

HYBRIS

ISSN 1689-4286

64

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY 1/2025

#HY

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”

Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego

Ul. Lindleya 3/5

90-131 Łódź

e-mail: imf.hybris@uni.lodz.pl

ISSN: 1689-4286

REDAKCJA

Redaktorzy naczelni:

Marcin Bogusławski

Dawid Misztal

Sekretarze:

Marta Brewer

Kacper Kaczmarek

Kolegium redakcyjne:

Aleksander Gemel

Paweł Grabarczyk

Krzysztof Kędziora

Monika Mansfeld

Tomasz Sieczkowski

RADA NAUKOWA

Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)

Adam Grzeliński (Uniwersytet

Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Jérôme Heurtaux (Université Paris

Dauphine, Francja, CEFRES, Czechy)

James Hughes (University of

Massachusetts Boston, USA)

Leszek Kleszcz (Uniwersytet

Wrocławski)

Natalia Kovalchuk (Borys Grinchenko Kyiv

University, Ukraine)

Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w
Białymstoku)

Michał Krzykowski (Uniwersytet Śląski)

Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki)

Paul Russell (University of British
Columbia, Kanada)

Barbara Tuchańska (Uniwersytet
Łódzki)

Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

Ewa Wyrębska-Đermanović (Uniwersytet
w Bonn, Niemcy)

REDAKTORZY NAUKOWI NUMERU

Anna Kwapisz, Łukasz Rozwadowski

PROJEKT OKŁADKI

© Tomasz Lewandowski

KOREKTA TEKSTÓW

Marta Brewer, Anna Wiśniewska-
Grabarczyk

Przygotowanie plików do publikacji:

Marcin Bogusławski

HYBRIS NR 64 (2025)

ARTYKUŁY

ŁUKASZ ROZWADOWSKI

ODRZUCANIE STERYLNOŚCI. PRZYCZYNEK DO ROZPOZNANIA WARTOŚCI
HEDONICZNYCH I WITALNYCH W SPORZE O GENDER [01-25]

ADAM KRUK

MIEDZY PRZYJEMNOŚCIĄ TEKSTU A OBRAZU. PRZYPADEK ALBERTO
FUGUETA [26-51]

WERONIKA MAZUREK

ARCHITEKTURA, CIAŁO, KLIMAT. PRZYJEMNOŚĆ DĄŻENIA
DO ZMIANY [52-71]

ANNA KWAPISZ

NITRO MATCHA Z KOPENHAGI, AVOBAGIEL Z SAN FRANCISCO,
KIMCHIBOWL Z BERLINA. PRZYJEMNOŚCIOWA ANALIZA ZJAWISKA
GLOBAL BROOKLYN [72-90]

JAKUB MROZIŃSKI

THE RIGHT TO HAPPINESS AND ITS CONSTITUTIONALIZATION [91-111]

RECENZJE

ŁUKASZ WRZESZCZ

W STRONĘ KULTURY PRZYJEMNOŚCI. RECENZJA *THE PHILOSOPHY
OF PLEASURE* KATARZYNY DE LAZARI-RADEK [112-119]



HYBRIS nr 64 (2025)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.64.01>

ŁUKASZ ROZWADOWSKI



0000-0002-5721-9324

Uniwersytet Wrocławski

lukasz.rozwadowski@uwr.edu.pl

Odrzucanie sterylności. Przyczynek do rozpoznania wartości hedonicznych i witalnych w sporze o gender

Od kampanii antygenderowych do sporu o gender

Kampanie antygenderowe pojawiają się od zgoła dwóch dekad w różnych miejscach na świecie. Na ich temat sukcesywnie przyrasta literatura, głównie socjologiczna, politologiczna i językoznawcza¹. „Gender” – według niektórych badaczek „klej symboliczny” (Kováts, Põim, 2015) pozwalający zewrzeć w jednym haśle rozmaite

¹ Zob. Kościańska, 2014; Kováts, Põim, 2015; Bachryj-Krzywaźnia, 2016; Duda, 2016; Kayoma, 2016; Köttig, Bitzan, Petö, 2017; Kuhar, Patternote, 2017; Kuhar, Zobec, 2017; Szwed, Zielińska, 2017; Corredor, 2019; Rawłuszko, 2019; Spallaccia, 2020; Graff, Korolczuk, 2022.

CC BY-NC-ND 4.0 © by the author | Licensee University of Lodz – Lodz University Press

Received: 2025-01-28 | Verified: 2025-05-19 | Accepted: 2025-05-26 Lodz, Poland

First published online: 2025-06-23

antymodernistyczne postulaty – nie stanowi w tych kampaniach terminu akademickiego, lecz

prawicowe imię dla tego, co lewica nazywa emancypacją seksualną, modernizacją i równością, oczywiście z tym zastrzeżeniem, że konserwatyści wynikającą z nich wolność traktują jako formę zniewolenia. W ich wariacie opowieści lata sześćdziesiąte doprowadziły do rozmycia naturalnego „porządku”. „Gender” to zatem samo epicentrum tej zmiany tektonicznej, tak jak ją widzą ultrakonserwatyści. Uosabia rozmycie się fundamentalnych, nadanych przez Boga różnic, które sprawiają, że społeczeństwo funkcjonuje właściwie: różnic między mężczyznami a kobietami (Graff, Korolczuk, 2022 s. 40).

Pierwsze przejawy tego rodzaju myślenia o „gender” pojawiły się w kręgach katolickich już w latach pięćdziesiątych w związku z konferencjami ONZ, gdzie płeć ujmowano przez pryzmat konstruktywizmu, co nie podobało się katolickim konserwatystom forsującym ideę komplementaryzmu: doskonałego uzupełniania się dwóch płci pod względem psychicznym i społecznym (Graff, Korolczuk, 2022, s. 79)². Jednak antygenderyzm w formie, o którą tu chodzi, rozwinął się i wybrzmiał silniej w pierwszej dekadzie dwudziestego pierwszego wieku. Opiera się na narracji, wedle której zachodnia, skorumpowana i żądna władzy elita manipuluje niewinnym ludem poprzez promowanie „ideologii gender” (w prawicowym znaczeniu wskazanym wyżej) oraz prześladowe tych, którzy stawiają opór rozprzestrzenianiu się tej ideologii. Przekaz ten okazał się na tyle nośny, że antygenderyzm mógł stać się zwornikiem dla społeczności religijnych, ruchów konserwatywnych i partii politycznych, wcześniej nie zawsze znajdujących wspólny grunt, a teraz pociągających za sobą ludzi w walce z „gender”. Graff i Korolczuk nazywają

² Na temat idei komplementaryzmu (szczególnie w dyskursie płci mózgu), zob. Janion, 2018. Z kolei Mary Ann Case (2016) ciekawie uzasadnia, dlaczego dopiero Janowi Pawłowi II możemy przypisywać upowszechnienie tej idei w doktrynie Kościoła katolickiego.

tę wspólnotę interesów i idei „oportunistyczną synergia”, by uniknąć sugestii, że zaangażowane podmioty aktywnie i świadomie ze sobą współpracują³.

Możemy jednak ująć to zagadnienie szerzej i mówić nie tyle o kampaniach antygenderowych czy „wojnie z gender” (Duda, 2016), co o sporze o gender, tak jak czyni to między innymi Marta Zimniak-Hałajko (2016). Z jednej strony wyróżniamy wówczas ten konflikt na tle długiego pochodzenia walk o równouprawnienie kobiet oraz osób nieheteroseksualnych, a także osób inter- i transpłciowych, w tym niebinarnych. Z drugiej spoglądamy na spór całościowo, nie skupiając się jedynie na konserwatywnych głosach.

Na rzecz tak szerokiego ujęcia konfliktu pracę wykonały już Graff i Korolczuk. Choć same mówią raczej o reagowaniu feminizmu i ruchu antygenderowego na siebie wzajemnie i na neoliberalizm (Graff, Korolczuk, 2022, s. 265–266), to jednak moim zdaniem publikacja badaczek dostarcza opisu kilku zjawisk, które umożliwiają traktowanie sporu o gender jako pewnej całości. Jest to przede wszystkim wspomniany antygenderyzm: prawicowa narracja, wobec której liberalno-lewicowe podmioty musiały również się jakoś ustosunkować. Innym takim elementem jest rama kolonialna – ujęcie, według którego zachodnia elita przeciwstawiana jest przez antygenderystów niewinnemu a obdarzonemu „zdrowym rozsądkiem” ludowi. Rama ta współbrzmi z kolei z duchem czasów, w których funkcjonuje spór. Badaczki określają go między innymi za Chantal Mouffe jako moment populistyczny, czyli szczególny okres w życiu publicznym, kiedy nośność zyskują hasła oparte na przeciwstawieniu ludu elitom. Nie dotyczy on, jak czytamy w *Kto się boi gender?*, wyłącznie prawicy: feminizm również intensyfikuje swoje powiązania z „ludem” dzięki oddolnemu zaangażowaniu wielu osób – szczególnie dziewczyn i kobiet – na co dzień niebędących aktywistkami ani wcześniej nieuważających się za feministki, teraz zaś manifestujących swoje

³ Autorki poświęcają niewiele uwagi TERF, czyli radykalnym feministkom wykluczającym osoby trans. Tymczasem narracja antygenderowa jest zdecydowanie obecna w ramach tego nurtu ideowego, co rozbija prosty podział na prawicę i lewicę czy konserwatystów i liberałów (zob. Pearce, Erikainen, Vincent, 2020).

przywiązanie do prokobiecych postulatów poprzez post w mediach społecznościowych czy pojawienie się na proteście. „Ten nowy »feminizm ludowy« – czytamy – nie jest wyrafinowanym intelektualnie obiektem zakładającym dekonstrukcję patriarchalnych mitów czy ruchem rozwodzącym się nad własną, niezwykle złożoną tożsamością. Angażuje się raczej w zbiorowe wyrażanie potężnych emocji, produkcję włączających symboli i ucieleśnionej wiedzy po to, by odrzucić etnonacjonalistyczną wizję ludu, jaką forsują siły populistycznej prawicy” (Graff, Korolczuk, 2022, s. 270). Badaczki twierdzą, że populizm po obu stronach sporu stanowi odpowiedź na neoliberalizm charakteryzowany przez nie jako „paradygmat kulturowy”, pewien typ racjonalności (zrównujący racjonalność z efektywnością ekonomiczną) przenikający współcześnie wszystkie sfery ludzkiej aktywności (Graff, Korolczuk, 2022, s. 62–63). Ostatnim ważnym kontekstem umożliwiającym myślenie o sporze o gender jako całości jest wzrost znaczenia praw kobiet i praw osób LGBTQ+ w polityce głównego nurtu. Zauważają to Graff i Korolczuk, choć skupiają się przede wszystkim na sytuacji, w jakiej znalazł się dziś feminizm. Większy nacisk na ruchy osób LGBTQ+ kładzie natomiast reportażysta Mark Gevisser. Jak pisze, zagadnienia związane z emancypacją osób nieheteronormatywnych dzielą dziś społeczeństwa na całym świecie wzdłuż „różowej linii”. „Określam w ten sposób – wyjaśnia – front walki o prawa człowieka, który dzieli i opisuje świat dwóch pierwszych dekad XXI wieku w zupełnie nowy sposób. Żaden ruch społeczny nie nabrał tempa tak szybko jak ten, który stał się znany jako »LGBT« – twierdzi” (Gevisser, 2022, s. 22). Warto też w tym miejscu wspomnieć, że, jednocześnie z przekształceniami w globalnej polityce, w polskim dyskursie naukowym studia genderowe przesuwają się z marginesów do centrum (Górecki, 2017).

Jak widać, chociaż Graff i Korolczuk badają ruchy antygenderowe oraz feministyczne jako posiadające odrębne historie i interesy, to jednak przy okazji budują obraz sporu o gender jako osobnego zjawiska kulturowego. Czynią to poprzez wskazanie na podobieństwa stron (np. na ich skłonność do wytwarzania

populistycznych narracji, postawę sprzeciwu wobec neoliberalizmu) oraz na zewnętrzne uwarunkowania konfliktu (np. na wzrost znaczenia kwestii praw kobiet i praw osób LGBTQ+). Wytwory i praktyki poszczególnych stron konfliktu występują wówczas w charakterze odmiennych realizacji tej samej struktury, na przykład antygenderowy i feministyczny populizm stanowią w takiej perspektywie dwa różne sposoby manifestowania się samej, by tak rzec, populistycznej ramy charakteryzującej sam spór. Konflikt wokół gender zyskuje w ten sposób swoją odrębność: nie jest zaledwie zderzeniem stanowisk, lecz pewnym osobnym fenomenem kulturowym o swoistych własnościach.

Właśnie w taki sposób myślę o sporze o gender w swoim artykule. Będzie to, jak awizuje tytuł, jedynie przyczynek, ponieważ moja praca stanowi wstępną próbę zmierzenia się z pytaniami odmiennymi od dotychczas zadawanych. Co prawda, intuicje dotyczące tego, że warto badać nie tylko kampanie antygenderowe, lecz również spór o gender jako całość, nie są tylko moje ani nie są nowe. W tej kwestii inspirowałem się pracami Graff i Korolczuk oraz wspomnianej Zimniak-Hałajko. Natomiast istotnym *novum* względem dotychczasowych analiz tego konfliktu będzie fakt, że moja praca ogranicza się do *stricte* aksjotycznego⁴ aspektu badanego zjawiska, o czym kilka słów niżej.

Przestrzeń aksjotyczna

Wartości rozumiem jako nieobojętne jakości, a nie wartościowe przedmioty⁵. Korzystam przy tym z tradycji fenomenologicznej aksjologii, w której to rozróżnienie stanowi jedno z istotniejszych elementów teorii wartości (De Monticelli, 2021, s. 220–222). Dla badań i analiz humanistycznych i społecznych

⁴ „Aksjotyczny” ma się tak do aksjologii, jak „psychiczny” do psychologii, wskazuje więc na pewien aspekt rzeczywistości, a nie naukę, która podejmuje się jego badania.

⁵ „Nieobojętne” znaczy tutaj tyle, że już w treść tych jakości, a nie dopiero w reakcję na nie wpisane jest bycie pozytywną lub negatywną. Na przykład „sprawiedliwy” lub „smaczny” są wartościami, podczas gdy „drewniany” – nie, ponieważ jakość ta sama, bez dodatkowych komentarzy, nie może wyrazić żadnej oceny. Z drugiej strony pozytywny lub negatywny znak danej wartości nie pociąga za sobą automatycznie reakcji na nią, odpowiednio: aprobaty lub dezaprobaty.

stanowi to o tyle istotne założenie, że, jak wskazuje na przykład Moritz von Kalckreuth (2024), bez tego rozróżnienia możemy się jedynie dowiadywać, co jest cenne lub niepożądane dla jakiegoś podmiotu, ale pozbawiamy się informacji, jakie szczególne własności przedmiotu sprawiły, że został on wyróżniony.

Ponadto bez podziału na wartość i nośnik wartości przyjmujemy jako „wartość” wszystko – o dowolnej przynależności kategorialnej – co dla danego podmiotu jest jakoś nieobojętne, np. zarówno stany (szczęście), rzeczy (pamiętki), jak i wspólnoty (dajmy na to, własny naród). Zwornikiem dla tak różnorodnych ontologicznie elementów jest wówczas jedynie świat jakiegoś podmiotu bądź sam podmiot, który uważa je za istotną część swojego świata. Na przykład „wartości chrześcijańskie” odpowiadają chrześcijaństwu. Jednak w takim ujęciu nieuchronnie esencjalizuje się tożsamości, tj. traktuje się je ahistorycznie i jako monolit, ponieważ gdyby wziąć pod uwagę ich wewnętrzną nieźborność, na przykład wielość nurtów samego chrześcijaństwa i ich historyczną zmienność, nie mogłyby posłużyć za stabilne znaczenie opatrujące etykietą jakiś zestaw wartości. Abstrahowanie od wewnętrznych napięć i stabilizacja znaczenia są możliwe dzięki temu, że przypisujemy danej ideologii, identyfikacji czy zjawisku ich dokładne przeciwieństwo. Stąd „tradycyjnym wartościom” przeciwstawia się „wartości postępowe”, „konserwatywnym wartościom” – „wartości liberalne”, a „chrześcijańskim” – „nihilizm”, „obce wartości” lub generalnie „to, co niechrześcijańskie” (por. Rozwadowski, 2024).

Tymczasem badanie wartości w sporze o gender nie musi ograniczać się do skonstatowania, że zderzają się ze sobą „wartości tradycyjne” z „wartościami postępowymi”, których to wyrażen używają Graff i Korolczuk (s. 72) albo, dajmy na to, że „gender” podważa „kościelną wizję świata” (Kasiak, 2019, s. 304). O ile pod pojęciem wartości kryją się ontologicznie jednorodne, a zatem porównywalne elementy, możemy skoncentrować się na nich samych, nie posiłkując się jakąkolwiek wstępnie przygotowaną alternatywą, jak tradycja/nowoczesność, chrześcijańskie/niechrześcijańskie, wizja świata podmiotu x/to, co wykluczone

przez x. Zamiast przypisywać pewien zestaw wartości do określonej przedustawnej kategorii, mamy możliwość zadawania pytań o relacje, które w ramach określonego zbioru wytworów i praktyk wartości tworzą między sobą. W tradycji socjologii wartości, ale także w pozaakademickich wypowiedziach najczęściej mówi się o relacji hierarchicznej między wartościami. Będę jednak mówić również o splataniu wartości (gdy określona praktyka czy wytwór manifestuje możliwość ich współwystępowania w ramach jednego układu dóbr), dystansowaniu wartości (gdy demonstrowana jest niemożność ich współwystępowania) i napięciu między wartościami, gdy współwystępowanie wartości jest nieoczywiste, stanowi swego rodzaju wyzwanie, na które można różnorako odpowiedzieć (Rozwadowski, 2024).

Piszę o „relacjach w ramach **określonego zbioru** wytworów i praktyk”, a jednocześnie odżegnuję się od przypisywania jakiemuś podmiotowi czy „wizji świata” roli linii demarkacyjnej dla struktury wartości, co może wzbudzać wątpliwość, na jakiej podstawie wyłaniam źródła do badań. W tym miejscu korzystam z ustaleń z poprzedniej części, mianowicie z możliwości badania sporu o gender jako pewnego odrębnego zjawiska kulturowego: możemy zestawiać strony sporu i niekoniecznie mówić o nim wyłącznie jako zderzeniu wizji świata. W kontekście niniejszych analiz pomocna będzie metafora przestrzeni aksjotycznej, tak jak rozumiała ją Dorota Wolska (1997). Przestrzeń aksjotyczna nie jest w jej rozumieniu, tak odczytuję jej tekst, pewnym punktem widzenia⁶, który możemy, wraz z określoną wiedzą o świecie i respektowanymi normami, przypisać jednemu podmiotowi. Nawet jeśli udaje się w tejże przestrzeni znaleźć jakąś dominującą i podzielaną przez wszystkie włączone w nią podmioty odpowiedź na wartość (aprobatę bądź odrzucenie określonej wartości), to jako „przestrzeń” obejmuje ona

⁶ Nawiązuję tutaj polemicznie, nie chcąc jednak rozwijać tego wątku, do Heideggerowskiej interpretacji Nietzschego, wedle której u autora *Woli mocy* istota wartości tkwi w byciu punktem widzenia (Heidegger, 1997, s. 171–216). Pamiętajmy również o ujęciu Carla Schmitta, który w słynnym esej *Tyrania wartości* pisał za Heideggerem o wartościach jako „punktach widzenia”, a nawet, za Maksem Weberem, o „punktach natarcia”, które to sformułowanie miało wskazywać „na potencjalną agresywność właściwą każdemu stanowieniu wartości” (Schmitt, 2008, s. 52). Metafora przestrzeni aksjotycznej mówi o zmiennych historycznie układach wartości i wartościowaniach w sposób, który nie ustawia ich wyłącznie na linii frontu.

mnogie warianty realizacji tejże odpowiedzi. Przede wszystkim zaś konstytuuje się w napięciu między wartościami, wobec którego można się ustosunkować na różne sposoby. Spór o gender opisuję właśnie jako przestrzeń aksjotyczną. Biorę zatem pod uwagę wytwory i praktyki wytwarzane w jego ramach po to, by wychwycić napięcia między wartościami bądź odpowiedzi na wartość, które, naznaczając obie strony sporu, konstytuują tę przestrzeń.

Aby opisać napięcie między wartościami, które moim zdaniem naznacza spór o gender, konieczna będzie jeszcze jedna uwaga. O wartościach możemy mówić jako pojedynczych jakościach, które znajdujemy w rzeczach, działaniach czy odczuciach, ale możemy również próbować je porządkować. W tym celu pomocne jest sięgnięcie do typologii wartości. Na przykład Marcin Stabrowski (2016) wyróżnia za Maksem Schelerem (1973) siedem ich modalności: wartości użyteczne, hedoniczne, witalne, poznawcze, estetyczne, prawne, religijne.

W niniejszej analizie chciałbym się skoncentrować na dwóch modalnościach wartości opisywanych przez Schelera – hedonicznej i witalnej – gdyż w moim odczuciu w interesujący sposób pozwalają odsłonić jakąś część aksjotycznego aspektu sporu o gender. Konflikt ten dotyczy bowiem, mówiąc bardzo ogólnie, cielesności w jej społecznym funkcjonowaniu, przy czym zwrot w antropologii ku cielesności i wiele innych przejawów zainteresowania „ciałem” w humanistyce mogą stwarzać wrażenie, że cielesność tworzy jednorodny obszar zagadnień, także aksjologicznych. Dla Schelera takie traktowanie cielesności byłoby przejawem oddziaływania etyki Kantowskiej, „gdzie poza rozumem praktycznym dostrzega się jedynie niezróżnicowaną sferę zmysłowości” (Trębicki, 1973, s. 66). W obszarze cielesności upatruje on tymczasem dwóch odmiennych modalności wartości. Otóż wartości hedoniczne, niezbyt szeroko omawiane w dyskusjach aksjologicznych (Kopciuch, 2011), dotyczą przyjemności (a antywartości – przykrości) wyłącznie zmysłowej. Nie dotyczą tych pozytywnie odbieranych sytuacji, które nie mają charakteru czysto zmysłowego, tylko duchowy (np. szczęśliwości związanej z obcowaniem z tym, co święte; bądź intelektualnej przyjemności

czytania dobrze napisanego tekstu⁷). „Smaczny” czy „niosący komfort” są przykładami wartości hedonicznych. Natomiast wartości witalne odnoszą się do życia jako pewnej całości. Nie dotyczą już zmysłów i ich przyjemności bądź przykrości, lecz poczucia intensyfikacji lub, w przypadku antywartości, utraty siły. „A więc – tłumaczy Jerzy Trębicki – w zakresie kultury fizycznej znaczyłoby to tyle, co dzielny lub z drugiej strony mierny, marny, lichy. Wchodzą tu w rachubę korespondujące z tą wartością tzw. *modi* odczuć życiowych, typu poczucia wzlotu i schyłkowości życiowej, poczucia zdrowia lub choroby – starości lub bliskości śmierci, poczucia siły i zmęczenia” (Trębicki, 1973, s. 65).

Według mnie w przestrzeni aksjotycznej sporu o gender szczególną rolę odgrywa obrona sfery witalnej. Ściślej rzecz ujmując, jest to przestrzeń, w której odrzucana jest antywartość typu witalnego, którą możemy nazwać sterylnością. W tekście rozumiem sterylność jako taką własność przedmiotu (na przykład jakiejś idei albo przestrzeni publicznej), który posiada związek z cielesnością, ale się jej na różne sposoby „wyrzeka”, neguje odniesienie do ciała i kondycji człowieka jako zwierzęcia, istoty żywej. Bliska jest także sterylność wyjałowieniu czy wręcz uśmierceniu. W toku wywodu znaczenie tej antywartości będzie zapewne coraz jaśniejsze. Ponadto, skoro konflikt dotyczy płci i seksualności, przyjmuję, że w badanej przestrzeni aksjotycznej w jakiś sposób muszą dochodzić do głosu również wartości hedoniczne. Jednak z tego względu, że stanowią osobną modalność wartości, nie zakładam z góry, że są one automatycznie afirmowane wraz ze sferą witalną. Sprawdzam więc, czy te dwa typy wartości są ze sobą splątane, dystansowane, czy może podlegają hierarchizacji w wytworach i praktykach stron zaangażowanych w spór.

W tym celu spróbuję przeanalizować dwa tematy w obrębie sporu: (1) zanegowanie odcieleśnionego modelu podmiotowości zarówno przez stronę antygenderową, jak i feministyczno-queerową; (2) używanie waginalnych

⁷ Nie oznacza to, że nie może towarzyszyć im przyjemność odczuwana zmysłowo.

wizerunków jako znaku protestu przeciwko męskiej władzy (bez konotacji antygenderowych) oraz obrona nienormatywnej cielesności przez antygenderowy feminizm (zob. przypis 2). W obu obszarach, które biorę pod uwagę, upatruję praktyk podtrzymujących wartości witalne, ale tylko w niektórych przypadkach udaje się je spleść z hedonicznymi.

Antykartezjanizm

W 2009 roku, kiedy jeszcze nikt w Polsce nie spodziewał się, że termin „gender” mógłby opanować dyskusje w mediach głównego nurtu, na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego ukazał się zbiór artykułów *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*. Znajdziemy w nim tekst księdza Mariana Machinka (2009), gdzie tytułowa koncepcja w jej, jak czytamy, „skrajnej” wersji zostaje utożsamiona z teorią performatywności płci Judith Butler. Co interesujące, polemika duchownego nie wygląda tak, jak moglibyśmy się spodziewać. Metaforyka, którą rozwija autor, nie łączy dyskursu genderowego z brudem, zanieczyszczeniem, jak czyni się to na przykład względem Obcego w dyskursie nacjonalistycznym, lecz, przeciwnie, **ze sterylnością**. Jakkolwiek wydawać się to może absurdalne, jeśli weźmie się pod uwagę pasję, z jaką filozofia feministyczna próbuje na różne sposoby dowartościować cielesność, ksiądz Machinek występuje tu przeciwko **deprecjacji ciała** w antropologicznych założeniach teorii Butler: „Także w gronie umiarkowanych zwolenników idei gender dostrzegane są problemy z rozumieniem ciała, które w Butlerowskiej wizji płci pozostaje skrajnie niedookreślone, niemalże **sterylne**. »Jak dyskursy materializują się w przeżycia, w uczucia takie, jak wstyd i pożądanie, o tym Butler milczy«”⁸ (Machinek, 2009, s. 105, podkreślenie moje).

W innym artykule z tego tomu Karolina Korobczenko (2009) pisze w bardzo podobnym duchu: z jednej strony *expressis verbis* w kontrze do „feministycznej ideologii *gender*”, a z drugiej znów paralelnie do pism postmodernistycznych

⁸ Machinek cytuje tu mniej znanego badacza niemieckiego.

feministek. Weźmy dla przykładu następujące zdania jako żywo przypominające teksty tych ostatnich:

Metafizyka europejska, a wraz z nią współczesna kultura, funkcjonują w oparciu o ów kartezjański psychofizyczny dualizm, który przebiega w granicach przyjętych antynomii: natura–kultura, ciało–dusza, rozum–uczucia. Ten dychotomiczny podział z zasady uprzywilejowuje tylko jeden z członów oraz rozwija go na bazie krytyki i/bądź wykluczenia drugiego, nie zaś w kontekście ich współistnienia i wzajemnego uzupełniania (Korobczenko, 2009, s. 82–83).

Inaczej jednak niż lewicowe academiczki, Korobczenko wiąże hasło „gender” z kontynuacją, a nie próbą podważenia zachodniej metafizyki.

Jak można zauważyć, feministyczna ideologia *gender* nawiązuje do marksizmu traktującego różnice między mężczyzną i kobietą jako przejaw sytuacji społeczno-kulturowych oraz bazuje na radykalnym indywidualizmie, liberalizmie i sytuacjonizmie etycznym. Jej przeciwnicy wykazują, że ciało zredukowane wyłącznie do wymiaru materialnego, kostiumu, staje się sub-personalne i w efekcie umieszczone poza osobą jako taką. Zostaje ono **osłabione** o swoje naturalne znaczenie i związek z osobą, do której należy. Uznanie ciała i seksualności za jedynie materialną część siebie, którą można używać, jak każdą inn[ą] materię oraz wykorzystywać w sposób **wyrachowany**, by była **przyjemna** i **nieszkodliwa**, stanowi systemową degradację całej osoby ludzkiej” (Korobczenko, 2009, s. 89, podkreślenia moje).

Oslabione, wykorzystywane ciało domaga się znów obrony przed wyrachowaniem charakterystycznym dla ideologii gender. Wyrachowanie to polega na zręcznym intelektualnie wyabstrahowaniu osoby z aspektu cielesnego, imaginacyjne pozbawienie jej związku z ciałem poprzez uczynienie tego ostatniego materią zewnętrzną względem osoby, materią czekającą na formowanie i gotową do dowolnego użycia. Wydaje się, że możemy powiązać „ducha w maszynie” ze „skrajnie niedookreślonym, niemalże sterylnym ciałem” z tekstu Machinka.

Gdybyśmy chcieli, powodowani ostrożnością, odnieść wnioski wyłącznie do przywołanego tomu lub tylko do tekstów inspirowanych, jak powyższe, myślą Jana Pawła II, musielibyśmy pominąć całą serię podobnych wypowiedzi w innych

antygenderowych tekstach. W tym samym kierunku zmierza bowiem na przykład Margeurite Peeters, jedna z ważniejszych autorek tego nurtu. W publikacji przetłumaczonej na język polski w 2013 roku czytamy:

gender obrazuje niewyrażaną próbę »uwolnienia« ducha [od] materii, wydaje nieubłaganą i desperacką bitwę ciała. Paradoksalnie jego nienawiść do materii pojawia się w czasie, gdy materializm, kult oddawany materii, zdaje się triumfować w kulturze. [...]

teoretycy *queer* twierdzą, że nadejdzie moment, kiedy ludzkość, stając się postludzkością, zostanie uwolniona od płci biologicznej i gender, będzie żyć w »przestrzeni« bardziej teoretycznej niż praktycznej, jak android, którego wszelkie granice tożsamościowe zostaną zniesione. Takie społeczeństwo aseksualnych jednostek pokona wszelkie ograniczenia w swobodnej realizacji swych celów powiększania władzy i przyjemności (Peeters, 2013, s. 65, 81).

Nie tylko sterylność – wyrażona poprzez takie figury, jak „społeczeństwo aseksualnych jednostek”, „android”, „bitwa [przeciw] ciału” – zaznacza się w tych fragmentach i świetnie przystaje do przytoczonych wcześniej cytatów. Także towarzyszące jej „swoboda realizacji celów”, „powiększanie władzy i przyjemności” niemal dokładnie powtarzają sformułowania Korobczenko.

Paradoks, a może nawet komiczność sporu o gender w jego warstwie ideowej polega na tym, że antygenderowe zarzuty o odcieleśnienie i kartezjanizm formułuje się wobec badaczek akurat mocno krytycznych wobec dziedzictwa autora *Rozprawy o metodzie*. Ogólnie rzecz biorąc, można powtórzyć za Marzeną Adamiak, że

[w] większości prac z jej [filozofii feministycznej – Ł.R.] obszaru, [...] Kartezjusz pełni rolę głównego winowajcy, inicjatora autorytarnych rządów Rozumu nad innymi sferami ludzkiej egzystencji. [...] podążająca tropem Foucaulta myśl feministyczna – postulująca, że „człowiek” w tradycji filozoficznej jest synonimem męczyzny *ergo* racjonalnego podmiotu – zwróciła się w kierunku obszarów tożsamościowych, takich jak: cielesność, zmysłowość, seksualność czy szaleństwo. Stanowić one miały rezerwuuar zapomnianych, wypartych treści, wykluczonych z perspektywy *ratio*, a teraz możliwych do odzyskania i pozytywnego określenia „kobiety” (Adamiak, 2023, s. 96–97).

Mimo iż jest jasne, że teorie podmiotu w feminizmie przybierają różne postacie (por. Hyży, 2003), to akurat w przywoływanych często przez antygenderystów pracach Judith Butler – współtworzących zresztą podwaliny dla myśli queerowej będącej głównym celem polemik antygenderystów – antykartezjanizm zaakcentowany jest wyraźnie. W *Uwikłanych w płęć* czytamy na przykład:

W tradycji filozoficznej biorącej początek od Platona i kontynuowanej przez Kartezjusza, Husserla i Sartre'a ontologiczne rozróżnienie na duszę (świadomość, umysł) i ciało stale podtrzymuje polityczne i psychiczne stosunki hierarchii i poddaństwa. Umysł nie tylko podporządkowuje sobie ciało, ale zdarza mu się także fantazjować o całkowitej ucieczce od swego ucieleśnienia (Butler, 2008, s. 61).

Nawet jeśli przyjmiemy, że ostatecznie jej teoria performatywności płci „dematerializuje ciało” – co sugeruje między innymi Monika Bakke (2014) w haśle z *Encyklopedii gender* – to jednak musimy uznać, że już w poststrukturalistycznych rozważaniach Butler, a nie dopiero we współczesnych neomaterialistycznych perspektywach, sterylność (bezcielesność) duszy, świadomości, umysłu, idea *cogito* są traktowane jako podejrzane i uwikłane w relacje władzy. Tym samym, spór o gender nie tyle dzieląc, co właśnie wiążąc strony sporu w obrębie jednego konfliktu, stanowi również przestrzeń aksjotyczną, w ramach której odrzuca się pospołu sterylność podmiotu.

Zaprezentowane przykłady odrzucenia sterylnego podmiotu – zarówno przeciwko odcieleśniającej „ideologii gender”, jak i ramię w ramię z dorobkiem myśli feministycznej i queerowej – z aksjocentrycznej perspektywy dają się ująć jako podtrzymujące jego „witalny” aspekt. Tak odczytuję owe próby ratowania siebie i świata przed „przestrzenią bardziej teoretyczną niż praktyczną” czy „autorytarnymi rządami Rozumu”. Bardzo ściśle splecenie sfery poznania ze sferą witalną powoduje, że ta pierwsza zaczyna być podejrzana, gdy tylko za bardzo oddali się od życia i cielesności.

Lecz w tym miejscu pojawia się również znacząca różnica związana z napięciem między sferą hedoniczną a witalną. Gdy Adamiak wspomina o zmysłowości, umieszcza ją w ciągu znaczeń przeciwstawionych „autorytarnemu Rozumowi”. To, co zmysłowo przyjemne, jest niemal automatycznie podciągnięte pod sferę tego, co żywe (i jednocześnie kruche, wymagające ochrony). Nawet jeśli nie zawsze podlega osobnej refleksji, nie jest czymś, czego istotność się neguje. Natomiast w przytoczonych tekstach antygenderowych przyjemność (w domyśle seksualna, choć, zauważmy, nie zawsze jest to wyłożone wprost) obsadzona została właściwie wyłącznie w roli czarnego charakteru. U Korobczenko i Peeters widzimy, że dążenie do tego, by ciało i seksualność były „przyjemne i nieszkodliwe”, jest uważane za coś zasadniczo złego, gdyż aby dążenie to się ziściło, znaczenia i normy wpisane w ciało muszą najpierw zostać zanegowane. Moim zdaniem – choć rozumiem, że może to być dyskusyjna interpretacja – starcie, które na ogół widzielibyśmy jako konserwatywne wygrywanie ducha przeciw ciału, umartwianie ciała i powściąganie libido w celu powiększania zdolności i władz **ducha**, ma miejsce już w obrębie zagadnienia samego **ciała**: w zderzeniu jego żywotności (bogatej wewnętrznie i stawiającej pewne wymogi osobie, która jest jego „posiadaczką”) ze zmysłowością (przedstawianą przez antygenderystów w parze z instrumentalizacją otaczającego świata, a więc splataną od razu z wartościami utylitarnymi). Byłoby więc uproszczeniem twierdzić, że antygenderysty deprecjonują „ciało”, chyba że to ostatnie zrównujemy wyłącznie ze zmysłowością czy wręcz z jego wymiarem erotycznym. Rozróżnienie wartości hedonicznych i witalnych wprowadza nieco więcej jasności w tej sprawie.

Dosłowność ciała jako znaku

W swojej, niepublikowanej jeszcze, pracy doktorskiej o przemianach intymności Agata Iżykowska-Uszczuk wzięła pod uwagę między innymi estetykę protestów z 2016 i 2020 roku. Pierwszy, przypomnijmy, miał miejsce wobec sygnałów o zmianach zaostrzenia prawa aborcyjnego, a drugi stanowił wyraz sprzeciwu

wobec stanowiska Trybunału Konstytucyjnego usuwającego przesłankę do aborcji wynikającą z wad płodu. Badaczka zauważyła, że jednym z symboli buntu przeciwko patriarchalnemu zawłaszczeniu kobiecego ciała stała się wagina:

Od 2016 do 2020 roku polskie środowisko artystyczne nadało waginie nową warstwę symboliczną, bezpośrednio związaną ze Strajkiem Kobiet. Na przykładzie plakatu Dagi Skwarskiej widzimy, że termin wagina zyskał nowe kulturowe znaczenie. Stał się symbolem walki z tymi systemami, które wcześniej nadawały jej znaczenie, podporządkowywały ją swoim celom – patriarchat, Kościół katolicki (Iżykowska-Uszczyk, 2022, s. 86).

W rozprawie przywołane są przykłady dwóch prac: Dagi Skwarskiej, gdzie na czarnym tle w centrum widnieje kształt waginalny, w którym umieszczono kobiecą rękę pokazującą środkowy palec, oraz Beaty Śliwińskiej (pseudonim Barrakuz), którą Iżykowska-Uszczyk opisuje tak: „Na różowym tle, w centralnej części dzieła widzimy waginę. W jej środek zostały wklejone kobiece usta, otwarte szeroko, jakby zastygłe w krzyku. Połączenie, które zastosowała Śliwińska: krzyczące usta oraz wagina, podkreślają aspekt walki o intymność, leżący u podstaw Strajku Kobiet” (Iżykowska-Uszczyk, 2022, s. 86).

Owe połączenia, które „podkreślają aspekt walki” – środkowy palec, usta rozdzielone w krzyku – mają ewidentny walor witalny, związany z mocą tych, za którymi plakaty się wstawiają. Podkreślają kobiecą siłę w konfrontacji z patriarchatem w jego kolejnej odsłonie, tym razem względem rządów partii, której władza zasadza się między innymi na antygenderowej narracji. Ewidentna dominacja wymiaru witalnego otwiera pytanie o to, czy wartości hedoniczne są w tych wizerunkach niejako przy okazji, z racji konotacji erotycznych, splątane z witalnymi, czy jednak na odwrót: kobiecość i wagina, które w patriarchalnym układzie znaczeń będą zawsze znaczyły przyjemność, tutaj za sprawą uwikłania w kontekst polityczny wyzbywają się tych odniesień.

Catherine Malabou zauważyła niedawno, że łechtaczka w *Mieszkaniu na Uranie* Paula B. Preciado stanowi zaskakująco falliczną metaforę. Znalazła

fragment, w którym mowa jest o San Francisco jako „łechtaczce Ameryki”, co ma oznaczać tutaj gigantyczną koncentrację kapitału, skupienie w jednym miejscu innowacji i kontroli, jak gdyby punkt najwyższej przyjemności ciała-Ameryki. Zatem łechtaczka okazuje się, jak trzeźwo zauważa Malabou, nie tyle punktem przyjemności, co siły: „Nie bardzo rozumiem, co oddziela tę wizję łechtaczki jako supermocy od klasycznej wizji fallusa we wzwodzie” – pisze (Malabou, 2021, s. 142). *Mutatis mutandis*, podobną wątpliwość można wysunąć w stosunku do wyżej wspomnianych wizerunków wagin. Z jednej strony jako miejsce erogenne, z drugiej jako zaczerpnięty wprost z anatomii znak kobiecości, a przez to: obecności i mocy kobiet w przestrzeni publicznej, „wagina” (jako znak) mogłaby splatać ze sobą wartości hedoniczne i witalne. Nie jestem jednak pewny, czy przywołane konkretne sposoby użycia tego wizerunku jakkolwiek wskazują na to, że aspekt przyjemności został w nich zachowany.

Nie chcąc stawiać pochopnych odpowiedzi, wolałbym zostawić tę kwestię otwartą. Przychodzi mi jednak na myśl pewien trop. Być może zmysłowy – przynależny do żywej cielesności, a jednocześnie do ciała jako obiektu – aspekt waginy niesie ze sobą zbyt duże ryzyko, że odczytana zostanie na tyle dosłownie, by wykluczyć osoby trans. Przedstawienia waginy mogą z powodzeniem funkcjonować jako wyraz tego, co najbardziej kobiece w kobiecie i poprzez pozorne oddzielenie od znaczeń politycznych odsyłać jednocześnie do przyjemności, jak i kobiecej mocy, a zarazem fundować tożsamość płciową w anatomii. Z pewnością nie ma tutaj automatyzmu, lecz witalne aspekty waginalnych wizerunków mogą być z punktu widzenia strony „genderowej” bezpieczniejsze niż hedoniczne.

O tym, że dla strony feministyczno-queerowej może to być realne zagrożenie, przekonuje fakt, że w feministycznym i jednocześnie **antygenderowym** „obozie” wizerunek kobiecego ciała – wspomagany odpowiednim komentarzem – z powodzeniem podkreśla rangę sfery zmysłowej, nie tracąc przy tym politycznego waloru. Przeanalizujmy krótko jeden reprezentatywny wpis Kai Szulczewskiej

na profilu ruchu „Ciałopozytyw” na platformie Instagram (post z 29 kwietnia 2024 roku).

Zdjęcie dołączone do posta na Instagramie prezentuje z lekka owłosioną nogę – wygląd i kontekst każe nam się domyślić, że jest to noga kobieca. Na stopę i kawałek łydki łagodnie pada światło słoneczne. Noga opiera się o kolano, w tle widzimy ścianę mieszkania, makramę i fragment mebla, prawdopodobnie sofy obitej miękkim, ciemnoniebieskim materiałem. Dołączony został tekst:

Kobieco nie znaczy gładko. Kobiecość to nie depilacja, nie strój, nie przebranie czy maska. To coś co każda z nas ma w sobie bez względu na to czy się goli czy nie, maluje czy nie itd. Kobiecości nie da się kupić, nie da się podrobić, nie musimy się o nią wysilać.

Jesteśmy kobietami, nawet jeśli zapuścimy włosy na ciele, nie będziemy wciskać sobie pod skórę wypełniaczy czy zarzucimy typowo kobiecy styl. Nie przestajemy nimi być, niezależnie od modyfikacji jakim się poddamy lub nie. Płeć to nie performance 💖 [pisownia oryginalna].

Na pierwszy plan wysuwa się zmysłowa przyjemność – pozycja nogi sugeruje nam ciało w pozycji leżącej, w odpoczynku, łagodność światła wydaje się raczej popołudniowa niż poranna, wskazując na czas na ogół wolny od pracy, nawet materiał sofy zdaje się przyjemny w dotyku. Opis posta ewokuje zaś przyjemność na zasadzie podwójnej negacji: negacji dyskomfortu, z którym wiążą się starania o prawdziwie kobiecy wygląd.

Tekst pisany niesie jednak ze sobą coś więcej. Rozpoczynające i kończące równoważniki zdań mają zmienić społeczną świadomość. Tym samym umieszczają odniesienia do przyjemności w klamrze politycznego przekazu. Zwraca uwagę to, że znaczna część tekstu nie odnosi się bezpośrednio do „ideologii gender” i właściwie można by go potraktować jako manifest dotyczący kobiecego wyglądu. W ostatnim zdaniu sens brania kobiecości w obronę nagle się jednak poszerza. „Przebranie” czy „maska” z początku konotują wyłącznie trud sprostania standardom narzuconym płci w codziennym życiu, lecz następnie przez końcowe powtórzenie („Płeć to nie performance” stanowi echo zdania „Kobiecość to nie...”)

przywołuje również – w sposób nieco zawoalowany – teorię performatywności płci. Tekst sugeruje nam, iż twierdzić o płci, że jest społecznie ustanowiona i w sensie Butlerowskim performatywna, to godzić się na kierat kobiet, które zamiast cieszyć się swoim życiem, muszą poświęcać czas, by dostosować się do określonego standardu bycia określoną płcią w przestrzeni publicznej. Jak zakłada bowiem treść posta, gdyby nie odwoływać się do społecznej widzialności w postrzeganiu płci, lecz tylko uznać ją za niezmienną własność osoby, kobiecość nie musiałaby być przedmiotem starań.

„Modyfikacje” – odczytane w kontekście całego ruchu ciałopozytywnego – sugerują dostosowywanie wyglądu do określonego społecznego schematu, w moim słowniku: schematu „sterylnego”, bo dalekiego od faktycznych, typowych ciał. Tym samym w owych „czy nie”, „lub nie”, w geście lekceważenia konwenansów leży ewidentny pokaz siły i niezależności (sfera witalna), połączony jednak w ramach jednego posta z wartościami hedonicznymi właściwymi odpoczynkowi, scenerii zdjęcia, a nade wszystko opisanemu komfortowi bycia kobietą niezależnie od okoliczności (sfera zakreślona przez wartości hedoniczne). Jednak wartości witalne i hedoniczne udaje się tutaj spleść wyłącznie za cenę esencjalizowania kobiecości, czego strona, którą nazywam feministyczno-queerową, chciałaby raczej uniknąć.

Jeśli natomiast mielibyśmy mówić o wspólnym aksjotycznym aspekcie zarówno owych wizerunków wagin, jak i fotografii ciał niepasujących do kanonicznych standardów, to byłoby to znów, tak jak w przypadku niechęci względem idei odcieleśnionego podmiotu, odrzucenie sterylności. Owe obrazy naznaczają bowiem przestrzeń publiczną (także tę cyfrową) zasadniczo otwartą tylko na takie wizerunki ciał, które zostały starannie kulturowo „oczyszczone”: dopasowane do standardów lub nienaruszające *status quo*. Wnikają w przestrzeń płciowo neutralną czy raczej neutralną pozornie – dzięki swojej sterylności niedopuszczającą do otwarcia dyskusji o relacjach władzy między płciami.

Sądzę, że tego typu działania wpisują się w szerszy krajobraz sporu o gender. Wraz z bezprecedensowym wzrostem znaczenia praw kobiet i praw osób LGBTQ+ w polityce głównego nurtu cielesność, płciowość, zagadnienia związane z reprodukcją są w przestrzeni publicznej mocniej eksponowane. W Polsce możemy dostrzec owo wzmożenie zainteresowania płcią za sprawą działań Fundacji Pro – Prawo do Życia lokującej w wielu miastach w Polsce antyaborcyjne banery mające przedstawiać zmasakrowane płody oraz odpowiedzialnej za akcje rozgłaszania przez megafon komunikatu o homoseksualistach gwałcących dzieci i o standardach Światowej Organizacji Zdrowia, wedle których przedszkola miałyby rzekomo uczyć masturbacji. Marsze równości, które pojawiają się w coraz większej liczbie miejscowości, ostatnio także w tych mniejszych (jak Włocławek czy Milicz), zdają się potwierdzać słowa Gevissera o ruchu osób LGBTQ+ nabierającym tempa. Przerywanie ciąży urosło do głównego tematu ostatniej kampanii do parlamentu, po której Prawo i Sprawiedliwość utraciło władzę; a raptem trzy lata wcześniej kampanię prezydencką zdominowała fraza „ideologia LGBT”. W międzyczasie przyzwyczailiśmy się już chyba do tego, że w mediach społecznościowych toczy się inna walka – możemy tam obserwować nie tylko obrazy ciał spełniających najbardziej wyśrubowane standardy urody, ale również takie, które mają w zamyśle oswajać nas z cielesną różnorodnością.

Jakkolwiek sama walka o prawa kobiet i osób LGBTQ+ nie jest nowa i przybierała w historii równie „mało sterylne” formy, to wiążąc te formy z zakwestionowaniem odcieleśnionego modelu podmiotowości, spór o gender jawi się jako przestrzeń aksjotyczna, w której odrzucenie sterylności zajmuje niepoślednie miejsce. Z aksjocentrycznej perspektywy konflikt ten naznaczony jest zatem gwałtowną obroną sfery witalnej i jednocześnie napięciem między tą ostatnią a sferą zmysłową.

Podsumowanie

W artykule – mimo oczywistych ograniczeń objętości – starałem się pokazać przejście od kampanii antygenderowych do sporu o gender, a stąd do sporu o gender jako przestrzeni aksjotycznej. Życie i żywotność są zagrożone – zdają się nam mówić strony sporu – o ile milkniemy na temat ciała i w ogóle cielesnego bycia w świecie. Natomiast sfera przyjemności wydaje mi się tu o tyle ciekawym (choć jednocześnie opornym) przedmiotem namysłu, że zdaje się być ewokowana przez sam temat konfliktu, a jednocześnie łatwo ją „przesłonić” przez skoncentrowanie na innych sferach i przydanie im priorytetu. Mam nadzieję, że już samo rozróżnienie na wartości hedoniczne i witalne, jak również sposób analizy zjawisk kulturowych, które tu przedstawiłem, umożliwią inne spojrzenie na spór o gender. Kolejne prace na ten temat mogłyby odsłonić relacje innych typów wartości z wartościami witalnymi, tak silnie – szczególnie poprzez negację: obronę społeczeństwa przed „sterylnością” – zaakcentowanymi w omawianym konflikcie.

Bibliografia

- Adamiak, M. (2023). *Przeżywając płęć. Doświadczenie na styku feminizmu, poststrukturalizmu i fenomenologii*. Kraków: Universitas.
- Bachryj-Krzywaźnia, M. (2016). „Był sobie gender ...” Kategoria gender w dyskursie „Gościa Niedzielnego” – analiza pola semantycznego i analiza aktantowa. *Politeja – Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego*, 43, 346–362, <https://doi.org/10.12797/Politeja.13.2016.43.14> [dostęp: 24.05.2025].
- Bakke, M. (2014). Ciało. W: M. Rudaś-Grodzka i in. (red.), *Encyklopedia gender. Płęć w kulturze*, 73–76. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Butler, J. (2008). *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

- Case, M.A. (2016). The Role of the Popes in the Invention of Complementarity and the Vatican's Anathematization of Gender. *Religion & Gender*, 6, 155–172, <https://doi.org/10.18352/rg.10124> [dostęp: 24.05.2025].
- Corredor, E.S. (2019). Unpacking “Gender Ideology” and the Global Right's Antigender Countermovement. *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, 44, 613–638, <https://doi.org/10.1086/701171> [dostęp: 24.05.2025].
- De Monticelli, R. (2021). *Towards a Phenomenological Axiology. Discovering What Matters*. Cham: Palgrave Macmillan, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-73983-6> [dostęp: 24.05.2025].
- Duda, M. (2016). *Dogmat płci. Polska wojna z gender*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Gevisser, M. (2022). *Różowa linia. Jak miłość i płeć dzielą świat*, przeł. A. Stachowski. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Górecki, P. (2017). Z marginesów do centrum: „Encyklopedia gender” i inne nowe omówienia a przemieszczanie dyscypliny „gender studies”. *Teksty drugie*, 1, 128–138, <https://doi.org/10.18318/td.2017.1.10>
- Graff, A., Korolczuk, E. (2021). *Kto się boi gender? Prawica, populizm i feministyczne strategie oporu*, przeł. M. Sutowski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Heidegger, M. (1997). *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk i in. Warszawa: Aletheia.
- Hyży, E. (2003). *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej XX wieku*. Kraków: Universitas.
- Iżykowska-Uszczyk, A. (2022). *Kulturowe przemiany intymności na przykładzie polskiej sztuki współczesnej w XXI wieku*. Wrocław (niepublikowana praca doktorska).
- Janion, L.H. (2018). „Nie popadajmy w przesadę z tą równością” – płeć mózgu, heteronorma i mistyka naukowości. *Adeptus*, 11, 1–20, <https://doi.org/10.11649/a.1502> [dostęp: 24.05.2025].

- Kalckreuth, M. von (2024). Changes and Conflicts of What We Value: Empirical Value-Surveys and Axiological Reflection. *The Journal of Value Inquiry*, <https://doi.org/10.1007/s10790-024-10013-w> [dostęp: 24.05.2025].
- Kaoma, K. (2016). The Vatican Anti-Gender Theory and Sexual Politics: An African Response. *Religion&Gender*, 6, 282–292, <https://doi.org/10.18352/rg.10180> [dostęp: 24.05.2025].
- Kasiak, M. (2019). Gender w edukacyjnym, publicznym dyskursie Kościoła. Analiza „Listu pasterskiego na Niedzielę Świętej Rodziny”. *Kultura – społeczeństwo – edukacja*, 2 (16), 291–311.
- Kopciuch, L. (2011). Wartość hedoniczna – problemy aksjologiczne i ontologiczne. *Kwartalnik Filozoficzny*, 2, 43–56.
- Korobczenko, K. (2009). Ideologia gender a „osobowótwa” funkcja ciała i płci w teologii ciała Jana Pawła II. W: M. Machinek, A. Jucewicz (red.), *Idea gender jako wyzwanie dla teologii* (81–98). Olsztyn: Wydawnictwo „Hosianum”.
- Kościańska, A. (2014). Panika wokół gender – temat zastępczy czy spór o obywatelstwo kulturowe. *Ars Educandi*, 11, 259–268, <https://doi.org/10.26881/ae.2014.11.20> [dostęp: 24.05.2025].
- Kováts, E., Pöim, M. (red.). (2015). *Gender as Symbolic Glue. The Position and the Role of Conservative and Far Right Parties in the Anti-gender Mobilizations in Europe*. Budapest: Foundation for European Progressive Studies.
- Köttig, M., Bitzan, R., Petö, A. (red.). (2017). *Gender and Far Right Politics in Europe*. New York: Palgrave Macmillan, <https://doi.org/10.1007/978-3-319-43533-6>
- Kuhar, R., Patternote, D. (red.). (2017). *Anti-gender Campaigns in Europe. Mobilizing against Equality*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Kuhar, R., Zobec, A. (2017). The anti-gender movement in Europe and the educational process in public schools. *CEPS Journal*, 7, 29–46, <https://doi.org/10.25656/01:14594> [dostęp: 24.05.2025].

- Machinek, M. (2009). Teologiczna antropologia w konfrontacji z ideą gender. W: M. Machinek, A. Jucewicz (red.), *Idea gender jako wyzwanie dla teologii* (99–116). Olsztyn: Wydawnictwo „Hosianum”.
- Malabou, C. (2021). *Wymazana przyjemność. Klitoris i myślenie*, przeł. A. Dwulit. Kraków: Ostrogi.
- Pearce, R., Erikainen, S., Vincent, B. (2020). TERF wars: An introduction. *The Sociological Review Monographs*, 68, 677–698, <https://doi.org/10.1177/0038026120934713> [dostęp: 24.05.2025].
- Peeters, M. (2013). *Gender– światowa norma polityczna i kulturowa. Narzędzie rozeznania*, tłum. L. Woroniecki. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Rawłuszko, M. (2019). And If the Opponents of GenderIdeology Are Right? GenderPolitics, Europeanization, and the Democratic Deficit. *Politics & Gender*, 1–23, <https://doi.org/10.1017/S1743923X19000576> [dostęp: 24.05.2025].
- Rozwadowski, Ł. (2024). O strukturach wartości dziś. Od polaryzacji do wewnętrznego porządku. *Prace Kulturoznawcze*, 28, 53–68, <https://doi.org/10.19195/0860-6668.28.2.4> [dostęp: 24.05.2025].
- Scheler, M. (1973). *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*, trans. Manfred S. Frings, Roger L. Funk, Evanston: Northwestern University Press.
- Schmitt, C. (2008). Tyrania wartości. *Kronos: Metafizyka – Kultura – Religia*, 3, 38–57.
- Spallaccia, B. (2020). *Ideologia del gender: towards a transcultural understanding of the phenomenon. Modern Italy*, 25, 131–145, <https://doi.org/10.1017/mit.2019.63> [dostęp: 24.05.2025].
- Stabrowski, M. (2016). *Świat według wartości w kazaniach jezuickich XVII wieku*. Wrocław: Chronicon.
- Szwed, A., Zielińska, K. (2017). A War on Gender? The Roman Catholic Church’s Discourse on Gender in Poland. W: S.P. Ramet, I. Borowik (red.), *Religion*,

Politics, and Values in Poland. Continuity and Change Since 1989 (113–136).
New York: Palgrave Macmillan, https://doi.org/10.1057/978-1-137-43751-8_6 [dostęp: 24.05.2025].

Trębicki, J. (1973). *Etyka Maxa Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*.
Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Wolska, D. (1997). Wstyd i bezwstyd. Przyczynek do badań nad kulturą i PRL-em.
W: S. Bednarek (red.), *Nim będzie zapomniana. Szkice o kulturze PRL-u* (62–
73). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Zimniak-Hałajko, M. (2016) *Ciało i wspólnota. Wokół prawicowej wyobraźni*.
Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.

The Rejection of Sterility. A Contribution to the Identification of Hedonic and Vital Values in the Gender Dispute

Abstract

The article adopts a perspective in which relations between values are examined on a basis of cultural products and practices. The object of analysis is the gender dispute, which is treated as an axiomatic space, which is a place of differing realizations of the same response to a value, or of divergent stances regarding the same tension between values. The tension central to the text is that between hedonic and vital values – a distinction drawn from Max Scheler's axiology. This distinction reveals that while the prioritization of hedonic values clearly differentiates the opposing sides of the debate, both anti-gender rhetoric and feminist-queer thought (considered as a whole) perceive "disembodied" ideas of the subject as a threat to the vitality of individuals and societies. This differentiation also proves useful in framing the question of how images of vaginas and, more broadly, women's bodies—used in confrontation with patriarchy – relate to the sphere of pleasure.

Keywords: anti-gender campaigns, axiology, vital values, hedonic values

Abstrakt

W artykule przyjęto perspektywę, w ramach której na podstawie wytworów i praktyk bada się relacje między wartościami. Obiektem analizy jest spór o gender. Potraktowany on został jako przestrzeń aksjotyczna, czyli miejsce odmiennych realizacji tej samej reakcji na wartość bądź różnych stanowisk względem tego samego napięcia między wartościami. Napięcie, na którym koncentruje się tekst, zachodzi między wartościami hedonicznymi a witalnymi, które to rozróżnienie zostało zaczerpnięte z aksjologii Maksa Schelera. Dystynkcja ta pokazała, że choć priorytet nadawany wartościom hedonicznym wyraźnie różnicuje strony sporu, to zarówno antygenderyzm, jak i myśl feministyczno-queerowa traktowana *en bloc* upatrują w „bezciesnych” ideach podmiotu zagrożenia dla żywotności jednostek i społeczeństw. Rozróżnienie to okazało się również przydatne w sformułowaniu pytania o to, jak wizerunki wagin i, ogólnie, ciał kobiet używane w konfrontacji z patriarchatem mają się do sfery przyjemności.

Słowa kluczowe: kampanie antygenderowe, aksjologia, wartości witalne, wartości hedoniczne



HYBRIS nr 64 (2025)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.64.02>

ADAM KRUK

 0000-0002-2831-8403

Uniwersytet Wrocławski

adam.kruk2@uwr.edu.pl

Między przyjemnością tekstu a obrazu.

Przypadek Alberto Fugueta

*Gdy powstało McOndo, niektórzy Amerykanie uznali,
że moje pisanie nie było ani złe, ani dobre, tylko „za mało latynomerykańskie”.*

– Mógłbyś być bardziej jak García Márquez.

– Yeah, sure.

A. Fuguet, *McOndo*¹

¹ Tłumaczenie własne. Jeśli nie zaznaczono inaczej, pozostałe tłumaczenia są również mojego autorstwa.

CC BY-NC-ND 4.0 © by the author | Licensee University of Lodz – Lodz University Press

Received: 2025-02-02 | Verified: 2025-04-14 | Accepted: 2025-05-26 Lodz, Poland

First published online: 2025-06-23

Nobliści Pablo Neruda i Gabriela Mistral, literackie sławy w stylu Roberto Bolaño, Luisa Sepúlvedy czy Isabel Allende – na ich tle chilijski pisarz i reżyser Alberto Fuguet (ur. 1964) to postać mało u nas znana. Na polskim rynku ukazała się zaledwie jedna jego powieść (*Filmy mojego życia*, 2008), a żaden z jego filmów nie był pokazywany w dystrybucji kinowej, choć dwa (*Cola de mono*, 2019 i *Zawsze na tak*, 2021) dostępne były na OutFilm.pl². W rodzimym Chile zasłynął w latach 90. XX wieku swymi pierwszymi tekstami ostro atakującymi przebrzmiały, jego zdaniem, realizm magiczny i głoszącymi potrzebę nowej kultury, świeżych głosów i stylów, lepiej odpowiadających intensywnie globalizującej się wówczas w Chile rzeczywistości. Stał się ojcem chrzestnym ruchu McOndo, będącego jedną z pierwszych ważnych propozycji kulturowych po odsunięciu reżimu generała Pinocheta od władzy na przełomie lat 80. i 90. Następnie, na przełomie wieków, był ważnym głosem kultury queerowej, która po zburzeniu muru cenzury i wstydu mogła wybrzmieć głośno i dumnie – obok Pedro Lemebela, z którym zresztą intelektualnie sporo go łączyło (Pastén, 2005, 2009), Fuguet zyskał status jednego z najważniejszych chilijskich twórców badających zmieniającą się wówczas tożsamość mieszkańców Santiago.

Różowe lata 90.

La Transición – chilijska transformacja – w miejscu zmilitaryzowanego krajobrazu oraz wszechobecnej cenzury mościła się mozolnie i w zasadzie trwa do dziś, czego symbolem może być fakt, że w Chile wciąż funkcjonuje konstytucja z 1980 roku (Olszówka, 2023). Chilijska transformacja stworzyła jednak przestrzeń na swobodniejszą ekspresję idei, które w czasach wojskowego reżimu mogły funkcjonować jedynie w podziemiu lub na emigracji. Odradzającej się demokratyzacji towarzyszyły nowe prądy kulturowe z ambicjami aktualnej

² Platforma VOD została założona w 2012 r. przez Jakuba Mroza i Leszka Masłowskiego, właścicieli poznańskiej firmy Tongariro Releasing – pierwszej polskiej firmy dystrybuującej niemal wyłącznie filmy o tematyce LGBTQ+ (Urbaniak, 2022).

diagnozy społecznej. Z taką właśnie wystąpił Alberto Fuguet, który wraz z Sergio Gómezem (ur. 1962) zredagował w 1993 roku antologię chilijskich pisarzy przed dwudziestym piątym rokiem życia, zatytułowaną *Cuentos con Walkman* (Fuguet, Gómez, 1993). Trzy lata później wykonali wspólnie szerszy zamach, przygotowując antologię młodej prozy już nie tylko chilijskiej, ale hiszpańskojęzycznej³, zatytułowaną *McOndo*. Szybko stała się ona wydarzeniem w całej Ameryce Łacińskiej, symbolem zarówno nowego pokolenia wolnego od obciążeń czasów dyktatur, jak i rozpoznania nowej rzeczywistości po zakończeniu zimnej wojny. Jak pisał chilijski dziennik *La Época*: „Idea było zebranie w jednej książce tekstów młodych pisarzy, którzy przedstawiają w swoich opowiadaniach podobne realia krajów przeludnionych i zanieczyszczonych, z autostradami, metrem, telewizją kablową i slumsami” (*La Época*, 1996, s. 25).

Tytułowe McOndo to oczywiście nawiązanie do fikcyjnej miejscowości Macondo, w której działa się akcja *Stu lat samotności* kolumbijskiego noblisty Gabriela Garcíi Márqueza, ale i do komputera marki Macintosh (logo Apple, zawieszone na drzewie poznania, zdobiło okładkę pierwszego wydania antologii) oraz do restauracji McDonald’s symbolizującej unifikację – czy właśnie makdonaldyzację (Ritzer, 1997) – kultury. To zresztą właśnie w amerykańskim barze szybkiej obsługi miała miejsce impreza z okazji wydania książki: „Prezentacja tej osobiwej antologii pokoleniowej nie mogła odbyć się inaczej niż w porze śniadania w jednym z lokali McDonald’s przy alei Providencia podczas zagryzania hamburgera” (*La Época*, 1996, s. 25). Co być może jest jeszcze bardziej obrazoburcze, na datę wydarzenia wybrano 11 września – tragiczną i świętą datę

³ Prócz Chilijczyków, Fugueta i Gómeza, w antologii znaleźli się Argentyńczycy (Juan Forn, Rodrigo Fresan i Martín Rejtman), Hiszpanie (Martín Casariego, Ray Loriga, José Ángel Mañas i Antonio Domínguez), Meksykanie (Jordi Soler, David Toscana i Naïef Yehya), Boliwijczyk Edmundo Paz Soldán, Kolumbijczyk Santiago Gamboa, Kostarykanin Rodrigo Soto, Ekwadorczyk Leonardo Valencia, Urugwajczyk Gustavo Escanlar oraz Peruwianczyk Jaime Bayly (dobrze znany w Polsce z tłumaczeń Tomasza Pindela).

w historii Chile⁴, na pięć lat przed „tym drugim” 11 września (Dorfman, 2001), symbolicznie kończącym globalny optymizm lat 90.

Prócz tych jawnie prowokacyjnych działań marketingowych, *McOndo*, bardziej niż ze względu na konkretne opowiadania, rozgłos zyskało dzięki błyskotliwemu wstępowi redaktorów (Nulley-Valdés, 2023) oraz ostrym wypowiedziom samego Fugueta, który potrafił nazwać realizm magiczny gatunkiem gadających tukanów i latających staruszek. Jak wiadomo jednak, każda parodia i trawestacja jest tyleż próbą zdjęcia z piedestału, ileż aktem uznania (Ziomek, 1980) – nie było więc tak, że młodzi autorzy nie doceniali gigantów, takich jak Marquez, Llosa, Fuentes czy Cortázar. Po prostu uważali, że czas skończyć z folkloryzmem i romantyzowaniem Ameryki Łacińskiej, że nowe czasy wymagają kultury dostarczającej adekwatny ich opis. To zresztą potrzeba towarzysząca często okresom liminalnym⁵: beatnicy w USA, Movida w Hiszpanii czy, by nie sięgać daleko, formacja brulionu w Polsce, też działająca przeciw, kiedy żyli jeszcze nasi giganci – Miłosz, Herbert, Różewicz (to jednak nie przez ich pryzmat postrzegamy dziś lata 90.). Podobnie w Amerykach narracje pokolenia *boom latinoamericano*, niezależnie od tego, jak uświęcone przez światową krytykę literacką i wyniki sprzedaży, coraz mniej odpowiadały nowym czasom i doświadczeniu pokolenia, które dzięki antologii wreszcie zyskało swoją nazwę. Jak tłumaczył sam Fuguet:

Istnieją przedstawiciele akademii i wędrowniej inteligencji, którzy chcieliby sprzedać nas światu jako ekologiczny raj (smog w Santiago?), a także krainę pokoju (Bogota? Lima?). Co bardziej ortodoksyjni uważają, że Ameryka Łacińska jest rdzenna, folklorystyczna, lewicowa. Twórcami naszej kultury mieliby być ludzie noszący poncha i klapki. Mercedes Sosa byłaby latino, ale grupa Pimpinela już nie.

⁴ Mowa oczywiście o 11 września 1973 r., kiedy zbombardowano pałac La Moneda w Santiago, w wyniku czego zmarł Salvador Allende, a władzę przejęła junta pod dowództwem gen. Augusto Pinocheta.

⁵ Liminalność można określić jako stan refleksji, w którym idee, uczucia i fakty, dawniej przyjmowane za oczywiste i akceptowane, muszą zostać na nowo przemyślane – rozczłonkowane, wyolbrzymione i zaburzone. Faza liminalna zaburza stabilny egzystencjalny porządek, przejścia, które jej towarzyszą, wiążą się z poszerzeniem świadomości, pogrzebaniem dawnych wartości i wytwarzaniem nowych (Turner, 2010; Fredericksen, 2002).

Czym zatem jest – bękartem, hybrydą? Dla nas Chapulín Colorado, Ricky Martin, Selena, Julio Iglesias i telenowełe są tak samo latynoamerykańskie, jak candombe czy vallenato. Ameryka Łacińska zapewnia sporo egzotyki – można tańczyć do *El cóndor pasa* albo *Ellas bailan solas* Stinga. Wykluczać kulturę bękartów, to zaprzeczać naszym wewnętrznym przepływowi. Ameryka Łacińska to teatr Colón w Buenos Aires i Machu Picchu, program „Siempre en Domingo” i komiksy o Magneto, grupa Soda Stereo i Verónica Castro, Lucho Gatica, Gardel i jego *Cantinflas*, Festival de Viña i festiwal filmowy w Hawanie, Puig i Cortázar, Onetti i Corín Tellado, magazyn *Vuelta* i tabloidowe sensacje. To też bezdyskusyjnie MTV Latino – ten halucynacyjny konsensus, ten strumień, kolonizujący poprzez kabel naszą świadomość, który jest najlepszym przykładem spełnionego boliwariańskiego marzenia, bardziej konkretnego i skutecznego w budowaniu jedności niż setki kongresów i umów międzynarodowych. Przy okazji powiedzmy sobie szczerze: McOndo to MTV Latino, ale w bloku liter na papierze (Fuguet, 2016).

McOndo stało się nie tylko nazwą pokolenia, ale i znakiem pewnej wrażliwości, wartości odmiennych od tych wyznawanych przez generacje wcześniejsze. Sukces tej optymistycznej i jednoczącej propozycji w krajach objętych „gorączką pamięci” (Domosławski, 2014), w których cierpienie jest jakby wpisane w genotyp (Caparrós, 2023), widzieć można też jako rodzaj buntu przeciwko „strefie mroku” (Fernandez, 2022) spowijającej kraje Ameryk, potrzeby pójścia w zapomnienie, zwrotu w stronę chwili i przyjemności. Zamiast więc lokalnego folku (ale też aspirowania do europejskich snobizmów) McOndo dowartościowało popkulturę. W miejsce bohatera wiejskiego pojawił się ten żyjący uciechami metropolii. Tradycyjne modele życia zastąpiły ekspresje nienormatywnych tożsamości, dzień – noc, a plantatorów – ich ofiary oraz wszechobecne duchy: gwiazdy telewizyjne i ich kochankowie (Bayly, 2007).

Nic więc dziwnego, że Fuguet, zamiast Marqueza, za mistrza i patrona uznaje argentyńskiego pisarza Manuela Puiga (1932–1990): dużo bardziej ulotnego, bez Nobla, pisarza, któremu nie udało się zostać filmowcem, ale jego dzieła same w sobie były jakby filmami (przy okazji często dużo sprawniej ekranizowanymi niż książki

mistrzów realizmu magicznego⁶). Puig był współczesny, wielokulturowy, homoseksualny, kosmopolityczny. Puig był McOndo, zanim powstało McOndo. Do inspiracji nim Fuguet przyznawał się wielokrotnie⁷, zauważając, że rok śmierci Puiga to też rok jego debiutu literackiego. Pisząc o Argentyńczyku, zawsze jakby mówił o sobie i własnej metodzie, podkreślając szczególnie filmowość jego literatury: „Kino można robić na piśmie. Filmy można pisać. Wydaje się, że to właśnie robił Puig: pisał kino. Kino w druku. Jeśli nie potrafisz filmować, zacznij pisać zanim będzie za późno” (Fuguet, 2012). Tak też uczynił.

Filmy jego życia

Inspirację tę czuć w powieści *Filmy mojego życia*, wydanej w 2005 roku równocześnie po angielsku i po hiszpańsku i docenionej przez samego Mario Vargasa Llosę⁸. Jest ona rodzajem hołdu dla seansu filmowego i, wzorem *Pocałunku kobiety-pająka* Puiga, inkorporuje doświadczenie seansu filmowego do tekstu. Strategia Fugueta zakłada tu wyjście między opozycję tekst–obraz, krzyżowanie niejako obu przyjemności odbiorczych. Co ważne, autor nie ogranicza się do opisu akcji filmów (te są wręcz minimalizowane) – równie ważne są przybytki, w których bohater, nazwany Beltrán Soler, dane tytuły oglądał. Są to kina w Santiago czy Valparaíso, Los Angeles czy Encine, ale też publiczna telewizja czy ekrany w samolotach. Jako że bohater, będący porte-parole pisarza, odwołuje się do własnego dzieciństwa, wybór tytułów obejmuje filmy głównie z lat 70., które stają się punktem wyjścia do opisu realiów pierwszych lat rządów Pinocheta (kiedy

⁶ Wymienię tu dwie najistotniejsze: *Pocałunek kobiety-pająka* i jego hollywoodzka ekranizacja z nagrodzonym Oscarem Williamem Hurtem (reż. Héctor Babenco, 1985) oraz *Przekłête tango*, które stało się inspiracją dla *Happy Together*, pierwszego gejowskiego melodramatu z Hongkongu (reż. Wong Kar-Wai, 1997).

⁷ Zob. wywiad dla argentyńskiego dziennika *Clarín*: „Yo soy un gran »afanador« de Manuel Puig” (Fuguet, 2006) czy w esej „El genio híbrido de Manuel Puig: escribir cine (un homenaje tardío)” zamieszczony w *Revista Santiago* (Fuguet, 2012).

⁸ Llosa pisał: „powieść oryginalna, pełna przygód, niespodzianek, filmów, rozciągająca się niczym most między Stanami Zjednoczonymi, a Ameryką Łacińską” (Fuguet, 2005, tekst z okładki).

to sam Fuguet wrócił do ojczyzny), surowego liceum w Santiago, babci-pinochetystki, podzielonego społeczeństwa, ale też pobytów w Stanach Zjednoczonych, kiedy Ameryka wciąż jeszcze była „great”. Jak pisała Agnieszka Wolny-Hamkało: „jak na filmowca przystało, potrafi myśleć obrazami, stąd malownicze, sugestywne opisy Los Angeles, świetnie oddające wielkomiejski spleen i magię nocnej metropolii” (Wolny-Hamkało, 2008, s. 13).

Nie jest to jednak cierpiętniczy opis katorg chilijskiego społeczeństwa (tych narracji, bardzo swoją drogą potrzebnych, pojawiać się będzie sporo), co zresztą często autorowi się zarzuca. *Książki mojego życia* są raczej próbą spojrzenia na czasy dyktatury z perspektywy bliskiej estetyce McOndo, o czym może świadczyć sam dobór tytułów filmów: zamiast na przykład *Zaginionego Costy-Gavrasa* (1982)⁹, znajdziemy tu raczej *To wspaniałe życie* Capry (1946), *Szczęki* Stevena Spielberga (1975) czy disneyowskie *Dumbo* (1941). Polityka łączy się tu zatem z kulturą popularną, wysokie z niskim, poważne z komicznym, a cierpienie – no właśnie – z przyjemnością, chociażby przyjemnością seansu filmowego: jego walorem poznawczym, ale i funkcją eskapistyczną. Szerzej jeszcze z przyjemnością patrzenia, która, jak chce Mieke Bal, jest zawsze „nieczysta”¹⁰, obejmując nie tylko kulturę wizualną, ale też będącą jej częścią kulturę literacką. Rozpoznanie, że „akty widzenia mogą być prymarnie motorem całych tekstów literackich, strukturyzowanych przez obrazy, nawet jeśli w danym tekście nie jest przywołana żadna konkretna

⁹ Oparty na doświadczeniach Eda Hormana pierwszy hollywoodzki film opowiadający o zamachu stanu w Chile z 1973 r., a także o niechlubnej roli CIA w jego przeprowadzeniu. W 1983 r. nagrodzono go Złotą Palmą w Cannes (w jury nota bene zasiadał sam Gabriel García Márquez), następnie dostał 4 nominacje do Oscara. Jak pisał Mateusz Mazzini: „Miejska legenda głosi, że gdy Pinochet dowiedział się o krytycznym filmie, który Amerykanie zrobili o jego reżimie, a potem zaczęli przyjmować za niego nagrody na całym świecie, wpadł w szal i zakazał wszelkich pokazów tego obrazu w Chile. Pomimo że ani jego nazwisko, ani nawet nazwa państwa w ciągu 122 minut filmowej opowieści nie padają ani razu” (Mazzini, 2022, s. 27).

¹⁰ „Po pierwsze, będąc aktem zmysłowym, a zatem zakorzenionym biologicznie (nie bardziej jednak niż wszelkie ludzkie akty), patrzenie jest ujęte w ramy [framed] i zarazem samo ujmuje w ramy, interpretuje; jest nacechowane emocjonalnie, a zarazem jest kognitywne i intelektualne. Po drugie, podobną nieczystością cechują się także akty oparte na innych zmysłach, jak słuchanie, czytanie, smakowanie, wąchanie. Akty te, właśnie dzięki swojej nieczystości, przenikają się wzajemnie tak, że na przykład słuchanie i czytanie mogą zawierać w sobie wizualność. A zatem, literatura, dźwięk i muzyka nie są wykluczone z przedmiotu kultury wizualnej” (Bal, 2006, s. 302).

»ilustracja«” (Bał, 2006, s. 303), dobrze określa twórczość Fugueta (a wcześniej Puiga), który na różne sposoby dąży do zatarcia granic między przyjemnością tekstu i obrazu.

W *Filmach mojego życia* również brak ilustracji, a jednak graficzny wyraz książki jest tu ogromnie ważny. Tytuły filmów wraz z datą i miejscem seansu (które mogą stanowić świetny przyczynek do turystyki filmowej) otwierają każdy kolejny krótki rozdział (ilustracja 1¹¹), co nadaje książce nie tylko rytm i charakter quasi-leksykonu (można ją czytać nielinearnie), ale przede wszystkim wyraźną strukturę wizualną. Inaczej niż tradycyjne rozdziały, nie są one ponumerowane, co wskazywałoby na możliwość niechronologicznej lektury. John Lance Lee proponuje wręcz, by nie nazywać ich rozdziałami, ale krótkimi metrażami (*shorts*), a technikę użytą przez Fugueta porównuje do Eisensteinowskich koncepcji montażu atrakcji (Lee, 2008). W zwartej partii tekstu filmy często w ogóle nie są opowiadane (czy nie ma czegoś bardziej nudnego, niż gdy ktoś opowiada filmy? albo sny?) – stanowią raczej asumpt do kolejnego odcinka z życia bohatera, punkt odbicia dla jego wspomnień, pretekst do ukazania przeżartego korupcją i podziałami Chile z czasów Pinocheta czy skomplikowanej rzeczywistości USA lat 70. Wszystko oczami dziecka, ale słowami dorosłego.

Filmy mojego życia stają się tym samym wyrazem pragnienia zbliżania kultury literackiej i audiowizualnej, autorskim „MTV Latino w bloku liter na papierze”. Są też wyraźnym asumptem do świata filmu, bo w czasie pisania książki Fuguet sam zaczął reżyserować. Realizując niespełnione marzenie Puiga¹², dołożył kolejny poziom do listy filmów swojego życia – tym razem nie tylko obejrzanych, ale przez niego stworzonych. Jego własną filmografię, liczącą obecnie 8 filmów pełnometrażowych, 2 krótkie i 2 wideoklipy, zobaczyć można jako kontynuację diagnoz spod znaku McOndo: poprzez zerwanie z tradycją realizmu

¹¹ Ilustracje znajdują się na końcu tekstu.

¹² W 1949 r. argentyński pisarz udał się na stypendium do Rzymu, by studiować w słynnej włoskiej szkole filmowej Centro Sperimentale.

magicznego (zabraknie tu latających staruszek czy gadających tukanów), ale i z uświęconą w Chile tradycją kina społecznie zaangażowanego (Aldo Francia, Patricio Guzmán, Raúl Ruiz czy Miguel Littín¹³). Oczywiście dzieła Fugueta są mocno polityczne, do czego wrócę w ostatniej części, choć nie w komunizującym sensie – daleko im do typowo latynoamerykańskiego *izquierdismo*¹⁴. Cechuje je natomiast głębokie zrozumienie tego, że co prywatne, zawsze jest polityczne, a walka o równe prawa zaczyna się od bycia widzianym. Stąd tak ważny jest opis doświadczeń wymykających się hegemonicznym praktykom i narracjom – chociażby doświadczenia homoseksualnego, zawsze obecnego w jego dziełach.

Przyjemność erotyczna i typograficzna

Ciekawym przykładem może być film *Cola de mono*, z jednej strony wpisujący się w rzeczoną walkę o reprezentację, z drugiej bogaty w techniki umieszczania przez Fugueta tekstu w swych filmach (tak jak wcześniej umieszczał film w tekstach). Już tytuł zdradza literackie umiłowanie wieloznaczności: oznacza on po hiszpańsku „małpi ogon”, w Chile jednak to też nazwa drinka, przyrządzanego tradycyjnie w Boże Narodzenie (przepis na niego wyświetli się nam na ekranie – ilustracja 2). Cola to jednak w Chile również gwarowe określenie homoseksualnego mężczyzny (ilustracja 3), a sam napój kolorem i konsystencją przypominać może ejakulat. Film, o czy informuje nas napis na początku (tych pojawi się podczas seansu jeszcze sporo), rozpoczyna się w 1986 roku, w schyłkowym okresie dyktatury Pinocheta,

¹³ Fuguet pisał o nim następująco: „Zobaczyłem na kasetach w Szkole Dziennikarstwa kilka horrendalnych filmów niezrównanego ponoć Littína i uznałem, że są one całkowicie przereklamowane. *Alsino i Kondor* nominowany do Oscara? Za co? Nie przyciągały mnie też jego zdjęcia z Fidelem, tyle podróży na Kubę. Byłem zdezorientowany: czułem się postępowym antypinochetystą, ale czułem się też bardzo daleki od tej estetyki” (Fuguet, 2016). Dystans ten do obu stron chilijskiego konfliktu, a także niezaprzeczanie autorytetom, staną się dla twórczości Fugueta charakterystyczne.

¹⁴ Rozumianego jako zestaw lewicowych postaw, praktyk i przekonań czy przywiązania do konkretnych ikon (Che Guevara, Salvador Allende, etc.) szeroko rozpowszechniony wśród latynoamerykańskiej inteligencji.

a czas akcji podkreśla muzyka nowofalowego zespołu UPA!¹⁵, która wyrażała nastroje tych lat, młodzieńczy bunt i spleen (skojarzenia z Maanamem uprawnione). *Cola de mono* opowiada historię dwóch nastoletnich braci i ich matki, a także nieobecnego ojca w czasie – co ważne dla akcji filmu i co ma swój dwuznaczny urok – kiedy nienormatywne seksualności wciąż były jeszcze tajone i represjonowane. Jak pisałem w recenzji dla miesięcznika *Kino*: „z jednej strony czyhające zewsząd niebezpieczeństwo, z drugiej dreszcz igrania z nim. W dodatku Fuguet dyskretnie igra też z tabu kazirodztwa, a pikanterii dodaje fakt, że w bohaterów wciela się tu aktorskie rodzeństwo. Połączenie przyjemności z zagrożeniem, ukuć wstydu i rozkoszy charakterystyczne jest dla kultury przedemancypacyjnej” (Kruk, 2020, s. 84).

Nawet wówczas, zakazana czy nie, kultura gejowska istnieje, gdyż, jak pisała Dorota Wolska, „kultury nie stanowi się dekretem” (Wolska, 1997, s. 62). Ma swoje praktyki i rytuały, swoich idoli i artefakty, nawet jeśli funkcjonuje w podziemiu: chociażby w parku Forestal¹⁶, gdzie w bożonarodzeniową noc w poszukiwaniu wrażeń udaje się starszy brat Vincente (Santiago Rodríguez Costabal). Ważne są też kulturowe przepływy z USA – pod jego nieobecność młodszy brat Borja (Cristóbal Rodríguez Costabal), dalej racząc się tytułowym napojem, odkrywa w pokoju Vincente erotyczne pisemka w rodzaju *Advocate*¹⁷. Otwierają one lokalną kulturę gejowską na mniej opresyjną rzeczywistość, prezentując w sposób jawny świat zakazanych w Chile przyjemności. Kiedy przegląda je Borja, doznaje ukłuć nieznanymi wcześniej emocji, a na ekranie pojawiają się – tak jak wcześniej przepis

¹⁵ Nazwę zespołu UPA! (obok kapel, takich jak Los Prisioneros, jednej z najpopularniejszych w Chile lat 80.) interpretowano jako pisane wspak inicjały Augusto Pinocheta Ugarte (APU).

¹⁶ Znajdujący się niedaleko Akademii Sztuk Pięknych (Bellas Artes) park do dziś jest miejscem gejowskich schadzek i pikiet. Jak podaje portal gays-cruising.com (https://www.gays-cruising.com/en/cruising/bajo_los_arboles_del_parque_forestal_poblacion_parque_forestal_chile_5794, dostęp: 19.08.24), po zmroku jest to miejsce uczęszczane przez wielu mężczyzn szukających przyjemności, ale też miejsce niebezpieczne, gdzie często dochodzi do napadów. Taki ujrzymy też w filmie Fugueta.

¹⁷ Miesięcznik wydawany od 1967 r. w San Francisco uznaje się za najstarszy magazyn gejowski w Stanach Zjednoczonych. Jako dwumiesięcznik ukazuje się do dziś.

na cola de mono – towarzyskie anonse, które brzmią niemal jak poezja: „Szcupły singiel, młody, buzujący spermą. Ledwie legalny. W poszukiwaniu tatušków. Ochota na ostry seks. Nowy. Dziewiczy. Chcę spróbować pasywnie. Potrzebuję agresywnego aktywa, by pouczył pilnego ucznia. Uwielbiam męski zapach. Chris, 19 lat, Rural, Wisconsin”.

Wytłumaczone zostają też – niemal encyklopedycznie, bez pruderii, ale z domieszką poezji – artefakty kultury gejowskiej, takie jak jockstrapy czy miejsca w rodzaju saun dla mężczyzn (ilustracje 4 i 5). Tu za przykład Fuguet podaje (fikcyjne) Baños Prat, tworząc niejako alternatywną historię Chile, jakby wpuszczając w ten sposób do opowieści odrobinę odrzuconego realizmu magicznego. Wszystko to sprawia, że ekran staje się rodzajem czarodziejskiej księgi (a może tabletu?), film nagle jest czymś do czytania, nie tylko do oglądania. Nieprzerwanie przy tym patrzy się na niego z wypiekami na twarzy, gdyż reżyser wie, jak zadbać o przyjemność wizualną widza. W kanonicznym tekście *Przyjemność wizualna a kino narracyjne* Laura Mulvey (2010) pokazywała, jak w klasycznym kinie hollywoodzkim środki filmowego wyrazu, takie jak kadrowanie, ruchy kamery czy oświetlenie, służyły utożsamieniu widza z męskim heteroseksualnym spojrzeniem, seksualizującym i uprzedmiotawiającym kobiety¹⁸. Odwołując się do stworzonej przez nią teorii męskiego spojrzenia (*male gaze*), Omar Daou ukuł pojęcie *male gayze*, nazywające sposób obrazowania męskich ciał, pragnień i relacji w pionierskich filmach gejowskich¹⁹ idących pod prąd dominującej kulturze heteronormatywnej. Jak dowodził Daou, „zespolona z *gayze* kamera jest voyeurystyczna, podstępna, konfrontacyjna, bliska, ale może też penetrować,

¹⁸ Polemizowała z tym chociażby Camille Paglia, sugerując, że *male gaze* bardziej niż uprzedmiotawiał, oddawał kobietom hołd, czyniąc z nich pogańskie boginie (Paglia, 1994).

¹⁹ Badacz analizował *Pieśń miłosną* (Jean Cocteau, 1950) i *Pink Narcissus* (James Bidgood, 1971). Od tego czasu kino gejowskie, korzystając z podobnych środków, pod wieloma szerokościami geograficznymi zostało już znormalizowane, a nawet uległo konwencjonalizacji, o czym pisałem wcześniej w tekście *Inne głosy, inne spojrzenia* (Kruk, 2018). Tym samym *gayze* z radykalnej propozycji sprzeciwiającej się dominacji męskiego spojrzenia ewoluowała w jeden z dostępnych „sposobów widzenia”.

tworząc bezprecedensową intymność (lub tę radykalną bliskość, o której mówię), prowokującą niebezpieczeństwo, poufność, łączność” (Daou, 2017, s. 70).

Koncentrując się na doświadczeniach i pragnieniach homoseksualnych mężczyzn, *gayze* obala konwencjonalne narracje i strategie wizualne, aby wyrazić własne formy erotyzmu i podmiotowości. Dokonując subwersji heteronormatywnego spojrzenia, redefiniuje wizualną przyjemność identyfikacji. Takie też jest spojrzenie Fugueta – analizując kadry jego filmu, zobaczymy, jak kamera tu zatrzyma się na stopie, tu na pasze, kroplach potu czy włosach łonowych. Naśladuje ona spojrzenie homoseksualnego mężczyzny będącego w stanie lekkiego podniecenia, co jeszcze mocniej da o sobie znać w kolejnym filmie autora, *Zawsze na tak*, gdzie strategia ta zbliży się już do gejowskiej pornografii. Z punktu widzenia niniejszego tekstu jeszcze ciekawsze jest to, jak erotyczne nasycenie obrazów (sposób patrzenia na bohaterów poprzez *gayze*) reżyser łączy z... bibliofilią. Już w pierwszych scenach widzimy bowiem braci leniwie snujących się nad basenem i pochłoniętych lekturą, a kadry czytających osób są tymi samymi, w których Fuguet erotyzuje (fetyszyzuje) swoich bohaterów (ilustracje 6 i 7). *Cola de mono*, zbliżając do siebie przyjemność czytelniczną i napięcie erotyczne, z powodzeniem mógłby ilustrować prowadzoną w Polsce kilka lat temu akcję promującą czytelnictwo *Nie czytasz? Nie idę z Tobą do łóżka!*

Warto przyjrzeć się też temu, kto co czyta, lektura bowiem określa postaci (choć, by było ciekawiej, różnica między braćmi zostanie w pewnym momencie zatarta). Pozujący na intelektualistę Vincente raczy się „wielką literaturą”, podczas gdy znudzony Borja wybiera literaturę popularną: *Comę* Robina Cooka czy kryminały Stevena Kinga, które wskazują przy tym na genologiczne źródła *Cola de mono*, zawdzięczającej wiele thrillerom, slasherom, *giallo*. Matka natomiast nie czyta nic, w świąteczną noc jedynym jej marzeniem jest łyknąć valium i włączyć telewizor: jej umiłowanie telenoweli podkreśla obsadzenie w tej roli Carminy Riego, gwiazdy chilijskich *culebrones*. Łączenie erotyki z przyjemnością czytelniczną nie odbywa się tylko poprzez podglądanie za pomocą *gayze* zaczytanych urodziwych

chłopców, bo tekst, jak widzieliśmy wcześniej, potrafi też przejąć cały ekran, zagarnąć go, stać się najważniejszym elementem filmu. Oczywiście wprowadzenie go na ekran nie jest zasadniczo nowe, uruchamia tradycję właściwą jeszcze kinu niememu (plansze z dialogami), napisom do obcojęzycznych filmów czy czołówkom filmowym²⁰. Przyjemność tekstu, traktowanego za Bal jako część kultury wizualnej, może być integralną częścią obcowania z dziełem filmowym, tak jak doświadczenie wizualne jest immanentną częścią lektury, bazującej na „nieczystym” akcie patrzenia. „Nawet »czysto« lingwistyczne przedmioty, takie jak teksty literackie, można analizować sensownie i produktywnie qua wizualność. W istocie, niektóre »czysto« literackie teksty są sensowne wyłącznie wizualnie” (Bal 2006, s. 305–306).

Tak też dzieje się u Fugueta, gdzie same kroje pisma wykorzystane w filmie są znaczące po wielokroć: nie tylko odnoszą do znaczenia słów, są też źródłem przyjemności wręcz typograficznej, trochę jak w przypadku poezji konkretnej. Odnoszą także do pewnej tradycji wydawniczej: znów nie sposób uciec od Macondo. Czcionki, którymi inkrustuje ekran Fuguet, (Lora, Flareserif 821) przypominają bowiem te używane w powieściach autorów *boom latinoamericano* z lat 80. XX wieku wydawanych przez legendarne barcelońskie wydawnictwo Seix Barral (posiadające zresztą w swym katalogu także książki Manuela Puiga). Nieprzypadkowo Vincente w jednej z pierwszych scen *Cola de mono* oddaje się lekturze *Historii Alejandra Mayty* Vargasa Llosy w charakterystycznej edycji Seix Barral (ilustracja 8). Ten krój liter, ku wizualnej przyjemności widza, powracać będzie konsekwentnie przez cały seans – aż do napisów końcowych, którym zresztą trudno jest domknąć film (w rytm piosenki UPA! *Creo que voy a morir* pojawiają się one na zmianę z dalszymi niepokojącymi wydarzeniami). Zabieg ten jeszcze mocniej podkreśla integralność tekstu dla kompozycji całości, równouprawnienie druku w ramach ulotnej kultury ekranu.

²⁰ Do legendy przeszły te Saula Bassa, ale do dziś, choć z kina artystycznego raczej znikają, mają się świetnie w filmach bondowskich czy np. w ekstremalnym kinie Gaspara Noe, który potrafi się nimi inteligentnie bawić (Kruk, 2018).

Przyjemne jest polityczne

Fuguet rozumie doskonale, że „widzenie powinno być ustawione w jednym szeregu raczej z interpretacją, aniżeli z percepcją. Pogląd ten zespala obrazy z tekstualnością w sposób, który nie wymaga ani obecności faktycznych tekstów, ani powoływania nieuzasadnionych analogii czy wzajemnego pokrywania się obrazów i tekstów. Patrzenie jako akt już jest zaangażowane w to, co odtąd nazywane bywa lekturą [*reading*]” (Bal, 2006, s. 308–309). Przyjemności tekstu nie funkcjonuje przy tym w *Cola de mono* w celu osiągnięcia „satysfakcji czytelniczej” związanej z dążeniem do poznania opowieści od początku do końca (Barthes, 1997, s. 17), co raczej ukuć tekstualnych rozkoszy, bo ekran przejmują tu i przepisy kulinarne, i erotyczne anonse, encyklopedyczne notki, a nawet zwykłe (niezwykłe?²¹) daty. Podobne podejście do zacierania granic między obrazem a tekstem, jego sensem semantycznym i graficznym, czuć w *Filmach mojego życia* i innych literackich dziełach Fugueta. Wydaje się, że najsensowniej jest je jednocześnie i czytać, i oglądać. Czy zresztą nie jest to, jak dowodziła Bal, najbardziej naturalny człowiekowi sposób?

Swoista multimedialność Fugueta wiąże się ściśle z doświadczeniem pokoleniowym, doświadczeniem życia w krainie McOndo (jej narodziny sportretował też Pablo Larraín w głośnym filmie *No* z 2012 roku, opowiadającym o roli kultury wizualnej, reklamy, massmediów w zwycięstwie demokratycznych sił w chilijskim plebiscycie z 1988 roku). Wymusiło ono zerwanie z tradycją realizmu magicznego, ale i z tradycją kina zaangażowanego, rozmazywanie podziału na wysokie i niskie, a więc i na tekst, i obraz – próbę połączenia obu przyjemności, a może po prostu przywróceniem ich naturalnej synestezji. Zabiegi te wiążą się, rzecz jasna, również z samą biografią autora: dorastaniem w USA i dowartościowaniem tamtejszej kultury popularnej – co w Ameryce Łacińskiej

²¹ W pewnym momencie akcja przeskakuje z 1986 r. o 13 lat. Dlaczego o 13? Czy to istotne, że zaczyna się w trzynastym roku rządów junty? Czy Fuguet, oprócz zabaw z tekstem, bawi się też magią liczb, jak w przypadku promocji antologii *McOndo* 11 września? Na potrzeby tego tekstu pytania te pozostawiam w zawieszeniu.

bywa ryzykowne ze względu na tradycję imperialną Stanów Zjednoczonych w regionie. Nic dziwnego więc, że ruch McOndo spotykał się nierzadko z ostrą krytyką, będąc postrzegany jako apoteoza neoliberalnego konsumpcjonizmu (Kerr, Herrero-Olaizola, 2015). Dowodzi to jednak tylko polityczności propozycji Fugueta, nawet bowiem skupienie na przyjemności: tekstu, obrazu, erotyki, miejsca (takiego jak McDonald's) rozbija bańki powagi i dystynkcje gustu (Bourdieu, 2022). Przyjemność jest niepoważna, pospolita, dostępna każdemu wyposażonemu w zmysły.

Przyjemność unieważnia też moralne wzmożenie – i to po obu stronach politycznego sporu w Chile. Fuguet „epatujący” seksualnością (w dodatku w wersji homo) w dziełach o pinochetowskich latach, które przecież należy wspominać ze ściśniętym gardłem, nie nadaje się do panteonu wojowników o wolność, męczenników, świętych dysydentów pokroju Nerudy. Opowiadając o latach dyktatury przez pryzmat mniej lub bardziej błahych hollywoodzkich filmów, nie ma jednak i nic wspólnego ze srogimi, straszącymi komunizmem i rozpasaniem, pinochetystami. Już samo dowartościowanie *X Muzy* w *Filmach mojego życia* odczytywać można jednak nie tylko jako nostalgiczny powrót do niewinnych dziecięcych przyjemności, ale właśnie jako znaczący akt polityczny. Pamiętajmy bowiem, że junta kina nie znosiła, faworyzowała telewizję, a jednym z pierwszych ofiar zamachu stanu stała się siedziba Chile Film (Villegas, 1975). Jak pisał Jarosław Pietrzak: „Reżim Pinocheta po prostu »zamknął« na dwie dekady chilijską kinematografię. Słynne jest powiedzenie dyktatora, że »sztuka jest tylko dla starych bab, homoseksualistów i Żydów«” (Pietrzak, 2016, s. 18). Jeżeli więc dla Lenina kino było najważniejszą ze sztuk, a dla Mussoliniego najsilniejszą bronią, dla chilijskiego reżimu było czymś niepotrzebnym, czymś, co należało zlikwidować²². Dlatego też celebrowana przez Fugueta przyjemność seansu filmowego (ale też lektury czy

²² Podejście to porównać można raczej do czasów rewolucji kulturalnej w Chinach, kiedy zlikwidowano Pekijską Akademię Filmową, a produkcja zmalała drastycznie, obejmując tylko nieliczne obrazy z nurtu tzw. romantycznego realizmu socjalistycznego.

przyjemność erotyczna) może być widziana jako strategia oporu wobec reżimów próbujących kontrolować wszelkie dziedziny życia. Przyjemność ukierunkowana jest bowiem na indywidualne przeżywanie, nie może być totalna. Stąd też liczne porażki sztuki propagandowej pod wieloma szerokościami geograficznymi – także w Chile.

Bohaterowie stworzeni przez Fugueta (a zatem trochę i on sam) zamiast podpisywać się jako allendyści czy pinochetyści, identyfikują się jako kinofile (*Filmy mojego życia*) czy bibliofile bądź pożeracze kryminałów (*Cola de mono*). Przyjemności czy rozkosze kultury popularnej nie są eskapizmem wyłącznie w negatywnym tego słowa znaczeniu. Oferują też ucieczkę od binarnych politycznych opozycji, a nawet mentalny exodus z krajów, takich jak Chile (czy także Polska?), silnie zawłaszczających indywidualną tożsamość. Ucieczkę chociażby w stronę zglobalizowanej krainy, którą nazywać można McOndo. Polityczne jest w końcu u Fugueta także dumne kierowanie spojrzeniem w stronę erotyki, pornografii, queeru, dawniej uważanych za coś grzesznego, niskiego, obrzydliwego – także przecież ze względu na brak uczciwych (auto)reprezentacji. Połączenie *gayze* z przyjemnością obcowania z kulturą tekstu może mieć też na celu dowartościowanie tego drugiego w epoce dominacji kultury wizualnej: włączenie tekstu w jej obręb. W tym sensie prowadzony konsekwentnie przez Fugueta projekt stworzenia „MTV Latino w bloku liter na papierze” prowadzi nie tylko do zatarcia różnicy między przyjemnością tekstu i obrazu, ale ma też wymiar polityczny.

Qué bello es vivir (*It's a Wonderful Life*, USA, 1946,
129 min)

DIRIGIDA POR: Frank Capra

CON: James Stewart, Donna Reed, Lionel Barrymore,
Beulah Bondi

VISTA EN: 1969, Encino, California.

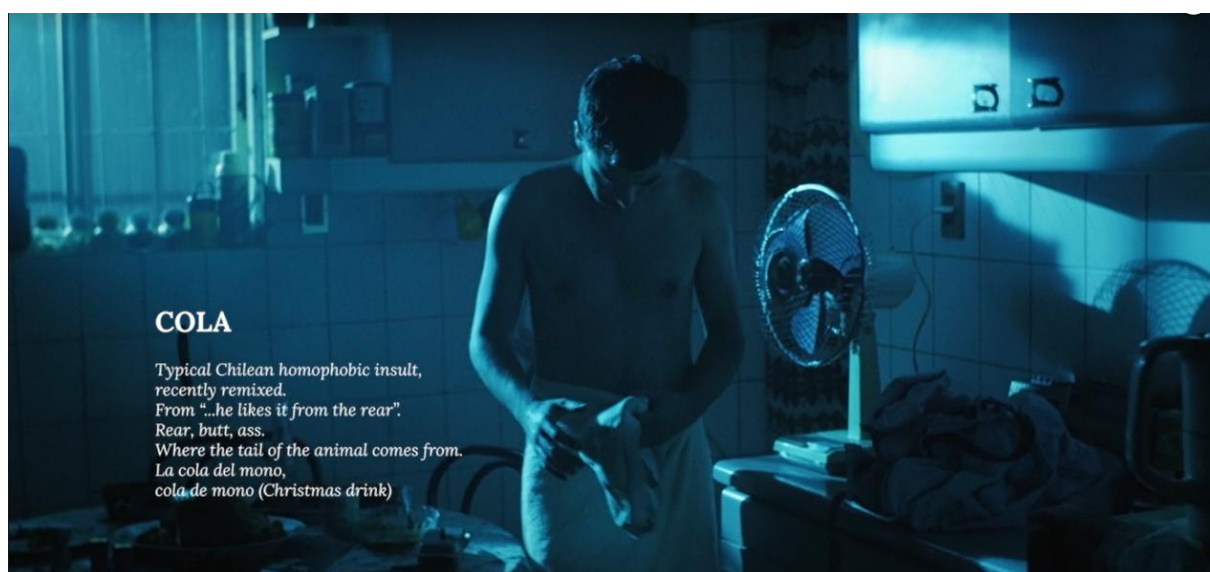
En 1968, camino a San Francisco, mi madre hizo que mi padre se saliera del *freeway* y se detuviera en el valle de San Fernando, justo al otro lado de Hollywood. La razón era clara: sintió que ese sitio podría ser un buen lugar para vivir. Estaba en lo cierto. Eso fue un año antes de que llegáramos a Encino. El verdadero motivo por el cual mi madre quiso bajarse de la carretera, sin embargo, fue que el valle de San Fernando tiene una cierta semejanza con Chile: el sol sale por la cordillera y se pone en el mar. Y está toda esa fruta, todo ese desierto cerca, los valles con vino, y tanta calle, tanto pueblo, con nombre español. En esa época en el valle se respiraba un aire nuevo, menos industrial. Era algo así como un experimento sociológico: el suburbio como ciudad autónoma, el *mall* como templo, el adolescente como rey.

—Juan, baja la velocidad, este lugar se ve acogedor.

Ese lugar era Encino. Mi madre ya intuía que no íbamos a regresar más a Chile. Quizás, con suerte, de vacaciones, de vez en cuando, y ya eso se veía complicado. La promesa de retornar se iba diluyendo de a poco y, ante eso, lo importante era asentarse, armar una vida y comprar una casa. La casa no se compró de inmediato pero fue la misma casa en construcción que eligieron esa tarde: un *bungalow* color verde palta, con tres dormitorios y un *family room* (o *den*) en la tranquila calle Babbitt, en la parte menos elegante, al norte de Ventura Boulevard. Encino, en esa época al menos, era un barrio —una comuna, en rigor— compuesta en un 90 por ciento por gente con dinero, una clase media muy acomodada y una clase alta poco ostentosa. Casi todos, incluso aquellos que vivían con lo justo, como nuestros vecinos, estaban de una u otra manera ligados a la industria del cine y la televisión. Esto

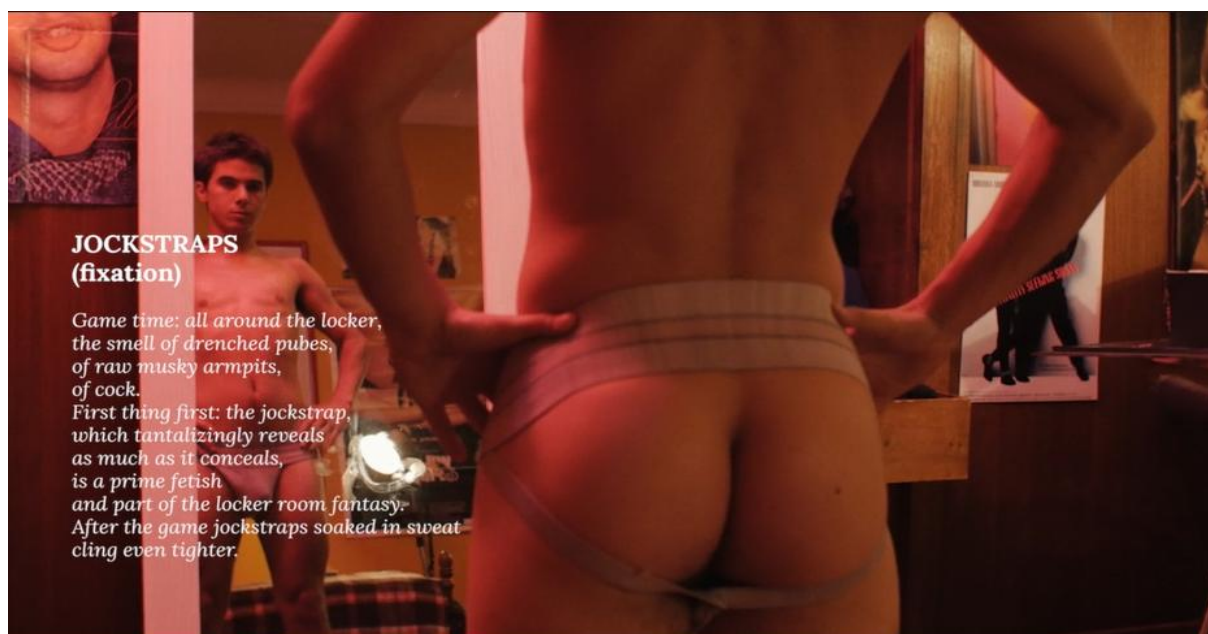


Ilustracja 2

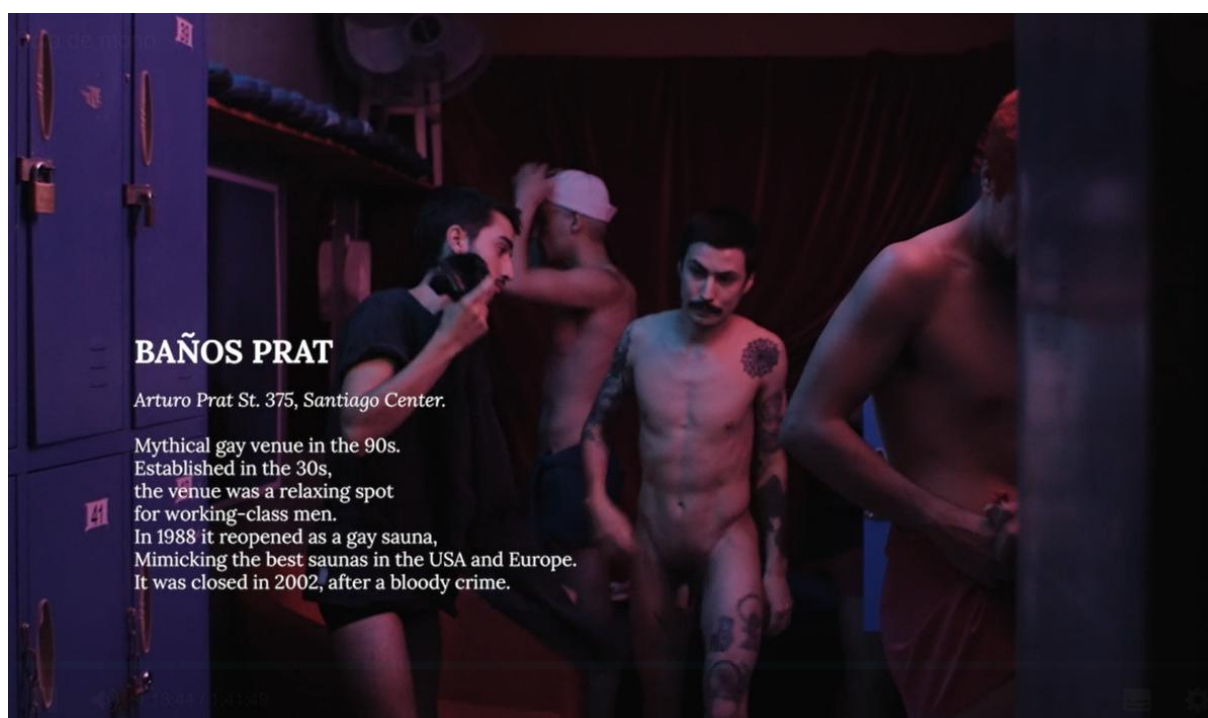


Ilustracja 3

ADAM KRUK
MIĘDZY PRZYJEMNOŚCIĄ TEKSTU A OBRAZU. PRZYPADEK ALBERTO FUGUETA

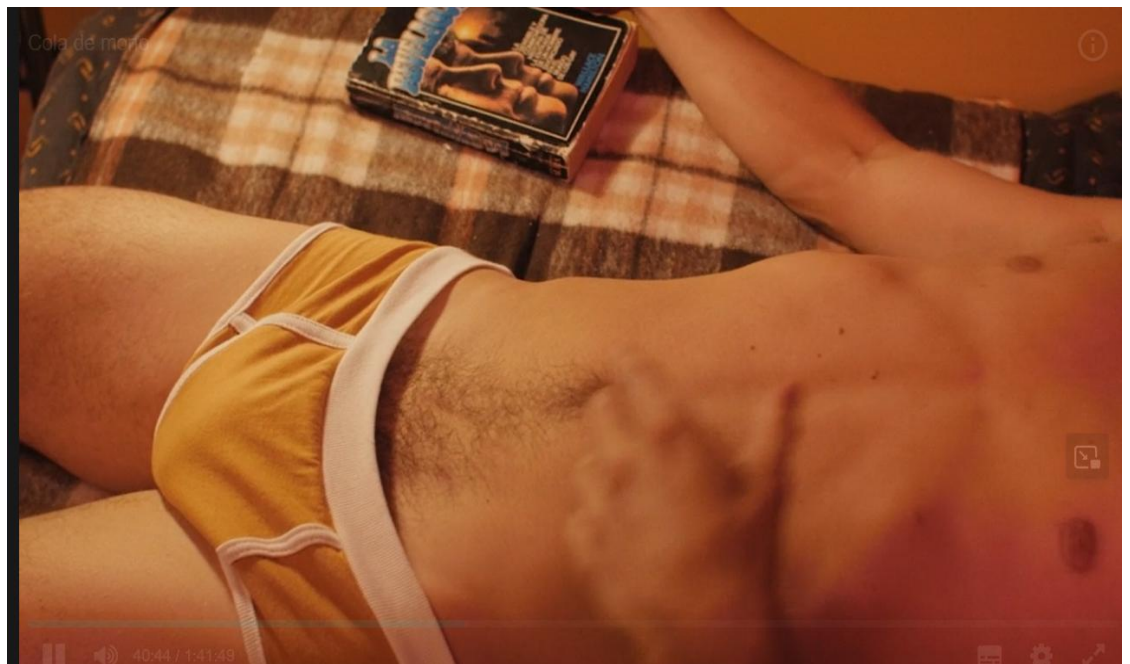


Ilustracja 4



Ilustracja 5

ADAM KRUK
MIĘDZY PRZYJEMNOŚCIĄ TEKSTU A OBRAZU. PRZYPADEK ALBERTO FUGUETA

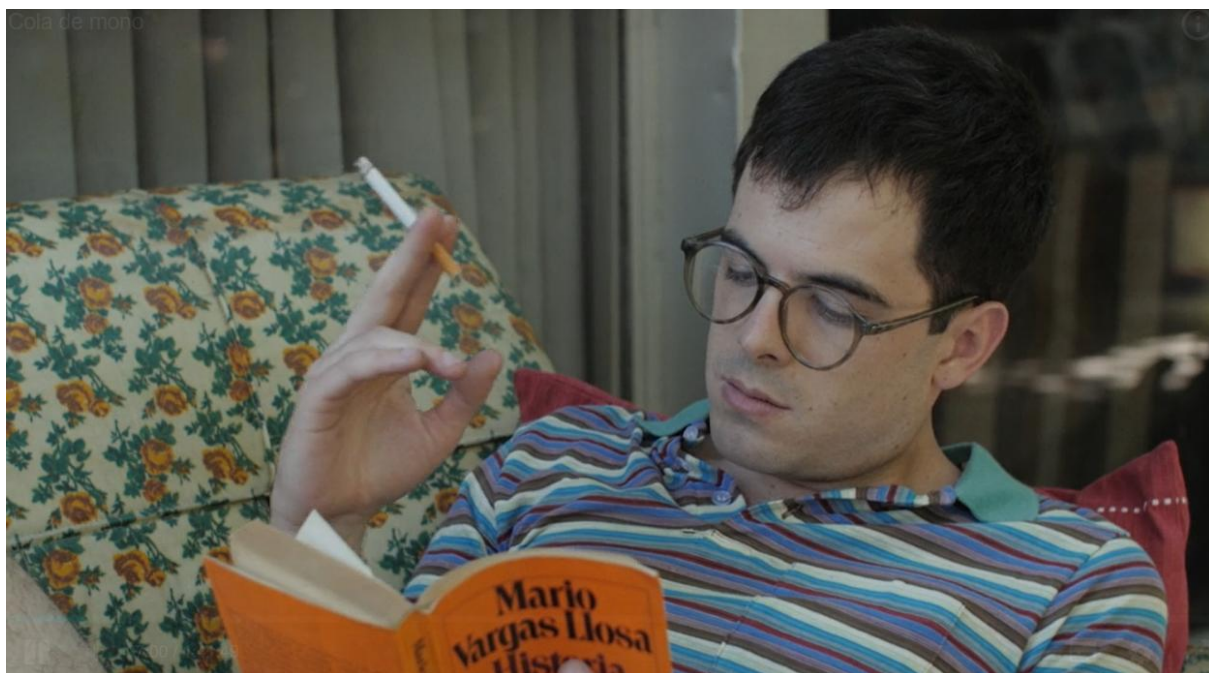


Ilustracja 6



Ilustracja 7

ADAM KRUK
MIĘDZY PRZYJEMNOŚCIĄ TEKSTU A OBRAZU. PRZYPADEK ALBERTO FUGUETA



Ilustracja 8

Bibliografia

- [brak inf. o aut.], (1996). Aparece "McOndo", antología de autores jóvenes hispanoamericanos. *La Época* 12.09, 25.
- Bal, M. (2006). Wizualny esencjalizm i przedmiot kultury wizualnej, przeł. M. Bryl, *Artium Quaestiones*, 17, 295–331.
- Bayly, J. (2007), *Noc jest dziewicą*, przeł. T. Pindel, Kraków: Muchaniesiada.
- Barthes, R. (1997). *Przyjemność tekstu*, przeł. A. Lewańska, Warszawa: KR.
- Bourdieu, P. (2022). *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, przeł. P. Biłos, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Caparrós, M. (2023). *Ñameryka*, przeł. W. Charchalis, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Daou, O. (2017). *The Male Gayze: Queer Cinema and Psychoanalysis*, Utrecht: Utrecht University.
- Domosławski, A. (2014), *Gorączka latynoamerykańska*. Warszawa: Wielka Litera.
- Dorfman, A. (2011). *Feeding on Dreams: Confessions of an Unrepentant Exile*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- Fernandez, N. (2022). *Strefa mroku*, przeł. A. Ostrowska. Warszawa: ArtRage.
- Fredericksen, D. (2002). Liminalność narodowa i jednostkowa w ujęciu Wajdy, przeł. R. Gałązka, *Kultura Współczesna*, 1–2, 70–79.
- Fuguet, A., Gómez S. (1993). *Cuentos con Walkman*. Santiago: Planeta.
- Fuguet, A., Gómez S. (1996). *McOndo*. Barcelona: Mondadori.
- Fuguet, A. (1997). I Am Not a Magic Realist! *Salon.com* 11.06, <http://www.salon.com/june97/magical970611.html> [dostęp: 15.08.2024].
- Fuguet, A. (2005). *Las películas de mi vida*. Nowy Jork: Rayo.
- Fuguet, A. (2006). Yo soy un gran "afanador" de Manuel Puig. *Clarín*, 29/07, https://www.clarin.com/sociedad/alberto-fuguet-gran-afanador-manuel-puig_0_HkYlMXEJ0tx.html%20 [dostęp: 12.08.2024].

Fuguet, A. (2008). *Filmy mojego życia*, przeł. M. Sarna, Kraków: Muchaniesiada.

Fuguet, A. (2012). El genio híbrido de Manuel Puig: escribir cine (un homenaje tardío). *Santiago. Revista UDP*, 9, 201–204.

Fuguet, A. (2016). McOndo. *Panico.cl*, 04, <https://paniko.cl/mcondo/> [dostęp: 30.05.2024].

Kerr, L., Herrero-Olaizola A. (2015). *Teaching the Latin American Boom*. Nowy Jork: The Modern Language Association of America.

Kruk, A. (2018). Inne głosy, inne spojrzenia. *Kino*, 10, 66–69.

Kruk, A. (2018). Harder. Better. Faster. *Dwutygodnik*, 10 (249).

Kruk, A. (2020). Cola de mono. *Kino*, 7, 83–84.

Lee, J.L. (2008), *Movies Framing Memories: Mass Culture, Film Theory, and Transnational Identity in Alberto Fuguet's "Las películas de mi vida"*. Chapel Hill: University of North Carolina.

Mazzini, M. (2022). *Koniec tęczy. Chile po Pinochecie*. Kraków: Szczeliny.

Márquez, G.G. (2022). *Sto lat samotności*, przeł. K. Wojciechowska, G. Grudzińska, Warszawa: Muza.

Mulvey, L. (2010). Przyjemność wzrokowa a kino narracyjne, przeł. J. Mach. W: K. Kuc, L. Thompson (red.), *Do utraty wzroku. Wybór tekstów* (33–47). Kraków: Ha!Art.

Nulley-Valdés, T. (2023). *McOndo Revisited: The Making of a Generation Defining Anthology in the Latin American Literature-World*. Lanham: Lexington Books, <https://doi.org/10.5040/9781666997385> [dostęp: 21.06.2025].

Olszówka, F. (2023). Przemiany społeczne w Chile i ich wpływ na chilijski porządek prawny – wybrane zagadnienia. *Ameryka Łacińska*, 1(119), 3–32, <https://doi.org/10.7311/20811152.2023.119.01> [dostęp: 21.06.2025].

Paglia, C. (1994), *Vamps & Tramps: New essays*. Nowy Jork: Knopf Doubleday.

Pastén, A. (2005). Alberto Fuguet y Pedro Lemebel: Cartografías encontradas del paisaje urbano latinoamericano en la era de la globalización. *Con-Textos: Revista de Semiótica Literaria*, 17(34), 52–66.

Pastén, A. (2009). Ni globalizado ni glocalizado: ¿la metrópolis de Fuguet o la metrópolis de Lemebel? *La Revista de Diseño Urbano & Paisaje. DU&P* 6(17), <https://doi.org/10.15695/amqst.v2i1.174> [dostęp: 20.08.2024].

Pietrzak, J. (2016). *Smutki tropików. Współczesne kino Ameryki Łacińskiej jako kino polityczne*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Puig, M. (1975). *Przekłęte tango*, przeł. Z. Chądzyńska, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Puig, M. (1984). *Pocałunek kobiety-pajaka*, przeł. Z. Wasitowa, Warszawa: PIW.

Ritzer, G. (1997). *Makdonaldyzacja społeczeństwa*, przeł. L. Stawowy, Warszawa: Muza S.A.

Turner, V. (2010), *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, przeł. E. Dżurak, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Urbaniak, M. (2022). Najlepsze queerowe kino ze wszystkich zakątków świata na platformie prosto z Poznania. *Gazeta Wyborcza. Poznań*. 06.02., <https://poznan.wyborcza.pl/poznan/7,105531,28072102,najlepsze-queerowe-kino-ze-wszystkich-zakatkow-swiata-na-platformie.html> [dostęp: 20.08.2024].

Villegas, S. (1975). *Stadion. Wypowiedzi naocznych świadków o terrorze Junty w Chile*, przeł. B. Jodkowska, Warszawa: Iskry.

Wolny-Hamkało, A. (2008). Opowiedz o filmach twojego życia, a powiem ci kim jesteś. *Gazeta Wyborcza*, 02.12., <https://wyborcza.pl/7,75410,6013258,opowiedz-o-filmach-twojego-zycia-a-powiem-ci-kim-jestes.html> [dostęp: 13.08.24].

Wolska, D. (1997). Wstyd i bezwstyd. Przyczynek do badań nad kulturą i PRL-em. W: S. Bednarek (red.). *Nim będzie zapomniana. Szkice o kulturze PRL-u* (62–73), Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Ziomek, J. (1980). Parodia jako problem retoryki. *Powinowactwa literatury. Studia i szkice*, Warszawa: PWN.

Between the pleasure of the text and the image. The case of Alberto Fuguet

Abstract

In 1988, a referendum was held in which Chileans decided to remove General Pinochet's regime from power. A year later, the first free elections since 1970 were held and the political transition began, making room for new cultural currents to manifest themselves more freely in the changed reality. One of the first high-profile proposals at the time was made by the Chilean writer and director Alberto Fuguet, who made his debut in 1990, sharply attacking magical realism in Latin American literature (which he saw as an outdated) and proclaiming the need for a culture better suited to a Chile at the time of globalization.

The aim of the paper is to show how Fuguet fills his literary works with popular culture, above all with film, which is transcribed or perhaps rather transformed into text, but also how he places text in his films – not through adaptation strategies, not only in dialogues or songs, but also in a typographic sense. Investigating the tension between the pleasure of the text and the pleasure of the image in the work of Fuguet, who is active in both fields, should also allow for a better understanding of the cultural changes taking place in the Chilean landscape (and beyond) in recent decades.

Keywords: Chilean culture, queer culture, magic realism, the pleasure of the text, work of Alberto Fugueta, McOndo movement

Abstrakt

W 1988 roku odbyło się referendum, w którym Chilijczycy zdecydowali o odsunięciu reżimu gen. Pinocheta od władzy. Rok później odbyły się pierwsze

od 1970 roku wolne wybory, rozpoczęła się transformacja ustrojowa, stwarzająca miejsce na nowe prądy kulturowe, które w odmienionej rzeczywistości swobodniej mogły się manifestować. Jedną z pierwszych głośnych wówczas propozycji, nazwaną McOndo, stworzył debiutujący w 1990 roku chilijski pisarz i reżyser Alberto Fuguet, ostro atakujący przebrzmiały, jego zdaniem, realizm magiczny w literaturze latynoamerykańskiej i głoszący potrzebę kultury lepiej odpowiadającej otwierającemu się wówczas na świat Chile.

Celem artykułu jest ukazanie, jak Fuguet napełnia swe literackie dzieła kulturą popularną, przede wszystkim filmem, który zostaje zapisany, czy może raczej przerobiony na tekst, ale też, jak umieszcza tekst w swych filmach – nie poprzez strategie adaptacyjne, nie tylko w dialogach czy piosenkach, ale także w sensie typograficznym. Zbadanie napięcia między przyjemnością tekstu a przyjemnością obrazu w twórczości działającego na obu tych polach Fugueta, pozwolić ma przy tym na lepsze zrozumienie zmian kulturowych zachodzących w pejzażu chilijskim (i nie tylko) ostatnich dekad.

Słowa kluczowe: kultura chilijska, kultura queer, realizm magiczny, przyjemność tekstu, twórczość Alberto Fugueta, ruch McOndo



HYBRIS nr 64 (2025)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.64.03>

WERONIKA MAZUREK

 0009-0000-4234-8716

Uniwersytet Wrocławski

weronika.mazurek2@uwr.edu.pl

Architektura, ciało, klimat.

Przyjemność dążenia do zmiany

Wstęp

[J]eśli architekci będą projektować dyskomfort, zaczniemy go pożądać. Odnajdziemy przyjemność w nowym łańcuchu przyczynowo-skutkowym, który zaczyna się w mniej klimatyzowanym wnętrzu, rozszerza na mniej wypełnioną gazami cieplarnianymi atmosferę, a wpływa na hamowanie nierówności, wyzysku i destrukcji, które rosną wraz z niestabilnością klimatu. Dyskomfort zaprojektowany, zarządzany i pożądaný nie jest zły. Może się pojawić jako zamierzony lub przypadkowo, w miarę jak zaczynamy odczuwać grozę niezamieszkiwalnej planety. Dlaczego nie zacząć już teraz? – pisał Daniel A. Barber (2022).

CC BY-NC-ND 4.0 © by the author | Licensee University of Lodz – Lodz University Press
Received: 2025-02-06 | Verified: 2025-04-14 | Accepted: 2025-06-02 Lodz, Poland
First published online: 2025-06-23

Jak przekonywał, nowym celem projektowania architektonicznego winno się stać projektowanie dla dyskomfortu i ma ono służyć redukcji wpływu architektury na klimat. Ten, jak pokazują analizy, jest ogromny¹.

Wiedza na ten temat i różnorakie powiązane badania dopiero zyskują popularność. W kontekście polskiej nauki i szerszej społecznej recepcji istotnym impulsem była wystawa *Antropocen*, pokazywana kolejno w Warszawie i we Wrocławiu w roku 2022, oraz towarzysząca jej publikacja pod redakcją Kacpra Kępińskiego i Andrzeja Krężlika (2022). Zawarte w niej teksty podkreślają konieczność poszukiwania nowych metod kształtowania budynków i miast. W tym kontekście ja sama podzielam stanowisko Barbera, cytowanego na początku niniejszego artykułu, zgodnie z którym bogate społeczeństwa powinny zrewidować swoje oczekiwania wobec architektury i podjąć namysł nad praktykami kulturowymi składającymi się na wiodące style życia. Jednocześnie sądzę, że narracja, która koncentruje się na rezygnacji z wygody, niekoniecznie spotka się ze społecznym entuzjazmem. Uważam również, że krytyczne spojrzenie na architekturę nie powinno ograniczać się wyłącznie do słusznej, choć wąskiej, krytyki klimatyzacji – krytyki dotyczącej tylko jednego z wielu problematycznych aspektów współczesnych budynków.

Chciałabym zastanowić się nad kilkoma tendencjami związanymi z estetyką i zmysłowością, które determinują sposoby projektowania architektury i kształtowania budynków. Większą uwagę poświęcę jednak pozytywnym odczuciom związanym z architekturą, która może być źródłem przyjemności. Ta będzie wynikała szczególnie z jej wielozmysłowego charakteru oraz wzmacniania poczucia zakorzenienia i lokalnej tożsamości. Sądzę, że satysfakcjonujące doświadczenia, związane z przebywaniem w budynkach i

¹ Istnieje kilka podstawowych obszarów, które przyczyniają się do antropogenicznych emisji gazów cieplarnianych. Jak opisali Kępiński i Krężlik, sama architektura generuje aż 1/3 z nich. Wskazana część całości, do jakiej przyczynia się owe projektowanie, obejmuje „produkcję materiałów, budowę i utrzymanie budynków, a następnie ich rozbiórkę, składowanie i utylizację” (2022, s. 29). Dotyczy więc całego, złożonego cyklu życia budynków, który okazuje się mieć przemożny wpływ na środowisko.

wśród nich, także mogą przyczyniać się do zmiany w myśleniu i działaniu w kontekstach klimatycznych².

W kolejnych częściach pracy wyjaśniam kluczowe koncepcje stanowiące teoretyczną ramę moich badań: estetykę codzienności i somaestetykę. Następnie wskazuję i opisuję wybrane, negatywne tendencje zauważone w projektowaniu architektonicznym, których przełamywanie uważam za istotne. Mowa tu o skupieniu na reprezentacji i okulocentryzmie oraz pomniejszaniu lokalnego kontekstu i tradycji. W ostatniej części tekstu analizuję i poddaję interpretacji wybrany projekt z perspektywy wymienionych teorii oraz w kontekście problematycznych tendencji w projektowaniu. Stał się on także ciekawym odniesieniem do tematu ciepła, zimna i komfortu cieplnego zapewnianego przez architekturę.

Estetyka codzienności

Podstawowym i niepodważalnym problemem związanym ze współczesnym projektowaniem architektonicznym jest to, że w znacznie większym stopniu skupione jest ono na pomnażaniu kapitału i spekulacjach niż na doświadczeniu użytkowników, użytkowniczek. Istnienie budynków nie jest już oparte na realnych potrzebach lokalnych społeczności, ale, jak pisali Kępiński i Krężlik, podlega „rachunkowi wielkich instytucji finansowych, które inwestycje budowlane traktują jako kolejny rodzaj lokaty kapitału” (2022, s. 29). To podejście zaprzecza jednak fundamentalnej roli, jaką przypisuje się architekturze – zgodnie z dominującym paradygmatem powinna ona bowiem zapewniać ludziom dobre samopoczucie (Pérez-Gómez, 2016, loc. 233–242). Ten sam zarzut postawić można nie tylko inwestorom, ale także tak zwanym „starchitektom” i architekturze pozującej

² Swoje przekonanie opieram tutaj na cytowanych przez Yuriko Saito poglądach Davida Orra, który pisał, że „doświadczenie piękna we wszystkich swoich formach skłania nas do działania częściej i w sposób bardziej trwały i głębszy niż strach lub też argumenty intelektualne, które w abstrakcyjny sposób apelują do naszego poczucia obowiązku”. Dlatego też „inspiracją do działania powinny być bodźce, których możemy dotknąć, zobaczyć i doświadczyć”, w relacji do których możemy wykształcić „stosunek emocjonalny” oraz „głębokie przywiązanie” (Orr, 2002, s. 178–179, cyt. za: Saito, 2010, s. 87), zob. także: Soper, 2008, s. 567–587.

na awangardę. Jak pisał Juhani Pallasmaa, „jest [ona] o wiele częściej zainteresowana samym dyskursem [...] i poszukiwaniem możliwych marginalnych terytoriów sztuki niż udzielaniem odpowiedzi na pytania o ludzką egzystencję” (Pallasmaa, 2012, s. 41). Te ostatnie stanowią dla mnie jednak centralny punkt zainteresowania. Zgadzam się bowiem z Pérez-Gómezem (2016, loc. 233–242), że elementarnym zadaniem projektantów jest współtworzenie środowiska, które wspiera ludzi w codziennym życiu, odpoczynku i rozwoju. Założenie to jest jednocześnie postulatem dążenia do zmiany w architekturze i wyznaczeniem horyzontu zainteresowań, które dotyczyć będą projektów polepszających jakość życia codziennego lub stanowiących inspirację do poszukiwania go. Ważnym dla mnie odniesieniem teoretycznym jest obszar estetyki codzienności – estetyki, która zamiast być związana wyłącznie ze sztuką, stanowi konieczny element życia codziennego, pozostając spleciona z innymi dziedzinami życia, m.in. polityką, społeczeństwem czy moralnością. Zauważony zostaje także jej sprawczy charakter, z którego można i warto korzystać, „by nasze istnienie stało się lepsze i bardziej satysfakcjonujące” (Berlant, 2010, s. 31, cyt. za: Saito, 2010, s. 73). Do traktowania estetyki codzienności jako narzędzia wpływu i zmiany przekonuje Yuriko Saito, pisząc, że „estetyka wywiera znaczący wpływ na jakość ludzkiego życia”, a jej wpływ „nie ogranicza się jedynie do fizycznego kształtowania przestrzeni. Obejmuje on również sam sposób kształtowania społeczeństwa” (Saito, 2010, s. 80). W świetle tego założenia własności rzeczy codziennego użytku, przestrzeni, budynków wpływają na nasze rozumienie świata, nasze znaczenia i wartości leżące jednocześnie u podstaw projektowania. Zmiana estetyki w tym obszarze jest zatem zmianą kulturową i polityczną i ma potencjał, aby promować określone zwroty w myśleniu i działaniu ludzi. Jednym z moich założeń jest to, że poprzez reorientację w estetyce architektury i urbanistyki możemy kształtować postawy proekologiczne i wspierać równowagę w środowisku i społeczeństwie. Zwracam tutaj szczególną uwagę na ważną rolę projektowania w zapewnianiu komfortu i dobrostanu. I mimo iż te funkcje mogą wydawać się w niewielkim stopniu powiązane z problematyką

zmian klimatycznych, uważam, że jest przeciwnie. Codzienne funkcjonowanie w przestrzeniach o niskiej jakości, które wpływają na stan zmęczenia i niepokoju, powodują, że przyjemność, relaks czy skupienie musimy odnajdować gdzieś na zewnątrz. Może to wpływać na pogłębianie różnych społecznych problemów, w tym nadmiernej konsumpcji, która ostatecznie przynosi radość jedynie chwilową. Jeśli jednak przyjemność i satysfakcję odnajduje się w przyjemnościach codziennego i zwyczajnego życia: w zamieszkiwaniu, robieniu zakupów spożywczych i przemieszczaniu się po mieście, wtedy zmniejsza się niebezpieczeństwo poszukiwania jej w kompulsywnym kupowaniu, coweekendowych ucieczkach z domu, czy bodźcowaniu się ogromną ilością treści i reklam³. Zmiana na gruncie samej architektury jest zatem pierwszą, jakiej przypisuję duże znaczenie.

Somaestetyka

Drugim zagadnieniem, w którym potrzebne są zmiany, a które również identyfikuję jako ważne, jest rozwijanie świadomości somatycznej i krytyczne przyglądanie się temu, w jaki sposób używamy swoich ciał. Aspekty te stanowią główne cele somaestetyki, która w centrum swojego zainteresowania stawia myślące i czujące ciało: *somę*. Oznacza ona

żywe, czujące, świadome, celowe ciało, a nie tylko ciało fizyczne, które mogłoby być pozbawione życia i wrażeń. Z kolei „estetyka” w somaestetyce ma podwójną rolę podkreślania zarówno percepcyjnej roli *somy* [...] jak i jej estetycznego wykorzystania w stylizacji siebie i swojego otoczenia, ale także w docenianiu estetycznych cech innych ja i rzeczy (Shusterman, 2011, s. 284).

Założenia Shustermana znoszą utrwalony na zachodzie dualizm umysłu i ciała. Według somaestetyki ciało jako miejsce zmysłów powinno być uznawane za kluczowy temat zarówno dla studiów humanistycznych jak i w obszarze badań nad uczeniem się, które w dużej mierze dokonuje się poprzez doświadczenie

³ Zob. na ten temat: Soper, 2008, s. 567–587; Jurga, 2023; Jurga, 2024.

(Shusterman, 2012, s. 26). Amerykański filozof proponując pojęcie *somy*, de facto postuluje zauważanie, że procesy poznawcze są integralne – łączą procesy intelektualne i zmysłowe jako równoważne i tak samo znaczące. U podstaw jego projektu leżą założenia filozofii pragmatycznej, gdzie znaleźć można przekonanie, że codzienność jest organizowana poprzez ciało i wokół niego (Shusterman, 2011, s. 283). Pisał o tym William James przekonując, że: „jest [ono] centrum wydarzeń, źródłem współrzędnych, stałym miejscem napięć w ciągu doświadczeń. Wszystko kręci się wokół niego i jest odczuwane z jego punktu widzenia” (James, 1976, s. 86, cyt. za: Shusterman, 2011, s. 283). Stanowi to podstawę dla przekonania, że soma jest „kluczowym medium, poprzez które architektura jest doświadczana i tworzona” (Shusterman, 2008, s. 290). Sądzę więc, że podstawowy cel i postulat somaestetyki – krytyczna refleksja nad sposobami używania ciała – jest ważny w kontekście moich rozważań, gdyż może wpływać na zmianę w tworzeniu architektury i jej codziennej percepcji.

Po pierwsze, istotne jest tutaj dostrzeganie naszej wrażliwej, cielesnej obecności w świecie, która może być wspierana przez projektowanie. Zwrócił na to uwagę Juhani Pallasmaa. Badacz pokazał, że w ostatnich dekadach proces tworzenia architektury koncentrował się przede wszystkim na nowych technologiach, optymalizacji i estetyce, podczas gdy wiedza opisująca procesy doświadczania architektury – zarówno te świadome, jak i podświadome – była raczej pomijana. O ile w architekturze zostaje docenione budowanie atmosfery czy troskliwe projektowanie dla osób słabszych: chorych lub z różnorakimi dysfunkcjami, to dotyczy ono zwykle projektowania obiektów kultu religijnego lub budynków służących ochronie zdrowia. Zaniedbane jednak zostają inne budynki (i osoby je użytkujące), przeznaczone do pracy czy edukacji (Pallasmaa, 2021). Tymczasem, jak wskazywał fiński architekt, „potrzeba architektury podtrzymującej nasz dobrostan i [...] zrównoważone życie w otoczeniu na nas wrażliwym, które nas wspiera i z nami współbrzmi, odnosi się do wszystkich budowli” (Pallasmaa, 2021).

Kontynuował swoje rozważania, odnosząc się do Maurice'a Merleau-Ponty'ego i pisał, że

[z]arówno lekarz, jak i architekt operują na żyjącym ciele świata, właśnie w nim splatają się ich dokonania. Także istotę znaczeń własnej egzystencji chwytamy intuicyjnie dzięki temu ciału, będącemu rzeczywistym warunkiem naszego życia: jesteśmy stworzeniami z tego świata. Równocześnie wygląda na to, że racjonalne, pojęciowe i utylitarne myślenie naszych czasów coraz bardziej oddala nas i odcina od stanu włączenia w świat i milczącego, ucieleśnionego rozumienia (Pallasmaa, 2021)

które może się wyrażać w formie troski i świadomości dotyczącej kruchości życia.

Oprócz włączania do refleksji nad ciałem i architekturą empatycznego postrzegania drugą konsekwencją krytycznego wglądu wynikającego z projektu somaestetyki byłoby, według mnie, ponowne uczenie się czerpania przyjemności z łagodnych bodźców i zwrot ku tym wielozmysłowym. Według raportu przygotowanego przez Uniwersytet Kalifornijski w San Diego, przeciętna osoba mieszkająca w USA przetwarza około 34 gigabajtów informacji dziennie. Szacuje się, że odpowiada to przeczytaniu lub usłyszaniu około 100 000 słów każdego dnia (AskWonder, Wahira, 2022). Obfitość informacji, ale także chęć poszukiwania intensywnych doświadczeń, prowadzi do hiperstymulacji. W konsekwencji zamiast przynosić szczęście, degeneruje wrażliwość sensoryczną. Kultura późnego kapitalizmu z jej imperatywem ciągłego wzrostu promuje również „stale większą stymulację, coraz większą prędkość i informacje, coraz silniejsze doznania i głośniejszą muzykę” (Shustermann, 2008, s. 39). Problem nie leży tylko w ilości danych, ale także w sposobach doświadczania świata, determinujących codzienne doświadczenia życiowe. Jak zauważyło wielu filozofów, obecnie dominującym sposobem postrzegania jest percepcja wzrokowa, która wyklucza udział innych zmysłów⁴. Warto w tym miejscu zauważyć rolę, jaką ma do odegrania architektura.

⁴ Krótkiego podsumowania takich poglądów dokonał Pallasmaa w podrozdziale *Wzrok i wiedza* swojej książki *Oczy Skóry* (2012), często cytowanej tutaj.

Sądzę, że posiada ona potencjał wspierania ludzi w doświadczaniu wrażliwości swojego istnienia oraz w uczeniu się czerpania przyjemności z wielozmysłowych, ale łagodnych doświadczeń codziennego życia.

Okulocentryzm

Paradygmat okulocentryczny, który współcześnie dominuje także w projektowaniu architektury, łączy widzenie z wiedzą i prowadzi do wniosku, że wzrok, jak również każdy obraz ujawniają uniwersalną prawdę (Pallasmaa, 2012, s. 24). Jednak wiemy, że historycznie nie było tak zawsze – w przeszłości system percepcji był zdominowany przez słuch, a w niektórych kulturach relacje pomiędzy poszczególnymi zmysłami były bardziej elastyczne i złożone (Pallasmaa, 2012, s. 24). Obecnie jednak dominacja zmysłu wzroku zredukowała doświadczanie świata i środowiska do jego reprezentacji, którą można zobaczyć.

David Michael Levin przeanalizował sposób widzenia, wyróżniając dwie metody. Pierwsza z nich, zwana spojrzeniem asertywnym, jest wąska, dogmatyczna i nietolerancyjna. Spojrzenie zawierające jeden punkt widzenia staje się sztywne i wykluczające. Przeciwnieństwem spojrzenia asertywnego jest aletyczne, które oferuje bardziej demokratyczną i pluralistyczną perspektywę. Jest ono świadome swojej kontekstualności, co czyni je bardziej horyzontalnym, inkluzywnym i wypełnionym troską (Levin, 1988, s. 440, cyt. za: Pallasmaa, 2012, s. 45–48). Aby przezwyciężyć dominację wzroku, konieczne jest uwolnienie od jego dominacji (Pallasmaa, 2012, s. 23–26), a można to osiągnąć poprzez promowanie doświadczeń wielozmysłowych. W takich przypadkach aktywowane jest widzenie peryferyjne, a oczy nie są skupione – porzucają kontrolujący i uprzedzający sposób widzenia na rzecz uczestnictwa i aktywacji wszystkich zmysłów.

Okulocentryczny paradygmat wpływa także na architektów, którzy skupieni są na wznoszeniu budynków przeznaczonych do podziwiania, rzadko projektują uwzględniając doświadczenia angażujące inne zmysły. Te z kolei są niezbędne dla dobrego samopoczucia ludzi, bo nasze reakcje na otoczenie zawsze są wynikiem

połączenia reakcji wszystkich zmysłów (Pérez-Gómez, 2016, loc. 403). Projekty, w których dominuje skupienie na percepcji wzrokowej i możliwości utrwalania architektury poprzez fotografię, pomijają więc sposób, w jaki zachodzą procesy percepcyjne u człowieka. Nie jest to jednak jedyna strata, bo wielozmysłowe doświadczenie jest ważne także z innego powodu: wpływa na sposób interakcji z otoczeniem, który zmienia się z konsumpcyjnego na uczestniczący (Pallasmaa, 2012, s. 18), co może pomagać w rozwijaniu innych kompetencji, takich jak zaangażowanie społeczne czy poczucie empatii. Jak pisał Juhani Pallasmaa, multisensoryczny charakter budynków i przestrzeni miejskich jest immanentną cechą dobrze zaprojektowanej architektury, która „jest zasadniczo egzystencjalna w swojej istocie i wynika raczej z doświadczenia i mądrości niż z intelektualizowanych i sformalizowanych teorii” (Pallasmaa, 2012, s. 119). Jeśli architekci mieliby wrócić na właściwe tory, zmysłowy charakter architektury ujawniłby się w jej praktycznym zastosowaniu, ponieważ architektura ma główny potencjał w działaniu: w dotyku przedmiotów, takich jak klamki, doświadczeniu ciężaru drzwi, gdy je otwieramy lub kinestetycznym odczuciu, gdy wchodzimy po schodach (Pallasmaa, 2012, s. 7, 120; Shusterman, 2011, s. 288–289). Sądzę, że jest to aspekt, któremu warto się przyglądać, co zamierzam uczynić analizując wybrany projekt, który ma charakter multisensoryczny i tym samym posiada także większy potencjał zapewniania ludziom dobrego samopoczucia.

Lokalność

Autorzy publikacji *Antropocen: architektura i inne niebezpieczeństwa* wskazali także na inną ważną dla tego artykułu tendencję w architekturze: jej globalizację, która powoduje pomniejszanie znaczenia lokalnego kontekstu. Jest to widoczne między innymi w sposobie pozyskiwania materiałów i komponentów, które „często pozyskuje się i produkuje setki kilometrów od miejsca budowy” (Kępiński, Krężlik, 2023, s. 30). Powoduje to, że „standardowe wnętrza domów i biur okazują się [być] wyposażone w te same meble niezależnie od szerokości geograficznej” – pisali

Kępiński i Krężlik (2023, s. 30), potwierdzając spostrzeżenie Julii Watson (2019, s. 11). Ta sugerowała, że wiele ze współczesnych budynków można byłoby postawić tysiące kilometrów dalej, nie powodując wrażenia ich niedopasowania do krajobrazu. Szczególnie chodzi tu o stechnicyzowane, szklane biurowce lub nowe budynki zamieszkania zbiorowego, których formy są bardzo do siebie podobne. Charakteryzują się one jednak nie tylko jednakowością, ale także ignorancją wobec lokalnego kontekstu, klimatu czy dostępnych materiałów. W konsekwencji w percepcji miast i architektury zaburzone jest poczucie czasu. Trudności przysparza tu nie tylko określenie miejsca, z jakiego pochodzi budynek, ale także określenie, w jakim jest on wieku. Taka charakterystyka architektury wynika z powszechnego dziś założenia, że wygląd obiektu materialnego powinien być niezmienny. Kwestionuje to między innymi Saito, postulując akceptowanie procesu starzenia się przedmiotów (Saito, 2022, s. 7). Moim zdaniem można to stanowisko rozszerzyć także na budynki. Tymczasem wiele współczesnych materiałów budowlanych i wykończeniowych nie podlega takim procesom i nie można z nich wyczytać, jakie mają pochodzenie. Jest to związane z przemysłowym procesem produkcji i może stanowić zaletę, jaką byłaby duża wytrzymałość czy brak konieczności renowacji. Jednak fakt, że materiały te ukrywają proces starzenia oraz „nie włączają w siebie wymiaru czasowego”, powoduje „[o]słabienie poczucia czasu we współczesnych środowiskach [i] wpływa negatywnie na ludzką mentalność” (Pallasmaa, 2012, s. 41). Pozytywny wpływ, mają z kolei procesy ukazujące ciągłość i trwanie, wykraczające poza indywidualne życie jednostki, co daje ludziom satysfakcję, która jest nie do zastąpienia. Przekonywał o tym Pallasmaa pisząc, że „[i]stnieje w nas mentalna potrzeba, by pamiętać, że jesteśmy zakorzenieni w ciągłości czasu i zadaniem architektury jest właśnie umożliwianie tego doświadczenia w świecie kształtowanym przez człowieka” (Pallasmaa, 2012, s. 41). Postulat ten realizują projekty, które podtrzymują lokalne tradycje, wykorzystują charakterystyczne dla regionu sposoby budowania, zwracają nas ku przeszłości i dają poczucie zakorzenienia. Owa architektura pomaga nam w nawigacji, odwołuje

się do historii i daje poczucie ciągłości czasu: jest istotna dla poczucia orientacji w indywidualnym i konsumpcyjnym świecie (Orr, 2002, s. 30; Pérez-Gómez, 2016, loc. 2350). Sądzę, że ma ona potencjał zmieniania perspektywy z jednostkowego życia na wielopokoleniowe trwanie, może łączyć nas z tymi, którzy byli przed nami, ale także z przyszłymi pokoleniami. To pogłębianie poczucia czasu i myślenia w kontekście długiego trwania jest, moim zdaniem, jedną z podstawowych kompetencji pozwalających myśleć długofalowo i kontaktować się ze skutkami naszych działań – także tymi wpływającymi na klimat.

Próbując przekroczyć wymienione wcześniej problematyczne aspekty projektowania architektonicznego, chciałabym poddać analizie i interpretacji projekt, który przełamuje je, inspirując jednocześnie do poszukiwania nowych kierunków w sposobach projektowania, ale i percypowania architektury i miasta. Będzie to projekt, charakteryzujący się tym, że przekracza wymienione wcześniej tendencje: jest zakorzeniony w lokalnym kontekście, nawiązuje do tradycji, lokalnych sposobów budowania i wykorzystuje materiały możliwe do zdobycia w pobliżu. Może zatem stanowić źródło tożsamości dla wybranych społeczności. Jednocześnie jest realizacją, która włącza wiele zmysłów – szczególnie zmysł dotyku. Ponieważ jest jednak luksusowym przykładem architektury, to stanowi dla mnie również inspirację, aby zastanowić się, czy można odnaleźć podobne projekty, tyle że bardziej dostępne i egalitarne.

Architektura do głaskania

Brazylijscy projektanci Fernando i Humberto Campana zbudowali dom w São Paulo, którego jedna z elewacji jest pokryta włóknem palmowym. Willi nadaje to włochaty wygląd zewnętrzny, który zachęca do dotykania budynku. Faktura frontowej ściany zdecydowanie wyróżnia się wśród standardowych elewacji willowych – pokrycie posiada swoją objętość, teksturę i gęstość, wyróżniając się wśród płaskich elewacji, do jakich przywykliśmy. Ten czteropiętrowy dom czerpie inspiracje z rdzennych brazylijskich domów i wykorzystuje dobrze znany lokalnie sposób na radzenie sobie

z tropikalnym upałem (Mairs, 2016). Przedostawanie się ciepła do środka jest ograniczone właśnie poprzez elewację stworzoną z palmy piassava. Projekt braci Campana zainteresował mnie właśnie ze względu na estetykę i silne, w moim przekonaniu, nawiązanie do zmysłu dotyku, bo wygląd elewacji może na niego oddziaływać. Sądzę, że taki potencjał posiada także wnętrze domu. Choć jest minimalistyczne, to ma interesującą i przykuwającą uwagę część – jest nią centralnie usytuowany regał na książki, który przebiega pionowo, wspinając się wraz ze schodami na wyższe piętra. Jest on pokryty fragmentami skóry, tworząc kolaż z nieregularnych kształtów poszczególnych fragmentów materiału, także zachowując szczególną fakturę ujawniającą się w licznych, mozaikowych połączeniach. Wyobrażam sobie, że wchodząc po schodach, może być gładzony dłonią. Sami projektanci, choć nie wspominają o zmysłowym doświadczeniu domu, to przyznają, że chcieli „stworzyć coś w rodzaju warzywa, który przechodzi z zewnątrz [...] do środka” oraz że zaprojektowali „te elementy [fasadę i regał] aby wprowadzić silne, organiczne emocje do wnętrza i elewacji” (Mairs, 2016).

Ich nawiązanie do jadalnej rośliny kusi, aby zapytać o wyobrażany smak tego domu, a określenie często używane w opisach odnoszących się do elewacji jako „włochatej” przywodzi na myśl ukochane zwierzę, które się często głaszcze. Materiał elewacyjny okazuje się być nie tylko interesującym rozwiązaniem w kontekstach zmysłowych, ale jest także głęboko zakorzeniony w tradycji regionu. Jest między innymi wykorzystywany w budowie domów *Oca*, zamieszkiwanych przez tubylców. Ich samodzielnie budowane konstrukcje są dość duże i nie posiadają wewnętrznych podziałów – osiągają zwykle 40 metrów długości, mieszcząc kilka rodzin (Daudén, 2019). Materiały, jakie są wykorzystywane w procesie kolektywnego wznoszenia wioski, to drewno, bambus i słoma oraz właśnie liście palmowe. Drugi rodzaj budynków wznoszonych przez rdzenną ludność do zamieszkiwania, w którym wykorzystuje się palmy, to *Malocas* – ich fasady wyglądają podobnie, pokryte tymi samymi roślinami. Jak pisze, analizująca sposoby budowania rdzennej ludności Brazylii, Julia Daudén, jest to architektura, która „[...] jest zazwyczaj bardzo

zrównoważona, ponieważ wykorzystuje materiały o niskim zużyciu energii i lokalne techniki, a także rozwiązania pasywnie dostosowujące się do lokalnego klimatu i warunków” (Daudén, 2019). Projekt autorstwa Fernando i Humberto Campana łączy myślenie o środowisku i naturalny sposób ochrony przed upałem. Autorzy projektu wykorzystali palmowe pokrycie na północnej i najbardziej oświetlonej ścianie domu, aby chronić dom przed intensywnym letnim słońcem (Mairs, 2016) i możliwym silnym ogrzewaniem wnętrza. Trudno powiedzieć, czy umożliwiło to zrezygnowanie z montażu urządzeń klimatyzujących, bo wątek ten nie jest podejmowany w opisach projektu, ale z pewnością wpłynęło to na ogólną temperaturę wewnątrz w korzystny sposób. Choć skupiałam się wcześniej na zmysłowym doświadczeniu i podtrzymywaniu poczucia tożsamości przez architekturę, to aspekt środowiskowy uznaję za kluczowy, a najważniejsze jest samo połączenie tych trzech cech opisywanego projektu.

Projekt domu z São Paulo jest, w moim odczuciu, świetnym przykładem architektury, która wykorzystuje wiedzę przekazywaną z pokolenia na pokolenie, nawiązuje do tradycji oraz czerpie z architektury wernakularnej. Angażuje wiele zmysłów jednocześnie i posiada kontekst związany z budowaniem dążącym do rozwiązań niwelujących wpływ architektury na środowisko i klimat. Jest także ciekawym punktem odniesienia dla poszukiwania kierunków dla możliwej zmiany w architekturze. Nie należy jednak zapominać, że jest po prostu luksusową willą i taka architektura dostępna jest dla nielicznych. Jednocześnie domyślać się można, że mimo użycia naturalnego materiału elewacyjnego obiekt nie jest szczególnie ekologiczny, bo w większości wykorzystuje raczej nowe i wysoko przetworzone materiały budowlane, które mają znaczny ślad węglowy. Stał się dla mnie jednak inspiracją i doskonałym przykładem, aby myśleć o nowych kierunkach i możliwościach dla architektury.

Warto zauważyć, że podobne projekty o charakterystycznych elewacjach powstają w różnych częściach świata, wykorzystując inne naturalne pokrycia, które są dostępne lokalnie i mogą angażować wielozmysłowy odbiór. Można tu przywołać

na przykład niewielki obiekt zbudowany przez Uniwersytet w Stuttgarcie. Chodzi o projekt *SkinOver Reed* – chatę pokrytą strzechą, która stanęła w austriackich Alpach, aby umożliwiać badania nad materiałami odnawialnymi i ich potencjalnym wykorzystaniem w wysoko położonych regionach alpejskich (Carlson, 2020). Bardzo ciekawym eksperymentem wydaje mi się także projekt przeprowadzony przez japońskich studentów z Uniwersytetu Waseda. Zaprojektowali i zbudowali oni dom ze słomy, który w dodatku wytwarza własne ciepło. Dzieje się to dzięki rozkładającym się łodygom, które znajdują się nie tylko na elewacji, ale także w wewnętrznych skrzynkach działających niczym kaloryfery. Wykorzystuje się tutaj tradycyjną metodę *bokasi*, aby kompost nie wydzielał nieprzyjemnych zapachów. Poprzez procesy rozkładu można osiągnąć temperaturę nawet 30 stopni Celsjusza, która będzie się wydzielać przez okres do czterech tygodni. Sama słoma pozyskiwana jest lokalnie i dzięki współpracy z okolicznym przemysłem mleczarskim (Franco, 2013). Także w Polsce zauważalny jest wzrost popularności tego materiału – wiele osób decyduje się na wykorzystanie słomy do budowy własnego domu, niekiedy budując go samodzielnie. Sam ten proces jest działaniem wielozmysłowym, bo wysuszone łodygi roślin uprawnych charakteryzują się specyficznym zapachem i fakturą. Najczęściej ściany takich domów wykańcza się z kolei gładkim i kleistym tynkiem glinianym, co także jest sensorycznym doświadczeniem. Nie spotkałam dotychczas budynku użyteczności publicznej, który byłby wybudowany w tej technologii i jednocześnie dostępny każdemu, ale zauważyłam inne obiekty o podobnej charakterystyce. Mam tu na myśli tężnie – te popularne w miejscowościach uzdrowiskowych o imponującej skali, ale także te niewielkie, które można znaleźć na przykład w Warszawie. Nie wykorzystują one oczywiście ani liści palm, ani słomy, ale lokalnie dostępne gałązki tarniny, brzozy lub drzew iglastych. Mają szorstką powierzchnię, która także ujawnia swoją objętość i skomplikowaną fakturę. Będąc w stolicy Polski, skorzystać można na przykład z tej zlokalizowanej na placu Hallera na Pradze czy w parku im. Marii Skłodowskiej-Curie na Ochocie. Tężnie tworzą specyficzny mikroklimat podnosząc wilgoć powietrza

wzbogaconego o cząsteczki soli, co dostarcza dodatkowych wrażeń węchowych. Jeśli będą projektowane także z myślą o możliwym lokalnym obniżeniu temperatury powietrza, to w upalne dni mają szansę stać się popularnym miejscem odpoczynku i wytchnienia. Są obiektami publicznymi, dostępnymi dla każdego i każdej dając możliwość sąsiedzkich, przypadkowych i tych zaplanowanych spotkań. Czy to możliwe, aby zamiast na kawę chodzić „na tętnie”?

Zakończenie

Dom z São Paulo oraz kolejno przywołane realizacje posiadają potencjał regulowania mikroklimatu i temperatury wewnątrz i wokół nich. Jednocześnie wykorzystują częściowo materiały biodegradowalne, jak i same procesy rozkładu, co pokazałam, wspominając o japońskim eksperymencie. Ważnymi cechami dotyczącymi opisywanej architektury były przyjemne doświadczenia wielozmysłowe oraz wzmacniane dzięki niej lokalne tradycje i poczucie tożsamości. W tym przypadku przyjemność i działania pożądanego z perspektywy ekologii okazały się iść razem w parze, a przynajmniej mieć taki potencjał. Uważam, że warto jest przede wszystkim poszukiwać sposobów takiego kształtowania architektury, aby ta w pierwszej kolejności mogła zapewniać dobre samopoczucie dla osób jej doświadczających. Propozycja Barbera zakładająca zmniejszenie negatywnego wpływu architektury na klimat poprzez częściową rezygnację z komfortu w budynkach, wymaga moim zdaniem ponownego przemyślenia i korekty w kierunku uwzględnienia obu tych aspektów, które – jak pisałam – są zaniedbane. Przekonują mnie do tego badania Jo Jurgi, która wskazuje, że

dla prawidłowego funkcjonowania człowieka w przestrzeni ważne jest zachowanie równowagi wszystkich bodźców zmysłowych, a także stworzenie warunków, w których mózg mógłby od nadmiaru takich bodźców odpocząć. Przebodźcowanie, a następnie znieczulenie na bodźce zmysłowe (wynikające z samoobrony organizmu), powoduje silne zaburzenia psychofizyczne, czego

wymiernym dowodem jest wzrost zachorowań na depresję, nerwicę, stany lękowe, czy bezsenność we współczesnych, tzn. zachodnich społeczeństwach (Jurga, 2023, loc. 168).

Trudno mi więc uwierzyć, że społeczeństwo mierzące się z problemami natury psychofizycznej będzie w stanie iść na ustępstwa w imię wyższej wartości, jaką miałyby być ochrona klimatu. Dlatego sądzę, że zdrowienie systemu planetarnego powinno iść w parze ze zdrowiem samego społeczeństwa. Przynajmniej częściowo mamy szansę przeprowadzać ten proces poprzez świadome kształtowanie estetyki i doświadczeń ciała w miastach i budynkach. Warto w tym miejscu przywołać poglądy Orra, które dotyczą projektowania ekologicznego i dobrze wpisują się w kontekst niniejszego artykułu. Takie projektowanie skupia się według niego na zdrowiu. Ważna jest w nim harmonia całego ekosystemu: „zaczynając od gleby i rozciągając się w górę, poprzez rośliny, zwierzęta i ludzi” (Orr, 2002, s. 29), aby koncentrować się na integralności życia, a nie na wydajności czy produktywności. Istnieje wzajemne powiązanie między wszystkimi poziomami życia, więc zaburzenie jednego wpływa na całość. Takie projektowanie nie jest tylko techniczną umiejętnością, ale aktem uznania większego porządku świata, w którym człowiek powinien działać z pokorą, dbając o zrównoważony rozwój. Według profesora studiów nad środowiskiem celem projektowania nie powinno być tworzenie nowych rozwiązań, lecz odkrywanie „starożytnej” mądrości i wartości, takich jak hojność i duchowa więź z otoczeniem. Ma ono, jak przekonywał z kolei Pérez-Gómez (2016, loc. 128), ogromne znaczenie dla naszego dobrostanu, nie tylko jako zewnętrzna materialność, ale także jako część składowa naszej świadomości. Aby ją odkrywać, potrzebujemy środowiska pełnego znaczeń i emocji.

Bibliografia

- Barber, D.A. (2022). *Po komforcie*, <https://www.autoportret.pl/artykuly/po-komforcie/> [dostęp: 25.05.2025].
- Berleant, A. (2010). *Sensibility and Sense: The Aesthetic Transformation of the Human World*. Exeter: Imprint Academic.
- Bińczyk, E. (2018). *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*. Warszawa: PWN.
- Carlson, C. (2020). *University of Stuttgart builds prototype thatched Alpine hut*, <https://www.dezeen.com/2020/09/26/university-stuttgart-thatched-alpine-hut-skinover-reed/> [dostęp: 25.05.2025].
- Daudén, J. (2019). *Brazilian Houses: 9 Examples of Residential Vernacular Architecture*, <https://www.archdaily.com/909366/brazilian-houses-9-examples-of-residential-vernacular-architecture> [dostęp: 25.05.2025].
- Franco, J.T. (2013). *Estudiantes japoneses diseñan y construyen una casa de paja calefaccionada por compost*, <https://www.archdaily.cl/cl/02-272489/estudiantes-japoneses-disenan-y-construyen-una-casa-de-paja-calefaccionada-por-compost> [dostęp: 20.04.2025].
- Gutierrez, M.P. (2020). The Northwestern Amazon malocas: Craft now and then. *Journal of Material Culture*, 25(1), 3–35, <https://doi.org/10.1177/1359183519836141> [dostęp: 20.04.2025].
- James, W. (1976). The Experience of Activity. W: F. Bowers, I.K. Skrupskelis (red.), *Essays in Radical Empiricism* (82–88). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Jurga, J. (2023). *Szałas na hałas. O tworzeniu poczucia bezpieczeństwa za pomocą zmysłów w domu, przestrzeni i Kosmosie*. Gdańsk: Wydawnictwo Nieśpieszne.
- Jurga, J. (2024). *Zakredytowaliśmy się na mieszkania na życie, a w weekend z nich uciekamy, bo nie da się tam odpocząć*, <https://www.wysokieobcasy.pl/zyclepiej/7,181616,31353327,zakredytow>

- alismy-sie-na-mieszkania-na-zycie-a-w-weekend-z-nich.html [dostęp: 25.05.2025].
- Kępiński, K., Krężlik, A. (2022). Antropocen, architektura i inne niebezpieczeństwa. W: K. Kępiński, A. Krężlik (red.), *Antropocen. W stronę architektury regenerującej* (27–46). Warszawa: Narodowy Instytut Architektury i Urbanistyki.
- Levin, D. M. (1988). *The Opening of Vision: Nihilism and the Postmodern Situation*. Londyn: Routledge.
- Levin, D. (1993). Decline and Fall – Ocularcentrism in Heidegger's Reading of the History of Metaphysics. W: D. Levin (red.), *Modernity and the Hegemony of Vision* (186–217). Berkeley: University of California Press, <https://doi.org/10.1525/9780520912991-008>
- Mairs, J. (2016). *Campana brothers use palm fibre to give hairy texture to São Paulo house*, <https://www.dezeen.com/2016/07/19/fernando-humberto-campana-brothers-palm-fibre-house-sao-paulo-brazil-hairy-texture/> [dostęp: 25.05.2025].
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Widzialne i niewidzialne*, przeł. M. Kowalska. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Orr, D. (2002). *The Nature of Design: Ecology, Culture, and Human Intention*. Nowy Jork: Oxford University Press, <https://doi.org/10.1093/oso/9780195148558.001.0001> [dostęp: 20.04.2025].
- Pallasmaa, J. (2012). *Oczy skóry*. Kraków: Instytut Architektury.
- Pallasmaa, J. (2021). *Architektura i troska*, <https://www.autoportret.pl/artykuly/architektura-i-troska/> [dostęp: 25.05.2025].
- Pérez-Gómez, A. (2016). *Attunement: Architectural Meaning after the Crisis of Modern Science*. Cambridge, MA: The MIT Press, <https://doi.org/10.7551/mitpress/10703.001.0001> [dostęp: 20.04.2025].

- Saito, Y. (2010). Rola estetyki w kształtowaniu świata. *Sztuka i Filozofia*, 37, 71–89.
- Saito, Y. (2022). *Aesthetics of Care: Practice in Everyday Life*. Londyn: Bloomsbury Publishing, <https://doi.org/10.5040/9781350134225>
- Shusterman, R. (2008). *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*. Cambridge: Cambridge University Press, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511802829>
- Shusterman, R. (2011). Somaesthetics and architecture: A critical option. *W: Architecture in the Age of Empire* (283–299). Weimar: Bauhaus University.
- Shusterman, R. (2012). *Thinking through the Body: Essays in Somaesthetics*. Cambridge: Cambridge University Press, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139094030> [dostęp: 20.04.2025].
- Soper, K. (2008). Alternative hedonism, cultural theory and the role of aesthetic revisioning. *Cultural Studies*, 22, 567–587, <https://doi.org/10.1080/09502380802245829>
- Wahira, M. (2022). *Consuming information research*, <https://askwonder.com/research/consuming-information-research-gngr6owc2?h=c2ea0077b81b60170524893115bbc6b9942f9ca675882d97751358022ed812cf> [dostęp: 22.05.2025].
- Watson, J. (2019). *Lo-TEK: Design by Radical Indigenism*. Köln: Taschen.

Architecture, body, climate. The pleasure of pursuing change

Abstract

Does the quest to reduce architectures negative impact on the climate have to involve “designing for discomfort”? In this text, I consider whether a turn toward pleasurable experiences in the realm of everyday life can also be a tool for pursuing change. As I argue, this is possible through meaningful architecture that perpetuates a sense of local identity and offers a multi-sensory experience. These can affect the well-being and health of a society – aspects that I believe are necessary to address

the health of the environment and the planet. I base my reflections on research in the fields of everyday aesthetics and somaesthetics, and demonstrate their practical dimension through the analysis and interpretation of a selected project. The case in question is a house in São Paulo, which serves as an inspiration to look for similar but more generally accessible architectural forms. In the end, the examples described turn out to have not only features that affect multisensory perception and well-being, but use natural materials and can affect a favorable microclimate.

Keywords: climate, architecture, multisensory, pleasure, somaesthetics, everyday aesthetics

Abstrakt

Czy dążenie do redukcji negatywnego wpływu architektury na klimat musi wiązać się z „projektowaniem dyskomfortu”? W niniejszym artykule zastanawiam się, czy zwrot ku przyjemnym doświadczeniom z obszaru codzienności także może być narzędziem dążenia do zmiany. Jak przekonuję, jest to możliwe dzięki architekturze, która utrwała poczucie lokalnej tożsamości i oferuje doświadczenia wielozmysłowe. Te mogą wpływać na dobrostan i zdrowie społeczeństwa – aspekty, które uważam za konieczne, aby zajmować się zdrowiem środowiska i planety. Swoje rozważania opieram na badaniach z zakresu estetyki codzienności i somaestetyki, a ich praktyczny wymiar ukazuję poprzez analizę i interpretację wybranego projektu – domu w São Paulo. Przypadek ten stanowi inspirację, aby poszukiwać podobnych, ale szerzej dostępnych form architektonicznych. Ostatecznie zarówno on, jak i inne wskazywane realizacje, nie tylko wpływają na multisensoryczną percepcję i dobre samopoczucie, lecz także wykorzystują naturalne materiały i korzystnie wpływają na mikroklimat.

Słowa kluczowe: klimat, architektura, wielozmysłowe, przyjemność, somaestetyka, estetyka codzienności



HYBRIS nr 64 (2025)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.64.04>

ANNA KWAPISZ

 0000-0001-6547-0175

Uniwersytet Wrocławski

anna.kwapisz@uwr.edu.pl

Nitro matcha z Kopenhagi, Avobagiel z San Francisco, Kimchibowl z Berlina.

Przyjemnościowa analiza zjawiska Global Brooklyn

Prezentowany artykuł stanowi rozwinięcie tematu, który poruszyłam podczas odbywającej się we Wrocławiu wiosną 2024 roku doktoranckiej konferencji naukowej „Wybadać przyjemność”. Proponowana przeze mnie problematyka – relacji między przyjemnością a przestrzenią publiczną – jest nierozzerwalnie związana z obecnością w określonych miejscach, zatem oczywiste stało się, że owo konkretne doświadczenie powinno stanowić punkt wyjścia dla dalszych badań.

Kwestia, czy przyjemność – zwykle postrzegana jako coś indywidualnego – może przybrać również uspołeczniony wymiar, wydaje się kluczowa

CC BY-NC-ND 4.0 © by the author | Licensee University of Lodz – Lodz University Press
Received: 2025-02-09 | Verified: 2025-04-18 | Accepted: 2025-06-06 Lodz, Poland
First published online: 2025-06-23

w kontekście współczesnych miejskich przestrzeni. Doświadczenie przebywania w charakterystycznej i „oswojonej” już przeze mnie kawiarni – bo o takich właśnie miejscach będzie tu mowa – ma znaczenie uniwersalne i odzwierciedla tendencje, które coraz silniej kształtują globalne środowiska publiczne. Może się bowiem okazać, że kiedy siedzimy nad upragnioną filiżanką kawy, nasz stosunek do niej wiele mówi o innych sferach codzienności i postrzegania świata. Przestrzeń ta staje się bowiem nośnikiem wartości, którym hołdujemy lub które chcemy reprezentować.

Czas spędzony w jednej z kawiarni wrocławskiej dzielnicy Nadodrze, przestrzeni łączącej kosmopolityczne trendy z lokalnym charakterem, stał się przyczynkiem do szerszych rozważań nad zjawiskiem określanym mianem „Global Brooklyn”. Pod nazwą tą kryje się „formacja kulturowa składająca się z obiektów materialnych, środowisk, praktyk i dyskursów, które materializują się w miastach na całym świecie w kawiarniach i lokalach gastronomicznych, tworząc tym samym cyrkulację stylów wizualnych, smaków i wartości”¹ (Halawa i Parasecoli, 2021, s.6). Niniejszy artykuł bazuje na konstytutywnych elementach Global Brooklyn rozumianego jako typ idealny – opisanych przez polskiego socjologa kultury Mateusza Halawę oraz włoskiego profesora *food studies*, Fabio Parasecoli. Przejawy wspomnianego typu wzorcowego mają tendencję do łączenia się wokół wzajemnie powiązanych, charakterystycznych jakości, których główną osią – jak postaram się pokazać – jest doświadczenie przyjemności właśnie. Najbardziej interesujące w tym zjawisku wydaje się być to, czy przypadkiem nie staje się obiektem teorii i koncepcji, które w ostatecznym rozrachunku mają cel pragmatyczny, rynkowy, a tym samym pozwalający na kontrolę czy też intensywność przeżywanej przyjemności. Tekst wpisuje się tym samym w nurt badań nad kulturą materialną w przedmiotach i przestrzeniach, które traktować można jako neoliberalne konsumpcyjne praktyki,

¹Wszystkie cytaty w tym artykule pochodzące z książki *Global Brooklyn. Designing Food Experiences in World Cities* przetłumaczone zostały przeze mnie na język polski.

nierzadko pozbawione głębszej refleksji na temat ich nieodwracalnego wpływu na środowisko. Niniejszy artykuł można również traktować jako próbę poszerzenia bazy empirycznej dotyczącej procesu gentryfikacji i kultury żywieniowej w dużych ośrodkach miejskich. Argumentacja i wnioski opierają się na analizie dwóch wiodących według mnie osi tworzących typ idealny Global Brooklyn: zaprojektowanym doświadczeniu oraz reżimie sensorycznym.

Odniesieniem teoretycznym moich rozważań uczyniłam krytykę odnowy miejskiej zgodnie z podejściem kulturowym – biorąc między innymi pod uwagę teorie Pierre’a Bourdieu (2001; 2005), Michaela Jagera (1986), Chrisa Hamnetta (1991; 1992), a także zaangażowanych w rozwój debaty badaczy *food studies*, takich jak Warren Belasco (2008), Sidney Mintz (1986), Carole Counihan, Psyche Williams-Forsen (2012) oraz Alice P. Julier (2013). Końcowe uwagi artykułu odzwierciedlają tendencję do kształtowania się pokrewnych trendów gastronomiczno-estetycznych, a zarazem zjawisk kulturowych, które ujawniają napięcia między autentycznością a komercjalizacją w nowoczesnych miastach. Inspirują one jednocześnie kolejne pytania o etyczne i ekologiczne konsekwencje tego fenomenu.

Kartka z pamiętnika

Słoneczne czerwcowe przedpołudnie. Piję ulubione cortado (jak dla mnie ma nieco zaburzone proporcje) w kawiarni charakterystycznego wrocławskiego Nadodrza – dzielnicy, która choć falę pierwszych procesów gentryfikacyjnych ma dawno za sobą, nadal mierzy się z oczekiwaniami podniesienia standardu życia w aspekcie prawnym, symbolicznym i architektonicznym. W tle słyszę utwory z gatunku indie pop, poprzeplatane dźwiękami mielenia kawy i spieniania mleka. W oczekiwaniu aż kawa nabierze idealnej temperatury, instynktownie zaczepiam i głaszczę psy lokalnych klientów, których imiona doskonale zna wytatuowany barista, aktualnie swobodnie krzątający się przy ekspresie ciśnieniowym i kołyszący w rytm delikatnego basu. Spoglądam na znajdującą się tuż za nim tablicę z różnorodnością kofeinowych napoi dostosowanych do alternatywnych metod parzenia, opisanych: drip, chemex, aeropress i ofertą innych płynów jak matcha, hojicha czy tonic

espresso. Obracam w dłoniach wypełnione kawą ceramiczne, ręcznie malowane naczynie (mogę je zakupić, by wesprzeć rzemiosło lokalnych artystów) i stawiam je obok magazynu o architekturze mikroklimatu. Rozglądam się po raz kolejny. Ceglane ściany kawiarni, ozdobione plakatami promującymi niezależne wrocławskie festiwale i ilustracjami młodych grafików nadają miejscu surowy, ale zarazem przytulny charakter. Cała przestrzeń wokół mnie zdaje się być manifestem miejskiej estetyki – od drewnianych stołów z odzysku, przez krzesła, każde z innego kompletu, po wszędobylskie rośliny zwisające z metalowych konstrukcji. Obserwuję, jak ludzie obok mnie – w większości młodzi, ubrani w oversizowe ubrania z organicznych tkanin – pracują przy komputerach, spotykają się na niezobowiązujące rozmowy biznesowe czy podobnie jak ja skupiają się (lub udają, że to robią) na tak zwanym „tu i teraz”. To ci sami ludzie, miejscy nomadzi, którzy wieczorami zasiadają w tutejszym ogródku z kolorowymi lampkami i przy kieliszku wina ekologicznego rozmawiają zapewne o sztuce współczesnej, zrównoważonym rozwoju i działkowym ogrodnictwie. Kawiarnia stanowi tym samym ważny punkt odniesienia dla dzielnicy, której doświadczają osoby z branży kreatywnej czy środowiska naukowego. W taki właśnie sposób Nadodrze próbuje znaleźć równowagę między swoją historyczną tożsamością a nowymi aspiracjami, gdzie surowość i zaniedbane kamienice kontrastują z rzemieślniczymi piekarniami i vintage sklepami, które przyciągają klasę kreatywną.

W swoich rozważaniach nie jestem w gruncie rzeczy osamotniona. Od opisu kawiarni Relaks w prestiżowej warszawskiej dzielnicy Stary Mokotów rozpoczynają bowiem swoją książkę Mateusz Halawa i Fabio Parescoli. Zainspirowana ich opisem dokonuję podobnego zabiegu i szybko orientuję się, że w zasadzie opisy te – nie dość, że mogą dotyczyć przestrzeni, która istnieje symultanicznie, a więc w wielu miejscach jednocześnie – równie dobrze mogłyby być traktowane zamiennie, jako wzajemna parafraza. Autorzy Global Brooklyn we wstępie piszą:

Relaks jest zarówno centrum życia społecznego, jak i węzłem łączącym Warszawę z Berlinem, z jego cenioną palarnią The Barn oraz z Brooklynem, który prawdopodobnie zapoczątkował wiele miejskich trendów, które można tu zaobserwować. Relaks, będący trzecią przestrzenią MacBooka poza domem i biurem, został starannie zaprojektowany by być charakterystycznym – i chociaż miejsce i jego bariery czasami pojawiają się na imprezach w całym mieście, nie jest to koncepcja, która nadawałaby się do brandingu w stylu korporacyjnym, skalowania lub przekształcania we franczyzę. Estetyka mówi o wyjątkowości, a nawet idiosynkrazji, tak jak dzieje się to w podobnych miejscach, które coraz częściej zaludniają świat (Halawa i Parasecoli, 2021, s.3).

Krótką historia zgentryfikowanego Brooklynu

Jeśli chcemy myśleć o Nowym Jorku jak o mieście nieograniczonych możliwości, nie możemy pominąć historii ewolucji poszczególnych jego dzielnic – zaczynając od enklaw imigrantów poszukujących nowych perspektyw, poprzez etapy rozwoju i gentryfikacji, aż po współczesny miraż luksusu i wciąż pogłębiających się nierówności.

Brooklyn początkowo zamieszkiwany był przez rdzennych Amerykanów z plemienia Lenape, od XVII wieku zaczął zaś przyciągać poszukujących lepszego życia europejskich osadników. Imigranci liczyli na spełnienie w jednym z głównych ośrodków przemysłowych w tym kraju, obejmującym takie miejsca, jak stocznia Navy Yard, fabryka cukru Domino w Williamsburgu czy liczne zakłady w pobliżu kanału Gowanus (Hymowitz, 2011). Gdy w 1898 roku Brooklyn został oficjalnie włączony do Nowego Jorku, zapotrzebowanie na pracowników fizycznych wzrosło jeszcze bardziej, zwłaszcza ze względu na rosnącą liczbę fabryk wzdłuż nabrzeża przy East River (Hymowitz, 2011). Jednocześnie rozwijały się małe przedsiębiorstwa – zakłady produkujące obuwie i akcesoria, warsztaty krawieckie, zakłady drukarskie, delikatesy czy koszerne rzeźnie, prowadzone głównie przez społeczność żydowską z Europy Wschodniej. Nowa fala mieszkańców objęła wówczas nie tylko robotników, których nie było stać na czynsze na Manhattanie i ciągle podróże z centrum do przemysłowego osiedla, ale z czasem – zwłaszcza w latach sześćdziesiątych – artystów, pisarzy, projektantów i pionierów

awangardowej, alterglobalnej sceny. Hymowitz na temat ich przeprowadzek na Brooklyn ma własną teorię:

Być może europejskie wyrafinowanie z czasów Kennedy'ego doprowadziło ich do pogardy dla rzekomo tandetnego konformizmu mostu i tunelu oraz do grymasu na sterylne budynki mieszkalne z białej cegły wznoszące się na Manhattanie. W przeciwieństwie do swoich rodziców imigrantów, którym życie w mieście kojarzyło się z ubóstwem, tętniącymi życiem kamienicami i brudnymi ulicami, oni widzieli w starych obszarach miejskich autentyczność i społeczność, których brakowało przedmieściom i wieżowcom (Hymowitz, 2011).

W pełni świadomi, że mieszkają w dzielnicy zdominowanej głównie przez klasę robotniczą, romantyzowali te wartości, a jednocześnie „szybko zrywali tanie podłogi z linoleum, zastępując je twardym drewnem, aby lepiej dopasować się do własnego gustu” (Hymowitz, 2011). Odnawianie budynków mieszkalnych przez nowych najemców, którzy – odrzucając kulturową jednorodność przedmieść – zainteresowani są tanimi czynszami, poszukiwaniem autentycznej różnorodności a zarazem bliskości centrum miasta, kojarzy się jednoznacznie. To bowiem klasyczny przejaw gentryfikacji (Ley, 1986; Bauregard, 1986). Zjawisko to jest przede wszystkim wynikiem mechanizmu nieruchomości – luk czynszowych (Clark, 2005) i zmienionych postaw społecznych (Ley, 1986) w połączeniu z indywidualnymi zachowaniami (Hemnett, 1991). Szybko dołączyło do niech zamykanie biznesów o ugruntowanej pozycji po to, by otwierać sklepy specjalistyczne i kawiarnie dla nowych, zamożniejszych mieszkańców dzielnicy.

Narracje klasowe, które kształtują się w trakcie transformacji przestrzeni miejskich, nie dotyczą jednak wyłącznie kwestii materialnych czy ekonomicznych, ale są także powiązane z aspektem estetycznym i stylem, a więc z obszarem symboliki. Jak zauważa Zukin, mamy do czynienia z „synergią inwestycji kapitałowych i znaczeń kulturowych” (Zukin, 2013, s. 45), które leżą u podstaw tworzenia miejskich przestrzeni. Gentryfikacyjne realia – bezrobocie, napięcia o charakterze etnicznym, upadek dotychczasowej infrastruktury, są umyślnie

wykorzystywane do projekcji ambicji, gustów i pragnień globalnych konsumentów. Tego typu narracje w przypadku Brooklynu powstały w wyniku interakcji między lokalnymi kontekstami społeczno-kulturowymi, dodatkowo napędzanymi przez amerykańskie media. Sprawily one, że lokalizacja ta stała się rozpoznawalnym punktem odniesienia dla kultury popularnej na całym świecie, pozwalającym na rozpowszechnianie podobnych działań na innych szerokościach geograficznych. Parasecoli i Halawa podkreślają, że opisany w ich książce Global Brooklyn „jest płynnym znaczącym, którego zmieniająca się rola w systemie kulturowym nigdy nie jest ustalona, ale stale negocjowana między starymi a wyłaniającymi się ośrodkami zainteresowania, nowymi siłami walczącymi o hegemonię kulturową” (Halawa i Parasecoli, 2021, s.7). Wśród miast, które w tym fenomenie kulturowym odegrały równie istotną rolę jak Brooklyn, można wymienić San Francisco, Berlin, Kopenhagę, Seattle, Madryt czy Zurych.

Jesteśmy w pełni świadomi, że początki tego, o czym mówimy, nie są bezpośrednio związane z dzielnicą Nowego Jorku, ale są znacznie bardziej złożone i rozproszone [...].Będziemy używać terminu Globalny Brooklyn nie po to, by odnosić się do konkretnego miejsca lub twierdzić, że istnieje jedno źródło tego, co badamy, ale raczej po to, by opisać estetykę i sposób konsumpcji żywności i napojów, które kultura popularna i media głównego nurtu często utożsamiają z nowojorską lokalizacją (Halawa i Parasecoli, 2021, s.7–8).

Autentyczność a kreacja doświadczeń

Lokale, które funkcjonują w ramach modelu Global Brooklyn, posiadają wspólny zestaw kodów wizualnych skupiających się na tworzeniu wrażenia przypadkowości i spontaniczności. Industrialna, surowa przestrzeń wypełniona meblami z drugiej ręki, lokalnym rzemiosłem i elementami vintage ma wzmacniać skojarzenia z kreatywnością i indywidualizmem. Ma także budzić przekonanie o przynależności do pewnej niszy społecznej – wyrafinowanej, ale jednocześnie nieelitarnej i inkluzywnej. Celebracja hybrydyczności i łączenia różnych porządków estetycznych w rzeczywistości jest jednak wynikiem starannego planowania i

świadomych decyzji projektowych. Zabieg ten ma przede wszystkim na celu wypracowanie poczucia autentyczności, które ostatecznie odpowiada za satysfakcję i finalną ocenę doświadczenia tego miejsca. Satysfakcja ta ma się brać z rezygnacji i redukcji – celebracji prostoty, perfekcji codziennej rutyny, rzemieślniczej pracy, które idą w parze z pełnym zaangażowaniem baristów. Przestrzenie Global Brooklyn operują często rejestrami retro estetyki, odnosząc się w ten sposób do przeszłości jako źródła autentycznych wartości. Symbolizują tęsknotę za bardziej „prawdziwym” czasem, w którym produkcja była nastawiona na tworzenie bardziej manualne. Deyan Sudjic, brytyjski krytyk designu, pisze o autentyczności:

To słowo, które nie obiecuje funkcjonalności. Nie musi wcale mieć **nic wspólnego z pięknem, niemniej sugeruje nieodparte połączenie szczerości z autorytetem**, a to wysoce pożądane cechy w świecie przedmiotów wytwarzanych masowo [...]. W innych kontekstach autentyczność mierzy się stopniem, w jakim zachowały się fizyczne pozostałości obiektu, bez względu na to, jak daleko posunął się ich rozkład. Oprócz patyny, relikwie zyskują z czasem aurę świętości. Zbutwiałe pozostałości antycznego krzesła są uznawane za bardziej autentyczne niż wypolerowana, lecz fałszywa całość (Sudjic, 2014, s.6–7).

Nic dziwnego, że tak łatwo wierzymy w wiarygodność zwłaszcza tych przestrzeni, w których lubimy spędzać czas. Sudjic sugeruje, że zaprojektowane wnętrza odzwierciedlają nasze pragnienia i ideały – są kreowane tak, aby spełniać wyobrażenia o pięknie, harmonii, a nawet luksusie, niekoniecznie odpowiadając autentycznym potrzebom czy ograniczeniom. Nieprzypadkowo projektant nawiązuje do londyńskiej restauracji Delaunay stylizowanej na wiedeńską kawiarnię. Wystrój, podobnie jak propozycje w menu mają dostarczać subtelnej przyjemności, jaką daje wyobrażanie sobie, że przenieśliśmy się do czasu powojennego Wiednia. W rezultacie jednak restauracja jest jedynie jego współczesną interpretacją, swego rodzaju fikcją inspirowaną przeszłością, która nigdy w takiej formie nie istniała.

Wspomnienie tego, czym była niegdyś stołeczna kultura Wiednia, żyje w marzeniach londyńskich restauratorów. Zaprojektowany przez Adolfa Loosa amerykański bar w Wiedniu, ukończony w 1908 roku, ze swoją sadomasochistyczną precyzją i powściągliwością, stwarza wrażenie realności, w odróżnieniu od świadomej autentyczności Delaunay. Loos jednak także marzył o innych miejscach: czymże mógł być amerykański bar w samym sercu cesarstwa austro-węgierskiego, jeśli nie mirażem? Był autentyczny, ale niekoniecznie realny. Pozostaje autentyczny w swojej artystycznej szczerości. Loos zaprojektował oryginalną wizję, w którą wierzył, nie zaś parafrazę dzieł innych twórców, i właśnie to może być jedyną miarą prawdziwej autentyczności (Sudjic, 2014, s.20).

Lokale Global Brooklyn to również bardzo często tło dla zaprojektowanych relacji na linii pracownik–klient, które stanowią integralny element doświadczenia autentyczności. Stosunki te działają w oparciu o bezpośredniość, często uwalniając się z klasycznych schematów interakcji w przestrzeniach komercyjnych. Obsługa zachęcana jest do skracania dystansu, używania mniej formalnego języka komunikacji, jak i dzielenia się własnymi historiami ze swojego życia, które mogą podtrzymać tworzone więzi. W ten sposób utrwalane są pozory relacji osobistej i niehierarchicznej, która sprzyja wytwarzaniu intymnej atmosfery. Pojawiają się także bardziej zindywidualizowane interakcje, gdy klienta pyta się o jego preferencje i zapamiętuje szczegóły zamówień stałych gości. Dlatego też zamiast standardowego pytania: „czy chce Pani coś jeszcze zamówić?”, barista nawiązuje: „wolisz dziś espresso jak ostatnio, czy spróbujesz czegoś nowego?” Tego rodzaju pytania personalizują interakcję i wzmacniają wrażenie, że klient jest rozpoznawany i traktowany z większą uważnością. Sprzyja to budowaniu lojalności i poczucia przynależności do przestrzeni, która oferuje coś więcej niż tylko produkt, ale również doświadczenie społeczne. Z perspektywy klientów takie traktowanie wzbudza wrażenie, że stają się częścią „społeczności kawowej”, którą współtworzą wraz z pracownikami. Ta pozorna równość w dużej mierze pozostaje jednak kontrolowana. Pracownicy są szkoleni w określonych technikach komunikacji, które z założenia mają sprawiać wrażenie nieformalności, podczas gdy w rzeczywistości każda interakcja jest elementem „skryptu” autentyczności. Zwracanie się po imieniu,

momenty humorystyczne, a nawet sposób zadawania pytań są często starannie zaprojektowane, by wytworzyć odpowiednią dynamikę relacji. Pracownicy nierzadko balansują na granicy dwuznaczności – z jednej strony są zachęcani do wchodzenia w nieformalne, quasi-przyjacielskie relacje, ale z drugiej wciąż podlegają ocenie i nadzorowi oraz oczekiwaniom klienta. Halawa i Parescesoli piszą:

Obsługa, często nieformalna i czasami idiosynkratyczna, jest jednak starannie przemyślana i wyselekcjonowana. Wynika to z decyzji biznesowych, które mogą odzwierciedlać wybory etyczne, podejście do pracy i powiązania z większymi obawami dotyczącymi systemu żywnościowego, takimi jak zrównoważony rozwój, sprawiedliwość i zdrowie. Podejścia te czasami stanowią krytykę współczesnych systemów konsumpcji, wyrażając pragnienia sprawiedliwości społecznej i alternatywnych rozwiązań. Konsekwencją zaangażowania w sprawy społeczne i polityczne jest to, że pomimo swobodnej atmosfery, niektórzy właściciele firm i pracownicy mogą traktować swoją pracę dość poważnie, często określając ją w kategoriach misji, na co zdają się wskazywać manifesty coraz częściej pojawiające się na ścianach, w menu i na stronach internetowych (Halawa i Parasecoli, 2021, s.17).

Z perspektywy pracowników jest to wymagająca umiejętność. W przeciwieństwie do bardziej klasycznych schematów pracy, które pozwalają oddzielić życie zawodowe od osobistego, rola pracownika w Global Brooklyn wymaga „autentycznego” wchodzenia w interakcje przez cały czas pracy. To tworzy presję emocjonalnego zaangażowania, które jest częścią wytwarzania doświadczenia, za które klient płaci. Kwestie, takie jak wyczerpanie emocjonalne czy potrzeba nieustannego „bycia w formie” są często pomijane w dyskusji o tego typu lokalach, które na pierwszy rzut oka mają budować przyjemną atmosferę komfortu.

Reżim sensoryczny a kapitał kulturowy

Kolejna jakość opisywana przez badaczy dotyczy zaufania do procesów manualnych, w szczególności czerpania z ucieleśnionej praktyki i wiedzy sensorycznej. Zmysłowe doświadczenia świadczą z jednej strony o potrzebie uatrakcyjniania oferty

i edukowania konsumentów w zakresie niestandardowych pozycji smakowych, z drugiej zaś są ukłonem w stronę lokalności i miejsc pochodzenia konkretnych produktów (Halawa i Parasecoli, 2021, s. 12). Lokale koncentrują się na kompleksowym procesie – zarówno tradycyjnych metodach produkcji, sensorycznym zaangażowaniu jak i budowaniu etycznej świadomości wśród klientów. Współczesne podejście do cech organoleptycznych, takich jak wygląd, tekstura, smak, zapach zyskało tym samym nowy wymiar. Tradycyjnie intensywne aromaty drożdży, utlenienia czy inne nietypowe zapachy dawniej były interpretowane jako błędy w produkcji. W kontekście Global Brooklyn są zaś postrzegane jako cechy unikalne dla wina naturalnego, które fermentuje spontanicznie i wpływa na ostateczny profil smakowy i zapachowy. Podobnie kwasowość, która była kiedyś odbierana jako niepożądana, w przypadku „trzeciej fali kawy”² staje się elementem wskazującym subtelności różnych regionów i sposobów uprawy, co szczególnie podkreślają bariści:

Kawa musi zachowywać i podkreślać aromatyczne nuty ziaren, z których jest parzona, prezentując umiejętności palarni w zakresie selekcji i obsługi odmian pojedynczego pochodzenia. Tekstury i kształty przedmiotów są chropowate i ujawniają proces ich wytwarzania, niezależnie od tego, czy jest to „szarpana wieprzowina” z puree z awokado, widoczne linie spawów w metalowych meblach, czy igła przeskakująca po zakurzonej płycie winylowej (Halawa i Parasecoli, 2021, s.12).

Propozycje w menu zazwyczaj operują hasłami prostoty, nostalgii, sezonowości – zmieniają się w zależności od pory roku czy dostępności produktów. Pozycje te są jednak najczęściej wariacją na temat różnych tradycji kulinarnych – choć

²Trzecia fala kawy wynika z potrzeby odejścia od jej masowej, standaryzowanej produkcji na rzecz podejścia bardziej świadomego i zorientowanego na jakość. Jest reakcją na dwa wcześniejsze etapy w historii kawy: **pierwszą falę**, związaną z popularyzacją jako codziennego napoju dostępnego dla szerokiego grona odbiorców (np. kawa rozpuszczalna), oraz **drugą falę**, w której dominowały sieci kawiarni, takie jak Starbucks, oferujące bardziej zróżnicowane smaki, lecz wciąż skupione na komercyjnym podejściu. Trzecia fala wynika z rosnącego zainteresowania konsumentów jakością spożywanych produktów, ich pochodzeniem oraz etycznością produkcji. Dąży do ukazania kawy jako produktu o złożonym profilu smakowym, podkreślając znaczenie regionu uprawy, metod obróbki i rzemieślniczych technik parzenia.

zakorzenione w autentycznych kulturach, eksperymentują z formą podania i łączeniem smaków. Tacos z kimchi, stek z arbuza, jajka deviled, kalafior buffalo i inne, niekoniecznie powszechnie znane nazwy, np. labneh (bliskowschodni ser jogurtowy), freekeh (zielona pszenica), jackfruit (owoc stosowany jako zamiennik mięsa) czy tempeh (fermentowany produkt sojowy) najczęściej spotykane są w towarzystwie takich słów, jak: dressing, salsa albo topping. Wprowadzanie do menu mniej popularnych nazw tworzy wrażenie, że lokale oferują coś wyjątkowego i trudno dostępnego. Inna motywacja dla takich wyborów marketingowych to także zwrot ku bardziej niszowym grupom konsumentów, takich jak wegetarianie, weganie czy świadomie poszukujący niestandardowych kulinarnych rozwiązań. Konsumpcja w takim wydaniu nie zawsze jednak jest gwarancją tak szeroko promowanego zrównoważonego rozwoju, bowiem nadal jest efektem skomplikowanego procesu łańcucha dostaw o zasięgu globalnym. Awokado z rejonu Andaluzji serwowane jest w meksykańskiej restauracji na chlebie z organicznej mąki z małych farm w Szkocji. Ziarna kawy mogą być zebrane na plantacjach w Kolumbii, wypalone w palarni w Berlinie, a następnie sprowadzone do Polski, gdzie zostaną zmielone w ekspresie wyprodukowanym w Sztokholmie.

Możliwość wyboru unikalnych produktów spoza masowej oferty daje użytkownikom Global Brooklyn poczucie wyrażania własnej tożsamości i indywidualizmu, a tym samym wzmacnia odczuwaną przyjemność. Dla kontrastu, dla greckiego filozofa Epikura przyjemność wynikała z zaspokojenia apetytu prostym posiłkiem, choćby składającym się z chleba i wody. Dziś smakosz jest synonimem konesera, któremu wyrafinowany smak, wiedza i portfel pozwalają na docenienie tego, co najlepsze w ofercie haute cuisine. Jednak według Epikura takie wyrafinowanie nie prowadziło do niczego dobrego.

Kiedy mówię, że przyjemność jest celem życia, nie mam na myśli przyjemności rozpuślników ani przyjemności związanych z pozytywną radością... Przeciwnie, mówię, że przyjemność polega

na wolności od cierpienia i niepokoju psychicznego. Przyjemne życie nie jest wynikiem jednej po drugiej libacji [...] ani owoców morza czy innych smakołyków oferowanych na suto zastawionych stołach (Epikur, 2012, s.61).

Podejście Epikura, które kładzie nacisk na prostotę życia, umiarkowanie i wewnętrzny spokój, jest oczywiście trudne do zrealizowania w kapitalistycznym, neoliberalnym porządku. Mimo że na poziomie ideologicznym Global Brooklyn promuje autentyczność, lokalność i rzemiosło – co rezonuje z epikurejską zasadą cieszenia się małymi, ale jakościowymi rzeczami – kryje się za tym specyficzny, oparty na estetyzacji prostoty rodzaj konsumpcjonizmu. „Stylizowana prostota” staje się produktem, który ma swoją cenę. Sam styl życia, który promuje ekologię, *slow life* i wspieranie lokalnych producentów, może być trudny do osiągnięcia w „tańszej wersji”. Etos jakości, rzemieślniczej precyzji i etycznej produkcji staje się trudniejszy i bardziej kosztowny do osiągnięcia niż masowa produkcja. Oprócz kawy specjalty, podniesionej pod względem ceny i statusu, w przestrzeniach tych kupuje się coś jeszcze – poczucie przynależności do grupy, która podziela „zrównoważony” styl życia. Styl ten okazuje się bowiem znaczącym wymiarem, w którym można dokonywać wyborów. W kulturze smaku Global Brooklyn widać więc ten rodzaj przyjemności, który powiązany jest z formami uważności, refleksyjności i troski. Dodatkowa satysfakcja staje się uzasadniona również ze względu na to, co dodatkowo można dzięki wizycie w kawiarni zyskać – jest to zarówno wiedza, ale też społeczna akceptacja i uwaga. Otwarcie na rozmowę pracownicy chętnie doradzają w odpowiednim wyborze ziaren, opowiadając o najnowszych trendach wypalania kawy czy metod jej parzenia. Edukacyjny motyw może działać też w drugą stronę, gdy klient posiadający adekwatną wiedzę dzieli się nią w środowisku, wzmacniając poczucie bycia w odpowiednim miejscu i czasie. Tego rodzaju przestrzeń i doświadczenia wymagają jednak określonego **progu wejścia** – nie tylko ekonomicznego, ale również kulturowego. Bycie częścią Global Brooklyn to również kwestia posiadania odpowiedniego *kapitału kulturowego*, na który składają

się znajomość trendów, pojęcie o etycznym łańcuchu dostaw czy zrozumienie niuansów smakowych. Znajomość tych tematów i ich znaczenia pozwala budować *dystynkcję* – odróżnić się od innych i zyskać uznanie w grupie, która docenia „świadome” wybory i „autentyczne” doświadczenia. Kuszące w tym kontekście staje się więc przywołanie analiz Pierra Bourdieu wobec tego, jak *gust i estetyka* pełnią rolę w walce o społeczną dominację, jak stają się wyrazem zinternalizowanych norm, a także narzędziem legitymizowania nierówności. Bourdieu w wydanej po raz pierwszy w 1979 roku książce pokazał, jak *gust i estetyka* są nierozzerwalnie związane z pozycją społeczną – stają się zarówno wyrazem zinternalizowanych norm jak i narzędziem legitymizowania nierówności. Nasze wybory estetyczne – to, co uznajemy za ładne, smaczne, wartościowe – nie są bowiem swobodnym wyrazem indywidualnego „smaku”, ale wynikają z głęboko zakorzenionych wpływów klasowych, z *habitusu*, który kieruje naszym postrzeganiem świata i własnej pozycji w nim (Bourdieu, 2005). Dla Bourdieu, klasa dominująca (czyli elity) osiąga coś, co można nazwać „luksusem wolności od konieczności materialnych” — ich życie nie jest zdominowane przez podstawowe potrzeby ekonomiczne. Ta względna wolność pozwala im kształtować i promować swoje własne normy estetyczne jako neutralne i wyższe, choć w rzeczywistości służą one podtrzymaniu ich własnej pozycji i dominacji. Według francuskiego socjologa to właśnie estetyka i gust są jednymi z kluczowych narzędzi służących do budowania i podtrzymywania dystynkcji – różnicowania się wobec innych (Bourdieu, 2001). To, co preferujemy (lub odrzucamy), jest odzwierciedleniem naszej klasy, ale też sposobem na wyznaczenie granic między nami a tymi, którzy mają „inny” gust. Im wyższa pozycja w hierarchii społecznej, tym bardziej dominujący gust danej klasy staje się punktem odniesienia dla innych (Bourdieu, 2005). Styl życia, który wydaje się naturalny, np. odwiedzanie stylowych kawiarni, kolekcjonowanie „autentycznych” doświadczeń, zdradzać więc może klasowy podtekst: wyraża nie tylko preferencje, lecz także status społeczny, często niedostępny dla innych klas (Świrek, 2023). Gust i estetyka to w istocie pola ukrytej walki o dominację. Styl, który wybieramy, to nie tylko nasza osobista

ekspresja, lecz także wynik systemu społecznych nacisków, które wplątują nas w struktury walk klasowych i determinują, jak jesteśmy postrzegani oraz jak sami postrzegamy siebie w hierarchii społecznej. Estetyka – niepozorna, bo wyglądająca na „naturalny wybór” – ujawnić się może jako narzędzie klasowej dominacji, kształtujące nasze życie codzienne i budujące społeczną tożsamość. Global Brooklyn ilustruje zatem, jak estetyka i gust mogą funkcjonować jako narzędzia dystynkcji. Stylizowana prostota i świadome wybory, choć przedstawiane jako neutralne i dostępne dla wszystkich, w rzeczywistości odzwierciedlają habitus, gdzie codzienne praktyki życia – od wyboru kawy po sposób jej przygotowania – nabierają wymiaru walki o pozycję i uznanie.

Zamiast zakończenia: ewolucja Global Brooklyn

Kultura gastronomiczna jest naszym rdzeniem. To, jak wytwarzamy żywność, handlujemy nią, gotujemy, jemy, marnujemy i jak ją szanujemy, mówi o nas więcej, niż sobie uświadamiamy – praktyki te tworzą bowiem struktury, na których zbudowane jest nasze życie. Francuski filozof smaku Jean Anthelme Brillat-Savarin w traktacie *Fizjologia smaku* z 1825 roku pisał, że jedzenie jest przede wszystkim naszą niezawodną radością: „Rozkosze stołu są przywilejem każdego wieku, każdej kondycji, każdego kraju, każdego dnia; mogą być w zgodzie z wszelką przyjemnością i one na ostatek są nam pociechą po utracie innych” (2016, s.8). Rozważania nad Global Brooklyn kierują mnie intuicyjnie ku refleksji nad rosnącą rolą przestrzeni zaprojektowanych dla przyjemności konsumpcyjnej. Zastanawiając się nad potencjalnymi ograniczeniami wynikającymi z tej estetyki, warto wziąć pod uwagę teorie kulturowej hegemonii, które sugerują, że typ idealny tego zjawiska nie tylko wpisuje się w mechanizmy rynku, lecz także staje się narzędziem kontroli nad sposobem, w jaki społeczeństwo doświadcza przestrzeni miejskiej. W ten sposób następuje pewnego rodzaju uniformizacja doznań i percepcji, co czyni z miejsc takich, jak kawiarnie nie tylko strefy relaksu i odpoczynku, ale i przestrzenie

kulturowego formatowania, w których unikalność, indywidualizm i lokalność ulegają wytarciu na rzecz globalnego estetycznego konsensusu.

Koncept *Global Brooklyn*, który niegdyś wydawał się dominującym wzorcem kosmopolitycznej estetyki miejskiej, obecnie przechodzi ewolucję w kierunku pokrewnych, choć nieco odmiennych trendów. Owe przestrzenie nadal są zaprojektowane tak, by zapewniać przyjemność zmysłową i estetyczną, jednak czynią to w sposób bardziej przemyślany, a często również minimalistyczny. Na przykład estetyka skandynawska, ciesząca się obecnie rosnącą popularnością, przenosi nacisk z nostalgicznego przytulnego chaosu na prostotę, jasność i funkcjonalność – wartości, które coraz częściej kojarzone są z nowoczesnym stylem życia. Zmiany te sugerują, że kosmopolityczne wzorce estetyczne ewoluują, próbując dostosować się do potrzeb konsumentów poszukujących większego spokoju i uporządkowania w miejskich przestrzeniach. Nadal realizowany jest podstawowy cel – projektowanie doświadczeń estetycznych, które, choć bazują na koncepcji przyjemności i autentyczności, w praktyce pozostają podporządkowane rynkowym mechanizmom kontroli i komercyjnego sukcesu. Global Brooklyn może być więc zarówno obiektem estetycznej fascynacji, jak i symbolem nierówności strukturalnych i wyzwań środowiskowych, przed którymi stoją współczesne miasta. Zrozumienie tych procesów, ich korzeni oraz wpływu, jaki wywierają na społeczeństwo, staje się więc kluczowe, jeśli zależy nam na wypracowaniu bardziej sprawiedliwego i zrównoważonego modelu rozwoju miejskiego.

Bibliografia

- Bauregard, R.A. (1986). *Chaos and Complexity of Gentrification*. W: N. Smith, P. Williams (red.), *Gentrification of the city* (35–55). Londyn: Routledge.
- Belasco, W. (2008). *Food: The Key Concept*. Oxford and New York: Bloomsbury Academic, <https://doi.org/10.5040/9781350042148>
- Boltanski, L., Chiapello, E. (2022). *Nowy duch kapitalizmu*, przeł. F. Rogalski. Warszawa: Oficyna Naukowa.

- Bourdieu, P.(2005). *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia*, przeł. P. Biłos. Warszawa: Scholar.
- Bourdieu, P. (2001). *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, przeł. A. Zawadzki. Kraków: Universitas.
- Brillat-Savarin, A. (2016). *Fizjologia smaku albo Medytacje o gastronomii doskonałej*, przeł. J. Guze. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Clark, E. (2005). The order and simplicity of gentrification: A political challenge. W:R. Atkinson, G. Bridge (red.), *Gentrification in a global context: The new urban colonialism* (256–269). London and New York: Routledge, https://doi.org/10.4324/9780203392089_chapter_16
- Counihan, C., Williams-Forson, P. (red.) (2012). *Taking Food Public: Redefining Foodways in a Changing World*. New York and London: Routledge, <https://doi.org/10.4324/9781315881065>
- Epikur (2012). *The Art Of Happiness*, przeł. G.K. Strodach. London: Penguin Classics.
- Halawa, M., Parasecoli, F. (2021). *Global Brooklyn. Designing Food Experiences in World Cities*. London and New York: Bloomsbury Publishing, <https://doi.org/10.5040/9781350144507>
- Hemnett, C. (1992). Gentrifiers or lemmings? A response to Neil Smith. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 17(1), (116–119), <https://doi.org/10.2307/622642>
- Hemnett, C. (1991). The blind men and the Elephant: the explanation of gentrification. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 16, 173–189, <https://doi.org/10.2307/622612>
- Hymowitz, K.S. (2011). *How Brooklyn Got Its Groove Back*, <https://www.city-journal.org/article/how-brooklyn-got-its-groove-back>[dostęp: 17.05.2025].
- Hymowitz, Kay S. (2019). *The New Brooklyn: What It Takes to Bring a City Back*. Lanham: Rowman & Littlefield.

- Jager, M. (1986). Class definition and the aesthetics of gentrification: Victoriana in Melbourne. W: N. Smith., P. Williams (red.), *Gentrification of the city* (153–160). Londyn: Routledge.
- Julier, P.A. (2013). *Eating Together: Food, Friendship, and Inequality*. Urbana: University of Illinois Press, <https://doi.org/10.5406/illinois/9780252037634.001.0001>
- Ley, D. (1986). Alternative Explanations for Inner-City Gentrification: A Canadian Assessment. *Annals of the Association of American Geographers*, 76(4), 521–535, <https://doi.org/10.1111/j.1467-8306.1986.tb00134.x>
- Mintz, S. (1986). *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. Londyn: Penguin Books.
- Sudjic, D. (2014). *B jak Bauhaus*, przeł. A. Sak. Kraków: Karakter.
- Zukin, S. (2013). *Naked City. The Death and Life of Authentic Urban Places*. Oxford: Oxford University Press.
- Świrek, K. (2023). *Życie po Bourdieu*, <https://www.dwutygodnik.com/artykul/10546-zycie-po-bourdieu.html>[dostęp: 17.05.2025].

Nitro matcha from Copenhagen, Avobagiel from San Francisco, kimchi bowl from Berlin. A pleasure analysis of the Global Brooklyn phenomenon

Abstract

The article explores the *Global Brooklyn* phenomenon described by Mateusz Halawa and Fabio Parasecoli, as a cultural formation that is transforming urban gastronomic spaces, making them centralized zones of consumer pleasure and aesthetic experience. Among other things, the author refers to the reflections of Jean Anthelme Brillat-Savarin, pointing out that the practices associated with the production and consumption of food form the foundation of social life, revealing the

cultural structures on which everyday life is based. Spaces designed for pleasure become places where locality and individualism are subordinated to global patterns, promoting uniformity of experience and perception. The article analyzes how these spaces, despite their claimed authenticity and pursuit of sensory fulfillment, function within market mechanisms, becoming a tool for controlling how society experiences urban space.

Keywords: Global Brooklyn, gastronomic spaces, aesthetic experience, pleasure

Abstrakt

Artykuł zgłębia zjawisko *Global Brooklyn* opisane przez Mateusza Halawę i Fabio Parasecoli jako kulturową formację, która przekształca miejskie przestrzenie gastronomiczne, czyniąc z nich scentralizowane strefy przyjemności konsumpcyjnej i estetycznego doświadczania. Autorka odwołuje się między innymi do refleksji Jeana Anthelme'a Brillat-Savarina, wskazując, że praktyki związane z wytwarzaniem i spożywaniem żywności stanowią fundament życia społecznego i ujawniają struktury kulturowe, na których opiera się codzienność. Przestrzenie projektowane dla przyjemności stają się miejscami, w których lokalność i indywidualizm zostają podporządkowane globalnym wzorcom, co sprzyja uniformizacji doznań i percepcji. Artykuł analizuje, jak owe przestrzenie – mimo deklarowanej autentyczności i dążenia do zmysłowego spełnienia – mogą funkcjonować w ramach mechanizmów rynkowych, stając się narzędziem kontroli nad tym, jak doświadcza się przestrzeni miejskiej.

Słowa kluczowe: Globalny Brooklyn, przestrzenie gastronomiczne, doświadczenie estetyczne, przyjemność



HYBRIS nr 64 (2025)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.64.05>

JULIUSZ MROZIŃSKI



0000-0002-9738-6207

Uniwersytet Wrocławski

juliusz.mrozinski@uwr.edu.pl

The Right to Happiness and its Constitutionalization

Introduction

Happiness is a state that is not only subjective, desirable, and elusive, but also defies rigid categorization. Of all the target conditions marking human aspirations, it remains the most deeply immersed in the sphere of intuitive cognition, and thus poses fundamental problems of definition. Remaining in its essence a subject of interdisciplinary research, mainly from the crossroads of philosophy, psychology, anthropology and medical sciences, it has shaped a category important from the perspective of legal sciences since the beginning of the community. Since at least the

18th century, one can observe a tendency to juridize¹ – and at first at the highest level in the hierarchy of legal norms – this puzzling condition. Paradoxically, regardless of the undoubted social and individual significance of happiness, any attempt to make it an object of social relations on a par with things or other concrete social goods brings to mind various utopian associations. Nevertheless, the state of fundamental individual well-being seems to mark a value deeply encoded in the philosophy of the social order of Western civilization. There is no shortage of voices identifying the “ultimate good of man” with, for example, the fundamental principle of the order of natural law (Elders, 2019, p. 429) or situating the imperative to multiply the happiness of citizens at the very top of the goals of the existence and functioning of states (Magalhaes, 2021, p. 43323).

In this text I present a view of happiness and its social function from a legal-constitutional perspective. I address the problem of the eudaimonistic paradigm in force in the law of democratic states and attempt to present the most significant parallels between the normative – framed by legal acts – and the extra-normative, strictly philosophical conception of happiness, conducting in this aspect a critical analysis of non-legal literature. I will outline the function fulfilled by happiness – however defined – in various legal systems and present the practical scope of its normativization. Finally, I will try to answer the question of the possibility of effectively guaranteeing the right to happiness at the constitutional level. Keeping in mind the theoretical-legal profile of the research, analyzing the acts of law in force, I use the formal-dogmatic (textual) and theoretical (doctrinal analysis) methods. The need to refer to the sources of law in force in the past calls for the usage of the historical method, while the universal nature of the value of happiness prompted me to also present below a comparative (legal-comparative) perspective of the issues

¹By the concept of juridization (or juridification) I mean, following Blichner, Molander (2005, pp. 2–3), the inclusion of a specific area of social relations under legal regulation (the establishment of “legal domination”) through the transcription of a term into legal language – the inclusion of the term in the text of a legal act, and thus giving even a limited normative value. I assume that a legal term, if only of a programmatic nature, plays an important role in the procedure of imposing obligations or granting rights to the subjects of legal norms.

explored. The research techniques used in the study include a review of legal acts and policy statements, a review of case law, and a review of the literature.

Happiness from an interdisciplinary perspective

“Happiness” has undergone – and continues to undergo, probably more dynamically than ever before – a semantic evolution so characteristic of abstract concepts (Johnston, Colson, Falk, p. 10). A trend worthy of mention is the formation of highly specialized departments in the social sciences that study the correlation between happiness and their main focus (Diener, Kesebir, Tov, 2009, p. 2).² While the dispute over the ultimate identification of the content of “happiness” seems insoluble, it is obvious to every person that “happiness” exists and can be achieved in various ways. This formal aspect of “happiness”, which remains relevant even today, was already distinguished by ancient philosophers. Transmissions on Socrates' views on happiness, preserved thanks to Plato, focus on the interrelationship between happiness, virtue and wisdom (Klosko, 1987, p. 251), and thus not merely on the psychophysical state of the happy man himself, but rather on

²Since the dawn of philosophy, happiness has been perhaps the most important category to reflect upon for those practicing this field of knowledge. In the philosophical context, it is difficult to even speak of a separate specialization focusing on the issue of happiness, since from the beginning it was not so much an object of philosophers' cognitive pursuits as their desired, ad hoc side effect (Mattila, 2011, p. 3). Figuratively speaking, it can be said that the way to achieve happiness can be a strictly theoretical reflection on happiness. The specialization of the fields of philosophy and the development of science have been accompanied by a contextual stratification of reflections on happiness. Thus, in the humanities, regardless of the “philosophy of happiness”, which still occupies a prominent place, a current called the “history of happiness” is gaining popularity (McMahon, 2008, 80–93); the pioneering character cannot be denied to the research conducted by representatives of “ethnology and cultural anthropology of happiness” (Brudzinska, 2022). Happiness is made an important theme in literary and linguistic studies (Rundberg, 2010), not to mention the traditionally related sciences of culture and religion and art (Childs, 2010, p. 550). In the social sciences, on the other hand, the theme of happiness is gaining prominence in the context of the development of the “psychology of happiness” (Argyle, 2013), “economics of happiness” (Lin, Chiu, Xie, 2024, p. 159) and “sociology of happiness” (Veenhoven, 2016, p. 18). Threads related to happiness defined differently are explored both by representatives of general legal sciences (Bayertz, Gutmann, 2012) and specific sciences of legal studies (Graafland, 2023, p. 1799). Unexpectedly, as it might initially seem, discord arises over the significance of happiness as a specific state of human consciousness within engineering and technical sciences (Lomas, Bartels, Van De Weijer, 2022, p. 288).

how one's conduct makes happiness achievable. The timeless relevance of the Socratic point of view is best evidenced by the fact that it remained (and still remains – Harland, 1993, p. 82) an important point of reference for the most important philosophers of all eras (Jakubovská, Waldnerová, 2020, p. 35). Here, we might mention thinkers as distant from each other in time as Aristotle (McMahon, 2008, p. 83) and Immanuel Kant. Kant's idea that happiness, being one of the most important categories of a philosophical system, is attainable only for a person who acts morally (Ciochină-Barbu, 2017, p. 3; Kant, 1785), is one of the fundamental tenets of philosophy. Accompanying the ancients in post-Aristotelian times, a deep conviction about the fundamental role of happiness in man's temporal life, the right and even the duty of its reasonable pursuit (Rabbås, Fossheim, Tuominen, 2015, p. 22) led to the formation of two polarized, though historically equivalent, attitudes toward happiness and the methods of achieving it. Thanks to the systematization of the age-old opposition between “low” (physiological) and “high” (spiritual) pleasure, carried out by representatives of the Epicurean and Stoic schools, it became possible to distinguish between the hedonistic and “enlightened” conceptions of happiness. While the dominant aspect of the former is the static sensation of pleasure, the latter focuses on the achievement of well-being grounded not so much in the strictly biological state of the body, but in the every-day involvement of one's consciousness, showing a certain dynamism, adaptability, and persistence over time. In this context, the category of needs and satisfying them is of fundamental importance for explaining the essence of happiness – also in terms of its influence on the shape of normative systems created by people. Although the dependence of an individual's well-being on the degree of satisfaction of his needs is an issue covered by general consensus – regardless of the research orientation adopted (Lu, Shih, 1997, pp. 181–182) – the two currents described above seem to view happiness through the prism of quite different levels within the hierarchy of human needs.³ The pleasure that

³During the last seventy years or so, various theories have been proposed to systematize a theory of needs. The concept of a five-stage hierarchy of human needs proposed by Abraham Maslow received

makes it possible to achieve a state of happiness closest to the hedonistic conception can and even must (given its biological nature) be achieved through simple factual activities, as a rule not requiring intellectual involvement, while long-term life satisfaction requires mental engagement, sometimes cognitive effort, patience and the development of the ability to defer immediate gratification.

Ultimately, both currents formed the foundation of philosophical systems developed in the Middle Ages, the modern era, and today. The influence of Epicurean thought – corresponding, as mentioned, with the hedonistic current⁴ – can be seen in the writings of utilitarians, including Jeremy Bentham and John Stuart Mill. A proponent of Epicureanism, which is fundamental to the constitutional tradition of the United States, was to be Thomas Jefferson himself (Richard, 1989, p. 433). In the views of John Locke, marked by the influence of Epicureanism, whose works were a direct inspiration for the drafters of the United States Declaration of Independence, the values identified with the well-being of the individual enjoyed the attribute of inalienability (Conklin, 2014, pp. 197–198). Stoic thought, in turn,

the widest publicity and general acceptance (Gambrel, Cianci, 2003, p. 143). As psychology developed, the proposed models took on an increasingly complex shape, thus reflecting the dynamic transformations of advanced Western civilizational societies. Eventually, not only the hierarchical nature of “Maslow's pyramid” was challenged, but also its scope, identifying 13 general needs and 52 specific needs (Desmet, Fokkinga, 2020, pp. 9–10). A common element of the theories that take up the challenge of systematizing human needs - both hierarchizing them and grouping them separately from the assumption of the superiority of certain needs - is the distinction between strictly physiological, so necessary for biological survival (fundamental) and non-physiological (non-fundamental) needs. Analogous concepts of demarcation of human pursuits are sometimes based on the criterion of the complexity of how to satisfy them. Thus, while the satisfaction of needs at the lower levels of the “pyramid of needs” (assuming their hierarchical nature) corresponds to the hedonistic view of happiness, higher-order needs reflect a conception of satisfaction closer to the views of Zeno of Kition and other representatives of the Stoic school.

⁴While the central element of a philosophical system based on Epicurus' views is pleasure, understood as a “kinetic” phenomenon “perceived through the senses” and thus aligning with the assumptions of hedonists (Konstan, 2012, p. 2), it would nevertheless be a serious misinterpretation to classify the Epicurean concept of happiness purely within the tradition of hedonism. Happiness as perceived by the Epicureans is a phenomenon far beyond the realm of sensual, physiological pleasure. Rather, the paradigm of Epicurean *eudaimonia* was the pursuit of a “normal or healthy human condition” based on the assumption that “Pleasure is a state: it is not a hedonic ideal that aims at maximizing pleasure quantitatively, or a utilitarian calculus like Jeremy Bentham's ‘sum of pleasures and pains,’ even though the Epicureans were entirely in favor of sacrificing short-term pleasures at times for the sake of the longer term” (Konstan, 2012, p. 21).

is regarded as a fundamental impetus for the development of modern liberal philosophy, and the foundation, after all, for the concept of the modern democratic rule of law (Mitsis, 2005, p. 230).

Against the backdrop of contemporary controversies surrounding the identification of “happiness,” it seems that one of the most serious definitional problems in research that is still not fully overcome is the communication trap. The meaning of many general concepts, especially concepts as abstract as “happiness,” is a function of the judgments formulated by society at a particular stage of its development. Attempts to describe a concept as general as “happiness” using equivalent phrases necessarily lead many definitions to a state akin to a vicious circle⁵ regardless of the stage of development in which the society in question happens to be.

The development of science, which ran parallel to the interdisciplinary stratification of the ancient theory of happiness, led to the development of autonomous definitions and methodologies used in its study. A description of happiness using the nomenclature of only one research discipline would be as inaccurate as it would be academically dishonest. Even within research focused very rigidly around the paradigm of a particular discipline, tools from borderline disciplines, sometimes even from the intersection of entire scientific fields, are used to describe happiness (Pilkington, 2016, p. 265). It cannot be said that the legal sciences somehow particularly stand out against this background. The research methodology of the legal sciences depends, of course, on the purpose of a particular study, nevertheless, one can confidently defend the thesis that legal science has adapted the methodology of empirical sciences in the field of happiness research (Bagaric, McConvill, 2005, p. 4).

⁵In this context, Diener, Kesebir and Tov (2009, p. 3) confront the following foundational terms: “subjective well-being”, “life satisfaction”, “psychological well-being”, “fulfillment”, “good life”, and “meaningfulness.” It is hard to resist the impression that each of these in itself would merit a separate definitional study of at least dissertation size.

Happiness in legal perspective

The multiplicity of perspectives from which happiness is subjected to scientific description is also the reason why it is only exceptionally taken into account directly in the texts of legal acts. Law, remaining – at least from a sociological perspective – a special, intrusive example of a social system (Trubek, 1972, p. 28), is characterized by semantic autonomy. From a legal point of view, the subjects and objects of various social relations are subject to a special qualification conditioned by the need to guarantee the stability of the legal situation of its subjects – certainty about their rights and obligations. The condition for the proper functioning of the legal system in a democratic state is the objective minimization of the openness of meaning (Zeifert, 2022, p. 410) of the natural language, which the law by necessity uses, and thus requires the strictest possible qualification of the elements of reality. It is no different with “happiness.” This term, however intuitively read and understood by every person, being a complex mix of many feelings, perceptions, values and goals, carries an incomparably strong emotional charge. As researchers point out (Bandes, Blumenthal, 2012 p. 162), although emotionality plays an important role in the process of conceptualizing the law, it is difficult to accept the assignment of a fundamental role to emotions in the dimension related to the content of the legal norm shaping the behavior of a particular person. The law, if it is to be equal for everyone, cannot be directly marked by an emotional charge (Maroney, 2009, p. 915). An absolute condition for preserving the impartiality of a judge applying the law (in the context of this text, also a constitutional judge), who is, after all, an emotional being himself, is to ensure an institutional position that protects from the pressure of emotionally charged legal rules (Laster, O'Malley, 2013, p. 23). Thus, even if “happiness” finds its place in the body of legal regulations, most often its normative (binding) aspect is mitigated, minimized in favor of programmatic, instructional value as a result of the legislator's efforts, which, in turn, results in the normative plane of the legal system becoming “insulated” from its theoretical, philosophical, psychological foundation. Within the concept of the

rule of law, fundamental from the point of view of the rule of the democratic legal state, considered universal by modern constitutionalism – is inscribed the autonomy of the legal system in relation to other social systems – a condition that can be figuratively described as the principle of legislative emotional restraint.⁶

From a legal point of view, in the term “happiness” one can find a way of concretizing the value that is even more general, expressed *expressis verbis*, in the legislative domain. We are talking about the “common good,” the presence of which, in the form of an element of the legal text, was already marked in the Magna Carta of 1215.⁷ “Common good” does not, of course, guarantee subjective happiness, but nevertheless, from the point of view of Enlightenment philosophy, it was a convenient starting point for seeing the importance of individual well-being in a social context. The state of the “common good” in a system that grants subjectivity

⁶Further deepening the issue of the importance of law's autonomy for its preservation of the status of a system guaranteeing impartiality in the weighing of social goods, it is worth mentioning the concept of the autopoieticity of the legal system, which still arouses justified emotions among legal theorists and philosophers, proposed and developed by Günter Teubner on the basis of the findings of Niklas Luhmann (Jacobson, 1989, p. 1647). In a nutshell, in such a view, the law, insofar as it itself creates the elements belonging to the system it establishes, requires the isolation of an identifiable, formal layer within the general concepts subject to jurisprudence, suitable for use in constructing legal norms. Thus, what the law requires of “happiness” is that it be capable of being grasped as a criterion or goal of conscious human action (behavior), which proves problematic.

⁷As Article 42 of the Charter states, “Henceforth any person, saving fealty to us, may go out of our realm and return to it, safely and securely, by land and by water, except perhaps for a brief period in time of war, for the common good of the realm. But prisoners and outlaws are excepted according to the law of the realm; also people of a land at war against us, and the merchants, with regard to whom shall be done as we have said.” (Henderson, 1892, p. 296). “The common good,” having its roots in Platonic thought, then reflected in the writings of Aristotle, Thomas Aquinas, John Locke, David Hume or John James Rousseau, in general constitutes a normative category permanently rooted in European constitutionalism (Mlynarska-Sobaczewska, 2009, p. 62). Interchangeable with “the common good” are used by constitutional legislators of European states “common good” or the concept of “community” as a constitutive element of the principles of the system of states. “The common good” is honored in the Federal Constitutional Law of the Republic of Austria of October 1, 1920. (Art. 18(3)), the Constitution of the Republic of Poland of April 2, 1997 (Preamble, Art. 1, Art. 25(3), Art. 82), the Federal Constitution of the Swiss Confederation (Art. 2(2)), while preference for the “common good” is reserved by the Basic Law of the Federal Republic of Germany of May 23, 1949 in the context of the exercise of the right to property (Art. 14(2) and (3)). Against this background, the guarantee of basing the public activities of state bodies on the goal of ensuring “every citizen's personal, economic and cultural well-being,” established by §2 of the Form of Government Act of February 28, 1974 (which is an integral part of the Constitution of the Kingdom of Sweden), seems to go quite close to the substantive concept of happiness.

to the individual cannot be based on the arbitrary preference of the interests of the current power or the realization of the abstract and absolute common goal of the sovereign, but is realized through the aggregation of reasonably understood individual well-being. The “common good” clause, so characteristic of European legal culture (Wieacker, 1990, p. 17), is an expression of an awareness of the profound need to optimize the law not explicitly in the direction of individualistic or collectivistic values, but “in between” them. Bringing to mind libertarian associations, “happiness” that is understood as the socially abstracted individual well-being of the individual is alien to European constitutionalism, characterized – for historical reasons – by its inherent conviction that the full emancipation of the individual is possible only through their social involvement and support in the spirit of solidarity. “The common good,” in this case, is not a simple counterweight to individual happiness, but suggests that individual happiness exists within a much broader framework of general well-being.

The constitutionalization of the right to happiness

The fact that the aura of semantic doubt and legal mistrust surrounding “happiness” was not an obstacle for the authors of the United States Declaration of Independence of July 4, 1776 – arguably the most important act coupled with constitutional law in modern history – can be linked, on the one hand, to the extra-normative nature of the document⁸ (Tsesis, 2015, p. 371), and, on the other hand, to the specific context of the reference to happiness.⁹ It is not “happiness” itself that has been the focus of

⁸The question of the nature of the Declaration's provisions still stirs emotions nearly 250 years after its promulgation. Most researchers, although recognizing the fundamental importance of the Declaration from the point of view of the direction of the development of the legal and political culture of the United States, emphasize the primacy in the normative sphere of the Federal Constitution adopted more than a decade later (Strang, 2006, pp. 439–450). Views granting the Declaration of Independence normative value remain in the minority and tend to focus on the legal-natural obligations incumbent on the federal government in general (Tsesis, 2015, p. 373).

⁹As the Declaration states, “We hold these Truths to be self-evident, that all Men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the pursuit of Happiness--That to secure these Rights, Governments are instituted among

the Declaration's authors, but the "*pursuit of Happiness*." Thus, the document reflects not the essence itself, some abstract material ideal of happiness, but rather its strictly formal aspect – universal availability, attainability, reality. This in its own way realistic, precursor approach to an issue so complex, perfectly in keeping with the liberal overtones of the Enlightenment Revolution, made the formal right to happiness a model for the implementation of analogous American Declaration of Independence programmatic norms in the legislatures of all continents. An equally pioneering role in the aspect of normativization of happiness can be attributed to the Polish Constitution of May 3, 1791, which is almost 15 years older than the Declaration of Independence, and whose provisions to the variously identified universal happiness are referred to three times each.¹⁰

While the statement that the emanation of law is the state deserves approval, the designation of the overriding purpose of the existence of law in the form of a guarantee of "happiness" is not particularly novel. The subsoil for the 18th century concept of state eudaimonism¹¹ can be traced to the views of the aforementioned Aristotle. Ironically, the post-absolutist police state, nominally a tribute to the idea of "well-being, convenience, peace and happiness of its inhabitants" (Nizhnik, 2021, p. 1831) was rarely capable of satisfying the strictly biological needs of its citizens. Legislative concretization of happiness creates the temptation to refer to specific

Men, deriving their just Powers from the Consent of the Governed, That whenever any Form of Government becomes destructive of these Ends, it is the Right of the People to alter or abolish it, and to institute a new Government, laying its Foundation on such Principles, and organizing its Powers in such Form, as to them shall seem most likely to effect their Safety and Happiness."

¹⁰We are referring to the text of the preamble ("[...] holding dearer than life, than personal happiness the political existence, external independence and internal liberty of the people whose destiny is entrusted to our hands, and desiring to merit the blessing and gratitude of contemporary and future generations [...]") and Article VII ("[...] "The happiness of peoples depends upon just laws, the effect of the laws--upon their execution. [...] Experience of disastrous interregnums periodically overturning the government, the obligation to safeguard every inhabitant of the Polish land, the sealing forever of avenue to the influences of foreign powers, the memory of the former grandeur and happiness of our country under continuously reigning families, the need to turn foreigners away from ambition for the throne, and to turn powerful Poles toward the single-minded cultivation of national liberty, have indicated to our prudence that the throne of Poland be passed on by right of succession. [...]") (Kasperek, 1983, pp. 47–48).

¹¹Like the modern reception of the Stoic and Epicurean trend, state eudaimonism is a mutation of the ancient idea.

states and activities to achieve, maintain or intensify it. As an anecdote, one should note the sometimes emerging legislative initiatives aimed at guaranteeing, also at the constitutional level,¹² the possibility of achieving the entire spectrum of strictly bodily, physiological pleasures, corresponding closest to the hedonistic way of perceiving happiness – from those morally irrelevant to those that arouse resonance in ethically sensitive circles.

The concept of constitutionalization is currently used in science to describe not so much a phenomenon occurring at the micro scale (within a single system of state law),¹³ but at the macro scale – to describe phenomena concerning the legal framework that entrenches the integrative interdependence between the legal systems of different states pursuing a common political goal.¹⁴ The focus of this thesis is micro-scale constitutionalization (occurring within the framework of a national law system), concerning one specific legal institution, which would be a constitutionally guaranteed formal or substantive right to happiness. Simplifying, the purpose of this part of the text is to illuminate – in a comparative perspective – how the constitutions of selected countries guarantee “happiness” to individuals in practice.

A search of legal acts conducted makes it necessary to distinguish between several approaches of the constitutional legislator to “happiness.” Firstly, we can speak of a general constitutionalization of happiness, by which is meant an extra-normative reference to happiness in the text of the basic law. In such a variant,

¹²The legal framework for achieving happiness through physiological activities in the opinion of most of the legal community (Sharman, 2005, p. 971), as well as the European Court of Human Rights (Roessler, 2017, p. 197), are constitutional guarantees of the right to privacy.

¹³Constitutionalization of national law means rooting all applicable legal norms in a single fundamental act with supreme force in the system of sources of domestic law. The processes that marked the 20th century led to the (almost) definitive ascension of the constitutionalist concept to the role of a paradigm of modern law. The obvious foundation for the construction of the rule of law is to base its system on a constitution, however flexible and not necessarily uniform.

¹⁴In this context, the concept of constitutionalization is used by authors of works on the constitutionalization of the United Nations (Herdegen, 1994, p. 135) or the European Union (Rittberger, Schimmelfennig, 2013, p. 1148).

“happiness” is part of the introduction to the constitution¹⁵ or is included in the text of individual legal provisions in the nature of a policy standard, in the “soft” edition, in turn, in the “hardest” edition program rule.¹⁶ Specific constitutionalization means giving a value a strictly normative value (imposing a concretized obligation on the subject obliged to the beneficiary). For discussion, the framework of which would necessarily have to exceed the size of this paper, there remains the question of the content of the obligation associated with “ensuring happiness” (the material right to happiness) or “ensuring the possibility of pursuing happiness” (the formal right to happiness).

Although the United States has not chosen to constitutionally guarantee the right to happiness or even the pursuit of happiness,¹⁷ the idea anchored in the American Declaration of Independence has traveled to the opposite shore of the Pacific in the wake of the US armed forces, where it has been implemented directly into existing legislation of other countries. Thus, according to Article 13 of the Japanese Constitution of November 3, 1946, “the right to life, liberty, and the pursuit of happiness shall, to the extent that it does not interfere with the public welfare, be the supreme consideration in legislation and in other governmental affairs” (Jones, 2023, Article 13). While the Japanese Constitution's provision on the aspect of the right to pursue happiness sounds firm, the Korean legislature takes an even bolder

¹⁵The introduction to a constitution, called a preamble, can take on a diverse character – from generally declaratory to strictly normative, to mention here the distinction between a “hard” and “soft” variant introduction proposed by Frosini (2017, p. 628). In addition, it fulfills a number of specific functions fundamental to the application of the Constitution, including that it should explain the circumstances of its enactment and identify the core values of a society taking up the challenge of constitutionalizing the legal and political order (Orgad, 2010, p. 715–716). All these features make the preamble potentially an ideal place for introducing “happiness” as one of the values that stabilize the state order.

¹⁶For the purposes of this text, it adopts the distinction between the concepts of policy standard, program rule and legal rule (norm). By policy standard I mean, following Schlag (1985, p. 382), “a directive [...] [owning] a soft evaluative trigger and a soft modulated response”; by legal rule – “a directive [...] [owning] a hard empirical trigger and a hard determinate response.” By program rule – *per analogiam* – a directive which has a hard empirical trigger and a soft modulated response or a directive owning an evaluative trigger and a hard determinate response.

¹⁷The 1787 U.S. Constitution with its 27 amendments adopted between 1791 and 1992 – unlike the 1776 Declaration of Independence – contains no reference to either happiness *per se* or the pursuit of happiness, not counting the “general Welfare” cited in the preamble of the Constitution itself.

stance. According to Article 10 of the Constitution of the Republic of Korea of July 17, 1948, “All citizens shall be assured of human worth and dignity and have the right to the pursuit of happiness. It shall be the duty of the State to confirm and guarantee the fundamental and inviolable human rights of individuals.” The preamble to the Constitution of the Republic of Korea, stating as one of its goals “to ensure security, liberty and happiness for ourselves and our posterity forever”¹⁸ reflects not so much the formal side of the right to happiness as its substantive, ideal variety. Also outside the sphere of direct influence of American legal thought, “happiness” as well as “the pursuit of happiness” were made (and not so long ago) the subject of legislative work. While the preamble of the Constitution of the Kingdom of Bhutan dated June 18, 2008 refers to “happiness and well-being,” Article 9 makes one of the principles of state policy the “pursuit of Gross National Happiness”.¹⁹ According to Article 20 of the Bhutanese Constitution, “The Government shall protect and strengthen the sovereignty of the Kingdom, provide good governance, and ensure peace, security, well-being and happiness of the people. [...]” Analogous in nature (and extent of actual implementation) provisions are contained in the text of the Constitution of Thailand²⁰ dated April 6, 2017 and the Constitution of the Republic of Turkey²¹ dated November 7, 1982.

¹⁸The wording of the Constitution of the Republic of Korea of July 17 1948, based on the official translation available on the website of the Korean Law Information Center (Ministry of Governmental Legislation)

<<https://www.law.go.kr/LSW/eng/engLsSc.do?menuId=2&query=CONSTITUTION%20OF%20THE%20REPUBLIC%20OF%20KOREA#liBgcolor0>> accessed 31.10.2024.

¹⁹Text of the Constitution of the Kingdom of Bhutan dated June 18, 2008 in the official English-language version <<https://www.rcsc.gov.bt/wp-content/uploads/2021/02/Constitution-of-Bhutan-Eng-2008.pdf>> accessed 31.10.2024.

²⁰Preamble, Section 3, Section 114, Section 164 para 4, and section 247 *in fine*. Unofficial translation by the Legal Opinion and Translation Section, Foreign Law Division under the legal duty of the Office of the Council of State, Constitute Project <https://www.constituteproject.org/constitution/Thailand_2017.pdf?lang=en> accessed 31.10.2024.

²¹Article 5. Official translation of the text of the Constitution of the Turkish Republic provided by the Department of Laws and Resolutions <<https://cdn.tbmm.gov.tr/TbmmWeb/Icerik/Dosya/2e5836e4-4d42-4255-92ff-7e749130096c.pdf>> accessed 31.10.2024.

Summary

The reference to happiness in current legal texts, especially in such momentous acts as constitutions, may appear an eccentric exercise against the background of the degenerate states that, despite adopting “happiness” as the foundation of their system, often fail to uphold the fundamental rights of their citizens. The effect of the unexpected grotesqueness of such legislative actions is only heightened by the restraint of states that take seriously the standards of protection of individual rights against the invocation in the normative context of values so high and at the same time so undefined. Undoubtedly, the sincere idea of the Founding Fathers articulated in the text of the Declaration of Independence, marked by the influence of the Enlightenment reinterpretation of Epicurean and Stoic philosophy, was subject – as the concept of the constitutional state proliferated – to gradual devaluation. From a realist position, not without some disappointment, it must be admitted that the establishment at the constitutional level of the right to happiness is a manifestation of a not necessarily conscious, but undoubtedly cynical, desire on the part of the legislator to make the Constitution a nominal document, if not at all merely semantic (Loewenstein, 1957, pp. 150–153).

Considering the way legislators of various states approach the challenging task of juridizing “happiness,” it can be noted that the closest thing to a legal qualification of happiness is the popular contemporary, albeit very formal, synthetic, anthropological conception of happiness as an attainable intersubjective desirable state of human consciousness (Thin, 2012, p. 59; McKenzie, 2015, p. 77; Jackson, 2019). Such a conception, giving happiness the attributes of a classical legal good, similar to and as momentous as other abstract legal goods (life, health, safety, public order and morality: George, 2000; Ciochină-Barbu, 2017, p. 3), opens the way for it to be covered by effective legal protection. However, the legal state of affairs in this regard is not matched by practice, as it is impossible to imagine a procedural realization of this type of right on the part of the individual – whether judicial or administrative – in both horizontal and vertical relations. Finally, the way in which

the “hard” provisions of the Constitution guaranteeing “happiness” or the “pursuit of happiness” are technically formulated, given the conditions whose fulfillment would enable the direct application of the provisions of the Basic Law (Gołębiewski, 2017, p. 36), precludes the individual from invoking these provisions.

The proliferation of the constitutional right to happiness was not a spontaneous process. The unifying feature of the countries in whose legal systems the implementation of the “right to pursue Happiness” took place is the strong influence of US constitutionalism. Although the American concept of both the substantive right to happiness and its juridized formal mutation (the right to pursue happiness) remain foreign to European constitutionalism, the ideal of the common good remains an element deeply rooted in the constitutional tradition of democratic European states. In conjunction with the institutional guarantees of economic, social and cultural human rights present in European constitutions, the concept of happiness inscribed in the “common good” appears quite different from the individualistically oriented liberal dimension of the pursuit of happiness instilled by the Founding Fathers of the United States.

References

- Argyle, M. (2013). *The psychology of happiness*. London: Routledge, <https://doi.org/10.4324/9781315812212>
- Bagaric, M., & McConvill, J. (2005). Goodbye justice, hello happiness: Welcoming positive psychology to the law. *Deakin Law Review*, 10, 1–26, <https://doi.org/10.21153/dlr2005vol10no1art265>
- Bandes, S. A., & Blumenthal, J. A. (2012). Emotion and the law. *Annual Review of Law and Social Science*, 8(1), 161–181, <https://doi.org/10.1146/annurev-lawsocsci-102811-173825>
- Bayertz, K., & Gutmann, T. (2012). Happiness and law. *Ratio Juris*, 25, 236–246, <https://doi.org/10.1111/j.1467-9337.2012.00511.x>

- Blichner, L. C., & Molander, A. (2005). What is juridification? Working Paper No. 14. Oslo: Center for European Studies – University of Oslo.
- Brudzinska, J. (2022). Transcendental anthropology and existential phenomenology of happiness. In: *The Existential Husserl: A Collection of Critical Essays* (pp. 31-44). Cham: Springer International Publishing, https://doi.org/10.1007/978-3-031-05095-4_2
- Casey, C., & Vermeule, A. (2022). Myths of common good constitutionalism. *Harvard Journal of Law and Public Policy*, 45–103.
- Childs, E. (2010). Religious attendance and happiness: Examining gaps in the current literature - A research note. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 49, 550–560, <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2010.01528.x>
- Christopher, K. (1982). *The Constitution of May 3, 1791*. Translation based on the Polish text published in Piotrkow, Poland, in 1915, originally published in *PNCC Studies*, 3.
- Ciochină-Barbu, I. (2017). About the legal nature of the “right to happiness.” *Acta Universitatis George Bacovia. Juridica*, 6, 315–52.
- Conklin, C. N. (2014). The origins of the pursuit of happiness. *Washington University Jurisprudence Review*, 7, 195–260.
- Desmet, P., & Fokkinga, S. (2020). Beyond Maslow's pyramid: Introducing a typology of thirteen fundamental needs for human-centered design. *Multimodal Technologies and Interaction*, 4, 1–22, <https://doi.org/10.3390/mti4030038>
- Diener, E., Kesebir, P., & Tov, W. (2009). Happiness. In: *Handbook of Individual Differences in Social Behavior* (147–160). New York: The Guilford Press.
- Elders, L. J. (2019). *The ethics of St. Thomas Aquinas: Happiness, natural law, and the virtues*. Washington: Catholic University of America Press, <https://doi.org/10.2307/j.ctvc5cmh>
- Frosini, J. O. (2017). Constitutional preambles: More than just a narrative of history. *University of Illinois Law Review*, 603–628, <https://doi.org/10.2139/ssrn.3516805>
- George, R. P. (2000). The concept of public morality. *American Journal of Jurisprudence*, 45, 17–31, <https://doi.org/10.1093/ajj/45.1.17>

- Gołębiewski, A. (2017). Review of the constitutionality of law in the direct application of the constitution. *Roczniki Administracji i Prawa*, 17, 33–54.
- Graafland, J. (2023). On rule of law, civic virtues, trust, and happiness. *Applied Research in Quality of Life*, 18, 1799–1824, <https://doi.org/10.1007/s11482-023-10163-2>
- Harland, L. A. (1993). The relationship of virtue and happiness in Socrates' moral theory. Vancouver: University of British Columbia.
- Herdegen, M. J. (1994). The constitutionalization of the UN security system. *Vanderbilt Law Review*, 27, 135–157.
- Jackson, E. J. (2019). The double-edged sword of happiness. *AERA (American Educational Research Association) Annual Meeting, 2019*. American Educational Research Association.
- Jacobson, A. J. (1989). Autopoietic law: The new science of Niklas Luhmann. *Michigan law Review*, 87, 1647–1689, <https://doi.org/10.2307/1289278>
- Jakubovská, V., & Waldnerová, J. (2020). Reflections on happiness and a happy life. *Ars Aeterna*, 12, 34–44, <https://doi.org/10.2478/aa-2020-0009>
- Johnston, B. R., Colson, E., Falk, D., St John, G., Bodley, J. H., McCay, B. J., & Slyomovics, S. (2012). On happiness. *American Anthropologist*, 114, 6–18, <https://doi.org/10.1111/j.1548-1433.2011.01393.x>
- Kant, I. (1785). *Fundamental principles of the metaphysic of morals*. Translated by Thomas Kingsmill Abbott. Project Gutenberg, <https://www.gutenberg.org/files/5682/5682-h/5682-h.htm> (accessed 31.10.2024)
- Klosko, G. (1987). Socrates on goods and happiness. *History of Philosophy Quarterly*, 4, 251–264.
- Konstan, D. Epicurean happiness: A pig's life? *Journal of Ancient Philosophy*, 6, 2–24, <https://doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v6i1p1-22>
- Laster, K., & O'Malley, P. (1996). Sensitive new-age laws: The reassertion of emotionality in law. *International Journal of the Sociology of Law*, 24, 21–40, <https://doi.org/10.1006/ijsl.1996.0002>

- Lin, T. Y., Chiu, Y. H., Xie, X. H., & Chang, T. H. (2024). Economic performance, happiness, and sustainable development in OECD countries. *Social Indicators Research*, 171, 159–188, <https://doi.org/10.1007/s11205-023-03253-z>
- Lomas, T., Bartels, M., Van De Weijer, M., Pluess, M., Hanson, J., & VanderWeele, T. J. (2022). The architecture of happiness. *Emotion Review*, 14, 288–309, <https://doi.org/10.1177/17540739221114109>
- Magalhaes, A. L. (2021). 21st century political thinking and eudaimonia. *International Journal of Development Research*, 11, 43322–43325.
- Maroney, T. A. (2009). Emotional common sense as constitutional law. *Vanderbilt Law Review*, 62, 849–915.
- McKenzie, J. (2015). Recognizing decentered intersubjectivity in social experience. *Emotion Review*, 7, 73–78, <https://doi.org/10.1177/1754073914545361>
- McMahon, D. M. (2008). The pursuit of happiness in history. In: M. Eid & R. J. Larsen (Eds.), *The science of subjective well-being* (pp. 80–93). New York: The Guilford Press.
- Mitsis, P. (2005). The Stoics on property and politics. *The Southern Journal of Philosophy*, 43, 230–249, <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.2005.tb01987.x>
- Nizhnik, N. (2021). Police-law theory on the regulation of public relations in the police state. *European Proceedings of Social and Behavioural Sciences*. International Scientific and Practical Conference “MAN. SOCIETY, COMMUNICATION”. <https://doi.org/10.15405/epsbs.2021.05.02.228>
- Orgad, L. (2010). The preamble in constitutional interpretation. *International Journal of Constitutional Law*, 8, 714–738, <https://doi.org/10.1093/icon/mor010>
- Pilkington, M. (2016). Well-being, happiness and the structural crisis of neoliberalism: An interdisciplinary analysis through the lenses of emotions. *Mind & Society*, 15, 265–280, <https://doi.org/10.1007/s11299-015-0181-0>
- Rabbås, Ø., Emilsson, E. K., Fossheim, H., & Tuominen, M. (Eds.). (2015). *The quest for the good life: Ancient philosophers on happiness*. Oxford: Oxford University Press, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198746980.001.0001>

- Richard, C. J. (1989). A dialogue with the ancients: Thomas Jefferson and classical philosophy and history. *Journal of the Early Republic*, 9, 431–455. <https://doi.org/10.2307/3123751>
- Rittberger, B., & Schimmelfennig, F. (2013). *Journal of European Public Policy*, 13, 1148–1167. <https://doi.org/10.1080/13501760600999474>.
- Roessler, B. (2017). X-privacy as a human right. *Proceedings of the Aristotelian Society* 117, 187–206, <https://doi.org/10.1093/arisoc/aox008>
- Rundberg, S. (2010). *Cognitive linguistics: The conceptualisation of happiness*. Lund: Centre for Language and Literature – Lund University.
- Schlag, P. (1985). Rules and standards. *University of Colorado Law School* 33, 379–430.
- Sharman, J. M. (2005). The right of privacy in state constitutional law. *Rutgers Law Journal*, 37, 971–1086.
- Thin, N. (2012). *Social happiness: Theory into policy and practice*. Bristol: Policy Press, <https://doi.org/10.46692/9781847429216>
- Trubek, D. M. (1972). Toward a social theory of law: An essay on the study of law and development. *The Yale Law Journal*, 82, 1–50, <https://doi.org/10.2307/795251>
- Tsesis, A. (2015). The Declaration of Independence and constitutional interpretation. *Southern California Law Review*, 89, 369–398.
- Veenhoven, R. (2016). The sociology of happiness. In: *The futures we want: Global sociology and the struggles for a better world*. 3rd ISA forum of sociology.
- Wieacker, F. (1990). Foundations of European Legal Culture. *The American Journal of Comparative Law*, 38, 1–29, <https://doi.org/10.2307/840253>
- Zeifert, M. (2022). Rethinking Hart: From open texture to prototype theory-analytic philosophy meets cognitive linguistics. *International Journal for the Semiotics of Law-Revue internationale de Sémiotique juridique*, 35, 409–430, <https://doi.org/10.1007/s11196-020-09722-9>

Prawo do szczęścia i jego konstytucjonalizacja

Abstrakt

Tekst podejmuje problem roli szczęścia – postrzeganego z jednej strony jako pojęcie subiektywne, z drugiej jako autonomiczna kategoria filozoficzna – w kształtowaniu konstytucji. Przy zastosowaniu analizy historycznej, teoretycznej, prawno-dogmatycznej oraz porównawczej autor prezentuje rozwój koncepcji szczęścia od jej starożytnych korzeni w myśli sokratejskiej, poglądach Arystotelesa i Kanta, aż po ich współczesne implikacje w tekstach aktów obowiązujących oraz politycznych deklaracjach programowych. W tym względzie w tekście omówione zostały próby ujęcia „szczęścia” w ramy normatywne poprzez włączenie go do preambuł konstytucyjnych i treść zasad prawnych. W artykule zawarto odniesienia do konkretnych dokumentów historycznych, w tym Deklaracji Niepodległości Stanów Zjednoczonych, powojennej konstytucji Japonii oraz konstytucji Republiki Korei. Prawne ujęcie szczęścia, tak jak sama pozaprawna definicja terminu wciąż pozostawia wiele do życzenia, zwłaszcza na płaszczyźnie konfrontacji jego wymiaru uniwersalnego oraz indywidualistycznego. Wnioski z pracy sugerują istnienie istotnych antagonizmów między idealistycznymi aspiracjami konstytucji sankcjonujących „prawo do poszukiwania szczęścia” wprost a pragmatycznymi ograniczeniami w realizacji prawnych modeli.

Słowa kluczowe: prawo do poszukiwania szczęścia, konstytucjonalizm, dobrostan, porównawcze prawo konstytucyjne

Abstract

The paper addresses how happiness, traditionally a subjective and philosophical concept, has increasingly become an objective of constitutional frameworks. Through historical, philosophical, and legal analyses, it explores the concept of happiness from its ancient roots in Socratic, Aristotelian, and Kantian philosophy to modern-day implications in constitutional law. The author reviews attempts to

juridicize happiness by incorporating it into constitutional preambles and legal principles. Notable case studies include the United States Declaration of Independence, Japan's post-war Constitution, and Korea's Constitution, each of which emphasizes the “pursuit of happiness” as an aspirational rather than a guaranteed right. This distinction underscores ongoing challenges: defining happiness in legal terms and addressing its universal versus individualistic dimensions, particularly in the context of Western democratic frameworks. The analysis suggests a tension between the idealistic aspirations of happiness as a right and the pragmatic limitations of law in fulfilling such abstract ideals.

Keywords: right to the pursuit of happiness, constitutionalism, welfare, comparative constitutional law



HYBRIS nr 64 (2025)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.64.06>

ŁUKASZ WRZESZCZ



0000-0003-2013-0622

Uniwersytet Wrocławski

lukasz.wrzeszcz@uwr.edu.pl

W stronę kultury przyjemności

Recenzja *The Philosophy of Pleasure* Katarzyny de Lazari-Radek

Kiedy powszechnie mówi się o kulturze w ogólnym znaczeniu tego słowa, zazwyczaj głos ten ma krytyczny wydźwięk, a niekiedy wręcz oceniający. W końcu potoczna ocena może nawoływać – na przykład jakąś grupę społeczną – do przystosowania się do panującego porządku norm, zasad, wartości i tym podobne, a więc do tego, co w szerokim ujęciu nazywa się „kulturą”. Wspomniany porządek niejednokrotnie jest zaburzany i kwestionowany w zasadzie nieustannie, czy to chociażby przez pojawiające się „nowe” młode pokolenie, czy przez jakąś grupę zewnętrzną, posiadającą odmienną hierarchię wartości. Można zatem odnieść wrażenie, że mówiąc o kulturze staje się w obronie „własnej” kultury wobec

zagrożającego jej jakiegoś „zewnętrznego” zagrożenia, co ostatecznie może prowadzić do tak zwanych „wojen kulturowych” (Sommer, 2023). Z drugiej strony, jeśli przyjrzeć się krytyce kultury uprawianej na gruncie nauki, chociażby na polu filozofii kultury, trudno nie odnieść wrażenia, że i ona nie jest pozbawiona tego negatywnego, oceniającego charakteru. Często przyjmuje ona wręcz pesymistyczny ton diagnozy społeczeństwa, które dzisiaj ogarnięte ma być przez wszechobecny niepokój (Konersmann, 2015), co z kolei prowadzi do „zmęczenia” współczesnego społeczeństwa (Han, 2022). Koniec końców nowoczesny system kontroli społecznej ma być ukonstytuowany poprzez stres (Sloterdijk, 2018), bo tylko w ten sposób możliwe jest utrzymanie wspólnoty, która zagrożona jest przez indywidua pragnące zwrócić się przede wszystkim ku sobie i porzucić uciskające je społeczeństwo, odgórnie narzucające „właściwe” sposoby życia. Jeśli mielibyśmy wskazać główne zadanie dla współczesnej filozofii kultury, byłoby to właśnie przewyciężenie niekończącego się „kryzysu” kultury, jaki pojawia się w niezliczonych pesymistycznych diagnozach na temat „stanu” teraźniejszości (Sommer, 2023) i skoncentrowanie się bardziej na jej zrozumieniu, a nie ocenieniu. Książka Katarzyny de Lazari-Radek może stanowić dobrą przeciwwagę wobec prac, świadczących raczej o kulturowej „nieprzyjemności” aniżeli „przyjemności”, jakiej dzięki dorobkowi kulturowemu możemy doświadczać.

Należy jednak pamiętać, że przedstawione przeze mnie powyżej zjawisko kulturowego pesymizmu nie jest czymś szczególnie nowym, jeśli chodzi o zachodnią tradycję filozoficzną. Tytuł jednego z esejów Sigmunda Freuda – *Kultura jako źródło cierpienia* – sprzed nieomal stu lat najlepiej to oddaje. Na wstępie trzeba zauważyć, że autorka *The Philosophy of Pleasure* czerpie z zupełnie innej tradycji, mianowicie z filozofii anglosaskiej, a konkretnie z utilitaryzmu¹. De Lazari-Radek swą książkę skierowała głównie do osób mniej lub bardziej obytych z filozofią, psychologią czy socjologią. W niniejszej recenzji chciałbym pokazać, w jaki sposób może również

¹ Trzeba pamiętać, że od lat de Lazari-Radek ściśle współpracuje z Peterem Singerem, jednym z najbardziej wpływowych współcześnie filozofów z zakresu etyki i utilitaryzmu.

trafiać do kulturoznawców, czy ogólnie do osób zajmujących się problematyką kultury.

Trzeba zauważyć, że de Lazari-Radek nie po raz pierwszy zajęła się zagadnieniem przyjemności w ujęciu filozoficznym. Przed kilkoma laty wydała polskojęzyczną książkę temu poświęconą: *Godny pożądania stan świadomości* (2021), z wymownym podtytułem, w którym zawarta została główna teza autorki: *O przyjemności jako wartości ostatecznej*². Teza ta z pewnością może wydawać się kontrowersyjna z kilku powodów. Po pierwsze musi oznaczać już z góry narzuconą jakąś hierarchię wartości, która bez względu na wszystko nie ulega przewartościowaniu, a po drugie zgodnie z nią każdy człowiek koniec końców dąży do doświadczenia przyjemności. Już tutaj można byłoby się zastanowić, czy miałoby to odzwierciedlenie chociażby w etosie rycerskim czy generalnie u jednostki, która jest w stanie poświęcić swoje życie ku jakiejś „wyższej” sprawie. W tym aspekcie łatwo zauważyć, że rozmyślenia autorki bliższe są filozofii ukierunkowanej na naturalistyczne spojrzenie na świat, aniżeli szczególnie kulturowo zorientowanym badaniom kulturoznawczym czy filozoficzno-kulturowym. Niezależnie od tego, czy za główne kryterium weźmie się tutaj wartości (szkoła wrocławska), normy (szkoła poznańska) czy sens (filozofia kultury). W tym miejscu można jednak postawić nieco prowokacyjne pytanie o to, które z tych podejść jest bliższe „obiektywnemu” spojrzeniu na rzeczywistość lub zastanowić się, gdzie może leżeć wyważony „środek” dla obu stron, ale o tym za chwilę.

The Philosophy of Pleasure nie jest długą książką, bowiem liczy zaledwie niespełna 150 stron i tak jak już wyżej wspomniano zawiera tezy z wcześniejszych prac de Lazari-Radek. Autorka w skondensowanej formie przedstawiła w niej wszystkie swoje dotychczasowe wyniki badań na temat filozofii przyjemności i pod tym względem będzie to świetna pozycja dla osób, które dopiero zaczynają się

² Niemniej wskazana teza była wyrażona już dużo wcześniej w innej książce: *The Point of View of the Universe. Sidgwick and Contemporary Ethics* (2014), napisanej wspólnie z Singerem.

zagłębiać w to zagadnienie, ale również w problematykę hedonizmu czy szeroko pojęty utylitaryzm. Dlatego też uważam, że może ona również stanowić dobry punkt wyjścia do szerszej dyskusji o przyjemności jako ostatecznej wartości, czy jakkolwiek w inny sposób można byłoby ją pojmować. Format krótkiej recenzji nie pozwoli na rozstrzygnięcie wszystkich moich wątpliwości odnośnie twierdzeń autorki, więc pozwolę sobie wykorzystać go jedynie do nakreślenia pewnych problemów i postawienia pytań wartych głębszego namysłu czy to przez naturalistów, czy kulturalistów.

Zasadnicza uwaga i podstawowy problem do rozstrzygnięcia dotyczy się oczywiście wspomnianej już powyżej zdecydowanej tezy de Lazari-Radek o tym, że przyjemność jest ostateczną wartością, do której człowiek zawsze dąży. W *The Philosophy of Pleasure* poświęcona temu została pierwsza część książki, a w szczególności podrozdział dotyczący samego hedonizmu. Autorka dobrze argumentuje swoje zdanie odnośnie do historycznej dyskusji na temat hedonizmu, a dodatkowo uatrakcyjnia je poprzez ilustracyjne przykłady. Za najbardziej znamienne można tutaj uznać kontrowersyjne określenie Thomasa Carlyle’a w odniesieniu do utylitaryzmu stojącego w obronie hedonizmu, iż jest on „filozofią świń”. Z kolei współcześnie zostało ono przeformułowane przez Rogera Crispa, który postanowił posłużyć się porównaniem życia ostrygi do życia klasycystycznego kompozytora Josepha Haydna, aby pokazać, że nikt racjonalnie myślący nie wybierze ostrygi. Niezależnie od tego, na którą z „opcji” się zdecydujemy, ważniejszy wydaje mi się tu być ukazany rozbrat między naturą – w tym przypadku w postaci organizmu biologicznego – a kulturą, do której niewątpliwie możemy zaliczyć technikę, zilustrowaną przez de Lazari-Radek jako sztuczną maszynę (nawiązanie do maszyny przeżyć Roberta Nozicka). Chodzi tu oczywiście o swego rodzaju „wartościowanie” samej przyjemności, tej płynącej z zaspokajania naturalnych potrzeb fizjologicznych, czyli na przykład jedzenia czy uprawiania seksu, oraz tych dostarczanych poprzez kulturę, mających charakter „intelektualny”, a więc słuchanie muzyki, czytanie literatury, rozmyślanie o filozofii i tym podobne.

Fizjologię rzecz jasna człowiek współdzieli z innymi zwierzętami (przykład świni), natomiast maszyna mogłaby być ich pozbawiona, gdyż skoncentrowana byłaby na intelektualizmie. Jak zauważa autorka, nikt nie chciałby być utożsamiany ze świnią, która kojarzy się raczej z „głupotą”, chociaż osobiście użyłbym nieco mocniejszego określenia: „prostactwo”.

Potrzeby fizjologiczne mogą się wydawać z perspektywy „kulturalnej” banalne, czy – tak jak napisałem powyżej – „prostackie”. Mam tu na myśli oczywiście przymiotowe rozumienie kultury, gdzie kultura stanowi swego rodzaju porządek norm społecznych, według których można danemu człowiekowi przypisać to, czy zachowuje się w sposób „kulturalny”, czy też nie. Z tego powodu ludzka jednostka może doświadczać konfliktu wewnętrznego, dotyczącego tego, czy realizować swoje potrzeby fizjologiczne, które społecznie mogą nie być akceptowane, czy raczej podporządkować się normom społecznym i „tłumić” swoje wewnętrzne pragnienia i w tym sensie nie oddawać się „przyjemności”. Wspomniany przeze mnie wcześniej esej Freuda w zasadzie dotyczy właśnie tego problemu. Przez sto lat oczywiście wiele się zmieniło i obecnie możemy zauważyć w kulturze swego rodzaju „zwrot” ku przyjemności, ale niewątpliwie w dyskursie medialnym wciąż trwa zażyła dyskusja odnośnie do respektowania utrwalonych już norm, czy dominującej w danym społeczeństwie hierarchii wartości. Przyjemność może stanowić zatem przedmiot wojny kulturowej³.

Jak słusznie przypomina de Lazari-Radek, trzeba pamiętać, że przyjemność nie jest tożsama z pojęciem szczęścia. Szczęście odnosi się do ogólnej satysfakcji z życia jako całości, jest sumą przeżytych przeżyć, tych przyjemnych jak i nieprzyjemnych. Może stanowić zatem przedmiot bardziej „obiektywnej” oceny ze strony jednostki czy też zewnętrznego obserwatora. Przyjemność z kolei to zupełnie

³ Nie ma tu miejsca, aby zagłębiać się w zagadnienie wojny kulturowej. W tej kwestii odsyłam chociażby do artykułu Ł. Rozwadowskiego (2022), *Pluralizm wartości wobec spolaryzowanych tożsamości. Uwagi w kontekście wojen kulturowych*. Aspekt problematyki przyjemności w odniesieniu do zaspokajania potrzeb fizjologicznych można odnaleźć w sporach dotyczących chociażby akceptacji odmiennych orientacji seksualnych, *gender* czy dyskusji związanej z pracą seksualną.

subiektywne doświadczenie człowieka – tak jak i nieprzyjemność – które ma charakter tymczasowy i może niejako zakłamywać ogólny stan mentalny danej osoby, co zauważył zresztą Daniel Haybron, autor książki *The Pursuit of Unhappiness*, z którym de Lazari-Radek polemizuje w kontekście teorii wartości przedstawianej przez stanowisko hedonistyczne (de Lazari-Radek, 2024, s. 46). Autorka *The Philosophy of Pleasure* broni się przed zarzutami Haybrona wskazując, że hedonizm koncentruje się na samym doświadczeniu przyjemności – nawet tym pojedynczym w sumie możliwych „nieszczęść” czy nieprzyjemności – a nie na ogólnym stanie szczęścia. Trudno rozstrzygnąć, kto w przedstawionej tu pokrótce polemice może mieć rację. Wszelka ocena zawsze ma subiektywny charakter, więc trudno mówić o wszelako obiektywnym zadowoleniu ze swojego życia. Jednakże w mojej opinii subiektywna ocena odnośnie do szczęścia i ogólnego zadowolenia ze swojego życia może być zdeterminowana kulturowym przekazem na temat „właściwego” sposobu życia i osoby, które od niego odbiegają, mogą odczuwać swego rodzaju konflikt wewnętrzny. Czy pełne zadowolenie z odczuwanej wówczas przyjemności jest możliwe? To rzecz do osobnego zastanowienia i przedmiot badań raczej dla psychologów i psychoterapeutów. Jednakże znowu można byłoby powrócić do freudowskich analiz, do których de Lazari-Radek w swojej książce w ogóle nie nawiązała. A przecież i Freud napisał osobną pracę dotyczącą przyjemności – *Poza zasadą przyjemności* – której w książce na temat filozofii przyjemności raczej nie powinno zabraknąć. Niemniej tak jak wspomniałem na wstępie, autorka wywodzi się i nawiązuje do zupełnie innej tradycji filozoficznej oraz reprezentuje stanowisko nadzwyczaj naturalistyczne. Szkoda jednak, że nie zdecydowała się na szersze podejście do tematu, co byłoby także korzystne dla samego czytelnika, zwłaszcza tego początkującego, który stanowi docelowego odbiorcę dla autorki.

Naturalizm potwierdzony jest w kolejnych rozdziałach książki, w których de Lazari-Radek odwołuje się do najnowszych badań z dziedziny neuronauk i w nich znajduje potwierdzenie swojej tezy o przyjemności jako wartości ostatecznej,

do której biologicznie dąży każdy człowiek czy też zwierzę. Z racji braku kompetentnej wiedzy w tym zakresie pozwolę sobie pominąć tę część analiz i nie będę wchodził z nimi w polemikę, aczkolwiek na pewno są one wartościowe i rzutują nowe światło na zagadnienie przyjemności.

Autorka *The Philosophy of Pleasure* uważa przyjemność za swego rodzaju stan umysłowy, który jest uczuciem szczególnego rodzaju i z tej perspektywy broni hedonizmu przed filozoficzną krytyką. Zarazem kategorycznie oddziela pojęcie szczęścia od pojęcia przyjemności i podkreśla, że powinny one być traktowane jako dwa osobne fenomeny, chociaż oczywiście trudno nie mówić o szczęściu bez odwoływania się do przyjemnych czy też nieprzyjemnych przeżyć, a wyniki badań z zakresu neuronauki potwierdzają jej tezę. Jednocześnie nie powinno się wartościować samej przyjemności i jej źródła. Niezależnie od tego, czy będzie to zaspokojenie potrzeby fizjologicznej, czy obcowanie ze wzniosłą sztuką. Ostateczna definicja przyjemności autorki brzmi zatem tak:

Przyjemność jest uczuciem, które, gdy jest doświadczane przez istoty rozumne, traktowane jako uczucie i oderwane od wszystkich innych warunków i towarzyszących mu uczuć, jest przez nas postrzegane jako coś wartego naszej uwagi, wysiłku lub pożądania; jako coś, co jest dla nas cenne, czego mamy powód pragnąć (s. 144)⁴.

Mimo pewnej krytyki z mojej strony naturalistyczne stanowisko autorki i podejście do tematu pokazuje nową perspektywę spojrzenia na zagadnienie przyjemności i powinno być uwzględniane w filozoficzno-kulturowych analizach, które często aż nadto skoncentrowane są na samej teorii kultury i ignorują wszelki naturalizm. Tylko w ten sposób będzie możliwe dojście do tak zwanej kultury przyjemności – uwzględnionej w tytule mojej recenzji – i być może właśnie podążając tą drogą będzie można przezwyciężyć kulturowy pesymizm.

⁴ Tłumaczenie własne.

Bibliografia

- De Lazari-Radek, K. (2024). *The Philosophy of Pleasure. An Introduction*. Milton Park: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315107059>
- De Lazari-Radek, K. (2021). *Godny pożądania stan świadomości. O przyjemności jako wartości ostatecznej*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, <https://doi.org/10.18778/8220-370-7>
- De Lazari-Radek, K. Singer, P. (2014). *The Point of View of the Universe. Sidgwick and Contemporary Ethics*. Oxford: Oxford University Press, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199603695.001.0001>
- Freud, S. (2013). *Kultura jako źródło cierpień*. Warszawa: Aletheia.
- Freud, S. (2005). *Poza zasadną przyjemności*. Warszawa: PWN.
- Han, B.-Ch. (2022). *Spółeczeństwo zmęczenia i inne eseje*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Konersmann, R. (2015). *Die Unruhe der Welt*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Rozwadowski, Ł. (2022). Pluralizm wartości wobec spolaryzowanych tożsamości. Uwagi w kontekście wojen kulturowych. *Kultura i Wartości*, 33, 115–134, <https://doi.org/10.17951/kw.2022.33.115-134>
- Sloterdijk, P. (2018). *Stres a wolność*. Warszawa: Aletheia.
- Sommer, A.U. (2023). Kultur und Möglichkeiten. Kulturphilosophieheute. *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, 1, 103–111, https://doi.org/10.28937/9783787345069_9