Haussman jest w zasadzie jedynym „twórcą dziewiętnastowiecznego Paryża”. Niekiedy, tak jak w architekturze, utrudnia to właściwe osadzenie czasowe budynku, gdy okazuje się, że stylistyczne cechy haussmannowskie występowały w Paryżu na długo przed przybyciem prefekta czy jeszcze wiele lat po jego ustąpieniu.

Pinon stawia sobie za cel przeprowadzenie gruntownej analizy źródeł i wykazanie na ich podstawie złożoności procesów, które doprowadziły do przebudowy miasta. Wymienia szereg postaci, które w znacznie większym stopniu wpłynęły na myśl urbanistyczną epoki, a nawet na poszczególne decyzje budowlane, lecz z różnych powodów nie stały się figurami tak ikonicznymi jak Haussmann. Obiektem krytyki autora są piszący współcześnie o Paryżu historycy, ulegający mimowolnym manipulacjom, takim jak „haussmannizowanie” prawie każdej dziewiętnastowiecznej paryskiej kamienicy. Pinonowi przyświeca zatem niemal dydaktyczny cel: analiza słabo przebadanych do tej pory źródeł, która ma pozwolić na demitologizację barona Haussmanna – tj. obalenie zarówno pozytywnych, jak i negatywnych mitów, które narosły wokół osoby prefekta.

Książka jest podzielona na trzy zasadnicze części. W pierwszej autor analizuje dostępne, lecz często pomijane, źródła historyczne umożliwiające badanie architektonicznej historii Paryża oraz stara się szkicowo zarysować historię planowania i przebudowywania miasta w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku. Pinon omawia najpierw pozytywny, a później negatywny mit prefekta Haussmanna, który przez jednych historyków jest przedstawiany jako mąż stanu i „pierwszy architekt Paryża”, przez innych zaś jest oskarżany i oczerniany (np. przez lewicowych badaczy Komuny Paryskiej czy konserwatywnych obrońców architektury średniowiecznej).

Wedle autora, mit wszechmocnego prefekta powstał jako efekt zbyt dosłownych i „hagiograficznych” prób odczytania jego, pisanych aż do śmierci, trzutomowych *Wspomnień* (Haussmann 1890), przez wielu badaczy traktowanych jako podstawowe źródło wiedzy o epoce. To faktycznie użyteczna książka, której trzeci tom w całości poświęcony jest dokładnemu opisowi prac budowlanych prowadzonych w Paryżu pod zwierzchnictwem Haussmanna. Jednak jej problemem jest oczywiście tendencyjność i skrajna stronniczość autora. Celem pisania wspomnień było oczyszczenie własnego imienia z zarzutów i położenie podwalin pod budowę własnej legendy. Wielu biografistów uległo wykreowanej przez Haussmanna narracji, a o hagiograficznym charakterze ich prac świadczą już choćby nieco patetyczne tytuły: *Haussmann: La gloire du*

Pinonowi przyświeca zatem niemal dydaktyczny cel: analiza słabo przebadanych do tej pory źródeł, która ma pozwolić na demitologizację barona Haussmanna – tj. obalenie zarówno pozytywnych, jak i negatywnych mitów, które narosły wokół osoby prefekta.

*Second Empire (Haussmann: Chwała Drugiego Cesarstwa)* (Des Cars 2008), *Haussmann le grand (Haussmann Wielki)* (Valance 2000). Mit Haussmanna urbanisty przekradł się do również do najnowszej polskiej literatury naukowej. Przykładowo, w trzecim tomie *Urbanistyki a la française* (Wiśniewska i Wiśniewski 2018), jeden z rozdziałów poświęcony dziewiętnastowiecznemu Paryżowi skoncentrowany jest głównie na jego postaci. Haussmann zostaje tam nazwany nawet „pierwszym nowoczesnym urbanistą”.

Pinon broni swojej tezy nie tylko krytykując wspomniane podstawowe źródło mitografów, ale także analizując lekceważone do tej pory, na wpół zapomniane dokumenty archiwalne, zwłaszcza miejskie plany urbanistyczne i dokumentacje wyglądu poszczególnych ulic<sup>2</sup>. Przywołuje również wspomnienia wcześniejszych prefektów i architektów oraz udowadnia, że Paryża wcale nie przebudowano ani w kilka lat, ani nie rozpoczęto tego procesu dopiero w chwili przybycia Haussmanna w 1853 roku. Od lat czterdziestych dziewiętnastego wieku różni handlowcy, inwestorzy, architekci i komisje tworzyli scenariusze dostosowania, rozszerzenia czy wytyczania i przebijania nowych alei oraz placów. Wprowadzenie do dusznego miasta powietrza i światła dzięki poszerzeniu ulic było już pomysłem Woltera. Pinon przypomina także o znaczeniu prezydenta Republiki, Ludwika Napoleona Bonaparte (w latach 1848–1852), później cesarza Napoleona III (od 1852 roku), na którym niesamowite wrażenie zrobiła wystawa światowa w Londynie z roku 1851, stając się źródłem inspiracji dla jego planów dotyczących przebudowy Paryża.

Na rekonstruowany w drugiej części książki mit pozytywny składają się trzy zasadnicze komponenty: architekt, urbanista i finansjer. W wypełnianiu wszystkich tych ról przypisuje się Haussmannowi, jako twórcy nowoczesnego Paryża, zbyt duże nowatorstwo. Autor dowodzi, że w rzeczywistości nie był on kompetentny w żadnej z tych dziedzin, najczęściej był po prostu administratorem, czasem tylko wykonywał plany przygotowane przez innych. Pinon szybko rozprawia się z nieadekwatnością pojęcia stylu haussmannowskiego, który miałyby charakteryzować się oszczędną dekoracją, w pełni kamienną elewacją oraz długimi balkonami biegnącymi wzdłuż całej fasady. Twierdzi on, że to po prostu przedłużone życie neoklasycyzmu, obecnego we Francji już od czasów panowania

---

2 Autor powołuje się zwłaszcza na *Archives de la voirie de Paris* (Archives de Paris, serie VO), przypominając, że niektóre zespoły archiwalne ocalały i nie spłonęły w pożarze ratusza w czasie Komuny Paryskiej (w maju 1871 roku) oraz na czasopismo *Revue Municipale*, w którym zamieszczane były między innymi artykuły z propozycjami zmian w przestrzeni miejskiej Paryża.

Ludwika Filipa (1830–1848). Względna niezmiennosc rozwiązań technicznych lub dekoracji wynikała po części z wymogów miejsca (ciasna i zwarta zabudowa), po części natomiast była swego rodzaju regresem lub oznaką niemal nieśmiertelnej trwałości francuskiego klasycyzmu, sięgającego korzeniami do Ludwika XIV. Łatwo można się zgodzić z tym argumentem, gdyż Haussmann z pewnością nie brał udziału w tworzeniu projektów architektonicznych. Jeśli już w jakieś ingerował, zresztą dyletancko, to raczej w plany gmachów publicznych o dużym znaczeniu, ale na pewno nie w projekty typowych kamienic.

Pinon dogłębnie roztrząsa także kwestię urbanistyki, analizując dostępne źródła i próbując ustalić, kto właściwie stał za stworzeniem planu nowego Paryża. Jako głównych pomysłodawców wskazuje Napoleona III i Eugène'a Deschamps'a, miejskiego architekta i planistę, który kierował pracami komisji przygotowującej szczegółowy plan przebudowy miasta. Autor dowodzi, że Haussmann w zakresie urbanistyki nie miał wielkiego doświadczenia, umiał jednak wykorzystywać pomysły innych, do czego akurat sam przyznaje się we *Wspomnieniach*, opisując scenę zaprezentowania mu gotowego już planu na pierwszej audyencji u cesarza.

Książka Pinona uzyskuje równowagę dzięki trzeciej części, stanowiącej swoiste oczyszczenie Haussmanna z zarzutów, którymi niesprawiedliwie obciążyli go przeciwnicy polityki Napoleona III. Autor rozprawia się z oskarżeniami o niepopularność prefekta, spekulacje finansowe, antyrewolucyjne planowanie strategiczne, wypędzenie robotników z centrum miasta oraz niszczenie dziedzictwa architektonicznego. Formułowali je często przeciwnicy polityczni cesarza, którego nie wypadało atakować bezpośrednio, później natomiast historycy i socjologowie, starający się poddać krytycznej ocenie II Cesarstwo, jak np. Henri Lefebvre. Przyczyny tych fałszywych oskarżeń leżą między innymi w uprzedzonej lekturze *Wspomnień*, jednak Pinon przekonuje, że intencji przypisywanych Haussmannowi nie sposób z nich wyczytać. Przeciwnie, można odnieść wrażenie, że to książka napisana w zupełnie dobrej wierze, bez prób tuszowania rzekomych autorytarnych zapędów. Brakuje w niej nieprzychylnych i pogardliwych zwrotów wyrażanych pod adresem robotników, jak i relacji o kontaktach z wojskowymi strategami. Co najwyżej można oskarżyć Haussmanna o naiwność i nieprzewidzenie negatywnych skutków reform, które uważał za zbawienne dla wszystkich, także najbiedniejszych, mieszkańców Paryża.

W celu zweryfikowania rzeczywistej skali przesiedleń i przeprowadzek wewnątrz miasta Pinon używa danych statystycznych z epoki, z których wynika, że najbardziej skorzy do przenosin byli przedstawiciele burżuazji i wolnych zawodów, których kusily nowe luksusowe dzielnice budowane

w zachodnim Paryżu, nie zaś przywiązani do miejsc pracy i lokalnej społeczności robotnicy i drobni sklepikarze. Ówczesne spisy poświadczają, że większość mieszkańców centralnych dzielnic pozostała w swoich miejscach zamieszkania. Autor dodaje, że znaczna część proletariatu zamieszkującego nowe północne i wschodnie dzielnice to napływowi robotnicy, a nie ludzie „wypędzeni” z centrum. Oczywiście pozostaje faktem, że największym przekształceniom uległa wyspa Île de la Cité, na której wyburzono większość dawnej zabudowy (o bardzo niskim standardzie higienicznym), a w związku z przekształceniem w centrum administracyjne, przesiedlono większość dawnych mieszkańców, wywodzących się z klas najniższych. Jest to więc prawdziwy element, przez autora nieco zbagatelizowany, wokół którego narasta cały mit Hausmanna przepędzającego na przedmieścia proletariat. Żeby go podważyć, Pinon posługuje się liczbami, jednak można mu odpowiedzieć, że sama niewrażliwość prefekta na społeczne koszty reformy uprawnia nas do obarczenia go tym oskarżeniem, nawet jeśli nie znajdziemy uzasadniających go intencji we *Wspomnieniach*.

Kwestia niszczenia dziedzictwa historycznego jest dla autora *Le mythe Haussmann* okazją do przypomnienia o dwóch inicjatywach, które zapoczątkowały proces przebudowy miasta, a zostały zainaugurowane jeszcze za prezydentury Napoleona, czyli na kilka lat przed przybyciem Hausmanna do Paryża. Bulwar Strasbourg oraz ulica des Écoles są bowiem oddolnymi projektami „obywatelskimi” mieszkańców, którzy, chcąc ułatwić komunikację ich dzielnic z centrum Paryża, zanieśli do prezydenta petycję o dokonanie wyburzeń w celu wytyczenia nowych ulic. Ten przykład stanowi dla Pinona argument przeciwko rzekomo intencjonalnej pacyfikacji miasta przez władzę za sprawą zgeometryzowania ulic i prowadzenia licznych wyburzeń, które przecież sami mieszkańcy uznawali za konieczne dla ogólnej poprawy życia swoich dzielnic. Trzeba jednak dodać, że byli to przedstawiciele burżuazji. Natomiast podczas wyburzeń niszczone zarówno nędzne kamieniczki, jak i wielkie pałace – proste ulice nie oszczędzały nikogo.

Jeśli chodzi o zniszczenia zabytków, to najwięcej kontrowersji wzbudziło wśród historyków sztuki i obrońców historycznego dziedzictwa wyburzenie średniowiecznego kościoła Saint-Benoît, który znajdował się na trasie ulicy des Écoles. Odpowiedzialność za to działanie błędnie przypisuje się prefektowi, który jednak nie miał żadnego wpływu na wytyczanie tej ulicy, zaplanowanej jeszcze przed objęciem przez niego urzędu w Paryżu. Zresztą większość nowych ulic, jak udowadnia Pierre Pinon, została zaprojektowana tak, aby połączyć istniejące już monumenty: Panteon, Kościół Św. Magdaleny, Luwr i katedrę Notre Dame.

Spośród burzonych kamienic zaledwie niewielka część pamiętała choćby szesnasty wiek, trudno więc zgodzić się ze skargami o zniszczenie średniowiecznego miasta, które wówczas po prostu już nie istniało. Poza tym nie zrównano z ziemią całych dzielnic, a jedynie parcele wzdłuż nowo wytyczanych ulic i bulwarów. Można to zauważyć podczas spaceru starymi dzielnicami, podobnie zresztą jak rzucające się w oczy – i utrudniające precyzyjne datowanie – różnice pomiędzy monumentalnymi kamienicami z połowy dziewiętnastego wieku stojącymi przy nowych bulwarach a wąskimi, mniejszymi kamieniczkami, zwykle pozbawionymi dekoracji.

Historii przebudowy Paryża Pinon poświęcił już wcześniej kilka książek, dlatego wszelkie przełomowe informacje dotyczące nowych źródeł i naszkicowanie tła historycznego myślenia o urbanistyce stolicy Francji i nowych realizacji w czasach restauracji, monarchii lipcowej i Druhej Republiki nie mają na celu uzupełnienia wiedzy faktograficznej. Ich celem jest raczej zmiana interpretacji zjawiska przebudowy, poprzez pozbycie się kłopotliwego balastu, jakim jest mit haussmannowski. Nowe, odkrywcze treści pojawiają się w książce jako argumenty wymierzone w konkretnych historyków. Pinon rozprawia się z nimi bezlitośnie, oskarżając o niedostateczną krytykę źródeł, nierzetelność lub podporządkowywanie narracji celom politycznym. Dotyczy to zwłaszcza apologetów Komuny Paryskiej, takich jak słynny socjolog Henri Lefebvre (Lefebvre 1968), którzy przyczyni się do szybkiego jej stłumienia upatrują w zmianach urbanistycznych. Nowe i szerokie bulwary to dla nich przykłady architektury „defensywnej”, ułatwiające ostrzał armatni lub z mitraliez (poprzedzających karabiny maszynowe) czy szarże kawalerii. Autor odpowiada na to argumentami o braku tego typu militarnych intencji u autorów przebudowy, którym przyświecał jedynie cel usprawnienia komunikacji oraz wprowadzenia do miasta światła i powietrza. Przemilcza jednak fakt, że szerokie ulice rzeczywiście ułatwiły wojskom wersalskim szybkie zdławienie sił komunardów.

Dodatkowo Pinon zarzuca Lefebvrowi naukową niekompetencję, przypominając, że mitraliezy nie istniały jeszcze na początku przebudowy, kiedy powstał realizowany później plan. Jednak były już one używane w czasie wojny francusko-pruskiej i Komuny. Trzeba przyznać, że to krytyka niezycliwa i mijająca się z tematem. Pinon podkreśla też, że wcześniejszych prefektów, chociaż dążyli do tych samych co Haussmann celów zmodernizowania miasta, nie oskarża się o militarne intencje tłumienia rozruchów ludowych. Myślę, że można się z nim zgodzić, iż militarne myślenie nie było priorytetowe dla paryskich planistów i nie wynikało z perfidnej niechęci Napoleona III do robotników,

Autor odpowiada na to argumentami o braku tego typu militarnych intencji u autorów przebudowy, którym przyświecał jedynie cel usprawnienia komunikacji oraz wprowadzenia do miasta światła i powietrza. Przemilcza jednak fakt, że szerokie ulice rzeczywiście ułatwiły wojskom wersalskim szybkie zdławienie sił komunardów.

na których obrońcę zresztą się kreował. Proste ulice były przede wszystkim osiami widokowymi i walorach estetycznych. Jednak trudno zaprzeczać, że nowy układ urbanistyczny poprawił poziom bezpieczeństwa w mieście, także ułatwiając pacyfikację, co nie miało jednak skutków decydujących dla klęski Komuny. Należy przecież pamiętać, że naturalnie świetnie przystosowany do obrony stary, robotniczy Montmartre poddał się szybko tylko z powodu braku skoordynowanego dowództwa (Dobek 2013).

Gorzkie słowa w recenzowanej książce padają także pod adresem klasyków, takich jak Walter Benjamin (Benjamin 2010), krytykowany za tendencyjną opinię, że haussmannowskie wywłaszczenia wywołały falę spekulacji i oszustw, co fałszują dogłębne badania statystyczne i archiwalne. Autor sugeruje, że niemiecki filozof opierał się bardziej na powieściach Emila Zoli niż źródłach archiwalnych. Chodzi tu jednak nie o całkowite zaprzeczenie spekulacjom, ale o zdjęcie odpowiedzialności za nie z Haussmanna. Jeśli zaś chodzi o autorów współczesnych, Pinon rewiduje poglądy między innymi Pierre'a Milza, autora jednej z nowszych biografii Napoleona III (Milza 2004), który haussmannowski program budowlany traktuje jako kontynuację projektów Napoleona I. Aby udowodnić, że to niemożliwe, autor podlicza, że za drugiego cesarstwa zbudowano zdecydowanie więcej budynków i wytyczono więcej ulic, dlatego porównywanie jest tutaj bezpodstawne. Nowy cesarz przejął być może od swojego stryja pewną ideę, ale nie – gotowe projekty. Ponadto myślał o mieście kompleksowo, podczas gdy dzieła pierwszego Bonapartego są rozrzucone po mieście, co nie odróżnia ich od budowlanych inicjatyw wcześniejszych władców, np. Henryka IV czy Ludwika XIV.

Szczególną niechęcią, która wykracza poza kwestie teoretyczne i naukowe, autor darzy brytyjskiego historyka Davida Harveya, autora książki *Paris. Capital of Modernity* (Harvey 2003). Pinon zarzuca mu, że określił mianem „legendarnej” mapę – tę samą, o której Haussmann pisze we *Wspomnieniach*, twierdząc, że pokazał mu ją zaraz na pierwszej audiencji cesarz. Na mapie tej, różnymi kolorami, w zależności od priorytetu, były narysowane ulice i bulwary, które planowano utworzyć. Kopię mapy autor znalazł w berlińskim archiwum (była prezentem dla pruskiego króla), zresztą zachowały się jej wizerunki na obrazach przedstawiających cesarski gabinet. Być może ignorancję własnego odkrycia, udowodnienia rzeczywistego istnienia mapy, Pinon poczytuje za afront? Co ważniejsze, uzupełnia to jednak komentarzem o marksistowskich inspiracjach Harveya, ale zarzut ten w jego ujęciu sprawia wrażenie jawnie antykomunistycznego uprzedzenia, które zadziwia na kartach



książki autora wrażliwego przecież metodologicznie i – w swej praktyce badawczej – bliskiego materializmowi. Insynuacje pod adresem Harveya pojawiają się później jeszcze kilka razy i naukowa krytyka miesza się tam z trudną do usprawiedliwienia idiosynkrazją. Dziwić to może o tyle, że brytyjski historyk w swojej książce również podejmuje próbę odczarowania postaci Haussmanna. Cytowane przez Pinona fragmenty publikacji Harvey'a, rzekomo sugerujące znaczącą rolę prefekta, wyglądają na wyrwane z kontekstu.

Niezależnie od rzetelności argumentów polemicznych, ataki na niektórych historyków można uznać za nieco przesadzone, biorąc za przykład wspomnianą zapalczywość, z jaką zaatakowany został Davida Harveya. Przy tym Pinon kreuje swój własny mit – mit znawcy architektury Paryża i najwyższej instancji rozstrzygającej w kwestii „hausmannowskiej”, co jest pewną dezynwolturą, a nawet nadużyciem. Jego źródłowe argumenty, jak seria archiwalna z dokumentacją ulic oraz czasopismo *Revue Municipale*, to za mało, aby w gruntowny sposób zmienić stan wiedzy o badanym okresie; zwłaszcza że nie tylko Pinon podejmuje problem planowania Paryża przed Haussmannem (Papayanis 2004). Trudno nie dać się uwieść mocnej argumentacji i perswazyjnej narracji autora, który w sposób efektowny walczy z mitem i jednocześnie rozprawia się z naukowymi rywalami. Nadmierna ambicja dokonania pełnej krytyki historyków wzmagą niespójności w narracji, w której wątki konstruktywne przeplatają się z krytycznymi, a niekiedy nawet z luźnymi komentarzami bez merytorycznych przypisów, jak np. dodane na końcu z jednego podrozdziałów: „David Harvey i wielu współczesnych autorów (nie da się ich cytować, gdyż są zbyt liczni) podążają ślepo za Haussmannem” (Pinon 2019, 123).

Za wartościową stronę polemicznej rozprawy Pinona trzeba uznać, że za każdym demaskowanym tematem autor egzaminuje poszczególnych badaczy sprawdzając, na ile wpadają w pułapkę danego mitu, a na ile potrafią krytycznie przepracować szeroki materiał empiryczny. Przez pryzmat mitu przepuszcza on wszystkie klasyczne książki o Paryżu oraz „apologie” (sam używa, w subtelnie złośliwym kontekście, tego określenia) Haussmanna i Napoleona III. To dodatkowo sprawia, że książka jest cenną, mocno krytyczną i bardzo aktualną bibliografią tematu.

Nie sposób nie wspomnieć o oprawie graficznej książki, zwłaszcza, że ilustracje są dodane nieprzypadkowo i w bardzo szerokim wyborze. Na dwie grupy podzielone są dwie serie zdjęć Charlesa Marville'a, oficjalnego fotografa miasta, wykonującego zdjęcia dokumentacyjne zleczone przez prefekta. Pierwsza to *le vieux Paris* (1843–1876), przedstawiająca uliczki starego Paryża przed rozbiórką, w jej trakcie, i te, które ocalały,

a druga to: *le nouveau Paris* (1853–1870), w której zaprezentowane zostały wielkie i puste nowe ulice i bulwary. Zdjęcia te pozostawione są jako niemy komentarz, ilustrujący skalę zmian, które zaszły w dziewiętnastowiecznym Paryżu.

Inną niewątpliwą zaletą pracy Pinona jest próba przedstawienia na nowe tory narracji o „haussmannowskim” Paryżu, który okazuje się nie być w oczywisty sposób „haussmannowskim”. Co więcej, wygodna kliksza historyczna okazuje się zaciemniać charakter zachodzących w dziewiętnastowiecznej Francji procesów modernizacyjnych, w których to bohater zbiorowy odgrywa zawsze najważniejszą rolę. Omawiana książka może być inspiracją do zrewidowania sposobu myślenia o roli wielkich jednostek w historii i docenienia aktorów mniej znanych. „Zerwanie” z tym, co dawne – a tym miał być prawie dwudziestoletni okres działalności Haussmanna w Paryżu – nie stanowi prostego przejścia od średniowiecznego miasta ciasnych uliczek do współczesnej, zrjonalizowanej tkanki miejskiej, pomyślanej jako zintegrowana sieć komunikacyjna. Myśleniu opartemu na perspektywie zerwań i rewolucji Pinon przeciwstawia myślenie oparte na pojęciu procesu i idei długiego trwania, uwzględniające złożoność przyczyn oraz długofalowość ich konsekwencji. Z racji swojego zawodowego wykształcenia autor omawia głównie architektów i planistów, pracujących nad przebudową Paryża w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku. Świetna znajomość architektury miasta świadczy o kompetencji Pinona i czyni jego argumenty przekonującymi. Ogromną erudycją zaś pozwala mu wytykać szkolne błędy historykom, socjologom i filozofom, którzy z architekturą często zetknęli się dopiero przy okazji podjęcia tematu dziewiętnastowiecznej przebudowy Paryża.

Głos Pinona stanowi zatem wezwanie do uprawiania rzetelnej historiografii, bazującej nie na mitach, lecz na dostępnych dokumentach. Jego książka można stanowić przestrożę nie tylko dla badaczy Francji lub Paryża danego okresu, ale także dla autorek czy autorów zmagających się z kwestią dziewiętnastowiecznych procesów modernizacyjnych w szerszym kontekście. W kontekście Paryża pozbycie się mitu wszechmocnego architekta-prefekta pozwala na otwarcie badań historycznych nad zupełnie nowymi obszarami. W tej nowej optyce miejska kanalizacja, akwedukty czy krajobraz i ukształtowanie terenu mogą okazać się nie mniej ważne niż postacie architektów czy wpływowych polityków. Między innymi dzięki nowym urządzeniom sanitarnym powiązanim w centralnie zorganizowaną sieć, miasto staje się niezależnym od partykularnych interesów (nawet cesarskich) systemem, maszyną nowoczesności, która dyktuje warunki zarówno mieszkańcom, jak i rządzącym nimi urzędni-

kom. Efektem połączonych działań jednostek, ukierunkowanych na zysk, była ostatecznie racjonalizacja przestrzeni. Pozorną wolność niezależnych od siebie inicjatyw można zinterpretować w tym świetle jako podporządkowaną zewnętrznemu imperatywowi postępu, który zmianę w ogóle czyni możliwą do pomyślenia i zrealizowania. W ten sposób panowanie nad przestrzenią w Paryżu Napoleona III ma już znacznie mniej absolutystyczny charakter niż w Wersalu Ludwika XIV; zarówno bardziej ugodowy, realistyczny wobec warunków naturalnych i odpowiadający na potrzeby, które nie podnosiły bezpośrednio splendoru monarchii, jak np. wodne urządzenia sanitarne. Jeszcze w Wersalu akwedukty służyły przecież przede wszystkim dostarczeniu wody do parkowych stawów i fontann, a nie poprawie higieny wśród wszystkich mieszkańców miasta. Przebudowa Paryża miała więc charakter bardziej totalny, gdyż była ukierunkowana na sprawność systemu samego w sobie. Biorąc pod uwagę szerokie zaangażowanie w ten kolektywny w gruncie rzeczy projekt przebudowy, można dostrzec w nim również inspirujące przykłady społecznej samoorganizacji. Notabene zainteresowanie nowymi wodnymi urządzeniami sanitarnymi miasta można uznać za autentyczny nowatorski wkład tytułowego prefekta.

*Le myth Haussmann* Pierre'a Pinona pokazuje, jak można pomyśleć na nowo architekturę pod kątem intertekstualności i odkryć w niej liczne wątki pozaestetyczne: polityczne, społeczne, higieniczne. Możemy dotrzeć do źródeł problemów, które miało rozwiązać konkretne przedsięwzięcie urbanistyczne, jeśli ustalimy, że za każdym ze zrealizowanych dzieł znajdują się setki nieurzeczywistnionych planów, a czasem nawet utopijnych pomysłów. Jeśli te porzucone, architektoniczne koncepcje rozumieć jako teksty, to stanowiąc będą one jakby palimpsest ukryty za ostatecznym efektem. Architektura to zatem specyficzny język, potrafiący przekazywać różne komunikaty jako niewerbalne źródło historyczne. Tym samym, architektoniczne obiekty i urbanistyczne układy nie są nigdy dziełem genialnego umysłu, ale zawsze splotem relacji, których środowiskiem jest miasto. Widocznym świadectwem dziewiętnastowiecznych procesów modernizacyjnych jest jego materialna struktura: zabudowa i jej przestrzenne układy.

## Wykaz literatury

Benjamin, Walter. 2010. *Pasaże*. Tłum. Ireneusz Kania. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Biorąc pod uwagę szerokie zaangażowanie w ten kolektywny w gruncie rzeczy projekt przebudowy, można dostrzec w nim również inspirujące przykłady społecznej samoorganizacji.

- Des Cars, Jean. 2008. *Haussmann: La gloire du Second Empire*. Paris: Perrin.
- Dobek, Rafał. 2013. *Paryż 1871*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Harvey, David. 2003. *Paris, Capital of Modernity*. New York: Routledge.
- Haussmann, Georges-Eugène. 1890. *Mémoires du Baron Haussmann*. Paris: Victor-Havard Éditeur.
- Lefebvre, Henri. 1968. *Le droit à la ville*. Paris: Anthropos.
- Milza, Pierre. 2004. *Napoleon III*. Paris: Perrin.
- Papayanis, Nicholas. 2004. *Planing Paris before Haussmann*. Baltimore: The John Hopkins Univerity Press.
- Pinon, Pierre. 1999. *Paris, biographie d'une capitale*. Paris: Hazan.
- Pinon, Pierre. 2002. *Atlas du Paris haussmannien*. Paris: Parigramme.
- Pinon, Pierre. 2004. *Les Plans de Paris*. Paris: La Passage.
- Valance, Georges. 2000. *Haussmann le grand*. Paris: Flammarion.
- Wiśniewska, Weronika, i Mirosław Wiśniewski. 2018. *Urbanistyka „a la française”: tysiąc lat doświadczeń i europejskich innowacji – dopełnienie obrazu. T. 3. Od Wielkiej Rewolucji po nowe tysiąclecie: wiek XIX, epoka pragmatyzmu: wiek XX, laboratorium urbanistyki nowoczesnej*. Kraków: Universitas.

STANISŁAW KNAPOWSKI – jest studentem studiów magisterskich na wydziale historycznym oraz filozoficznym UAM, obecnie przebywa na stypendium programu Erasmus+ na uniwersytecie Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines. Pracę magisterską piszę na temat wpływu myśli socjalistów utopijnych na dziewiętnastowieczną przebudowę Paryża.

**Dane adresowe:**

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Wydział Filozoficzny

Szamarzewskiego 89

60-568 Poznań

**email:** stakna@st.amu.edu.pl

**Cytowanie:** Knapowski, Stanisław. 2020. „Mit dziewiętnastowiecznego Paryża.” *Praktyka Teoretyczna* 3(37): 217–229.

**DOI:** 10.14746/prt2020.3.11

**Author:** Stanisław Knapowski

**Title:** The myth of 19th century Paris

**Abstract:** The book review: Pierre Pinon. 2018. *Le mythe Haussmann*. Paris: Éditions B2.

**Keywords:** Paris, the 19th century, Georges Haussmann, Napoleon III, architecture, modernization, city planning