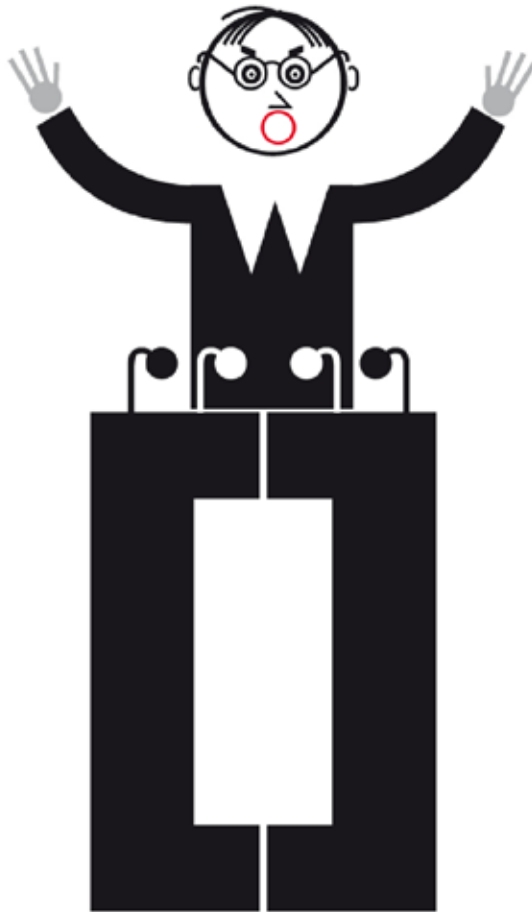


nr **19/2020**

ISSN 2300-1690



# **władza** sądzenia



**Po Habermasie: sfera publiczna w czasach niepewności**

pod redakcją Przemysława Plucińskiego

## **władza**sądzenia

---

### **redakcja**

Redaktor naczelny: **Konrad Kubala**

Redaktorzy prowadzący: **Karolina Messyasz, Marcin Kotras**

Redaktorzy tematyczni: **Danuta Walczak-Duraj, Iza Desperak, Barbara Ober-Domagalska, Alicja Łaska-Formejster, Łukasz Kutuło**

Redaktorzy graficzni: **Tomasz Ferenc, Mariusz Libel**

Redaktor językowy: **Tamara Franiak-Krupińska**

---

### **rada naukowa**

**Zbigniew Bokszański**, Uniwersytet Łódzki

**Janusz Mariański**, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

**Yali Cong**, Peking University, China

**Kazimierz Kik**, Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

**Katarzyna Grzeszkiewicz-Radulska**, Uniwersytet Łódzki

**Andrew McKinnon**, University of Aberdeen, UK

**Tomasz Ferenc**, Uniwersytet Łódzki

**Krzysztof Konecki**, Uniwersytet Łódzki

**David Ost**, Hobart and William Smith Colleges NY

**Mikołaj Cześnik**, ISP PAN

**Anna Horolets**, Uniwersytet Gdański

**Adam Ostolski**, Uniwersytet Warszawski

**Krzysztof Kędziora**, Uniwersytet Łódzki

**Stanisław Kosmynka**, Uniwersytet Łódzki

**Krzysztof Nawrotek**, University of Plymouth, UK

**Guglielmo Meardi**, University of Warwick, UK

**Hasan Hüseyin Akkaş**, Univeristy of Usak, Turkey

**Volodymyr Satsyk**, Kyiv National Economy University

Lista recenzentów umieszczona jest na stronie internetowej

[www.wladzasadzenia.pl](http://www.wladzasadzenia.pl)

---

### **kontakt**

**Władza Sądzenia**

Katedra Socjologii Polityki i Moralności IS UŁ

ul. Rewolucji 1905 r. 41/43, 90–214 Łódź

e-mail: [wladzasadzenia@gmail.com](mailto:wladzasadzenia@gmail.com)

tel.: +48 42 635 55 33

[www.wladzasadzenia.pl](http://www.wladzasadzenia.pl)

---

### **prawa autorskie**

Artykuły zamieszczone w naszym czasopiśmie mogą zostać wykorzystane dla celów naukowych, edukacyjnych, poznawczych i niekomercyjnych z podaniem źródła. Pobieranie opłat za dostęp do informacji lub artykułów zawartych we „Władzy sąđenienia” lub ograniczanie do niego dostępu jest zabronione. Wykorzystywanie ogólnodostępnych zasobów zawartych we „Władzy sąđenienia” dla celów komercyjnych lub marketingowych wymaga uzyskania specjalnej zgody od wydawcy. Odpowiedzialność za uzyskanie zezwoleń na publikowanie materiałów, do których prawa autorskie są w posiadaniu osób trzecich ponosi autor nadesłanej pracy. Logotyp, szata graficzna strony znajdują się w wyłącznym posiadaniu wydawcy. Wszystkie pozostałe obiekty graficzne, znaki handlowe, nazwy czy logotypy zamieszczone na tej stronie stanowią własności ich poszczególnych posiadaczy.

---

### **skład, projekt okładki**

Piotr Świderek

---

### **ilustracje**

Twożywo

---

### **finansowanie**

Czasopismo finansowane ze środków Wydziału Ekonomiczno-Socjologicznego Uniwersytetu Łódzkiego.

# Spis treści

---

## **Po Habermasie: sfera publiczna w czasach niepewności**

Wstęp do numeru specjalnego „Władzy Sądzenia” 7

PRZEMYSŁAW PLUCIŃSKI

---

## **Uniwersalizm moralny w czasach politycznego regresu.**

**Jürgen Habermas o współczesności i dziele życia 15**

JÜRGEN HABERMAS

---

## **Jak istnieje sfera publiczna? Uwagi do agonistycznej krytyki teorii Habermasa 37**

AGNIESZKA REJNIAK-MAJEWSKA

---

## **Strukturalne przeobrażenia mas ludowych.**

**Zmiana kulturowa jako ślepe pole teorii modernizacji 55**

AGATA SKÓRZYŃSKA

---

## **Populizm a medialne struktury możliwości. Przypadek nowych mediów 75**

ARTUR LIPIŃSKI

---

## **Poza przestrzeń publiczną. Reprodukowanie miejskiej polityczności**

**poprzez radykalne praktyki uwspólniania 97**

PIOTR JUSKOWIAK

---

## **Miejski backlash, czyli o (miejskich) ruchach wstecznych 119**

PAWEŁ KUBICKI

---

## **O publicznych funkcjach miejskich ruchów społecznych.**

**Perspektywa akademicko-aktywistyczna 137**

LECH MERGLER, PRZEMYSŁAW PLUCIŃSKI

---

## **Małe miasta protestują. Obraz prowincji na fotografiach**

**Archiwum Protestów Publicznych 146**

KAROLINA GEMBARA

---

## **Zepsuty świat 174**

KASIA TÓRZ

---

## **Nie ma jednej odpowiedzi 203**

ROZMOWA Z MARIUSZEM LIBLEM

---

## **Freski i murale – historia Detroit w obrazach 219**

TOMASZ FERENC

---

## **Ban Bang 265**

ADA KOBUSIEWICZ

---

## **Dramat społeczny i performans polityczny. Dwie strategie performatywne 275**

PAWEŁ MOZDŻYŃSKI

---

## **Truizmy Jenny Holzer jako kontrhegemoniczna praktyka artystyczna 293**

MAGDALENA ADAMSKA-KUJKO

---

## **The cognition of something in front and something in the background.**

**Is “taken-for-granted reality” experienced? 311**

KRZYSZTOF KONECKI

---

## **Społeczne i przestrzenne wyznaczniki korzystania z hulajnogi**

**jako urzdzenia transportu osobistego (UTO) w mieście.**

**Hybrydowa mobilność miejska (HMM) 325**

JACEK MIANOWSKI, MAŁGORZATA KOSTRZEWSKA, BARTOSZ MACIKOWSKI



# Po Habermasie: sfera publiczna w czasach niepewności

Wstęp do numeru specjalnego „Władzy Sądzenia”

PRZEMYSŁAW PLUCIŃSKI  
UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Pojęcie i zagadnienia sfery publicznej należą od kilkudziesięciu lat do kluczowych problematyk nauk społecznych, choć wydawać się może, że zainteresowanie nimi – jako tematami „modnymi” czy też nośnymi – w ostatnich latach nieco przygasło.

Nie będzie przy tym przesadą twierdzenie, że główny nurt debaty wokół pojęcia sfery publicznej, już od momentu publikacji w 1962 roku na kilka kolejnych dekad zaprogramowała kanoniczna praca Habermasa *Przeobrażenia strukturalne sfery publicznej* (2007) oraz definicyjny artykuł z 1964 roku, opublikowany w wersji anglojęzycznej dekadę później w prestiżowym czasopiśmie „New German Critique”, co nie było bez znaczenia dla postępującej popularyzacji Habermasowskiego ujęcia. Nie znaczy to wcale, co powszechnie wiadomo, ale może warto przypominać, że Habermas jest w zakresie narracji o sferze publicznej „monopolistą”: wszak problematyka, którą poruszył i rekonstrukcja, której dokonał ma rdzeń oświeceniowy (Koselleck, 2015), zaś rezonować zaczęła ze szczególną intensywnością w XIX stuleciu, wraz z rozkwitem rozmaitych ruchów obywatelskich z jednej strony i rozwojem idei państwa prawa z drugiej.

Samo pojęcie *Öffentlichkeit* napotkało przy tym jeszcze przed Habermasem na liczne

kontrakcje i fundamentalne krytyki, z tą autorstwa Carla Schmitta na czele (por. Pluciński, 2011), szczególnie w jego *Duchowej i historycznej sytuacji dzisiejszego parlamentaryzmu* (2012), gdzie niemiecki jurysta otwarcie pisał o – w jego ocenie – przestarzałych ideach i zasadach „takich jak dyskusja i obecność sfery publicznej (*Öffentlichkeit*)”. Konkludował Schmitt ostatecznie: „(...) kiedyś pojęcia te były być może miarodajne dla parlamentaryzmu, ale dzisiaj idea parlamentu opiera się na całkiem innych podstawach. Ja również obawiam się, że wiara w sferę publiczną i dyskusję jest wyrazem przestarzałych poglądów” (Schmitt, 2012, s. 142). Alternatywą wobec – skazanego po II wojnie światowej, wskutek swych otwartych fascynacji narodowym socjalizmem, na wieloletnią „intelektualną banicję” – Schmitta wersję agonizmu, czyli idei konfliktowej, rywalizacyjnej sfery publicznej, zaproponowała też w latach 50. XX wieku, zatem jeszcze przed Habermasem, Hannah Arendt (2000).

To jednak praca Habermasa, jak się wydaje, wywołała najsilniejszy rezonans i spowodowała liczne, niekiedy bardzo silne, polemiki lub też krytycznie wobec niej zorientowane projekty alternatywne: liberalne (por. Ackerman, 1980; Rawls, 1995, 1997), agonistyczne (Mouffe,

2005, 2008), feministyczne (Fraser, 1990; Benhabib, 2003) czy wreszcie – pierwotnie poczęte jako postać „sporu w rodzinie” – wizje sfery kontrpublicznej (Kluge i Negt, 1972, 1993). Sam Habermas zresztą dał po temu dobre powody. Zaproponowana przez niego perspektywa, jako teoria uniwersalizująca emancypacyjne dążenia XVIII- i XIX-wiecznego mieszczaństwa, nie zidentyfikowała wystarczająco dobrze – przynajmniej na samym początku, bo w obszernym wstępie do wydania z 1990 roku Habermas, uwzględniając dwie i pół dekady krytyk, z jakimi praca się spotkała, jest wobec pierwotnego jej kształtu już stosunkowo autokrytyczny (Habermas, 2007, s. 1–50) – momentu dialektycznego przekształcenia tego, co postępowe, w to, co wykluczające i represyjne. Zaproponowana nieco później przez niemieckiego teoretyka perspektywa „dyskursywnego stanowienia prawa” (por. Habermas, 2005; Pluciński, 2009) również wzbudziła dyskusje (Bohman, 1994; Spång, 2018). Dodać tu wreszcie można wzmagające się współcześnie, choć akurat Habermas wątpi w erozję etosu (por. Habermas, 2019, s. 36–43), wątpliwości wokół kulturotwórczej, szczególnie zaś „przewodniej” roli współczesnych intelektualistów (Skórzyńska, 2019).

Przyglądając się dotychczasowej perspektywie badań nad sferą publiczną w Polsce, można (i warto) zasygnalizować trzy kwestie. Są one wewnątrznie powiązane i postępowywały, przynajmniej do pewnego stopnia, chronologicznie.

Po pierwsze, wydaje się, że sporo racji ma Ewa Majewska, kiedy otwarcie pisze o wieloletniej dominacji perspektywy Habermasowskiej (por. Kaniowski, 2003; Hudzik i Woźniak, 2006; Nowak i Pluciński, 2011), wskazując, że „główne antologie poświęcone sferze publicznej nie obejmują krytyk teorii Habermasa” (Majewska, 2018a, s. 43).

Po drugie jednak, niejako w kontrze, stosunkowo szybko zaczęły zaznaczać się

perspektywy proponujące szerszy plan, uwzględniające niehabermasowskie pomysły na „urządzenie” sfery publicznej, jednocześnie wobec habermasizmu krytyczne. Na ich rozkwit wpłynął, jak się wydaje stosunkowo mocno, istotny, choć niepozbawiony wad artykuł Seyli Benhabib (2003), udostępniony polskiemu czytelnikowi w przekładzie opublikowanym w „Krytyce Politycznej”, korespondujący zresztą – w mniejszym czy większym stopniu – w rozkładzie akcentów i pluralistycznym doborze krytycznie prezentowanych perspektyw z późniejszymi ujęciami przeglądowymi (por. Cichoński, 2013; Hohendahl, 2000; Gripsrud, Hallvard, Molander i Murdock, 2010; Nowak i Pluciński, 2011).

Po trzecie, skutek narastającego wobec perspektywy Habermasowskiej krytycyzmu na sile zyskały trzy, pierwsze dwa zresztą częściowo się na siebie nakładające (por. Hansen, 1993; Majewska, 2018a), ujęcia: (a) feministyczne i wyrastające z nich, choć z nimi nietożsama problematyka gender, (b) idea kontrpubliczności i sfery kontrpublicznej oraz (c) post-Schmittiańska teoria agonistyczna, głównie w wersji Chantal Mouffe. Powoli podkopują one, jako odmienne teoretycznie, ale też aksjologicznie, a nawet ideologicznie, wieloletnią dominację habermasizmu.

(a) Tę pierwszą, feministyczną perspektywę od lat prezentują takie badaczki, jak choćby Agnieszka Graff (2014) i Elżbieta Korolczuk (Korolczuk i Graff, 2017) czy Ewa Majewska (2018a), łączące, co jest zresztą w jej ramach stosunkowo częste (por. Krzyżanowska, 2009), mniej czy bardziej intensywne publiczne zaangażowanie z działalnością edukacyjną i naukową. Dwie pierwsze w ostatnich latach aplikują ją do problemów związanych z analizą kategorii gender i jej publiczną obecnością, również w ujęciu dyskursywnym. Ewie Majewskiej od ujęcia feministycznego z kolei bliżej do perspektywy kontrpubliczności (Majewska, 2018a; 2018b; 2018c), zaznaczającej się – nie tylko

dzięki niej – jako odrębna narracja w badaniach nad sferą publiczną.

(b) Przywołana tu z kolei perspektywa kontrpubliczności, poszukując niewykorzystanego przez dekady, również przez habermasistów, potencjału krytycznego i transformatywnego, odnajduje go ostatecznie w procesach formowania się plebejskich czy ludowych podmiotów politycznych (Marzec i Piskała, 2013; Marzec, 2016), badań nad pozbawianym politycznego sprawstwa i poszukującym własnych postaci ekspresji motłochem (Moll i Pospiszył 2020), wreszcie konstruowania współczesnych kontrdyskursów i podmiotów lokujących się poza głównym nurtem liberalno-konserwatywnych debat (Pluciński, 2020) oraz punktowania ich ograniczeń.

(c) Licznych zwolenników zyskała też agonistyczna wizja sfery publicznej, szczególnie w wersji „radykalno-demokratycznej”, zaproponowanej przez Chantal Mouffe (por. Pluciński, 2011; Rejniak-Majewska, 2020). Agonizm, którego siła i powab miały polegać na gruntownej krytyce habermasizmu jako „utopii pojednania” czy też anty-Hobbesowskiej „zgody wszystkich ze wszystkimi”, wydaje się jednak po latach nie mniej kłopotliwy (Zatorski, 2020), szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę wzmagającą się popularność i „drugie życie Carla Schmitta”. Kluczowe mogą tu być pytania zarówno o możliwość, jak i o efekty aprecjacji otwartego politycznego konfliktu, realnych, nie zaś wyłącznie retorycznych, do czego zdaje się dążyć Mouffe, praktyk i możliwości przekształcenia „wroga” w „przeciwnika”, wreszcie uwolnienia z gorsetu procedur i „przeracjonalizowania” tego, co w demokracji i ładzie publicznym afektywne, zatem swoistego „prawa do gniewu”, co przy tym najczęściej skutkuje triumfem populizmu (Dejneka, 2019). Zakładając przy tym wszelkie możliwe pozytywne skutki, oraz problemy aplikacyjne, lewicowej wersji agonizmu, w mocy jednak musi też pozostać pytanie, czy można radykalnie

zdemokratyzować dorobek badacza nie tylko antydemokratycznego, ale przede wszystkim głęboko demokracją gardzącego.

Teoria i badania nad sferą publiczną mają więc charakter historyczny. Są odpowiedzią na aktualne wyzwania, zatem ahistoryczna, częściowo też niepotrafiąca okiełznać swoich nadmiernie uniwersalistycznych roszczeń (co, należy przyznać, nie jest przesadnie habermasowskie), teoria sfery publicznej, nawet jeśli formalnie możliwa, obarczona będzie niemal na pewno zbyt wieloma słabościami, na co zresztą wskazywali liczni polemici Habermasa. Z drugiej jednak strony: jako że dociekania dotyczące sfery publicznej muszą identyfikować i „chwycić” *Zeitgeist*, oznacza to jednocześnie, że – abstrahując od mód intelektualnych – na badania nad sferą publiczną zawsze jest właściwy czas. Szczególnie w momentach systemowych napięć, akceleracji, w czasach niepewności czy anomii.

\*\*\*\*\*

Prezentowany numer „Władzy Sądzenia” jest próbą zaadresowania przynajmniej części przywołanych powyżej problemów. Jednym z celów jest merytoryczna dyskusja z perspektywą Habermasa, również z uwzględnieniem i za pomocą teorii wobec habermasizmu krytycznych. Dalej, chodzi również o zdefiniowanie kluczowych społecznych wyzwań jako publicznych kwestii, częściowo także w kontekście publicznych powinności nauki (por. Burawoy, 2009), z którymi przyszło lub niebawem przyjdzie nam się mierzyć. Jedne z nich zostały w numerze zaadresowane wyraźniej, inne jedynie sygnałnie. Tradycyjnie, jak miało to miejsce w przypadku „Władzy Sądzenia” w przeszłości, sporo miejsca poświęciliśmy sztukom wizualnym, szczególnie ich publicznym aspektom. Założyliśmy, że to właśnie sztuka jest zwierciadłem przechadzającym się po nam współczesnych, tu akurat głównie

miejskich, gościńcach i staje się medium tożsamościowych sporów i publicznych debat (por. np. Balisz-Schmelz, 2018). Świadomą decyzją przepletliśmy też narracje *stricte* naukowe, również te z zakresu socjologii sztuki, z prezentacjami mniej akademickimi – traktując te ostatnie jako nie mniej prawomocne źródło wiedzy. Udostępniony czytelnikom numer jest wreszcie sposobnością do celebracji dwóch okazji: niedawnej rocznicy 90. urodzin Jürgena Habermasa oraz symbolicznego domknięcia aktywności artystycznej grupy Twożywa.

Z okazji rocznicy urodzin Jürgen Habermas odbył w 2019 roku między innymi długą, niezwykle interesującą rozmowę z redaktorami berlińskiego czasopisma „Leviathan”, opublikowaną w roku 2020, w której zaadresował swoje podstawowe idee z perspektywy relacji między „życiem” a „dziełem”. Przekład tej rozmowy, pod tytułem *Uniwersalizm moralny w czasach politycznego regresu*, przedstawiamy polskim czytelnikom. Habermas poruszył w niej wiele wątków, zaś jedną z kluczowych ram analitycznych rozmowy, choć sam nie posłużył się akurat tymi pojęciami, były niepewność i ambiwalencja późnej nowoczesności oraz ich konsekwencje polityczne. Niemiecki myśliciel wskazał przy tym na „gęsty” splot systemowych przyczyn tego stanu rzeczy. Jego zdaniem to kryzys i demontaż tradycyjnie pojmowanego państwa dobrobytu oraz postępująca, skrajna liberalizacja polityk publicznych, wzmacniająca obywatelski prywatyzm jako bazową strategię adaptacyjną, wraz z bezustannie rosnącymi nierównościami społeczno-ekonomicznymi są odpowiedzialne za postępujące tendencje populistyczne w sferze publicznej i oficjalnej polityce oraz za wzmagającą się jej autorytaryzację, przynajmniej zaś za instrumentalizację instytucji demokratycznych oraz rytualizację debat.

Wypowiedź Habermasa jest przyczynkiem do dalszych rozważań na temat współczesnych problemów sfery publicznej. Agnieszka

Rejniak-Majewska w artykule zatytułowanym *Jak istnieje sfera publiczna? Uwagi do agonistycznej krytyki teorii Habermasa* dokonuje pozytywnej krytyki habermasizmu, życzliwie konfrontując go z zarzutami ze strony perspektywy agonistycznej. Agata Skórzyńska, w tekście pod tytułem *Strukturalne przeobrażenia mas ludowych. Zmiana kulturowa jako ślepe pole teorii modernizacji*, podejmuje problematykę „ślepego” potencjału perspektywy modernizacyjnej, którego przeoczenie skutkuje triumfem populizmów. Problematykę tę kontynuuje, na przykładzie nowych mediów, Artur Lipiński w tekście *Populizm a medialne struktury możliwości. Przypadek nowych mediów*.

Autorom prezentowanego numeru nie umknął też kontekst miejski. Piotr Juskowiak proponuje rozważania zatytułowane: *Poza przestrzeń publiczną. Reprodukowanie miejskiej polityczności poprzez radykalne praktyki współniania*, zaś Paweł Kubicki podejmuje problem reakcji wstecznych na przykładzie miejskiego aktywizmu w artykule pod tytułem *Miejski backlash, czyli o (miejskich) ruchach wstecznych*. Lech Mergler i Przemysław Pluciński proponują z kolei, do tej pory chyba słabo w Polsce obecną, perspektywę wytwarzania wiedzy poprzez praktyki wzajemnego uczenia się między akademią i aktywizmem oraz „współpisania” w eseju *O publicznych funkcjach miejskich ruchów społecznych. Perspektywa akademicko-aktywistyczna*.

Aktywistyczną perspektywę prezentuje również Karolina Gembara, autorka fotoeseju przybliżającego działalność Archiwum Protestów Publicznych, pod tytułem *Małe miasta protestują. Obraz prowincji na fotografiach Archiwum Protestów Publicznych*. Drugi miejski fotoesej, *Freski i murale – historia Detroit w obrazach*, zaprezentował Tomasz Ferenc, niejako otwierając numer na zagadnienia sztuki publicznej. Problematykę tę kontynuuje Ada Kobusiewicz, prezentująca swoje działania w przestrzeni publicznej w fotoeseju *Ban Bang*.

W akademicki z kolei sposób problematykę sztuki publicznej podjęli w swoich artykułach Paweł Możdżyński, proponujący czytelnikom tekst o problemie relacji między władzą a sztuką pod tytułem *Dramat społeczny i performans polityczny. Dwie strategie performatywne* oraz Magdalena Adamska-Kijko, badająca „Truizmy” Jenny Holzer jako *kontrhegemoniczną praktykę artystyczną*.

Numer uzupełniają dwa artykuły. Pierwszy z nich, autorstwa Krzysztofa Koneckiego, zatytułowany *The cognition of something in front and something in the background. Is “taken-for-granted reality” experienced?*, stanowi – jeśli nie jesteśmy w błędzie – pierwszą w Polsce próbę prezentacji socjologii wiedzy Eviatara Zerubavela. Drugi artykuł, autorstwa Jacka Mianowskiego, Małgorzaty Kostrzewskiej oraz Bartosza Macikowskiego, zatytułowany *Spoleczne i przestrzenne wyznaczniki korzystania z hulajnogi jako urzadzania transportu osobistego (UTO) w mieście. Hybrydowa mobilność miejska (HMM)*, podejmuje coraz istotniejszą problematykę alternatyw wobec „totalnego społeczeństwa samochodowego”.

Życzliwym przyjacielem „Władzy Sądzenia” jest od lat Mariusz Libel, jeden z reprezentantów artystycznych kolektywów: najpierw Pinokia, później zaś, w latach 1995–2011, Twożywa. Ta ostatnia grupa, czy też – jak może sami woleliby być określane – trupa, w roku 2020 wydała monograficzne opracowanie, nieco na wzór *catalogue raisonné*, zatytułowane *Plądujemy ruiny rzeczywistości*, podsumowujące i jednocześnie symbolicznie domykające działalność od dekady przeciw nieaktywnej grupy. Wydawnictwo to stało się również dla nas pretekstem do jeszcze jednej w tym numerze celebracji. Dzięki uprzejmości autorki przedrukowaliśmy jeden z wprowadzeniowych, pierwotnie zawartych w albumie tekstów, zatytułowany nieco symptomatycznie: *Zepsuty świat*. Jego autorka, Kasia Tórz, zmierzyła się w nim w emocjonalny

i jednocześnie analityczny sposób ze swoim czytaniem – również w perspektywie (auto)biograficznej – wieloletniej aktywności publicznej Twożywa. Przeprowadziliśmy też rozmowę z Mariuszem Liblem, którą najlepiej podsumowuje chyba tytułowa pochwała przepełnionej nadzieją zwątpienia: *Nie ma jednej odpowiedzi*. Pierwotnie planowaliśmy rozmowę w formie tradycyjnego, bezpośredniego spotkania. Ostatecznie jednak, z uwagi na sytuację pandemiczną, przeprowadziliśmy ją w formule *online*. W sferze domysłów pozostaną zatem wszelkie dywagacje dotyczące wpływu technologicznej ramy, zapośredniczającej interakcję i uniemożliwiającej, przynajmniej do pewnego stopnia, głębsze i bliższe podążanie za sobą nawzajem: za intuicjami i myślą czy mową ciała, gestem dezaprobaty czy błyskiem w oku, na ostateczny kształt prezentowanej rozmowy. Dodatkowo, również dzięki uprzejmości Mariusza Libla, bogato zilustrowaliśmy oferowany czytelnikom i czytelniczkom numer pracami Twożywa i Pinokia.

\*\*\*\*\*

Wszystkim wymienionym wyżej autorkom i autorom pragnę złożyć serdeczne podziękowania za zaufanie i chęć udziału we wspólnym przedsięwzięciu. Podziękowania kieruję też w stronę recenzentów i recenzentek artykułów zawartych w numerze, którzy, mimo wielu dodatkowych zobowiązań, łaskawie opatrywali nadsyłane do numeru artykuły tak krytycznymi, jak życzliwymi, uwagami oraz pani redaktor Tamary Franiak-Krupińskiej, cierpliwie pracującej nad nadsyłanymi manuskryptami. Podziękowania należą się również Mariuszowi Liblowi za projekt okładki, Piotrowi Świderkowi za skład oraz Konradowi Kubali, redaktorowi naczelnemu „Władzy Sądzenia”, za nieocenione wsparcie podczas prac nad numerem. 🙏

## Bibliografia

- Ackerman, B. (1980). *Social justice in the liberal state*. New Haven and London: Yale University Press.
- Arendt, H. (2000). *Kondycja ludzka* (A. Łagodźka, tłum.). Warszawa: Aletheia.
- Balisz-Schmelz, J. (2018). *Przeszłość niepokonana: sztuka niemiecka po 1945 roku jako przestrzeń i medium pamięci*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Benhabib, S. (2003). Trzy modele przestrzeni publicznej. *Krytyka Polityczna*, 3, 74–89.
- Bohman, J. (1994). Complexity, Pluralism, and the Constitutional State: On Habermas's Faktizität und Geltung. *Law & Society Review*, 28(4), 897–930. DOI: <https://doi.org/10.2307/3054001>
- Burawoy, M. (2009). O socjologię publiczną. Przemówienie prezydenckie z roku 2004. W: A. Manterys, J. Mucha (red.), *Nowe perspektywy teorii socjologicznej. Wybór tekstów* (s. 525–561). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Cichocki, P. (2013). Wąskie i szerokie koncepcje sfery publicznej. *Opuscula Sociologica*, 3(1), 5–16.
- Dejneka, P. (2019). *Populizm a sfera publiczna. Czy populizm zrewitalizuje sferę publiczną w Europie?* Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Fraser, N. (1990). Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy. *Social Text*, 25/26, 56–80. DOI: <https://doi.org/10.2307/466240>
- Graff, A. (2014). Report from the gender trenches: War against 'genderism' in Poland. *European Journal of Women's Studies*, 21(4), 431–435. DOI: <https://doi.org/10.1177/1350506814546091>
- Gripsrud, J., Hallvard, M., Molander, A., Murdock, G. (2010). *The idea of the public sphere: A reader*. Lanham: Lexington Books.
- Habermas, J. (1974). The public sphere: An encyclopedia article (1964). *New German Critique*, 3, 49–55. DOI: <https://doi.org/10.2307/487737>
- Habermas, J. (2005). *Faktyczność i obowiązanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego* (A. Romaniuk, R. Marszałek, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Habermas, J. (2007). *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej* (M. Łukasiewicz, W. Lipnik, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas, J. (2019) Heinrich Heine i rola intelektualisty w Niemczech. W: J. Habermas, *Teksty filozoficzno-polityczne* (s. 7–43). Warszawa: Wydawnictwo Agora.
- Hansen, M. (1993). Foreword to Public Sphere and Experience. W: A. Kluge, O. Negt, *Public Sphere and Experience. Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere* (s. IX–XLI). Minneapolis–London: University of Minnesota Press.
- Hohendahl, P. U. (red.) (2000). *Öffentlichkeit – Geschichte eines kritischen Begriffs*. Stuttgart–Weimar: Verlag J.B. Metzler.
- Hudzik, J. P., Woźniak, W. (red.). (2006). *Sfera publiczna. Kondycja, przejawy, przemiany*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Kaniowski, A. M. (2003). Polska sfera nie-publiczna. *Krytyka Polityczna*, 3, 90–96.
- Kluge, A., Negt, O. (1972). *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Kluge, A., Negt, O. (1993). *Public Sphere and Experience. Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*. Minneapolis–London: University of Minnesota Press.
- Korolczuk, E., Graff, A. (2017). “Worse than communism and nazism put together”: War on Gender in Poland. W: R. Kuhar, D. Paternotte (red.), *Anti-gender Campaigns in Europe: mobilizing against equality* (s. 175–194). London and New York: Rowman & Littlefield International.
- Koselleck, R. (2015). *Krytyka i kryzys. Studium patogenezy świata mieszczańskiego* (M. Moskaiewicz, J. Duraj, tłum.). Warszawa: Res Publica Nowa.
- Krzyżanowska, N. (2009). Kongres Kobiet Polskich jako przyczynek do debaty o miejscu i roli kobiet w sferze publicznej. *Kultura i Edukacja*, 3, 136–156.
- Majewska, E. (2018a). *Kontrpubliczności ludowe i feministyczne: Wczesna „Solidarność” i Czarne Protesty*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Majewska, E. (2018b). The Utopia of “Solidarity” Between Public Sphere and Counterpublics: Institutions of the Common Revisited. *Utopian Studies*, 29(2), 229–247. <https://www.jstor.org/stable/10.5325/utopianstudies.29.2.0229>
- Majewska, E. (2018c). Weak resistance in semi-peripheries: The emergence of non-heroic counterpublics. W: E. Peeren, R. Celikates, J. de Kloet, T. Poell (red.), *Global cultures of contestation* (s. 49–68). Cham: Palgrave Macmillan. DOI: [https://doi.org/10.1007/978-3-319-63982-6\\_3](https://doi.org/10.1007/978-3-319-63982-6_3)
- Marzec, W. (2016). *Rebelia i reakcja. Rewolucja 1905 roku i plebejskie doświadczenie polityczne*. Łódź–Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Marzec, W., Piskała, K. (2013). Proletariacy czytelnicy – marksistowskie i socjalistyczne lektury we wczesnej proletariackiej sferze publicznej Królestwa Polskiego. *Sensus Historiae*, XII(3), 83–103.
- Moll, Ł., Pospiszyl, M. (2020). Stawanie się motłochem: Wielogatunkowe dobra wspólne poza nowoczesnością. *Praktyka Teoretyczna*, 37(3), 17–43. DOI: <https://doi.org/10.14746/prt2020.3.2>
- Mouffe, C. (2005). *Paradoks demokracji* (W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, tłum.). Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Mouffe, Ch. (2008). *Polityczność* (J. Erbel, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Nowak, M., Pluciński, P. (2011). Problemy ze sferą publiczną. O pożytkach z partykularnych rozstrzygnięć. W: M. Nowak, P. Pluciński (red.), *O miejskiej sferze publicznej. Obywatelskość i konflikty o przestrzeń* (s. 11–47). Kraków: Wydawnictwo Ha!art.
- Pluciński, P. (2009). Auf Der Suche Nach Einer Gemeinschaft. Die Staatsfrage Bei Jürgen Habermas. *Hegel-Jahrbuch*, 2009(1), 258–261. DOI: <https://doi.org/10.1524/hgjb.2009.11.jg.258>
- Pluciński, P. (2011). Decyzjonizm zamiast debaty? O przeciwstawnych wzorach działania w sferze publicznej. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, 73(4), 197–213.
- Pluciński, P. (2020). Kontrdyskursy anarchistyczne. Przyczynek do analizy miejskiej sfery kontrpublicznej. *Acta Universitatis Lodzensis. Folia Sociologica*, 72, 131–146. DOI: <https://doi.org/10.18778/0208-600X.72.08>
- Rawls, J. (1995). Political liberalism: Reply to Habermas. *The Journal of Philosophy*, 92(3), 132–180. DOI: <https://doi.org/10.2307/2940843>
- Rawls, J. (1997). The idea of public reason revisited. *The University of Chicago Law Review*, 64(3), 765–807. DOI: <https://doi.org/10.2307/1600311>
- Rejniak-Majewska, A. (2020). Jak istnieje sfera publiczna? Uwagi do agonistycznej krytyki teorii Habermasa. *Władza Sądzenia*, 19, 37–53.
- Schmitt, C. (2012). *Duchowa i historyczna sytuacja dzisiejszego parlamentaryzmu*. W: C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma* (s. 141–226). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Skórzyńska, A. (2019). Agorafobia, czyli ukryte curriculum. Pole akademickie i dylematy intelektualizmu krytycznego. *Prace Kulturoznawcze*, 23(1), 33–57. DOI: 10.19195/0860-6668.23.1.3
- Spång, M. (2018). *Emancipation, Democracy and the Modern Critique of Law: Reconsidering Habermas*. Cham: Palgrave Macmillan. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-319-62890-5>
- Zatorski, T. (2020). Przepis na Lewiatana. *Przegląd Polityczny*, 159. <http://przegladpolityczny.pl/przepis-na-lewiatana-pp-159-2020/>

# NIE

# MICY

## **Uniwersalizm moralny w czasach politycznego regresu. Jürgen Habermas o współczesności i dziele życia<sup>1</sup>**

JÜRGEN HABERMAS

UNIVERSYTET JOHANNA WOLFGANGA GOETHEGO WE FRANKFURCIE

Jürgen Habermas obchodził w 2019 roku 90. urodziny. Wykorzystaliśmy tę rocznicę jako okazję, aby porozmawiać z jednym z najbardziej wpływowych współczesnych intelektualistów o aktualnych wydarzeniach społeczno-politycznych w kontekście jego myśli filozoficznej. W tym celu odwiedziliśmy go w marcu 2019 r. w jego domu w Starnbergu, gdzie odbyliśmy rozmowę wstępną. Właściwy wywiad przeprowadziliśmy w październiku w formie pisemnej.

Claudia Czingon, Aletta Diefenbach  
i Victor Kempf

### **1. Zniszczony fundament świata życia**

Claudia Czingon, Aletta Diefenbach i Victor Kempf: Zgodnie z Pańską teorią społeczeństwa, kryzysy i konflikty ujawniają się zawsze wówczas, gdy zracjonalizowany świat życia społeczeństw zachodnich zostaje „skolonizowany”, jest infiltrowany bądź manipulowany z zewnątrz przez systemowe imperatywy wyzysku ekonomicznego lub władzy państwowej. Nowsze diagnozy z zakresu nauk społecznych podważają ten pogląd i wskazują raczej na to, że główne linie podziałów w obrębie późnonowoczesnego świata życia coraz silniej się rozmywają i przejawiają się raczej jako niemożliwe do pogodzenia konflikty kulturowe. W tym kontekście Andreas Reckwitz mówi na przykład o antagonizmie między liberalną „hiperkulturą” miejskiego akademickiego środowiska, którego

<sup>1</sup> Rozmowa ukazała się pierwotnie w 2020 roku w niemieckim czasopiśmie naukowym „Leviathan”. Za wyrażenie zgody na przedruk przekładu składamy podziękowania autorom rozmowy, szczególnie Claudii Czingon. Tekst w wersji polskiej został opatrzone dodatkowymi przypisami przybliżającymi czytelnikom kontekst wydarzeń, do których Habermas odwołuje się w rozmowie (w oryginalnej wersji rozmowy Habermas uczynił to tylko raz, w przypisie numer 4 polskiej wersji przekładu). Podstawa przekładu: Habermas, J., *Moralischer Universalismus in Zeiten politischer Regression*. Jürgen Habermas im Gespräch über die Gegenwart und sein Lebenswerk.



**kosmopolityczna samowiedza jest bardzo bliska Pańskiemu uniwersalistycznemu modelowi dyskursu, a „esencjalizmem” nieakademickich, raczej małomiasteczkowych klas średnich i niższych, które dość zdecydowanie określają swoją tożsamość w kategoriach konkretnej przynależności. Jak ocenia Pan tę obecną debatę o wojnie kulturowej pomiędzy uniwersalistycznymi i partykularystycznymi koncepcjami społeczeństwa?**

**Jürgen Habermas:** Andreas Reckwitz stworzył nowe spojrzenie na społeczeństwo z dużą dozą twórczego potencjału. Jeśli można tak powiedzieć, jest on socjologiem „generacji Golf” (Illies). Dysponując siłą plastycznego opisu Davida Riesmana, odwraca on, jak sam twierdzi, bieguny Riesmanowskiej – inspirowanej późnoromantyczną perspektywą libertariańską – kategorii charakteru „wewnętrzsterownego”, kładąc nacisk na właściwą później nowoczesności „zewnątrzsterowność”. Bogactwo zjawisk, jakie za sprawą tego społecznego charakteru, tak silnie domagającego się uznania swojej wyjątkowości, zostaje otwarte na eksplorację, może rzeczywiście imponować. Ale nie przekonuje mnie właśnie to względne oddzielenie socjopsychologicznie podbudowanej kultury od tych spośród zniekształceń społeczno-strukturalnych, których źródłem są ostatecznie funkcjonalne imperatywy globalnie zderegulowanego rynku światowego. Jeśli przyjmiemy, że w neoliberalnych warunkach nieograniczonej konkurencji odzwierciedla się wyłącznie kulturowa logika „rynków uznania”, związki przyczynowe zostają postawione na głowie<sup>2</sup>.

Nie lekceważę rewolucyjnych konsekwencji nowych mediów. Jest jednak jeszcze za wcześnie, by przypisywać postaci cyfrowego użytkownika – dążącego do zdobycia „polubień”, od jak największej liczby obserwujących, w konkursie o widoczność i uznanie poprzez praktyki autopromocji – tak silnie reprezentatywną rolę w ramach „późnonowoczesnego” społeczeństwa jako całości. Nawet jeśli narcystyczne aberracje amerykańskiego prezydenta w istocie stanowią odzwierciedlenie zniekształconych cech tzw. scen kreatywnych. Moim zdaniem, ogólny obraz nowej wojny kulturowej, w której zwycięzcami są „kreatywni”, jest o tyle niepełny, że nie docenia lub wręcz ukrywa przyczyny społeczno-gospodarcze.

W Republice Federalnej mamy już od dziesięciu lat ciągły wzrost gospodarczy, jednak dokładnie w tym samym czasie obserwujemy wzrost skrajnych nierówności bogactwa i dochodów. Obecnie, nawet w zasadniczo konserwatywnych działach poświęconych gospodarce naszych wiodących dzienników, daje się zauważyć zastanawiającą zgodność z diagnozą Thomasa Piketty’ego, w myśl której globalny kapitalizm, z uwagi na związki między rosnącą nierównością społeczną a wzrostem prawicowego populizmu, zagraża sam sobie. Oczywiście nie ma liniowego powiązania między współczynnikiem Giniego w danej gospodarce a pojawieniem się ruchów tożsamościowych, nacjonalistycznych i rasistowskich. W naszych krajach prawicowy populizm sięga daleko poza zmarginalizowane warstwy dotknięte ubóstwem. Oczywiście jest, że istnieje szereg czynników, które mobilizują i zakłócają doświadczenia życiowe tych wrażliwych grup.

Te subkultury mogą być szczególnie wrażliwe na uelastycznienie i upłynnienie stosunków społecznych oraz znanych im do tej pory

okoliczności życiowych, w tym na dysonanse społeczno-poznawcze, których źródłem są procesy migracyjne i rosnący pluralizm kulturowy. Podstawowe czynniki, które je wyzwalają, mają jednak charakter systemowy. Oprócz przyspieszenia zmian klimatycznych, szczególnie niepokojące jest przyspieszenie zmian technologicznych – słowami kluczowymi są tu cyfryzacja życia codziennego i świata pracy. Co więcej, wyzwania, przed którymi stoimy w związku z końcem naturalnego rozwoju ludzkiego organizmu, czyli pełzające, całkowicie nieuregulowane rozprzestrzenianie się „korekcyjnej” eugeniki, nie przeniknęły jeszcze do świadomości publicznej. Jednym z powodów, dla których takie abstrakcyjne doświadczenia i intuicje mogą przekształcić się w trwały strach, jest to, że wydłużają horyzont czasowy oczekiwań, lokując je poza aktualną fazą życia, a w tych warstwach społecznych, które są szczególnie wrażliwe, wiążą się z jednej strony z całkowicie realistyczną *obawą przed utratą statusu*, a z drugiej z *doświadczeniem politycznej bezsilności*.

Nie można dać się zwieść marszom łysych mężczyzn w ciężkich butach; za fobicznymi nastawieniami emocjonalnymi szeroko rozpowszechnionego etnocentryzmu, jeśli się nie myli, kryją się bowiem raczej reakcje defensywne. Poprzez nie wyraża się również rzeczywiste doświadczenie obywateli, którzy dostrzegają dziś utratę zdolności państwa narodowego do działania politycznego – zaś ogólnie rzecz biorąc, zdają sobie sprawę ze słabości politycznie zatowizowanego świata państw narodowych w konfrontacji z funkcjonalnymi imperatywami zderegulowanych rynków światowych. Nieustannie powtarzane żądanie międzynarodowej konkurencyjności ogranicza zdolności finansów publicznych, a tym samym sprawność państwa w zakresie interwencji. Rozwścieczeni obywatele (*die Wutbürger*) reagują na fakt, że zniechęcona klasa polityczna odpowiada na zwiększone

wymagania organizacji życia społecznego rezygnacją. W postępującej erozji partii socjaldemokratycznych – a przecież są to partie, od których można by oczekiwać, że będą zdolne do politycznego działania – ucieleśniona jest nędza całej klasy politycznej, która łatwo dała się zastraszyć wymaganiom postępującego wzrostu społecznej złożoności; przedstawia zatem swój wąski oportunizm sprawowania władzy jako pragmatyzm, ogranicza się do drobiazgowego zaspokajania grupowych interesów i rezygnuje tym samym z *perspektywy przewodniej, zdolnej do wzięcia pod uwagę* wzrastającej konkurencji zindywidualizowanych interesów w coraz bardziej zróżnicowanym społeczeństwie. Obecnie wzrasta popularność dwóch partii definiujących nadrzędne cele polityczne: jedna z nich propaguje globalną walkę ze zmianami klimatycznymi, druga regresywne powoływanie się na tożsamość narodową.

Jednakże i ten opis jest wciąż niekompletny, biorąc pod uwagę ambiwalencję doświadczenia bezsilności, które leży u podstaw prawicowego populizmu. Bo za afektem tego populizmu, który w całej Unii Europejskiej wzywa do regresu i budowy narodowych twierdz, kryje się również obawa przed bezpośrednią konfrontacją z tym, co uważam za największe wyzwanie polityczne: wszak jedynym sposobem na ucieczkę od niemocy postdemokratycznego impasu neoliberalnych „rządów poza państwem narodowym” byłby *instytucjonalny wysiłek budowania i wzmacniania* demokratycznie kontrolowanych *reżimów ponadnarodowych*. Tylko takie reżimy – dla których „państwo światowe” jest [wyłącznie] widmowym straszakiem wyczarowanym przez ich przeciwników – mogłyby wdrożyć to, co zostało uzgodnione w traktatach na całym świecie. Być może jedną z pilnych kwestii, które można rozwiązać jedynie w skali globalnej i wyłącznie za pomocą traktatów międzynarodowych, jest problem dotyczący

<sup>2</sup> To prawdopodobna aluzja do znanego komentarza Marksa na temat idealizmu Hegla, wyrażonego w posłowie do II wydania *Kapitału*, w myśl którego proponowany przez Marksa schemat analityczny jest postawieniem stojącej do tej pory na głowie („zjawiska idealne”) dialektyki Heglowskiej z powrotem na nogach („zjawiska materialne”). Por. Marks, K. (1968).

Posłowie do wydania drugiego (s. 18). W: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 23. Warszawa: Książka i Wiedza.

zmian klimatycznych: jest on bowiem fizycznie wymierny, a zatem można go wystarczająco zobiektywizować. Jest to jednak instrument, który zawodzi już w obliczu stosunkowo prostych zadań, takich jak walka z uchylaniem się od opodatkowania czy regulacje działalności banków i koncernów internetowych.

### W świetle obecnych wydarzeń w Unii Europejskiej, jak ocenia Pan szanse na zmiany instytucjonalne jako warunek wstępny takiej transnarodowej demokracji?

Wraz z relatywnym spadkiem znaczenia USA na rzecz Chin rozpad dwubiegunowego porządku świata przyspieszył, zaś podział wewnątrz Zachodu – co miało miejsce jeszcze przed Trumpem – pogłębił się. Pomijając kryzysowy punkt zapalny, jakim jest Bliski Wschód, Unia Europejska, a zwłaszcza rządy w Niemczech i we Francji – nawet jeśli ta była przeciwna oporowi Wielkiej Brytanii – powinny były już dawno zjednoczyć się w celu pogłębiania zinstytucjonalizowanej współpracy w obrębie „Kerneuropy”<sup>3</sup>. W tym czasie jednak szybkie rozszerzenie UE o kraje Europy Wschodniej, które odzyskały suwerenność narodową, nie do końca sprzyjało takiej inicjatywie. Światowy kryzys gospodarczy z 2008 roku podsycił następnie płomień nacjonalizmu gospodarczego w obrębie Wspólnoty Walutowej, stymulującej przecież do podjęcia dalszych kroków w kierunku integracji, nadwątlając już i tak słabą wolę współpracy w ramach UE. Kryzys ten umocnił autorytarne reżimy w Rosji, Turcji i Europie Wschodniej. Wreszcie, wystawił on zarówno dwie najstarsze demokracje na świecie, jak również

stosunkowo stabilne demokracje w samym sercu UE na próbę wytrzymałości ze strony prawicowego populizmu. Same przywołane tu słowa kluczowe dostarczają defetystycznej odpowiedzi na Państwa pytanie.

Na razie nie widzę odwrotu tych tendencji, pomimo szumu wokół polityki klimatycznej, która od czasu wyborów europejskich jest impulsem do nacisku na globalną współpracę. Z drugiej strony uważam tę sytuację, zarówno w polityce globalnej, jak i w UE, za niezwykle niestabilną. W rzeczywistości niewykorzystane pole manewru w kształtowaniu polityki jest w Unii Europejskiej z prawnego punktu znacznie większe, niż twierdzą skardłowiacy elity polityczne. Spoglądają one na prawicowy populizm jak królik na węża i odmawiają wykonania, jak to robił rząd niemiecki od początku kryzysu, jakiegokolwiek kroku w kierunku dalszej integracji. Z kolei empiryczne wyniki szczegółowego porównania przeprowadzonego na populacjach 13 krajów UE ujawniają zupełnie inną sytuację: *niedoszacowane w ujęciu normatywnym* populacje krajów europejskich jasno sygnalizują chęć okazania solidarności ponad granicami państwowymi<sup>4</sup>. Nie można zatem całkowicie wykluczyć, przynajmniej zaś można mieć taką nadzieję, że nowa Komisja Europejska pod przewodnictwem Ursuli von der Leyen, która zawsze była jedyną rozpoznawalną Europejką w gabinecie Merkel, wykona jeszcze – z pomocą Parlamentu UE i z wiatrem w plecy od rządu Macrona – kilka kroków naprzód.

**Chcielibyśmy wrócić do poziomu teoretycznego. Podkreśla Pan w szczególności systemowe przyczyny obecnego politycznego przesunięcia w prawo. O ile ten aspekt należy wziąć pod uwagę, o tyle też nie należy sprowadzać obecnej sytuacji do wyjaśnień**

**jednoczynnikowych, o czym zresztą sam Pan mówi. Rodzi się zatem interesujące pytanie: dlaczego opisywane przez Pana i coraz wyraźniej obecne w świecie życia doświadczenia wzrastającego strachu i odpowiadania (Entmächtigungserfahrungen) tak często identyfikuje – oraz odpowiada na nie – strona nacjonalistyczna. Musi to mieć również coś wspólnego z logiką społecznej integracji i historią samych wspólnot komunikacyjnych. W takim razie, czy nie należałoby rekonstruować tego również jako (patologicznej) odmiany komunikacyjnie ugruntowanej integracji społecznej, zatem z perspektywy – że tak to ujmemy – wewnętrznej, skoncentrowanej na aspekcie kulturowym, zamiast uciekać się do materialistycznych schematów wyjaśniających, które pomniejszają rolę wewnętrznej logiki reprodukcji symbolicznej?**

Całkowicie się zgadzam: ostatecznie to również na tym szczeblu, określonej formy integracji społecznej, zdecydowana zostanie przyszłość Unii Europejskiej – w postaci połączenia różnych kultur politycznych. Czyniąc to, musimy mieć na uwadze długoterminowy trend: im bardziej różnorodny staje się skład kulturowy populacji określonej wspólnoty politycznej, tym bardziej ciężar integracji społecznej w obrębie państw narodowych przesuwa się z niejako naturalnych, zwyczajowych stosunków społecznych na rolę obywatela. A to z kolei jest coraz silniej zakorzenione w – stającej się coraz bardziej abstrakcyjną – kulturze politycznej oraz w patriotyzmie konstytucyjnym, który jest może, jeśli można ująć to w ten sposób, słaby w aspekcie emocjonalnym, ale jednocześnie racjonalnie ugruntowany. Pomimo wszystkich różnic kulturowych i społecznych tym, co ostatecznie wiąże obywateli, jest właśnie ich obustronne uznanie jako [wyposażonych w prawa] obywateli i politycznych współprawodawców. Ze sposobu,

w jaki przeciwnicy zjednoczenia europejskiego odwołują się do nacjonalistycznych formuł, można wywnioskować, o co chodzi z politycznego punktu widzenia: że mieszkańcy państw członkowskich, poczynając od głównych krajów europejskich, powinni być przygotowani na otwarcie swojej tożsamości narodowej i „poszerzenie” jej o wspólną tożsamość europejską. Tylko w ten bowiem sposób wyłoni się wspólna kultura polityczna, w której należy zakotwiczyć konstytucyjnie regulowane praktyki. W ramach tej kultury musi na przykład zostać ukształtowany europejski system partyjny; bez ponadnarodowego sojuszu partii rozmaite frakcje w Parlamencie UE nie zyskają bowiem niezbędnej siły, by uogólniać interesy społeczne poza granicami kraju.

Taki zarys ogólnoeuropejskiej kultury politycznej ujawnia się przy tym już od dawna, choćby poprzez zgeneralizowaną orientację na wartości, w ramach której *nakładają się* na siebie różne, ale wywodzące się z *tego samego okcydentalnego procesu rozwoju*, narodowe style życia. Rozwój ten rozpoczął się już w Cesarstwie Rzymskim z połączenia dwóch tradycji: tradycji biblijnej oraz łacińskiego przyswojenia dziedzictwa kultury greckiej, w konsekwencji zaś poprzez głębokie konflikty kulturowe, społeczne i polityczne, poprzez migracje, wojny wyznaniowe, walki klasowe, nacjonalistyczne wojny światowe i, owszem, również poprzez Holokaust, ostatecznie doprowadzając w drugiej połowie XX wieku do wyraźnego dążenia do określonej europejskiej formy cywilizowanego współżycia.

Teraz zaś pozwolę sobie powrócić do Państwa teoretycznego pytania o wewnętrzną logikę integracji społecznej. Społeczeństwa dążą do równowagi zazwyczaj na dwóch płaszczyznach: z jednej strony poprzez procesy integracji *społecznej*, które zachodzą w ramach intersubiektywnie podzielanych form życia przez działania komunikacyjne oraz ukierunkowanie poddawanych językowej socjalizacji

3 Habermas przywołuje tu zrodzoną i cyrkulującą w połowie lat 90. XX wieku w kręgach niemieckiej CDU ideę *Kerneuropa*, w myśl której motorami przyspieszonej integracji europejskiej powinny być kraje „rdzeniowe”: Niemcy i Francja oraz Belgia, Holandia i Luksemburg.

4 Por. Gerhards, J. et al. (2019). *European Solidarity in Times of Crisis*. Abingdon, New York: Routledge

podmiotów na wartości i normy; a z drugiej strony poprzez systemowe procesy adaptacji do uwarunkowań otoczenia, czyli integrację *systemową*, która z funkcjonalnego punktu widzenia realizuje się niejako „na barkach” interakcji społecznych. Już u Hegla w jego abstrakcyjnym opisie kryzysów integracji społecznej możemy rozpoznać zjawiska, do których się Państwo odwołują. W swojej „filozofii prawa” Hegel z istic chirurgiczną precyzją opisał spójność społeczną nowoczesnej wspólnoty oraz zmienne konstelacje ogólne i szczegółowe. Ponieważ jednak język jest medium integracji społecznej, używa on tych terminów tylko z perspektywy samych podmiotów działających komunikacyjnie.

Podmioty mówiące „ja” i „ty” spotykają się jako „poszczególne osoby”. Jednocześnie, kiedy mówią „my”, rozumieją siebie jako członków tej samej społecznej formy życia, w której uczestniczą jako ogólne (*Allgemeinen*), ale która sama w sobie, jako konkretna forma życia, jest szczególna (*Besonderes*) w porównaniu z innymi formami życia. Następnie owa konkretna ogólność stwarza kontekst, w którym osadzone są normy obowiązujące członków. Jednocześnie członkowie wspólnoty rozumieją normy, które są jednakowo obowiązujące dla wszystkich adresatów, jako abstrakcyjna ogólność, jako że normy te, właśnie jako normy ogólne, lekceważą szczególność (ale nie wolność) swoich (wyposażonych w prawo powiedzenia „tak” lub „nie”) adresatów.

Hegel czyni też rozróżnienie między *wyjątkowością* (*Einzigartigkeit*) poszczególnych osób, zatem, z jednej strony, *szczególnych* (*besonderen*) form wyrazu ich specyficznych, historycznie ukształtowanych sposobów życia jako *konkretnej ogólności* ich „etycznej” całości oraz *abstrakcyjnej ogólności* moralnych i prawnych zasad stosunków społecznych, z drugiej. Wychodząc od tych właśnie pojęć, zadanie integracji społecznej może się powieść tylko o tyle, o ile ustanowiona

zostanie zrównoważona relacja między tym, co jednostkowe, szczególne i tym, co ogólne, jako podstawa do konstytuowania się nowoczesnych społeczeństw w „totalność etyczną”. Dla kontekstu systemowego współczesnych społeczeństw decydującym czynnikiem jest jednak kapitalistyczny system gospodarczy, co Hegel wie i dzięki temu tłumaczy nie tylko postępujące zróżnicowanie funkcjonalne, ale także tendencję do podziału społeczeństwa obywatelskiego na klasy społeczne.

To więc Hegel, nie zaś dopiero Marks, wyznacza początek *filozoficznego dyskursu nowoczesności*, który obracał się wokół pytania, jak w ramach społeczeństwa zmobilizowanego przez kapitalizm i coraz bardziej złożonego, chwiejna równowaga między solidarnością znanych, ale coraz bardziej porowatych światów „etycznych”, a funkcjonalnymi imperatywami dynamiki gospodarczej może zostać ustabilizowana za pomocą normatywnie sprawiedliwych warunków. Dynamika kapitalistyczna, wraz z rosnącymi nierównościami społecznymi, wyobcowuje jednostki ze zwyczajowych stosunków społecznych; z punktu widzenia Hegla alienacja ta, za pomocą pojedynczej i sprawiedliwej władzy organizacyjnej państwa, może jednak przekształcić się w indywidualizowane zdobycze wolności. Stan monarchiczny miał przywrócić więź społeczną między coraz bardziej izolowanymi i kierującymi się egoizmem jednostkami na wyższym poziomie zróżnicowania funkcjonalnego.

Daleko mi do świętowania wraz z Heglem wzrostu znaczenia państwowej przemocy, które nawiedziło niemiecką doktrynę prawa konstytucyjnego wraz z Carlem Schmittem czy Ernstem Forsthoffem. Natomiast konstelacja podstawowych pojęć: ogólnego, jednostkowego i szczególnego pozostaje – ujęta w ramy filozofii języka – nienaruszona nawet wówczas, kiedy w państwie konstytucyjnym staje się narzędziem demokratycznego kształtowania woli i musi przejąć tę rolę

w celu przewycięzania kryzysów integracji społecznej. Nie chodzi mi wyłącznie o Hegla, ale, *mutatis mutandis*, nadal możemy się od niego nauczyć, że dynamika kapitalistycznej modernizacji, poprzez przyspieszone zmiany technologiczne i wzrastającą złożoność społeczną przy jednoczesnym wzroście nierówności społecznych, osłabia społeczną spójność, a jednak *w dłuższej perspektywie* nie dopuszcza rozwiązań regresywnych. Modernizacja społeczna charakteryzuje się ewolucyjnie wiodącą rolą gospodarki kapitalistycznej, ponieważ na poziomie systemowym tworzy ona funkcjonalne powiązania i współzależności, które zdecydowanie wykraczają poza społecznie zintegrowane warunki życia i w ten sposób generują „naddatek” problemów wymagających regulacji politycznej.

Stąd też konieczność *procesów społeczno-poznawczego i normatywnego uczenia się*, w przeciwnym razie władza i siła militarna zajmą miejsce współpracy politycznej. W toku trwania nowoczesności ludzie, w ramach swoich demokratycznie ukonstytuowanych państw narodowych, przywykli już do procesów postępującej inkluzyjności społecznej i politycznej klas i warstw *nieuprzywilejowanych*, grup *dyskryminowanych*, mniejszości kulturowych i imigrantów. W wielu przypadkach wiązało się to nie tylko z *jednostronnym* włączeniem lnych, tzn. uznaniem ich za członków wspólnoty, ale także z *wzajemnym* włączeniem tych, którzy pragnęli zachować odrębną tożsamość (*die füreinander Andere bleiben wollen*). Wymaga to zatem w każdym przypadku gotowości do uznania i traktowania siebie nawzajem jako równych obywateli w horyzoncie świata życia, ze świadomością, że *nie został on jeszcze dostatecznie rozszerzony* politycznie i kulturowo. Bolesne w ramach przywoływanych procesów uczenia się jest właśnie to abstrahujące od zwyczajowych, zatem uważanych dotąd za powszechne, warunków rozszerzania sposobu życia, w którym abstrakcyjne

normy wzajemnego równego traktowania muszą się zakorzenić.

Oczywiście rozmaite klasy społeczne, grupy statusowe i subkultury różnie reagują na takie wyzwanie: im silniej doświadczają oraz obawiają się socjalnej niepewności, tym reakcje te są bardziej defensywne. Reakcje obronne są przy tym „partykularne” tylko w tym aspekcie, że dotyczą zagrożonych lub już straconych, retrospektywnie wyidealizowanych form życia; tak samo „partykularne” są te sposoby życia, w ramach których można przywrócić zakłóconą integrację społeczną na *nowym poziomie zróżnicowania i indywidualizacji*. Ta wymagająca rozszerzenia polityczna forma życia – w naszym przypadku byłaby to rozwijająca się już kultura polityczna obywateli z ciemnoczerwonym paszportem [UE] – jest tak samo partykularna, jak kultury narodowe państw członkowskich (które z kolei same są zorganizowane w sposób zróżnicowany regionalnie i – podobnie jak w Wielkiej Brytanii, Belgii, Hiszpanii i Włoszech – stają w warunkach obecnych napięć w obliczu ciągłego zagrożenia rozpadem).

## 2. Granice dyskursu społeczeństwa obywatelskiego

**Od momentu umocnienia się prawicowego populizmu toczy się obfitująca w kontrowersje debata publiczna na temat tego, czy i jak postępować z „głosami prawicowymi”. Z punktu widzenia etyki dyskursu zrazu zdaje się, że mamy do czynienia z konfliktem między wolnością słowa a powolnym rozprzestrzenianiem się dyskryminującego języka. Konflikt ten bywa szczególnie tragiczny w codziennym kontekście. Zasady etyki dyskursu opierają się na dużej wrażliwości komunikacyjnej, ta jednak z kolei wymaga zasobów społecznych i kulturowych, które są nierównomiernie rozłożone w społeczeństwie. Obywatele i obywatelki opierają się**

**zatem raczej na osobistych doświadczeniach, wyrażają wartości w sposób nacechowany emocjonalnie, wypowiadają się ambiwalentnie i sprzecznie, nierzadko ze skutkiem dyskryminującym i krzywdzącym. Jednakowoż wykluczenie całych środowisk kulturowych z dyskursu publicznego na podstawie argumentu językowego „nieokrzesaia” również nie jest dobrym rozwiązaniem z punktu widzenia teorii demokracji. Jak mamy sobie radzić z tym napięciem?**

Zacznę od dwóch krótkich przemyśleń. Etyka dyskursu nie jest instrukcją działania, ale teorią moralną. Jej zadaniem jest ustanowienie zasady moralnej, tj. objaśnienie punktu widzenia, zgodnie z którym konflikty sprawiedliwościowe mogą być rozstrzygane w sposób zasadniczo racjonalny. Obecnie kwestie polityczne, o których chcemy rozmawiać, mają wprawdzie rdzeń moralny, ale jednocześnie trudno utożsamić je z kwestiami prawa i sprawiedliwości. Rozciągają się one również na pytania polityczno-etyczne (które nie odnoszą się do interesów ogólnych, ale do wspólnych wartości i ukierunkowują uczestników na pytania typu: „co jest dla nas zasadniczo dobre?”). Przedmiotem dyskusji politycznych są przede wszystkim konflikty interesów, których nie można rozwiązać poprzez poszukiwanie interesu ogólnego lub wspólnych wartości, a zatem wymagają one sprawiedliwych kompromisów. Nie jest wprawdzie tak, że zaangażowani politycy i obywatele w praktyce dokonują analitycznego rozróżnienia między takimi kwestiami, ale w trakcie dyskusji dowiadują się, o jakie problemy się spierają i jakie argumenty każdy z nich podnosi. Z punktu widzenia nauk politycznych ważne jest obecnie to, aby w celu przyczynienia się do demokratycznej legitymizacji ostatecznie wiążących decyzji politycznych dyskusje takie spełniały *rozmaite oczekiwania* w ramach demokratycznie ukonstytuowanej wspólnoty, w zależności

od tego, gdzie mają miejsce: w sądach lub parlamentach, w gabinetach rządowych bądź w partiach, publicznie itp.

To prowadzi mnie do drugiej wstępnej uwagi. Państwa pytanie odnosi się do sporów politycznych między partiami a obywatelami w politycznej sferze publicznej, w której środki masowego przekazu kontrolują przepływ informacji i obiegi komunikacyjne. Ten mechanizm masowej komunikacji politycznej przyczynia się do demokratycznego kształtowania opinii i woli obywateli, a tym samym do legitymizacji prawomocnych rządów politycznych w ogóle, w zakresie, w jakim generują one *konkurencyjne opinie publiczne* na temat istotnych i wystarczająco jasno określonych problemów. Nie wynika z tego jednak wcale, jak się często zakłada, że polecam „seminarium” jako model [rozstrzygnięcia problemów] dla zorientowanej na konsensus i ugrzecznionej publiczności. Przeciwnie, nieformalna komunikacja wśród ogółu społeczeństwa może również manifestować się w sposób gwałtowny i przyjmować postać bardzo silnych konfliktów, ponieważ rola mediów publicznych ogranicza się do mobilizacji określonych tematów, dostarczania informacji i społecznych kontrowersji. Ponadto obywatele, w oparciu o *konkurencyjne punkty widzenia*, powinni samodzielnie podejmować mniej lub bardziej racjonalne decyzje podczas głosowania. Prawnie wiążące decyzje są jednak podejmowane w innym miejscu. Oczywiście jest to model, ale test jego realizmu ma miejsce wówczas, gdy na przykład infrastruktura politycznej sfery publicznej ulega degradacji do tego stopnia, że przepływ informacji niezbędnych do tego, aby demokratyczne wybory były w ogóle możliwe, zostaje przerwany, a osoba taka jak Trump może wygrać wybory i utrzymać większość.

Po takim nakreśleniu tła koncepcyjnego zapewne nie zdziwi Państwa, w jaki sposób odpowiem na Wasze bardzo konkretne pytanie o to, jak prawicowy populizm jest traktowany

publicznie. Dalekie są mi skrupuły, by *obchodzić się z rozwścieczonymi obywatelami jak z jajkiem*. Obywatele to dorośli ludzie i mają prawo, by być traktowani jak dorośli. W Republice Federalnej Niemiec trwało to zbyt długo, by w końcu nazistowskie marsze, antysemickie ataki, z zabójstwem polityka włącznie, zaalarmowały – skupiającą się na antykomunizmie i islamofobii – opinię publiczną, co skłoniło władze do skierowania uwagi z lewicy na prawicę. Jeszcze do niedawna było niemożliwe, by politycy z szeroko pojmowanego centrum podjęli ryzyko wyraźnego opowiedzenia się przeciwko prawicowym organizacjom bez wskazywania – jak gdyby musieli przeproszać – na symetrię prawicowego i lewicowego ekstremizmu. Publiczne reakcje na rocznicę 1989 roku również przypomniały nam o *wewnętrznych źródłach* odradzania się prawicowego ekstremizmu. Stosunkowo bezstronna dyskusja w prawicowej telewizji publicznej na temat tyle wątpliwej, co symptomatycznej sprawy „Treuhanda” była zachęcającym przykładem<sup>5</sup>. Pojawiła się ona jednak na krótko i wkrótce znów utknęła w martwym punkcie. Jest to wzorzec, za którym moim zdaniem powinna iść długa, świadoma i trwała debata na temat błędów popełnionych przez obie strony w *przyjętym trybie* ponownego zjednoczenia. Do wyjaśnienia *trzech najpoważniejszych błędów* politycznych popełnionych przez zachodnie Niemcy nie jest potrzebna żadna ekspertyza socjologiczna.

Po pierwsze, twardy tryb „przejęcia” władzy organizacyjnej i wszystkich dziedzin życia NRD

przez zachodnie elity funkcjonalne pozbawił zarówno ludność, jak też elity wschodniemieckie możliwości popełniania własnych błędów i uczenia się na nich. I na odwrót, tym bardziej prawdopodobne stało się, że wszelkie błędy będzie można przypisać stronie zachodniej. Politycznym odpowiednikiem tego „twardego przyłączenia” do społecznych systemów funkcjonalnych starej Republiki Federalnej był proces „przystąpienia” nowych krajów związkowych na mocy art. 23 Konstytucji<sup>6</sup>, właściwie dostosowanego do akcesji Saary, który to artykuł w sposób dorozumiany zakładał „istniejącą” jedność narodową. W rzeczywistości ten sposób zjednoczenia pozbawił obywateli na Wschodzie i Zachodzie możliwości kształtowania świadomości politycznej pożądanej unii poprzez akt budowania tradycji nadrabiania zaległości konstytucyjnych.

Po drugie, nieodróżnicowane rozliczanie się z elitami NRD, które – mimo wszystkich trudności związanych z diachronicznym wymiarem sprawiedliwości<sup>7</sup> – było nieproporcjonalne do pobłażliwego traktowania przez starą Republikę Federalną jej nazistowskich elit (które wyszły bez szwanku). Do asymetrycznych warunków życia dodało to jeszcze komponent normatywny, który sprawił, że osobliwe dyskusje na temat niesprawiedliwego charakteru NRD trwają do dziś. W tym samym kontekście lewicowa inteligencja, która pozostała w NRD, choć bynajmniej nie zawsze lojalna wobec [obowiązujące] linii partyjnej,

<sup>6</sup> Habermas odnosi się do art. 23 Konstytucji RFN z 1949 roku, określanego też mianem *Beitrittsartikel*. Umożliwił on ostatecznie przyłączenie landów wschodnich w 1990 r. do Niemieckiej Republiki Federalnej. Na mocy tego samego artykułu w 1957 przyłączono do RFN Saarę. Artykuł usunięto z konstytucji w październiku 1990 roku.

<sup>7</sup> Na mocy przywołanego art. 23 w trakcie zjednoczenia Niemiec – w sposób wykluczający publiczną dyskusję – przyjęto obowiązywanie Konstytucji zachodniemieckiej.

<sup>5</sup> Habermas odnosi się tu do *Treuhandaanstalt* (potocznie: *Treuhand*), agencji państwowej, która w latach 1990–1995 była odpowiedzialna za prywatyzację ponad 8000 wschodniemieckich przedsiębiorstw zatrudniających ponad 4 milionów pracowników. Te, często rentowne, przedsiębiorstwa przejmowane były za bezcen, co dla mieszkańców byłej NRD stało się symbolem brutalnego przywłaszczenia i antyspołecznej polityki.

została mniej lub bardziej bezwzględnie wrzucona do jednego antykomunistycznego worka razem z autentycznie politycznie obciążonymi funkcjonariuszami. Okrągły stół został mniej lub bardziej bezgłośnie uprzątnięty. To sprawiło, że ludność „obszarów akcesyjnych” miała do dyspozycji jedynie kilka własnych głosów intelektualnych. Zatem tłący się wewnątrz, toczony z większością własnego społeczeństwa, spór o działaczy na rzecz praw obywatelskich nie był prowadzony w sposób jawny.

Po trzecie, w pierwszym momencie narodowego uniesienia doszło do pojednawczego uścisku „braci i sióstr”, co szerokiej rzeszy ludności NRD oszczędziło – jak się później okazało nieuniknionego – [poczucia] narzucenia. System Biedenkopfa nie funkcjonował tak szczęśliwie, jak się wydawało<sup>8</sup>. Nawet w znacznie trudniejszych warunkach zaznaczających się obecnie nierówności społecznych społeczeństwo musi dzięki wewnętrznym dyskusjom nadrobić to, co w starej Republice Federalnej, w nieporównywalnie korzystniejszych warunkach gospodarczych, wymagało czterech dziesięcioleci pełnych konfliktów debat publicznych: [w tym] pogodzenia się z wywodzącą się z nazistowskiej przeszłości i od tamtych czasów tuszowaną, a odradzającą się autorytarną mentalnością, a także nauki demokratycznych przekonań w sposób wykraczający poza zwykłą oportunistyczną adaptację. Z Zachodu zaimportowano, w najlepszym razie, wraz z „kampaniami czerwonych skarpetek”<sup>9</sup>, represyjny antykomunizm, znany nam dobrze z czasów Adenauera.

8 Habermas odnosi się tu w aluzyjny sposób do książki Michaela Bartscha z 2002 roku, zatytułowanej *Das System Biedenkopf. Der Hof-Staat Sachsen und seine braven Untertanen oder Wie in Sachsen die Demokratie auf den Hund kam*, poświęconej aktywności politycznej wpływowego, szczególnie w latach 90., polityka CDU, Kurta Biedenkopfa.

9 „Czerwone skarpetki” to termin, którym opisywano członków i działaczy sprawującej władzę w NRD Socjalistycznej Partii Jedności Niemiec (SED). Po

Pomimo tych trzech krytycznych punktów, karmiona sentymentem ucieczka nieproporcjonalnie dużej części ludności Niemiec Wschodnich w ramiona radykalnej AfD nie wydaje mi się samoświadomą (*selbstbewusst*) odpowiedzią. Nie ignoruję faktu, że skrajna prawica zawdzięcza swoje zdolności organizacyjne tym kadrom z Zachodu, które infiltrowały Wschód od 1990 roku.

**Z pewnym optymizmem opowiada się Pan za traktowaniem kontrowersyjnych stanowisk jako bodźców stymulujących możliwości ożywionej debaty publicznej i politycznej, ale jednocześnie wobec niektórych opinii jest Pan nieustępliwy i zwalcza je. Co jednak, jeśli głosy uprzedzeń podważają możliwości nieskrępowanej artykulacji [stanowisk] „wszystkich zainteresowanych”? Właśnie dlatego, że jest to kryterium centralne dla dyskursów moralnego i polityczno-etycznego w ramach liberalno-demokratycznego społeczeństwa. Od czasu pojawienia się prawicowego populizmu granice tego, co można powiedzieć, zostały zakwestionowane z nową gwałtownością. Współcześnie jurydyzacja granic pomiędzy prawnymi i nieprawnymi sposobami wypowiadania się zyskuje z jednej strony na znaczeniu, wzbudzając jednocześnie coraz więcej kontrowersji. Pokazała to na przykład decyzja Sądu Okręgowego w Berlinie, który uznał internetowe obelgi pod adresem Renate Künast za dopuszczalny i akceptowalny przykład wolności słowa. Jak postrzega Pan te publiczne spory o granice tego, co można powiedzieć?**

zjednoczeniu Niemiec pojęcie to było wykorzystywane m.in. przez CDU w kampaniach wyborczych skierowanych przeciwko lewicy, szczególnie posten-erdowskiej. Upowszechniło się też w Niemczech jako stereotypowe i deprecjonujące określenie osób o poglądach lewicowych.

Nie zapominajmy, że ową wysoką wartość podstawowego prawa do wolności poglądów musiał wygzekwować Federalny Trybunał Konstytucyjny w Karlsruhe, co jest wbrew niemieckiej tradycji prawnej. Z drugiej strony, te libertariańskie impulsy (które, nawiasem mówiąc, przejawiały się także poprzez mobilizację i masowe protesty przeciwko mocno przecież spóźnionej europejskiej regulacji interesów wielkich koncernów z branży IT) doprowadziły do zamieszania pojęciowego. Nie znam szczegółów sprawy pani Künast. Wymiar sprawiedliwości zdążył już jednak w tym czasie dokonać korekt. Moje zarzuty z kolei sięgają jeszcze do czasów sporów publicznych w starej Republice Federalnej, kiedy to redakcje wiodących politycznych dzienników i tygodników, przy całej polemice, umożliwiały mniej lub bardziej nieskrępowany przepływ idei. W przeciwieństwie do tego dziś obserwujemy raczej odformalizowanie komunikacji publicznej i konsekwencje zacierania się różnic między (konwencjonalnie) upublicznionymi stanowiskami a *quasi*-publicznymi opiniami wyrażanymi w ramach zdigitalizowanych „przestrzeni rozmowy” (*Stammtisches*). Wzmagający się antysemityzm i ogólny upadek debaty publicznej są już wystarczająco złe. Jednak jeszcze bardziej niepokojący jest dla mnie potencjał nowych form organizacyjnych dla „tworzenia baniek” lub samoizolacji w „darknecie”. Platformy informacyjne (*die Kommunikationsinseln*) wykorzystywane przez zorganizowanych sieciowo prawicowych ekstremistów, infiltrujących policję, Bundeswehrę, zwłaszcza zaś KSK (*Kommando Spezialkräfte*, Dowództwo Sił Specjalnych), a nawet struktury biurokratyczne Urzędu Ochrony Konstytucji, przywodzą na myśl koszmara o państwie w państwie. Rynek cyfrowy nie potrzebował deregulacji; on od samego początku był zgodny z ideami neoliberalnymi. Tym bardziej bolesny jest tu zatem brak regulacji państwowych.

### 3. O przyszłości „niedokończonego projektu nowoczesności”

**W latach 90. ukuł Pan pojęcie „niedokończonego projektu nowoczesności”, aby wyrazić ideę postępującej racjonalizacji życia społecznego. Projekt ten, choć wciąż „niedokończony”, zdawał się w niezawodny sposób czerpać siły napędowe z racjonalnych potencjałów demokratycznej i krytycznej sfery publicznej oraz prowadzić do sukcesywnego przewyżniania społecznych i kulturowych partykularizmów. Dziś ten optymizm w sprawie postępu wydaje się trudniejszy do utrzymania, ponieważ uniwersalistyczne zasoby, jakie zapewnia świeckie, liberalno-demokratyczne społeczeństwo obywatelskie zostały zużyte, osłabione, wyczerpały się lub są kwestionowane.**

Wdzięczność za Nagrodę Adorna w 1980 roku wyraziłem przemówieniem na temat „niedokończonego projektu nowoczesności”. Była to przede wszystkim analiza dwóch aktualnych wówczas szkół myślenia: politycznie wpływowych neokonserwatystów z jednej strony i zdecydowanie bardziej filozoficznie interesujących poststrukturalistów z drugiej. Tych pierwszych moglibyśmy określić mianem „reluctant modernists” – stawiali na kapitalistyczny postęp, ale wyrażali nadzieję na absorbcję jego niszczących skutków dzięki buforom tradycyjnych instytucji; ci drudzy jeszcze podbili stawkę, zostawiając za sobą filozofię dziejów i proklamując – wraz z Nietzschem, Schmittem i Heideggerem – nową epokę po końcu „nowoczesności”, po oświeceniu i humanizmie. Centralnym punktem polemiki z poststrukturalizmem było zrozumienie znaczenia „uniwersalizmu” uzasadnionych roszczeń ważnościowych. Przyjacielskie relacje, które nawiązały się wówczas między Foucaultem,

Derridą i mną, nie zmieniają istoty tej rzeczowej różnicy zdań.

„Uniwersalistyczne” jest to, co nazywamy normami ogólnymi, z których wynikają równe prawa dla wszystkich osób zaangażowanych i dotkniętych określonym problemem. Normy te są, co szczególnie interesujące, autoreferencyjne. W istocie jednostronne lub obłudne zastosowanie takiej normy w konkretnym kontekście historycznym nie może być w przekonujący sposób poddane krytyce bez uprzedniego założenia obowiązywania tej samej normy, to znaczy bez performatywnego jej wykorzystania w celu przeprowadzenia tej, jak chcemy założyć, uzasadnionej krytyki. Pozwólcie, że wyjaśnię tę kontrowersyjną kwestię w odniesieniu do autorytetu, na który lubią powoływać się poststrukturalistyczni lewicowcy, tacy jak na przykład Chantal Mouffe. Carl Schmitt na konkretnych przykładach wyśmiewał hipokryzję odwołań do praw człowieka, pokazując, że retoryka ta ma na celu ukrycie własnego partykularnego interesu pod płaszczykiem interesu ogólnego. W ramach tej krytyki musiał milcząco odwołać się do podzielanego przez siebie założenia, zgodnie z którym tylko interesy ogólne mogą być uznane za sprawiedliwe, opierając się zatem na tym właśnie uniwersalizmie moralnym, który starał się – za pomocą przywoływanych przykładów – podważyć. Jest to zaś coś, na co ten polityczny egzystencjalista nie mógł się zgodzić, przede wszystkim ze względu na swoje aprioryczne przekonanie, że ostatnie słowo należy zawsze nie do słuszności przedstawianych racji, ale do partykularnych stosunków władzy.

Od tego czasu studia postkolonialne wykazały, demaskatorsko przywołując liczne przykłady działań władz kolonialnych, że retoryka praw człowieka może być w łatwy sposób nadużywana. Błędem jest jednak wyciąganie z tego wniosku, że normatywna ważność praw człowieka jako takich jest ograniczona do okcydentalnego kontekstu ich pochodzenia.

W przeciwnym razie nie dałoby się, na przykład, wyjaśnić postępu dokonanego na drodze od klasycznego prawa międzynarodowego do uniwersalistycznie ugruntowanego prawa wspólnoty narodów. Krótko mówiąc, uniwersalistycznej koncepcji moralności i prawa nie można zaprzeczyć poprzez takie czy inne historyczne przykłady, lecz jedynie dzięki argumentacji filozoficznej – z taką się jednak do tej pory nie spotkałem.

Używają Państwo formuły niedokończonego projektu nowoczesności przede wszystkim jako okazji do skonfrontowania jej rzekomego optymizmu postępu z obecną zmiennością nastrojów w politycznej sferze publicznej. Opisują Państwo tę tendencję jako „wyczerpywanie się uniwersalistycznych zasobów znaczeniowych”, mając przy tym na myśli, jak sądzę, słabnącą w społeczeństwach obywatelskich siłę perswazyjną tych politycznych i kulturowych przekonań oraz orientacji na wartości, z których ostatecznie muszą wywodzić się procesy demokratyczne. Rzeczywiście, na poparcie tego spostrzeżenia odnajdziemy wiele przykładów. Te oznaki politycznej regresji w zachodnich demokracjach są przerażające. Nie widzę jednak ani normatywnie przekonującej alternatywy dla naszych zasad konstytucyjnych, ani stabilnej formy „demokracji nieoliberalnej”, która w dłuższej perspektywie byłaby zgodna z funkcjonalnymi wymogami nowoczesnych społeczeństw. Pomijając już fakt, że rozwój mentalności w kierunku postmaterialistycznego horyzontu wartości nie jest czymś, co można tak po prostu odwrócić, to z argumentów systemowo-teoretycznych można się dowiedzieć, że – pomimo aktualnie fascynującego kontrprzykładu w postaci Chińskiej Republiki Ludowej – możliwości kontrolne, jakimi dysponują autorytarne wspólnoty polityczne, nie są dla złożonych społeczeństw wystarczające.

**Z lewicowymi poststrukturalistami można się jeszcze politycznie skonfrontować, zarzucając im performatywne samozaprzeczenie. Ale czy można powiedzieć to samo w przypadku tendencji nacjonalistycznych i prawicowych? Do jakiego stopnia ich odrzucenie uniwersalizmu nadal zakłada uniwersalistyczne roszczenia ważnościowe? Czy nie nastąpił powrót do zdecydowanie samoograniczającej się normatywności partykularnej? I dlaczego takie nowe zamknięcie miałyby być niemożliwe z powodów „mentalno-historycznych” lub w ogólny sposób problematyczne z powodów systemowych?**

Weźmy inwazję wojsk tureckich na syryjskie terytorium Kurdów, czyli powrót do polityki siły według schematu tradycyjnego prawa międzynarodowego, jako przykład konsekwencji tego, co Państwo nazywają zamkniętą normatywnością partykularną. I założmy, że w przyszłości wszyscy będą się tak zachowywać. To, czy taki wzorzec – uwzględniając przy tym stopień globalizacji – bezwzględnej narodowej samowoli w ramach, za każdym razem możliwych do podważenia, reguł międzynarodowej mobilności, co również oznacza wzajemnej zależności systemowej w niemal wszystkich obszarach funkcjonalnych, oznaczałaby wysoką cenę w kategoriach dobrobytu i bezpieczeństwa, jest pytaniem empirycznym, ale nie do końca otwartym. Nawet jeśli przyjmujemy upraszczające założenie, że normatywnie zamknięte państwa narodowe „jeżą się” w odruchu samoobrony (*ihre Borsten nach außen strecken*) – bez, jak w przypadku Erdogana, próbowania sił w walce – to wyłaniające się scenariusze nie są specjalnie przekonujące. Niektóre z tych etnocentrycznie zamkniętych państw narodowych, gdyby tylko były zarządzane jak globalne korporacje na rynku światowym, mogłyby mieć duże szanse na przetrwanie w socjodarywistycznej dżungli neoliberalnego światowego reżimu

gospodarczego – ale wyłącznie kosztem innych państw narodowych. Wszystko jest możliwe, ale czy taki reżim byłby zdolny do długiego trwania w nieodwracalnych w chwili obecnej warunkach modernizacji społecznej? Nie bez konfliktów, które musiałyby zakończyć się albo wojną, albo opresją. I dlaczego społeczeństwa obywatelskie tych państw nie miałyby *wyciągnąć wniosków (lernen)* z zagrożeń w porę, nie zaś dopiero w obliczu katastrof, które europejska historia XX wieku uświadomiła całemu światu?

Na Zachodzie reżimy polityczne opierają się na zobowiązaniu do przestrzegania praw konstytucyjnych i praw człowieka, które można dobrze uzasadnić w kategoriach normatywnych. Według tych standardów tak zwane nieoliberalne demokracje, opierające się na ideologii nacjonalistycznej, są regresywne, ponieważ nie są w stanie sprostać, odwołując się do słusznych przesłanek, krytyce represji wobec opozycyjnych mniejszości. *Regresje są zawsze możliwe*, ponieważ jako istoty historyczne „wiosłujemy” na morzu pośród nieprzewidzianych okoliczności. Pytanie brzmi jedynie, ile za takie regresje zapłacą sami obywatele. Czy nie lepiej byłoby skonstruować naszą teorię w taki sposób, aby cena, jaką prawdopodobnie musieliby zapłacić ci, których taki reżim dotknie, była zawarta w jej opisie? Jeśli ograniczymy się do kulturowo upiększonej teorii władzy i poprzestaniemy na opisie nacjonalizmu, który jest równie wąski, jak kosztowny, ale nie uwzględnimy jego łatwych do przewidzenia konsekwencji, umknie nam to, co istotne, a mianowicie normatywne aspekty rzeczywistości społecznej.

**Bez względu na to, w jaki sposób chcielibyśmy reaktywować „niedokończony projekt nowoczesności” i z nową energią popychać go naprzód – jego normatywne aspiracje są zawsze narażone na podważenie przez dynamikę kapitalizmu. W latach powojennych**

wydawało się, że możliwa jest pokojowa koegzystencja między władzą komunikacyjną jako podstawą dla demokratycznego kształtowania woli a kapitalistycznymi imperatywami wyzysku. W epoce neoliberalnej globalizacji coraz bardziej jasne staje się, że konkurencyjna dynamika światowego rynku, rzekome przymusy praktyczne i nadmierna siła kapitału nie tylko wpływają destrukcyjnie na próby ponadnarodowego pogłębiania solidarności społeczeństwa obywatelskiego, ale grożą także całkowitym podważeniem ekologicznych warunków życia ludzkiego. Czy jednak system kapitalistyczny jest w ogóle możliwy do zakwestionowania? Czy można sobie wyobrazić sensowne nieregulowane alternatywy? By postawić to pytanie na jeszcze bardziej fundamentalnym poziomie: czy dziś nadal podtrzymywałby Pan opis kapitalizmu jako „życia społecznego wolnego od norm”? Czy też należy raczej postrzegać rynek kapitalistyczny jako sferę, która posiada własną normatywność, z elementami moralności i uznania, która równie dobrze może być poddana krytyce i transformacji zgodnie z własnymi wartościami i normami?

Kategoria „życia społecznego wolnego od norm”, którą Państwo przypomnieli, była myślowym sformułowaniem, które skorygowałem dziesiątki lat temu. Oczywiście kapitalizm ma różne formy instytucjonalne; ale pouczające badania w dziedzinie instytucjonalizmu jedynie niuansują systemowy opis globalnego porządku gospodarczego. Nie przez przypadek Luhmann rozwinął swoją koncepcję systemu kontrolowanego przez media, rekurencyjnie zamkniętego na otoczenie, na – wówczas jednak zbyt uogólnionym – przykładzie kapitalistycznego systemu gospodarczego. Co można dostrzec w bieżącym kryzysie ekologicznym, system kapitalistyczny żyje w równym stopniu z zasobów naturalnych, jak i z zasobów świata życia – sam mówiłem

o „kolonizacji świata życia”. Jednocześnie jest to system niewrażliwy na wyczerpywalność tych zasobów, ponieważ jest w stanie komunikować się z „otoczeniem” jedynie w języku podaży i popytu. To właśnie na tej głuchocie na środowisko społeczne, naturalne i kulturowe opiera się potencjał jego politycznego szantażu. Nie mówiłbym zatem o „wrodzonych” wartościach i normach. Dlatego też wspomniane oznaki strukturalnej dezintegracji politycznej sfery publicznej i erozji liberalnej kultury politycznej są tak niepokojące: nie wyobrażam sobie bowiem socjalnego (*sozialstaatlich*) i ekologicznego osvajania kapitalizmu bez interwencji państwa, w warunkach wyłącznie połowicznie sprawnej demokracji.

**Na tym niepokojącym tle rozumiemy również Pańskie ponowne odkrycie religii jako repertuaru możliwych idei na rzecz ludzkiej godności i moralnej równowagi. Aby wykorzystać ją w projekcie nowoczesności, nalega Pan jednak na prymat świeckiego rozumu, któremu przypisuje Pan wyższy, uniwersalistyczny potencjał. To właśnie z tego powodu wymaga Pan od świeckich i religijnych obywateli i obywaterek, aby przekładali idee religijne na świeckie słownictwo.**

Interesowało mnie „tłumaczenie” potencjałów semantycznych w dwóch różnych kontekstach. W mojej niedawno ukończonej *Historii filozofii* śledzę z jednej strony dyskurs na temat wiary i wiedzy, który rozpoczął się już w rzymskiej starożytności, aby pokazać, że najważniejsze praktyczne pojęcia podstawowe naszej świeckiej samowiedzy – to znaczy takie pojęcia, jak rozumna wolność, moralność i sprawiedliwość, jak również pojęcia wolnej woli i niepowtarzalnej indywidualności odpowiedzialnie działających osób – wyłoniły się z filozoficznego zawłaszczenia dziedzictwa żydowskiego i chrześcijańskiego. Uniwersalizm racjonalnych roszczeń ważnościowych jest takim

dziedzictwem, nawet jeśli opiera się na „religiach ksiąg” z czasu osiowego, wokół których ukształtowały się przecież odrębne społeczności i kultury. A ponieważ nie możemy wiedzieć, czy ten osmotyczny proces translacji dobiegł końca, interesuje mnie z drugiej strony także stary temat teorii politycznej, podjęty na nowo przez Johna Rawlsa – rola religijnych obywateli w politycznej sferze publicznej demokratycznych państw konstytucyjnych. Czytam artykuł w gazecie, dotyczący zatwierdzenia przez firmy ubezpieczeniowe prenatalnych badań krwi stwierdzających trisomię, które mogą być wykorzystane do określenia ryzyka wystąpienia chorób (bynajmniej nie chodzi tylko o zespół Downa). Taka decyzja administracyjna ma daleko idący, precedensowy wpływ na zachowania ludności i nie powinna być podejmowana bez szerokiej i świadomej debaty publicznej, szerokich konsultacji parlamentarnych i podstawy prawnej. Moje pytanie jest następujące: czy taka pogłębiona dyskusja powinna być od samego początku odcięta od głosów opartych na wierze – co podkreślam: od treści propozycyjnych, nie zaś uzasadnień wypowiedzi ze strony religijnych obywateli? Państwo świeckie, o ile jest demokratycznie ukonstytuowane, zależy od opinii i procesu kształtowania woli w społeczeństwie obywatelskim, które – nawet w Europie – nie jest bynajmniej całkowicie zsekularyzowane.

**Konieczność przekładu idei religijnych na świeckie słownictwo stwarza jednak dwojakie niebezpieczeństwo, w zależności od perspektywy: czyż nie jest tak, że udostępnienie „potencjału semantycznego” – czy też treści propozycyjnej – religii dla „niedokończonego projektu” ostatecznie i tak zależy od nienegocjowalnych, partykularnych, a niekiedy także autorytarnych systemów znaczeniowych (jak np. idea boskiego porządku), tak że faktyczne praktyki przekładu na kategorie świeckie zasadniczo podważają**

**fundamenty tego zasobu i ostatecznie prowadzą do zaniku samego elementu religijnego? Z drugiej strony, co by się stało, gdyby transfer się powiódł, ale za cenę tego, że te szczególne i autorytarne koncepcje religijne, mniej lub bardziej odporne na krytykę, znów stałyby się potężne same w sobie? Z punktu widzenia teorii modernizacji ich rozpad był przez Pana mile widziany jeszcze na kartach „Teorii działania komunikacyjnego”.**

Patrząc z perspektywy socjologicznej, ta wielka, i jak na razie trwała, siła nauk religijnych opiera się na tym, że przekonują one wyznawców – czy to na poziomie osobistym, czy kosmicznym – do sakralnej władzy zbawczej sprawiedliwości. Uczestnictwo we wspólnotach kulturowych potwierdza tę wiarę poprzez kontakt z archaicznymi źródłami solidarności. Na drodze naszego okcydentalnego rozwoju myśl świecka oddzieliła od siebie uniwersalistyczną koncepcję sprawiedliwości i założenie autonomicznego działania oraz oddanie się inspirującej władzy zbawczej sprawiedliwości. Przy takim „przekładzie” motywacji, doświadczeń i wrażliwości zmienia się oczywiście coś więcej niż tylko modalność tego, co uznajemy za prawdę. Treść nie pozostaje tu również bez wpływu – autorytarne wyobrażenia zostają jednakowoż odrzucone. Z drugiej strony, „przekład” nie jest grą o sumie zerowej, w której religia musiałaby stracić to, co zyskuje strona świecka.

#### 4. Przemiany teorii i miejsce krytyki

Spoglądając na Pańską dotychczasową pracę z dzisiejszego punktu widzenia, można również dostrzec zmiany i zwroty w proponowanej społeczno-teoretycznej perspektywie. Być może nigdy nie był Pan przekonany marksistą, ale w Pańskich wczesnych analizach dziedzictwo i ideologiczne aspekty burżuazyjnej sfery publicznej z pewnością zajmowały istotne miejsce.

**O ile wówczas działanie komunikacyjne, a więc praktyka symbolicznego panowania i przestrzeń emancypacji jako krytyka, były dla Pana jeszcze dość ambiwalentne, o tyle w Pańskiej późniejszej teorii działania komunikacyjnego skupia się Pan coraz bardziej na jego racjonalnych właściwościach. Wydaje się, że wraz z racjonalnością komunikacji, która wszystko, co sakralne poddaje ujęzyczeniu, dyskursywnemu upłynnieniu i dzięki temu je przewycięża, uruchomiony zostaje proces uczenia się, który sam w sobie prowadzi do coraz bardziej demokratycznej, egalitarnej i uniwersalnej wspólnoty komunikacyjnej. W ostatnich latach wykonał Pan jednak pewien postsekularny „kontrruch”, kiedy to skupił się Pan na moralnym i emancypacyjnym potencjale treści religijnych. Spoglądając wstecz, jak ocenia Pan rozwój tych elementów swojej pracy?**

Prawdę mówiąc, nie zastanawiam się nad tym. Musiałem zrobić to tylko raz, gdy Eva Gilmer w imieniu wydawnictwa Suhrkamp zaproponowała mi zbiór esejów filozoficznych, który ukazał się w 2009 roku; miałem wówczas napisać wstęp do każdego z pięciu systematycznie opracowanych tomów. Wtedy po raz pierwszy pomyślałem o kontekście mojej pracy. Jak słusznie Państwo zauważyli, istnieje pewien punkt zwrotny w mojej biografii intelektualnej, datowany na początek lat 70. i powiązany z wygłoszonymi przeze mnie „wykładami Gaussowskimi”, oznaczający przejście do pracy na temat językowo-filozoficznych podstaw teorii działania komunikacyjnego. Oczywiście procesy uczenia się zawsze oznaczają korekty – wierzę też jednak, że od tego czasu podstawowe idee rozwinąłem dość konsekwentnie w różnych kierunkach.

Motywy pochodzenia religijnego interesowały mnie od czasu mojej pracy doktor-skiej. Od połowy lat 80. nacisk przesunął się jedynie na korzyść zastrzeżenia, że być może istnieją jeszcze niewykorzystane potencjały

semantyczne tego pochodzenia, dzięki którym niewierzące córki i synowie nowoczesności mogliby się, na swój sposób, jeszcze być może czegoś nauczyć. Tym, co łączy myślenie postmetafizyczne – przynajmniej tak, jak je rozumiem – z przekonaniem religijnym, które zostały urefleksyjnione, ale nadal pozostają żywe, jest uzasadniony lęk przed spłaszczoną, obiektywistyczną samowiedzą społecznych podmiotów i ich świata życia, czyli lęk przed *utratą jakiegokolwiek perspektywy transcendentalnej*, jakiegokolwiek szerszej perspektywy świata *wykraczającej* poza napotkane w nim obiekty. Teraz, gdy metafizyka straciła siłę przekonywania, nie możemy już, jak sądzę, myśleć filozoficznie z transcendentalnego punktu widzenia – nie powinniśmy też jednak nawoływać do jej uległości wobec strywalizowanych określeń, takich jak „przesłanie bycia” (*Seinsgeschichte*), „nieuniknione wydarzenie” (*kommende Ereignis*) czy [Bóg jako] „zupełnie inny” (*ganz Andere*). Nikt nie może być autonomiczny sam w sobie – „rozumna” jest wolność zorientowana na komunikatywne włączenie wszystkich i każdego bez przymusu, w intersubiektywnie podzielany i w pełni zdecentralizowany kontekst wzajemnych relacji. Takiej transcendencji – a to oznacza: orientacji poza sobą i poza tym, co zastane (*das Bestehende*) – należy oczekiwać od każdego społeczeństwa, które stara się zachować resztki człowieczeństwa.

Marksa czytałem już jako uczeń. Również w mojej ostatniej książce jest rozdział poświęcony Marksowi. Zawsze byłem ukształtowanym przez Kanta i pragmatyzm heglomarksistą, początkowo pod wrażeniem *Historii i świadomości klasowej*, a później pod silnym wpływem Weberowskich tropów wczesnej teorii krytycznej. Zawsze uważałem marksizm radziecki za prostą metafizykę. Nie można było mieć również żadnych złudzeń co do charakteru sowieckiego reżimu, gdy tylko otwarto pierwsze przejście graniczne na Friedrichstrasse

w Berlinie Wschodnim. Byłem tak samo odporny na wszelkie odmiany marksizmu funkcjonalistycznego, który starał się wywieść społeczeństwo jako całość z imperatywów wyzysku kapitalistycznego. Z kolei w codziennej polityce, nie zostając nigdy członkiem partii, pozostałem lewicowym socjaldemokratą, po kongresie partyjnym w Godesbergu popierającym – wbrew stanowisku kierownictwa – wykluczony z niej *Socjalistyczny Niemiecki Związek Studentów (SDS)*.

**Przyjrzyjmy się pokrótce nowszym podejściom w ramach krytycznej teorii społecznej. Przy wszystkich różnicach, jedną z dostrzegalnych i charakterystycznych cech krytycznej teorii społecznej jest – zamiast postulowania „powinności” (*bloßes Sollen*) – dążenie do wyprowadzenia ostrza krytyki z rekonstrukcji samej praktyki społecznej. Pańskim zdaniem, jak wiadomo, krytyka jest umocowana w działaniu komunikacyjnym i racjonalnych roszczeniach ważnościowych, konfrontowanych z wymogiem ich spełnialności. Pole najnowszej teorii krytycznej jest zróżnicowane i zagmatwane. Być może jednak wspólnym mianownikiem może być próba zrozumienia praktyki emancypacyjnej w mniej kognitywistyczny sposób, by oświetlić inne źródła motywacji, typy i wymiary krytyki. Axel Honneth podkreśla emocjonalne i związane z tożsamością znaczenie kulturowo zakorzenionych oczekiwań uznania, a tych nie da się właściwie zawrzeć w Pańskim, opartym na przesłankach argumentacyjnych, modelu dyskursu; Rahel Jaeggi widzi źródła dynamiki społecznych przemian w wywołanych kryzysem procesach uczenia się, dzięki którym praktyka, która stała się dysfunkcyjna, staje się znów żywotna, i czyni to na drodze praktycznej perspektywy silnie inspirowanej Foucaultem, reprezentowanej w Niemczech przez Martina**

**Saara, lokują miejsce krytyki w praktykach performatywnego zakłócania konstrukcji podmiotu oraz w genealogicznym rozwoju kontradyskursów oświetlających powiązany z władzą, często krwawy charakter rozwoju tego, co zastane (*das Bestehende*), poprzez otwierającą oczy moc ostrej i demaskującej retoryki. Pomimo tych różnic, we wszystkich trzech podejściach w centrum znajduje się pojęcie krytyki, które jednak nie może być bezpośrednio przełożone na racjonalne roszczenia ważnościowe i którego siła nie zasadza się przede wszystkim na poziomie argumentacji. Jak ocenia Pan ten postkognitywistyczny trend w najnowszej teorii krytycznej? Czy chodzi tu o zrozumiałą, być może konieczną zmianę paradygmatu? Czy jednak istnieje niebezpieczeństwo, że zniknie nam z pola widzenia normatywny fundament krytyki i jej racjonalne ugruntowanie, jak argumentował Pan już przeciwko Foucaultowi?**

Nie mogę tutaj zagłębić się w zalety tych nowszych podejść do teorii krytycznej. Ale przypisałbym te zasługi nie zwrotowi „postkognitywistycznemu”, lecz poszerzeniu spojrzenia na konteksty, w których osadzony jest – w codziennej komunikacji prawie zawsze eliptycznie zamknięty – racjonalny potencjał „dostarczania i wymiany powodów”, jak ujął to Robert Brandom.

Krytykom, którzy chcą pozbyć się mojego kognitywizmu – tj. próby użycia formalnych środków pragmatycznych do odkrywania tropów społecznie ucieleśnionego rozumu w historycznych procesach uczenia się – przeciwstawiam prosty argument: jest zwyczajnie kwestią logiki, że nikt nie może krytykować niesprawiedliwych stosunków społecznych lub patologii, które w subtelny sposób zagnieżdżają się w stosunkach społecznych, bez odwołania się do krytykownych roszczeń – to znaczy, *implicite*, do standardów, według



których można ocenić spełnienie lub niespełnienie tych roszczeń. Prawdziwa trudność tkwi w tym, że ostrze krytyki, jak to Państwo ujęli, *znajduje się* w samej rzeczywistości społecznej. Prowokacja leży w założeniu, że w nieracjonalnych przygodnościach (*Kontingenzen*) historii obecne są ślady rozumu i należy je odkryć.

Zgodnie z tym założeniem naukowy obserwator zmuszony jest bowiem porzucić, jak się wydaje, obiektywizujące nastawienie wobec danego obszaru badań; nie powinien już tylko opisywać tego, co postrzega, ale rekonstrukcyjnie pojąć i krytycznie ocenić to, z czym sam się spotyka w swojej dziedzinie: z obiektywizacjami zarówno nieracjonalności, czyli *implicite* chybionymi roszczeniami rozumu, jak też możliwościami procesów uczenia się. Instruktywnym przykładem takiego postępowania jest ten typ historii nauki, który nie tylko obiektywizująco opisuje i wyjaśnia następowanie po sobie teorii naukowych, ale także rekonstruuje je i ocenia z perspektywy solidności przesłanek (dostępnych szerokiemu gronu środowiska naukowego: zarówno badaczom stosującym metody obserwacyjne, jak i interpretatywne), co jednocześnie stanowi procedurę korekty błędów w rozumowaniu.

Metoda ta nie może być oczywiście zastosowana bezpośrednio do przedstawienia rozwoju społecznego, choćby dlatego, że interakcji społecznych nie sposób sprowadzić do roszczeń prawdziwościowych (*Wahrheitsansprüche*) i procesów uczenia się właściwych społecznościami naukowym. W centrum uwagi znajduje się raczej *całe spektrum empirycznych, teoretycznych i praktycznych roszczeń ważnościowych*, którym działanie komunikacyjne zawdzięcza opartą na intersubiektywnym poznaniu, społecznie integrującą rolę. Jeśli istnieje potencjał rozumu zakorzeniony w samym społeczeństwie, to odnaleźć go można w codziennej praktyce komunikacyjnej, a mianowicie w idealizującej treści założeń, które podmioty działające

w sposób zorientowany na porozumienie muszą wzajemnie podejmować, gdy – w kontekście ich świata życia – zgadzają się, spierają lub nie rozumieją się, bądź też oszukują, wzajemnie w odniesieniu do czegoś w świecie obiektywnym.

To właśnie owe odwołujące się do rozumu przesłanki (*Gründe*) są obiektywizującym łącznikiem między uczestnikami a interpretującym obserwatorem. Zaś w świetle racjonalnej rekonstrukcji tych teoretycznych i praktycznych (tzn. moralnych i prawnych, etycznych i estetycznych) przesłanek możliwe staje się ustalenie znaczenia praktyk społecznych z jednej strony dla samych uczestników, z drugiej zaś dla nas jako krytycznych obserwatorów. To właśnie w tej *rekonstrukcyjnej procedurze* należy odnaleźć wartość dodaną krytycznej teorii społeczeństwa w porównaniu z opisami i wyjaśnieniami [konwencjonalnej] socjologii. Zdaję sobie jednak sprawę, że – ogłosiwszy *Teorię działania komunikacyjnego* – nie udało mi się przekonać profesjonalistów w tej właśnie kwestii.

**Dyskusje z krytykami i krytyczkami, jak również nowe wyniki badań doprowadziły do tego, że w przedmowie do nowego wydania „Strukturalnych przeobrażeń sfery publicznej” z 1990 roku zdystansował się Pan od idealizacji politycznej sfery publicznej XIX wieku, ale także od koncepcji XX-wiecznej sfery publicznej, którą tworzą wyłącznie zdepolityzowane i zdemokratyzowane media masowe, a zamiast tego zaproponował Pan myślenie o sferze publicznej w sposób bardziej zróżnicowany czy pluralistyczny. Przywoływana przedmowa kończy się w interesujący sposób, kiedy zadaje Pan sobie samemu pytanie: do jakich teorio-demokratycznych spostrzeżeń doszedłbyś, badając „strukturalne przeobrażenia sfery publicznej” jeszcze raz, czyli 30 lat po pierwszej publikacji? Odpowiada Pan, że Pańskie wnioski**

**być może „przemawiałyby za mniej pesymistyczną oceną i za mniej zaczepnym, jedynie postulatycznym ukazywaniem perspektyw”<sup>10</sup>. Od tego czasu minęło prawie 30 lat, w czasie których polityczna sfera publiczna uległa głębokim przemianom. Do jakich wniosków doszedłby Pan dzisiaj? Czy dziś znów byłby Pan bardziej pesymistyczny?**

Raczej zdumiony niż pesymistycznie nastawiony. W przeciwnym razie musiałbym już wiedzieć, jak przebiegają aktualnie dokonujące się strukturalne przeobrażenia sfery publicznej, które jeszcze przyspieszą w nadchodzących dziesięcioleciach. Są to dociekania, które muszę pozostawić młodszym kolegom; ja mogę w tym zakresie jedynie spekulować. Motorem tych zmian jest bowiem komunikacja cyfrowa, która – nie tylko zresztą w pod tym względem – stanowi głęboki przełom ewolucyjny. Być może powinienem to wyjaśnić za pomocą zgrubnego szkicu. Wraz z gramatyzacją pierwotnego użycia pojedynczych znaków o identycznych znaczeniach, u zarania ludzkości musiał powstać język zróżnicowany propozycjonalnie. Dzięki temu gatunek naszych przodków, z których wyłonił się *Homo sapiens*, mógł przejść na tryb socjalizacji komunikacyjnej. To przejście rzuca również światło na zagadnienie podtrzymywania i odnawiania kruchej z natury integracji społecznej, co Durkheim badał w kategoriach rytualnego wytwarzania solidarności społecznej w (nowoczesnych) społeczeństwach plemiennych. Od momentu uruchomienia procesów socjalizacji komunikacyjnej, charakteryzujące się odziedziczonymi po hominidach coraz wyżej rozwiniętymi inteligencją i strukturą popędową osobniki ludzkie nie były w już stanie dłużej reprodukować swojego życia w dotychczasowy,

autoreferencyjny sposób, lecz przestawiły się na intencjonalnie zorientowaną współpracę. Od tego czasu jednostki musiały balansować pomiędzy wymaganiami samozachowania siebie a wymaganiami samozachowania wspólnoty.

Z punktu widzenia antropologicznej analizy *znaczenia języka* dla konstytuowania się tego typu form życia wywieść można też wyjaśnienie istotności zmian językowych form komunikacji, czyli *rewolucji medialnych*, w historii ludzkości. Dzięki dokonaniem w ostatnich dziesięcioleciach XX wieku upowszechnieniu medium cyfrowego zrewolucjonizowany został – i to już *po raz trzeci*, po *wprowadzeniu pisma* w pierwszych państwowych systemach społecznych starożytnych cywilizacji na przełomie trzeciego tysiąclecia przed naszą erą, a następnie po *wprowadzeniu druku książkowego* na początku ery nowożytnej – nie tyle tryb językowy jako taki, ile raczej sposób przekazu, a tym samym trwałość, zasięg społeczny, tempo i gęstość porozumienia komunikacyjnego. Książka drukowana zmieniła wszystkich użytkowników w *potencjalnych czytelników*, nawet jeśli potrzeba było kolejnych trzech czy czterech stuleci, aby umiejętność czytania i pisanie, przynajmniej w założeniu, się upowszechniła. Tym razem jednak tak zwane nowe media zamieniły wszystkich użytkowników w *potencjalnych autorów* – i tak jak użytkownicy prasy drukarskiej musieli najpierw nauczyć się czytać, tak samo trzeba jeszcze nauczyć się korzystania z nowych mediów. Będzie się to działo o wiele szybciej, ale kto wie, jak długo to jeszcze potrwa.

Kiedy więc pytają mnie Państwo o znaczenie nowych mediów dla strukturalnych przeobrażeń sfery publicznej, proszę mi pozwolić w pierwszej kolejności zastanowić się nad znaczeniem, jakie znana nam forma politycznej sfery publicznej miała dla kształtowania się demokracji, a jednocześnie nad rosnącym – dla politycznej i społecznej integracji naszych

<sup>10</sup> Habermas, J. (2007). *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej* (s. 50). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

spluralizowanych i zindywidualizowanych społeczeństw – znaczeniem procesów kształtowania woli, których podmiotem była *publiczność czytająca* (*Lesern*). Zastanawia mnie tu pewien problem strukturalny, który jednocześnie irytuje mnie i niepokoi od czasu wprowadzenia komunikacji cyfrowej, czyli przynajmniej od początku lat 90. Po prostu nie wiem, jak mogłoby wyglądać w świecie cyfrowym funkcjonalny odpowiednik fenomenu powstałych jeszcze w XVIII wieku, dziś zaś ulegających rozkładowi politycznych sfer publicznych. Sieć *śluszenie* została zdefiniowana przez swoich pionierów jako wyzwolenie, właśnie ze względu na jej anarchiczną infrastrukturę. Jednocześnie jednak moment uwspólnienia, który jest konstytutywny dla demokratycznego kształtowania się opinii publicznej i woli, wymaga *również* odpowiedzi na bardzo konkretne pytanie: w jaki sposób w wirtualnym świecie zdecentralizowanej sieci – to znaczy bez profesjonalnego autorytetu ograniczonej liczby wydawnictw i organów publikacyjnych, z wyszkolonymi, posiadającymi możliwość zarówno redakcji, jak też selekcji, redaktorami i dziennikarzami – można utrzymać sferę publiczną z obiegami komunikacyjnymi, które *inkluzywnie* obejmują *całe* społeczeństwo.

Polityczne sfery publiczne, również te opisane przeze mnie, nie są przecież w kontekście historycznym przypadkowym następstwem parlamentaryzmu i rozwoju systemu partyjnego. Ta struktura komunikacyjna była niezbędnym warunkiem funkcjonowania każdej demokracji, ponieważ mogła skupić uwagę dużej populacji na stosunkowo niewielu kwestiach istotnych dla podejmowania decyzji politycznych oraz wzbudzić i utrzymać ogólne zainteresowanie tymi kwestiami. Jednak te pionowe przepływy komunikacyjne, obecnie nadal oparte na dystrybucji i nadawaniu prasy, radia i telewizji, coraz bardziej tracą na znaczeniu w porównaniu z komunikacją poziomą, pochodzącą z nowych mediów, zwłaszcza

społecznościowych. Infrastruktura sfery publicznej w takich krajach, jak USA kruszeje już od dawna. Pierwsze oznaki tej erozji stały się widoczne po szeroko zakrojonej prywatyzacji telewizji, a przede wszystkim radia, co doprowadziło do *rynkowego ujednolicenia oferty programowej*.

Co więcej, nowe media nie ulegają już dziś „dośrodkowemu” oddziaływaniu, jak miało to miejsce w klasycznie pojmowanej sferze publicznej. Sfera publiczna sieci, generowana przez nowe media, od początku była z natury fragmentaryczna, nie wypracowując czegośkolwiek, co – *pochodząc z jej wnętrza* – mogłoby uodpornić dryfujące wyspy komunikacji na dysonans poznawczy. Stąd też toczące się w realnym świecie partyjno-polityczne debaty na tematy wymagające podejmowania decyzji – jak pokazały systematyczne badania, np. programu zdrowotnego Obamy – nie są już w stanie przykuć uwagi zainteresowanych demokratycznych wyborców w świecie wirtualnym, przez co obywatele nie mogą być już wystarczająco poinformowani (*aufgeklärt*) o własnych interesach politycznych.

Klasyczne media masowe były w stanie skupić i skierować uwagę szerokiej publiczności krajowej na kilka kluczowych tematów; sieć cyfrowa sprzyja namnażaniu nisz dla zakcelerowanych, ale narcystycznie samozwrotnych (*narzisstisch in sich kreisende*) dyskursów na różne tematy. Nikt nie kwestionuje niezaprzeczalnych zalet tej technologii. Ale w odniesieniu do strukturalnych przeobrażeń politycznej sfery publicznej interesuje mnie jeden aspekt: gdy tylko siły odśrodkowe tej „bańkowej” struktury komunikacyjnej przeważą nad siłą przyciągania inkluzywnej sfery publicznej, konkurencyjne opinie publiczne reprezentatywne dla całej populacji nie będą już w stanie się uformować. Cyfrowe społeczeństwa rozwijałyby się wówczas *kosztem* wspólnej i *dyskursywnie filtrowanej* możliwości kształtowania opinii i woli. Na ile mogą to dziś ocenić,

dalszy kierunek strukturalnych przeobrażeń sfery publicznej – a w szczególności politycznej sfery publicznej – zależy przede wszystkim od rozwiązania tego problemu. 🗨

**Z języka niemieckiego przełożyli  
Przemysław Pluciński i Justyna  
Balisz-Schmelz**



## Wprowadzenie

Habermasowska koncepcja sfery publicznej i rozwijana od lat 90. ubiegłego wieku „agonistyczna” teoria Chantal Mouffe uznawane są za konkurencyjne, przeciwstawne modele sfery publicznej – pierwszy definiowany przez ideę kooperacji i dążenie do porozumienia, drugi akcentujący konstytutywne znaczenie konfliktu jako nieuchronnego, choć niekiedy skrywanego czynnika demokratycznej sfery publicznej (por. Czyżewski, 2010, s. 11). Obecne w tekstach Mouffe polemiczne odniesienia do Habermasa potwierdzają tę opozycję i głęboką odmienną założen. Jednocześnie jednak uwagi te są zazwyczaj pobieżne i zdawkowe, nie poparte bliższym analitycznym wglądem w tok myślenia przeciwnika. Znacznie lepiej uargumentowana wydaje się przeprowadzona przez belgijską politolożkę krytyka polityczno-społecznych konkluzji zawartych w teoriach Anthony’ego Giddensa i Ulricha Becka (Mouffe, 2008, s. 50–79); rozprawa z ich wizjami „refleksyjnej nowoczesności” jest też bardziej skuteczna w demaskowaniu neoliberalnych iluzji i ideologicznego zaplecza centrolewicy. Co znamienne, intencja Mouffe, związana z chęcią uwolnienia demokratycznego potencjału sfery publicznej, nie odbiega zasadniczo od celów praktycznych, stojących za myślą Habermasa. Habermasowski namysł nad sferą publiczną od początku wiązał istnienie przestrzeni otwartej deliberacji z ideałami powszechnej emancypacji – z przyświecającą teorią krytycznej wizją urzeczywistnienia wolności i sprawiedliwości. Koncepcja Mouffe rozwinięta została jednak w innym kontekście, wraz ze stawianą przez nią diagnozą kryzysu politycznej reprezentacji i przemiany polityki w postpolityczne technokratyczne zarządzanie (*governance*). Od początku miała więc ona w większym stopniu wymiar polemiczny i interwencyjny.

Mouffe sytuuje Habermasa w gronie liberalnych myślicieli, których podejście jest racjonalistyczne i indywidualistyczne, a przez to niezdolne do rozpoznania natury zbiorowych tożsamości i organizujących zbiorowość afektów (Mouffe, 2008, s. 25). Główny argument teorii agonistycznej, zgłaszany przez nią w kontrze do Habermasa, mówi, że (...) *poszukiwanie ostatecznego racjonalnego rozwiązania* – w postaci dyskursywnie wypracowywanej zgody, pospólnie wypracowanej społecznej woli – (...) *nie tylko nie może się powieść, lecz prowadzi również do nadmiernego ograniczenia publicznej debaty* (Mouffe, 2005, s. 110) – uniemożliwia pełną artykulację przeciwnych perspektyw i stanowisk, odbiera politycznym sporom ich dynamikę, a zarazem generuje obszar niemych wykluczeń. Mouffe zakłada niejako, że w Habermasowskim ujęciu idealny cel – w postaci racjonalnego i sprawiedliwego konsensusu – jest czymś z góry założonym, co determinuje i reguluje przebieg publicznej dyskusji. W niniejszym tekście postaram się wykazać, że taka interpretacja nie ma potwierdzenia w pracach Habermasa i że jego koncepcja sfery publicznej w znacznie większym stopniu uwzględnia element społecznej przygodności i otwarty potencjał działania. Wiąże się to z performatywnym sposobem istnienia sfery publicznej i z fundamentalną w myśleniu Habermasa kwestią demokratycznego uprawomocnienia, którą Mouffe w swojej krytyce generalnie pomija.

Na wstępie wypada dodać jeszcze kilka uwag na temat teorii politycznej Chantal Mouffe i jej miejsca na tle innych stanowisk krytycznych wobec koncepcji Habermasa. Pozornie w swojej argumentacji staje ona po stronie „realnych” wykluczonych i rzeczywistych problemów, opowiada się za swobodą ekspresji przeciwko teorii o nazbyt totalizujących ambicjach i nierealistycznych filozoficznych założeniach (teorii „oderwanej od życia”). Jest to jednak pozorne w tym sensie,

że jej ujęcie ma ostatecznie również aspiracje całościowe, jako rozwinięta koncepcja z zakresu ontologii społecznej i – jak przynajmniej deklaruje – alternatywny projekt polityki demokratycznej<sup>1</sup>. Z tego względu, krytykując „domykający” charakter Habermasowskiej teorii, Mouffe lokuje się na innej pozycji niż szereg krytyków i krytyczek jego koncepcji, zwracających uwagę na obecne w niej luki i przemilczenia, takie jak pominięcie doświadczenia robotniczego i „proletariackiej sfery publicznej” (Negt i Kluge, 1993), brak poważniejszego namysłu nad kwestią podziałów płciowych leżących u podstaw nowoczesnej sfery publicznej (Fraser, 2014) czy lekceważenie tych form ekspresji i komunikacji, które nie są *stricte* dyskursywną argumentacyjną wymianą (Young, 2009).

Śledząc polemiczne argumenty, wysuwane przed laty pod adresem autora *Strukturalnych przeobrażeń sfery publicznej* przez Oskara Negta i Aleksandra Kluge w ich konceptualizacji *Gegenöffentlichkeit* (opozycyjnej sfery publicznej, kontrpubliczności) czy zgłaszane z pozycji feministycznych przez takie autorki, jak Nancy Fraser, można uznać, że mimo rozbieżności i punktów spornych, z teorią Habermasa łączył ich stanowiska pewien wspólny horyzont oczekiwań. Jak to określili autorzy *Öffentlichkeit und Erfahrung* (1972), liberalna mieszczańska sfera publiczna pozostaje wprawdzie w swojej otwartości (ideologiczną) iluzją, ale jest ona przy tym, jako owa iluzja, (...) *artykulacją fundamentalnej ludzkiej potrzeby* (Negt i Kluge, 1993, s. 2). Dookreślenia i korekty, jakie pojawiły się w międzyczasie, w kolejnych dekadach po publikacji *Strukturalnych przeobrażeń sfery*

*publicznej* w koncepcji samego Habermasa, zdają się z kolei poświadczać, że tamta krytyka i dyskusja przyczyniła się do rekonceptualizacji wielu zagadnień. Krytyka agonistyczna, ze względu na odmienną wyjściowych założeń, nie daje szans na podobne „uzgodnienia”. Nie tyle bowiem zwraca ona uwagę na rozbieżności między „teorią” a „praktyką”, co kwestionuje całą architekturę Habermasowskiej koncepcji i jej aksjologię. Proponowana przez Mouffe teoria radykalnej demokracji zakłada, że idee liberalizmu i demokracji pozostają zawsze między sobą w napięciu i nie dają się gładko pogodzić. Jej celem jest odzyskanie ponownie demokratycznego pierwiastka, który we współczesnych zachodnich systemach politycznych został jej zdaniem stłumiony przez hegemonię liberalizmu. Choć Mouffe dostrzega istotne dla praktyki społecznej i politycznej problemy, to w moim przekonaniu jej koncepcja niekoniecznie oferuje ich rozwiązanie. Sama ta teoria kryje bowiem więcej sprzeczności i napięć, niż otwarcie przyznaje. Być może wynika to z jej hybrydycznej genezy, z próby połączenia schmittiańskiego pojęcia polityczności z obroną tego porządku politycznego – liberalnej demokracji, który teoria Carla Schmitta *explicite* odrzuca<sup>2</sup>.

## Liberalna „fikcja” – sfera publiczna jako idea

Mimo że od momentu wydania *Strukturalnych przeobrażeń sfery publicznej* (1962) podejście Habermasa do tej problematyki podlegało modyfikacjom, czy wręcz zasadniczym reformułowaniom – najpierw w ramach koncepcji racjonalności komunikacyjnej, potem w kontekście pogłębionego namysłu nad

1 Znamienne, że socjologowie zajmujący się jakościowymi badaniami dyskursu publicznego obie koncepcje – zarówno Mouffe, jak i Habermasa – uważają za zbyt ogólne i abstrakcyjne, by mogły stanowić model użyteczny w ramach empirycznych analiz (por. Czyżewski, 2010, s. 11).

2 Jak deklaruje Mouffe, jej zamierzenie polega na tym, by „myśleć Schmittem przeciwko Schmittowi” (Mouffe, 2008, s. 30). Jest to karkołomna konstrukcja, w pewnym sensie skazana na rozgrywanie sprzeczności.

konstrukcją i funkcjonowaniem państwa prawnego (Cohen i Arato, 1997; Nowak i Pluciński, 2011, s. 30–31), krytyczne komentarze na temat jego teorii często nadal skupiają się na tym wczesnym historycznym ujęciu: na modelu mieszczańsko-obywatelskiej sfery publicznej, zarysowanym w jego pierwszej książce. Można by się zgodzić z taką perspektywą o tyle, że w *Strukturalnych przeobrażeniach...* dostrzec już można „normatywne jądro” koncepcji Habermasa, które potem, mimo dalszych teoretycznych redefinicji, zostanie zachowane (por. Hułas, 2019). Niemniej jednak redukcja jego koncepcji do wyidealizowanego obrazu mieszczańskiej sfery publicznej, traktowanej jako wzorzec, jest posunięciem tyleż wymownym retorycznie, co mylnym<sup>3</sup>. Takie odczytanie fiksowałoby się na opisie zjawisk historycznych, który poddany został potem relatywizacji i na terminach, które przez samego Habermasa były z czasem rewidowane.

Z punktu widzenia szczegółowych badań historycznych, przedstawiony w *Strukturalnych przeobrażeniach...* obraz mieszczańskiej sfery publicznej w okresie jej narodzin można było w wielu punktach zakwestionować, wskazując, że przywoływane przez autora społeczne praktyki były *de facto* dalekie od postulatów równościowej i otwartej debaty. Habermas zgodził się zresztą w większości z uwagami niuansujących i weryfikujących ten obraz historyków (zob. Calhoun, 1992, s. 423–427). W jego zamierzeniu wgląd w historyczny proces kształtowania się nowożytnej sfery publicznej miał przede wszystkim służyć wydobyciu określonych treści normatywnych; selektywność

ujęcia była pochodną tego teoretycznego dążenia. Zgodnie z uzasadnieniem zawartym w napisanym po latach wstępie, „idealizacja” mieszczańsko-obywatelskiej sfery publicznej była kwestią teoretycznego poszukiwania „typu idealnego” (w Weberowskim sensie), a nie upiększania historycznej empirii jako takiej (Habermas, 2007, s. 3, s. 29–30). To poszukiwanie „typu idealnego” opierało się tyleż na wglądzie w historię społeczną i polityczną, co na rekonstrukcji idei filozoficznych i politycznych postulatów. Nie zmienia to jednak faktu, że jako przedłużenie oświeceniowych ideałów racjonalnej debaty (w duchu Kantowskiego „publicznego użytku z rozumu”), połączonych z postulatem ogólnej *civilité* i literackiej ogłady – warunkującej pewien poziom refleksyjnej samoświadomości i zdolność udziału w wymianie opinii – zaproponowany przez Habermasa model dawał uprzywilejowane miejsce wyemancypowanej ekonomicznie i emancypującej się politycznie części społeczeństwa, która od wczesnych dekad XVIII wieku w krajach zachodnich zaczynała tworzyć nową postać „publiczności”. To, że geneza i struktura tej publiczności nie była w pełni demokratyczna, widoczne się staje pośrednio w rozwiniętej w książce narracji na temat późniejszych przeobrażeń sfery publicznej, ukazanych jako proces jej stopniowego „rozkładu” lub „upadku” (*Verfallsgeschichte*). Nowoczesne procesy demokratyzacji i umasowienia, wpływające na „poszerzanie się zasięgu sfery publicznej”, Habermas uznał bowiem, jeśli nawet nie za bezpośrednią przyczynę kryzysu, to przynajmniej za zbieżne z postępującym osłabieniem krytycznej i politycznej funkcji obywatelskiej sfery publicznej (Habermas, 2007, s. 60). Ten krytyczny argument, choć niewykorzystany przez Mouffe, potwierdza w pewnej mierze jej uwagi o elitaryzmie i racjonalistycznym ukierunkowaniu jego teorii.

Skłaniając się ku rekonstruowanym przez siebie ideałom mieszczańskiego humanizmu,

Habermas nie abstrahował bynajmniej od tego, co stanowiło materialno-ekonomiczne konteksty ich rozwoju. Zwracając uwagę na nowe rozumienie jednostkowej autonomii w sferze prywatnej, będące podstawą organizowania się nowego typu mieszczańsko-obywatelskiej „publiczności”, nie mógł pominąć ich społeczno-gospodarczych uwarunkowań i ograniczeń. Kwestie te najmocniej są wyartykułowane w części poświęconej myśli Hegla i Marksa, z których drugi wprost demystyfikował polityczną sferę publiczną w państwie konstytucyjnym jako (...) *maskę burżuazyjnego interesu klasowego* (Habermas, 2007, s. 251–254). Idąc tropem tej marksowskiej krytyki, sam Habermas w *Teorii i praktyce* (1963) określił mieszczańską sferę publiczną, utożsamioną ze (...) *znoszącym panowanie, dyskursywnym kształtowaniem woli społecznej* mianem (...) *skutecznie zinstytucjonalizowanej fikcji* (Habermas, 1983, s. 27). Poniekąd wyprzedził więc zarzut postawiony przez Negta i Klugego, choć nie rozwijał dalej jego implikacji.

To ostatnie stwierdzenie rzuca dodatkowe światło na pojęcie sfery publicznej jako idei ucieleśniającej się w społecznej, obywatelskiej praktyce, niemniej w swym teoretycznym i normatywnym sensie wykraczającej poza opis empirycznej rzeczywistości. Na najbardziej ogólnym poziomie idea ta jest w rozumieniu Habermasa tożsama z ideą racjonalizacji i demokratyzacji władzy, w oparciu o zasadę jawności oraz otwartej debaty równych sobie obywateli (zob. Habermas, 1974, s. 50, s. 55; Habermas, 2007, s. 35). Zgodnie z przedstawioną w *Strukturalnych przeobrażeniach...* historyczną rekonstrukcją, idea tak pojętej sfery publicznej rozwinęła się i nabrała mocy w kontrze do absolutnej władzy monarchicznej, w cieniu której i dzięki tolerancji której mogła się w pewnym stopniu realizować. Walka o prawo do stowarzyszeń i swobody wypowiedzi, dążenia do ograniczenia bądź zniesienia państwowej cenzury były terenem

bitewnym, na którym ideał sfery publicznej jako przestrzeni obywatelskiej aktywności mógł się wykrystalizować, i na którym zyskiwał on charakter tyleż idei regulatywnej, co przedmiotu bezpośrednich politycznych dążeń. Można powiedzieć, że kiedy zniknął główny antagonista – w postaci skoncentrowanej, absolutystycznej władzy, uniwersalistycznie interpretowana idea sfery publicznej utraciła po części cechujące ją wcześniej ostrość i klarowność, wynikające z tego negatywnego odniesienia. Przestała być narzędziem emancypacji wiodącej grupy społecznej, przypisującej sobie „uniwersalny” punkt widzenia, czyli liberalnego mieszczaństwa. Liberalne państwo prawne, oparte na ideach indywidualnej autonomii i politycznego samostanowienia, staje się niejako spełnieniem ideałów mieszczańskiego humanizmu. Choć, jak Habermas (2007, s. 29) zaznacza, między „utopijnym potencjałem” owych idei a (...) *zadającą im kłam konstytucyjną rzeczywistością pozostaje stałe napięcie*, to ostatecznie podlegają one w ramach państwa liberalnego instytucjonalizacji i stabilizacji. Z tego punktu widzenia wypada się zgodzić z Bruce’em Robbinsem, że choć przedstawiona w *Strukturalnych przeobrażeniach...* opowieść o oświeceniowej mieszczańsko-obywatelskiej sferze publicznej stanowiła użyteczną, „pobudzającą fikcję”, ożywiająca we współczesnym myśleniu idee społeczeństwa obywatelskiego i społecznej partycypacji, to jednak, rozważając (...) *przydatność tej fikcji jako czegoś, do czego można się odwołać w kwestionowaniu status quo, należy również brać pod uwagę jej [potencjalnie] demobilizujące oddziaływanie, które sprawia, że status quo jawi się jako niepodzielny, nieruchomy monolit* (Robbins, 1990, s. 3). Ta ostatnia uwaga wydaje się bliska perspektywie Mouffe w jej krytyce współczesnego (neo)liberalnego porządku. Teoria Habermasa nie oferuje zapewne antidotum na niedostatki obywatelskiego zaangażowania, niemniej, jak postaram się wykazać, stale uwypukla ona

3 Jest to dość częsta cecha pobieżnych prezentacji koncepcji Habermasa, które mają służyć za negatywne tło dla propozycji alternatywnych. Przykładem może być taktyka zastosowana w książce Ewy Majewskiej (2018, s. 45, s. 55). W moim przekonaniu podobne podejście pozwala na wykreowanie łatwego, pozornie dobrze znanego, lecz w gruncie rzeczy fałszywego przeciwnika.

nietożsamość, jaka zachodzi między opinio-twórczą społeczną praktyką, prawnym i politycznym porządkiem a owymi normatywnymi (zawsze nie całkiem spełnionymi) ideałami.

### **Deliberacyjna demokracja: formalne i nieformalne obiegi komunikacji**

Zarówno w *Strukturalnych przeobrażeniach...*, jak i w późniejszych pracach Habermas kładzie nacisk na instytucjonalny wymiar sfery publicznej – na rolę organizacji, stowarzyszeń i platform komunikacji, podtrzymujących procesy wymiany opinii, a także na potrzebę formalnych ram i procedur, zapewniających stabilność dyskusji i jej prawidłowy przebieg. Zinstytucjonalizowane procedury, odpowiednio (...) *tak zaprojektowane, aby odgrywały rolę „ukrytych” czy „osadzonych” cnót* (takich jak prawdomówność, mądrość, sprawiedliwość), stanowią, zgodnie z poczynionym przez Habermasa założeniem, zobiektywizowaną i urzeczywistniającą się w zbiorowej praktyce formę rozumu praktycznego (Habermas, 2005, s. 362). Mają one zasadnicze znaczenie dla funkcjonowania (...) *praworządnie zinstytucjonalizowanego kształtowania opinii i woli*, jakim w konstytucyjnym państwie prawa jest kompleks parlamentarny (Habermas, 2005, s. 391). W przestrzeni parlamentarnej, będącej zwieńczeniem instytucjonalnego wymiaru politycznej sfery publicznej, ustalone zasady proceduralne służą zapewnieniu równych warunków dostępu do argumentacji, niezależnie od partykularnej konfiguracji interesów i dominacji partyjnej (zob. także Habermas, 2007, s. 38–40). Od respektowania owych proceduralnych reguł zależy prawowitość podejmowanych decyzji i uzyskanych kompromisów. Niemniej, mimo zasadniczej roli, jaką pełnią owe proceduralne reguły, one same nie są właściwą podstawą demokratycznej legitymizacji. Ta ostatnia musi pochodzić od

społeczeństwa i opinii publicznej ukształtowanej w niesformalizowanych obiegach komunikacyjnych. Jak stwierdza Habermas (2005, s. 406), (...) *warunki, które czynią możliwym wytwarzanie prawa prawowitego, nie pozostają do dyspozycji polityki*.

Demokratyczne uprawomocnienie się więc sfery publicznej w szerokim sensie, rozumianej jako sfera odrębna od systemu władzy państwowej i administracji, bliższa prywatnym kontekstom porozumiewania się i wyrastająca ze „świata życia”. Idea demokracji – co Habermas podkreślał również często, jak rolę prawnie zinstytucjonalizowanych procedur – zakłada (...) *współdziałanie instytucjonalnie ukonstytuowanego procesu kształtowania woli politycznej oraz spontanicznych – nie penetrowanych przez stosunki władzy – strumieni aktywności komunikacyjnej w sferze publicznej (...) nie nastawionej na podejmowanie uchwał, lecz na ujawnianie i rozwiązywanie problemów* (Habermas, 2007, s. 41–42). Tak pojęta sfera publiczna, niemająca charakteru instytucji ani organizacji – niebędąca (...) *strukturą norm ze zróżnicowaniem kompetencji i rolę, uregulowaniem członkostwa itd.* (Habermas, 2005, s. 380), jest czymś zasadniczo otwartym i „przepuszczalnym” – przestrzenią społecznych interakcji i komunikacji zwykłych obywateli. Wytwarzana jest ona performatywnie w ponawianych i otwierających się aktach komunikacji, i choć dla jej istnienia niezbędna jest też infrastruktura w postaci fizycznych i wirtualnych przestrzeni wymiany, to jest ona w istocie pochodną działania komunikacyjnego (jako działania służącego wytwarzaniu przestrzeni społecznej, a nie tylko porozumieniu co do określonych treści) (Habermas, 2005, s. 380). Redefiniując pojęcie sfery publicznej [w *Strukturalnych przeobrażeniach...* rozpatrywanej jako (...) *sfera ludzi prywatnych, którzy zbiorowo tworzą publiczność* (Habermas, 2007, s. 95)] w ramach teorii działania komunikacyjnego, Habermas jeszcze silniej niż w tym

wcześniejszym ujęciu zaznacza ciągłość między obszarem prywatności, doświadczeniami interpretowanymi w kontekście wspólnych światów życia (choć uwikłanymi jednocześnie w funkcjonowanie systemów władzy i kapitału) a komunikowaniem w sferze publicznej. Twierdzenie, że (...) *system polityczny oparty na zasadzie państwowej praworządności (...) musi pozostać otwarty na świat życia*, oznacza, że wątki i problemy wypływające z owych doświadczeń i nieformalnych obszarów potocznej komunikacji, (...) *filtrowane i syntetyzowane tak, że zgęszczają się do powiązanych w określone tematy opinii publicznych* (Habermas, 2005, s. 373, s. 380), mogą znajdować dalsze przełożenie w zinstytucjonalizowanych dyskursach i procesach kształtowania politycznych decyzji. Z tzw. „gęstych kontekstów”, związanych z kręgiem bezpośrednich interakcji, przenoszone są w konteksty uogólnione, co oznacza przyrost abstrakcji i wymaga „wyższego stopnia eksplikacji” w celu włączenia ich do szerszej publicznej debaty (Habermas, 2005, s. 381).

Zwracając uwagę na rolę oddolnych, społecznych artykulacji (w tym także tych literackich i artystycznych), Habermas zauważa, że często (...) *problemy rozpatrywane na poziomie politycznym jako odbicie jakiejś społecznej dolegliwości, najpierw widoczne są w zwierciadłach osobistych doświadczeń życiowych* (Habermas, 2005, s. 385). Obszary aktywności społeczeństwa cywilnego, określone mianem „peryferyjnych” (w znaczeniu ich oddalenia od elementów systemu władzy politycznej), mają jego zdaniem (...) *w stosunku do centrów polityki przewagę większej wrażliwości na nowe problemy, większej zdolności ich dostrzegania i identyfikowania* (Habermas, 2005, s. 401). Wydobyte sygnalizowane na „peryferii” zagadnień i tematów wymaga zaangażowania aktywnych obywatelsko jednostek, organizacji, stowarzyszeń, społecznych inicjatyw i na kolejnym etapie zainteresowania mediów, by mogły one w konsekwencji zyskać „potencjał

politycznego wpływu” – stać się czynnikami politycznego sporu czy wyborczej rywalizacji o władzę. Potencjalne przełożenie tych zagadnień i żądań na polityczne decyzje wymaga przekonujących uzasadnień i zinstytucjonalizowanych procedur, przy czym ostateczne ustalenia nie zawsze muszą odpowiadać pierwotnym oczekiwaniom sygnalizujących dany problem społecznych grup (Habermas, 2005, s. 383, s. 400).

W tym aspekcie, w jakim w niesformalizowanych kontekstach „świata życia” i w publicznej debacie dyskutowane są kwestie codziennych społecznych praktyk, re-negocjowane społeczne znaczenia, wartości i normy (...) *społeczeństwo cywilne* – jak pisze Habermas – *może samo siebie transformować bezpośrednio*; w samych działaniach komunikacyjnych zawiera się bowiem potencjał urefleksyjnienia reprodukcji symbolicznej, opisywany przez Habermasa w terminach „racjonalizacji świata życia”. To, że społeczeństwo może także oddziaływać na (...) *samotransformację praworządnego systemu politycznego*, stanowi natomiast jego polityczną prerogatywę w ramach porządku demokratycznego. Dalsze negocjowanie wysuwanych politycznych roszczeń wymaga jednak zachowania obowiązujących prawnie procedur (Habermas, 2005, s. 392). Opinia publiczna, zdaniem Habermasa, nie może bowiem „wyręczać” władzy administracyjnej i ustawodawczej, a jedynie wywierać na nią wpływ (zob. Habermas, 2007, s. 43). W demokratycznym państwie praworządnym – jak przyjmuje Habermas za Claude’em Lefortem – „miejsce władzy pozostaje puste”: *władza w sensie substancjalnym nie należy do suwerennego ludu, ani nie jest skoncentrowana w państwowych ciałach reprezentacyjnych. (...) Suwerenność ludu rozpłaszcza się w procedurach* (Habermas, 2007, s. 43; Habermas, 2005, s. 466), co oznacza, że źródłem ustanowień nie jest zespolona kolektywna wola, ale deliberacyjne działania

społeczeństwa cywilnego, samoograniczającego się w ramach prawnych procedur<sup>4</sup>.

To, czy oddolne, spontaniczne procesy kształtowania opinii uzyskują skuteczność i autentyczny potencjał „wytwarzania władzy komunikacyjnej”, zależy od istniejących niezinstytucjonalizowanych kanałów i sieci komunikacji oraz od zdolności integracji wokół określonych zagadnień i celów. Według Habermasa, jednym z czynników, który to utrudnia, jest społeczna atomizacja i rozproszenie, będące konsekwencją funkcjonalnego zróżnicowania nowoczesnych społeczeństw. Innym są związane z presją systemów mechanizmy manipulacji i sterowania opinią publiczną, choć w tym zakresie Habermas nie przyjmuje definitywnie pesymistycznych konkluzji, uznając, że wprawdzie (...) publicznymi opiniami można manipulować, ale nie można ich ani publicznie kupić, ani publicznie wymusić (Habermas, 2005, s. 384). Także w ocenie manipulacyjnego działania mediów masowych Habermas odszedł od swojej wyjściowej, bliskiej szkole frankfurckiej i jednoznacznie negatywnej opinii, uznając, że w praktyce może ono znajdować przeciwwagę w swobodnej aktywności interpretacyjnej i zdolności dystansowania się poruszających się w różnych kontekstach komunikacyjnych odbiorców, zanurzonych we własnym „świecie życia”. Wówczas (...) przesłania ideologiczne nie trafiają do adresatów, ponieważ zamierzone znaczenie obraca się we własne przeciwieństwo, kiedy odbiór uwarunkowany jest przez określone

podłoże subkulturowe; swoista logika codziennej praktyki komunikacyjnej stawia opór bezpośrednim manipulatorskim ingerencjom mediów masowych (Habermas, 2002, s. 702; por. Habermas, 2005, s. 397).

Z racji roli, jaką odgrywają media masowe w formatowaniu debaty publicznej oraz ze względu na charakter polityki partyjnej, ukierunkowanej przede wszystkim na podtrzymanie władzy politycznej, Habermas zastrzega, że możliwości wywierania wpływu przez społeczeństwo obywatelskie na system polityczny mają ograniczenia. W standardowych okolicznościach, gdy sfera publiczna społeczeństwa cywilnego znajduje się „w stanie spoczynku”, owa presja społeczna jest słaba; wówczas dominujący kierunek oddziaływania jest odwrotny: to siły polityczne (partie) i sprawujący władzę szukają publicznego poparcia dla swoich programów i poczynań, wpływają na tok publicznej debaty, narzucając jej tematykę (Habermas, 2005, s. 399). Inaczej dzieje się jednak w sytuacjach kryzysowych, w warunkach społecznej mobilizacji, kiedy to „rozproszone krytyczne potencjały publiczności” zyskują na nowo widzialność i słyszalność, artykułują swój sprzeciw i stawiają polityczne żądania (Habermas, 2005, s. 401–402).

### Wielość sfer publicznych, pluralizm i agonistyka

Chantal Mouffe w krytyce założeń liberalnej demokracji traktuje Habermasa jako jednego ze swoich głównych antagonistów, choć trzeba przyznać, że rozwinięty przez niego model teoretyczny przedkłada ona nad minimalistyczne i „realistyczne” w założeniach, a elitystyczne w implikacjach koncepcje neoliberalizmu, które w największym stopniu przyczyniły się do kryzysu odpolitycznienia. W istocie Mouffe zauważa i poniekąd docenia cechujący teorię Habermasa rys demokracji, a mianowicie przyjęte przezeń założenie,

że (...) znaczenie praw jednostki polega na umożliwieniu demokratycznej samorządności (Mouffe, 2005, s. 109)<sup>5</sup>. Niemniej jednak uważa, że Habermas, kładąc nacisk na konstytucyjne reguły państwa prawa, stosuje swoistą drogę na skróty – uniwersalistycznie rozumianym prawom człowieka wyznacza centralne, strukturalizujące miejsce w ramach demokratyczno-liberalnego porządku, niezależnie od samoświadomości politycznej obywateli (Mouffe, 2008, s. 101–102). W konsekwencji też zachodnie demokracje liberalne, w których prawa człowieka zyskały status prawa pozytywnego, pozostają dla Habermasa jedynym politycznym wzorem do naśladowania, co zdaniem Mouffe (2008, s. 103) stanowi (...) wymuszoną uniwersalizację zachodniego modelu. Według niej racjonalistyczna i uniwersalistyczna koncepcja sprawiedliwości pozostaje w podejściu Habermasa czymś nadrzędnym i transcendentnym w stosunku do partykularnych wzorców etycznych i konkurujących w społeczeństwie form życia (Mouffe, 2008, s. 28–29). Osłabia to jej zdaniem przekonanie o demokratycznych podstawach państwa prawa. Z tym pierwszym stwierdzeniem trudno polemizować, ponieważ jest ono zasadniczo zgodne z myśleniem Habermasa na temat normatywnego pierwszeństwa sprawiedliwości względem etyki (Habermas, 2009, s. 281) oraz roli państwa prawa jako zapewnającego możliwą koegzystencję różnych form życia oraz kulturowych i etycznych wzorców. Ustanawia ono swoiste liberalne minimum, od obywateli z kolei oczekując uznania jego słuszności i mocy obowiązywania (Habermas, 2009, s. 224–228). W nawiązaniu do drugiej tezy można natomiast wskazać, że chociaż porządek prawny zawiera własną logikę uzasadnień,

instytucjonalizujących i zapośredniczających także argumentacje moralne, to nie jest on w Habermasowskim rozumieniu niezależny od polityki i politycznych ustanowień. Jak zauważa Habermas, (...) każdy porządek prawny jest także wyrazem jakiejś partykularnej formy życia, nie zaś odzwierciedleniem uniwersalnej treści praw podstawowych (...) w akceptowalności odpowiedniej regulacji prawnej wyraża się także samorozumienie danej zbiorowości i jej formy życia (...) etyczno-polityczne decyzje [w tym prawo stanowione], rozpatrywane zarówno empirycznie, jak normatywnie, zależą od przygodnego składu narodu państwowego (Habermas, 2009, s. 217–218). Oznacza to, że porządek prawno-państwowy nie jest czymś niezmiennym, ale pochodną zmieniających się społecznych przekonań i politycznych decyzji. Z drugiej strony Habermas rzeczywiście uznaje za prawowite jedynie takie prawo, które, będąc wyrazem partykularnych form społecznego samorozumienia, zmierzałoby jednocześnie do „ureczywistnienia praw uniwersalnych” (Habermas, 2009, s. 281).

Innym, choć powiązanim motywem sporu i źródłem podkreślonej przez Mouffe różnicy jest dążenie do bezstronności, wbudowane w przedstawiany przez Habermasa proces deliberacji. Przeczy ono, zdaniem Mouffe, podstawowej sile napędowej polityczności, jaką stanowią różnice i konflikty, odmienne społeczne tożsamości i interesy. Dążenie do uzgodnienia tych sprzeczności w ramach państwa prawa, do uwzględnienia i racjonalnego rozważenia „wszystkich” roszczeń i interesów, uważa ona nie tylko za niemożliwe i nieefektywne, ale także za przejaw podejścia totalizującego i neutralizującego – niwelującego istniejące różnice (Mouffe, 2005, s. 104–105). Argumentacja ta jest ważną częścią prowadzonej przez belgijską autorkę krytyki współczesnego liberalizmu i jego uniwersalistycznych roszczeń. Uważam jednak, że w odniesieniu do Habermasa sposób, w jaki interpretuje ona

4 Habermas podkreśla, że aktywność społeczeństwa cywilnego nie zamyka się w jego własnej sferze, ale spełnia się w wywieraniu wpływu politycznego: (...) Komunikacyjnie upłynniona suwerenność ludu nie może uzyskać znaczenia jedynie we władzy nieformalnych dyskursów publicznych – także wtedy gdy te rodzą się w autonomicznych sferach publicznych. Jej wpływ musi sięgnąć debat demokratycznie ukonstytuowanych instytucji kształtowania opinii i woli, i w formalnych ustanowieniach przyjąć postać autoryzowaną, tak aby wytworzyć władzę polityczną (Habermas, 2005, s. 392).

5 Zauważa ona, że Habermas usiłuje znaleźć pośrednią drogę między tradycją liberalizmu a bliższą tradycji republikańskiej ideą „suwerenności ludu” i zbiorowego samostanowienia (Mouffe, 2005, s. 109).

kwestię bezstronności, opiera się na błędnym wnioskowaniu i częściowej dezinterpretacji stosowanych przez Habermasa pojęć.

Mouffe przyjmuje, że racjonalny konsensus w ujęciu Habermasa stanowi pochodną zastosowania procedur (...) gwarantujących moralną bezstronność (Mouffe, 2005, s. 104) i pozwalających wypracować stanowisko, które będzie (...) wyrazem bezstronnego punktu widzenia, w równym stopniu odzwierciedlającego interesy wszystkich obywateli (Mouffe, 2005, s. 111). Według niej w owych procesach kolektywnego, dyskursywnego kształtowania woli bezstronność traktowana jest jako założony od początku warunek i zarazem jako cel – jako ideał, którego dyskutanci winni się trzymać. Owe konsensualne założenia, jak twierdzi, zawierają się w zakładanej przez Habermasa koncepcji „idealnej sytuacji mowy”. Habermas jednak w odpowiedzi na mylne według niego odczytania tego ostatniego terminu („idealnej sytuacji mowy”) podkreślał, że założenia dotyczące trybów deliberacji (...) nie oznaczają antycypacji jakiegoś końcowego stanu idealnego (Habermas, 2009, s. 300). Gdyby tak było, uczestnictwo w debacie nie miałoby sensu i nie warto byłoby nawet czynić kontrfaktycznych założeń co do możliwości wzajemnego przekonywania i porozumienia. Habermas odrzuca taką wykładnię „idealnej sytuacji mowy”, która (...) sugeruje jakiś – w sensie idei regulatywnej – stan końcowy, do którego należy dążyć. Ten entropiczny stan definitywnego porozumienia, który czyniłby zbędną wszelką dalszą komunikację, nie może być przedstawiony jako sensowny cel, musiałyby tu bowiem wystąpić paradoksy (ostatecznego języka, ostatecznej interpretacji, wiedzy nie podlegającej rewizji itd.) (Habermas, 2009, s. 299). Możliwość porozumienia stanowi jedynie pewną wewnętrzną („wewnątrzświatową”) idealizację przyjmowaną przez uczestników rozmowy. To, co Chantal Mouffe określa jako akcydentalne „empiryczne przeszkody” na drodze do

„idealnego dyskursu”, jest w istocie przyczyną tego, że dyskusje i wymiana opinii są w ogóle podejmowane.

Wydaje się, że w argumentacji Mouffe związanej z kwestią dążenia do bezstronności stapiają się i utożsamione zostają dwa czynniki o odmiennym charakterze i różnym statusie: zasady proceduralne, które mają zapewniać równe szanse dostępu do debaty i warunki do rozważania różnych racji – tj. bezstronność na poziomie procedur, i idea neutralności moralnej czy światopoglądowej jako warunek udziału w dyskusji. Habermas zakłada to pierwsze – bezstronność na poziomie procedur, nie domagając się bynajmniej tego drugiego<sup>6</sup>. Jak stwierdza, (...) kwestii etycznych nie da się osądzić z „moralnego” punktu widzenia, z którego pytamy, czy coś jest „równie dobre dla wszystkich”; bezstronny osąd tych kwestii, opierający się na mocnych wartościowaniach, ma za swą miarę raczej samorozumienie i perspektywiczny projekt życia konkretnych grup, a więc to, co z ich perspektywy, ogólnie rzecz biorąc, „jest dobre dla nas” (Habermas, 2009, s. 216). „Bezstronność” w tym rozumieniu oznacza więc dążenie do uwzględnienia perspektywy innego, a nie neutralność. To, że nie można pewnych kwestii rozważać jako etycznie neutralnych, nie oznacza

<sup>6</sup> Bezstronność procedur także może być jako założenie idealne podana w wątpliwość. Mouffe czyni to, stawiając pytanie o to, skąd wywodzą się procedury, jak i przez kogo zostały ustalone – kto i na jakich warunkach może (...) decydować o granicach nakładanych na wyrażanie politycznej woli? (Mouffe, 2008, s. 104). Oczywiście pytanie to otwiera perspektywę regressus ad infinitum. Habermas ma jednak w tej sprawie pragmatyczną odpowiedź: funkcją procedury jest zapewnienie szans „przeprowadzenia rozumnych debat i dyskusji”, ale jej obowiązywanie zasadniczo zależy od performatywnej mocy wspólnych ustaleń grup i osób angażujących się w praktykę ustawodawczą (Habermas, 2009, s. 287). Prawnie ustalone procedury powinny zapewniać równoprawne uczestnictwo w argumentacji i równe szanse formułowania opinii, ale nie znaczy to, że opierają się na jakichś apriorycznych, transcendentnych zasadach.

zdaniem Habermasa, że należy je pozostawić poza agendą, stosując „reguły knebla”. Owe etyczne roszczenia są publicznie ważne, bo (...) demokratycznemu kształtowaniu systemu praw przyświecają cele nie tylko ogólne polityczne, lecz także takie cele zbiorowe, które artykułuje się w walkach o uznanie (Habermas, 2009, s. 216–217). Biorąc za punkt odniesienia ruch feministyczny i inne ruchy emancypacyjne, Habermas przyjmuje, że dyskusje dotyczące koncepcji dobra, zakresu wolności i uprawnionych form życia stanowią nieusuwalny składnik polityki, i że jako takie powinny one mieć wpływ na prawodawcze decyzje. To ostatnie oznacza oczywiście konieczność przejścia przez cały system zapośredniczeń i procesów argumentacji, w trakcie których dane roszczenia muszą zostać uzasadnione, by mogły być wpisane w istniejący porządek prawny. Ta droga uzasadniania i dokonywania przekładu na język powszechnych praw może być odbierana jako potencjalnie stępująca ostrze sprzeciwu i neutralizująca wyjściowe postulaty społecznych grup. W żadnym razie jednak Habermas nie zakłada, że należy owe stronnicze punkty widzenia w politycznej dyskusji ograniczać lub je eliminować.

Postulaty ruchów społecznych i mniejszości mogą według Habermasa sięgać politycznych i prawnych ustanowień, kształtowanych w ciałach parlamentarnych – wówczas (...) nieformalne kształtowanie opinii znajduje swój finał w zinstytucjonalizowanych decyzjach wyborczych i rozstrzygnięciach legislacyjnych, poprzez które komunikacyjnie wytwarzana władza przekształca się we władzę, której można użyć w trybie legislacyjnym (Habermas, 2009, s. 246). Walki o uznanie mają jednak także, a być może przede wszystkim, wymiar społeczny i kulturowy jako działania zabiegające o zmianę panujących definicji, o nową interpretację społecznych interesów i prywatnych potrzeb. Rozziewowi między równością prawną a faktyczną może zapobiegać tylko

aktywne zaangażowanie zainteresowanych grup, biorących udział w publicznych dyskusjach i artykułujących swoje potrzeby. W przypadku feminizmu oznacza to, że (...) pod dyskusję zostaje poddany cały rejestr wartości, jakim hołduje społeczeństwo; skutki tej problematyzacji sięgają dziedzin rdzennie prywatnych i dotyczą też ustalonych rozgraniczeń między sferą prywatną i publiczną (Habermas, 2009, s. 211–212).

Poniekąd więc Chantal Mouffe myli się, kiedy twierdzi, że Habermas wyklucza podejście agonistyczne z szeroko rozumianej sfery publicznej, pojętej jako przestrzeń praktyk kulturowych, symbolicznych interwencji czy artystycznych ekspresji (zob. Mouffe, 2015, s. 99). Jak starałam się argumentować, Habermas dostrzega ważność tego rodzaju (przedpolitycznych lub „niepolitycznych”) kulturowych i społecznych działań i sporów, naświetlających wspólne zbiorowe tożsamości, potrzeby, wartości, szukających nowych form artykulacji i płaszczyzn komunikacji. Refleksyjny i krytyczny potencjał, zawarty w artystycznych formach komunikacji, podnoszony był już przez niego wyraźnie w *Strukturalnych przeobrażeniach sfery publicznej*. Faktem jest jednak, że w swoich pracach Habermas rzadko poświęca tego rodzaju zagadnieniom więcej uwagi, i że w przeciwieństwie do Mouffe i do teorii estetycznej Adorna w formach artystycznych chciałby on szukać raczej ciągłości procesów rozumienia i medium komunikacyjnej integracji, a nie udratyzowanego wyrazu konfliktu, niewyraźności czy zerwania.

Z kwestią tą wiąże się też problem pluralizmu i wielości sfer publicznych. Chantal Mouffe przyjmuje, że stanowisko Habermasa zakłada rzekomą jedność sfery publicznej, jako sfery obywatelskiej deliberacji, w której zawieszeniu miałyby podlegać kwestie odrębnych postaw światopoglądowych, grupowych tożsamości, pragnień i celów. Sama natomiast opowiada się za wielością publicznych aren,



za różnicowaniem scen i przestrzeni dyskursu, przekonując, że (...) warunkiem możliwości istnienia demokratycznych jednostek jest mnożenie instytucji, dyskursów, form życia, które sprzyjają identyfikacji z demokratycznymi wartościami (Mouffe, 2005, s. 113). Jej zarzut pod adresem koncepcji Rawlsa i Habermasa polega na twierdzeniu, że zakładając racjonalne porozumienie w politycznej debacie jako normatywny cel, faktycznie ograniczają oni ekspresję owej wielości i ze sfery publicznej eliminują pluralizm: (...) choć twierdzą, że są pluralistami (...) w ich wersji pluralizm jest prawomocny tylko w sferze prywatnej, a w sferze publicznej nie ma on konstytutywnego miejsca (Mouffe, 2015, s. 65). Zarzut ten częściowo powiela argument, jaki wysuwano przeciw teorii Habermasa, zwłaszcza przeciwko ujęciu przedstawionemu w *Strukturalnych przeobrażeniach sfery publicznej* – a mianowicie, że pisząc o mieszczańsko-obywatelskiej sferze publicznej w liczbie pojedynczej jako o jednej, całościowo pojętej dziedzinie, przypisał on jej wyłączność, wykluczając inne, pozostające w jej cieniu przestrzenie debaty i formowania zbiorowych tożsamości (takie jak ruchy kobiece czy organizacje robotnicze). Tego rodzaju opis utwierdzał niejako hegemonię sfery mieszczańskiej i eliminował z pola widzenia rzeczywiste społeczne zróżnicowanie (Fraser, 1990; Calhoun, 1992, s. 424–425). W późniejszych pracach Habermas zrewidował to ujęcie i termin „sfera publiczna” częściej używany jest w nich w liczbie mnogiej. Korekta ta wyjaśniona została między innymi w przedmowie do nowego wydania *Strukturalnych przeobrażeń...* z 1990 roku: po pierwsze, w sytuacji głębokiego funkcjonalnego zróżnicowania nowoczesnych społeczeństw nie sposób zdaniem Habermasa utrzymać idei społeczeństwa i samoorganizacji społecznej jako całości (Habermas, 2007, s. 31). Po drugie, aktywne od XIX wieku organizacje robotnicze i kobiece stowarzyszenia – wcześniej przezeń niedocenione i pominięte

– Habermas uznaje za konkurencyjne sfery publiczne, które dzięki rozwinięciu własnych opozycyjnych dyskursów mogły oddziaływać transformacyjnie na dominującą, liberalną sferę publiczną, zmieniając jej wcześniejsze struktury (Habermas, 2007, s. 11–14). Społeczne organizacje i stowarzyszenia to instytucje, (...) wokół których krystalizują się autonomiczne sfery publiczne, w których dochodzą do głosu i zyskują własną samoświadomość odrębne tożsamości i interesy (Habermas, 2007, s. 46). Społeczeństwo cywilne Habermas traktuje wprawdzie wciąż jako szerszą całość, ale – jak pisze za Samuelem Eisenstadtem – (...) obejmuje ono całą różnorodność pozornie „prywatnych”, lecz potencjalnie autonomicznych aren publicznych odrębnych od państwa (Habermas, 2005, s. 387). Z jednej strony wytwarzają one (...) kontrkulturowe kontrsfery publiczne i kontrinstytucje, które wspierają i konsolidują pewne zbiorowe tożsamości, tworzą wewnętrzne więzy solidarności, z drugiej zaś mogą (...) wnosić nowe informacje, inaczej interpretować wartości (...) wywierać nacisk na parlamenty i rządy na rzecz określonych polityk (Habermas, 2005, s. 390). Wielość owych sfer, zróżnicowanych nie tylko tożsamościowo, ale też funkcjonalnie, Habermas chce postrzegać nie tyle w kategoriach opozycji i wyłączności, lecz jako sieć zróżnicowanych, lecz ostatecznie „wzajemnie przenikalnych” dyskursów (Habermas, 2005, s. 394), które mogą z sobą współegzystować.

W ujęciu Chantal Mouffe, w jej założeniu o pluralizmie sfery publicznej, nacisk pada natomiast na konstytutywne konflikty, wokół których tworzą się tożsamości zbiorowe – zbiorowe „my” jako przeciwstawione określonym „onym”. Zarówno liberalna teoria polityczna, jak i Habermasowski model deliberacyjnej demokracji ignoruje jej zdaniem fakt, że (...) są konflikty, dla których nigdy nie da się znaleźć żadnego racjonalnego rozwiązania (Mouffe, 2015, s. 19). W przeciwieństwie do podzielanej w tamtych koncepcjach wiary czy nadziei co

do możliwości racjonalnego porozumienia, kompromisowego uwzględnienia różnych interesów, wychodzenia poza partykularny horyzont własnych przeświadczeń i oczekiwań, Mouffe uważa, że należy docenić rolę, jaką w tworzeniu zbiorowych identyfikacji i politycznym działaniu odgrywają afekty i namiętności. Napędzana afektywną energią „agonistyczna ekspresja antagonizmów” miałaby być remedium na niedostatek pluralizmu i brak społecznego zaangażowania – perspektywą ożywienia polityczności w miejsce postpolitycznego zarządzania. Stanowisko to wyrasta wprost ze świadomości kryzysu liberalnej demokracji i dewaluacji instytucji przedstawicielskich, które w przeświadczeniu większości obywateli w praktyce wcale ich nie reprezentują. Można zauważyć, że kryzys ten jest swoistą kulminacją problemu, który Habermas odnotowywał jako ryzyko związane z ustabilizowaniem się układów instytucjonalnych w państwie demokratycznym; nadmierna instytucjonalizacja i usztywnienie struktur politycznej sfery publicznej grozi (...) wyobcowaniem obywateli z procesu decyzyjnego (Habermas, 2007, s. 41).

Jak już wspomniałam, diagnoza Mouffe dotycząca kryzysu liberalnej demokracji, narastających sprzeczności o podłożu ekonomicznym, etnicznym i generacyjnym, w sytuacji zablokowania liberalnego systemu, który tym konfliktom nie daje dróg ujęcia ani perspektyw rozwiązania, wydaje się zasadniczo przekonująca. Jednak proponowana przez nią recepta brzmi ryzykownie, a sama teoria „agonistycznej demokracji” przy bliższym wglądzie okazuje się zawierać luki i niekonsekwencje. Próba ożywienia polityczności poprzez wzmacnianie tożsamości i stanowisk opozycyjnych wydaje się strategią, której potencjał w widocznej już dziś perspektywie pozostaje dwuznaczny. Sama Mouffe uznaje, że powstanie (...) różnych form polityki artykułowanej wokół esencjalistycznych tożsamości typu nacjonalistycznego,

religijnego i etnicznego, dążących do nasilenia konfrontacji i prowadzących do bezpośredniej przemocy, jest negatywnym symptomem dominacji liberalnego myślenia, ugruntowanego przez rządy centrolewicy – skutkiem ograniczenia pluralizmu i braku „demokratycznych form identyfikacji” (Mouffe, 2015, s. 23). Zdaje się ona przyjmować, że w swoim złowrogim kształcie tendencje te stanowią „produkty wtórne” krytykowanej przez nią hegemonii „liberalnego konsensusu”, i jako takie wraz z nią mogłyby zaniknąć. Co znamienne, Mouffe podtrzymuje tę opinię także wobec dalszej ekspansji populistycznej skrajnej prawicy. Uważa, że w tych antypolitycznych i antyestablishmentowych ruchach należy (...) rozpoznać demokratyczne jądro ich oczekiwań (Mouffe, 2018) i że są one potwierdzeniem wyczerpania neoliberalnego modelu (Mouffe, 2020). Nadzieje pokłada w rozwoju radykalnej „populistycznej lewicy”, która w kontrze do ruchów prawicowych na nowo zagospodarowałaby polityczną scenę.

W swojej teoretycznej apologii antagonizmu i opozycyjnych tożsamości Mouffe zatrzymuje się jednak w pół drogi, zakładając, że antagonistyczne konflikty powinny być „sublimowane” do postaci „agonistycznej” politycznej konfrontacji, rozgrywanej się w polu symbolicznym, w takiej formie, (...) w której oponenti nie są wrogami, lecz przeciwnikami, wśród których istnieje konfliktowy konsensus (Mouffe, 2015, s. 10). Oznacza to ni mniej, ni więcej, że schmittiańska relacja „przyjaciel-wróg” zostaje zastąpiona (...) relacją przeciwników uznających prawomocność żądań oponenta (Mouffe, 2015, s. 141). Można by uznać, że to, co teoria ta chce uratować, to nie tyle realność konfliktu, co przede wszystkim „demokratyczne ujęcie dla namiętności”, którym zbyt szybko „eliminacja antagonizmu” i racjonalna bezstronność groziła wyrugowaniem. Doceniając pozytywną rolę konfliktu i sporu, Mouffe faktycznie wskazuje, że w procesie

polaryzacji łatwiej jest o zdecydowaną artykulację odmiennych stanowisk, zaś aktorom społecznym daje to szerszy zakres możliwych polityczno-ideowych identyfikacji, bez ich moralnego wartościowania. Uznanie konfliktu politycznych stanowisk, walczących o hegemonię, jest jej zdaniem lepszym rozwiązaniem niż stosowana w dyskursie liberalnym „perwersyjna” taktyka, polegająca na zakamuflowanym wykluczeniu wszelkich stanowisk, które nie dostosowują się do nowoczesno-refleksyjnych, „dialogicznych” wymogów, i wyłączeniu ich poza zakres polityki (Mouffe, 2008, s. 70–71, 89–91).

Mouffe zdaje się przy tym przyjmować, że wraz z przemianą antagonizmu w agonizm, czyli polityczną kanalizacją konfliktów i sporów, mogą być one swoiście ograniczane i trzymane w ryzach. Trudno to jednak uzgodnić z tym, w jaki sposób ujmuje ona proces formowania opozycyjnych tożsamości, ustanawianych performatywnie w ramach dyskursywnej opozycji „my” – „oni”, a więc zasadniczo relacyjnych i umacnianych przez konflikt. Nawet jeśli nie zakłada to i nie uzasadnia możliwości sięgnięcia do bezpośredniej przemocy, to jak najbardziej wskazuje na możliwość „rytualnego” rozgrywania konfliktów, bez gwarancji uznania „prawomocności” pozycji przeciwnika. Mouffe zdaje się nie dostrzegać problemu, jakim jest polityczna instrumentalizacja konfliktów i ideologicznych sporów, strategiczne podsycanie wrogich emocji, idących w parze z kompletną dyskredytacją przeciwnej strony.

Pokładając nadzieję w nowych ruchach populistycznych, wierzy ona, że mogłyby one instytucjom demokratycznym przywrócić prawdziwie demokratyczną treść; kładzie przy tym akcent na potrzebę nadania owym ruchom społecznym politycznych ram i ich udziału w politycznej grze (Mouffe, 2018). Jak stwierdza, artykulacja niezgody jest niezbędną, lecz jednocześnie (...) *potrzeba konsensusu co do instytucji konstytutywnych dla liberalnej*

*demokracji i co do etyczno-politycznych wartości, które powinny leż u podstaw politycznego zrzeszania się* (Mouffe, 2015, s. 23). Rzecz jasna, oczekuje ona pewnego rodzaju odnowy czy, jak to nazywa, „radykalizacji” owych demokratycznych instytucji. Można jednak zauważyć, że używana przez nią, dość paradoksalnie brzmiąca formuła „konfliktowego konsensusu” nie jest całkiem odległa od założeń dyskursywnej sfery publicznej, w której artykułować miałyby się różne (nieraz sprzeczne) tożsamości i interesy. W teorii agonistycznej w zdecydowanych retorycznych gestach aksjologiczne założenia liberalnej demokracji najpierw są odrzucane, by niejako ukradkiem, po cichu wrócić tylnymi drzwiami. Wprawdzie jej autorka zaraz dodaje, że *interpretacje i sposoby implementacji* tych wartości będą się różniły; ale myśl ta nie odbiega zasadniczo od tezy Habermasa, zgodnie z którą (...) *instytucje i prawne gwarancje swobodnego kształtowania opinii opierają się na niepewnym gruncie politycznej komunikacji tych, którzy czyniąc z nich użytek zarazem je w ich normatywnej treści interpretują, bronią i radykalizują* (Habermas, 2005, s. 389–390). Podobny krytyczny wniosek na temat koncepcji belgijskiej autorki wysuwa też Seyla Benhabib: w „antyfundacjonistycznym” stanowisku Mouffe zauważa ukryty błąd myślenia, polegający na tym, że bierze ono milcząco za oczywistość (...) *moralne i polityczne zasady równości, wolności, demokratycznego uprawomocnienia, których uzasadnienie było podstawowym celem „fundacjonistycznych” teorii demokracji, jakie to stanowisko usiłuje otworzyć odrzucić* (Benhabib, 1996, s. 71). Uznając potrzebę „demokratycznych form identyfikacji” i konsensusu co do instytucji liberalnej demokracji, Mouffe potwierdza, że bez owych podstaw, przynajmniej w pewnym zakresie, nie można się obyć.

## Uwagi końcowe

Jak wynika z powyższych rozważań, koncepcja Mouffe wbrew jej deklaracjom nie jest całkiem wolna od normatywnych założeń na temat polityki demokratycznej. Teoria Habermasa jest jawnie normatywna, ale nie w takim totalizującym sensie. Jak to w swojej krytyce próbowała sugerować belgijska autorka. Staralam się pokazać, że proceduralizm Habermasowski teorii demokracji nie stoi w sprzeczności z właściwym dla sposobu istnienia sfery publicznej społeczeństwa cywilnego aspektem performatywnym. To właśnie w tym performatywnym wymiarze możliwe jest jednoczesne urzeczywistnienie obydwu zasad, których Habermas broni jako równorzędnych: zasady prywatnej autonomii (liberalnej wolności) i autonomii publicznej (zbiorowego samostanowienia), przy założeniu, że wspólnie się one wspierają, a żadna nie jest wobec drugiej pierwotna. Ani gwarantowane prawnie przywileje, ani utwierdzanie się w „twardych” tożsamościach zbiorowych nie daje tych możliwości „urzeczywistnienia praw podstawowych”, jakie wynikają z udziału w procesie (...) *który zabezpiecza prywatną autonomię równouprawnionych obywateli, aktywizując zarazem ich autonomię polityczno-obywatelską* (Habermas, 2005, s. 449). Oznacza to jednak, że proces jurydykacji polityki nie jest dobrym kierunkiem i nie wzmacnia deliberacyjnej demokracji. Polityka deliberatywna, jak zauważa Habermas (...) *pozostaje częścią składową złożonego społeczeństwa, które jako całość wymyka się normatywnemu sposobowi ujmowania, właściwemu teorii prawa i jako taka zdana jest (...) na wolnościową kulturę polityczną i oświeconą polityczną socjalizację samych obywateli* (Habermas, 2009, s. 249). ☹

## Agnieszka Rejniak-Majewska –

dr hab., prof. UŁ, zajmuje się problematyką sztuki nowoczesnej i krytyki sztuki, zagadnieniami modernizacji, teorią kultury wizualnej i teorią obrazu. Współredaktorka tomu *Migracje modernizmu. Nowoczesność i uchodźcy* (wspólnie z Wiktorem Marcem i Tomaszem Majewskim, 2014). Autorka książek *Polityka doświadczenia. Clement Greenberg i tradycja formalistycznej krytyki sztuki* (2017) i *Obraz zwielokrotniony. Reprodukacja fotograficzna i wizualne narracje sztuki awangardowej 1910–1939* (2017). Interesuje się też perspektywą kulturowej historii sztuki oraz relacjami sztuki i polityki.

### Afiliacja:

Katedra Badań Kulturowych  
Instytut Kultury Współczesnej  
Wydział Filologiczny  
Uniwersytet Łódzki  
e-mail: agnieszka.rejniak@uni.lodz.pl  
ORCID: [0000-0003-1371-999X](https://orcid.org/0000-0003-1371-999X)

## Bibliografia

- Benhabib, S. (red.). (1996). *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press.
- Calhoun, C. (red.). (1992). *Habermas and Public Sphere*. Cambridge: MIT Press.
- Cohen, J., Arato, A. (1997). *Spółczesność obywatelska a teoria społeczna*. W: J. Szacki (red.), *Ani książkę, ani kupiec: obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej* (s. 137–174). Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Czyżewski, M. (2010). *Rytualny chaos – dwanaście lat później*. W: M. Czyżewski, S. Kowalski, A. Piotrowski (red.), *Rytualny chaos. Studium dyskursu publicznego* (s. 7–13). Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne (wyd. II).
- Fraser, N. (1990). Rethinking the Public Sphere. *Social Text*, 25/26, 56–89. <https://doi.org/10.2307/466240>
- Fraser, N. (2014). *Jak krytyczna jest teoria krytyczna? Przypadek Habermasa i gender*. W: N. Fraser, *Drogi feminizmu. Od kapitalizmu państwowego do liberalnego kryzysu* (s. 37–79). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

- Habermas, J. (1974). The Public Sphere. An Encyclopedia Article. *New German Critique*, 3, s. 49–55.
- Habermas, J. (1983). *Teoria i praktyka* (Z. Krasnodębski, M. Łukasiewicz, tłum.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Habermas, J. (2002). *Teoria działania komunikacyjnego*, t. II: *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego* (A. M. Kaniowski, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas, J. (2005). *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Habermas, J. (2007). *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej* (M. Łukasiewicz, W. Lipnik, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas, J. (2009). *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej* (A. Romaniuk, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hułas, M. (2019). The Normativity of Habermas's Public Sphere From the Vantage Point of Its Evolution. *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Philosophica: Ethica – Aesthetica – Practica*, 34, 47–65. <http://dx.doi.org/10.18778/0208-6107.34.04>
- Majewska, E. (2018). *Kontrpubliczności ludowe i feministyczne. Wczesna „Solidarność” i Czarne Protesty*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Mouffe, Ch. (2005). *Paradoks demokracji* (W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, tłum.). Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Mouffe, Ch. (2008). *Polityczność* (J. Erbel, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Mouffe, Ch. (2015). *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie* (B. Szelewa, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Mouffe, Ch. (2018). Populists are on the rise but this can be a moment for progressives too. *The Guardian*, 10 September. Pobrane z: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/sep/10/populists-rise-progressives-radical-right>
- Mouffe, Ch. (2020). The controversy over left-wing populism. *Le Monde Diplomatique*, May. Pobrane z: <https://mondediplo.com/2020/05/14populism>
- Negt, O., Kluge, A. (1993). *Public Sphere and Experience. Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*. Minneapolis: The University of Minnesota Press (wyd. oryginalne: *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972).
- Nowak, M., Pluciński, P. (2011). *Problemy ze sferą publiczną. O pożytkach z partykularnych rozstrzygnięć*. W: M. Nowak, P. Pluciński (red.), *O miejskiej sferze publicznej. Obywatelskość i konflikty o przestrzeń* (s. 11–47). Kraków: Ha!art.
- Robbins, B. (1990). Introduction, *Social Text*, 25/26, 3–7.
- Young, I. M. (2009). *Bezstronność i obywatelska sfera publiczna* (J. Maciejczyk, tłum.). Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego. Pobrane z: [http://www.ekologiasztuka.pl/think.tank.feministyczny/articles.php?article\\_id=332](http://www.ekologiasztuka.pl/think.tank.feministyczny/articles.php?article_id=332)

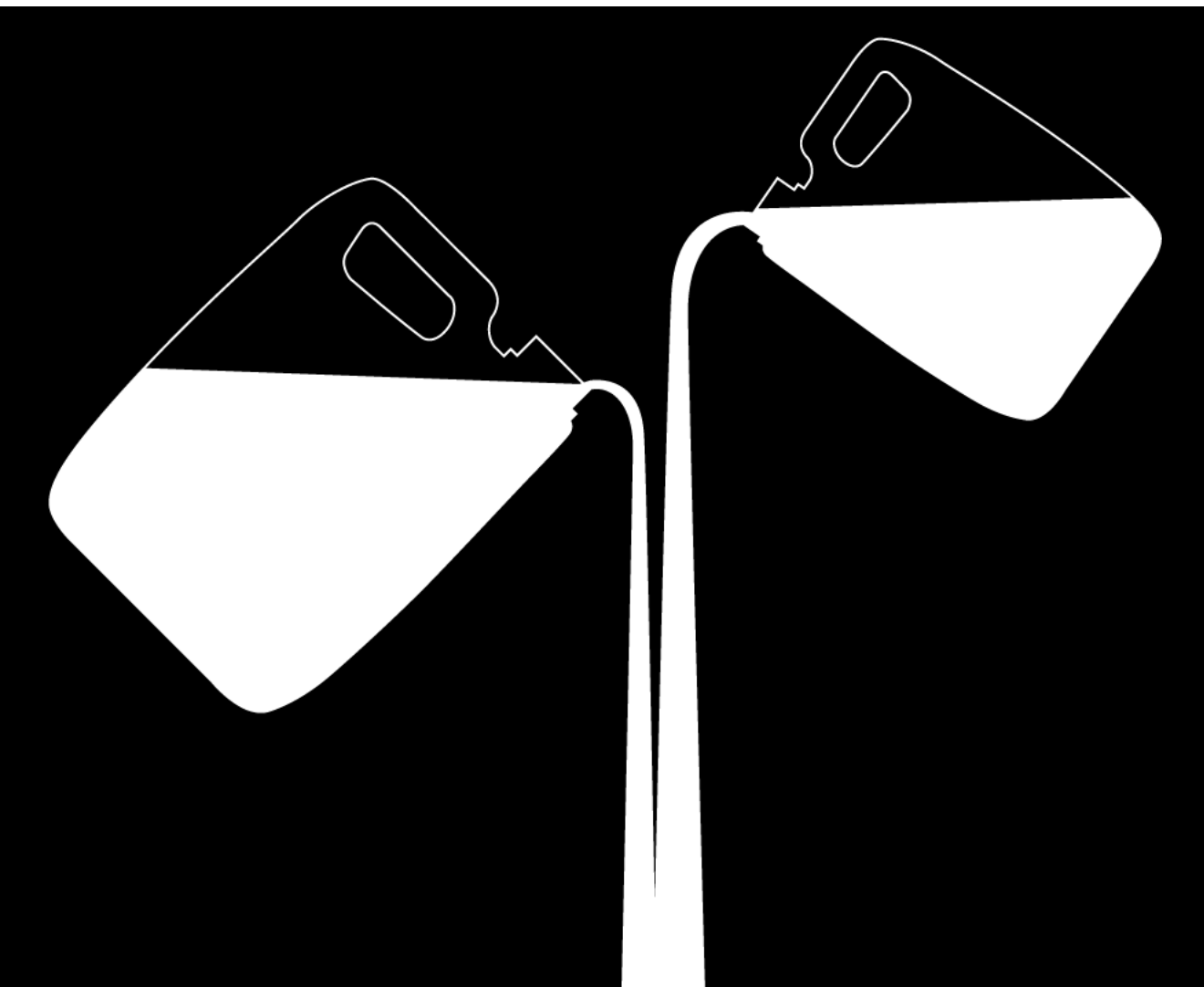
## **The public sphere – how does it exist? Remarks on the agonistic critique of Habermas's theory**

### **Abstract**

The article is a polemic with Chantal Mouffe's position on Jürgen Habermas's theory of the public sphere. In her critique of the post-political neoliberal age, Mouffe considers Habermas as the chief theorist and spokesman of rational consensus, assuming an "a priori social rationality", inscribed in the rules of impartial discourse. The main thesis of the article is that Mouffe's criticism is based on a partial misreading of Habermas's ideas – on the omission of the connections he assumes between formal and informal circuits of communication, and on the excessive emphasis she puts on the normative conditions of "ideal speech situation". To justify this attention in drawn to the evolution of Habermas's theory, related to his assimilation of the arguments of his critics, including the recognition of the diversity and multiplicity of public spheres. Proceduralism in Habermas's theory may be properly understood only within a wider context of democratic legitimation, which means that institutionalized procedures are complementary to the open, unpredictable moments of communicative action, related to the performative mode of existence of the public sphere. The following part of the article concerns Mouffe's idea of "conflictual consensus". Regardless of the ontologization of conflict, which underlies Mouffe's theory of the political, she is unable to do without the institutional framework of democracy. On the level of deeper justifications, the theory of agonistic democracy seems therefore inconsistent. After all, Mouffe's idea of transforming

antagonism into agonism, though often questionable in political practice, refers precisely to the mediating role of commonly recognized institutions and procedures.

**Keywords:** public sphere(s), democracy, agonistic pluralism, conflictual consensus, Chantal Mouffe, Jürgen Habermas.



**społeczeństwu niezdolnemu do wytworzenia utopii  
i poświęcenia się jej grożą skleroza i ruina**

# ***Strukturalne przeobrażenia mas ludowych. Zmiana kulturowa jako ślepe pole teorii modernizacji***

AGATA SKÓRZYŃSKA

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

## **Abstrakt**

Tekst stanowi próbę reinterpretacji Habermasowskiej koncepcji sfery publicznej w dwóch kontekstach: a. w kontekście innych wariantów filozofii praxistowskich (Gramsciego i Bourdieu) oraz współczesnych teorii praktycznych na gruncie badań kulturoznawczych; b. w kontekście współczesnego kryzysu demokracji liberalnych, kariery populizmów polityczno-kulturowych oraz elitarystycznych reakcji na nie. Sięgając – krytycznie – do pracy Andreasa Reckwitz, staram się pokazać, że przerwana racjonalizowane teorie modernizacji – jak Habermasa – nie dostrzegły ważnego czynnika zmiany społecznej: kulturowego wymiaru nowoczesności, który z narzędzia emancypacji w fazie nowoczesności przemysłowej przekształcił się w źródło populistycznej hegemonii w warunkach neoliberalno-konserwatywnego konsensu tzw. drugiej nowoczesności.

## **Słowa kluczowe:**

sfera publiczna, teoria modernizacji, racjonalizm i kulturalizm, populizm.

## Siła peryferyjnego spojrzenia – wprowadzenie

Niniejszy tekst stanowi próbę reinterpretacji Habermasowskiej koncepcji sfery publicznej w dwóch kontekstach: w optyce innych koncepcji sfery publicznej oraz w perspektywie współczesnego kryzysu demokracji liberalnych, w tym kariery populizmów polityczno-kulturowych oraz elitarystycznych reakcji na nie. Sięgając do pracy Andreasa Reckwitza, staram się pokazać, że przerwane teorie modernizacji – jak Habermasa – miały skłonność do przeoczenia ważnego czynnika zmiany społecznej: kulturowego wymiaru nowoczesności, który z narzędzia emancypacji w fazie nowoczesności przemysłowej przekształcił się w źródło populistycznej hegemonii w warunkach neoliberalno-konserwatywnego konsensu tzw. drugiej nowoczesności. Propozycji Reckwitza, zawartej w pracy *Society of Singularities*, nie można wprawdzie, moim zdaniem, przyjmować bezkrytycznie, bowiem zaproponowany w niej, opozycyjny model dwóch kulturowych logik – tego, co ogólne oraz tego, co partykularne – siłą uproszczenia usuwa z pola widzenia szereg istotnych szczegółów, o czym wspominam w dalszych partiach tekstu. Jest jednak bardzo inspirująca jako narzędzie wychwycenia kulturowych czynników zmiany społecznej, często niedoświadczonych w teoriach modernizacji, a o te czynniki chciałabym się w niniejszym artykule upomnieć.

W związku z powyższym podejmowana przeze mnie próba włączenia się w aktualną odsłonę debaty na temat Habermasowskiej koncepcji sfery publicznej realizuje się w trzech wymiarach (Habermas, 2008):

1) w postaci szkicowej – siłą rzeczy – krytycznej interpretacji autorskiego wariantu filozofii *praxis*, podejmowanego przez Habermasa przez pryzmat innych przykładów tzw. teorii praktycznych: Gramscjańskiej teorii hegemonii,

teorii praktyki Pierre'a Bourdieu oraz współczesnych *praxistowskich* odmian kulturalizmu (od koncepcji *cultural public sphere* Jima McGuigana po najnowszą wizję „kultury partykularizmów” Andreasa Reckwitza) (Skórzyńska, 2017; Gramsci, 1950; 1999; Wróblewski, 2016; Bourdieu, 2007; 2008; 2009; McGuigan, 2005; Reckwitz, 2020). Choć wyrastają ze wspólnego rdzenia intelektualnego, łączącego – najogólniej mówiąc – Marksowskie odczytanie *praxis* z pragmatystyczną ontologią społeczną, i choć podzielają ambicję stworzenia na tym tle realistycznej teorii modernizacji społecznej, te, starsze i nowsze, propozycje pozwalają zwrócić uwagę na różne aspekty problematyki kryzysu nowoczesnej sfery publicznej. Ważne – w moim przekonaniu – z punktu widzenia jej współczesnej kondycji. Zarazem jednak wspomniane powyżej alternatywy teoretyczne potrzebne są, by na nowo rozważyć i siłę, i słabość Habermasowskiej koncepcji jako narzędzia wyjaśniającego, co dzieje się dziś na świecie;

2) w postaci odniesienia się do problematyki sfery publicznej z perspektywy kulturoznawczej, a nie politologicznej czy filozoficzno-politycznej w sensie ścisłym. Czynię tak dlatego, ponieważ zarówno koncepcja strukturalnych przeobrażeń sfery publicznej, jak i późniejsze diagnozy „niedokończonego projektu nowoczesności” znajdowały się swego czasu w centrum debat kulturoznawstwa polskiego (Habermas, 1996). Nie ma w tym cienia przypadku. Kulturoznawstwo projektowano jako obszar badań, który w sposób całościowy odnosić się będzie do procesów kulturowej modernizacji i stworzy spójną teorię kultury nowoczesnej. Nie wolno też zapominać, że część polskiego kulturoznawstwa jako projekt intelektualny nastawiona była i jest nie tylko na opis, ale i na współtworzenie kultury nowoczesnej, a zatem podziela z filozofią Habermasa pewien „normatywny rdzeń”. Choć z czasem relatywizowane historycznie do

fazy wczesnej nowoczesności, polskie warianty teorii kultury nowoczesnej (jak koncepcja kultury jako powiązanej funkcjonalno-genetycznie ze społeczną *praxis* sfery przekonaniowej u Jerzego Kmity) u progu polskiej transformacji ustrojowej stały się stroną lokalnego sporu „moderny” z „postmoderną” (Kmita, 2007; Skórzyńska, 2017, s. 124–144, 315–362). Sporu, w którym – odnosząc się do słów Anny Zeidler-Janiszewskiej – obozy „Habermasowski” i „postmodernistyczny” zmierzały nie tyle do zwycięstwa którejkolwiek ze stron, ile do rozważenia racji na potrzeby naszego, półperyferyjnego wariantu nowej, globalizującej się rzeczywistości (Zeidler-Janiszewska, Skórzyńska i Koschany, 2016). Stawka w tej grze była wysoka, a sprowadzała się między innymi do tego, czy znajdziemy się w „zależnościowej” pozycji konsumenta zachodnich wzorców demokratyzacji czy będziemy aktywnym uczestnikiem dyskusji o kształcie demokratycznej wspólnoty (np. europejskiej). Sama rekonstrukcja polskich zmagania z „Habermasizmem” byłaby tematem na odrębne rozważania – nie ma na nią miejsca i nie jest ona przedmiotem mojej wypowiedzi. Jest jednak niezwykle ważna jako źródło argumentu, który chciałabym tu przyjąć. Otóż pokazywała wyraźnie, że żadne strukturalne przeobrażenia społeczeństw nowoczesnych – również tych, które doświadczyły radykalnej utopii modernizacyjnej realnego socjalizmu – nie będą dla nas zrozumiałe, jeśli nie weźmiemy pod uwagę ich koniecznej współtowarzyszki – kultury nowoczesnej i jej przemian. To kulturalistyczne spojrzenie na nowoczesność i jej kryzysy zamierzam podtrzymać w mojej wypowiedzi. Raz, że wraca ono dzisiaj jako czynnik kluczowy dla zrozumienia późnej nowoczesności w sporze z filozofią Habermasa – jak u wspomnianego Reckwitza (2020). Dwa, że pozwala, moim zdaniem, precyzyjniej określić podstawową słabość Habermasowskiej koncepcji sfery publicznej niż rytualne posądzanie jej

o zwykły elitaryzm – bo nie on jest, według mnie, źródłem problemów tej koncepcji. Trzy – przydaje się, jak sądzę, do wskazania innych niż społeczno-gospodarcze czy polityczne przyczyny współczesnego kryzysu demokracji liberalnych;

3) ostatni wymiar tekstu, w związku z powyższym, stanowi próba odniesienia się do współczesnego kryzysu sfery publicznej w Polsce (choć nie tylko) w możliwie najbardziej krytyczny, lecz nieoczywisty sposób. Tak, jak nie jest przypadkiem, że część „klasycznego” kulturoznawstwa sympatyzowała z tezami autora *Faktyczności i obowiązywania*, tak ja nieprzypadkowo odwołuję się do kulturoznawczych krytyk jego filozofii dzisiaj, gdy moja rodzima dyscyplina podlega instytucjonalnej likwidacji i politycznym denuncjacjom w duchu odnowy moralnej (Habermas, 2005). Wymazanie kulturoznawstwa jako jednego z osiągnięć nowoczesnej kultury naukowej jest zarówno jednym z przejawów współczesnego kryzysu demokracji liberalnych, jak i wynikiem przeoczonego, a istotnego wątku wielu teorii modernizacji, z Habermasowską włącznie. Dzisiejsze specyficzne usytuowanie kulturoznawstwa – i jako symptomu kryzysu, i jego diagnosty – owocuje paradoksalnie komfortową pozycją. Nazwijmy ją siłą spojrzenia peryferyjnego: nienormatywnego i wykluczanego. To właśnie ono pozwala mi na postawienie roboczej tezy niniejszego tekstu: ignorowanie – w teorii i w praktyce – „miękkiej” zmiany kulturowej jako istotnego czynnika procesów modernizacji doprowadziło do ich obecnego zahamowania, a nowoczesne demokracje liberalne, których orędownikiem był i jest Jürgen Habermas, giną jedna po drugiej od oręża, jakie miały w rękach, lecz bały się go użyć. Tezę tę – z ducha bliską więziennym pismom Gramsciego czy późnej twórczości Bourdieu – postaram się rozjaśnić i uargumentować w tekście.

## Kontroście i elitarystyczna reakcja

Rekonstrukcja narodzin sfery publicznej w warunkach tzw. burżuazyjnej nowoczesności, proponowana przez Habermasa, doczekała się licznych i znanych krytyk. Historycy-rewizjoniści i poststrukturalistyczni krytycy zarzucali mu – przesadnie, jak się zdaje – ignorowanie faktu klasowej ekskluzywności burżuazyjnego wariantu literackiej i politycznej sfery publicznej (Fraser, 1990; Dahlberg, 2005; 2013). Argument ten podtrzymywały i rozwijały teoria feministyczna i teorie *subaltern* – z Nancy Fraser na czele – uznając, że przyjęcie mieszczańskiej sfery publicznej za źródłową dla społeczeństw demokratycznych jest współodpowiedzialne za niedostatki „centrowego”, liberalnego wariantu demokracji jako – wciąż niestety – emanacji wyłącznie męskiego, heteronormatywnego i białego podmiotu politycznego (Fraser 1990; 2014).

Poststrukturalny wariant teorii hegemonii Laclaua i Mouffe rozwijał tę argumentację w innych terminach, uwzględniając już ogólną teorię działania komunikacyjnego (Laclau i Mouffe, 2007; Laclau, 2009; Mouffe, 2005a; Pluciński, 2011). Źródłem problemu miało być uznanie deliberacji i konsensu za kluczowe z demokratycznych praktyk komunikacyjnych, podczas gdy nowoczesna sfera dyskursywna ma charakter konfliktowy, jest przestrzenią zantagonizowanych artykulacji. Ostatnia z tych krytyk, rozwijana już głównie przez Mouffe, miała przy tym walor antycypacji. Głosy wyparte ze sfery publicznej, bo nie dość wprawne w racjonalnej argumentacji i cywilizowanej debacie, odezwały się w postaci krzyków protestu na marginesach, a ostatecznie stanęły się łupem politycznych populizmów (Mouffe, 2005a, s. 14; 2005b, s. 66). Dyskurs publiczny nie jest domeną reguł konwersacji i racjonalności argumentu, lecz – po Wittgensteinowsku – grą językową o nieprzesądzonym wyniku.

Alternatywą dla poddawanego pod rozważenie we wszystkich tych krytykach, elitarystycznego redukcjonizmu koncepcji Habermasa miała być koncepcja kontrpubliczności, nienormatywnych form debaty i sporu, specyficznych dla różnych grup „podporządkowanych innych” (Fraser, 1990; Kluge i Negt, 2016). Specyficznym usytuowaniem i bardzo interesującym użyciem z tej ostatniej koncepcji zrobiła niedawno na polskim gruncie Ewa Majewska (2018), charakteryzując tzw. kontrpubliczności ludowe i feministyczne jako niewysłuchany podmiot polskiej debaty o warunkach i celach politycznej transformacji. Współczesna polityczna siła klas niższych i kobiet – fakt, że te podmiotowości polityczne stają się dziś językiem u wagi w politycznej wojnie – bierze się w tej optyce wcale nie z faktu włączenia robotników czy kobiet do debaty o polskiej demokracji, lecz przeciwnie – z całkowitego zignorowania ich głosu.

Ścisłe kulturoznawcze krytyki *Strukturalnych przeobrażeń sfery publicznej*, jak choćby w koncepcji *cultural public sphere* McGuigana, kontynuowały do pewnego stopnia feministyczną linię argumentacji, lecz zarzucały też Habermasowi preracjonalizowanie wizji nowoczesności i przeoczenie takich, już zaawansowanych przemian modernizacyjnych, jak narodziny nowych mediów i popularyzacja debaty publicznej (McGuigan, 2005). Nowomediálna kultura popularna, która pod koniec XX wieku staje się odpowiednikiem opinotwórczej prasy i literackiego salonu w XVIII i XIX wieku, nie rządzi się wyłącznie (lub w ogóle) racjonalną argumentacją. O porażce i zwycięstwie znacznie częściej decyduje tu afekt. Do dość podobnych konkluzji dochodzi w swej ostatniej książce Andreas Reckwitz (2020), uznając przeoczenie afektywnych i performatywnych aspektów kultury nowoczesnej za jedną z kluczowych słabości teorii modernizacji (w wydaniu Habermasa i innych). Do tego ostatniego stanowiska jeszcze wrócę.

Interpretując łącznie te krytyki, można dojść do wniosku, że załamanie się modelu deliberacji opartej na stabilnych instytucjach demokratycznych – narodowych i międzynarodowych – było historyczną koniecznością, wynikającą z redukcyjnego i ekskluzywnego modelu tych instytucji, skrojonych na miarę jednej grupy społecznej: mieszczaństwa przekształcającego się w procesie polityczno-ekonomicznym w nową klasę średnią. Depolityzowane lub niewyartykułowane interesy innych grup społecznych nie tylko znajdują realizację poza sferą demokratycznych instytucji i racjonalizowanej debaty, ale też radykalnie naruszają ich reguły. Sympatyzując – zasadniczo – z ukierunkowaniem tych krytyk, sądzę, że przeoczą one kilka istotnych momentów w myśli samego Habermasa, które w kontekście współczesnego kryzysu sfery publicznej wydają się ważniejsze, niż tylko usytuowanie historycznego źródła nowoczesnych demokracji w fazie tzw. burżuazyjnej nowoczesności. Problem wynika moim zdaniem z tego, że propozycję Habermasa odczytuje się nierzadko niemal jak emanację faktycznego procesu historycznego, a nie projekt teorii praktycznej, dla realizacji której zachodzić muszą określone przez samą tę teorię warunki. Przypomnijmy, jako radykalny zwolennik modernizacji społecznej Habermas był i jest przekonany, że tylko szeroka dystrybucja kompetencji komunikacyjnej, a więc umiejętności udziału w deliberacji, jest warunkiem demokratyzacji sfery publicznej i włączania do uczestnictwa w niej kolejnych podmiotowości politycznych. Umiejętność udziału w racjonalnej dyskusji nie jest wrodzoną zdolnością jednostek, grup czy klas społecznych (z klasą średnią włącznie), lecz efektem procesu, który Habermas – dosłownie – określał mianem uczenia się (Habermas, 2020; Murphy i Fleming, 2012, s. 9). Ten ostatni zaś dotyczy zarówno podmiotów, jak i instytucji i jest podstawowym warunkiem pragmatyki komunikacji oraz etyki dyskursu.

Ekskluzywny charakter sfery publicznej w jej zracjonalizowanej, nowoczesnej postaci nie jest więc jedynie efektem włączenia lub nie do deliberacji określonych grup, ale skutkiem wyhamowania lub poniesienia tego procesu. Źródłem kryzysu nowoczesnej sfery publicznej jest – znów dla przypomnienia – kolonizacja światów życia przez rynek i państwo opiekuńcze, z których żadne nie było w stanie (lub nie chciało) wypełnić warunków demokratyzacji, gwarantując niezakłócony przebieg procesu uczenia się właśnie (Murphy i Fleming, 2012).

Strukturalnym przeobrażeniem sfery publicznej towarzyszył jednak również przez cały wiek XX proces, który Michał Wróblewski (2016, s. 73–90) na marginesie Gramsciańskiej teorii hegemonii określał mianem „strukturalnych przeobrażeń mas ludowych”. W jego efekcie wymagający włączenia do sfery publicznej „ludowy” podmiot społeczny przestał być monolitem, a stał się złożoną wewnątrznie grupą lub archipelagiem wielu grup o zróżnicowanych i przeważnie krzyżujących się podstawach wykluczeń. Płeć, przynależność klasowa, etniczna, ta wynikająca z pozycji w strukturach świata pracy czy stopień wykształcenia nie są już czynnikami, które z osobna pozwalają nam wyróżniać grupy podporządkowane. Nie spełniła się jednak również nadzieja na „uśrednienie społeczeństwa”, bowiem pozorny proces umasowienia stylu życia klasy średniej z okresu powojennego szybko odwróciła – charakterystyczna już dla neoliberalnej fazy kapitalizmu – nowa polaryzacja społeczna, w efekcie której rodzić się zaczęła coraz bardziej zróżnicowana co do składu, a zarazem globalna *underclass* (Reckwitz, 2020; Moll, 2016) Niepewności – która w warunkach późnonowoczesnych stała się, co przyznaje sam Habermas, czynnikiem strukturalnym, a nie indywidualnym czy grupowym doświadczeniem – nie równoważył przy tym proces wspierania kompetencji do radzenia sobie w coraz bardziej złożonych warunkach.

Za przemianami strukturalnymi nie podążały więc przemiany kulturowo-mentalne i rozwój kompetencji komunikacyjnych, które umożliwiałyby nowym grupom podporządkowanych rozumieć i zarządzać – na elementarnym poziomie – własną sytuacją lub pojmować zasady, na których realizować mogą one własne interesy polityczne. W efekcie łatwo jest – znów nie zawsze zależnie od wieku, płci, zawodu czy wykształcenia – zaufać wizjom świata usianym prostymi rozwiązaniami, lecz zaprzeczającym demokratycznym regułom sporu politycznego. Dziś nieodporne na hochsztaplerkę polityczną okazują się w tym samym stopniu źle opłacane, lecz wysoko wykształcone kadry akademickie, co pracownicy korporacji czy sieci dyskontowych sklepów. W tym samym stopniu młodzi mężczyźni z „blokowsk”, co kobiety z przedmieść. Współczesna kariera populizmów: prawicowo-nacjonalistycznego, fundamentalistyczno-religijnego, lecz także innych – o czym dalej – wywołuje jednak wciąż nostalgię za względnie jednolitym i rozpoznawalnym „podmiotem ludowym”, w imieniu którego możemy dziś oskarżać liberalną demokrację o ekskluzywność, elitaryzm i historyczną porażkę. Naraża to debatę na temat kryzysu sfery publicznej, w tym debatę o jej teoretycznej rekonstrukcji proponowanej przez Habermasa, na zakłócenie w fałszywej opozycji elitaryzm vs populizm, w moim przekonaniu niekonstruktywnej i mało wrażliwej na istotne szczegóły.

W nieco inny sposób problem „strukturalnych przeobrażeń mas ludowych” stawiała tzw. teoria drugiej lub refleksyjnej modernizacji, zwłaszcza jeśli przefiltrujemy ją przez pryzmat ustaleń współczesnej socjologii wiedzy czy społecznych studiów nad nauką i techniką. Tak czynili na przykład autorzy pracy *Czyje lęki, czyja nauka?*, badający źródła i rozprzestrzenianie się tzw. kontrowersji naukowych (Nowak, Abriszewski i Wróblewski, 2016). Przynajmniej w wykładni Ulricha Becka (2004), którego koncepcja w tej książce jest

traktowana jako swoista rama interpretacyjna współczesnych zjawisk, głównym sukcesem postsołwieceniowej racjonalizacji jako narzędzia pierwszej nowoczesności była zdolność do udzielania wiarygodnej, weryfikowalnej odpowiedzi na przednowoczesne lęki. Rozum, racjonalność, wiedza stanowiły akceptowalne narzędzia zarządzania życiem zbiorowym, ponieważ pozwalały radzić sobie z głodem, chorobami, biedą i niepewnością – problemami, które w światopoglądach przednowoczesnych pozostawały poza ludzką sprawczością i ziemskimi sposobami działania. Niezależnie od pochodzenia klasowego czy stopnia wykształcenia rodziło to rodzaj uogólnionego zaufania do podstawowych nowoczesnych instytucji społecznych: nauki, edukacji, polityki społecznej państwa itd. Edukacja powszechna, skoncentrowana na dystrybucji wiedzy opartej o naukową weryfikację, miała zdemokratyzować tę postawę zaufania – uczynić ją dostępną na skalę masową.

Sytuacja zmienia się radykalnie w związku z przejściem w fazę tzw. nowoczesności refleksyjnej, w ramach której rozpoznane zostają zagrożenia i lęki produkowane przez same instytucje nowoczesności: naukę, edukację, państwo czy rynek, i którymi nowoczesność zarządzać już nie potrafi. To przyczynia się zaś do upowszechniania się postaw antyoswieceniowych, antynaukowych: różnych form myślenia spiskowego, denializmu, obskurantyzmu, popularyzowanych często – paradoksalnie – jako formy refleksyjności. Odrzucaniu naukowych podstaw współczesnych decyzji na poziomie zbiorowym (*vide* polityka szczepień masowych czy obostrzenia pandemiczne) towarzyszy często hasło „włącz myślenie”. Jeśli potraktować łącznie takie zjawiska, jak nasilanie się antyracjonalistycznych tendencji i wzrost znaczenia wyjaśnień świata opartych na fundamentalistycznych lub skrajnie reakcyjnych podstawach – znajdujemy się w centrum współczesnego kryzysu sfery publicznej,

która nie jest w stanie uporać się z dyskusją na argumenty w sytuacji, gdy to nie logiczny argument jest orężem.

Problem w tym, że podmiotem, do którego odwołują się dziś różne środowiska populistyczne, nie są już żadne uogólnione i jednolite „masy ludowe”. Adresat tej oferty jest zmienny i kształtowany doraźnie, bowiem lęki późnonowoczesne dotyczą różnych grup i w związku z różnymi postaciami wykluczeń i „ryzyk”. Programy socjalne odpowiadają na wykluczenie ekonomiczne, programy godnościowe – na depryzację kulturową i wykluczenia symboliczne, antynaukowe mity i teorie spiskowe są odpowiedzią na bezradność w złożonej rzeczywistości informacyjnej i coraz bardziej komplikujących się strukturach współczesnej wiedzy. Nie ma więc ludu, nie ma też jednak – obawiam się – ludowych kontrpubliczności, poza efemerycznymi koalicjami protestu. Są liczne proliferujące grupy ryzyka, których lęki zagospodarowuje się dla doraźnego interesu politycznego.

Rzecz w tym, że nie jest to linia argumentacji, która nie współbrzmiałaaby z Habermasa rozpoznaniem na temat strukturalnych przeobrażeń sfery publicznej i przerwane go procesu modernizacji społecznej. Systematyczna dominacja rozumu instrumentalnego, który wypiera z przestrzeni społecznej inne formy interesu poznawczego, w późnonowoczesnych ramach nie dotyczy już wyłącznie świata pracy, lecz także kluczowych instytucji nowoczesności: nauki, edukacji, komunikacji medialnej, działalności politycznej. Spierać się można z Habermasem na temat tego, na ile źródłem problemów, prócz radykalnego urynkowania, była kolonizacja światów życia przez państwo (Habermas, 2008; Ciołkiewicz, 2009, s. 179). Na ile też nadziei poszukiwać mogliśmy i możemy w odejściu od tego modelu lub w strukturach przekraczających ramy państwa narodowego w ogóle – np. we wspólnocie europejskiej. Na ten problem postaram

się jeszcze odpowiedzieć. Trudno już teraz nie zauważyć jednak, że deliberacja oparta na odpowiednim wyposażeniu podmiotów politycznych w kompetencje komunikacyjne i umiejętność argumentacji nie jest tu źródłem kryzysu sama w sobie, bowiem nigdy nie była ujmowana w tej koncepcji jako stan naturalny i wrodzony dla jakiegokolwiek z grup społecznych lub coś, czym dysponujemy z samej racji zajmowania określonych pozycji w strukturze społecznej i w sferze publicznej. Była to praca do podjęcia – projekt nowoczesny do wykonania na zasadach społecznego uczenia się. Porażka tego projektu jest przyczyną kryzysu liberalnej demokracji.

Uwagi te zgłaszam z pełną świadomością kształtu (i jakości...) współczesnej debaty publicznej, w której domniemane, lecz chyba bliżej niepoznane „masy ludowe” są wciąż bohaterem – pozytywnym lub negatywnym – sporu o źródła współczesnych kryzysów politycznych. Przytoczmy argument anegdotyczny, lecz z racji tematu, jakim jest sfera publiczna, usprawiedliwiony. Oto na marginesie współczesnych wojen kulturowych dwóch intelektualistów publicznych, reprezentujących zgoła przeciwne formacje światopoglądowe, diagnozuje przyczyny współczesnej sytuacji (którą zresztą rozumieją odmiennie) w zaskakująco podobny sposób: niemalże jako skutek „buntu mas”. Andrzej Zybertowicz w wywiadzie na łamach „Teologii Politycznej” demaskuje liberalno-lewicową utopię, zgodnie z którą możliwa była emancypacja mas społecznych przez edukację i wiedzę. Ujawnia też z pewną dozą dezynwoltury przyczynę niespełnionej iluzji „modernistów”, która przywodzi na myśl najgorsze skojarzenia. Zacytujmy, dla porządku, najbardziej wymowny fragment tej wypowiedzi:

*Jednym z tych utopijnych wyobrażeń jest przekonanie, że poprzez masową edukację dobrej jakości prawie wszystkich możemy*

wychować na światłych obywateli. Obywateli w większości zdolnych do krytycznego, metapoziomowego myślenia, zdolnych do pogłębionej refleksji oraz do dystansowania się od własnych przedzałożeń religijnych czy filozoficznych. Czyli że jesteście w stanie wychować osoby, których myślenie będzie jakoś spełniało ideały dyskursu naukowego opisywane np. przez amerykańskiego filozofa Richarda Rorty'ego. Tymczasem jest to utopia, bo spora część ludzi, być może większość, albo nie posiada genetycznego uposażenia, które by dawało im szansę na wielopoziomowe myślenie oraz autorefleksję, albo uwieczniona jest w kontekstach społecznych, które nie preferują takiego myślenia, nie premiuje go. (Domarecki i Zybortowicz, 2017).

Niedługo później jeden z zadeklarowanych reprezentantów tej lewicowo-liberalnej utopii, Jan Hartman, dokonuje bardzo podobnej argumentacyjnej wolty i – wyrzekając się hipokryzji i ludomanii w obronie „człowieka prostego” w samym sobie – pisze w felietonie, co następuje:

*Od kilku pokoleń obywatel Zachodu przechodzi quasi-naukową i humanistyczną edukację, która miała na celu wybawić go z kondycji „człowieka prostego”, a w to miejsce uczynić światłą, roztropną i krytyczną jednostką. Miał zostać małym profesorem, któremu nieobce są „mechanizmy i zjawiska”, „historyczne uwarunkowania”, „czynniki klasowe i społeczne”, nie mówiąc już o „środkach literackich i retorycznych”. Oczekiwany u przeciętnego człowieka, który wszak otrzymuje w wianie od państwa „maturę”, poziom intelektualnego zaawansowania powinien predestynować go do przeczytania z zainteresowaniem i zrozumieniem niniejszego felietonu, a lektury wszelakie, do spółki z przedstawieniami teatralnymi i koncertami, miały być dla niego jak chleb powszedni. Ale to wszystko bujda*

*na resorach i monstrualna hipokryzja. Nie, nie i jeszcze raz nie! Większości ludzi nie da się uformować na inteligentów i większość ludzi wcale tego nie pragnie.* (Hartman, 2018).

Obie wypowiedzi w swych erystycznych ciągach oparte są oczywiście na tym samym mechanizmie – ujawnianiu gorzkiej prawdy. W pierwszym przypadku prawda ta ma, jak się zdaje, uzasadnić, dlaczego masy potrzebują zarządzającej nimi nowej elity politycznej. W drugim prawda ta ma służyć rozwianiu mrzonek elit zstępujących, że masy kiedykolwiek staną w ich obronie. W jednej i drugiej wypowiedzi znajdziemy cień uprawnionej do pewnego stopnia diagnozy nieudanego procesu emancypacji przez wiedzę. W obu diagnoza ta podszyta jest jednak nie rozpoznaniem faktycznych mechanizmów tego procesu, a wulgarnym darwinizmem społecznym. Obaj nasi intelektualiści publiczni nie tylko wiedzą przy tym, kim jest „lud”, kim są „masy”, kim jest „człowiek prosty”, lecz wydają się niezwykle dobrze poinformowani w kwestii tego, jakim ów „lud” dysponuje „wyposażeniem genetycznym” (sic!), w jakim żyje „kontekście społecznym” oraz czego pragnie. Skąd ta pewność? Nie wiadomo. Zamiast konkluzji ciśnie się na usta znana fraza z Bourdieu (1990, s. 150), że „lud i to, co ludowe to zjawiska, występujące nade wszystko w sporach intelektualistów”.

### **Uniwersalizm moralny a społeczeństwo osobliwości. Gorzki wariant kulturalizmu**

Jak zadeklarowałam we wstępie artykułu, koncepcję Habermasowską proponuję tu (i proponowałam w innym miejscu [Skórzyńska, 2017]) interpretować przede wszystkim jako przykład filozofii *praxistowskiej*. Jest to rzecz jasna jedna z możliwych linii interpretacji dorobku niemieckiego filozofa, uprawniona jednak nie tylko jego własnym zaangażowaniem w odzyskanie

pojęcia *praxis* dla teorii krytycznej w *Teorii i praktyce* czy w *Strukturalnych przeobrażeniach sfery publicznej* (Habermas, 1983; 2008). Wynika przede wszystkim z prerogatyw, jakie przypisuje się własnej twórczości teoretycznej, lecz także z tego, jak rozumie się i postrzega sam proces teoretyzowania. Ten drugi aspekt zaś czyni Habermasowski projekt podobnym do przedsięwzięć innych teoretyków praktycznych, jak Gramsci i Bourdieu, choć prowadzi on w wielu aspektach do odmiennych konsekwencji i ustaleń. W największym uproszczeniu chodzi o pewną, pojętą procesowo, ciągłość, w której koncepcje wcześniejsze są warunkiem koniecznym rozumienia późnych, ale i odwrotnie. W tym sensie wybory intelektualne podjęte w *Pracy i interakcji* potrzebne są do zrozumienia *Teorii działania komunikacyjnego*, lecz ta ostatnia naświetla z kolei rozpoznania ze *Strukturalnych przeobrażeń...* (Habermas, 1999; 1983, s. 200–229). Teorie praktyczne – po pierwsze – rozpoznają siebie jako uhistoryczniony proces, w którym teoretyzowanie wymaga dokonywania nieustannej autokorekty właśnie w konsekwencji uwikłania wiedzy w zmianę społeczną zachodzącą w czasie (w historii). Po drugie – budowanie teorii krytycznej w tym trybie oznacza także stałe oscylowanie między deskryptywnym a normatywnym charakterem ustaleń – nie jest to jednak to samo, co proste łączenie deklaracji światopoglądowych z twierdzeniami z poziomu opisu faktyczności historycznej czy interpretowanie tej faktyczności w wartościujący sposób. Chodzi o coś subtelniejszego – o to, jakie warunki spełnić musi racjonalny argument naukowy, by poza funkcją czysto poznawczą (np. eksplanacyjną) realizował także interes emancypacyjny. O ile w pierwszej teorii krytycznej chodziło o ujawnianie ukrytych podstaw *status quo*, o tyle u Habermasa chodziło również o pewną pragmatykę teorii, która może wytwarzać alternatywy dla *status quo* (Szahaj, 2008, s. 97–117). W tej optyce

przedsięwzięcie Habermasa jawi się jako próba stworzenia ogólnej koncepcji modernizacji, obejmującej elementy niezbędne do zrozumienia tego procesu: pragmatyczną teorię znaczenia, teorię racjonalności komunikacyjnej, teorię (ontologię) społeczną, teorię polityczności i teorię moralną (etykę dyskursu). Jak twierdzi Finlayson (2005, s. 18), są to programy poznawcze, z których:

*każdy jest względnie niezależny i stanowi wkład do odrębnego obszaru wiedzy naukowej. Zarazem jednak każdy pozostaje w mniej lub bardziej systematycznej relacji do pozostałych.*

Chodzi jednak również o teorię, która pozwala nam ustalić warunki możliwości procesu modernizacji. To zaś oznacza, że aspekt normatywny, obok czysto poznawczego (np. rekonstrukcji i wyjaśniania) ma każdy z obszarów problemowych budowanej teorii, a nie np. tylko diagnoza kryzysu nowoczesnej sfery publicznej czy późniejsze rozważania natury etycznej. Aspekt etyczny wpisany jest silnie w samą pragmatyczną koncepcję znaczenia u Habermasa, a w efekcie również w teorię działania komunikacyjnego – co ważne, pamiętajmy, że źródłowo zakorzeniony silnie w reformatorskim i głęboko demokratycznym projekcie pragmatystów amerykańskich, jak choćby Deweya. Wynikający z tego polityczny postulat uczenia się jako elementu budowania opartego na racjonalnym dialogu projektu zbiorowego staje się w tym kontekście w pełni zrozumiałym, nawet jeśli w wypadku Habermasa, w przeciwieństwie do pragmatystów, zostaje wysoko uogólniony teoretycznie.

Czy da się owe warunki możliwości procesu modernizacji jakoś streścić? Gdybym miała się na to poważyć – zważywszy na złożoność i trudność intelektualnego projektu Habermasa – chodziłoby o taki model zmiany społecznej, w efekcie którego na poziomie



zbiorowym możliwa jest do zdobycia kompetencja do podejmowania działań na mocy celowości nieinstrumentalnej, wymagającej zdolności do myślenia w kategoriach ogólnych – takich, jak „publiczne”, „wspólne” itp. W największym skrócie chodziłoby więc o rodzaj wiedzy i struktur poznawczych, do których dostęp jesteśmy w stanie zagwarantować we względnie masowej skali, a bez których myślenie w kategoriach ponadpartykularnych, nieindywidualistycznych jest niemożliwe. Uniwersalizm moralny, stanowiący warunek modernizacji, jest w tym świetle tyleż kategorią etyczną, co poznawczą: wymaga wypracowania pewnych postaw, ale i form myślenia oraz komunikacji. I tu pojawiają się w moim przekonaniu kluczowe problemy z tą koncepcją. Pierwszy z nich, za Andreasem Reckwitzem (2020), wyjaśnić można jako niedocenienie przez Habermasa drugiej, nie racjonalistycznej, a kulturalistycznej strony procesów modernizacyjnych. Drugi, sięgając do dwóch starszych propozycji filozofii *praxistowskiej* (Gramsciego i Bourdieu), wiąże się z samą diagnozą przyczyn kryzysu nowoczesnej sfery publicznej.

W publikowanym w niniejszym tomie urodzinowym wywiadzie Jürgen Habermas zostaje poproszony o odniesienie się do rekonstrukcji procesu modernizacji, zaproponowanej niedawno przez Andreego Reckwitza w pracy, której tytuł przełożył można jako *Społeczeństwo osobliwości*<sup>1</sup> (*Society of Singularities*) (Habermas, 2020; Reckwitz, 2020). Pytanie to jest w pełni celowe i uzasadnione, bowiem propozycja Reckwitza jest próbą stworzenia alternatywy dla wizji

nowoczesności postsołwieceniowej i postburżuazyjnej jako dominacji racjonalności, a więc od Webera po Habermasa właśnie. Jest przy tym zgłaszana wewnątrz autorskiego projektu teorii *praxis* i autorskiej koncepcji kulturalizmów nowoczesnych, które były przedmiotem wcześniejszych prac autora (Reckwitz 2002a; 2002b). Co więcej – kluczem staje się tu również punkt docelowy Reckwitzowskiej rekonstrukcji, a więc diagnoza współczesnej kondycji tzw. nowoczesności późnej i kapitalizmu kulturowego jako efektu wypierania racjonalistycznego paradygmatu postsołwieceniowego nową formą kultury, którą określić można jako kulturę pojedynczości i partykularizmu (ale też osobliwości, unikatowości itd.). Reckwitz kreśli wizję modernizacji jako dialektyki racjonalizmu i kulturalizmu. Ten pierwszy, zapoczątkowany w oświeceniu, określał ramy myślenia o tym, co publiczne, zbiorowe, ale przede wszystkim wymagał zdolności do posługiwania się kategoriami i pojęciami ogólnymi – *społeczną logiką tego, co generalne* (Reckwitz, 2020, s. 17–31). Bez tego niemożliwe byłyby żadne projekty zbiorowe wczesnej nowoczesności: od państwa i społeczeństwa obywatelskiego jako uogólnionej, abstrakcyjnej zbiorowości przez kapitalizm przemysłowy z dominującą standaryzacją i ilościowymi kryteriami rozwoju. Nie byłaby też jednak możliwa nowoczesna sfera publiczna, której warunkiem, jak pamiętamy, było wyjście poza horyzont tego, co wynika z jednostkowych, prywatnych doświadczeń. Ten drugi, którego źródłem dopatrywać można się w romantyzmie, ale apogeum dopiero w ruchach kontrkulturowych, a spełnienia w kapitalizmie kreatywnym – reprodukcją wszelkie właściwości kultury pojętej wąsko (choć przenoszone do kolejnych sfer życia): jednostkowość, pojedynczość, unikatowość, oryginalność, wyjątkowość, twórczość. Podstawowym wyróżnikiem *społecznej logiki tego, co partykularne* było zaś ukierunkowanie na te cechy jako na wartości (Reckwitz, 2020,

s. 32–50). Logika pojęć ogólnych pozwala nam porównywać i mierzyć, logika poszczególności nakazuje nam jakościowo ewaluować i waloryzować. Towary, miejsca, wiedza, tożsamości jednostkowe i kolektywne nie są w tej optyce waloryzowane pozytywnie ze względu na weryfikowalność, reprezentatywność, funkcjonalność i przynależność, lecz ze względu na osobliwość.

Relacja dwóch logik w toku całego procesu modernizacji przypominać miała relację figury i tła – w nowoczesności późnej to, co ogólne, pracuje w tle, na plan pierwszy wysuwają się zaś partykularyzmy. Ponieważ jednak dla unikatowych „pojedynczości” nie da się ustalić żadnej wspólnej platformy negocjacji i konsensu, między tożsamościami i całościami społecznymi poddanymi tej logice nie może dochodzić do dialogu, deliberacji i racjonalnego sporu.

I tak dochodzi Reckwitz do interpretacji przyczyn współczesnych wojen kulturowych, konfliktów politycznych oraz kariery populizmów. Logika pojedynczości jest bowiem w tym samym stopniu charakterystyczna dla późnonowoczesnej wielkomiejskiej klasy średniej, co dla przedstawicieli globalnej *underclass*. W pierwszym przypadku staje się źródłem modelu politycznego, określanego mianem „otwartościowo-różnicującego liberalizmu”, który – choć otwarty na wartości, takie jak prawa mniejszości, prawa człowieka, ekologia, akceptacja inności itp. – nie jest w stanie realizować zadań sfery publicznej, gdyż nie potrafi prowadzić debaty w kategoriach ogólnych (Reckwitz, 2020, s. 267–285). W zamian sprowadza raczej wartości uniwersalne do sprawy zindywidualizowanych, partykularnych stylów życia, wzorców konsumenckich czy ofert politycznych o zmiennym, zdarzeniowym, labilnym charakterze. W drugim – logika tego, co partykularne, przejawia się w społecznej karierze komunitarystycznego esencjalizmu, gdzie partykularność nie jest już wartością

w świecie pluralizmu i otwartości, ale staje się źródłem postaw fundamentalistycznych, izolacjonistycznych i pożywką dla wszelkich projektów godnościowych (Reckwitz, 2020, s. 286–309).

Habermas we wspomnianym wywiadzie odnosi się do tej – rzeczywiście wzbudzającej wątpliwości w wielu aspektach – propozycji zdawkowo i chyba niezbyt przychylnie. Problem tej koncepcji sprowadza do uprzywilejowania przez Reckwitza czynników psycho-społecznych (podmiotowych) nad strukturalnymi, mimo że w deklaracji autora *Społeczeństwa osobliwości* mamy do czynienia z rekonstrukcją strukturalnych przeobrażeń (Reckwitz, 2020, s. 9). Źródłem nieporozumienia może być tu akcent położony na afektywność i performatywność późnej nowoczesności, choć u Reckwitza są to w tym samym stopniu własności strukturalne, co podmiotowe, jednostkowe, co kolektywne.

Koncepcja Reckwitza rzeczywiście przy tym niespecjalnie nadaje się do bezkrytycznego przyjęcia – z wielu powodów, na których omówienie nie mam tu miejsca<sup>2</sup>. Na pierwszy

1 Oczywiście w wiernym przekładzie singularities można oddać w języku polskim jako pojedynczości lub partykularyzmy, lecz zdecydowałam się na użycie innego z bliskoznacznych określeń ze względu na fakt, że dobrze oddaje intuicję Reckwitza dotyczące specyficznego kulturowego statusu tego, co pojedyncze: unikatowości, ale i idiosynkratyczności, oryginalności, a w pewnych wymiarach wręcz dziwactwa.

2 Warto zwrócić uwagę choćby na fakt, że przyjęty przez Reckwitza dualistyczny sposób myślenia o tym, co racjonalne i kulturowe oraz o tym, co generalne i co jednostkowe, sam w sobie jest celowym, ale jednak ostrym uproszczeniem. Kulturowego wymiaru nowoczesności nie da się bowiem tak łatwo zredukować do post-romantycznych czy kontrkulturowych tradycji, nowoczesność przynosiła bowiem z sobą także formy myślenia kulturalistycznego silnie powiązane z filozofiami racjonalistycznymi (jak neokantyzm czy filozofia analityczna). Logika tego, co ogólne i tego, co jednostkowe – jeśli odczytywać ją rzeczywiście w zgodzie z Kantowskim źródłem – to także po prostu dwie funkcje myślenia o tym samym zjawisku, a nie dwa odrębne systemy przekonaniowe – w efekcie jednak na poziomie świadomości zbiorowej trudno jest postawić tak ostre cięcie między światopoglądami opartymi o to, co wspólne i skrajnie indywidualistycznymi. Raczej mamy tu do czynienia z pewnym *continuum* postaw pośrednich. Pewien rodzaj redukcji do skrajności jest jednak Reckwitzowi potrzebny, by wskazać na dominujące

rzut oka wydaje się ona skomplikowanym terminologicznie wariantem doskonale znanych już w teorii społecznej propozycji ujmowania własności nowoczesności drugiej, z „kulturą indywidualizmu” na czele (Beck, 2004; Giddens, 2010; Jacyno, 2007). Nade wszystko zaś wydaje się kolejną, nieco pojęciowo odświeżoną odsłoną konfliktu tego, co publiczne i tego, co prywatne, który znamy już przecież ze *Strukturalnych przeobrażeń sfery publicznej*. To dominacja sfery prywatnej miała być odpowiedzialna za hegemonię rozumu instrumentalnego, kolonizację światów życia przez rynek czy erozję wspólnoty politycznej. Problem w tym, że Reckwitzowi chodzi o sprawę bardziej generalną. Jeśli sięgnąć do Kantowskiego źródła stosowanych tu rozróżnień, myślenie w kategoriach ogólnych i szczegółowych to dwie strony tego samego medalu, a zarazem wzajemnie z sobą powiązane sposoby oglądu rzeczywistości. Na poziomie podmiotowym – jednostkowym posiadamy zdolność do spojrzenia na tę samą sprawę z obydwu optyk. Autor *Spółczesności osobliwości* rekonstruuje jednak dość trafnie proces, w ramach którego ten sposób patrzenia wnika do pewnych ponadjednostkowych struktur przekonaniowych, mentalnych, a więc do poziomu działających w szerszych układach społecznych form myślenia, splecionych i ukierunkowujących społeczną *praxis* (Reckwitz, 2020, s. 61–64). Mówiąc prościej: pokazuje, jak to, co generalne i to, co partykularne, może stać się dominującym historycznie trendem kulturowym.

### Populizmy i prześniony „moment Gramsciański”

Niezależnie od wątpliwości, jakie wzbudzać może Reckwitzowska rekonstrukcja, niebawem

ważna wydaje mi się pewna intuicja, wyrażona nie wprost w *Spółczesności osobliwości*. Jeśli przyjąć za autorem, że logika tego, co partykularne, zarządza dziś w tym samym stopniu świadomością „klasy średniej”, co przekonania mi coraz bardziej zróżnicowanych społecznie i licznych „klas niższych”, można się pokusić o dwa wnioski.

Po pierwsze, poddany przez autora historycznej analizie kulturalistyczny nurt nowoczesności w nowym świetle stawia problematykę politycznych i kulturowych odmian populizmu. Populistyczna, jak można sądzić, jest w zasadzie cała kultura późnej nowoczesności i kapitalizmu neoliberalnego, a nie tylko oferta adresowana do grup podporządkowanych. Jeśli pojęcie „populizmu” potraktować nie wyłącznie deskryptywnie (a więc jako formę zagospodarowania politycznych interesów „ludu”, np. w postaci historycznych ruchów chłopskich czy robotniczych), lecz także normatywnie (jako formę instrumentalizacji tych interesów), w ostatnich dekadach obserwować mogliśmy narodziny co najmniej dwóch odmian populizmu, które dodatkowo przekraczały rozróżnienie na jego wariant polityczny i kulturowy (stosowane jeszcze przez McGuigana [2005]). To właśnie w warunkach późnego kapitalizmu każda polityczna oferta została uzależniona od czynników symbolicznych, aksjologicznych, przekonaniowych w skomercjalizowanej, lecz również zbanalizowanej postaci: proces demokratyczny podporządkowany logice sondażowej, hegemonia *quasi*-rynkowego marketingu politycznego, profesjonalne zarządzanie dezinformacją i gra nastrojami społecznymi, w której na plan pierwszy wysuwa się polityka afektu, nie argumentu to własności, które przypisać możemy właściwie każdemu podmiotowi dzisiejszej „medialnej polityki”. Formą populizmu będzie więc w tym samym stopniu neoliberalna z ducha ideologia kreatywności, adresowana do wielonarodowej klasy metropolitalnej,

co esencjalistyczne roszczenie „odbudowania tradycyjnych wspólnot”, adresowane do coraz liczniejszych grup niepewności i wykluczenia. Oczywiście te dwa populizmy – dziś konfrontowane z sobą w postaci „kulturowych wojen” – są skonfliktowane na poziomie podstawowych wartości, lecz co do jednej własności znacznie się nie różnią: w jednym i w drugim wypadku mowa tu bowiem o instrumentalnym zagospodarowaniu lęków dla doraźnego politycznego celu, a więc o wykorzystaniu „populistycznej strategii”. W tym kontekście cytowana powyżej wypowiedź Andrzeja Zybertowicza nie pozostawia złudzeń: nie chodzi o rzeczywistą polityczną ofertę dla „niewydukowanych mas”, których nie udało się przejąć liberałom i lewicy, ale o cyniczne wykorzystanie faktu, że masy te nie posiadają „wyposażenia”, by artykułować interesy samodzielnie. Odpowiedź z centrum – na przykładzie felietonu Hartmana – wydaje się, przynajmniej na razie, aktem dezercji. W zasadzie przystaje i na tę diagnozę kondycji „mas ludowych” (oraz na sam fakt ich istnienia), i na cyniczne warunki przechwycenia. Jedyne, co może zrobić wielkowiejska klasa średnia, to „przejrzeć na oczy”. By nie wystawiać się na zarzut symetryzmu, muszę dodać, że nie sprowadzam tych wypowiedzi do wspólnego mianownika: obie uważam za szkodliwe w różnym stopniu, choć w równym stopniu błędne.

Po drugie, by zrozumieć w pełni warunki działania skulturalizowanego, późnego kapitalizmu i jego afektywnego aparatu politycznego, a więc faktyczne źródła wyłaniania się konserwatywno-neoliberalnego konsensu generującego dziś silne konflikty społeczne, nie można przegapić tego, co powyżej określiłam mianem „strukturalnych przeobrażeń mas ludowych”. W tym kontekście nawet stosowany przez Reckwitza podział na wykształconą wielkowiejską klasę średnią i klasy podporządkowane wydaje się pewnym uproszczeniem, choć sam ten podział jest skutecznym narzędziem społecznej polaryzacji.

Neoliberalny wariant kapitalizmu naruszył bowiem drastycznie pozycję polityczną i potencjał emancypacyjny samej klasy średniej, ale też „wyprodukował” zupełnie nowe formy podporządkowania. Odbywało się to w ciągu kilku ostatnich dekad w wymiarze ekonomicznym i kulturowo-symbolicznym przez prywatyzację sektorów, w których reprezentanci klasy średniej znajdowali zatrudnienie i źródło prestiżu, ale także przez deprecjonowanie znaczenia tych dziedzin życia jako domeny dobra wspólnego (edukacja i nauka, sektor kultury instytucjonalnej, usługi publiczne – w tym np. służba zdrowia czy pomoc społeczna, sektor pozarządowy, administracja publiczna). „Klasy niższe” podlegały jednak również radykalnym przegrupowaniom: oparte na silnej identyfikacji grupowej, łatwe do wyróżnienia środowiska robotnicze o silnym etosie (stoczniovcy, górnicy, hutnicy, ale też rolnicy), charakterystyczne dla przemysłowej nowoczesności, dziś zastępuje mozaika zróżnicowanych grup o różnym stopniu wykształcenia oraz kapitale ekonomicznym i społecznym (od środowisk wciąż w miarę zintegrowanych, choć raczej siłą nostalgii, jak górnicy, po szerokie rzesze pracowników prywatnych firm i sektora usług oraz osoby samozatrudnione lub zatrudniane „śmieciowo”). W zamian „uśredniania społeczeństwa” druga połowa XX wieku przyniosła proces odwrotny – ekonomicznej i symbolicznej depriwacji kolejnych grup społecznych, które były tradycyjnie adresatem zarówno oferty liberalnej, jak i lewicowej. Jednym z dobrych przykładów silnych przemieszczeń w układzie klasowym późnej nowoczesności są powszechne w Polsce interpelacje polityczne do klasy „polskich przedsiębiorców”, którzy stanowią mając sół naszej kapitalistycznej ziemi i silnik rozwoju społecznego i gospodarczego. Nie ma polityka, który – prędzej czy później – nie odwołałby się do tej właśnie grupy. „Polscy przedsiębiorcy” to jednak jedna z najbardziej przeszarżowanych konstrukcji politycznych

trendy kulturowe, a więc formy myślenia i działania, które w sprzyjających warunkach mają skłonność do upowszechniania się.

i jeden z bardziej niepewnych adresatów oferty politycznej: coraz liczniejszą grupę osób prowadzących w naszym kraju samodzielną działalność gospodarczą stanowią samozatrudnieni, pracujący na zlecenie franczyz i innych form korporacyjnych, a nie pełnoprawni właściciele firm. Dotyczy to zresztą zarówno sektora kreatywnego, w którym aktywni są „młodzi wykształceni”, co wielkich sieci sklepów spożywczych. Struktura klasowa nie przestała istnieć, przeciwnie – społeczeństwa późnowoczesne są „uklasowane” coraz silniej, a na czynniki klasowe nakładają się także inne powody wykluczenia (np. deprywacja grupy pracowników oświaty czy pewnych grup zawodowych w służbie zdrowia coraz silniej powiązana jest z płcią i wiekiem). Struktura klasowa jest jednak dziś bardzo gęsto uwarstwiona, a przy tym – w warunkach niepewności ekonomicznej – bardzo plastyczna i zmienna. Podział na klasę średnią oraz *underclass* wyznacza dziś w rzeczywistości tylko krańce pewnego *continuum*, które zresztą znajduje się w stanie ciągłego ruchu. Wystarczy pandemiczny *lockdown*, byśmy zobaczyli, że deklasacja aktywnych gospodarczo i dobrze rozwijających się grup – jak pracownicy branży kreatywnej czy restauratorzy – może nastąpić praktycznie z dnia na dzień, ale tę właściwość współczesnych struktur klasowych ujawnił już globalny kryzys ekonomiczny sprzed dekady.

Zarządzanie tym stanem odbywało się i odbywa – zdaniem Reckwitz – za pomocą nowej kultury pojedynczości i partykularyzmu, a więc poprzez doraźną produkcję hasel i konfliktów, na moment – niczym hasztagi – przyciągających uwagę grup, których niepewność lub gniew są aktualnie do wykorzystania. Interpretacja autora *Spoleczeństwa osobliwości* wysuwa więc na pierwszy plan „kulturę” nie jako narzędzie emancypacji (jak w fazie nowoczesności wczesnej) i rozwoju gospodarczego (jak w ramach ideologii kreatywności), ale jako instrument polityczny, ułatwiający

zarządzanie niepewnością. Paradoks polega na tym, że tak użyta kultura stanowi broń obosieczną i potężne źródło konfliktu. W warunkach, gdy nowe „masy” podporządkowane tracą gwarantowane instytucjonalnie, demokratyczne narzędzia realizacji własnego politycznego interesu, ta sama afektywna i performatywna kultura, która była źródłem poddania się populistycznej iluzji, staje się formą ekspresji oporu. Wykrzykiwany dziś na ulicach polskich miast wulgaryzm ma nie tylko potężną siłę emocjonalną, ale staje się także niemal idealnym przykładem pustego znaczącego: pod postulatem do rządzących, by byli „łaskawi się oddalić”, wciągu kilku dni protestu podpisują się kolejne grupy społeczne, a do feministycznej kontrpubliczności przyłączają się przedstawicielki i przedstawiciele „nowych mas”: taksówkarze, rolnicy, nauczycielki, przedsiębiorcy, mieszkańcy wielkich miast i małych miasteczek, lekarze, kibice, academiczki. Problem ze skutecznością tych podmiotów w realizacji swych politycznych praw jednak nie znika. Afektywna koalicja uliczna może – i pokazały to bez wątplenia w Polsce pierwsze protesty spod znaku Strajku Kobiet – doprowadzić do wykształcenia względnie trwałych struktur organizacyjnych, które bardzo dobrze rokują na przyszłość. Przy zróżnicowanym składzie społecznym dzisiejszych protestów przejście od „afektywnej wspólnoty” do faktycznej zmiany politycznej może się okazać znacznie trudniejsze, jeśli nie niemożliwe. Rzeczywisty proces politycznego upodmiotowienia wymaga bowiem uruchomienia logiki tego, co ogólne – umiejętności sformułowania interesów wspólnych dla odmiennych grup. W wypadku afektywnych koalicji pod wspólnymi hasłami kryją się jednak przeważnie odmienne interesy, a często także odmienne wartości. Ten ostatni czynnik – różnicę wartości – bardzo łatwo jest zaś rozegrać politycznie, zwłaszcza gdy tropem współczesnego populizmu prawicowego wojna światopoglądowa służy przykrywaniu

indolencji w innych sferach działalności politycznej, a realne źródła konfliktów i wykluczeń maskuje się dyskursywnie (i nader profesjonalnie) skonstruowanymi „wrogami”. Wówczas jednak sytuujemy się nie tylko poza postburżuazyjnym, liberalnym modelem demokracji, ale w ogóle poza demokracją. Pozostaje rozstrzygnięcie uliczne.

Habermas wyobrażał sobie, że zdolność do posługiwania się logiką tego, co ogólne (i przyjęcie uniwersalizmu moralnego) może stać się w procesie modernizacji czymś w rodzaju dobra wspólnego lub kompetencji powszechnej. Poza wysoko steoretyzowaną propozycją wyjaśnienia tego procesu jako mechanizmu nabywania i praktykowania pewnej umiejętności komunikacyjnej (oraz poznawczej), niewiele jednak z jego teorii dowiadujemy się na temat tego, jak rzeczywiście – a więc w postaci materialnych praktyk społecznych – proces ów przeprowadzić. Co więcej, co sygnalizowałam powyżej, Habermas źródeł problemu upatrywał nie tylko w instrumentalizacji rzeczywistości przez rynek kapitalistyczny, lecz także w kolonizacji przestrzeni obywatelskiej przez struktury państwa opiekuńczego. Kres tego ostatniego, zwłaszcza w postaci modelu zachodnich socjaldemokracji, pokazał jednak dopiero, jak łatwo wyzbyć się konkretnych – społecznych i materialnych – infrastruktur, dzięki którym uczenie się myślenia w kategoriach ogólnych oraz deliberacji było w warunkach nowoczesnych w ogóle możliwe.

Problem ten widział wyraźnie – zwłaszcza w późnej fazie swojej twórczości teoretycznej i zaangażowania politycznego – inny z teoretyków *praxistowskich*: Pierre Bourdieu. Jak wskazywałam w innym miejscu, diagnozowane przez Bourdieu osłabienie lewej ręki państwa, które jest konsekwencją neoliberalnego, radykalnego urynkowania, w krótkiej perspektywie może się okazać ekonomicznie efektywne, lecz w perspektywie długiej prowadzi do kulturowej i ekonomicznej deprywacji

wielu grup społecznych pochodzących zarówno z klasy średniej, jak i klas niższych (Droid, Ferenczi i Bourdieu, 1992; Skórzyńska, 2019). Etnograficznym zapisem tego procesu były analizy zawarte w *La misère du monde* – bohaterami rozmów o życiu w warunkach niepewności byli tam mieszkańcy osiedli socjalnych, dawni robotnicy i ich dzieci, ale i pracownicy socjalni, nauczyciele, kuratorzy sądowi, urzędnicy, pracownicy kultury (Bourdieu i in., 1993). Proces deprywacji kulturowej wymaga dłuższego trwania niż cykl kapitalistyczny czy kadencja ugrupowania politycznego, ale dowodzi dobitnie, że czynniki kulturowe dla procesu modernizacji miały i mają równie duże znaczenie, jak te ściśle ekonomiczne i polityczne. Kapitały kulturowe i społeczny również „nie skapują”, by sparafrazować jedną z najbardziej wątpliwych doktryn neoliberalizmu.

Ujawniająca się po czasie deprywacja kulturowa określonych grup produkuje jednak pewien paradoks, który charakteryzowałam w innym miejscu: system gospodarczy i polityczny oparty na kulturowej *logice tego, co osobliwe*, wymaga coraz wyższych kompetencji kulturowych, zarazem jednak osłabianie lewej ręki państwa powoduje systematyczny spadek tych kompetencji w skali społecznej oraz skazuje na niepewność tych, którzy za ich upowszechnianie są systemowo odpowiedzialni. Niezrozumienie tej kultury staje się zaś źródłem lęków i napięć, a w konsekwencji prowadzi do produkcji kolejnych partykularyzmów – i tak koło się zamyka. Bourdieu, który – jak pamiętamy – w późnej fazie swojego zaangażowania intelektualnego i politycznego postulował, w Habermasowskim duchu, prowadzenie *Realpolitik Rozumu* i *korporacjonizm tego, co uniwersalne* – a więc ruch intelektualno-kulturowy, który pozwoli nam przywrócić społeczną ważność kultury opartej na wiedzy i zdolności do myślenia w kategoriach ponadpartykularnych, nie miał złudzeń, że proces społeczno-kulturowy, który obserwuje

w warunkach neoliberalnych, zmierza w do-  
kładnie przeciwnym kierunku (Bourdieu, 2001,  
s. 505–519).

Gdzie tkwił błąd nowoczesności? Co prze-  
śniliśmy? Innym, poza Habermasem, nie-  
zwykle ważnym teoretykiem nowoczesnej  
sfery publicznej był Antonio Gramsci, choć  
jego pisma więzienne zapoczątkowały alter-  
natywny względem deliberacyjnego model  
myślenia o sferze publicznej (Gramsci, 1950;  
Wróblewski, 2016). W myśli Gramsciego –  
a konkretnie w pewnych jej założeniach – tkwi  
jednak moim zdaniem odpowiedź na pytanie,  
na czym polegał błąd w realizacji projektu  
nowoczesności. Warto oczywiście – tropem  
Wróblewskiego (2016, s. 73) – zrelatywizować  
koncepcję Gramsciego do warunków, których  
włoski myśliciel ze względów biograficznych  
nie mógł już obserwować – ze strukturalnymi  
przeobrażeniami mas ludowych włącznie.  
Projekt Gramsciego klarował się w warunkach,  
gdy klasy podporządkowane, stanowiące naj-  
ważniejszy podmiot modernizacji, stanowiły  
jeszcze względnie jednolite i rozpoznawalne  
grupy społeczne – przede wszystkim robotnicy  
przemysłowi. W kontekście rozważań na temat  
przegapionego kulturowego wymiaru procesu  
modernizacji jego pogląd na to, co składa się  
na nowoczesną sferę publiczną oraz w jaki  
sposób staje się ona przestrzenią instalowania  
hegemonii, jest niebywale cenny. Konsens  
hegemoniczny, zdaniem Gramsciego, wy-  
magał uruchomienia aparatu władzy, zajęcia  
kluczowych pozycji w debacie (media), zago-  
sposodarowania aparatów ideologicznych, lecz  
także wniknięcia do struktur *common sensu*  
i oddziaływania przez kody kultury popular-  
nej (określanej przez niego mianem folkloru)  
(Gramsci, 1950; Wróblewski 2016, s. 203–204).  
Charakterystyczna dla formacji hegemonicz-  
nych, przede wszystkim populistycznych, jest  
próba oddziaływania w miarę możliwości  
wszystkimi tymi kanałami naraz – konsens he-  
gemoniczny staje się wtedy niemal niemożliwy

do podważenia. Bourdieu wielokrotnie, a Jim  
McGuigan na przykład w *Populizmie kulturo-  
wym*, bardzo trafnie wykazywali, w jaki sposób  
za pomocą wszystkich tych aparatów instaluje  
się populizm neoliberalny: produkujący własną  
nowomowę, własne formaty medialne, własne  
wartości i postawy, ale także generujący potęż-  
ne sytuacje konfliktowe widoczne w wymiarze  
kulturowym (Bourdieu i Wacquant, 2007;  
McGuigan, 1992). McGuigan doskonale poka-  
zywał, jak wytworzenie neoliberalnej „osobo-  
wości korporacyjnej” wspierało *reality show*  
z udziałem – *nomen omen* – Donalda Trumpa  
(McGuigan, 2009). W Polsce odrzucenie przez  
podporządkowanych *mainstreamowej* kultury  
i polityki można było przeczuwać, oglądając  
upokarzające dla wielu grup społecznych  
produkcje, jak kuriozalny *Projekt Lady* na przy-  
kład. Prawica zagospodarowywała wówczas  
wyobraźnię kulturem wyklętych bądź sielską  
atmosferą wiejskiej plebanii. Popkultura to tyl-  
ko wyimek, ale znaczący, bowiem wskazuje  
na to, że tzw. prawica Gramsciańska w naszych  
warunkach być może nie była subtelna, ale  
bardzo skuteczna. Polityka realna przejścia  
przywództwa nad masami, która tli się w wy-  
powiedzi Zybortowicza, brzmi humorystycznie,  
gdy czytamy o ezoterycznej MaBeNie, lecz  
przecież jest realizowana w praktyce przez  
podporządkowanie sobie kolejnych instytucji,  
które w pierwszym rządzie służą do zarządza-  
nia *common sensem*. Budzi to opór, bowiem  
w wydaniu radykalnym ten typ polityki nie  
dba o formę czy niuanse – jest raczej bardzo  
dosłownym lokowaniem zwolenników okre-  
ślonych ideologii w tych instytucjach i sferach  
życia, w których kultura jako czynnik społecz-  
nej integracji jest wytwarzana: kultura nauko-  
wa, prawna, ale i sztuka, i edukacja, i media.  
Nie ma historycznej możliwości, by w pewnym  
momencie pojawiać się zaczęły pokolenia  
„genetycznie gorzej uposażone” do myślenia  
krytycznego i odporności na manipulację.  
Jest natomiast możliwość, że zagęszczają się

społeczne infrastruktury – instytucje, narracje,  
*imaginaria*, które na manipulacji się opierają.  
Demokracje liberalne z fazy późnego kulturo-  
wego kapitalizmu zaś systematycznie rozbra-  
jały własne narzędzia: demobilizowały kadry,  
osłabiały sektor publiczny, w tym publiczne  
instytucje, które tworzyły *kulturę tego, co ogól-  
ne*. Czy odpowiedź jest zatem aż tak prosta?  
Tak, obawiam się, że jest właśnie tak prosta:  
puste miejsce po ostatnich intelektualistach  
organicznych, których systemowo osłabiono,  
a symbolicznie ośmieszano, zajęli demagodzy.  
Im bardziej osobliwi, tym atrakcyjniejsi. 🗨

**Agata Skórzyńska** – dr hab., prof. UAM,  
pracuje z Zakładzie Kulturowych Studiów  
Miejskich Instytutu Kulturoznawstwa UAM, od  
stycznia 2021 jest dyrektorką Instytutu. Jest współ-  
założycielką sieci badawczej Społeczne Obiegi  
Wiedzy Akademickiej, wiceprezeską Polskiego  
Towarzystwa Kulturoznawczego, członkinią  
Komitetu Nauk o Kulturze PAN. Zajmuje się bada-  
niami w obszarze studiów kulturowych, studiów  
miejskich, a także filozofii *praxis* i teorii praktyk  
społecznych. Jest autorką książki *Praxis i miasto*.  
*Ćwiczenie z kulturowych badań angażujących*  
(Warszawa, 2017).

#### Afiliacja:

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Instytut Kulturoznawstwa  
Zakład Kulturowych Studiów Miejskich  
e-mail: agatoos@amu.edu.pl  
ORCID: [000-0003-2529-1097](https://orcid.org/000-0003-2529-1097)

#### Bibliografia

- Beck, U. (2004). *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do  
innej nowoczesności* (S. Cieśla, tłum.). Warszawa:  
Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Bourdieu, P. (1990). *The Uses of the People*. W:  
P. Bourdieu, *In Other Words. Essays Toward  
a Reflexive Sociology* (s. 150–155). Cambridge:  
Polity Press.

- Bourdieu, P. et al. (1993). *The Weight of the World.  
Social Suffering in Contemporary Society*. Stanford:  
Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (2001). *Reguły sztuki. Geneza i struktura  
pola literackiego*. Kraków: Universitas.
- Bourdieu, P. (2007). *Szkic teorii praktyki poprze-  
dzony trzema studiami na temat etnologii  
Kabylów* (W. Kroker, tłum.). Kęty: Wydawnictwo  
Marek Drewiecki.
- Bourdieu, P., Wacquant, L.J.D. (2007). Nowomowa  
neoliberalna. Nowa globalna wulgata. *Recykling  
idei*, 9 (wiosna–lato).
- Bourdieu, P. (2008). *Zmysł praktyczny*. Kraków:  
Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bourdieu, P. (2009). *Rozum praktyczny. O teorii dzia-  
łania* (J. Stryczyk, tłum.). Kraków: Wydawnictwo  
Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ciołkiewicz, P. (2009). Strukturalne przeobrażenia  
sfery publicznej Jürgena Habermasa – kon-  
cepcja, krytyka, zastosowania. *Media, Kultura,  
Społeczeństwo*, 1(4), 175–189.
- Dahlberg, L. (2005). The Habermasian Public Sphere:  
Taking Difference Seriously?. *Theory and Society*, 34,  
111–136.
- Dahlberg, L. (2013). The Habermasian Public  
Sphere and Exclusion: An Engagement  
with Poststructuralists-Influenced Critics.  
*Communication Theory*, 24(1), 1–21. DOI: 10.1111/  
comt.12010
- Domarecki, Cz. Zybortowicz, A. (2017). Andrzej  
Zybortowicz: Ideologia liberalna wpadła  
w pułapkę utopijności. *Teologia Polityczna*.  
[https://teologiapolityczna.pl/prof-andrzej-  
zybertowicz-ideologia-liberalna-wpadla-w-pu-  
lapke-utopijnosci](https://teologiapolityczna.pl/prof-andrzej-zybertowicz-ideologia-liberalna-wpadla-w-pu-lapke-utopijnosci)
- Droit, R.P., Ferenczi, T., Bourdieu, P. (1992). The Left  
Hand and the Right Hand of the State.  
*Variant*, 2. [http://www.variant.org.uk/32texts/  
bourdieu32.html](http://www.variant.org.uk/32texts/bourdieu32.html)
- Finlayson, J. G. (2005). *Habermas. A Very Short  
Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Fraser, N. (1990). Rethinking the Public Sphere:  
A Contribution to the Critique of Actually Existing  
Democracy. *Social Text*, 25/26, 56–80.

- Fraser, N. (2014). *Jak krytyczna jest teoria krytyczna. Przypadek Habermasa i gender*. W: N. Fraser, *Drugi feminizmu. Od kapitalizmu państwowego do neoliberalnego kryzysu* (s. 37–79). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Giddens, A. (2010). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności* (J. Szulżycka, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gramsci, A. (1950). *Listy z więzienia* (M. Brahmmer, tłum.). Warszawa: Czytelnik.
- Gramsci, A. (1999). *Selections from The Prison Notebooks*. London: ElecBook.
- Habermas, J. (1983). *Teoria i praktyka. Wybór pism* (Z. Krasnodębski, M. Łukasiewicz, tłum.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Habermas, J. (1996). *Modernizm – niedokończony projekt*. W: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów* (s. 25–46). Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Habermas, J. (1999). *Teoria działania komunikacyjnego*, t.1 (A. M. Kaniowski, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas, J. (2005). *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Habermas, J. (2008). *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej* (M. Łukasiewicz, W. Lipnik, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas, J. (2020). *Uniwersalizm moralny w czasach politycznego regresu*. (W niniejszym tomie).
- Hartman, J. (2018). Ja prostak. *Polityka*, 26 czerwca. <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kraj/1753834,1,ja-prostak.read>
- Jacyno, M. (2007). *Kultura indywidualizmu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kluge, A., Negt, O. (2016). *Public Sphere and Experience. Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*. London-New York: Verso.
- Kmita, J. (2007). *Późny wnuk filozofii*. Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe.
- Laclau E. (2009). *Rozum populistyczny* (T. Szkuclarek, tłum.). Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Laclau, E., Mouffe, Ch. (2007). *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej* (S. Królak, tłum.). Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacja TWP.
- Majewska, E. (2018). *Kontrpubliczności ludowe i feministyczne. Wczesna „Solidarność” i Czarne Protesty*. Warszawa: Wydawnictwo Książka i Prasa.
- McGuigan, J. (1992). *Cultural populism*. London-New York: Routledge.
- McGuigan, J. (2005). The Cultural Public Sphere. *European Journal of Cultural Studies*, 8(4), 427–443. DOI: 10.1177/1367549405057827
- McGuigan, J. (2009). *Cool capitalism*. London-New York: Pluto Press.
- Moll, Ł. (2016). *Neoliberalizm i gra w klasy*. W: W.J. Burszta, P. Jezierski, M. Rauszer (red.), *Zwodnicze imaginarium. Antropologia neoliberalizmu* (s. 17–76). Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Mouffe, Ch. (2005a). *Paradoks demokracji* (W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, tłum.). Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacja TWP.
- Mouffe, Ch. (2005b). *On the Political. Thinking in Action*. London-New York: Routledge.
- Murphy, M. Fleming, T. (2012). *Komunikacja, deliberacja, rozum. Wprowadzenie do Habermasa*. W: M. Murphy, T. Fleming (red.), *Habermas, teoria krytyczna i edukacja* (s. 9–24). Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Nowak, A.W., Abriszewski, K., Wróblewski, M. (2016). *Czyje lęki? Czyja nauka? Struktury wiedzy wobec kontrowersji naukowo-społecznych*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Pluciński, P. (2011). Decyzjonizm zamiast debaty? O przeciwstawnych wzorach działania w sferze publicznej. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, 72(4), 197–213.
- Reckwitz, A. (2002a). The Status of the „Material” in Theories of Culture. From „Social Structure” to „Artefact”. *Journal for Theory of Social Behavior*, 32(2), 195–211.
- Reckwitz, A. (2002b). Towards a Theory of Social Practices. A Development of Culturalist Theorising. *European Journal of Social Theory*, 5(2), 243–263. DOI: 10.1177/1368431022225432
- Reckwitz, A. (2020). *Society of Singularities*. Cambridge-Medford: Polity Press.
- Skórzyńska, A. (2017). *Praxis i miasto. Ćwiczenie z kulturowych badań angażujących*. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN.
- Skórzyńska, A. (2019). Agorafobia, czyli ukryte curriculum. Pole akademickie i dylematy intelektualizmu krytycznego. *Prace Kulturoznawcze*, 23(1), 33–57.
- Szahaj, A. (2008). *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej. Wprowadzenie*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Wróblewski, M. (2016). *Hegemonia i władza*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Zeidler-Janiszewska, A., Skórzyńska, A., Koschany, R. (2016). *Wywiad z Anną Zeidler-Janiszewską z okazji 40-lecia Instytutu Kulturoznawstwa UAM*. Poznań. <https://www.youtube.com/watch?v=IB2WPzL-UL4>

## The structural transformation of the popular masses. Cultural change as a blind spot of modernization theory

### Abstract

The article aims to reinterpret the Habermasian concept of the public sphere from two perspectives: 1) in the context of other variants of praxis philosophy (in the works of Gramsci and Bourdieu) as well as the theory of practice in contemporary cultural studies; 2) in the context of the contemporary crisis of liberal democracies, including the growth of populisms (political and cultural) and elitist reaction to them. By referring – critically – to Andreas Reckwitz’s “Society of Singularities”, I try to show that strongly rationalized theories of modernization – as Habermasian – overlooked an important factor of social change: cultural aspects of modernity. The latter, however, went from being tools of social emancipation (in the phase of industrial modernity) to a source of populist hegemony (under the condition of neoliberal-conservative consensus of the so-called “late modernity”).

### Keywords:

public sphere, theory of modernization, rationalism and culturalism, populism.

OBYWCA  
TAKI



BEDA MIELI  
CYFEROWEJ  
JAKOSCI

IN  
TAKI  
KT

# Populizm a medialne struktury możliwości. Przypadek nowych mediów<sup>1</sup>

ARTUR LIPIŃSKI

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

## Abstrakt

Mimo że wielu autorów od dawna podkreśla znaczenie mediów jako ważnej zmiennej wyjaśniającej różne aspekty zjawiska populizmu, badania dotyczące relacji pomiędzy populizmem a mediami zintensyfikowano dopiero w ciągu ostatnich kilku lat, a ich liczba jest stosunkowo niewielka. Co zrozumiałe, jeszcze mniej jest badań, które odnosiłyby się do wykorzystania mediów społecznościowych przez aktorów populistycznych. Celem niniejszego artykułu jest analiza wzajemnych związków pomiędzy populizmem a serwisami społecznościowymi traktowanymi jako struktury medialnych możliwości. Drugim z zadań jest krytyczna analiza obecnego w wielu tekstach założenia o prostej, funkcjonalnej relacji pomiędzy mediami społecznościowymi a populizmem. Służyć temu będzie rekonstrukcja pola badań nad wykorzystaniem nowych mediów przez aktorów populistycznych, prezentacja głównych nurtów oraz rezultatów tych badań. Podkreślić należy, że artykuł koncentruje się na aktorach politycznych, a nie posługujących się strategiami populistycznymi społecznych użytkowników nowych mediów.

## Słowa kluczowe:

populizm, komunikowanie polityczne, sfera publiczna, nowe media, Facebook, Twitter.

<sup>1</sup> Artykuł powstał w ramach projektu DEMOS „Democratic Efficacy and the Varieties of Populism in Europe” finansowanego przez program Unii Europejskiej w zakresie badań naukowych i innowacji, Horyzont 2020, Numer grantu: 822590.

## Wprowadzenie

Początkowy optymizm związany z rozprzestrzenieniem się nowych technologii oraz kanałów komunikowania ustąpił w ostatnich latach rosnącym obawom związanym z wpływem Web 2.0 na stan demokracji oraz sfery publicznej. Jeszcze na początku XXI wieku rozwój i otwieranie się internetu na treści tworzone przez użytkowników (ang. user-generated content) postrzegane było jako instrument emancypacyjny, osłabiający kontrolne funkcje rządów oraz wpływ na agendę tradycyjnych mediów. Komunikowanie cyfrowe, optymistycznie określane mianem technologii wyzwolenia, umożliwiała miało nie tylko swobodę wyrażania poglądów i twórczą ekspresję, ale też stanowić narzędzie ożywiania debaty publicznej, wzmacniania politycznej partycypacji oraz mobilizacji protestów poszerzających przestrzeń sfery publicznej w krajach demokratycznych oraz osłabiających, czy też obalających autorytarne reżimy (Diamond, 2010). Wiarygodności tej perspektywie dodawała skuteczność wielu wydarzeń kontestacyjnych, w tym antyoszczędnościowych ruchów społecznych w wielu krajach Zachodu czy ruchów demokratycznych na Bliskim Wschodzie, które katalizowały serię wydarzeń określaną umownie mianem Arabskiej Wiosny (Castells, 2013).

Wydarzenia ostatnich kilku lat związane z hybrydowym charakterem wielu konfliktów, kampanią poprzedzającą referendum w sprawie opuszczenia przez Wielką Brytanię Unii Europejskiej, rosyjska ingerencja w przebieg wyborów prezydenckich w Stanach Zjednoczonych, afera Cambridge Analytica czy wykorzystywanie na masową skalę prywatnych danych użytkowników internetu dla tworzenia przekazów kampanii politycznych skłaniają obecnie do raczej pesymistycznych diagnoz dotyczących stanu sfery publicznej oraz komunikowania politycznego. Jay G. Blumler dostarcza wielu przykładów

negatywnych tendencji, które nie osłabiają, a przeciwnie – nakazują podtrzymać tezę o kryzysie komunikowania publicznego sformułowaną jeszcze w 1995 r. (Blumler i Gurevitch, 1995). Wskazuje m.in. na rosnącą mediatyzację procesów politycznych, komplikowanie się podziałów społecznych, multiplikację oferty medialnej, silną fragmentację polityki, mediów oraz obywatelskich wartości i opinii, a także podatność sfery publicznej na dystrybucję uproszczonych i negatywnych informacji, manipulację, rozpowszechnianie fałszywych informacji i antagonizującego dyskursu (Blumler, 2018, s. 84 i n.). Inni autorzy podkreślają z kolei, że potęgowaniu liczby informacji towarzyszy odwrotny trend w odniesieniu do ich różnorodności oraz jakości, fragmentaryzacja i polaryzacja w wymiarze treści medialnych oraz w zakresie posługiwania się różnymi źródłami informacji. Efektem są postępująca kakofonia sfery publicznej, a właściwie wielu mikrosfer publiczno-prywatnych, niezdolność do komunikacji ponad istniejącymi podziałami, powstawanie barierek filtrujących oraz rosnący brak zaufania do instytucji politycznych i medialnych (Bennett i Pfetsch, 2018).

Fenomen populizmu jest nie tylko reakcją na wskazane tendencje oraz postępującą mediatyzację, ale w dużym stopniu przyczynia się do ich pogłębiania (Mazzoleni, 2014). Po pierwsze wynika to ze sposobu działania wielu aktorów populistycznych, nowatorsko, intensywnie i skutecznie posługujących się nowymi mediami w sytuacji, w której zazwyczaj nie mogą liczyć na przychyłność, czy nawet zainteresowanie ze strony tradycyjnych mediów. Po drugie, wynika to z samych przekazów populistycznych, których ideologiczne komponenty strukturalnie odpowiadają wielu z wymienionych tendencji w zakresie przekształceń sfery publicznej. Na przykład antagonizm jako zasada organizacji populistycznego komunikowania wiąże się ściśle z fragmentacją oraz

polaryzacją przestrzeni demokratycznej debaty (Waisbord, 2018). Co więcej, zróżnicowane kanały komunikacji, zwłaszcza media społecznościowe, stwarzają dla populizmu sprzyjającą strukturę możliwości, które ułatwiają jego funkcjonowanie oraz wzmacniają społeczny rezonans. W tym kontekście trafne jest więc stwierdzenie B. Moffitta (2016, s. 92), że populizm jest (...) *szczególnie dopasowany do szerszego procesu mediatyzacji*. Mimo że znaczenie zmiennych związanych z systemem medialnym podkreśla wielu autorów (np. Moffitt, 2016, s. 95; Mudde i Kaltwasser, 2017, s. 114), badania dotyczące relacji między populizmem a mediami zintensyfikowano dopiero w ciągu ostatnich kilku lat, a ich liczba jest stosunkowo niewielka. Co zrozumiałe, jeszcze mniej jest badań, które odnosiłyby się do wykorzystania mediów społecznościowych przez aktorów populistycznych. Celem niniejszego artykułu jest analiza wzajemnych związków między populizmem a serwisami społecznościowymi traktowanymi jako struktury medialnych możliwości. Drugim z zadań jest krytyczna analiza obecnego w wielu tekstach założenia o prostej, funkcjonalnej relacji między mediami społecznościowymi a populizmem. Służyć temu będzie rekonstrukcja pola badań nad wykorzystaniem nowych mediów przez aktorów populistycznych, prezentacja głównych nurtów oraz rezultatów tych badań. Podkreślić należy, że artykuł koncentruje się na aktorach politycznych, a nie posługujących się strategiami populistycznymi społecznych użytkowników nowych mediów.

## Czym jest populizm?

Mimo rytualnego już eksponowania przez wielu autorów trudności związanych z definiowaniem zjawiska populizmu, w literaturze przedmiotu zarysowuje się wyraźny konsensus. Zdaniem zdecydowanej większości autorów cechą dystynktywną zjawiska populizmu jest antagonizm między ludem a elitami.

Te dwie właściwości obecne są praktycznie we wszystkich definicjach populizmu pojawiających się w analizowanej w niniejszym tekście literaturze przedmiotu. Różnice dotyczą natomiast trzech innych kwestii. Po pierwsze, statusu ontologicznego zjawiska populizmu, a więc odpowiedzi na pytanie, czym populizm jest. Po drugie, katalogu jego cech charakterystycznych, a więc innych jeszcze cech poza wymienionym podziałem na lud i elity. Po trzecie, tego, czy populizm jest atrybutem aktorów politycznych czy też cechą ich praktyk komunikacyjnych.

W odniesieniu do statusu ontologicznego populizmu wyróżnić można trzy najczęściej pojawiające się perspektywy: ideacyjną, strategiczną oraz dyskursywną (Bonikowski i Gidron, 2016; Moffitt, 2020). Podejście ideacyjne, odwołując się do koncepcji M. Freedena (2013), traktuje populizm jako ideologię o cienkim rdzeniu (Abst i Rummens, 2007; Canovan, 2007; Mudde, 2004; Stanley, 2008). W przeciwieństwie do bardziej rozbudowanych ideologii, populizm opiera się na konfiguracji kilku podstawowych kategorii: ludu, skorumpowanych elit oraz zasadzie suwerenności ludu jako podstawie polityki. Jak pisze C. Mudde (2004, s. 543), populizm to ideologia, według której (...) *w społeczeństwie panuje ostry podział na dwie jednolite i przeciwstawne sobie grupy: nieskażony lud kontra zepsuta elita, i zgodnie z którą polityka powinna stanowić wyraz volenté générale (zbiorowej woli) ludu*. Główną zaletą tego podejścia jest łatwość jego operacjonalizacji, stąd jest ono podstawą wielu empirycznych badań komunikowania politycznego.

W perspektywie strategicznej populizm odnosi się nie tyle do systemu przekonań, ile do tego, co aktorzy polityczni robią, a konkretnie do posługiwania się wieloma metodami oraz instrumentami w celu zdobywania i wykonywania władzy. Podstawą jest logika liczb, a więc odwołania do masowego wyborcy. Mobilizacja silnie zróżnicowanej i rozproszonej

bazy wyborczej wymaga od lidera umiejętności nieustannego mobilizowania za pomocą zróżnicowanej i oportunistycznie dobranej oferty programowej. Po drugie, istotna jest również umiejętność budowania quasi-bezpośredniej relacji, czy też plebiscytarnej więzi z elektoratem, np. za pośrednictwem telewizji bądź mediów społecznościowych. Po trzecie, istotną rolę w mobilizacyjnych apelach odgrywają odwołania do wroga, zwłaszcza krytyka elit (Weyland, 2017, s. 58). W tej perspektywie populizm jest (...) *polityczną strategią, poprzez którą indywidualny przywódca dąży do sprawowania, bądź sprawuje władzę opartą o bezpośrednie, niezapośredniczone, niezinstytucjonalizowane wsparcie dużej liczby w większości niezorganizowanych zwolenników* (Weyland, 2001, s. 14).

Z kolei perspektywa dyskursywna traktuje populizm jako rodzaj antagonistycznego języka, którym posługują się aktorzy w praktykach społecznych, działaniach politycznych oraz procesach konstruowania tożsamości zbiorowych grup własnych i obcych. Na poziomie treści populizm rozumiany jest przez pryzmat podziału na lud oraz elity, zaś na poziomie formy badacze wskazują na szczegółowe strategie językowe, które służą budowaniu, wzmacnianiu oraz reprodukcji tego podziału. Pojęcie dyskursu jest stosowane w tym ujęciu równoległe z kategorią stylu, rami interpretacyjnej czy repertuaru dyskursywnego (Aslanidis, 2016; Brubaker, 2017; Moffitt i Tormey, 2014). Podejście to postrzega dyskurs jako narzędzie konstruowania rzeczywistości społecznej, a analizę dyskursu jako języka w użyciu jako niezbędną dla zbadania ideologicznych efektów wypowiedzi. Niektóre warianty tego podejścia skupiają się na poziomie mikro, badając lingwistyczne strategie służące konstruowaniu populistycznych przekazów (Wodak, 2015). Inne proponują z kolei objęcie analizą również pozajęzykowych aspektów komunikacji, działających performatywnie

na odbiorców i pozwalających konstruować tożsamość nadawcy politycznego jako autentycznego, pozostającego w silnym związku z ludem, np. poprzez akcent, przesadne gesty czy sposób ubierania się (Moffitt, 2016).

Drugi rodzaj różnicy pomiędzy poszczególnymi podejściami wiąże się z wyróżnianiem odmiennych cech dystynktywnych populizmu. W przypadku podejścia ideacyjnego poza figurą ludu i elit oraz zasadą suwerenności ludu niektórzy autorzy wskazują również na wykluczanie Innego czy też krytyczne odniesienia do grup zewnętrznych, mniejszościowych, niewchodzących w skład homogenicznego, pozytywnie waloryzowanego ludu (Albertazzi i McDonnell, 2008, s. 5). W ten sposób wertykalny wymiar populizmu uzupełniony zostaje o wymiar horyzontalny, co jest zgodne z postulatem wielu autorów, by pojmować populizm jako zjawisko sytuujące się na styku obydwu osi, a na poziomie empirycznym badać dynamikę inkluzji oraz ekskluzji w procesach dyskursywnego konstruowania tożsamości zbiorowych w komunikowaniu populistycznym (Brubaker, 2017, s. 362). Podejście strategiczne z kolei traktuje ideologię, programy polityczne czy też komunikację jako niemające większego znaczenia akty mowy, które w każdej chwili mogą zostać zmienione i zastąpione innymi wypowiedziami populistycznego lidera. W tej perspektywie kluczowe cechy populizmu to lider, plebiscytarna więź z ludem, mobilizacja, antyelityzm i konstruowanie wroga. W perspektywie dyskursywnej z kolei populizm uzupełniany bywa o wiele jeszcze innych cech. Na przykład B. Moffitt (2016) pisze o „złych manierach” oraz konstruowaniu kryzysu, inni autorzy wspominają o specyficznych cechach retorycznych, takich jak kolokwialny język, emocjonalizacja czy uproszczenia (Bracciale i Martella, 2017).

W praktyce badawczej wielu autorów rekombinuje pomysły pochodzące z każdej z perspektyw. Dobrze widać to w szczególnie

ważnym dla badań nad populizmem i mediami społecznościowymi nurcie analiz komunikowania politycznego. Z jednej strony badania te korzystają z ideacyjnego rozumienia populizmu, z drugiej rozbudowują tę definicję o odniesienia do grup zewnętrznych jako podstawę budowania tożsamości społecznej. Sam populizm traktowany jest jako fenomen komunikacyjny obejmujący ideologiczną treść artykułowaną dyskursywnie za pomocą specyficznego stylu, wykorzystującego m.in. negatywizm, emocjonalizację czy kolokwialny język (de Vreese, Esser, Aalberg, Reinemann i Stanyer, 2018; Ernst, Esser, Blassnig i Engesser, 2019).

Trzecia różnica dzieląca podejścia do populizmu ma charakter przedmiotowy. Część analiz orientuje się na aktora (ang. *actor-centered*), inne eksponują rolę komunikacji (ang. *communication-centered*) (Stanyer, Salgado i Strömbäck, 2016, s. 354). W pierwszym przypadku populizm rozumiany jest jako rodzaj esencjalnej właściwości aktora, która służy klasyfikacji. Jest więc traktowany jako cecha dychotomiczna, pozwalająca na odróżnienie populistów od innych aktorów politycznych. Takie rozwiązanie służyć może na przykład porównywaniu z sobą sposobów komunikowania aktorów populistycznych. Z kolei podejście skoncentrowane na komunikacji traktuje populizm jako właściwość dyskursu, a nie cechę aktora politycznego. Populizm jest w tym przypadku pojęciem stopniowalnym, które odnosić się może do badania wszystkich aktorów politycznych, bez apriorycznego wyróżniania określonej grupy podmiotów (Bonikowski i Gidron, 2016, s. 10; de Vreese i in., 2018, s. 428). Podejście to w przypadku badania mediów społecznościowych pozwala na porównywanie stopnia populizmu w przekazach różnych aktorów politycznych oraz identyfikację zmiennych odpowiedzialnych za różnice w dystrybucji strategii populistycznych.

## Populizm a struktury medialnych możliwości

Badania nad związkiem populizmu oraz mediów opierają się na dwóch generalnych założeniach. Po pierwsze, na założeniu o szczególnej roli mediów społecznościowych dla sukcesów wyborczych podmiotów populistycznych. Jako podmioty w wielu wypadkach nowe i/lub małe, o ograniczonych zasobach organizacyjnych i finansowych, skłonne do naruszania reguł komunikacji publicznej, bądź dominującego konsensusu w sferze publicznej, silnie potrzebują medialnej widoczności, legitymizacji oraz uznania, które często nie jest zapewnione przez media tradycyjne (Ellinas, 2010, s. 32). Po drugie, na istnieniu strukturalnej odpowiedniości pomiędzy zjawiskiem populizmu a architekturą oraz związaną z nią logiką mediów społecznościowych. Założenia te wspierają argumentację, zgodnie z którą to specyficzne właściwości mediów społecznościowych tworzą sprzyjający kontekst dla produkcji, dystrybucji oraz legitymizacji populistycznej agendy.

Wielu autorów zauważa jednak, że potencjał ten obecny był już w przypadku mediów tradycyjnych, które często nieintencjonalnie stawały się, według formuły G. Mazzoleniego (2014, s. 54), „współdziałowcami” w promowaniu populizmu bądź poprzez samodzielną produkcję przekazów populistycznych, bądź też poprzez nagłaśnianie przekazów aktorów populistycznych. W pierwszym przypadku mowa o populizmie mediów, w drugim o populizmie w mediach (Esser, Stępińska, Hopmann, 2017, s. 367 i n.). Jak zauważa B. Krämer (2018), populizmowi mediów sprzyja ich strukturalna pozycja względem władzy, która ułatwia prezentowanie siebie jako „głosu ludu”. Media posiadają też władzę symboliczną w tym sensie, że dysponują środkami kontroli wyobrażeń dotyczących samego społeczeństwa, jego struktury oraz podziałów je przenikających.



Władza ta może zostać użyta dla konstruowania oraz promowania populistycznej wizji społeczeństwa. W dodatku pozycja mediów jako „czwartej władzy” pociąga za sobą silny antyelityzm czy nawet antyinstytucjonalizm, a więc postawy, które stanowią rdzeń populistycznej agendy (Krämer, 2014, s. 49). Do czynników sprzyjających populizmowi tradycyjnych mediów dodać należy jeszcze logikę medialną, która dowartościowuje te sposoby dyskursywnej reprezentacji, czy też ramifikacji aktorów, zjawisk czy wydarzeń, które eksponują rolę konfliktu, silnie upraszczają, dramatyzują, personalizują bądź skandalizują (Mazzoleni, 2008). Szczególną rolę odgrywa również silny paralelizm polityczny, a więc sytuacja, w której media wyraźnie opowiadają się po jednej ze stron sceny politycznej. Co więcej, wymogi komercyjne związane z rywalizacją na wolnym rynku i walką o uwagę odbiorców również mogą prowadzić w stronę populistycznych strategii komunikacyjnych, co wyraża się na przykład w procesie tabloidyzacji. Wreszcie wzmacnianie populizmu przez media może wynikać z nagłaśniania pewnych tematów (np. kwestii migracji), co legitymizować i poprawiać będzie pozycję tych partii, które przez elektorat traktowane są jako szczególnie kompetentne w odniesieniu do danej kwestii (Esser, Stępińska, Hopmann, 2017, s. 372–373).

Wyżej wymienione właściwości tradycyjnych mediów, które legitymizują oraz ułatwiają rozprzestrzenianie populistycznych komunikatów, ulegają jeszcze wzmocnieniu w przypadku nowych mediów. U. Klinger oraz J. Svensson (2015) wskazują na różnice pomiędzy logiką tradycyjnych mediów masowych a logiką mediów sieciowych, które dotyczą wymiaru produkcji, dystrybucji oraz korzystania z mediów. W przeciwieństwie do mediów masowych, które charakteryzowały się wysoką kosztocłonnością, gdy mowa o procesie selekcji oraz produkcji informacji przez zawodowych dziennikarzy, media sieciowe są znacznie

tańsze, bo opierają się na selekcji i produkcji informacji dokonywanej przez użytkowników, kierujących się indywidualnymi preferencjami i dążeniem do maksymalizacji uwagi odbiorców. Nowe media zawieszają więc różnicę pomiędzy odbiorcą a profesjonalnym producentem treści medialnych, promują bardziej spersonalizowaną i horyzontalną komunikację oraz interaktywność. Są ponadto znacznie tańsze i nie wymagają specjalistycznej wiedzy (Klinger i Svensson, 2015, s. 1247; Flew i Iosifidis, 2020, s. 15). Na poziomie dystrybucji nowe media zmieniają status użytkowników, którzy przestają być publicznością, a stają się pośrednikami przekazującymi za pomocą sieci popularne treści w ramach wspólnoty podobnie myślących ludzi, podążających za podobnymi profilami, lubiących i przesyłających dalej podobne informacje. Logika mediów sieciowych dowartościowuje więc informacje, które są popularne, atrakcyjne, z jakichś względów spektakularne, bo te właściwości gwarantują ich krążenie w sieci. Ta cecha jest częścią populistycznej epistemologii, która pozytywnie waloryzuje wiedzę i myślenie potoczne, w przeciwieństwie do treści filtrowanych przez media masowe i dostępnych publiczności za pośrednictwem ekspertów, w tym dziennikarzy (Klinger i Svensson, 2015, s. 1247; Saurette i Gunster, 2011, s. 199). Wreszcie na poziomie korzystania z mediów nowe media opierają się na sieci powiązanych zainteresowaniami i podobnie myślących użytkowników, którzy odbierają informacje wyselekcjonowane w ramach sieci powiązań z innymi użytkownikami. Obecny w masowych mediach model jeden-do-wielu zastąpiony został modelem wielu-do-wielu, co osłabiło rolę mediów tradycyjnych jako strażników i twórców agendy, z drugiej strony spotęgowało problem wielości informacji o trudnym do ustalenia autorstwie (Bimber i Gil de Zúñiga, 2020, s. 706–708; Klinger i Svensson, 2015, s. 1250).

Tezę o powinowactwie pomiędzy komunikowaniem populistycznym a mediami społecznościowymi odnieść można zarówno do specyficznych atrybutów, które ułatwiają produkcję oraz dystrybucję populistycznych treści, jak i do logiki ich funkcjonowania. Jedną z ważnych zalet jest niewątpliwie taniść oraz łatwość użytkowania, co jest szczególną zaletą dla partii małych bądź nowych. Te cechy powodują również, że słabnie rola rozbudowanych struktur organizacyjnych partii politycznych. Odpowiada temu rosące znaczenie indywidualnych polityków jako producentów przekazów i ich umiejętności posługiwania się mediami społecznościowymi dla budowania sieci dystrybucji informacji. Wielu autorów zwraca też uwagę na stwarzaną przez media społecznościowe możliwość bezpośredniego kontaktu z wyborcami, który nie jest zapośredniczony przez profesjonalnych dziennikarzy. W ten sposób odwołujący się do populistycznego komunikowania politycy mogą omijać agendę medialną oraz obchodzić negatywne sposoby ich przedstawiania, które media w swojej strażniczej roli wielokrotnie wykorzystują (Schmidt, 2020; Suiter, Culloty, Greene i Siapera, 2018; Wettstein, Esser, Schulz, Wirz i Wirth, 2018). Szczególnie jednak ważnym efektem nowych mediów jest wrażenie bezpośredniego, silnego i bliskiego związku, który łączy populistycznego polityka z odbiorcami. Interaktywność mediów społecznościowych, możliwość wzajemnego reagowania polityków i użytkowników poprzez m.in. polubienia, komentarze czy udostępnienia ułatwia prezentację siebie jako „głosu ludu” i dystansowanie się od elit politycznych czy kulturowych. Użyteczności nowych mediów pozwalają więc na budowanie i podtrzymywanie populistycznego złudzenia „bezpośredniej reprezentacji” (Urbanati, 2019, s. 7). W tym kontekście J. Baldwin-Philippi (2019, s. 381) pisze z kolei o tzw. zarządzaniu interaktywnością, która pozwala na tworzenie wrażenia więzi z ludem.

Użyteczności nowych mediów sprzyjają bowiem mówieniu do ludu za pośrednictwem postów czy spersonalizowanych reklam, wchodzeniu w interakcje z ludem poprzez prośby o reakcję zwrotną, stylizowaniu siebie na wywodzącego się z ludu poprzez amatorski styl komunikacji czy wreszcie nagłaśnianiu opinii ludu poprzez udostępnianie treści stworzonych przez użytkowników. Jednak mimo interaktywności mediów społecznościowych, również w ich przypadku mamy do czynienia z zapośredniczeniem, które wyraża się w ograniczeniach dotyczące liczby słów (np. Twitter) czy działaniu algorytmów filtrujących treści (np. Facebook) (Jakubowski, 2017, s. 45; Moffitt, 2016, s. 35).

Funkcjonalną względem zjawiska populizmu właściwością nowych mediów jest również sprzyjanie personalizacji komunikacji politycznej, rozumianej nie tylko jako kierowanie specyficznych treści dostosowanych do specyficznej grupy użytkowników, ale przede wszystkim koncentrowanie komunikacji na osobie lidera (Krämer, 2017, s. 1298). Komunikowanie za pośrednictwem mediów społecznościowych jako przestrzeni łączącej cechy sfery publicznej oraz prywatnej skłania polityków do wychodzenia poza rolę *stricte* polityczne i autoprezentację siebie poprzez cechy osobiste czy bardziej interesujące odbiorców informacje o życiu prywatnym, co następnie przekłada się na liczbę oraz szybkość reakcji użytkowników (Enli i Skogerbo, 2013, s. 759).

Z personalizacją oraz promocją treści rozrywkowych wiąże się jeszcze kilka innych zjawisk, które czynią media społecznościowe szczególnie atrakcyjnymi kanałami dla komunikowania populistycznego. Po pierwsze, mowa o autentyczności, stosunkowo rzadko analizowanej w literaturze poświęconej populizmowi. Tradycyjnie rozumiana jako bycie wiernym sobie odnosi się nie tylko do integralności polityka oraz zgodności pomiędzy jego prywatnie wygłaszanymi a publicznymi

wypowiedziami, ale także opisuje bezpośredni charakter relacji łączących go z innymi, np. elektoratem. Promocji siebie jako polityka wywodzącego się z ludu i pozostającego z nim w bezpośrednich związkach towarzyszy kwestionowanie autentyczności politycznych rywali i ujawnianie ich hipokryzji (Fieschi, 2019, s. 35 i n.; Sorensen, 2018, s. 6). Konstruowaniu autentyczności jako aspektu wizerunku własnego służy już sam fakt korzystania z nowych mediów, który można traktować jako metakomunikat wyrażający niechęć do mediów tradycyjnych, promujących, zdaniem populistów, kłamliwe przekazy (Krämer, 2017, s. 1303). W tym kontekście pojawiają się tezy o czwartej fazie prowadzenia kampanii wyborczych, które charakteryzuje z jednej strony rosnące znaczenie badań naukowych, zwłaszcza w zakresie tzw. big data, z drugiej celowe korzystanie z amatorskich strategii komunikowania (np. częste użycie wykrzykników, obelgi, częste posługiwanie się wielkimi literami), by stwarzać wrażenie autentyczności i bezpośredniości (Enli, 2017; Roemmele i Gibson, 2020). Autentyczność jest również funkcjonalna względem dwóch innych cech komunikacji populistycznej, tzn. emocjonalności oraz posługiwania się językiem naruszającym normy społeczne. Pozwala ona bowiem uzasadnić silną ekspresyjność języka, a także antagonistyczny styl, obrażanie przeciwników politycznych, złe maniere, wulgaryzmy, mowę pogardy czy skandalizację (zob. np. Gonawela, Pal, Thawani, van der Vlugt, Out i Chandra, 2018; Moffitt, 2016, s. 44).

Obecność powyższych cech jest możliwa dzięki temu, że w mediach społecznościowych populistyczni aktorzy mają znacznie więcej wolności, działając „poniżej radaru” mediów tradycyjnych w ramach wspólnoty osób podobnie myślących, zapewniających sobie wzajemne uznanie i zrozumienie (Engesser, Ernst, Esser i Büchel, 2017, s. 1122). Owo poczucie wspólnoty, wynikające z podzielanych

poglądów i bardziej bezpośrednio niż w przypadku tradycyjnych mediów komunikacji, potęguje zjawisko bańki filtrującej, które na podstawie wcześniejszych zachowań użytkowników podsuwa i hierarchizuje treści potwierdzające ich wyjściowe przekonania. Homogeniczny charakter społeczności i grupowe myślenie wzmacniane jest też przez zjawisko komory pogłosowej, w ramach której jednostki na podstawie własnych decyzji dotyczących sieci kontaktów otrzymują informacje wspierające ich poglądy, a unikają tych, które mogłyby je podważać (Boulianne, Koc-Michalska i Bimber, 2020, s. 685 i n.; Matuszewski, 2018, s. 103). Mechanizmy te ułatwiają budowanie wspólnoty poglądów, ale jednocześnie prowadzą do silnej polaryzacji, współgrając z populistycznym podziałem „my-oni”, ekskluzją elit oraz grup konstruowanych jako obce, a także akceptacją dla emocjonalnego i wrogiego dyskursu w nie wymierzonego (Ernst, Engesser, Büchel, Blassnig i Esser, 2017, s. 1350).

Warto również wspomnieć o kilku cechach swoistych Facebooka i Twittera, które czynią je niezwykle atrakcyjnymi narzędziami populistycznej komunikacji. Po pierwsze, obydwie platformy pozwalają na szybkie rozprzestrzenianie się informacji szczególnego typu. Musi ona spełniać kilka warunków, m.in. być krótka, prosta, wywoływać emocjonalną reakcję, być spersonalizowana, polaryzująca, zaskakująca, nieformalna czy wręcz obraźliwa, co jest cechą wielu przekazów populistycznych (Ott, 2017, s. 60 i n.; Gil de Zúñiga, Koc-Michalska i Römmele, 2020, s. 588). Percepcja własnych zachowań komunikacyjnych jako anonimowych wzmacnia skłonność do posługiwania się antagonistyzującą, inwektywną mową (Hameleers, 2018, s. 334). Po wtóre, w przypadku Twittera impulsywność jako zasada produkcji oraz szybkość i łatwość rozprzestrzeniania się informacji mogą wpływać na rutyny tradycyjnych mediów i wywierać presję

na publikowanie treści mediów społecznościowych w mediach tradycyjnych. W dodatku publiczny charakter Twittera skłania do publikowania zawartości tweetów w ich oryginalnej formie (Jacobs i Spierings, 2019, s. 1684). Po trzecie, mimo wielu zalet Twittera niektórzy autorzy dostrzegają jednak przewagę funkcjonalności Facebooka dla komunikacji populistycznej. Według nich Facebook jest medium bardziej popularnym, niż wykorzystywany częściej w celach zawodowych Twitter, w większym stopniu pozwala na interakcję i budowanie bliskich więzi, umożliwiała również bardziej rozbudowaną argumentację (Ernst, Engesser, Büchel, Blassnig i Esser, 2017, s. 1350). Z drugiej jednak strony wiadomość rozpowszechniana jest szybciej za pośrednictwem Twittera, a dziennikarze traktują ten kanał jako rodzaj informacji na temat opinii publicznej. Z kolei w przypadku Facebooka płynność przepływu informacji jest ograniczona nie tylko ze względu na prywatny charakter wielu profili, ale również aktywność algorytmów filtrujących (Stier, Bleier, Lietz i Strohmaier, 2018, s. 54 i n.).

### Populizm i media społecznościowe – kierunki badań

W ostatnich latach daje się zauważyć rosnące znaczenie badań ilościowych oraz porównawczych, które wykraczają poza jakościowe analizy ideologii oraz studia przypadku dominujące w latach 90. i pierwszej dekadzie lat 2000. W badaniach nad relacją pomiędzy populizmem a mediami społecznościowymi można wyróżnić przynajmniej dwa ich nurty o charakterze zarówno jakościowym, jak i ilościowym. Po pierwsze, analizy, których celem jest ustalenie zależności pomiędzy frekwencją i charakterem populistycznej komunikacji a innymi zmiennymi, np. typem badanych aktorów politycznych (partie populistyczne vs. partie głównego nurtu), typem mediów czy portali społecznościowych (np. radio,

telewizja, Facebook, Twitter) czy specyficznym okresem (np. czas kampanii wyborczej vs. czas niewyborczy). W drugim z nurtów mieściłyby się z kolei badania analizujące poszczególne cechy, aspekty czy poziomy populistycznej ideologii oraz stylu komunikowania, np. badające rolę, typy i sposoby konstruowania czy wykorzystywania emocji, przekazów negatywnych, potocznego czy wulgarnego języka, stosunek do tradycyjnych mediów czy sposoby artykulacji populizmu z innymi ideologiami.

W pierwszym nurcie mieszczą się zwłaszcza ilościowe badania porównawcze, których celem jest ustalenie podobieństw oraz różnic w natężeniu komunikowania populistycznego. Ważnym efektem tych badań jest empiryczne potwierdzenie założenia o częstszym wykorzystywaniu populistycznych środków komunikowania przez partie małe i radykalne, znajdujące się poza głównym nurtem polityki partyjnej. Na przykład N. Ernst, F. Esser, S. Blassnig i S. Engesser (2019) analizowali komunikację 103 polityków z 6 krajów (Francja, Włochy, Niemcy, Szwajcaria, Wielka Brytania oraz Stany Zjednoczone) pod kątem obecności przekazów populistycznych (m.in.: odwołań do ludu, antyelityzmu, żądań suwerenności ludu czy cech populistycznego stylu: negatywizmu, retoryki kryzysu, kolokwialności, intymizacji). W oparciu o analizę wypowiedzi polityków w prasie, telewizyjnych talk-show oraz mediach społecznościowych stwierdzili, że politycy partii definiowanych w literaturze jako populistyczne odwołują się do tego typu przekazów częściej, niż politycy partii głównego nurtu. Autorzy ustalili również, że politycy drugiego szeregu, nie mogąc liczyć na zainteresowanie tradycyjnych mediów, w równie wielkim stopniu, jak politycy rządowi czy zajmujący inne eksponowane stanowiska, znacznie częściej korzystają z mediów społecznościowych, przede wszystkim z Twittera (Ernst, Esser, Blassnig i Engesser, 2019, s. 182). Inne badania dotyczące Stanów Zjednoczonych,

Niemiec i Chin również potwierdziły większą skłonność do korzystania z mediów społecznościowych przez partie skrajne i opozycyjne w celu organizacji, tworzenia alternatywnego obiegu informacji, stwarzania wrażenia masowego poparcia, promowania kontrowersyjnych stanowisk (Jungherr, Schroeder i Stier, 2019, s. 9). W dodatku częściej stosują strategię populistyczną, korzystając szczególnie z Facebooka ze względu na bliskość i wzajemność kontaktu, brak ograniczeń co do liczby znaków oraz nieelitarny charakter (Ernst, Engesser, Büchel, Blassnig, Esser, 2017, s. 1359). Podobne ustalenia wynikają z analizy mediów społecznościowych w innych krajach, np. Austrii, Holandii, Polsce, Portugalii, Wielkiej Brytanii, Stanach Zjednoczonych, Szwajcarii (m.in. Ernst, Engesser i Esser, 2017; Heiss i Matthes, 2020; Salgado, 2019; Lipiński i Stępińska, 2019; Schroeder, 2018). Jeszcze szerszego oglądu sytuacji dostarczają badania M. Zulianello, A. Albertiniego, D. Ceccobelliego (2018, s. 445), którzy w oparciu o analizę aktywności na Facebooku osiemdziesięciu trzech liderów z dwudziestu sześciu krajów Europy Zachodniej oraz Ameryki Łacińskiej stwierdzili, że frekwencja strategii populistycznych jest znacznie większa w przypadku krajów europejskich. Zgodnie z ich ustaleniami, partie populistyczne korzystały w znacznie większym stopniu, niż pozostałe partie ze strategii populistycznych, jednak były silnie zróżnicowane, gdy mowa o korzystaniu z poszczególnych strategii populistycznych, a więc odwołań do ludu, krytyki elit oraz wykluczaniu grup mniejszościowych. Ponadto liderzy partii populistycznych różnili się, często znacznie, pod względem frekwencji wypowiedzi populistycznych w ogóle, w tym częstotliwości stosowanych strategii populistycznych. Na przykład populistyczne komunikowanie było szczególnie nasilone w dyskursie Marine Le Pen, Heinza-Christiana Strache, Beppe Grillo oraz Nigela Farage. Co ciekawe, analiza nie

potwierdziła znaczenia dwóch zmiennych – opozycyjnego statusu oraz okresu wyborczego. Pozostawanie w opozycji nie wzmacnia skłonności do stosowania przekazów populistycznych, podobnie jak czas kampanii wyborczej (Zulianello i in., 2018, s. 448). Nieco inne wnioski płyną z badań przeprowadzonych przez D. Schmuck i M. Hameleersa (2020, s. 1543–1544), którzy analizowali posty i tweety aktorów politycznych dystrybuowane przy okazji krajowych wyborów w Austrii i Holandii. Choć ich analiza potwierdza większą predylekcję aktorów populistycznych do posługiwania się populistycznymi strategiami komunikacyjnymi, a także dominację tych strategii na Facebooku, to jednak wszyscy badani politycy byli bardziej populistyczni w okresie kampanii wyborczej, niż w okresie powyborczym.

Z kolei z badania dotyczącego przypadku włoskiego wynika, że skłonność do posługiwania się populistycznymi komunikatami charakteryzuje liderów wszystkich partii politycznych, a najczęściej wykorzystywaną strategią są odwołania do ludu, rzadziej anty-elityzm, a w przypadku ugrupowań skrajnej prawicy wykluczenie grup mniejszościowych (np. Matteo Salvini). G. Mazzoleni i R. Bracciale (2018, s. 7) piszą w tym kontekście o „endemycznym populizmie”, a więc populizmie związanym z posługiwaniem się mediami społecznościowymi. W praktyce wyraża się to wykorzystywaniem strategii miękkiego (ang. *soft*) bądź umiarkowanego (ang. *moderate*) populizmu także przez polityków ugrupowań centrowych. Różnica pomiędzy wariantami łagodniejszymi a twardym populizmem dotyczy liczby wykorzystywanych strategii. W myśl operacjonalizacji autorów miękki populizm charakteryzuje odniesienie do jednej ze strategii populistycznego komunikowania, zaś umiarkowany bądź twardy populizm odniesienia do dwóch bądź wszystkich trzech strategii.

Jednak w przypadku mediów społecznościowych, opierających się na krótkich

przekazach, strategię populistyczną rzadko przybierają postać twardego populizmu, który uwzględnia wszystkie możliwe strategie. Jak pokazali S. Engesser, N. Ernst, F. Esser i F. Büchel (2017) w oparciu o analizę Facebooka i Twittera w Austrii, Wielkiej Brytanii, Włoszech i Szwajcarii, populistyczne przekazy występowały tam w sfragmentaryzowanej formie, rzadko przyjmując postać rozbudowanych wiązek obejmujących kilka strategii. Poza samą logiką mediów sieciowych, zakładających uproszczony, krótki przekaz, sfragmentaryzowany charakter komunikacji populistycznej wynikać może z dwóch jeszcze innych powodów. Jednym z nich jest niejednoznaczność, która pozwala na kierowanie przekazu do zróżnicowanego i chwiejnego elektoratu. Ponadto sfragmentaryzowany charakter przekazu populistycznego, w przeciwieństwie do rozbudowanej ideologii, pozwala na docieranie do większej liczby odbiorców z pominięciem filtrującej roli mediów czy komunikatów przeciwników politycznych (Engesser, Ernst, Esser, Büchel, 2017, s. 1122).

Jeszcze innym wątkiem międzynarodowych badań porównawczych jest kwestia gotowości do korzystania z określonego typu mediów społecznościowych oraz zależności pomiędzy populistycznym komunikowaniem a specyficznymi użytecznościami mediów społecznościowych. Jak wynika z wielu badań, populistyczni aktorzy poruszają się w ramach tego samego modelu komunikowania hegemonicznego, który tak często krytykują w odniesieniu do partii głównego nurtu. Posługują się więc Twitterem dość tradycyjnie, korzystając z niego jak z areny dla promocji swoich poglądów, wzmocnienia widzialności, informowania o swoich działaniach oraz obecności w innych mediach, kształtowania agendy oraz krytyki przeciwników politycznych. Mimo obecnego w populistycznym komunikowaniu normatywnego założenia o roli interakcji polityka z ludem, poziom deliberatywności nie jest wyższy,

niż w przypadku aktorów głównego nurtu (Grill, 2016, s. 92; Waisbord i Amado, 2017, s. 1337). Wynikać to może z chęci kontrolowania komunikacji, a tym samym swojego wizerunku. Zaangażowanie w interakcję mogłoby prowadzić nie tylko do wchodzenia w wizerunkowo szkodliwą wymianę z radykalnymi oponentami, ale także w przypadku takich podmiotów, jak partie, naruszałoby scentralizowaną strukturę organizacyjną, z dominującą rolą lidera jako głównego wyrażiciela partyjnej ideologii (Jacobs i Spierings, 2019, s. 1693). Konwencjonalność zachowań komunikacyjnych podmiotów populistycznych wyraża się też w kierunkach krytyki przeciwników politycznych. Jak wykazali na przykładzie Holandii S. van Kessel i R. Castelein (2016, s. 612), partie populistyczne przyjmują strategię podobną do partii głównego nurtu, atakując przeciwników politycznych selektywnie i z uwzględnieniem kontekstu, unikając zgeneralizowanych ataków wymierzonych w cały establishment, projektowanych wyłącznie w celu ekspresji kontestacyjnej tożsamości.

Drugi z wyróżnionych nurtów badań koncentruje się na wybranych aspektach, treściach czy wymiarach komunikowania populistycznego, częściej też opiera się na studiach przypadku bądź małej liczbie porównywalnych przypadków, odwołując się wyłącznie do podejść jakościowych lub ich kombinacji z analizami ilościowymi. W ramach tego nurtu wyróżnić można przynajmniej dwa obszary badań. Po pierwsze, analizy koncentrujące się na szczegółowej rekonstrukcji znaczenia poszczególnych strategii populistycznych. Po drugie, badania, które koncentrują się na stylu komunikowania, m.in. roli oraz sposobie wykorzystywania określonych emocji czy też elementów dyskursu nieobywatelskiego (np. potocznego języka, wulgaryzmów, inwektyw). Przykładem badań z pierwszego obszaru może być analiza M. Hameleersa (2020), który rekonstruował strategię populistyczne

w oparciu o tweety Donalda Trumpa oraz Geerta Wildersa. Jedną z ważnych różnic był sposób konstruowania homogenicznego ludu, który w przypadku Holandii reprezentowany był jako grupa szczególnie zagrożona pod względem kulturowym i ekonomicznym, w przypadku Stanów Zjednoczonych zaś w kategoriach bardziej uniwersalistycznych oraz narodowych. Inna różnica widoczna była w strategii wykluczania niebezpiecznych grup obcych. W Stanach Zjednoczonych strategia ta dotyczyła grup znajdujących się poza granicami kraju, w przypadku Holandii chodziło raczej o grupy o zagranicznych korzeniach znajdujące się już na terytorium kraju, jak np. imigranci z Europy Środkowo-Wschodniej czy osoby poszukujące azylu (Hameleers, 2020, s. 340). Jednym z ważnych podobieństw dyskursu D. Trumpa oraz G. Wildersa było konstruowanie potrzeby gwałtownych zmian, które dokonać się miały natychmiast i były artykułowane (w przypadku Holandii) za pomocą militarnych metafor. Innym – zdecydowana krytyka rzekomo skorumpowanych i kłamliwych mediów, która w przypadku D. Trumpa przybierała postać zgeneralizowanych ataków na wszystkie media, zaś w przypadku G. Wildersa selektywnego cytowania mediów o linii zbliżonej do jego politycznej agendy (Hameleers, 2020, s. 339). Innym jeszcze przykładem badań analizujących sposoby konstruowania podstawowych strategii populistycznych jest analiza tweetów partii UKIP z okresu kampanii poprzedzającej referendum w sprawie wyjścia Wielkiej Brytanii z UE. Jak pokazuje S. Bennett (2019, s. 252), podstawową strategią było relacyjne konstruowanie pozytywnej tożsamości grupy własnej jako czystej, homogenicznej i zagrożonej z zewnątrz przez elity (w wymiarze wertykalnym) oraz imigrantów (w wymiarze horyzontalnym). Co charakterystyczne dla wielu przekazów populistycznych, ważnym aspektem dyskursu aktualizowanym za pomocą presupozycji oraz implikatur było

konstruowanie wielowymiarowego kryzysu, który wynikać miał z członkostwa Wielkiej Brytanii w UE. Z kolei ilościowa analiza zawartości treści tweetów hiszpańskiej Podemos oraz jej lidera Pablo Iglesiasa pozwoliła na sformułowanie wniosku o komplementarności różnych strategii populistycznych realizowanych przez kanały mediów społecznościowych tej samej partii. O ile w tweetach partyjnych dominowała krytyka elit w imię suwerenności ludu, o tyle tweety P. Iglesiasa personalizowały oraz humanizowały wizerunek partyjny poprzez dominującą w jego komunikacji strategię odwołań do ludu oraz budowania wspólnoty „my” (Casero-Ripollés, Sintés-Olivella i Franch, 2017, s. 998).

Istotnym wątkiem populistycznego komunikowania za pośrednictwem mediów społecznościowych jest krytyka mediów tradycyjnych. Relacja pomiędzy populizmem a mediami ma paradoksalny i silnie ambiwalentny charakter. Z jednej strony aktorzy populistyczni nie tracą okazji, by krytykować media głównego nurtu, np. posługując się w tych celach Twitterem dla przywoływania i krytykowania określonych dziennikarzy (Jacobs, Sandberg i Spierings, 2020, s. 615), z drugiej potrzebują medialnej uwagi dla powiększenia liczby odbiorców oraz pozyskania legitymizacji. Jak pokazuje np. analiza tweetów D. Trumpa oraz G. Wildersa, populiści używają szerokiego arsenału argumentów przeciwko tradycyjnym mediom. Zdaniem tych dwóch polityków media nie tylko rozpowszechniają nieprawdziwe informacje czy też są wrogię ludowi, jego tożsamości oraz interesom. Ważne były argumenty epistemologiczne, podważające wiedzę ekspercką czy uznające źródła dziennikarskie za oddalone od zdrowego rozsądku ludu i niedostrzegające jego prawdziwych problemów (Hameleers, 2020, s. 151 i n.). Jak wynika jednak z innych badań, mimo silnej krytyki mediów tradycyjnych niemiecka PEGIDA często korzystała z materiałów dziennikarskich, nie tylko informując

o różnych wydarzeniach na Facebooku, ale także posługując się nimi w sposób afirmatywny, przywołując je w roli argumentów potwierdzających własne stanowisko (Haller i Holt, 2019, s. 1674).

Badacze zajmujący się populistycznymi strategiami komunikacyjnymi opierają się na założeniu, że populistyczna treść pozostaje w ścisłym związku ze stylem, a więc specyficzną dla populistów formą prezentacji tej treści (de Vreese i in., 2018, s. 425). Choć populistyczny styl operacjonalizowany bywa na różne sposoby, większość badaczy pozostaje zgodna co do kilku podstawowych jego cech. Wskazuje się więc na emocjonalność języka i powiązany z nim zakres specyficznych emocji charakteryzujących populistów. Z wysokim rejestrem emocjonalnym współgra skłonność do posługiwania się dramatyzacją, dyskursem nieobywatelskim (m.in. inwektywami, wulgaryzmami czy wykluczającym, polaryzującym, agresywnym językiem), konstruowaniem amatorskiego charakteru przekazu (Enli, 2017; Schmuck i Hameleers, 2020; Kriesi, 2018; Krzyżanowski i Ledin, 2017). Z kolei stwarzanie wrażenia autentyczności wiąże się nie tylko z naruszaniem norm czy rozmyślnie nieprofesjonalną stylizacją komunikacji, ale również z polityką wywoływania skandali oraz prowokacji, np. poprzez odwołania do symboliki nazistowskiej oraz posługiwanie się mową nienawiści. Takie zachowania są uruchamiane strategicznie dla wywołania efektu rozlewania się (ang. *spillover effect*) skandalizujących treści z mediów społecznościowych do mediów głównego nurtu (Šori i Ivanova, 2017, s. 57). Są one funkcjonalne nie tylko ze względu na wzmacnianie widoczności aktorów populistycznych w mediach tradycyjnych, traktujących skandale jako wydarzenia o wysokiej wartości newsowej, ale także ze względu na efekty wizerunkowe. To dzięki nim polityk może przedstawić się jako ofiara zmasowanego ataku elit bądź osoba wykazująca się

odwagą mówienia o kwestiach stabilizowanych czy objętych rygiem tzw. politycznej poprawności. Skandale i prowokacje umożliwiają ponadto kokietowanie radykalnego elektoratu. Sygnalizując wspólnotę poglądów, pozwalają jednocześnie obwiniać innych za wprowadzanie ograniczeń ich swobodnej ekspresji i rzekome naruszanie wolności słowa. Co istotne, media społecznościowe odgrywają szczególną rolę w nagłaśnianiu i ostrej krytyce reakcji mediów tradycyjnych na skandale populistyczne, uruchamiając wtórny, alternatywny cykl medialny względem cyklu mediów tradycyjnych (Herkman, 2018, s. 344).

Gdy mowa o stylu wykorzystywanym przez polityków populistycznych, R. Bracciale i A. Martella (2017, s. 1319) wyróżnili 4 jego typy, które następnie zostały użyte do kodowania tweetów włoskich polityków. Po pierwsze, styl „obrońcy ludu” charakteryzowała orientacja na tematy polityczne, antyelityzm oraz prosty, nieformalny język. Po drugie, styl „człowieka z ulicy” oparty na wykorzystaniu wulgarnego języka oraz odwołań do strachu. Po trzecie, styl „intymny”, którego celem jest personalizacja przekazu poprzez ujawnianie emocji, prywatności, a także konwersacjonalizacja dyskursu. Po czwarte wreszcie, styl „angażujący” używany dla autopromocji oraz mobilizacji elektoratu w trakcie kampanii wyborczej.

W prezentowanym nurcie badań nad populizmem analiza emocji odgrywa prominentną rolę, nie tylko ze względu na fakt, że populiści często opierają przekazy na emocjach, zwłaszcza na gniewie, strachu i resentmentie (Salmela, i von Scheve, 2017; Engesser, Fawzi i Larsson, 2017). Szczególną rolę ideologiczną odgrywa gniew jako emocjonalny wymiar moralizującego antagonizmu pomiędzy ludem a elitami. W przypadku komunikowania populistycznego emocje nie są po prostu indywidualną reakcją danego polityka, ale wyrażanym publicznie gniewem konstruowanym jako zbiorowa emocja ludu, którą polityk jedynie

artykułuje. Jak wykazała R. Breeze (2020, s. 141) w oparciu o ilościową oraz jakościową analizę tweetów N. Farage'a, to właśnie gniew jest podstawową emocją wyrażaną w dyskursie lidera UKIP. Jednostki leksykalne odnoszące się do tej emocji oraz do przemocy występują znacznie częściej, niż u innych polityków, często sytuują się na poziomie implikowanym, konstruowane jako wymierzone przeciwko innemu politykowi bądź ludziom, których reprezentuje i w wielu wypadkach waloryzowane pozytywnie.

Również inne badania potwierdzają znaczący udział antagonistycznego, skrajnie krytycznego wobec oponentów dyskursu, wyrażanego za pośrednictwem krytyki, etykietowania, gry słów, sarkazmu, obelg odnoszących się do jednostek i grup społecznych (Gonawela i in., 2018, s. 303–308). Do polityków szczególnie często odwołujących się do tego typu języka należy D. Trump, którego rasistowski, seksistowski, wulgarny dyskurs jest już dobrze udokumentowany (zob. np. Bucy, Foley, Lukito, Doroshenko, Shah, Pevehouse i Wells, 2020; Kissas, 2020; Ott, 2017; Pain i Masullo Chen, 2019; Wahl-Jorgensen, 2018). Media społecznościowe są ważnym instrumentem promocji języka agresji czy „polityki poniżania” nie tylko ze względu na możliwość omijania tradycyjnych mediów, ale również ze względu na widoczne i kwantyfikowalne wsparcie ze strony innych użytkowników Twittera bądź Facebooka. Ponadto łatwość upowszechniania się informacji w mediach społecznościowych sprzyja normalizacji agresywnego dyskursu (Gonawela i in., 2018; Ott, 2017). Co więcej, poparcie udzielane antagonizującym treściom opartym na konstruowaniu przeciwnika politycznego przez użytkowników nie tylko legitymizuje te treści, ale również wymusza zainteresowanie nimi przez media tradycyjne. Rywalizacja o uwagę odbiorców powoduje, że media tradycyjne i tak dostarczają aktorom populistycznym „tlenu rozgłosu”, a ich

obecność w mediach głównego nurtu rośnie (Ernst, Esser, Blassnig i Engesser, 2019, s. 183).

## Konkluzje

Potraktowanie populizmu jako zjawiska komunikacyjnego otworzyło przestrzeń dla nowych kierunków badań oraz uruchomiło falę badań empirycznych, w tym porównawczych, które pozwoliły wyjść poza analizy ideologii czy dokumentów programowych poszczególnych partii politycznych oraz studia przypadku. Ważnym do tego impulsem był nie tylko wzrost popularności partii populistycznych, ale również zmiany zachodzące w sferze publicznej pod wpływem rozwoju mediów społecznościowych.

Z najnowszych badań nad populizmem jako strategią komunikacji oraz jego związkami z mediami społecznościowymi płynie kilka wniosków. Po pierwsze, niezwykle ważna jest teza o mediach społecznościowych jako strukturach możliwości sprzyjających przekazom populistycznym. Nie są więc one przejrzystą platformą, która służy jedynie przekazywaniu określonych treści, ale umożliwiają i wzmacniają specyficzne mechanizmy komunikowania, np. personalizację czy skandalizację. Nie oznacza to jednak relacji deterministycznej, mowa jest bowiem właśnie o strukturach możliwości, które mogą, ale nie muszą zostać wykorzystane przez aktorów populistycznych. Dużą rolę odgrywa więc podmiotowość sprawcza polityków, którzy mogą mniej lub bardziej aktywnie korzystać z możliwości oferowanych przez nowe media.

Po drugie, media społecznościowe są częścią „hybrydalnych systemów medialnych” (Chadwick, 2017), a więc nie wyparły one tradycyjnych mediów i ich logiki, ale weszły z nią w skomplikowaną interakcję, tworząc kompleksowy amalgamat różnych typów mediów, w ramach którego informacje, w tym przekazy populistyczne, są produkowane, przekazywane, wzmacniane, wspierane oraz

rekontekstualizowane. Te „intertekstualne łańcuchy” mogą pełnić różne funkcje dla aktorów populistycznych. Szczególnie ważna wydaje się presja, jaką intensywna aktywność na portalach społecznościowych może wywierać na tradycyjne media. Efektem jest obecność w mediach tych aktorów populistycznych, którzy w innym kontekście byliby pomijani ze względu na linię ideową danego kanału komunikacji bądź irrelewantność danego aktora politycznego. Inną funkcją jest legitymizacja wynikająca z większej widoczności, a także normalizacja nieobywatelskiego dyskursu i osadzonego w nim sposobu postrzegania świata.

Po trzecie, warto odnotować przynajmniej dwa paradoksy, które wyłaniają się z analizowanych badań – paradoks alternatywy oraz paradoks interaktywności. Choć media społecznościowe oferują alternatywę dla tradycyjnych mediów i, jak wynika z wielu badań, aktorzy populistyczni korzystają z nich intensywniej, niż inni politycy, tradycyjne media pozostają jednak ważnym układem odniesienia i aspiracji. Ponadto wbrew interaktywności, jaką oferują media społecznościowe oraz normatywnej tezie o znaczeniu bezpośredniego kontaktu z ludem, w rzeczywistości podmioty populistyczne posługują się nowymi mediami w tradycyjny sposób, preferując komunikowanie odgórne, bez wchodzenia w interakcje z użytkownikami sieci.

Pole badań nad mediami społecznościowymi oraz populizmem znajduje się we wstępnej fazie rozwoju, co pociąga za sobą obecność wielu ograniczeń, ale też stwarza potencjał dla dalszych analiz. Badania koncentrują się w wielu przypadkach na przykładach Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych, w ograniczonym zakresie obejmując Europę Środkowo-Wschodnią czy kraje pozaeuropejskie. W dodatku, mimo tezy o stopniowości populizmu jako własności komunikacji politycznej, a nie aktora, dominuje jednak

koncentracja na aktorze populistycznym. Ponadto ustalenia dotyczące tendencji identyfikowanych w wielu tekstach opierają się na materiale empirycznym pochodzącym ze zwykle ograniczonego zakresu czasowego. Ważnym dylematem, szczególnie istotnym w przypadku badań nad komunikacją polityczną, która opiera się często na implikowanych, niewyartykułowanych *explicite* przekazach, pozostaje kwestia ograniczeń wynikających ze stosowania metod ilościowych. Choć pozwalają one na prowadzenie badań porównawczych opartych o duże korpusy empiryczne, zapoznają jednocześnie ważne, związane z kontekstem lokalnej kultury politycznej detale dyskursu publicznego. 🗨

**Artur Lipiński** – politolog, profesor UAM w Zakładzie Teorii Polityki na Wydziale Nauk Politycznych i Dziennikarstwa Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu. Obecnie jest kierownikiem polskiego zespołu w ramach konsorcjum Horyzont 2020 DEMOS „Democratic Efficacy and the Varieties of Populism in Europe” (<https://demos-h2020.eu>). Jego zainteresowania naukowe koncentrują się na zjawisku populizmu, polskiej polityce partyjnej, dyskursywnych mechanizmach konstruowania tożsamości, a także wybranych problemach konstruowania pamięci zbiorowej. Autor monografii dotyczącej prawicy na polskiej scenie politycznej oraz artykułów publikowanych na łamach polskich i międzynarodowych czasopism, m.in. „Problems of Post-Communism”, „Journalism Studies”, „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne”, „Przegląd Politologiczny”, „Studia Polityczne”.

### Afiliacja:

Zakład Teorii Polityki  
Wydział Nauk Politycznych i Dziennikarstwa  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
e-mail: artlip@amu.edu.pl  
ORCID: [0000-0002-1151-5486](https://orcid.org/0000-0002-1151-5486)

## Bibliografia

- Abts, K., Rummens, S. (2007). Populism versus Democracy. *Political Studies*, 55(2), 405–424. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2007.00657.x>
- Albertazzi, D., McDonnell, D. (2008). Introduction: The Sceptre and the Spectre. W: D. Albertazzi, D. McDonnell (red.), *Twenty-First century populism: The spectre of Western European Democracy* (s. 1–11). London: Palgrave Macmillan.
- Aslanidis, P. (2016). Is Populism an Ideology? A Refutation and a New Perspective. *Political Studies*, 64(1\_suppl), 88–104. <https://doi.org/10.1111/1467-9248.12224>
- Baldwin-Philippi, J. (2019). The technological performance of populism. *New Media & Society*, 21(2), 376–397. <https://doi.org/10.1177/1461444818797591>
- Bennett, S. (2019). Standing up for 'real people': UKIP, the Brexit, and discursive strategies on Twitter. W: J. Zienkowski, R. Breeze (red.), *Imagining the Peoples of Europe: Populist discourses across the political spectrum* (s. 230–256). Amsterdam: John Benjamins.
- Bennett, W. L., Pfetsch, B. (2018). Rethinking Political Communication in a Time of Disrupted Public Spheres. *Journal of Communication*, 68(2), 243–253. DOI: 10.1093/joc/jqx017
- Bimber, B., Gil de Zúñiga, H. (2020). The unedited public sphere. *New Media & Society*, 22(4), 700–715. <https://doi.org/10.1177/1461444819893980>
- Blumler, J. G. (2018). The Crisis of Public Communication, 1995–2017. *Javnost – The Public*, 25(1–2), 83–92. DOI: 10.1080/13183222.2018.1418799
- Blumler, J. G., Gurevitch, M. (1995). *The Crisis of Public Communication*. London: Routledge.
- Bonikowski, B., Gidron, N. (2016). Multiple Traditions in Populism Research: Toward a Theoretical Synthesis. *APSA Comparative Politics Newsletter*, 26(12), 7–14.
- Boulianne, S., Koc-Michalska, K., Bimber, B. (2020). Right-wing populism, social media and echo chambers in Western democracies. *New Media & Society*, 22(4), 683–699. <https://doi.org/10.1177/1461444819893983>
- Bracciale, R., Martella, A. (2017). Define the populist political communication style: the case of Italian political leaders on Twitter. *Information, Communication & Society*, 20(9), 1310–1329. DOI: 10.1080/1369118X.2017.1328522
- Breeze, R. (2020). Angry tweets: A corpus-assisted study of anger in populist political discourse. *Journal of Language Aggression and Conflict*, 8(1), 118–145. <https://doi.org/10.1075/jlac.00033.bre>
- Brubaker, R. (2017). Why populism? *Theory & Society*, 46, 357–385. <https://doi.org/10.1007/s11186-017-9301-7>
- Bucy, E. P., Foley, J. M., Lukito, J., Doroshenko, L., Shah, D. V., Pevehouse, J. C., Wells, C. (2020). Performing populism: Trump's transgressive debate style and the dynamics of Twitter response. *New Media & Society*, 22(4), 634–658. <https://doi.org/10.1177/1461444819893984>
- Canovan, M. (2007). Polityka dla ludzi. Populizm jako ideologia demokracji. W: Y. Mény, Y. Surel (red.), *Demokracja w obliczu populizmu* (s. 57–82). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Casero-Ripollés, A., Sintés-Olivella, M., Franch, P. (2017). The Populist Political Communication Style in Action: Podemos's Issues and Functions on Twitter During the 2016 Spanish General Election. *American Behavioral Scientist*, 61(9), 986–1001. <https://doi.org/10.1177/0002764217707624>
- Castells, M. (2013). *Sieci oburzenia i nadziei. Ruchy społeczne w erze Internetu* (O. Siara, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chadwick, A. (2017). *The hybrid media system: Politics and power*. New York: Oxford University Press.
- De Vreese, C., Esser, F., Aalberg, T., Reinemann, C., Stanyer, J. (2018). Populism as an expression of political communication content and style: a new perspective. *The International Journal of Press/Politics*, 23(4), 423–438.
- Diamond, L. (2010). Liberation Technology. *Journal of Democracy*, 21(3), 69–83. DOI: 10.1353/jod.0.0190
- Ellinas, A. A. (2010). *The media and the far right in western Europe: Playing the nationalist card*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Engesser, S., Ernst, N., Esser, F., Büchel, F. (2017). Populism and social media: how politicians spread a fragmented ideology. *Information, Communication & Society*, 20(8), 1109–1126. DOI: 10.1080/1369118X.2016.1207697
- Engesser, S., Fawzi, N., Larsson, A. (2017). Populist online communication: introduction to the special issue. *Information, Communication & Society*, 20(9), 1279–1292. DOI: 10.1080/1369118X.2017.1328525
- Enli, G. (2017). Twitter as arena for the authentic outsider: exploring the social media campaigns of Trump and Clinton in the 2016 US presidential election. *European Journal of Communication*, 32(1), 50–61. <https://doi.org/10.1177/0267323116682802>
- Enli, G. S., Skogerbø, E. (2013). Personalized Campaigns In Party-Centred Politics. *Information, Communication & Society*, 16(5), 757–774. DOI: 10.1080/1369118X.2013.782330
- Ernst, N., Engesser, S., Büchel, F., Blassnig, S., Esser, F. (2017). Extreme parties and populism: An analysis of Facebook and Twitter across six countries. *Information, Communication & Society*, 20(9), 1347–1364. doi:10.1080/1369118X.2017.1329333
- Ernst, N., Engesser, S., Esser, F. (2017). Bipolar Populism? The Use of Anti-Elitism and People-Centrism by Swiss Parties on Social Media. *Swiss Political Science Review*, 23(3), 253–261. doi:10.1111/spsr.12264
- Ernst, N., Esser, F., Blassnig, S., Engesser, S. (2019). Favorable Opportunity Structures for Populist Communication: Comparing Different Types of Politicians and Issues in Social Media, Television and the Press. *The International Journal of Press/Politics*, 24(2), 165–188. <https://doi.org/10.1177/1940161218819430>
- Esser, F., Stępińska, A., Hopmann, N. (2017). Populism and the media. Cross-national findings and perspectives. W: T. Aalberg, F. Esser, C. Reinemann, J. Strömbäck, C. H. de Vreese (red.), *Populist Political Communication in Europe* (s. 365–380). New York-London: Routledge.
- Fieschi, C. (2019). *Populocracy: The tyranny of authenticity and rise of populism*. Newcastle upon Tyne: Agenda Publishing.
- Flew, T., Iosifidis, P. (2020). Populism, globalisation and social media. *International Communication Gazette*, 82(1), 7–25. <https://doi.org/10.1177/1748048519880721>
- Freeden, M. (2013). The Morphological Analysis of Ideology. W: M. Freedden, L. T. Sargent, M. Stears (red.), *The Oxford Handbook of Political Ideologies* (s. 115–138). Oxford: Oxford University Press.
- Gil de Zúñiga, H., Koc-Michalska, K., & Römmele, A. (2020). Populism in the era of Twitter: How social media contextualized new insights into an old phenomenon. *New Media & Society*, 22(4), 585–594. <https://doi.org/10.1177/1461444819893978>
- Gonawela, A., Pal, J., Thawani, U., van der Vlugt, E., Out, W., Chandra, P. (2018). Speaking their Mind: Populist Style and Antagonistic Messaging in the Tweets of Donald Trump, Narendra Modi, Nigel Farage, and Geert Wilders. *Computer Supported Cooperative Work*, 27, 293–326. <https://doi.org/10.1007/s10606-018-9316-2>
- Grill, C. (2016). How Anti-European, Populist Parties Campaigned in the 2014 EP Election. W: C. Holtz-Bacha (red.) *Europawahlkampf 2014* (s. 75–96). Wiesbaden: Springer VS. [https://doi.org/10.1007/978-3-658-11020-8\\_5](https://doi.org/10.1007/978-3-658-11020-8_5)
- Haller, A., Holt, K. (2019). Paradoxical populism: how PEGIDA relates to mainstream and alternative media. *Information, Communication & Society*, 22(12), 1665–1680. DOI: 10.1080/1369118X.2018.1449882
- Hameleers, M. (2018). Augmenting polarization via social media? A comparative analysis of Trump's and Wilders' online populist communication and the electorate's interpretations surrounding the elections. *Acta Politica*, 55(3), 331–350. doi:10.1057/s41269-018-0119-8
- Hameleers, M. (2020). Populist Disinformation: Exploring Intersections between Online Populism and Disinformation in the US and the Netherlands.

- Politics and Governance*, 8(1), 146–157. <http://dx.doi.org/10.17645/pag.v8i1.2478>
- Heiss, R., Matthes, J. (2020). Stuck in a Nativist Spiral: Content, Selection, and Effects of Right-Wing Populists' Communication on Facebook. *Political Communication*, 37(3), 303–328. DOI: 10.1080/10584609.2019.1661890
- Herkman, J. (2018). Old patterns on new clothes? Populism and political scandals in the Nordic countries. *Acta Sociologica*, 61(4), 341–355. <https://doi.org/10.1177/0001699317737816>
- Jacobs, K., Sandberg, L., Spierings, N. (2020). Twitter and Facebook: Populists' double-barreled gun? *New Media & Society*, 22(4), 611–633. <https://doi.org/10.1177/1461444819893991>
- Jacobs, K., Spierings, N. (2019). A populist paradise? Examining populists' Twitter adoption and use. *Information, Communication & Society*, 22(12), 1681–1696. DOI: 10.1080/1369118X.2018.1449883
- Jakubowski, J. (2017). Populizm i social media. Małżeństwo z rozsądku? *E-politikon*, 24, 30–58.
- Jungherr, A., Schroeder, R., Stier, S. (2019). Digital Media and the Surge of Political Outsiders: Explaining the Success of Political Challengers in the United States, Germany, and China. *Social Media + Society*, 5(3), 1–12. doi:10.1177/2056305119875439
- Kissas, A. (2020). Performative and ideological populism: The case of charismatic leaders on Twitter. *Discourse & Society*, 31(3), 268–284. <https://doi.org/10.1177/0957926519889127>
- Klinger, U., Svensson, J. (2015). The emergence of network media logic in political communication: A theoretical approach. *New Media & Society*, 17(8), 1241–1257. <https://doi.org/10.1177/1461444814522952>
- Krämer, B. (2014). Media Populism: A Conceptual Clarification and Some Theses on its Effects. *Communication Theory*, 24(1), 42–60. <https://doi.org/10.1111/comt.12029>
- Krämer, B. (2017). Populist online practices: the function of the Internet in right-wing populism. *Information, Communication & Society*, 20(9), 1293–1309. DOI: 10.1080/1369118X.2017.1328520
- Krämer, B. (2018). Populism, Media, and the Form of Society. *Communication Theory*, 28(4), 444–465. <https://doi.org/10.1093/ct/qty017>
- Kriesi, H. (2018). Revisiting the populist challenge. *Czech Journal of Political Science*, 25, 5–27.
- Krzyżanowski, M., Ledin, P. (2017). Uncivility on the web. Populism in/and the borderline discourses of exclusion. *Journal of Language and Politics*, 16(4), 566–581. <https://doi.org/10.1075/jlp.17028.krz>
- Lipiński, A., Stępińska, A. (2019). Polish Right-Wing Populism in the Era of Social Media. *Problems of Post-Communism*, 66(1), 71–82. DOI: 10.1080/10758216.2018.1484667
- Matuszewski, P. (2018). *Cyberplemiona. Analiza zachowań użytkowników Facebooka w trakcie kampanii parlamentarnej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mazzoleni, G. (2008). Populism and the Media. W: D. Albertazzi, D. McDonnell (red.), *Twenty-First Century Populism. The Spectre of Western European Democracy* (s. 49–64). London: Palgrave Macmillan.
- Mazzoleni, G. (2014). Mediatization and political populism. W: F. Esser, J. Stromback (red.), *Mediatization of politics: Understanding the transformation of western democracies* (s. 42–56). London: Palgrave Macmillan.
- Mazzoleni, G., Bracciale, R. (2018). Socially mediated populism: the communicative strategies of political leaders on Facebook. *Palgrave Communications*, 4, 1–10. <https://doi.org/10.1057/s41599-018-0104-x>
- Moffitt, B. (2016). *The global rise of populism. Performance, political style, and representation*. Stanford: Stanford University Press.
- Moffitt, B. (2019). Populism 2.0 Social Media and the False Allure of "Unmediated" Representation. W: G. Fitz, J. Mackert, B. S. Turner (red.), *Populism and the Crisis of Democracy: Politics, Social Movements and Extremism*, Vol. 2 (s. 30–46). London: Routledge.
- Moffitt, B. (2020). *Populism*. Cambridge: Polity.
- Moffitt, B., & Tormey, S. (2014). Rethinking Populism: Politics, Mediatization and Political Style. *Political Studies*, 62(2), 381–397. <https://doi.org/10.1111/1467-9248.12032>
- Mudde, C. (2004). The populist zeitgeist. *Government and Opposition*, 39(4), 541–563. <https://doi.org/10.1111/j.1477-7053.2004.00135.x>
- Mudde, C., Kaltwasser, C. R. (2017). *Populism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Ott, B. L. (2017). The age of Twitter: Donald J. Trump and the politics of debasement. *Critical Studies in Media Communication*, 34(1), 59–68. <http://dx.doi.org/10.1080/15295036.2016.1266686>
- Pain, P., Masullo Chen, G. (2019). The President Is in: Public Opinion and the Presidential Use of Twitter. *Social Media + Society*, 5(2), 1–12. <https://doi.org/10.1177/2056305119855143>
- Roemmele, A., Gibson, R. (2020). Scientific and subversive: The two faces of the fourth era of political campaigning. *New Media & Society*, 22(4), 595–610. <https://doi.org/10.1177/2056305119893979>
- Salgado, S. (2019). Where's populism? Online media and the diffusion of populist discourses and styles in Portugal. *European Political Science*, 18(1), 53–65. <https://doi.org/10.1057/s41304-017-0137-4>
- Salmela, M., von Scheve, C. (2017). Emotional roots of right-wing political populism. *Social Science Information*, 56(4), 567–595. <https://doi.org/10.1177/0539018417734419>
- Saurette, P., Gunster, S. (2011). Ears wide shut: Epistemological populism, argutainment and Canadian conservative talk radio. *Canadian Journal of Political Science*, 44(1), 195–218. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0008423910001095>
- Schmidt, F. (2020). Party Populism and Media Access: The News Value of Populist Communication and How It Is Handled by the Mass Media. *International Journal of Communication*, 14(23), 2360–2382. <https://ijoc.org/index.php/ijoc/article/view/11882>
- Schmuck, D., Hameleers, M. (2020). Closer to the people: A comparative content analysis of populist communication on social networking sites in pre- and post-Election periods. *Information, Communication & Society*, 23(10), 1531–1548. DOI: 10.1080/1369118X.2019.1588909
- Schroeder, R. (2018). *Social theory after the internet: Media, technology and globalization*. London: UCL Press.
- Sorensen, L. (2018). Populist communication in the new media environment: a cross-regional comparative perspective. *Palgrave Communications*, 4(48), 1–12. <https://doi.org/10.1057/s41599-018-0101-0>
- Stanley, B. (2008). The thin ideology of populism. *Journal of Political Ideologies*, 13(1), 95–110. DOI: 10.1080/13569310701822289
- Stanyer, J., Salgado, S., Strömbäck, J. (2016). Populist Actors as Communicators or Political Actors as Populist Communicators: Cross-National Findings and Perspectives. W: T. Aalberg, F. Esser, C. Reinemann, J. Strömbäck, C. de Vreese (red.), *Populist Political Communication in Europe* (s. 353–364). New York: Routledge.
- Stier, S., Bleier, A., Lietz, H., Strohmaier, M. (2018). Election Campaigning on Social Media: Politicians, Audiences, and the Mediation of Political Communication on Facebook and Twitter. *Political Communication*, 35(1), 50–74. DOI: 10.1080/10584609.2017.1334728
- Suiter, J., Culloty, E., Greene, D., Siapera, E. (2018). Hybrid media and populist currents in Ireland's 2016 General Election. *European Journal of Communication*, 33(4), 396–412. <https://doi.org/10.1177/0267323118775297>
- Šori, I., Ivanova, V. (2018). Right-wing populist convergences and spillovers in hybrid media systems. W: M. Pajnik, B. Sauer (red.), *Populism and the Web: Communicative Practices of Parties and Movements in Europe* (s. 55–71). London-New York: Routledge.
- Urbanati, N. (2019). *Me the people: How populism transforms democracy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Van Kessel, S., Castelein, R. (2016). Shifting the blame. Populist politicians' use of Twitter as a tool of opposition. *Journal of Contemporary European Research*, 12(2), 594–614.
- Wahl-Jorgensen, K. (2018). Media coverage of shifting emotional regimes: Donald Trump's angry populism. *Media, Culture & Society*, 40(5), 766–778. <https://doi.org/10.1177/0163443718772190>

- Waisbord, S. (2018). Why Populism is Troubling for Democratic Communication. *Communication Culture and Critique*, 11(1), 21–34. <https://doi.org/10.1093/ccc/tcx005>.
- Waisbord, S., Amado, A. (2017). Populist communication by digital means: presidential Twitter in Latin America. *Information, Communication & Society*, 20(9), 1330–1346. DOI: 10.1080/1369118X.2017.1328521
- Wettstein, M., Esser, F., Schulz, A., Wirz, D. S., Wirth, W. (2018). News Media as Gatekeepers, Critics, and Initiators of Populist Communication: How Journalists in Ten Countries Deal with the Populist Challenge. *The International Journal of Press/Politics*, 23(4), 476–495. <https://doi.org/10.1177/1940161218785979>
- Weyland, K. (2017). Populism: A Political-Strategic Approach. W: C. R. Kaltwasser, P. Taggart, P. Ochoa Espejo, P. Ostiguy (red.), *Oxford Handbook of Populism* (s. 48–72). Oxford: Oxford University Press.
- Weyland, K. (2001). Clarifying a Contested Concept: Populism in the Study of Latin American Politics. *Comparative Politics*, 34(1), 1–22. doi:10.2307/422412
- Wodak, R. (2015). *The politics of fear. What right wing populist discourses mean?* London: Sage.
- Zulianello, M., Albertini, A., Ceccobelli, D. (2018). A Populist Zeitgeist? The Communication Strategies of Western and Latin American Political Leaders on Facebook. *The International Journal of Press/Politics*, 23(4), 439–457. <https://doi.org/10.1177/1940161218783836>

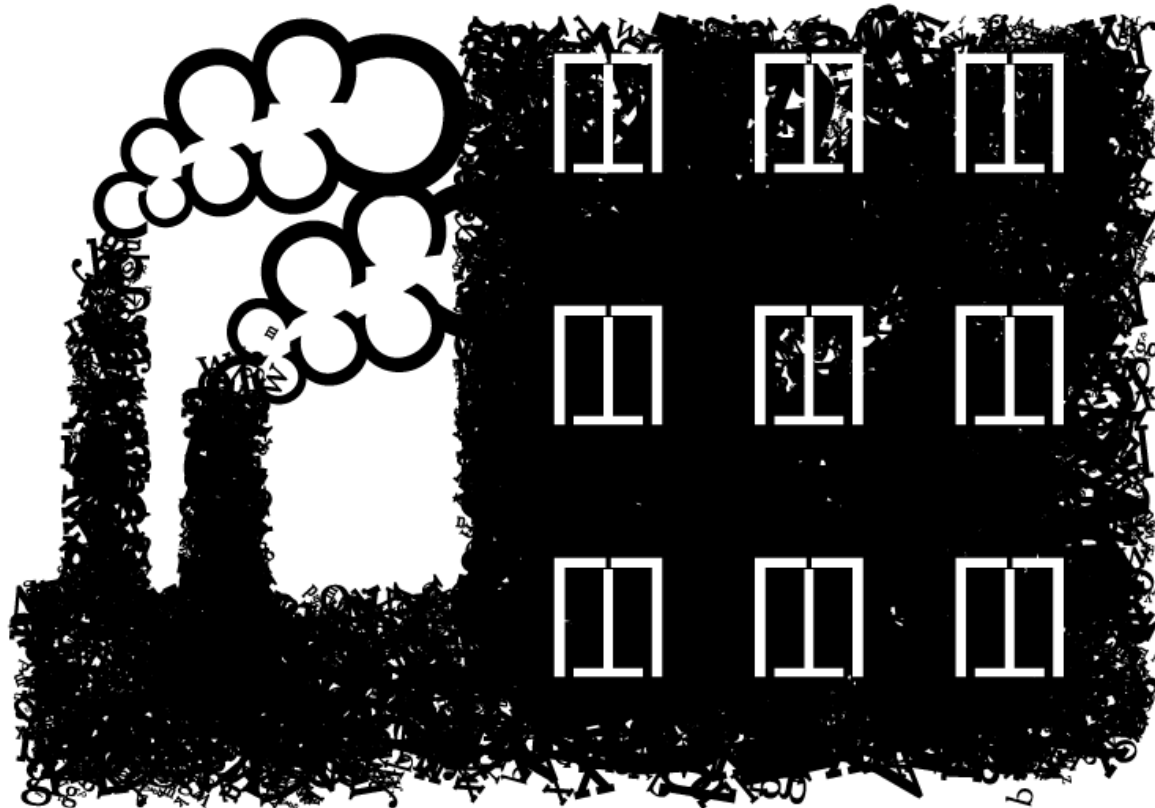
## **Populism and media opportunity structures. The case of new media**

### **Abstract**

Although many scholars have long emphasized the importance of the media as an important variable explaining various aspects of populism, research into the relationship between populism and the media has intensified only in the last few years, and the number of studies is relatively limited. Understandably, there is even less research into the use of social media by populist actors. The aim of this article is to analyze the mutual relationship between populism and social media considered as media opportunity structures. Secondly, the paper aims to critically analyze the assumption of many papers that claim there is a simple, functional relationship between social media and populism. This task will be accomplished by a critical reconstruction of the field of research on the use of new media by populist actors and a presentation of the main trends and the results of these studies. It should be emphasized that the article focuses on political actors, not ordinary users of the new media who resort to populist communication strategies.

**Keywords:** populism, political communication, public sphere, new media, Facebook, Twitter.





# Poza przestrzeń publiczną. Reprodukowanie miejskiej polityczności poprzez radykałne praktyki uwspólniania

PIOTR JUSKOWIAK

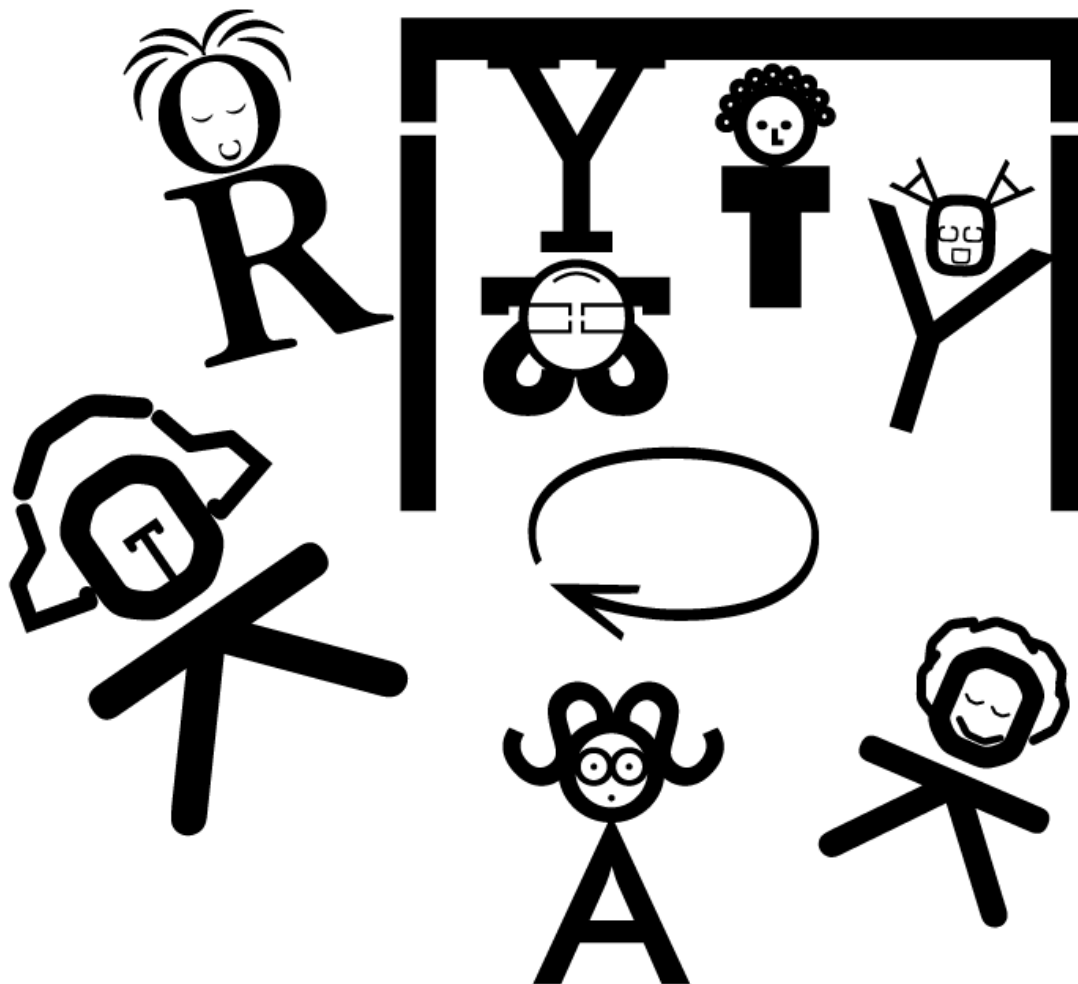
UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## Abstrakt

Prezentowany artykuł stanowi propozycję wyjścia poza perspektywę przestrzeni publicznej, która, jak przekonuję w jego pierwszej części, nie tylko coraz częściej zawodzi jako platforma walki z neoliberalnym status quo, ale także blokuje wyobraźnię polityczną na inne sposoby uprawiania miejskiej polityki. Odpowiadają za to zarówno jej wewnętrzne sprzeczności, jak też postępujące odpolitycznienie, które traktuję jako podstawowy cel nowej mutacji miasta przedsiębiorczego. Tym, co pomaga w ich przekroczeniu, są analizowane w drugiej i trzeciej części artykułu praktyki uwspólniania, gdzie zastanawiam się kolejno nad polityczną ontologią miejskich dóbr wspólnych oraz różnymi aspektami kolektywnego odzyskiwania miasta (na przykładzie ateńskich skłotów dla uchodźców). Artykuł uwypukla ich rolę w poszerzaniu dominującego myślenia o polityczności, co dokonuje się poprzez rewaluację takich pozornie niepolitycznych kwestii, jak zamieszkiwanie czy społeczna reprodukcja. Zwraca też uwagę na konieczność upowszechniania procesów uwspólniania, które, łącząc pragmatyzm codziennej walki o przetrwanie z utopijną wizją bardziej autonomicznego miasta, stanowią jedno z ważniejszych narzędzi neutralizowania skutków napędzanego przez neoliberalizm metakryzysu.

## Słowa kluczowe:

[przestrzeń publiczną](#), [postpolityka](#), [miejskie dobra wspólne](#), [uwspólnianie](#), [przestrzeń wspólna](#), [polityczność](#), [reprodukcja społeczna](#), [skłoting](#).



## Wprowadzenie

Przynajmniej od chwili wydania *The Fall of Public Man* Richarda Sennetta (1977, wyd. polskie 2009) problem kryzysu, a nawet domniemanego końca przestrzeni publicznej jest stałym zagadnieniem badań nad późnonowoczesnym miastem (Madden, 2010; Mitchell, 2017). Dokumentuje to wiele publikacji, które zwłaszcza na przełomie XX i XXI wieku wprowadzały do światowej dyskusji takie wątki, jak cytadelizacja i militaryzacja (Davis, 1992; Graham, 2010), prywatyzacja i gettoizacja (Sorkin, 1992; Kohn, 2004; Jałowiecki i Łukowski, 2007) czy polityczna pacyfikacja publicznej tkanki miejskiej (Zukin, 1995; Mitchell, 2003; Low i Smith, 2006). Niesłabnące zainteresowanie taką tematyką nie jest oczywiście zaskoczeniem, zwłaszcza w obliczu hegemonii neoliberalizmu z typową dla niej mantrą prywatyzacji i utowarowienia kolejnych wymiarów życia miejskiego (Harvey, 2012). Równie zrozumiałe wydają się liczne próby ocalenia politycznego potencjału przestrzeni miejskiej dokonywane zarazem środkami innowacyjnego designu czy wymuszanych przez aktywistów zmian prawnych. Bardziej zaskakujące jest jednak uporczywe zatrzymywanie się na polityce właściwej przestrzeni publicznej, co zwłaszcza w dobie targającego światem metakryzysu (Leggewie i Welzer, 2012, s. 22) – wywołanego do społu przez neoliberalny kapitalizm i umacniające go instytucje polityczne – może blokować teorię i praktykę na rzeczywiste sposoby jego zażegnania.

Niebezpieczeństwo to towarzyszy, co rozwinę niżej, także najbardziej postępowym rekonceptualizacjom przestrzeni publicznej, na czele ze znanymi stanowiskami postmarksistowskimi (Mouffe, 2008; Rancière, 2008a). Chcąc, nie chcąc, dziedziczą one bowiem po krytykowanym przez siebie ujęciach liberalnych (Arendt, 2000; Habermas, 2008) kłopotliwy spadek w postaci wiary w istnienie czystej polityczności czy abstrakcyjnego rozumienia

miejskości. Każde z tych ograniczeń potęguje swoisty kryzys wyobraźni politycznej, który nie pozwala nam wykroczyć poza dobrze znane, a przez to łatwo rozbrajane i kooptowane przez system sposoby uprawiania miejskiej polityki. To odbija się z kolei na materialnej przestrzeni publicznej, która w miastach na całym świecie częściej niż oddolnej demokracji służy celom neutralizującej konflikt i różnice postpolityce (Swyngeudouw, 2018).

Główną ambicją prezentowanego artykułu jest w związku z powyższym przedstawienie propozycji wykroczenia poza perspektywę tego, co publiczne. Posłuży temu krytyczny namysł nad tymi formami miejskiej *praxis*, które w moim odczuciu nie tylko ciekawiej odpowiadają na zagrożenia żywiącej się kryzysem wywłaszczającej urbanizacji (Harvey, 2014; Juskowiak, 2015), ale również ustanawiają pełnoprawny obszar eksperymentowania z nowymi sposobami miejskiego życia. Zwracam się w tym celu w stronę problematyki miejskich dóbr wspólnych (*urban commons*) i praktyk uwspólniania (*commoning*), które dopiero w ostatnich latach stają się przedmiotem refleksji badaczy miast (Harvey, 2012; Stavrides, 2016; Huron, 2018). Odpowiada za to po części krytykowana tu normalizacja dyskursu politycznego liberalizmu, który, nie dopuszczając do głosu alternatywnych ujęć polityczności, utrudnia proces otwierania miasta na bardziej autonomiczne i kooperatywne sposoby (re)produkcji tkanki miejskiej. Sprzyja temu też charakterystyczne dla tego, co wspólne zakorzenienie w codzienności i sferze reprodukcji (Federici, 2019) oraz trudno uchwytne na gruncie administracyjnie rozumianego miasta ontologia stawiania się i nieugruntowania, co skazuje je na długie okresy niewidzialności lub bagatelizacji. Choć nie brakuje badaczy, dla których fakt ten ułatwia dokonywanie cichej kradzieży miejskich dóbr wspólnych (Bollier, 2014), poniżej konsekwentnie odrzucam tezę o bezbronności miejskich

kommonersów (czyli wytwórców, strażników i głównych beneficjentów tego, co wspólne). Uwypuklę raczej te momenty w najnowszych dziejach uwspólniania, które pozwalają na alternatywne wobec retoryki tego, co publiczne myślenie o mieście i miejskiej wspólnoty.

## Publiczne jest postpolityczne<sup>1</sup>

Przekonanie o nierozłącznym związku przestrzeni publicznej i miejskiej demokracji stanowi dziś jedno z najbardziej zdroworozsądkowych założeń podzielanych przez wielu, jeśli nie większość uczestników gry o miasto. Jego ślady odnajdujemy zarówno we wpływowym publikacjach naukowych, wystąpieniach samorządowców, jak i postulatach miejskich aktywistów, co stwarza warunki dla bezprecedensowego konsensusu co do metod uprawiania polityki przestrzennej, jakie winny stosować coraz bardziej otwarte na mieszkańców władze miejskie. Coraz częstsze wołanie o więcej dobrej jakości przestrzeni publicznej może jednak prowadzić do zagłuszania krytycznego namysłu nad jej warunkami

<sup>1</sup> Kategoria tego, co publiczne będzie przede mną wykorzystywana głównie w związku z istotnym, choć niemożliwym do sztywnego utrzymania rozróżnieniem na sferę i przestrzeń publiczną. Tę pierwszą można roboczo określić jako kluczową dla społeczeństwa obywatelskiego dyskursywną arenę deliberacji i partycypacji, której funkcjonowanie jest jednak zależne od istnienia złożonej infrastruktury instytucjonalnej, medialnej, prawnej czy wreszcie przestrzennej (por. Habermas, 2008). Druga – jako zarządzana przez władzę fizyczny obszar codziennych interakcji społecznych i potencjalny obiekt oddolnych działań politycznych – stanowi w tym kontekście ważną, choć niewystarczającą składową takiej infrastruktury, zwłaszcza gdy zaczyna służyć innym niż demokratyczne celom (por. Harvey, 2006). Sprzyja temu zresztą poszerzenie kategorii przestrzeni publicznej, która rozciąga się już nie tylko na place, skwery czy parki, ale też na infrastrukturę transportu (zbiorowego, rowerowego) czy zyskujące nowe, głównie komercyjne funkcje nadbrzeża (por. Wantuch-Matla, 2016, s. 14).

produkcji i hegemonicznymi użyciami, jak również okolicznościami, które stoją u podstaw wyłonienia się wspomnianego konsensusu. To zaś jest szczególnie niebezpieczne, gdy obecna w mieście infrastruktura polityczna przestaje służyć tym, którzy nie mają dość środków czy dyskursywnej mocy, by sięgnąć po inne narzędzia demokratyzacji, np. uchodźcom czy bezdomnym.

Chciałbym zaproponować w tym miejscu zręby takiego teoretycznego namysłu, skupiając się na zarysowaniu ideologicznego trzonu, który zdaje się wpisany w dominujące ujęcia przestrzeni publicznej w dobie obecnej fali neoliberalnej urbanizacji. Celowo piszę tutaj o ideologii, wyróżniam bowiem wzorem Dona Mitchella (2003, s. 128–156) dwa symboliczno-performatywne wymiary tego rodzaju przestrzeni, które osadzają się, z założenia w trybie dialektycznym, na jej fizycznej podstawie. Autor ten sięga w tym kontekście po znaną przestrzenną triadę Henriego Lefebvra (1991), zwracając uwagę na kluczowe na jej gruncie zderzenie reprezentacji przestrzeni (składających się na ideologiczny porządek nakładany na miasto przez zarządzających nim decydentów) i przestrzeni reprezentacji (związanych ze sposobami jej używania i przeżywania przez mieszkańców). Pisze o nim w terminach konfliktowego napięcia między administracyjnym rozumieniem publicznych placów czy parków a oddolną presją aktorów politycznych na ich bardziej swobodne użytkowanie, a nawet autonomiczne przekształcanie. Zdaniem Mitchella tylko jego podtrzymywanie daje nam szansę na zażegnanie widma końca przestrzeni publicznej, które w czasie pisania przywoływanej książki nieubłaganie rozciągało się nad nie-tylko-amerykańskimi miastami.

Nie dyskutując z historyczną wagą powyższych rozpoznań, twierdzą, że tym, co dotyka dzisiejsze myślenie o przestrzeni publicznej, jest coraz częstszy zanik wspomnianego napięcia, skutkujący jednak nie tyle jej ostatecznym

rozkładem, co postępującym odpolitycznieniem (por. Madden, 2010). Zjawisko to, które wiązać można paradoksalnie z wyraźnym wzrostem zainteresowania dla tego typu form przestrzennych, traktuję jako konsekwencję niepokojącej harmonizacji między stronami, które przeciwstawiali sobie Lefebvre i Mitchell, a dokonującej się przy dużej pomocy liberalnego rozumienia tego, co publiczne. Proces ten traktować można jako swoisty dla nowej mutacji miasta przedsiębiorczego, która dokonuje się dzięki systemowej kooptacji do niedawna krytycznych i jednoznacznie demokratycznych idei. Jak wiadomo, jednym z głównych założeń wyjściowej koncepcji miasta przedsiębiorczego, którą budował pod koniec lat 80. David Harvey (1989), było stopniowe podporządkowanie miejskiej polityki imperatywom właściwym dla kapitalistycznej akumulacji, co wiązało się z koniecznością zwiększania ekonomicznej atrakcyjności miast, głównie z myślą o zewnętrznych aktorach (korporacjach, inwestorach, turystach czy wyspecjalizowanych pracownikach). Zmiany te dokonywały się jednak, co istotne, przy dość dużym oporze mieszkańców, którzy coraz chętniej organizowali się w kontrze do korporacyjnej wizji miasta. Oficjalnej ekonomizacji miejskiej polityki towarzyszył tu zatem silnie obecny składnik oddolnej polityczności, który owocował chociażby narodzinami globalnego ruchu prawa do miasta (Brenner, Marcuse i Mayer, 2012).

W późniejszych latach często zwracano uwagę na ewolucję tego modelu (Smith, 2010; Rossi, 2017), która przy zachowaniu jego pierwotnych właściwości odpowiadała z grubsza przeobrażeniom coraz bardziej usieciowionego (Boltanski i Chiapello, 2005), komunikacyjnego (Dean, 2009) i kognitywnego kapitalizmu (Moulier-Boutang, 2012). Proces ten możemy kojarzyć z wyłonieniem się bardziej progresywnych – czytaj przyjaznych klasie kreatywnej, a nawet liberalnemu

skrzydłu ruchów miejskich – wersji miejskiego neoliberalizmu (por. Fraser, 2016), które dzięki popularyzacji takich kategorii, jak partycypacja, dobre rządzenie czy miasto otwarte oraz dowartościowaniu problematyki jakości życia są w stanie odciągać uwagę swoich krytyków od stale obecnych w mieście form nierównego rozwoju. Władze miejskie dostawały w tym kontekście szansę na przynajmniej częściowe obłaskawienie strony społecznej poprzez dawaną jej obietnicę współdecydowania o losach miasta, a dzięki takim rozwiązaniom, jak budżety obywatelskie czy różne działania partycypacyjne coraz częściej zyskiwały tak potrzebną im w nowych warunkach komunikacji medialnej legitymizację. Erik Swyngedouw (2018) wiąże ten moment z wyłonieniem się nowego typu zarządzania tkanką miejską (rządzenie-poza-państwem), które daje wprawdzie możliwość ograniczonego dzielenia się władzą z obywatelami, ale dokonuje tego kosztem wypłukiwania z miejskiej sfery publicznej resztek rzeczywistego konfliktu. Odpowiada za to typowy dla niego tryb zarządzania przez konsensus, który sprowadza politykę do administrowania ludźmi i zasobami (Rancière, 2008b, s. 96), a potencjalne spory rozgrywa wokół pozornie niekwestionowanych celów strategicznych. Dobry przykład stanowi tu dyskurs zrównoważonego rozwoju, który pozornie zmienia miejskie podejście do takich zagadnień, jak kryzys środowiskowy, ale równocześnie w żaden sposób nie narusza odpowiedzialnej za jego wywołanie ramy (...) *demokracji przedstawicielskiej, wolnorynkowej gospodarki i kosmopolitycznego liberalizmu* (Swyngedouw, 2018, s. XXI). Ceną za omawiany miejski zwrot partycypacyjny jest zatem tworzona za zgodą mieszkańców blokada wyobraźni politycznej, która utrudnia przeprowadzenie w mieście przedsiębiorczym każdej prawdziwie demokratycznej transformacji.

Powyższy opis może wydać się przesadzony, zwłaszcza gdy idzie o sugerowaną w nim

bezalternatywność dla miejskiej postpolityki, tym, co go uprawomocnia, jest jednak wspomniana wyżej hegemonia liberalnej wizji przestrzeni publicznej. Możemy o niej myśleć jak o brakującym elemencie układanki, który w nieco parasolowym stylu łączy z sobą, a dla niektórych nawet dosłownie materializuje niemal wszelkie wartości kojarzone z demokratyczną polityką. Przestrzeń publiczna w wydaniu liberalnym traktowana jest zatem jako obszar politycznej kreatywności, scena dla manifestacji obywatelskości, arena demokratycznego sporu czy wreszcie gwarancja dobrego życia w mieście, a jako taka stanowi główne miejsce wyłaniania się i uprawiania autentycznej miejskiej demokracji. Stąd już niedaleko do przeświadczenia, że losy tej ostatniej są uzależnione przede wszystkim od wysokiej jakości projektowania i odpowiedniego zarządzania konkretnymi placami czy parkami, co samo w sobie stworzy warunki dla spontanicznych spotkań mieszkańców i ich obywatelskiej aktywizacji. Tego rodzaju myślenie, choć oczywiście bardziej zniuansowane, jest szczególnie popularne wśród postępowych urbanistów (np. Gehl, 2009; Krier, 2011) i sympatyzującymi z ich poglądami badaczy miast (Barber, 2014; Montgomery, 2015), ale udziela się również kosmopolitycznym władzom miejskim i zaangażowanym obywatelom. Widać to na przykład w największych polskich miastach (takich jak Poznań, Wrocław czy Gdańsk), gdzie wśród powszechnych głosów na rzecz budowy nowych parków czy zazielenienia skwerów coraz słabiej przebijają się te, które wiążą dobrobyt miejskiej samorządności z społecznym rozwiązaniem problemów socjalnych czy mieszkaniowych.

Nie chodzi tu, co istotne, o negowanie dobrych intencji stojących za tym swoistym powrotem do idei *polis*, na krytykę zasługującą jednak wpisane weń urbanistyczno-projektowy determinizm i niczym nieuzasadniona nostalgia. Trudno bowiem oczekiwać, by

przestrzenie publiczne nadal spełniały swą tradycyjną funkcję jedyne miejsce, wzorem antycznych Aten czy renesansowego Mediolanu, w którym praktykuje się polityczną partycypację i wzmacnia ducha obywatelskości (Amin, 2008, s. 5–6). Abstrahując od tego, że wspiera je w tym chociażby cyberprzestrzeń (Castells, 2013), jak również powołane do tego instytucje, trzeba też pamiętać o inherentnych ograniczeniach takiej przestrzeni. Może ona bowiem rodzić, jak pokazują to niezależnie od siebie Chantal Mouffe (2008, 2015) i Jacques Rancière (1999, 2008a), te same problemy, co oparta na ideach powszechności, jawności i racjonalnej deliberacji burżuazyjna sfera publiczna, o której pisał Jürgen Habermas (2008). Idzie tu głównie o tendencję do wypierania traktowanych jako przynależne prywatności, zazwyczaj konfliktogennych afektów, namietności i kulturowych różnic, ale i wykluczenie tych demokratycznych roszczeń, które z uwagi na radykalnie demokratyczny charakter nie mają szansy przebić konsensualnie umacnianego sufitu liberalnego *status quo*. Przestrzeń publiczna, na wzór bardziej abstrakcyjnej sfery publicznej, opierałaby się zatem na dyktacie ograniczonej wizji racjonalności, która w punkcie wyjścia osłabia sprawczość Rancière'owskiej ludowej reszty (np. bezdomnych, uchodźców), a poprzez wyciszenie właściwej dla niej niezgody (Rancière, 1999) uniemożliwia przeprowadzanie strukturalnych zmian godzących w podstawy funkcjonowania neoliberalnego kapitalizmu.

Obie domeny są zresztą w liberalnej wizji miasta bardzo często z sobą utożsamiane, co skutkuje właśnie nieuprawnionym rzutowaniem bliskich Habermasowi czy Arendt normatywnych idei na rzeczywistość istniejące place, parki czy miejskie ulice. Zapomina się przy tym, że fizyczna otwartość i dostępność tego typu miejsc mogą służyć zupełnie innym celom niż demokratyczne dyskusje i akty współzjawiania się, np. (...) *konsumpcji*,

*handlowi czy społecznemu nadzorowi* (Madden, 2010, s. 188). Jest to, co więcej, jak pisze Harvey, niezbywalna tendencja kapitalistycznej urbanizacji, której przynajmniej od czasów Haussmannowskiej przebudowy Paryża (1853–1870) podporządkowuje nowy model przestrzeni publicznej splotowi interesów państwa i klas uprzywilejowanych, jak również kapitału handlowego, deweloperskiego i finansowego. Fakt ten da się jednak obnażyć tylko w trybie „ekonomii politycznej przestrzeni publicznej” (Harvey, 2006), a zatem na gruncie perspektywy obcej nie tylko Habermasowi i Arendt, ale również ich najbardziej znanym krytykom. Potwierdzają to wciąż nieskuteczne próby przełożenia takich konceptów, jak agonistyczne przestrzenie publiczne (Mouffe, 2015) czy przestrzenie polityki (Rancière, 2008a) na satysfakcjonujący namysł nad możliwością materialnej rekonfiguracji kapitalistycznego porządku przestrzennego. Zarówno Mouffe, jak i Rancière, stroniąc od przemyslenia ekonomicznych podwalin życia publicznego i strukturalnych warunków nierówności wykluczanych z niego podmiotów, okazują się tym samym ofiarami pułapki czystej polityczności, którą zastawia na nich Arendt. W obu wypadkach pokutuje tu nadmierne skupienie na symbolicznym i performatywnym wymiarze przestrzeni publicznej, co wiąże się z fetyszyzacją spektakularnej polityki spod znaku protestów czy manifestacji (agon, dzielenie postrzegalnego) i niedostrzeganiem innego, także wyjściowo niepublicznego wymiaru miejskiej polityczności, np. w obszarach reprodukcji społecznej, codzienności czy zamieszkiwania.

Nie chcę przez to oczywiście powiedzieć, że przestrzeń publiczna w ogóle nie służy antykapitalistycznej polityce demokratycznej. Mam raczej na uwadze fakt, że za sprawą dość wąskiego liberalnego konsensusu odnośnie do jej pożądanego rozumienia i użycia dzieje się to stanowczo zbyt rzadko i niemal zawsze

poprzez podejmowanie nie do końca w niej uprawnionych, bo zewnętrznych wobec administratora tej przestrzeni taktyk (De Certeau, 2008)<sup>2</sup>. Co do zasady przestrzeń publiczna nie są bowiem obszarem autonomicznego demosu, ale domeną zwierzchniej wobec niego władzy państwowej lub samorządowej, a w ostatnich latach również własnością kapitalistycznych firm, które produkują je jako składnik kompleksów handlowych, biurowych czy mieszkaniowych. To – innymi słowy – obszary administrowane przez umocowany na zewnątrz autorytet (Stavrides, 2016, s. 40). To właśnie z tego powodu coraz częściej stają się one instancją Rancière’owskiej policji, czyli symbolicznej konstytucji społeczeństwa, która poprzez specyficzną konfigurację przestrzeni uniemożliwia zaistnienie pełnoprawnej polityki (Rancière 2008a, s. 28)<sup>3</sup>. Tę zaś francuski filozof utożsamia z aktami niezgody, które uderzają w *status quo* siłami niedostrzeganej dotąd części populacji.

Warto podkreślić, że przestrzeń policyjna może, choć nie musi odwoływać się do rzeczywistego aparatu kontroli i zadekretowanego przez państwo monopolu na użycie przemocy. Na co dzień chroniony przez nią porządek opiera się bowiem na cichym, niemal habitu-sowym porozumieniu mieszkańców miasta co do sposobów wykorzystywania i typów zachowań, które mogą ożywiać przestrzeń publiczną. Kluczowa jest w tym wypadku, jak pisze Rancière (2008a, s. 29), eliminacja wrażenia pustki i nadmiaru, co wiązać należy z konsensualnymi zabiegami o zszywanie

2 (...) taktyką nazywam skalkulowaną czynność charakteryzującą się brakiem własnego miejsca (...). Miejscem taktyki jest miejsce innego (...) (De Certeau, 2008, s. 37).

3 Dobrze oddaje to język władzy, kiedy określa ona niemiłe sobie formy wykorzystania przestrzeni publicznej mianem „zbiegowiska” czy „nielegalnego zgromadzenia”, co stało się udziałem wielu protestów w obronie praw kobiet organizowanych w Polsce po orzeczeniu Trybunału Konstytucyjnego z 22 października 2020 roku w sprawie aborcji.

porządku społecznego i niedopuszczanie do głosu roszczeń, które mogłyby go rozerwać. Tym, co aktywizuje jej rozmaitych strażników (politycy, policjanci, ochroniarze), jest dopiero złamanie owych chronionych prawnie zasad. To zaś może się dokonywać poprzez zwykłe, ale traktowane jako niepubliczne akty snu na parkowej ławce czy kąpieli w fontannie, ale również istotowo polityczne próby krótkotrwałej zmiany jej funkcji (np. na wybieg dla psów) lub rozciągniętego w czasie okupowania. Interesujący jest tu zwłaszcza ostatni z przykładów, który wiązać możemy z globalnym ruchem Occupy i naśladującymi go do dzisiaj aktami obywatelskiego nieposłuszeństwa. A to dlatego, że z jednej strony dowodzi nieskuteczności oddolnych prób rozciągania politycznych funkcji przestrzeni publicznej ponad te, które mieszczą się w jej liberalnym rozumieniu. Wystarczy przypomnieć sobie, z jaką ulgą, a nieraz i z zajadłością likwidowano namiotowe obozy w takich miastach, jak Nowy Jork, Stambuł, Sydney, Kopenhaga, a nawet Kraków i Poznań. Z drugiej jest dobrym potwierdzeniem, że tego rodzaju próby są koniecznym sposobem upolitycznienia miejskiej przestrzeni publicznej, które zmuszają nas jednak do zastanowienia się nad alternatywnymi trybami produkcji przestrzeni dla demosu.

Poniżej spróbuję pokazać, że tego rodzaju infrastruktura polityczna jest już udziałem dzisiejszej rzeczywistości miejskiej, a jej niewystarczająca widoczność jest jedynie skutkiem zakorzenienia w ontologii, która słabo licuje z dychotomizującym sposobem myślenia wpisany w liberalne koncepcje tego, co publiczne. Podstawowym trybem funkcjonowania przestrzeni wspólnej, o której mowa będzie niżej, jest bowiem zapewniający jej elastyczność ruch ciągłego stawiania się i przekraczania własnych ograniczeń. To zaś wiąże się z praktycznym przekraczaniem liberalnych opozycji (publiczne–prywatne, polityczne–społeczne/ekonomiczne, aktywne–bierne itd.), na których

wspierają się post-Arendtjańskie rozumienia sfery/przestrzeni publicznej.

## Polityczna ontologia miejskich dóbr wspólnych

Jak wspominałem we wstępie, zainteresowanie miejskimi dobrami wspólnymi jest w badaniach nad miastem czymś stosunkowo nowym, pierwsze monografie na ten temat ukazały się bowiem dopiero w drugiej dekadzie XXI wieku (np. Borch i Kornberger, 2015; Stavrides, 2016; Huron, 2018)<sup>4</sup>. Powody tak późnego odkrycia tej problematyki są wielorakie i nieoczywiste. Często wskazuje się na tkwiące u podstaw przemysłowej urbanizacji historyczne akty grodzenia wspólnotowej własności gminnej, które miałyby niejako w punkcie wyjścia odrywać nowoczesne miasto od ekonomii i polityki dóbr wspólnych (Linebaugh, 2014, s. 25–27). Stać miały za tym przede wszystkim napędzające rozkwit ośrodków przemysłowych długoletnie procesy wywłaszczeń obszarów naturalnych i proletaryzacji kommonersów. Wielu późniejszym koncepcjom dóbr wspólnych towarzyszył wobec tego rodzaj antymiejskiego uprzedzenia (por. Huron, 2015), a większość prac zogniskowanych na podobnej problematyce jest do dziś zainteresowana głównie obszarami nieurbanizowanymi. Inna przyczyna to długoletnie w naukach społecznych poleganie na tradycyjnym, a zatem statycznym i urzeczowionym ujęciu dóbr wspólnych, sprowadzanych w redukcjonistycznym geście do podlegających logice rzadkości zasobów naturalnych. W takim rozumieniu to, co wspólne miało wprawdzie funkcjonować na marginesie procesów urbanizacji, nigdy jednak nie znajdowało się w centrum rozumianego kulturalistycznie miasta i kwestii miejskiej.

4 Poprzedza je jednak szereg wpływowych artykułów (np. Blomley, 2008; Bresnihan i Byrne, 2015; Huron, 2015).

Zmianę podejścia do miejskich dóbr wspólnych można traktować jako efekt trzech głównych odkryć w obszarze teorii społecznej i praktyki politycznej. Co istotne, każde z nich dotyka trochę innej skali funkcjonowania tego, co wspólne (odpowiednio makro, mikro i mezo), wskazując na złożony kontekst, w którym przychodzi się konstytuować przestrzeni wspólnej. **Pierwsze** z nich to popularyzowana w ostatnich latach na gruncie filozofii i geografii marksistowskiej teza o transformacjach w obszarze akumulacji kapitału z kluczowym dlań przesunięciem w stronę problematyki groźden i wyłączeń. W pracach takich autorów, jak Harvey (2014) czy Massimo De Angelis (2012) podkreśla się, że wraz z dojrzewaniem neoliberalizmu dochodzi do uogólnienia tego rodzaju praktyk, które nie rozwijają się już jedynie kosztem ekstensywnej kolonizacji tego, co geograficznie na zewnątrz dotychczasowej domeny kapitalizmu, ale także w postaci ciągłej i intensywnej ekspansji w samym jej wnętrzu. Różnica ta decyduje zdaniem Harveya o tym, że zamiast Marksowskiej akumulacji pierwotnej musimy dzisiaj badać zjawisko akumulacji przez wyłączenie, a jej przykładów szukać już nie tylko w obszarze globalnego Południa, względnie na terenach niezurbanizowanych, ale także w miejskich matecznikach kapitalistycznej gospodarki, które podlegają coraz intensywniejszym procesom pasożytniczej urbanizacji (Merrifield, 2016). Potwierdzały to zresztą polityczne protesty alterglobalistów, które, ogniskując się właśnie na obronie dóbr wspólnych (Klein, 2001), dotyczyły łącznie takich kwestii, jak grabież własności plemiennej czy destrukcja środowiska, ale również utowarowanie zasobów komunalnych, finansjeryzacja rynków nieruchomości i gentryfikacja.

Dodajmy, że zarysowana w ten sposób praktyczno-teoretyczna interwencja znacząco poszerza dotychczasowy zbiór dóbr wspólnych, pozwala bowiem traktować w ten sposób również kolektywnie wytwarzane: subkulturowe

estetyki, niekapitalistyczne formy gospodarki, miejskie style życia czy kontrkulturowe dzielnice itp. Sprzyja to rozwijaniu bardziej kompleksowego rozumienia wyłączeń, które dokonują się także w polu kulturowym czy kognitywnym. Praktyczny aspekt analizy jest tu jednak istotny także dlatego, że pozwala uwypuklić inny niż defensywny charakter tego, co wspólne, a przez to osłabiać kapitałocentryczny ton dyskusji na temat nowych groźden (por. Gibson-Graham, Cameron i Healy, 2016, s. 194). Miejskie dobra wspólne to zatem również pragmatyczne odpowiedzi na przestrzenne skutki globalnego metakryzysu, np. nowe fale skłotingu i miejskiego ogrodnictwa czy kooperatywne formy mieszkalnictwa (por. Huron, 2018), które, walcząc z kapitalistycznym utowarowaniem podstawowych form życia, oferują alternatywne wobec legitymizowanych przez system sposoby bycia razem w mieście. Poniżej interesować będzie mnie właśnie taki antagonistyczno-transformacyjny tryb funkcjonowania przestrzeni wspólnej (por. Caffentzis i Federici, 2014; Mattei i Quarta, 2015), chociaż zdaję sobie sprawę, że nie wszystkie przykłady miejskich *the commons* są wprost zwrócone przeciwko kapitałowi i państwu.

**Drugie odkrycie** ma jeszcze bardziej radykalną (czytaj korzenną, oddolną) naturę, a dzięki temu bezpośrednio odnosi się do kwestii politycznej ontologii miejskich dóbr wspólnych. Stoją za nim wysiłki szeregu teoretyków odrzucających znaturalizowane i urzeczowione rozumienie tego, co wspólne na rzecz stanowiska procesualnego i działaniowego. Ważnym jego wyrazicielem jest Peter Linebaugh postulujący konieczność takiego konceptualnego przesunięcia w obrębie kategorii dóbr wspólnych, które uwypuklałoby niezbywalną dla nich praktykę uwspólniania, a przez to godziło dwa podstawowe wymiary wspólnego bycia – aspekt relacji społecznej (1),

która zakorzenia się i transformuje materialnie rozumianą, lokalną rzeczywistość (2).

*(...) Mówienie o dobrach wspólnych jako zasobie naturalnym jest w najlepszym razie mylące, a w najgorszym niebezpieczne. Dobra wspólne to działanie odnoszące się do relacji społecznych, których nie da się oderwać od stosunków względem natury. Najlepiej byłoby zostawić samo słowo jako czasownik, aktywność zamiast rzeczownika (Linebaugh, 2008, s. 279).*

Zabieg ten pozwala mu zerwać z głównym warunkiem groźden, które dokonuje się tym łatwiej, im skuteczniej przedstawia się zawłaszczane dobra jako nieprzynależne żadnej konkretnej zbiorowości. Tymczasem uwspólnianie to niezbywalnie kolektywna praktyka, która wiąże się z nieustannym procesem przekształcania własnego otoczenia poprzez proces pracy (Linebaugh, 2008, s. 44–45), co wpływa na zawsze niedokończony charakter podejmującej się tego zadania wspólnoty kommonersów. Idzie w nim również o podkreślenie procesualności czynienia wspólnym, które nie dokonuje się nigdy raz na zawsze, zwłaszcza gdy napierają na nie obce mu logiki państwa i kapitału. To zawsze (...) *dynamiczna relacja między rzeczą (...) a wspólnotowymi instytucjami, które nią zarządzają* (Enright i Rossi, 2018, s. 38; por. Dardot i Laval, 2019).

De Angelis (2017, s. 204) dla zilustrowania tego problemu sięga po metaforę łańcucha rowerowego, która pozwala mu zwrócić uwagę na fundamentalną dla uwspólniania ruchliwość, jak też swoistą dla tego, co wspólne cykliczność, co przekłada się na konieczność nieprzerwanej reprodukcji zasobów i kommonersów. Tylko taki tryb funkcjonowania jego trzech niezbywalnych ogniw (dobra wspólne, wspólnota, czynienie wspólnym) pozwala zresztą aktualizować stojące u ich podstaw pragnienie wolności. Wspomniana praktyka

z założenia wymyka się zatem stanowi spełnienia (Moll, 2020, s. 40), a jako taka nie pozwala się też trwale zdefiniować w oparciu o jakikolwiek zestaw dychotomii właściwy temu, co prywatne i temu, co publiczne. Nie oznacza to jednak, że ustanawia się jako wolna od jakiegokolwiek doświadczenia wykluczenia – co sugerują czasem Antonio Negri i Michael Hardt (2012). Jak pisze bowiem Linebaugh (2014, s. 15), (...) *uwspólnianie jest ekskluzywne w takim stopniu, w jakim wymaga partycypacji*. Zakłada w tej samej mierze czerpanie korzyści z uczestniczenia w dobrach wspólnych, co branie odpowiedzialności za ich nieprzerwaną pielęgnację.

**Trzecie odkrycie** wiązać możemy z kolei z miejskocentrycznymi dociekaniem wspomnianych Hardta i Negriego (2012), które, choć często i słusznie krytykowane (np. z pozycji feministycznych: Federici, 2019), stanowią ważny punkt odniesienia dla rzeczywistości istniejących praktyk uwspólniania miasta (vide ruch Occupy, latynoamerykańskie i południowo-europejskie centra społeczne). Chodzi tu przede wszystkim o wpływowe przekonanie, zgodnie z którym metropolia jako podstawowy obszar produkcji tego, co wspólne – zwłaszcza w jego „sztucznym”, czyli kulturowym i kognitywnym wydaniu – może być współczesnym odpowiednikiem fordowskiej fabryki jako miejsce, w którym wytyczane są zarazem główne drogi rozwoju kapitalizmu i skierowane przeciwko niemu linie ujścia. Dla naszych rozważań istotne są zwłaszcza te drugie, ponieważ przekładają się na alternatywne względem tego, co publiczne i tego, co prywatne wspólne produkty pracy, (...) *jak i środki przyszłej produkcji*. Chodzi w tym przypadku nie tylko o ziemię, którą dzielimy, ale również języki, które tworzymy, praktyki społeczne, które ustanawiamy, formy społecznego współżycia, które określają nasze relacje itd. (Hardt i Negri, 2012, s. 115). To one, jak twierdzą Hardt i Negri (2017, s. 149), muszą wreszcie wziąć górę nad

kapitalistycznym wyzyskiem i wywłaszczeniem, tworząc rodzaj wspólnie produkowanej przestrzeni rozumianej (...) jako *środek produkcji i reprodukcji dla przyszłych instancji tego, co wspólne*.

Miasto jest tu przedstawiane wobec tego jako rodzaj nadrzędnego dobra wspólnego współtworzonego każdego dnia przez jego mieszkańców, a sposób, w jaki o tym mowa, przywołuje na myśl znane apoteozy miejskości autorstwa Lewisa Mumforda czy Lefebvre'a. Hardt i Negri dobrze rezonują zwłaszcza z tym ostatnim, pokazując bowiem, że akty kolektywnego wytwarzania miasta, których podejmuje się wielość (czyt. poszerzona wspólnota kommonersów), z konieczności przecinają oddzielane w tradycji liberalnej wymiary produkcji gospodarczej i działania politycznego:

*(...) zdolność wytwórców do autonomicznego organizowania kooperacji i zbiorowego wytwarzania w sposób zaplanowany posiada bezpośrednio implikacje dla rzeczywistości politycznej, generując narzędzia i nawyki kolektywnego podejmowania decyzji. Podziały między produkcją gospodarczą a politycznym działaniem, ustanawiane przez autorów takich, jak Hannah Arendt, całkowicie się tu załamują (Hardt i Negri, 2012, s. 279).*

Ważne jest tu również podkreślenie antagonistycznego charakteru tego, co wspólne, dzięki czemu, podobnie jak u Dardota i Laval'a (2019), przyjmuje ono postać politycznej zasady napędzającej wszystkie, nawet pozornie niepolityczne praktyki uwspólniania.

Podsumowując, podkreślmy, że każde z przedstawionych odkryć ma praktyczne konsekwencje dla przyjmowanego niżej myślenia o przestrzeni wspólnej i uwspólnianiu miasta, co widać szczególnie dobrze w rzeczywistości targanej skutkami kapitalistycznego metakryzysu. Kontekst ten ma istotne znaczenie, bowiem osłabiając demokratyczną legitymizację

władzy publicznej (por. Castells, 2013), jak również właściwe jej instrumenty polityki przestrzennej, tworzy zapotrzebowanie na innego rodzaju infrastrukturę polityczności. Przestrzeń wspólna jest wobec tego, **po pierwsze**, autonomicznym produktem osób skupionych na tworzeniu swoistej szczeliny w dominującym porządku społeczno-gospodarczym, która, oscylując między doświadczeniem ucieczki a próbą jego transformacji, pozostaje w stałym napięciu względem ustalonych w danym miejscu i czasie sposobów produkcji przestrzeni (por. Lefebvre, 1991). Jako taka jest zawsze wytwarzana, jak pisze Stavros Stavrides (2016, s. 6):

*(...) poprzez zbiorową wynalazczość, która jest wyzwana albo za sprawą pilnych potrzeb codziennych, albo na fali kolektywnych eksperymentów: w latynoamerykańskich osadach zarządzanych samodzielnie przez ruch bezdomnych i w obozowiskach na okupowanych placach w dobie „arabskiej wiosny”; w inicjatywach przejmujących i transformujących przestrzeń publiczną i w skłotach, w otwartych centrach sąsiedzkich i na gruncie autonomicznie organizowanych wydarzeń pod hasłem „odzyskiwania miasta” (...).*

Przykłady te wskazują, że przestrzeń wspólna wyrasta często z doświadczenia prekarności (Stavrides, 2016, s. 209), a jako taka w niewyobrażalny dla Arendt (2000) sposób łączy wymiary wolności (właściwy dla sfery publicznej) i konieczności (relegowany przez nią do sfery prywatnej).

**Po drugie**, jak każde inne dobro wspólne przestrzeń ta nie istnieje nigdy sama w sobie, musi zostać zatem nie tylko wyprodukowana, ale również podlegać stałej reprodukcji wysiłkiem związanych z nią nieodłącznie kommonersów (por. Caffentzis i Federici, 2014). Relacyjność przestrzeni wspólnej należy w tym kontekście traktować dosłownie i w duchu

demokratycznej kooperacji, a zatem w odniesieniu do umacniających ją wspólnotowych stosunków społecznych i swoistego zwycięstwa wartości użytkowej nad wartością wymienną (przestrzeń prywatna) i znakową (przestrzeń publiczna). Prowadzi to do ważnego przesunięcia na gruncie Lefebvre'owskiej triady przestrzennej. Przekształcanie przestrzeni fizycznej przebiega tu bowiem pod wpływem idei i praktyk, które nie podlegają już władzy zwierzchniej, a są efektem autonomicznych działań i decyzji danego kolektywu. Te zaś to bardzo często efekt ciągłych, nierzadko konfliktowych negocjacji, które, dając wstęp do stale rozwijających się praktyk współbicia, przesądzają o tym, że przestrzeń ta nie tyle jest – jako skończona rzecz – co podlega nieustannemu procesowi stawiania się wspólną.

**Po trzecie**, z uwagi na brak istotowych dla wymogów uwspólniania parametrów fizycznych proces odzyskiwania miasta może się dokonywać w odniesieniu do każdej formy własności. Przestrzeń wspólna powstaje z tego powodu także w ramach swoistego recyklingu, nadbudowując się na obiektach stworzonych dla innych celów i sposobów wykorzystywania – także tych podlegających do tej pory państwu czy samorządowi. Gibson-Graham, Cameron i Healy (2016, s. 196) zauważają, że ważniejsza od przesunięć w obrębie samej kategorii własności jest w tym wypadku zmiana trybu dostępu i sposobów używania, ale też w zakresie korzyści, troski i odpowiedzialności, jakie towarzyszą użytkownikowi tego, co uwspólnione. Wiele przypadków uwspólniania dokonuje się zatem w ramach dotychczasowej domeny publicznej jako skutek zawieszenia (ruch Occupy) lub całkowitego zniesienia właściwego dla niej odgórnego trybu administrowania i ograniczonej funkcjonalności, uwypuklając jej dotychczasową niedemokratyczność i niewydolność jako narzędzia na użytek oddolnych ruchów politycznych. Chodzi tu

jednak nie tyle o ożywienie czy rozciągnięcie tego, co publiczne, ale raczej, jak piszą George Caffentzis i Silvia Federici (2014), tworzenie alternatywnych wobec nich obszarów autonomii, w których możliwe będzie odzyskiwanie kontroli nad warunkami własnej reprodukcji.

**Po czwarte**, jako że kluczowym aspektem wspomnianego recyklingu jest proces upolitycznienia, niezbywalnym zadaniem przestrzeni wspólnej jest nie tylko stałe podtrzymywanie konfliktowego napięcia względem aparatów miejskiej postpolityki (np. zarządzania przez konsensus, mechanizmów sterowanej partycypacji, por. Miessen, 2013), ale również zachowanie stanu swoistej ruchliwości (por. Stavrides, 2016, s. 222) w celu zabezpieczenia się przed zawsze możliwą, niejako powrotną konwersją na przestrzeń publiczną<sup>5</sup> lub prywatną. De Angelis (2013) wiąże to zagrożenie ze stosunkową nową dla kapitalizmu tendencją (*commons fix*), która poprzez odpolitycznienie i towarowanie dóbr wspólnych zarazem wzmacnia i legitymizuje system jako uspołeczniony, a przez to bardziej przyjazny użytkownikowi. Należy jednak pamiętać, że kapitalizm potrzebuje tego, co wspólne nie tylko po to, by stawać się kapitalizmem z „ludzką” twarzą, ale także dla celów własnej reprodukcji, która, jak pokazują kolejne napotykanne przez niego kryzysy, musi się dokonywać drogą ekspansji (Harvey, 2014).

Wreszcie **po piąte**, wspomniane zakusy systemu dowodzą, że powstające w przestrzeni miejskiej dobra wspólne nie tworzą

<sup>5</sup> Jak przypominają Amin i Howell (2016, s. 6), wspólne zredukowane do publicznego funkcjonuje zazwyczaj bez większej szkody, a czasem nawet w pełnej zgodzie z prywatnym porządkiem neoliberalizmu. Częsty przykład stanowią w tym kontekście wspólnotowe ogrody dla klasy średniej czy „autonomiczne” centra kultury zakładane na działkach udostępnionych dla takich celów przez władze miejskie, które starają się w ten sposób podnieść ich wartość i/lub przyciągnąć do danej dzielnicy kolejnych, co najmniej równie zamożnych mieszkańców.

już infrastruktury dla sporadycznych działań politycznych, co jest udziałem liberalnej przestrzeni publicznej i pojawiających się w niej prywatnych jednostek (Habermas, 2008). Stają się raczej kolektywnymi środkami przetrwania dla samej miejskiej polityczności, a przez to być może podstawowymi narzędziami, za pomocą których możliwe będzie przeprowadzenie prawdziwie demokratycznej zmiany społecznej. To właśnie dlatego, choć często niepozorne, a nawet niewidoczne okazują się tak niebezpieczne dla dominującego porządku społecznego.

### Reprodukowanie miasta poprzez radykalne praktyki uwspólniania

Dotychczasowe rozważania teoretyczne należy zilustrować przykładami. Odwołam się w tym celu głównie do badań nad skłotami, z akcentem położonym na te, które otwierają się na potrzeby migrantów. Ich ramą chciałbym uczynić parokrotnie tu przywoływane doświadczenie metakryzysu (Leggewie i Welzer, 2012, s. 22), które rozumiem jako odbijający się zwłaszcza na społecznej tkance miejskiej splot czterech towarzyszących nam w ostatniej dekadzie globalnych wstrząsów: ekonomicznego, środowiskowego, socjalnego i instytucjonalnego (por. Mattei i Mancall, 2019). Odchodzę przy tym od typowego dla badań społecznych kapitałocentrycznego spojrzenia na kryzys, gdzie o tym ostatnim myśli się zwykle jako o warunku odnowy kapitalizmu (Harvey, 2014) i/lub pretekście do nowego, bardziej szokowego zarządzania populacjami (Klein, 2009), by skupić się raczej na otwieranym przez niego potencjale dla radykalnej krytyki względem nadwątlonych w takich okolicznościach struktur i instytucji demokracji liberalnej (por. Szadkowski i Krzeski, 2019). Krytyka ta koresponduje z ugruntowującym się w tym samym kontekście polem badań nad tym, co wspólne – Ugo Mattei i Mark Mancall (2019) nazywają je

komunologią – poniżej interesuje mnie jednak przede wszystkim jej praktyczny wymiar związany z poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie, jak w takich warunkach dokonywać ekspansji miejskich dóbr wspólnych.

Krok w tym kierunku stanowią badania nad przestrzeniami migranckimi, które, jak zauważają Trimikliniotis, Parsanoglou i Tsianos (2015, s. 12), cieszą się wciąż dość małą popularnością wśród badaczy zajmujących się dobrami wspólnymi. Sytuacja ta zmienia się dopiero w ostatnich latach za sprawą coraz bardziej wpływowej tezy o autonomii migracji (Mezzadra, 2016; por. Moll, 2016), która, opowiadając się za zerwaniem z jednostronnym obrazem migrujących podmiotów jako bezwolnych ofiar wojen, kataklizmów czy kryzysów, łączy doświadczenie tego rodzaju mobilności z polityczną sprawczością i kreatywnością w zakresie tworzenia nowych stosunków społecznych. Rozciągnięcie tego stanowiska na wymiar produkcji przestrzeni pozwala w interesujący sposób poszerzyć nasze myślenie o nieformalnych typach osadnictwa, które zbyt często utożsamia się, wzorem dystopijnej wizji Mike'a Davisa (2009, por. Vasudevan, 2015), z brutalną i pozbawioną nadziei rzeczywistością planety slumsów. Musi ono jednak pozostać wolne od pokusy romantyzowania biedy i nieformalności, którą to postawę na gruncie postkolonialnych badań miejskich krytykowała np. Ananya Roy (2011). Warto zatem zaznaczyć, że choć o omawianych formach uwspólniania i właściwych dla nich sposobach produkcji podmiotowości można myśleć jako o załączkach przyszłej, postkapitalistycznej rzeczywistości miejskiej, w chwili obecnej są one zakładniczkami tego, co Ferreri i Vasudevan (2019) nazywają miastem prekarnym.

Sporo wartościowego materiału dostarczają w tym kontekście tzw. *arrival cities*, np. Ateny, Nikozja, Stambuł czy Saloniki, a zatem miasta przyjmujące główne fale uchodźców

z Bliskiego Wschodu i Afryki przede wszystkim w następstwie stosunkowo niedawnego kryzysu migracyjnego (2015–2016). Choć wiele z nich borykało się już wcześniej z poważnymi wstrząsami ekonomicznymi i napięciami społecznymi, napływ nowych mieszkańców stwarzał okazję do podejmowania interesujących eksperymentów w zakresie uwspólniania przestrzeni, zwłaszcza wobec szybko obnażonej niewydolności instytucji publicznych i prywatnych, gdy idzie o zapewnianie im godnych warunków schronienia. Charalampos Tsavdaroglou (2018) pisze o szerokiej mobilizacji ateńskich uchodźców, którzy, nie czekając na pomoc ze strony greckiego państwa czy organizacji pozarządowych, zaczęli w praktyczny sposób egzekwować swoje prawo do miasta. Warto podkreślić, że inaczej niż w jego zliberalizowanym rozumieniu, które można wiązać z reformistycznymi zabiegami mieszczańskich ruchów miejskich (na ten temat zob. Pluciński, 2013) np. o poprawę jakości przestrzeni publicznej, w Atenach działało się to na zasadach zgodnych z literą manifestu Lefebvre'a (2012). W omawianym wypadku chodziło głównie o zawłaszczanie porzuconych w dobie kryzysu ekonomicznego budynków – tak prywatnych (hotele, biurowce), jak i publicznych (szkoły, szpitale) – a przez to realizowanie centralnego dla francuskiego filozofa prawa do zamieszkiwania. Powstające w ten sposób skłoty były usytuowane w śródmieściu, zazwyczaj w dużej mierze przez przedstawicieli radykalnych środowisk wolnościowych. Osoby te, zwłaszcza anarchiści, najczęściej współorganizowały miejsca schronienia dla uchodźców, traktując ich jednak jako pełnoprawnych członków stale ewoluujących kolektywów. Uchodźcy wpisywali się w ten sposób w długoletnią tradycję greckiego skłotingu, proponując alternatywny wobec kapitalistycznego sposób (re)produkcji przestrzeni.

Niezbywalny dla uwspólniania akt znalezienia miejsca (Linebaugh, 2014, s. 17) wiązał się w tym wypadku z koniecznością przystosowania budynków do nowej funkcji, ale także z przywróceniem im stanu używalności. Bardzo często polegało to na prowadzeniu poważnych prac remontowych, np. wzmacnianiu konstrukcji budowli, przebudowie pomieszczeń czy ponownym podłączeniu mediów. Produkcja miejskich dóbr wspólnych odsłaniała tym samym swoją drugą twarz – nie „tylko” tę kojarzoną z nadmiarem i ekscysem, które są właściwe zwłaszcza kulturowym *the commons* (Hardt i Negri, 2012; Amin i Howell, 2016, s. 8), ale także skromniejsze oblicze przetwarzania, regeneracji czy odzyskiwania wspólnych zasobów (por. Huron, 2018, s. 63). Zjawisko to zwraca naszą uwagę na towarzyszącą uwspólnianiu niepozorną kreatywność, związaną z takimi cechami codziennego urbanizmu, jak adaptacyjność czy zdolność do improwizacji, a przez to przywołuje na myśl Lévi-Straussowską praktykę *bricolage* (Vasudevan, 2015, s. 342). Pozwala w nim też dostrzec przestrzenną postać recyklingu, który podobnie jak ponowne wykorzystanie innych pozornie zużytych zasobów może się przyczyniać do poprawy funkcjonowania fizycznej tkanki miejskiej, a w szerszym planie także do neutralizacji skutków kryzysu środowiskowego potęgowanego m.in. przez ogromne koszty ekologiczne burzenia starego i tworzenia nowego budownictwa<sup>6</sup>.

Omawiany rodzaj uwspólniania ma w tym kontekście sporo wspólnego z wieloma innymi przykładami miejskich dóbr wspólnych, które poprzez inteligentne użycie nieużytków czy

<sup>6</sup> Podobna refleksja, zwłaszcza w kontekście nowej fali głodu mieszkaniowego w Europie, zdaje się dziś rodzić coraz większe przyzwolenie dla wciąż nielegalnych praktyk zajmowania porzuconych nieruchomości, co wiąże się m.in. z próbą uregulowania powstałych w ten sposób dóbr wspólnych w wypadku niektórych miast włoskich (Mattei i Quarta, 2015; Bianchi, 2018).

odpadów zadają kłam tezie o nieprodukcyjnym charakterze pracy reprodukcyjnej, a równocześnie nawiązują do popularyzowanej już przez przednowoczesnych kommonersów zasady *zero waste* (por. Linebaugh, 2008, s. 103). Aktywność tego rodzaju pozwala też na bardziej dosłowne niż w abstrakcyjnej wizji metropolii Hardta i Negriego podkreślenie faktu kolektywnego wytwarzania miasta, które dokonuje się w tym wypadku środkami reprodukcji życia codziennego, a przez to w ramach cichego oporu względem kapitalistycznych stosunków pracy (Federici, 2019)<sup>7</sup>. Dobrym przykładem są tu chociażby praktyki zbieractwa (Moll, 2020) czy działania radykalnych miejskich ogrodników (Eizenberg, 2012), które, zabiegając np. o bezpieczny dostęp do jedzenia, koncentrują się często, jak pisze Federici (2019, s. 106), (...) *na kwestiach towarzyskości, produkcji wiedzy czy kulturowej i międzypokoleniowej wymianie*. Produktywność uwspólniania ma się jednak nijak do typowej dla kapitału akumulacji, wiąże się bowiem przede wszystkim z autonomicznym stwarzaniem i pielęgnacją nieustannie odtwarzanych środków utrzymania. Vasudevan (2015, s. 349) pisze wobec tego o typowym dla skłotingu improvizowanym materializmie, który w ramach zawsze znojnego procesu utrzymywania w ryzach okupowanej przestrzeni tworzy warunki dla rozwijania się mikropolityki solidarności i wzajemnego szacunku.

Właściwa dla uwspólniania kreatywna reprodukcja odślania w ten sposób bardzo nieoczywisty wymiar polityczności, który,

zachowując swoją konfliktową istotę (Rancière, 1999; Mouffe, 2008), niekoniecznie manifestuje się poprzez oficjalne zabieranie głosu czy obecność w przestrzeni publicznej. Chociaż działalność ateńskich skłotersów kolonizowała także inne typowe dla aktywności politycznej obszary – vide protesty i okupacje na gruncie miejscowych parków czy placów, aktywność w mediach społecznościowych – w wielu momentach jako równie adekwatny traktowała właściwy dla przestrzeni domowej tryb niewidzialności, szczególnie pożądany zwłaszcza przez ukrywających się przed policją migrantki i migrantów (por. Trimikliniotis, Parsanoglou i Tsianos, 2015, s. 38). Działanie to, choć znacząco odmienne od spektakularnej polityki demokratycznych żądań (Laclau, 2009), nie oznacza wycofania z polityczności (por. Lacoue-Labarthe i Nancy, 1997), a raczej upolitycznienie codziennych i zwyczajnych praktyk, które, omijając kwestię ewentualnej autoryzacji ze strony decydentów, w performatywny sposób realizują najpilniejsze potrzeby związane z prawem do zamieszkiwania. Uprzywilejowany przez Arendt, Mouffe czy Rancière'a agonistyczny spektakl demokracji ustępuje w tej sytuacji znacznie bardziej hybrydalnej i wielofunkcyjnej przestrzeni wspólnej, która godzi z sobą te same miejsca, które gorliwie separuje myśl liberalna. Na plan pierwszy wysuwa się w tym wypadku ciągle przepracowywanie granic między prywatnym i publicznym, co nie tylko na gruncie ateńskich skłotów może sprowadzać pod jeden dach mieszkanie, centrum społeczne, ośrodek pomocy dla uchodźców, alternatywny dom kultury, a czasem również instytucje edukacyjne, medialne czy prawne (Tsavdaroglou, 2018, s. 389–390; por. Vasudevan, 2017).

To w tym miejscu wrócić należy do kwestii kluczowej dla uwspólniania ontologii stawania się i nieugruntowania, która przekłada się w sytuacji skłotów – ale również okupowanych przestrzeni publicznych czy wspólnotowych

ogrodów – na ciągle negocjowanie podstawowych dla nich zasad wspólnego życia, jak również ustanawiania równowagi między zadaniami kolektywu i osobistymi potrzebami ich użytkowników i użytkowników. Chodzi tu głównie o wypracowywanie możliwie najlepszych mechanizmów wspólnego podejmowania decyzji, dzielenia się pracą, rozwiązywania konfliktów wewnątrz danej przestrzeni, ale też budowania kontaktów ze światem zewnętrznym z nadzieją na ciągle poszerzanie miejskich dóbr wspólnych. Waży to oczywiście na charakterze stojącej za uwspólnianiem wspólnoty kommonersów, która rodzi się jako taka dopiero na gruncie samego procesu, w oderwaniu od jakiegokolwiek usztywniającej ją esencji i w poprzek ożywiających ją różnic etnicznych, religijnych czy płciowych. Ta nie jest przez to nigdy bytem zamkniętym, a raczej stale ewoluującą relacją współbycia, na której odbijają się zmiany osobowe wewnątrz danego kolektywu (skłoty, wspólnotowe ogrody), czasoprzestrzenne procesy ekspansji (okupacje przestrzeni publicznej) czy wypracowywane „na żywym organizmie” metody nie-tylko-werbalnej komunikacji. Na znaczeniu traci w tym wypadku zatem chociażby kwestia istnienia wspólnego języka czy podzielanych na wstępie wartości kulturowych, które są niezbywalne nie tylko dla politycznego myślenia Arendt i Habermasa, ale i wielu innych, zwyczajowo dyskursocentrycznych koncepcji sfery/przestrzeni publicznej.

Jak pisze Tsavdaroglou (2018, s. 386), większość ateńskich skłotów zamieszkiwanych wspólnie przez anarchistów i uchodźców opierała funkcjonowanie na (...) *zasadach antyrasizmu, niezapośredniczonej samoorganizacji, bezpośredniej demokracji, braku hierarchii i współzamieszkiwania*, które realizowano praktycznie w ramach sprawowania codziennych obowiązków i horyzontalnego podejmowania decyzji o działalności placówek. Istotnym wymiarem tak rozumianych przestrzeni

wspólnych było również budowanie kultury troski, pomocy wzajemnej i współodpowiedzialności za kolektywne środki utrzymania, co stanowi jedno z koniecznych rozwiązań dla polityki budowanej poza tradycyjną, a zatem normalizującą i wykluczającą kategorią obywatelstwa. W jej miejsce wchodzi tu raczej postulowane przez hiszpańskie aktywistki obywatelstwo troski (*ciudadania, care-tizenship*), które należy traktować jako polityczno-etyczne spoiwo dla nowego rodzaju wspólnot powstających w warunkach coraz bardziej sprekaryzowanych społeczeństw południowej Europy (Casas-Cortes, 2019; por. Tsavdaroglou i in., 2019). Co istotne, dokonujące się w ten sposób praktyczne redefiniowanie obywatelstwa nie musi się realizować w ramach publicznych instytucji, nie ma indywidualnego charakteru i nie ogranicza go, co oczywiste, miejsce urodzenia. Wiąże się raczej z odpowiedzialnym zamieszkiwaniem i kolektywnym reprodukowaniem przestrzeni wspólnej, co w szerszym planie dobrze współgra z forsowaną przez Lefebvre'a figurą *citadin* – nie tyle obywatelki, co użytkowniczki miasta.

Podkreślmy, że ujawniająca się w ten sposób właściwa dla skłotów liminalność (Stavrídes, 2016) nie ogranicza się tylko do porowatości granic wewnątrz upolitycznionego w ich ramach *oikos* (Holston, 2008, s. 312), ale bardzo często stanowi o istocie ich funkcjonowania względem tego, co na zewnątrz. Zapewniają to ich liczne funkcje społeczne, które zdradzają troskę już nie tyle o interes własnych mieszkańców, co dobrobyt lokalnej społeczności, w tym najbardziej dotkniętych przez metakryzys bezdomnych czy pracujących biednych. Ważny sposób rozszerzania tego, co wspólne stanowi też budowa sieci podobnych instytucji szczelinowych, które, oplatając konkretne miasto, pozostają zawsze w intensywnym kontakcie z kommonersami z innych ośrodków. Dobrym przykładem tego podwójnego usieciowienia jest

<sup>7</sup> Warto podkreślić, że opór ten ma bardzo często twarz kobiety, co pozwala nam spoglądać na praktyki uwspólniania przez pryzmat takich wartości, jak troska, opiekuńczość czy odpowiedzialność za różne, nie tylko ludzkie formy życia miejskiego. Zwraca na to uwagę Federici (2019), dla której poszerzone rozumienie reprodukcji społecznej obejmuje nie tylko pracę domową, ale również miejskie rolnictwo, produkcję kultury czy dbanie o środowisko.



skoncentrowana wokół skłotu Rozbrat poznańska Federacja Anarchistyczna, która, działając na co dzień w oparciu o szereg innych strategicznych przestrzeni, np. biuro OZZ Inicjatywy Pracowniczej i kluboksięgarnię Zemsta (a kilka lat temu także drugi skłot Od:zysk), uczestniczy równocześnie w budowaniu platform politycznych na rzecz rozwijania polskiego i międzynarodowego ruchu anarchistycznego. Miejskie dobra wspólne, choć zwykle zakorzenione w istniejącym miejscu, zyskują tym samym na mobilności, co ma szczególne znaczenie dla osób pozostających w stałym w ruchu, np. migrantów (Trimikliniotis, Parsanoglou, Tsianos, 2015) i bezdomnych.

Polityka tego, co wspólne realizuje się w ten sposób na różnych geograficznych skalach, a jej podstawą jest, jak pisze w kontekście greckim Stavrides (2016, s. 99), (...) *proces produkcji i dystrybucji wiedzy, jak również doświadczeń tych, którzy starają się radzić sobie z trudnymi warunkami życia w wielkich miastach*. Proces ten możemy kojarzyć z typową dla miejskich aktywistek i aktywistów praktyką uczenia się miasta poprzez jego cielesne używanie, z wyraźniejszym jednak niż w wielu podobnych wypadkach potencjałem transformowania rzeczywistej przestrzeni (por. McFarlane, 2011). Kwestia ta jest podkreślana przez różnych autorów (Caffentzis i Federici, 2014; Hardt i Negri, 2012; Huron, 2018) jako niezbędny warunek trwania miejskich dóbr wspólnych, które ze względu na wspomniane wcześniej nieugruntowanie, ruchliwość i ontologię stawania się są niejako zmuszone do ciągłego poszerzania swoich wpływów kosztem i w kontrze do niesprawiedliwych stosunków przestrzennych organizujących kapitalistyczną urbanizację. Ten swoisty przymus jawi się zresztą jako największa trudność imperatywu uwspólniania miasta, który z uwagi na towarzyszący mu często całościowy program zmiany reguł miejskiego współżycia wciąż najlepiej się sprawdza w stosunkowo

skromnych i lokalnych warunkach (por. Mattei i Quarta, 2015). Te z kolei dość słabo zabezpieczają go na okoliczność wymierzonych przeciwko niemu praktyk policyjnych, o czym przekonało się niestety wielu mieszkańców opisywanych tu okupowanych budynków, gdy władzę w Grecji przejęła skrajnie prawicowa Nowa Demokracja. Mam tu na uwadze przede wszystkim głośne eksmisje skłotów, np. Villa Kouvelou, Dervenion 56, Spirou Trikoupis czy City Plaza z 2019 i 2020 roku.

Typowa dla uwspólniania sprzeczność między zakorzeniem a zmuszającą do ekspansji ruchliwością okazuje się jednak pozorna, bo przekracza ją w codziennej praktyce reprodukcji miasta wielu kommonersów na całym świecie. Stavrides (2016, s. 56, 221) łączy to z progowym i wirusowym charakterem przestrzeni wspólnej, która może funkcjonować jako taka tylko o tyle, o ile nie przestaje otwierać się na nowych użytkowników i gdy inspiruje inne praktyki uwspólniania. W tak radykalnej optyce miejskie dobra wspólne zasługują na swoje miano dopiero wtedy, gdy wywierają presję na całokształt miejskiej rzeczywistości. To zaś zakłada nie tylko upowszechnienie innego myślenia o polityce przestrzennej, ale również, jak przypomina Huron (2018, s. 165), przebudowę jej ekonomicznych fundamentów. Rozbity po kilku miesiącach funkcjonowania globalny ruch Occupy pokazuje dobitnie, że proces tak rozumianej ekspansji i radykalnej reprodukcji większych fragmentów miasta wciąż napotyka na bardzo silny opór ze strony połączonych sił państwa i kapitalistycznej gospodarki, daje jednak przynajmniej chwilową nadzieję na możliwość innego – zarazem udomowionego i oddolnie upolitycznionego – korzystania z zazwyczaj martwej przestrzeni publicznej. Tym, co łączy nagłośnione medialnie okupacje parku Zuccotti w Nowym Jorku, parku Gezi w Stambule czy placu Puerta del Sol w Madrycie ze skromniejszymi aktami skłotingu w miastach na całym świecie, jest

jednak nie tylko przekonanie o konieczności ożywienia rosnącej liczby miejskich nieużytków, które zostawia za sobą nierówny rozwój kapitalizmu, ale również nadzieja na jego zupełne zatrzymanie. Uwspólnianie jest w tym kontekście (...) *politycznym innym twórczej destrukcji* neoliberalizmu (Vasudevan, 2017, s. 12), prawdziwie kreatywnym aktem odzyskiwania kontroli nad własnym życiem, które łączy pragmatyzm oddolnie egzekwowanego prawa do zamieszkiwania z utopijną wizją bardziej autonomicznego miasta.

## Zakończenie

Realnie istniejące przestrzenie wspólne stanowią w dzisiejszej rzeczywistości miejskiej ważną, choć oczywiście marginalną, gdy idzie o zakres ich funkcjonowania, alternatywę dla przestrzeni publicznej. Staralem się jednak pokazać, że właśnie w konfrontacji z kryzysem tej ostatniej mogą się okazać główną nadzieją współczesnych miast na regenerację i wzmocnienie ich politycznego potencjału. W pierwszej części artykułu argumentowałem wobec tego za zasadnością wykroczenia poza perspektywę tego, co publiczne, która z uwagi na swoje inherentne sprzeczności, ale również dominujące w dzisiejszych miastach odpolitycznione rozumienia i użycia jej przestrzennych materializacji coraz częściej zawodzi, gdy przychodzi jej dostarczać infrastruktury dla prawdziwie demokratycznych, a zatem uderzających w neoliberalne *status quo* walk politycznych. Potwierdza to dość szybko spacyfikowana działalność ruchu Occupy, którą można jednak traktować jako ważną próbę upolitycznienia przestrzeni publicznej w sposób charakterystyczny dla na co dzień mniej widocznych, ale horyzontalnych i autonomicznych praktyk uwspólniania. Praktyki te stanowiły główny przedmiot namysłu drugiej i trzeciej części artykułu, gdzie zastanawiałem się odpowiednio nad polityczną ontologią miejskich dóbr wspólnych i konkretnymi

przykładami wspólnotowego przejmowania miasta. Podążając śladem takich autorów, jak Linebaugh, De Angelis, Federici czy Hardt i Negri, zwracałem uwagę na procesualny, antagonistyczny i transformacyjny charakter tego, co wspólne, który w warunkach współczesnych miast przekłada się na alternatywne względem legitymizowanych przez system sposoby współżycia oraz poszerzone myślenie o polityczności. Klucza do obu dostarcza zwrot w stronę zagadnienia reprodukcji społecznej, które tak w sensie przestrzennym (recykling porzuconych budynków), jak i w znaczeniu pragmatycznego zabiegania o kontrolę nad warunkami własnego życia pozwala łączyć właściwe kommonersom codzienne akty zamieszkiwania z eksperymentem w zakresie postkapitalistycznych stosunków społecznych.

Główny problem teorii i praktyki miejskich dóbr wspólnych wiąże się w tym kontekście z wychodzeniem z fazy eksperymentalnej i rozciąganiem praktyk uwspólniania przynajmniej na kolejne obszary życia w mieście, co natrafia jednak na wciąż zbyt silny opór ze strony władz publicznych i kapitalistycznej gospodarki. Walka o bardziej autonomiczne miasto, inne myślenie o jego zasobach oraz alternatywne spojrzenie na stojące za nimi wspólnoty jest dziś jednak potrzebna bardziej niż kiedykolwiek wcześniej, o co upomina się coraz więcej nurtów krytycznych studiów miejskich. Nie warto się bowiem łudzić, że meta-kryzys naprawią te same instytucje polityczne i rozwiązania gospodarcze, które odpowiadają za jego zaistnienie, co potwierdza choćby opisywana wyżej sytuacja Aten w dobie kryzysu migracyjnego. Tym, co domaga się w tym kontekście zdecydowanych kroków w stronę innej polityki i odmiennego podejścia do gospodarki, jest przede wszystkim zapowiadana m.in. przez pandemię COVID-19 katastrofa ekologiczna. Jeśli zależy nam na przeciwdziałaniu jej, już teraz musimy bardziej odpowiedzialnie dzielić się zasobami, a nawet

uwzględniać je w naszym myśleniu o nie-tylko-ludzkiej wspólnocie kommonersów (por. Amin i Howell, 2016). Wspólnianie jest w tym kontekście nie tylko poważnym ćwiczeniem z wyobraźni politycznej, które, wychodząc od konkretnego miejsca, takiego jak skłot czy wspólnotowy ogród, przypomina nam o odpowiedzialności, jaką ponosimy za całe życie na Ziemi (por. Gibson-Graham, Cameron i Healy, 2016, s. 209), ale też praktyczną zachętą do innego – autonomicznego, sprawiedliwego społecznie i międzygatunkowego – aranżowania miejskiego świata. 🗨️

**Piotr Juskowiak** – doktor kulturoznawstwa, adiunkt w Zakładzie Kulturowych Studiów Miejskich w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, redaktor czasopisma naukowego „Praktyka Teoretyczna”, tłumacz. Jego zainteresowania badawcze obejmują: krytyczne studia miejskie; miejską ekonomię kultury; społeczno-polityczne aspekty sztuki współczesnej; miejską ekologię polityczną; kulturowe aspekty neoliberalizmu. Autor książki *Przestrzenie wspólnoty: Filozofia wspólnotowości w perspektywie badań nad miastem postindustrialnym* (2015) i współredaktor antologii *Ekologie* (2014; razem z Aleksandrą Jach i Agnieszką Kowalczyk).

#### Afiliacja:

Zakład Kulturowych Studiów Miejskich  
Instytut Kulturoznawstwa  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
e-mail: pjusko@amu.edu.pl  
ORCID: [0000-0003-1390-7368](https://orcid.org/0000-0003-1390-7368)

#### Bibliografia

Amin, A. (2008). Collective culture and urban public space. *City*, 12(1), 5–24.  
Amin, A., Howell, P. (2016). Thinking the Commons. W: A. Amin, P. Howell (red.), *Releasing the Commons. Rethinking the Future of the Commons* (s. 1–17). London-New York: Routledge.

Arendt, H. (2000). *Kondycja ludzka* (A. Łagodźka, tłum.). Warszawa: Aletheia.  
Barber, B. (2014). *Gdyby burmistrzowie rządzili światem. Dysfunkcyjne kraje, rozkwitające miasta* (H. Jankowska, K. Makaruk, tłum.). Warszawa: MUZA.  
Bianchi, I. (2018). The post-political meaning of the concept of commons. The regulation of the urban commons in Bologna. *Space and Polity*, 22(3), 287–306.  
Blomley, N. (2008). Enclosure, Common Right and the Property of the Poor. *Social and Legal Studies*, 17(3), 311–331.  
Bollier, D. (2014). *The Commons. Dobro wspólne dla każdego* (Spółdzielnia Socjalna Faktoria, tłum.). Zielonka: Faktoria.  
Boltanski, L., Chiapello, E. (2005). *The New Spirit of Capitalism* (G. Elliott, trans.). London-New York: Verso.  
Borch, Ch., Kornberger, M. (red.). (2015). *Urban Commons. Rethinking the City*. London-New York: Routledge.  
Brenner, N., Marcuse, P., Mayer, M. (red.). (2012). *Cities for People, Not for Profit. Critical Urban Theory and the Right to the City*. London-New York: Routledge.  
Bresnihan, P., Byrne, M. (2015). Escape into the City. Everyday Practices of Commoning and the Production of Urban Space in Dublin. *Antipode*, 47(1), 36–54.  
Caffentzis, G., Federici, S. (2014). Commons Against and Beyond Capitalism. *Community Development Journal*, 49(1), 92–105.  
Casas-Cortes, M. (2019). Care-tizenship. Precarity, social movements, and the deleting/re-writing of citizenship. *Citizenship Studies*, 23(1), 19–42.  
Castells, M. (2013). *Sieci oburzenia i nadziei. Ruchy społeczne w erze internetu* (O. Siara, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.  
Dardot, P., Laval, Ch. (2019). *Common. On the Revolution in the 21st Century* (M. McLellan, trans.). London-New York: Bloomsbury Publishing.  
Davis, M. (1992). *The City of Quartz. Excavating the Future in Los Angeles*. New York: Vintage Books.

Davis, M. (2009). *Planeta slumsów* (K. Bielińska, tłum.). Warszawa: Książka i Prasa.  
Dean, J. (2009). *Democracy and Other Neoliberal Fantasies. Communicative Capitalism and Left Politics*. Durham-London: Duke University Press.  
De Angelis, M. (2012). Grodzienia, dobra wspólne i „zewnątrze” (T. Leśniak, tłum.). *Praktyka Teoretyczna*, 6, 311–324.  
De Angelis, M. (2013). Does capital need a commons fix? *ephemera*, 13(3), 603–615.  
De Angelis, M. (2017). *Omnia Sunt Communia. On the Commons and the Transformation to Postcapitalism*. London: Zed Books.  
De Certeau, M. (2008). *Wynaleźć codzienność* (K. Thiel-Jańczuk, tłum.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.  
Eizenberg, E. (2012). Actually Existing Commons. Three Moment of Space of Community Gardens in New York City. *Antipode*, 44(3), 764–782.  
Enright, T., Rossi, U. (2018). The Ambivalence of Urban Commons. W: K. Ward, A. E. G. Jonas, B. Miller, D. Wilson (red.), *The Routledge Handbook on Spaces of Urban Politics* (s. 35–46). London-New York: Routledge.  
Federici, S. (2019). *Re-Enchanting the World. Feminism and the Politics of Commons*. Oakland: PM Press.  
Ferrerri, M., Vasudevan, A. (2019). Vacancy at the edges of the precarious city. *GeoForum*, 101, 165–173.  
Fraser, N. (2016). Progressive Neoliberalism versus Reactionary Populism. A Choice that Feminists Should Refuse. *NORA*, 24(4), 281–284.  
Gehl, J. (2009). *Życie między budynkami. Użytkowanie przestrzeni publicznych* (M. A. Urbańska, tłum.). Kraków: Wydawnictwo RAM.  
Gibson-Graham, J. K., Cameron J., Healy, S. (2016). Commoning as a Postcapitalist Politics. W: A. Amin, P. Howell (red.), *Releasing the Commons. Rethinking the Future of the Commons* (s. 192–212). London-New York: Routledge.  
Graham, S. (2010). *Cities Under Siege. The New Military Urbanism*. London-New York: Verso.

Habermas, J. (2008). *Strukturalne przeobrażenia strefy publicznej* (M. Łukasiewicz, W. Lipnik, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.  
Hardt, M., Negri, A. (2012). *Rzecz-pospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne* (Praktyka Teoretyczna, tłum.). Kraków: ha!art.  
Hardt, M., Negri, A. (2017). *Assembly*. Oxford: Oxford University Press.  
Harvey, D. (1989). From Managerialism to Entrepreneurialism. The Transformation of Urban Governance in Late Capitalism. *Geografiska Annaler. Series B*, 71(1), 3–17.  
Harvey, D. (2006). The Political Economy of Public Space. W: S. Low, N. Smith (red.), *The Politics of Public Space* (s. 17–34). London-New York: Routledge.  
Harvey, D. (2012). *Bunt miast. Prawo do miasta i miejska rewolucja* (Praktyka Teoretyczna, tłum.). Warszawa: Bęc Zmiana.  
Harvey, D. (2014). *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*. London: Profile Books.  
Holston, J. (2008). *Insurgent Citizenship. Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.  
Huron, A. (2015). Working with Strangers in Saturated Space. Reclaiming and Maintaining the Urban Commons. *Antipode*, 47(4), 963–979.  
Huron, A. (2018). *Carving Out the Commons. Tenant Organizing and Housing Cooperatives in Washington, D.C.* Minneapolis: University of Minnesota Press.  
Jałowiecki, B., Łukowski, W. (red.). (2007). *Gettoizacja polskiej przestrzeni miejskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.  
Juskowiak, P. (2015). Wywłaszczająca urbanizacja. Miejski marksizm wobec problemu akumulacji pierwotnej. *Praktyka Teoretyczna*, 16(2), 78–113.  
Klein, N. (2001). Reclaiming the Commons. *New Left Review*, 9 (May-June).  
Klein, N. (2009). *Doktryna szoku. Jak współczesny kapitalizm wykorzystuje klęski żywiołowe i kryzysy społeczne* (H. Jankowska, tłum.). Warszawa: MUZA.

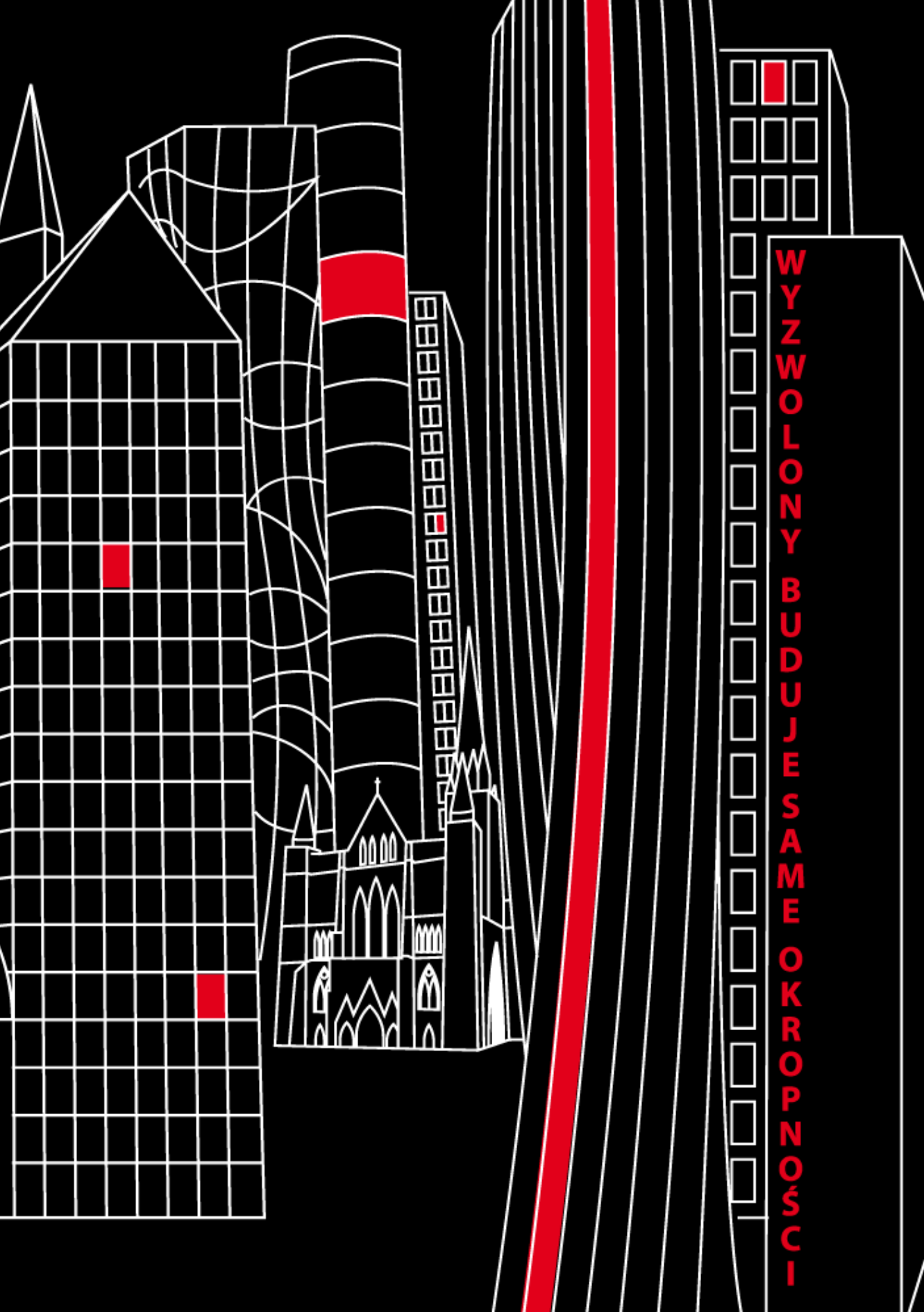
- Kohn, M. (2004). *Brave New Neighborhoods. The Privatization of Public Space*. London-New York: Routledge.
- Krier, L. (2011). *Architektura wspólnoty* (P. Choynowski, tłum.). Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Laclau, E. (2009). *Rozum populistyczny* (T. Szkudlarek i in., tłum.). Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Lacoue-Labarthe, P., Nancy, J.-L. (1997). *Retreating the Political*. London-New York: Routledge.
- Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space* (D. Nicholson-Smith, trans.). Oxford-Cambridge: Blackwell.
- Lefebvre, H. (2003). *Urban Revolution* (R. Bononno, trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lefebvre, H. (2012). Prawo do miasta (E. Majewska, tłum.). *Praktyka Teoretyczna*, 5, 183–197.
- Leggewie, C., Welzer, H. (2012). *Koniec świata, jaki znaliśmy. Klimat, przyszłość i szanse demokracji* (P. Buras, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Linebaugh, P. (2008). *The Magna Carta Manifesto. Liberties and Commons for All*. Berkeley: University of California Press.
- Linebaugh, P. (2014). *Stop Thief! The Commons, Enclosures, and Resistance*. Oakland: PM Press.
- Low, S., Smith, N. (red.). (2006). *The Politics of Public Space*. London-New York: Routledge.
- Madden, D. (2010). Revisiting the End of Public Space. *City & Community*, 9(2), 187–207.
- Mattei, U., Mancall M. (2019). Communology. The Emergence of a Social Theory of the Commons. *South Atlantic Quarterly*, 118(4), 725–746.
- Mattei, U., Quarta, A. (2015). Right to the City or Urban Commoning? Thoughts on the Generative Transformation of Property Law. *Italian Law Journal*, 1(2), 303–325.
- McFarlane, C. (2011). *Learning the City. Knowledge and Translocal Assemblage*. Malden-Oxford: Wiley-Blackwell.
- Merrifield, A. (2016). *Nowa kwestia miejska* (P. Juskowiak, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mezzadra, S. (2016). Co jest stawką mobilności pracy? Granice, migracje, współczesny kapitalizm (P. Juskowiak, K. Szadkowski, tłum.). *Praktyka Teoretyczna*, 3(21), 79–93.
- Miessen, M. (2013). *Koszmar partycypacji. Niezależna praktyka* (M. Choptiany, tłum.). Warszawa: Bęc Zmiana.
- Mitchell, D. (2003). *The Right to the City. Social Justice and the Fight for the Public Space*. New York-London: The Guilford Press.
- Mitchell, D. (2017). People's Park again. On the end and ends of public space. *Environment and Planning A: Economy and Space*, 49(3), 503–518.
- Moll, Ł. (2016). „To nie my przekroczyliśmy granicę, to ona przecięła nas”. Biopolityka europejskiego reżimu migracyjnego. *Praktyka Teoretyczna*, 3(21), 18–53.
- Moll, Ł. (2020). Gleaning on the Shores of Politics. Commoning as the New Philosophy of Praxis. *Praktyka Teoretyczna*, 2(36), 35–66.
- Montgomery, Ch. (2015). *Miasto szczęśliwe. Jak zmienić nasze życie, zmieniając nasze miasta* (T. Teszner, tłum.). Kraków: Wysoki Zamek.
- Mouffe, Ch. (2008). *Polityczność* (J. Erbel, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Mouffe, Ch. (2015). *Agonistyka: Polityczne myślenie o świecie* (B. Szelewa, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Moulier-Boutang, Y. (2012). *Cognitive Capitalism* (E. Emery, trans.). Cambridge-Malden: Polity Press.
- Pluciński, P. (2013). Miejskie (r)ewolucje. Radykalizm retoryki a praktyka reformy. *Praktyka Teoretyczna*, 3(9), 133–157.
- Rancière, J. (1999). *Disagreement. Politics and Philosophy* (J. Rose, trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rancière, J. (2008a). *Na brzegach politycznego* (I. Bojadżijewa, J. Sowa, tłum.). Kraków: ha!art.
- Rancière, J. (2008b). *Nienawiść do demokracji* (M. Kropiwnicki, A. Czarnacka, tłum.). Warszawa: Książka i Prasa.
- Rossi, U. (2017). *Cities in Global Capitalism*. Cambridge-Malden: Polity.
- Roy, A. (2011). Slumdog Cities. Rethinking Subaltern Urbanism. *International Journal of Urban and Regional Research*, 35(2), 223–238.
- Sennett, R. (2009). *Upadek człowieka publicznego* (H. Jankowska, tłum.). Warszawa: MUZA.
- Smith, N. (2010). Nowy globalizm, nowa urbanistyka. Gentryfikacja jako globalna strategia urbanistyczna. *Przegląd Anarchistyczny*, 11, 41–60.
- Sorkin, M. (red.). (1992). *Variations on Theme Park. The New American City and the End of Public Space*. New York: Hill and Wang.
- Stavrvides, S. (2016). *Common Space: The City as Commons*. London: Zed Books.
- Swyngedouw, E. (2018). *The Promises of Political. Insurgent Cities in a Post-Political Environment*. Cambridge-London: The MIT Press.
- Szadkowski, K., Krzeski, J. (2019). In, Against and Beyond. A Marxist Critique for Higher Education in Crisis. *Social Epistemology*, 33(6), 463–476.
- Trimikliniotis, N., Parsanoglou, D., Tsianos, V.D. (2015). *Mobile Commons, Migrant Digitalities and the Right to the City*. New York: Palgrave Macmillan.
- Tsavaroglou, Ch. (2018). The Newcomers' Right to the Common Space. The case of Athens during the refugee crisis. *ACME*, 17(2), 376–401.
- Tsavaroglou, Ch., Giannopoulou, Ch., Petropoulou, Ch., Pistikos, I. (2019). Acts for Refugees' Right to the City and Commoning Practices of Caretizenship in Athens, Mytilene and Thessaloniki. *Social Inclusion*, 7(4), 119–130.
- Vasudevan, A. (2015). The makeshift city. Towards a global geography of squatting. *Progress in Human Geography*, 39(3), 338–359.
- Vasudevan, A. (2017). *The Autonomous City. A History of Urban Squatting*. London-New York: Verso.
- Wantuch-Matla, D. (2016). *Przestrzeń publiczna 2.0. Miasto u progu XXI wieku*. Łódź: Księży Młyn Dom Wydawniczy.
- Zukin, S. (1995). *The Cultures of City*. Oxford-Cambridge: Blackwell.

## Beyond the Public Space: Reproducing the Urban Political through the Radical Practices of Commoning

### Abstract

The article is a proposal to go beyond the perspective of the public space, which, as I argue in its first part, not only frequently fails as a platform to fight the neoliberal status quo, but it also blocks the political imagination to other visions of pursuing urban politics. This is due to both its internal contradictions and the increasing degree of depoliticization, which I treat as the primary objective of the new mutation of the entrepreneurial city. What helps to move beyond that perspective are the practices of commoning that are analyzed in the second and third parts of the article, where I examine the political ontology of urban commons and various aspects of collective acts of reclaiming the city (using the example of Athenian squats for refugees). The article emphasizes their role in broadening the dominant concept of the political by revaluing such seemingly non-political issues as housing or social reproduction. It also draws attention to the need to disseminate commoning practices, which, by combining the pragmatism of the everyday struggle for survival with a utopian vision of a more autonomous city, constitute one of the most important tools for neutralizing the effects of neoliberal meta-crisis.

**Keywords:** public space, post-politics, urban commons, commoning, common space, the political, social reproduction, squatting.



# Miejski backlash, czyli o (miejskich) ruchach wstecznych

PAWEŁ KUBICKI  
UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI

## Abstrakt

W artykule poddaję analizie proces wyłaniania się specyficznego typu oddolnych ruchów społecznych w polskich miastach, które określam mianem (miejskich) ruchów wstecznych (backlash). Ruchy takie formują się w ramach reakcji na implementowanie progresywnych polityk miejskich. Zjawiska te możemy obserwować już od wielu lat w miastach globalnej północy, od niedawna stają się one widoczne także w Polsce. Artykuł podzielony jest na dwie części. W pierwszej analizuję globalny kontekst, który stwarza dogodne struktury możliwości dla formowania się ruchów wstecznych. W drugiej części natomiast, na podstawie badań własnych, analizowana jest kwestia miejskiego backlashu w polskich miastach.

## Słowa kluczowe:

ruchy wsteczne (*backlash*), ruchy miejskie, polityki miejskie, miasta, populizm.

## Wprowadzenie

Artykuł poświęcony jest analizie wyłaniania się specyficznego typu oddolnych ruchów społecznych w polskich miastach, mianowicie (miejskim)<sup>1</sup> ruchom wstecznym (*backlash*). Ruchy wsteczne nie są czymś zupełnie nowym: ruchy populistyczne, fundamentalistyczne czy nacjonalistyczne działają w miastach od lat. Natomiast rozwój ruchów wstecznych, których głównym obszarem działalności są kwestie miejskie, możemy obserwować od niedawna. Dzieje się tak przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, problem (miejskich) ruchów wstecznych długo był po prostu „niezauważalny”, gdyż nie mieścił się w ramach interpretacyjnych opisujących kategorię „ruchy miejskie”, które traktowano jako *sui generis* lewicowe lub/i progresywne. W rezultacie progresywizm traktowany był jako niezbędny komponent ruchów miejskich, co sprawiało, że nie dostrzegano aspektu miejskiego w ruchach prawicowych i populistycznych, a te w ostatnich latach coraz częściej odnosiły się do kwestii miejskich. Po drugie, w polskim przypadku samorządy dopiero od niedawna wprowadzają progresywne polityki miejskie, głównie polityki transportowe (ograniczanie indywidualnego transportu samochodowego), jak również dotyczące kwestii światopoglądowych (karty LGBT+, wparcie dla uchodźców i migrantów itp.). Kwestie te przez dekady były nieobecne w polskiej polityce miejskiej, brakowało zatem bodźców, które mogłyby mobilizować ruchy wsteczne do działań zbiorowych przeciw progresywnym politykom miejskim.

Ruchy społeczne nie powstają w próżni. Na ich specyfikę, charakter i cele zasadniczy wpływ ma kontekst, w jakim się formują. Dlatego też w pierwszej części artykułu

nakreślę szersze ramy współczesnego globalnego kontekstu stwarzającego dogodne struktury możliwości politycznych dla rozwoju ruchów wstecznych. W drugiej części natomiast analizować będę wyłanianie się (miejskich) ruchów wstecznych w polskich miastach. W tym celu odnosić się będą także do wyników badań, jakie realizowałem w latach 2017–2018 w ramach projektu „Miejskie ruchy społeczne w Polsce”, finansowanego przez NCN, konkurs Miniatura 1 017/01/X/HS6/012042. Co prawda badania koncentrowały się na analizie ruchów miejskich, które określić można jako progresywne, jednak w trakcie ich realizacji dało się zaobserwować wyraźne symptomy wyłaniania się miejskiego *backlashu* w polskich miastach.

### (Miejskie) ruchy wsteczne

Protesty i mobilizacja społeczna w ramach działań zbiorowych są niejako wpisane w specyfikę miast i historyczne ślady takich działań odnajdziemy już w miastach antyku. Miasta, z uwagi na swoją specyfikę, zawsze stanowiły dogodną scenę dla mobilizacji zbiorowej. Nie wszystkie jednak działania zbiorowe podejmowane w przestrzeni miejskiej przyjmują znamiona ruchów miejskich, które jako takie są zjawiskiem stosunkowo nowym. Po raz pierwszy zostały opisane przez Manuela Castellsa w opublikowanej w 1972 roku *Kwestii miejskiej*<sup>2</sup>. Od tego czasu toczyła się intensywna dyskusja nad tym fenomenem, jednak do tej pory nie zostały wypracowane jednoznaczne kryteria, dzięki którym można byłoby je precyzyjnie zdefiniować. Wynika

to z faktu, że, z jednej strony, obywatelskie działania oddolne określane mianem ruchów miejskich są zjawiskiem wewnątrznie mocno zróżnicowanym. Z drugiej strony natomiast struktura i cele ruchów miejskich uwarunkowane są kontekstem, w jakim działają, i – jak zauważa Margit Mayer (2011), badająca ruchy miejskie od lat 70. ubiegłego wieku – właściwie co dekadę zmieniała się ich specyfika, strategię i cele. Jednak aby w minimalnym stopniu dookreślić przedmiot analizy, dalej odnosić się będę do szerokiej definicji ruchów miejskich zaproponowanej przez Hansa Pruijta (2007, s. 1), piszącego, że: (...) *Ruchy miejskie są ruchami społecznymi, poprzez które obywatele próbują osiągnąć pewną kontrolę nad swoim środowiskiem miejskim*. Definicja ta jest użyteczna dla niniejszej analizy, gdyż pod pewnymi względami pozwala na objęcie nią również (miejskich) ruchów wstecznych. W takim przypadku jednak konieczne jest wprowadzenie czytelnych dystynkcji pomiędzy ruchami miejskimi a (miejskimi) ruchami wstecznymi. Jedną z najważniejszych różnic pomiędzy tymi zjawiskami jest niewątpliwie stosunek do zmiany społecznej, która stanowi centralne pole działalności ruchów społecznych. W takiej sytuacji, jak zauważał Piotr Sztompka (2005, s. 261–265): *ruchy społeczne (...) różnią się pod względem jakości zamierzonej zmiany. W tym przypadku będą to ruchy progresywne zorientowane na przyszłość, lub ruchy wsteczne, gdzie nacisk kładzie się raczej na tradycję*. Dalej zatem, na potrzeby niniejszego artykułu ruchy miejskie traktować będę jako rzeczników progresywnych polityk miejskich, których działalność ukierunkowana jest na wspieranie i implementowanie tak rozumianych polityk miejskich, podczas gdy pod pojęciem (miejskich) ruchów wstecznych rozumieć będę wszystkie te działania, które dążą do przeciwstawiania się progresywnym politykom.

Jak zostało już napisane, progresywizm jest niejako wpisany w istotę ruchów miejskich

i to zarówno z uwagi na ich genezę, jak też strukturę oraz cele. Na taki stan rzeczy wpływ mają co najmniej dwa czynniki. Po pierwsze, ruchy miejskie w dużej mierze są pokłosiem rewolucji '68 roku, która otworzyła strukturalne możliwości dla rozwoju progresywnych ruchów społecznych. Dodatkowo przemiany społeczne i kulturowe spowodowane przez tę rewolucję, między innymi takie, jak kryzys tzw. wielkich narracji (Lyotard, 1997), otworzyły pole dla rozwoju nowych ruchów społecznych (Offe, 1985), które koncentrowały się już bardziej na kwestiach lokalnych. Z tego też powodu kwestie miejskie stawały się coraz częściej bodźcem do mobilizacji ruchów społecznych. Dodatkowo, w tym też czasie, wypracowana została narracja, która do dziś stawowi ważne spoiwo ideologiczne ruchów miejskich. Chodzi mianowicie o ideę „prawa do miasta” opisaną przez Henri Lefebvre’a w publikacji *Le droit à la ville* (1968)<sup>4</sup>, która stała się czymś na wzór symbolu, do dziś spajającego i mobilizującego ruchy miejskie w różnych częściach świata (Harvey, 2012; Domaradzka, 2018; Pluciński, 2020a). Po drugie, progresywizm ruchów miejskich związany jest ze specyfiką postrzegania kwestii miejskiej stanowiącej centralny punkt ich zainteresowania. Miejskość, przynajmniej w tradycji europejskiej, traktowana jest często jako synonim procesu cywilizacyjnego (Weber, 2002). Zależność ta sięga czasów antycznych, na co zwracał uwagę Marcin Czerwiński (1975, s. 190–191), pisząc: (...) *W grece i w łacinie wiele wskazuje na to, że miasto i cywilizację łączyło znakiem równania. (...) Łacińskie civitas – miasto to słowo, które samo pochodzi od civis, co oznacza obywatela. Inna pochodzi od słowa civis – civilis, wśród różnych znaczeń wyrażają także to, co oddajemy po polsku jako ogładzony, grzeczny, a nawet ludzki. Krok już tylko od tego do cywilizacja, słowa utworzonego później*.

1 Nawiasu używam w celu podkreślenia niejednoznaczności w odniesieniu do definiowania ruchów wstecznych jako ruchów miejskich, co szczegółowo wyjaśnię w dalszej części artykułu.

2 Szczegółowo badania te zostały opisane w książce Kubicki, P. (2020). *Ruchy Miejskie w Polsce*. Kraków: Wydawnictwo NOMOS oraz artykułach: Kubicki, P. (2019). Ruchy miejskie w Polsce. Dekada doświadczeń. *Studia Socjologiczne*, 3(234), 5–30; Kubicki, P., (2020). Inventing Urbanity: Urban Movements in Poland. *Society Register*, 4(4), 87–104.

3 Polskie wydanie 1982.

4 Polski przekład ukazał się w 2012 roku.

Richard Sennett (1996, s. 29) dodawał natomiast, że znaczenie pojęć „miejski” i „wiejski” (po grecku *asteios* i *agrikos*) można również tłumaczyć jako „błyskotliwy” i „prostactki”. Na skutek takich zależności ruchy społeczne, dla których centralne pole zainteresowania stanowią kwestie miejskie, niejako z natury rzeczy postrzegane są jako „cywilizacyjne”, progresywne. W rzeczywistości jednak, jak przekonywał Maciej Kowalewski (2019, s. 64): (...) *Historii miast towarzyszy stałe napięcie między dwoma tendencjami: ochrony wspólnoty terytorialnej i poszerzania pluralizmu, niezależnie od tego, jakimi względami owo poszerzanie jest motywowane. Zróżnicowanie społeczne środowiska miejskiego powoduje, że mieszczaństwo nie mogą występować w obronie przed zmianą społeczną, jak i w celu sprowokowania zmiany. O ile mieszczaństwo pluralistyczne, występujące przeciwko władzy autorytarnej, odwołuje się do wartości takich jak wolność, autonomia, otwartość, o tyle mieszczaństwo autorytarne (występujące przeciwko pluralizmowi) odwołuje się do jednorodności i hermetyczności miejskiej wspólnoty, konstruowanej w opozycji do zagrożenia generowanego przez obcych, nawet jeśli obcy znajdują się w murach miasta.* Jak wynika z przytoczonego cytatu, miasto stanowi także środowisko rozwoju ruchów wstecznych, które nie są tam czymś zupełnie nowym. Długo jednak opisywane i wyjaśniane były przede wszystkim z perspektywy tzw. wielkich narracji i nie przypisywano im charakteru miejskiego. Zmieniający się kontekst stwarza jednak dogodną strukturę możliwości politycznych dla rozwoju (miejskich) ruchów wstecznych.

## Globalny backlash a kwestie miejskie

Przyczyny wyłaniania się ruchów wstecznych są złożone. Patrząc z perspektywy historycznej, można stwierdzić, że przy całej złożoności są one ruchami kontrrewolucyjnymi w stosunku

do zmian wywołanych rewolucją '68 roku. Zdaniem cytowanego już Kowalewskiego (2019, s. 62), (...) *Roszczenia i zdobycze 1968 roku, takie jak autonomia sfer kultury i polityki, wprowadzenie polityki socjalnej, prawa kobiet, zniesienie instytucjonalnego rasizmu i liberalizacja obyczajów, są celami ataku dzisiejszej prawicy. Domaga się ona dzisiaj większej centralizacji, zniesienia niektórych praw socjalnych, ograniczenia wielokulturowości, obrony zagrożonej pozycji mężczyzn, rekonstruuje rasizm.* Dlatego też w retoryce partii populistycznej prawicy wieloetniczne miasta są obrazowane jako siedlisko zachowań przestępczych, a zdegenerowane mieszczańskie elity z założenia sprzyjają wszelkim mniejszościom. Mobilizacja ruchów wstecznych w dużej mierze stymulowana jest silnie zakorzenionymi narracjami antyurbanistycznymi, w ramach których miasta prezentowane są jako obce, a miejskie elity jako zdeprawowane. Stereotypy, jak wiadomo, przybierają na znaczeniu w czasie głębokich przemian strukturalnych i kulturowych, które wzmacniają poczucie niepewności i zagrożenia. Jerzy Jedlicki (2000, s. 17–18) zwracał uwagę, że w początkach rewolucji przemysłowej zarówno filozofowie i socjologowie, jak też pisarze i artyści, szukając przyczyn faktycznego czy też wyimaginowanego kryzysu cywilizacji Zachodu, wytoczyli proces przeciwko miastu – głównemu winnemu zaistniałej sytuacji. Zdaniem tego autora, wszyscy bodaj historycy kultury wiktoriańskiej zgodni są co do tego, że antyurbanizm i antyindywidualizm stanowiły dominantę angielskiej myśli społecznej i literatury przez cały XIX wiek, że najbardziej charakterystycznym motywem angielskiego piśmiennictwa jest nostalgia za zamierającą, zieloną, spokojną *old England*. (Jedlicki, 2000, s. 91–101). Także obecnie, w okresie „interregnum” (Bauman, 2012), antyurbanistyczne narracje kształtowane w procesie długiego trwania stały się ważnymi narracjami napędzającymi rozwój ruchów wstecznych,

co podkreśla wielu współczesnych badaczy (Broz, Frieden i Weymouth, 2019, s. 14).

Kolejny czynnik, który sprzyja rozwojowi ruchów wstecznych, związany jest z pauperyzowaniem się miejskiej klasy średniej. Wynika to między innymi z faktu, że neoliberalne polityki miejskie umożliwiły podbój przestrzeni miejskich przez globalny kapitał. Na problem ten już od lat zwracało uwagę wielu badaczy, co jednak charakterystyczne, pisał o nim także Richard Florida, którego koncepcja klasy kreatywnej posłużyła do legitymizowania miejskich polityk neoliberalnych. W swojej ostatniej książce Florida (2017) opisuje zagrożenia wynikające z neoliberalnego modelu polityk miejskich, upatrując w nich przyczyn nowego kryzysu miejskiego. Miasta sukcesu, które miały przyciągać utalentowaną klasę kreatywną, przyciągały jednak przede wszystkim kapitał spekulacyjny inwestujący w nieruchomości, co sprawiło, że dla mieszkańców, nawet tych z klasy średniej, życie w nich stało się coraz trudniejsze i kosztowniejsze. Ponadto taki model polityk miejskich wyostrzał poczucie nierówności społecznych i pogłębiał tzw. efekt Mateusza. Na zależność tę, w kontekście kryzysu projektu zjednoczonej Europy, zwracał uwagę Tony Judt (2011, s. 879), piszący, że: (...) *W nowej Europie wszyscy byli coraz bardziej podzieleni przez zbiór różnic, które przebiegały w poprzek typowych podziałów geograficznych czy ekonomicznych. Po jednej stronie stała wyrafinowana elita Europejczyków: ludzi zwykle młodych, dobrze wykształconych, bywałych w świecie, którzy mogli studiować na dwóch czy nawet trzech uniwersytetach na całym kontynencie. Ich kwalifikacje i zawody pozwalały im znaleźć pracę w każdym kraju Unii. Wysokie dochody, niskie ceny biletów lotniczych, otwarte granice i zintegrowany system połączeń kolejowych umożliwił częstą i łatwą zmianę miejsca pobytu. Ta nowa klasa Europejczyków z pełną pewnością siebie łatwo podróżowała po całym kontynencie, poszukując nie tylko*

*zatrudnienia, ale też w celach konsumpcyjnych, wypoczynkowych czy rozrywkowych – porozumiewając się jak średniowieczni klerkowie, wędrujący pomiędzy Bolonią, Salamanką i Oksfordem, kosmopolityczną lingua franca: wówczas łaciną, teraz angielskim. Po drugiej stronie znajdowali się ci, którzy – nadal stawiący przytłaczającą większość – nie mogli stać się częścią tego nowego wspaniałego kontynentu, którym brakło kwalifikacji, wykształcenia, wyszkolenia, możliwości lub środków. Ci ludzie villein w nowym średniowiecznym krajobrazie Europy nie mogli z taką łatwością odnosić korzyści z jednego europejskiego rynku towarów, usług i pracy. Zamiast tego pozostawali związani ze swoim krajem lub lokalną społecznością, powstrzymywani przez nieznaną dalekich możliwości i języków obcych i często bardziej wrogo nastawieni do Europy niż ich kosmopolityczni rodacy. Wspomniani przez Judta ludzie villein – wszyscy ci, którzy w dużo mniejszym stopniu doświadczają korzyści wynikających z globalizacji, zwłaszcza jeśli porównują się do kosmopolitycznej klasy metropolitalnej, szukają identyfikacji raczej w ruchach wstecznych niż progresywnych. Napięcia wynikające z poczucia niesprawiedliwego rozkładania się zysków i kosztów globalizacji stają się coraz częstszą przyczyną mobilizacji ruchów wstecznych. Klasycznym przykładem takiej sytuacji był wybór w 2010 roku populisty Roba Forda na burmistrza progresywnego i liberalnego Toronto (Florida, 2019).*

Dodatkową przyczyną rozwoju ruchów wstecznych jest postępująca prekaryzacja pracy. Jedną z konsekwencji tej sytuacji jest kryzys idei oświeceniowych, powodujący, że w sferze dyskursu kształtują się dogodne struktury możliwości dla rozwoju ruchów wstecznych. Na problem ten zwracał uwagę Guy Standing (2014, s. 73), pisząc, że: (...) *Oświecenie uczy, że to człowiek – a nie Bóg lub siły przyrody powinien kontrolować swoje przeznaczenie. A prekarusze słyszą, że muszą odpowiednio reagować*

na wyzwania rynku i być nieskończenie zdolni do adaptacji. Skutkiem tego jest rosnąca masa ludzi – potencjalnie wszystkich nas spoza elity zakotwiczonej w swoim bogactwie i oderwanej od społeczeństwa – znajdująca się w sytuacji, która może być opisana tylko w kategoriach alienacji, anomii, niepokoju i podatności na gniew. Korelację, w ramach której przykaryzacja przyczynia się do kryzysu idei oświeceniowych, a w konsekwencji otwiera pole dla rozwoju ruchów wstecznych, można przedstawić na przykładzie ruchów antyszczepionkowych. Polscy badacze tego zjawiska zwracali uwagę, że w naszym kraju, podobnie jak w Stanach Zjednoczonych, rozwój ruchów antyszczepionkowych, będących przejawem nowoczesnego ruchu antynaukowego i antymodernizacyjnego, określanego jako „nowe średniowiecze”, był skorelowany z dochodzeniem do władzy populistów. W Polsce w latach 2006–2010 około 4000 osób rocznie odmawiało szczepień, liczba ta wzrosła z około 5000 do ponad 16 000 w latach 2011–2015, a w 2016 r. osiągnęła blisko 24 000 (Żuk, Żuk i Lisiewicz-Jakubaszko, 2019, s. 1491–1493).

Istotnym czynnikiem sprzyjającym rozwojowi ruchów wstecznych jest kryzys demokracji liberalnej i progresywnej wizji społeczeństwa. Problematykę tę w swojej ostatniej książce opisywał Francis Fukuyama (2019, s. 21), którego zdaniem: (...) *Poczynając od połowy pierwszej dekady dwudziestego pierwszego wieku pęd do budowania coraz bardziej otwartego i liberalnego świata zaczął słabnąć, a potem się odwrócił. Ta zmiana zbiegła się w czasie z dwoma kryzysami finansowymi. Pierwszy rozpoczął się w 2008 na rynku kredytów hipotecznych w Stanach Zjednoczonych i doprowadził do Wielkiej Recesji, a drugi wyrósł z zagrożeń dla euro i Unii Europejskiej wywołanych przez niewypłacalność Grecji. W obu przypadkach polityka elit skutkowałą ogromną recesją, dużym bezrobociem i spadkiem dochodów milionów zwykłych robotników na całym świecie. Niepewność*

co do przyszłości zawodowej, w połączeniu z narastającymi postawami ksenofobicznymi podsycanymi przez populistycznych polityków w okresie kryzysu migracyjnego w 2015 roku, stworzyła wyjątkowo dobre podglebie dla rozwoju ruchów wstecznych. Znamienne są tu doświadczenia Włoch, kraju głęboko dotkniętego zarówno kryzysem finansowym w 2008 r., jak i migracyjnym w 2015 roku. Ugo Rossi, badając ruchy wsteczne we włoskich miastach, zwracał uwagę, że miasta i dzielnice stanowiące tradycyjne bastiony lewicy i ruchów miejskich w ostatnich latach, pod wpływem populistycznych ideologii, zmieniły preferencje polityczne. Autor pisał między innymi, że: (...) *W ciągu ostatnich kilku lat, zarówno duże miasta, jak i małe miasteczka we Włoszech były świadkami powtarzających się napięć pomiędzy rdzennymi mieszkańcami a migrantami. W październiku 2016 r. mieszkańcy Goro, wioski rybackiej (tradycyjnie lewicowego okręgu wyborczego) w regionie Emilia-Romania, wyszli na ulicę, aby zaprotestować przeciwko małej grupie afrykańskich uchodźców, którym zaproponowano tymczasowe zakwaterowanie w mieszkaniach z gminnych zasobów. Kilka tygodni później media donosiły o proteście mieszkańców przeciwko osiedleniu się marokańskiej rodziny w komunalnym mieszkaniu w rzymskiej dzielnicy San Basilio, dzielnicy, która w latach 70. i 80. była centrum progresywnych ruchów miejskich, które tworzyły rzymską historię idei „prawa do miasta” (Rossi, 2018, s. 1428). Procesy, w wyniku których tradycyjny elektorat lewicy był przejmowany przez prawicowy populizm, nie są doświadczeniem wyłącznie ostatnich lat. Toczą się one już od dłuższego czasu i były opisywane między innymi przez Didiera Eribona (2019) w książce „Powrót do Remis”. Na polskim gruncie, w kontekście mobilizacji oddolnej, na podobne zależności zwracał uwagę Piotr Żuk (2015, s. 103), pisząc: (...) *O ile w latach 90. polska ulica w większości przypadków zdominowana była na poziomie ruchów młodzieżowych przez**

*grupy lewicowe, antyfaszystowskie i anarchistyczne, o tyle mniej więcej od 2010 r. przewagę na ulicy podczas demonstracji zyskują nacjonaliści. Zdaniem autora było to konsekwencją tego, że: (...) obserwowany kryzys i emocje niezadowolonia służyły nie wzmocnieniu lewicy, lecz były wykorzystywane przez prawicowy populizm. W ten sposób zamiast ponadnarodowej współpracy na poziomie ruchów społecznych pojawił się nacjonalizm (Żuk, 2015, s. 103).*

Ruchy wsteczne, jak zostało to opisane powyżej, rozwijają się od wielu lat, a czynniki wpływające na ich mobilizację są różne. Niemniej jednak pod pewnymi względami za symbol wyłaniania się (miejskich) ruchów wstecznych można potraktować paryskie protesty „żółtych kamizelek” rozpoczęte jesienią 2018 roku. W dużej mierze chodzi tu o symbolikę tego miasta – swoistego archetypu rewolucji europejskich, żeby odnieść się tylko do najważniejszych dat: 1789, 1830, 1871, 1968. O tym, czy protesty „żółtych kamizelek” zostaną opisane w kategoriach rewolucji, trudno w tym miejscu wyrokować. Niemniej jednak zakończenie opisywanego przez Zygmunta Baumana (2012) czasu „interregnum”, swoistego rytuału przejścia pomiędzy jedną epoką a drugą, wymagać będzie symboli podkreślających nowy początek. Paryż ze swoją mitologią i potencjałem symbolicznym znakomicie się do tego nadaje, zwłaszcza że protesty „żółtych kamizelek” wybuchły dokładnie 50 lat po paryskim maju '68, będącym symbolem wyłaniania się progresywnej, nowomieszkańskiej Europy.

„Żółte kamizeli” często przedstawiane są jako antyteza ducha '68 roku. Iskrą zapalną tych protestów była podwyżka cen benzyny, dzięki czemu miano finansować progresywną, proekologiczną politykę rządu francuskiego. Edwin Bendyk (2020, s. 218) pisał: *Francuzi zbuntowali się, gdy rząd wprowadził dodatkowy podatek na paliwo, tłumacząc to koniecznością walki o klimat. Choć podwyżka nie była znacząca, wystarczyła, żeby przepelnić czarę goryczy*

*u mieszkańców francuskiej prowincji, którzy zaczęli się domagać, by ekologiczną transformację połączyć ze sprawiedliwością społeczną. Perspektywa progresywnego Paryża, z rozbudowaną siecią komunikacji publicznej i dróg rowerowych, kładącego duży akcent na rozwój wygodnej i bezpiecznej komunikacji pieszej, jest zupełnie inna, niż perspektywa prowincji i przedmieść, gdzie jedynym środkiem komunikacji pozwalającym wypełniać niezbędne funkcje życiowe wciąż pozostaje samochód, i to bynajmniej nie bardzo drogi i mało praktyczny poza dużymi miastami samochód elektryczny. W takim przypadku lokalność peryferii uzależnionych od nieekologicznych samochodów stanęła w sprzeczności z proekologicznym kosmopolityzmem globalnej metropolii.*

Opisane wyżej procesy stwarzają dogodne struktury możliwości dla rozwoju (miejskich) ruchów wstecznych. Dostarczają im także symboli i narracji, co znacznie przyczynia się do zwiększania ich możliwości mobilizacyjnych, zyskiwania sympatyków i stronników. Co jednak szczególnie istotne w kontekście niniejszej analizy, coraz częściej przybierają one charakter miejski, i to już nie tyle z uwagi na fakt, że mobilizują się i działają w miastach, ale dlatego, że to kwestie miejskie stają się czynnikiem mobilizującym i celem ich działalności. Na sytuację tę zwracał uwagę Kowalewski (2019, s. 57), pisząc: (...) *Nadzieja związana z wyobrażeniem miejskiej autonomii politycznej może w pewnych przypadkach przesłaniać istotne zjawiska, związane z udziałem miast i ich obywateli we wzmocnieniu tendencji antydemokratycznych. Po pierwsze, protesty miejskie bywają również wyrazem roszczeń do ograniczenia, a nie tylko poszerzenia wolności. Po drugie, populizm może dotyczyć lokalnej polityki miejskiej, a nie tylko kwestii państwa i narodowej tożsamości. Po trzecie, poparcie dla ogólnokrajowych ugrupowań antydemokratycznych powiązane jest z kwestią miejską, chociaż powiązania te mają złożony charakter, wykluczający prostą*

zależność pomiędzy miejscem zamieszkania wyborców a ich identyfikacją polityczną. Po czwarte wreszcie, pozainstytucjonalna aktywność aktorów w zróżnicowanym środowisku miejskim prowadzi w niektórych przypadkach do przejmowania niedemokratycznych rozwiązań w sferze zarządzania podmiotami organizującymi tę aktywność. Także w polskich miastach zaczyna się wyłaniać (miejskie) ruchy wsteczne, natomiast ich charakter i cele są silnie uwarunkowane specyfiką polskiej kwestii miejskiej.

### Miejski backlash po polsku

Ruchy wsteczne o charakterze populistycznym i nacjonalistycznym rozwijają się w Polsce od wielu lat. Jeśli chodzi natomiast o (miejskie) ruchy wsteczne to mamy w tym przypadku do czynienia z zupełnie nowym zjawiskiem, stosunkowo słabo jeszcze ustrukturyzowanym. Niemniej jednak, z uwagi na specyficzny wzór kulturowy i strukturę polskiego społeczeństwa, ruchy takie mają potencjalnie dogodne warunki dla rozwoju. Obecność miasta i silne narracje antyurbanistyczne to jedna z najbardziej charakterystycznych cech polskiej kultury, ukształtowana w procesie długiego trwania (Kubicki, 2016). Długo jednak w polskich miastach brakowało impulsów, które mogłyby mobilizować do działań zbiorowych w ramach (miejskich) ruchów wstecznych. Rodzime polityki miejskie doby transformacji miały niewiele wspólnego z ideami miast progresywnych. Wynikało to przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, było to efektem niemal zupełnego braku recepcji rewolucji '68 roku wśród polskich decydentów i elit politycznych (Żuk, 2015, s. 89). Po drugie, wynikało to z prosamochodowej polityki inwestycyjnej, jaka dominowała w polskich miastach po akcesji do UE, co akurat było jednym z głównych czynników mobilizujących progresywne ruchy miejskie, które protestowały przeciw takim politykom (Kubicki, 2020a, 2019). W efekcie (miejskie) ruchy wsteczne, pomimo potencjalnie dogodnych warunków, nie

znajdowały bodźców do mobilizacji społecznej i długo takie zjawisko było w polskich miastach nieobecne. Na zasadzie wyjątku można mówić w tym kontekście jedynie o ruchach kibicowskich.

Ruchy kibicowskie, które stały się nieodłącznym elementem pejzażu polskich miast doby transformacji, same w sobie są mocno zróżnicowane. Badacze zajmujący się tą problematyką wyróżniają różne kategorie, jakie wyodrębniają się w obrębie tych ruchów, np.: chuligani, ultrasi, pikniki (Burski, 2017, s. 38–40). Tym, co stanowi jednak cechę charakterystyczną ruchów kibicowskich, jest ważna rola przestrzeni miejskich w konstruowaniu ich tożsamości. Jacek Burski, analizujący tożsamość ruchów kibicowskich, pisał: (...) *Dzięki piłce nożnej możliwe było zaspokojenie potrzeby zakorzenienia w nowym miejscu i budowania zrębów lokalnej tożsamości. Futbol okazał się swoistym elementem kultury miejskiej i robotniczej, pozwalającym na reprezentację nowo budowanego kolektywnego „my”. Stał się ramą dla wspólnoty tworzącej się w środowisku miejskim* (Burski, 2017, s. 31). Terytorialność ruchów kibicowskich przejawia się zwłaszcza w kontekście walki o symboliczną dominację w przestrzeni miejskiej, polegającej najczęściej na naznaczaniu jej mało wyszukаныmi graffiti czy wręcz wulgarnymi napisami. Dotyczy to zwłaszcza miast, gdzie rywalizują z sobą grupy kibiców utożsamiające się z różnymi klubami, co ma miejsce zwłaszcza w Krakowie czy Łodzi. Po drugie, w narracjach ruchów kibicowskich daje się wyraźnie zauważyć silne emocjonalne związki z miastem, dzielnicą, czego najlepszym przykładem jest oficjalny hymn Legii Warszawa – „Sen o Warszawie” Czesława Niemena. Po trzecie wreszcie, ruchy kibicowskie są jednymi z najlepiej zorganizowanych oddolnych ruchów społecznych działających w miastach, o silnym potencjale politycznym. Jak zauważał wspomniany już Burski (2017, s. 40): (...) *Kibice stanowią istotną siłę polityczną zarówno na*

*poziomie krajowym, jak i lokalnym. Stają się więc atrakcyjnym partnerem dla wszelkich ruchów politycznych mających dostęp do liderów i mas kibicowskich. Dodatkowym czynnikiem jest „prawicowe wychylenie” obserwowane na polskich trybunach od lat dziewięćdziesiątych. Kapitał społeczny ulokowany we wspólnocie kibicowskiej przekłada się na kapitał natury politycznej.* Autor ten podaje w przypisie, że: (...) *w 2014 roku w Łodzi obydwa środowiska kibicowskie wprowadziły swoich przedstawicieli do Rady Miasta w wyborach do samorządu. Co ciekawe, ani jeden, ani drugi nie reprezentował partii prawicowej (jeden radny startował z listy Sojuszu Lewicy Demokratycznej, drugi z listy Platformy Obywatelskiej)* (Burski, 2017, s. 40–41). Ruchy kibicowskie siłą swojego lobbingu pokazywały wielokrotnie, wpływając na decyzje władz samorządowych. Przykładowo w Łodzi skala protestów kibiców okazała się rozstrzygająca w kwestii budowy nowych stadionów piłkarskich, co Polskie Radio relacjonowało w następujący sposób: (...) *Po protestach kibiców władze jednak uległy. Pod magistrat przyszło 2 tysiące kibiców. Widzowa, a że zbiegało się to z dyskusją o możliwości przeprowadzenia referendum w sprawie odwołania prezydenta, kilka dni później zapadła decyzja o budowie dwóch obiektów* (Polskie Radio, 2015). Na siłę lobbingu ruchów kibicowskich w kontekście samorządowego pola politycznego zwracali uwagę aktywiści i aktywistki ruchów miejskich. Jedną z respondentek z Łodzi, odpowiadając na pytanie o mobilizację ruchów wstecznych w tym mieście, mówiła: (...) *Znam przykłady ruchów włoskich czy niemieckich, gdzie nacjonaliści działali na rzecz swoich dzielnic w taki sposób, jak ruchy miejskie. (...) W Łodzi próbowali wypowiadać się w tych sprawach miejskich, na których im zależy, głównie w sprawach stadionów czy dużej inwestycji, jaką była trasa WZ. Oni podejmowali takie próby, ale na razie im się to nie udaje. Tylko że za moment oni będą 30-latkami, będą już mieli w pełni wykształcony*

*język i będą w stanie zagrozić temu inkluzywnemu modelowi miasta. (...) Ja się tego boję – przejścia, nie postulatów, tylko narzędzi ruchów miejskich przez organizacje skrajne prawicowe. To się może zdarzyć. Widzę to* (RM10)<sup>5</sup>.

Ruchy kibicowskie, mimo że niewątpliwie posiadają wiele cech miejskich, to do tej pory nie były opisywane w kategoriach ruchów miejskich. W dotychczasowych analizach koncentrowano się przede wszystkim na wyjaśnianiu ich w kategoriach subkultur, natomiast jeśli starano się je analizować w kategoriach ruchów społecznych, to raczej traktowano je jako „stare” niż „nowe” ruchy społeczne. Przykładowo Rafał Chwedoruk (2015, s. 105), analizujący ruchy kibicowskie z perspektywy teorii ruchów społecznych, pisał że: (...) *w ruchach kibicowskich można odnaleźć wiele elementów historycznych ruchów społecznych. Odwoływanie się do masowego poparcia, tradycyjnie pojęte manifestacje, wspólnotowa aksjologia, ewolucja od spontanicznych zachowań nieformalnych organizacji do protestów legalnych stowarzyszeń, dychotomiczna wizja świata zdają się pozostawać odległe od doświadczenia ruchów w społeczeństwach świata zachodniego w drugiej połowie XX wieku.* Co jednak ciekawe, w trakcie moich badań respondenci związani z Kongresem Ruchów Miejskich zwracali uwagę na potencjał, jaki znajduje się w tym środowisku w kontekście rozwoju aktywizmu miejskiego w Polsce. Jeden z respondentów mówił: (...) *Język nacjonalistyczny, wykluczający jest obcy ruchom miejskim. A tu jest dużo do zrobienia, bo ruchy kibicowskie wywodzą się częściowo z dzielnic zaniedbanych, ale też bardzo zintegrowanych, szczerych. Z ludźmi z tamtych dzielnic można się naprawdę fajnie dogadać i z nimi jest dużo lepiej wejść w fajne relacje, niż z osobami żyjącymi w osiedlach grodzonych. Tylko że to wymaga pracy takiej*

5 Kody wywiadów oznaczają: RM – ruchy miejskie oraz liczbę porządkową respondentów.



*street-workowej, trzeba tam iść i też trzeba mieć pieniądze na taką działalność, a być może to jest nowe wyzwanie dla ruchów miejskich, np. korzystając w budżetu obywatelskiego. Jeśliby się zaangażowali w aktywizację społeczną tych osób z dzielnic zaniedbanych, to byłoby wygrani, mieliby te osoby po swojej stronie i to może jest jakiś konstruktywny pomysł na przyszłość (RM08).*

W przypadku polskich miast ruchy kibi-cowskie nie przybierają jednak charakteru (miejskich) ruchów wstecznych. W ich przypadku kwestie miejskie w niewielkim stopniu wpływają na mobilizację zasobów, a ich narracje mimo wszystko mają niewiele wspólnego z politykami miejskimi. Pisząc więc o (miejskich) ruchach wstecznych, należy zwrócić się w innym kierunku i poszukiwać ich tam, gdzie oddolna mobilizacja obywatelska skupia się przede wszystkim na politykach miejskich. W tym przypadku chodziłoby o takie ruchy oddolne, które przeciwstawiają się wdrażanym progresywnym politykom miejskim. Jest to o tyle uzasadnione, że od kilku lat obserwujemy wyraźny zwrot wśród rodzimych samorządowców, którzy coraz częściej wdrażają w życie progresywne polityki miejskie.

W tym kontekście za symboliczny moment zmiany można uznać rok 2014. Po pierwszej dlatego, że odbyło się wtedy w Krakowie referendum w sprawie współorganizacji z Zakopanem zimowych igrzysk olimpijskich w 2020 r., w którym 69,72% głosujących opowiedziało się przeciw temu pomysłowi. W tym samym referendum zadano także pytanie o to, czy w Krakowie powinno się „budować więcej ścieżek rowerowych” i w tym przypadku aż 85,20%, czyli 175 033 głosujących było za. Co warte szczególnego podkreślenia, referendum odbywało się przy bardzo wysokiej (jak na ówczesne standardy) frekwencji, wynoszącej 35,96%, a w wyborach samorządowych odbywających się kilka miesięcy później frekwencja wynosiła 41,86%. Wyniki referendum mogą

być zatem traktowane jako reprezentatywne dla całego miasta i dobitnie pokazywały, że mieszkańcy nie są już zainteresowani wielkimi inwestycjami i spektakularnymi wydarzeniami, ale oczekują bardziej progresywnych polityk miejskich, przekładających się na jakość życia w mieście. Potwierdziły to także wyniki wyborów samorządowych odbywających się jesienią tego samego roku, w których ruchy miejskie, kładące akcent na progresywną politykę miejską, okazały się w skali całego kraju „czarnym koniem”, zdobywając nadszpodziewanie dobre wyniki. Specyficzny kontekst, jaki wytworzył się po 2014 roku w samorządowym polu politycznym, opisywał jeden z aktywistów miejskich z Trójmiasta: (...) *Tam (w Gdańsku) zaszła wspaniała zmiana, od wsparcia imigrantów poprzez modele równego traktowania i panel obywatelski. W Gdańsku wiele się zmieniło (...) wpływ miał na pewno świetny wynik ruchów miejskich wtedy (2014), bo 12,5%, jakie dostała Ewa Lider, to było naprawdę dużo i dlatego w Gdańsku była druga tura i oni byli zszokowani, zupełnie się tego nie spodziewali (...). I po wyborach prezydent ogłosił debizantyzację: koniec z Bizancjum. Ale wg mnie u niego zaszły też takie jego wewnętrzne przemiany, ludzie o takich poglądach progresywnych mieli teraz dużo lepszy dostęp do niego (RM14).* Po 2014 roku dało się zauważyć wyraźną zmianę w polityce samorządowej. Narracje ruchów miejskich, kwestie progresywnych polityk miejskich, funkcjonujące dotychczas na marginesie, zaczęły wchodzić do głównego nurtu polityki samorządowej.

Na kwestię wyłaniania się (miejskich) ruchów społecznych zwracał uwagę Przemysław Pluciński (2020b). Jego zdaniem w ostatnich latach wyraźnie zaobserwować można pojawianie się ruchów wstecznych, czyli ruchów formalnie identyfikujących się jako miejskie i obywatelskie, jednakowoż programowo zorientowanych albo na konserwowanie zastanych reżimów miejskich, albo też

przyjmujących kierunki działania, których wektor jest dokładnie odwrotny wobec wzorów altermodernizacyjnych. Trawestując globalną narrację ruchów miejskich – ideę „prawa do miasta”, można powiedzieć, że w polskim przypadku (miejskie) ruchy wsteczne mobilizują się głównie wokół hasła „prawo do samochodu w mieście”. Problematykę tę dość dobrze oddaje artykuł autorstwa dziennikarza Łuksza Warzechy opublikowany w czerwcu 2020 roku w weekendowym dodatku do dziennika „Rzeczpospolita” – „Plus, Minus”. Autor pisał w nim między innymi: (...) *Mamy wreszcie „zrównoważony rozwój” – jedno z najbardziej obłudnych haseł, jakimi posługują się ruchy miejskie. W istocie nie chodzi tu o żadne zrównoważenie, ale o realizację wizji rustykalizacji miasta i wyrzucenia z niego wszystkiego, co miejskie – z samochodami na czele (...). Ruchy miejskie dokonały twórczej interpretacji pojęcia zrównoważonego rozwoju. W ich rozumieniu oznacza to drastyczną zmianę modelu miasta: brutalne potraktowanie kierowców, tak aby zmusić ich do rezygnacji z indywidualnego transportu samochodowego, akcję zwięzania wszystkich szerszych ulic, likwidowanie miejsc parkingowych (...). Wszystko to nie znaczy, że ruchy miejskie należy tępić czy eliminować z życia publicznego. Zwłaszcza że są też takie, które idą pod prąd lewicowym koncepcjom, jak choćby warszawski ruch Lubię Miasto (...). Nie ma jednak żadnego powodu, dla którego to właśnie ruchy miejskie miałyby nam dyktować, jak mają wyglądać nasze miasta, i narzucać nam ich rustykalizację jako jedynie słuszny kierunek.* W artykule, który można traktować jako swoisty manifest miejskiego *backlashu*, wyraźnie wybrzmiewa rzekome zagrożenie dla „prawa do samochodu w mieście”, które staje się coraz częściej czynnikiem mobilizacji (miejskich) ruchów wstecznych. Co jednak charakterystyczne, ruchy takie zaczynają przejmować narzędzia i kapitał wypracowany przez ruchy miejskie. Marka „ruchy miejskie”

stała się na tyle atrakcyjna, że zaczęła być coraz częściej przejmowana przez różnego rodzaju quasi-polityczne inicjatywy, a ostatnio też przez ruchy wsteczne. Przykładem może być między innymi startujący w wyborach samorządowych w 2018 roku KWW Kukiz, Wolność, Lubelscy Patrioci i Ruchy Miejskie. Natomiast wspomniany w cytowanym artykule „ruch miejski” Lubię Miasto, który został zarejestrowany w marcu 2019 roku, stawia sobie między innymi takie cele: (...) *wspieranie polityk na rzecz zapewniania przepustowości ulic oraz infrastruktury drogowej dostosowanej do potrzeb mieszkańców, przeciwdziałanie wykluczeniu i dyskryminacji w politykach transportowych.* Podobne ruchy formują się także w innych miastach, przykładowo respondent z Łodzi mówił, że: (...) *Tu też mamy starcie takich poglądów, mamy takie prosamochodowe stowarzyszenie, którego głównym celem jest naparzenie w rowerzystów. Nie proponują nic, a nazywają się ruchem miejskim (RM11).* Interesującą analizę dyskursu (miejskich) ruchów wstecznych w kontekście „prawa do samochodu w mieście” przeprowadził Przemysław Pluciński (2020b). Jego zdaniem publicystyczne praktyki etykietowania i konstruowania negatywnych stereotypów miejskich aktywistów, postulujących wdrażanie progresywnych transportowych polityk miejskich, prowadzą do konstruowania paniki moralnej wokół aktywizmu i wzorów altermodernizacji.

Historia polskich (miejskich) ruchów wstecznych jest stosunkowo niedługa. Jednym z pierwszych, który podlegał procesom strukturalizacji, było złożone w 2016 roku Stowarzyszenie „Stare Podgórze” z Krakowa. Na portalu społecznościowym Facebook ruch ten określa się w sposób następujący: (...) *Kochamy to miasto bezwarunkowo. Jesteśmy tu od dawna i nie pozwolimy na kosztowne, szkodliwe eksperymenty. Nikt nie będzie nam narzucał, jak mamy żyć U SIEBIE!* Ruch ten skupia mieszkańców protestujących

przeciw progresywnym politykom transportowym wdrażanym w Krakowie. Iskrą zapalną protestów były zmiany wprowadzane na ulic Kalwaryjskiej – głównej ulicy Starego Podgórza. Z czasem ruch ten objął także inne dzielnice miasta. Przykładowo protesty organizowane przez to stowarzyszenie doprowadziły na początku 2019 roku do *de facto* likwidacji pierwszej w Polsce zielonej strefy zorganizowanej na krakowskim Kazimierzu. Na istotną rolę tego ruchu, jako nowego aktora w samorządowym polu politycznym, zwracali uwagę respondenci w trakcie realizowanych badań, mówiąc między innymi, że: (Stare Podgórze) *jak najbardziej są ruchem miejskim, działają zbiorowo, próbują wpłynąć na kształt polityki miejskiej i dla mnie to jest podstawa, a to, że się z nimi nie zgadzam, to inna sprawa. Nie wiem, ile osób tam działa, ale jak robili protesty, to mobilizowali sporo osób – kilkadziesiąt osób na nie przychodziło, zbierali podpisy pod petycjami* (RM07). Na dynamikę tego ruchu wpłynęła specyfika Krakowa, miasta, które od lat prowadzi jedną z najbardziej progresywnych polityk transportowych. Wynika to z jednej strony z systemowej walki ze smogiem, podejmowanej od kilku lat przez lokalne władze, z drugiej strony natomiast jest efektem turystyfikacji miasta, która przejawia się między innymi dostosowywaniem centrum do potrzeb (pieszych) turystów.

W przypadku innych dużych miast jeszcze do niedawna trudno było mówić o progresywnych politykach transportowych. Niemniej jednak respondenci byli zgodni, że w przypadku wdrażania takich polityk transportowych także w ich miastach mobilizować się będą oddolne ruchy protestu, czego ilustracją może być następująca wypowiedź: *Jak będą tu (w Warszawie) wprowadzane śmiało zmiany transportowe – bo też nie są – to będzie na pewno duży sprzeciw. Tu ludzie kochają swoje samochody, owszem, lubią zielen i zwłaszcza po tym lex Szyszko popularne stało się sadzenie zieleni,*

*dlatego Hanka (Prezydent Hanna Gronkiewicz-Waltz) zazieleniała Świątokrzyżską. Ale jakby wprowadzać zakazy dla samochodów, to na 100% powstałby taki antyprogresywny ruch miejski. Jak na ul. Ząbkowskiej (w ramach projektu rewitalizacji Pragi) zamykali ulicę – miała być na całe wakacje zamknięta, ale wylał się taki hejt w internecie, że po jednym dniu samochody wróciły* (RM19). Wspomniana w tej wypowiedzi kwestia „miłości do samochodów” wynika nie tyle ze stereotypowego przekonania o „odwiecznej miłości” Polaków do swoich aut, co z chaosu przestrzennego polskich miast i masowej suburbanizacji. Z powodu braku spójnych polityk miejskich (Gądecki i Kubicki, 2014; Sagan, 2017) oraz *de facto* likwidacji planowania przestrzennego (Jędraszko, 2007), wielki boom inwestycyjny, jaki nastąpił po wejściu Polski do UE, skutkowało chaosem urbanistycznym i rozlewaniem się miast (*urban spraw*). Z osiedli budowanych „pośrodku niczego”, pozbawionych dostępu do komunikacji publicznej i dróg rowerowych, jedynym środkiem komunikacji niezbędnym w codziennym życiu jest samochód. W takim przypadku progresywna polityka transportowa, polegająca między innymi na ograniczaniu dominacji samochodów na ulicach oraz wjazdu i parkowania w centrach miast, napotyka na duży opór i stwarza dogodne struktury możliwości dla mobilizacji ruchów wstecznych. Na problem ten zwracali uwagę także aktywiści ruchów miejskich w trakcie realizacji badań, jeden z respondentów mówił między innymi, że: (...) *we Wrocławiu w odniesieniu do problemów komunikacji, to się zderzyły takie dwa główne dyskursy. Ten związany z ruchami miejskim jest postrzegany jako hipsterzy na rowerach kontra mieszkańcy, który muszą np. odwieźć dzieci rano do szkoły, teściową do szpitala. I rzeczywiście jest taki rozdźwięk pomiędzy takim dyskursem zwykłych mieszkańców a ruchami miejskimi, które próbują narzucać nowy dyskurs. Obserwuję, że od 2–3 lat jest bardzo duży zgrzyt, który sami*

*czujemy w ramach naszych dyskusji, czy należy iść ostro z nowym dyskursem: likwidacja smogu, pełny priorytet dla komunikacji zbiorowej czy jednak trochę się dostosować do tego, co zwykły mieszkańiec chce* (RM21).

Rozwój (miejskich) ruchów wstecznych zyskał na dynamice w kontekście pandemii COVID-19. W wielu miastach europejskich ta wyjątkowa sytuacja została potraktowana jako szansa na wprowadzanie bardziej progresywnych polityk transportowych i przearanżowanie przestrzeni miejskich tak, aby piesi i rowerzyści zyskali więcej miejsca. Także w polskich miastach, choć na mniejszą skalę, wprowadzano takie rozwiązania. W tym kontekście jedną z najbardziej odważnych zmian (jak na polskie warunki) jest „Krakowska Tarcza dla Mobilności”, o której na oficjalnych stronach UMK można przeczytać między innymi: (...) *Na początek wprowadzimy około siedmiu km tymczasowych dróg dla rowerów na pasach ruchu dla samochodów, które ze względu na mniejsze natężenie ruchu są obecnie niepotrzebne. Przyspieszymy również planowane zmiany w organizacji ruchu, które wyznaczają pasy rowerowe. Poszerzymy zbyt wąskie chodniki, na których nie ma możliwości zachowania zalecanych odstępów między pieszymi*<sup>6</sup>. Zmiany te trudno nazwać rewolucyjnymi, jednak ich wdrażanie wywołało gwałtowny opór, a protestujące przeciwko nim (miejskie) ruchy wsteczne zyskały sojuszników w niektórych mediach. Jako przykład można przytoczyć jeden z artykułów, który został opublikowany na portalu Interia, zatytułowany „Miasta stają się czerwone. Wszystko dla rowerzystów” (19.05.2020). Tytuł artykułu można odczytać jako grę słów. Z jednej strony odnosi się on do sytuacji, w ramach której dodatkową przestrzeń dla rowerzystów na ulicach odznacza się

czerwoną farbą, z drugiej strony jest to czytelne powiązanie idei zrównoważonego transportu ze stereotypowym wyobrażeniem idei lewicowych, co szczególnie podkreślały cytowane w artykule komentarze anonimowych internautów, czego przykładem jest jeden z nich: (...) *(ulica) Dietla staje się martwą ulicą. Handel upada, mieszkańcy się wyprowadzają. Przypuszczam, że konsultacje w tej sprawie były robione z 18-latkami z dredami w lajkach poruszającym się „kolarzówką” w koszulce che gevary (małe litery w oryginale). Bo mieszkańców, przedsiębiorców raczej się nikt nie zapytał*<sup>7</sup>. Trudno obecnie (sierpień 2020) przewidywać, na ile pandemia COVID-19 przyczyni się do rewolucji transportowej w polskich miastach, ale wyraźnie widać, że staje się ona istotnym czynnikiem legitymującym progresywne polityki transportowe. To natomiast przyczyniać się będzie w najbliższym czasie do mobilizowania (miejskich) ruchów wstecznych.

## Podsumowanie

(Miejskie) ruchy wsteczne są w polskich miastach zjawiskiem jeszcze niezbyt niewidocznym. Wciąż nie podlegają zorganizowanym procesom strukturalizacji i funkcjonują bardziej na zasadzie internetowych klubów dyskusyjnych, a ich działalność w przestrzeni miast sprowadza się zazwyczaj do jednostkowych protestów organizowanych w konkretnych sprawach. Z tego też powodu trudno rozpatrywać je w kategoriach ruchów społecznych, jak analizowane są ruchy miejskie. Niemniej jednak obecny kontekst stwarza dogodne struktury możliwości dla rozwoju (miejskich) ruchów wstecznych, gdyż na opisywaną mobilizację społeczną w ramach żądań „prawa do samochodu w mieście” nakładają się żądania do prawa demonstrowania

6 [https://www.krakow.pl/aktualnosci/239392,26,ko-munikat,krakowska\\_tarcza\\_dla\\_mobilnosci.html](https://www.krakow.pl/aktualnosci/239392,26,ko-munikat,krakowska_tarcza_dla_mobilnosci.html) (dostęp: 27.07.2020).

7 <https://motoryzacja.interia.pl/wiadomosci/bezpieczenstwo/news-miasta-staja-sie-czerwone-wszystko-dla-rowerzystow,nld,4504390> (dostęp: 15.07.2020).

w przestrzeni publicznej radykalnych postaw, np. neonazistowskich, ksenofobicznych, homofobicznych itp. Badacz miejskich protestów Maciej Kowalewski (2019, s. 67), zwracał uwagę, że: (...) *Miejski sprzeciw posiada janusowe oblicze: polityczna podmiotowość obywateli miast, niedająca ograniczyć się rozwiązaniom formalnymi i sankcjami władzy uzasadnia „wyjście na ulicę” zarówno w obronie równości, jak i w geście poparcia porządku autorytarnego. Ta ambiwalencja ma swoje źródło w dwoistej tożsamości mieszczaństwa, ujawniającej z różną intensywnością otwarte lub konserwatywne oblicze. Ruch PEGIDA, demonstracje nacjonalistów, ugrupowań homofobicznych, zwolenników restrykcji prawa do aborcji to najbardziej znane przykłady współczesnych protestów domagających się ograniczania praw innych obywateli. W polskim kontekście na dynamikę rozwoju (miejskich) ruchów wstecznych w najbliższym czasie wpływać będzie też fakt, że poszerza się pole konfliktu, które wykracza już poza kwestie transportowe. Coraz częściej konflikty wokół kwestii miejskich odnoszą się do aspektu ideologicznego i światopoglądowego. Dobrym probierzem takiej zmiany jest kwestia LGBT+, która w ostatnich latach staje się coraz bardziej widoczna w przestrzeni miejskiej, a tym samym staje się coraz bliższa kwestiom miejskim. Przykładowo w kontekście wydarzeń, jakie rozegrały się na ulicach Warszawy w nocy z 7 na 8 sierpnia 2020 r., warszawski ruch miejski Miasto Jest Nasze opublikował na swoim profilu na Facebooku (8.08.2020) oświadczenie, w którym można przeczytać między innymi: (...) *W chwili gdy język debaty publicznej zaczął wpływać bezpośrednio na jakość życia w naszym mieście, uznaliśmy ten problem za typowo miejski (podkreślenie autora) i że trzeba to powiedzieć jasno. Nie ma naszej zgody na jakąkolwiek dyskryminację osób należących do społeczności LGBT+.* Z uwagi na aktualną sytuację polityczną w Polsce problematyka ta będzie coraz bardziej obecna w przestrzeni*

polских miasta i będzie coraz bardziej powiązana z kwestiami miejskimi. Z tego też powodu ruchy wsteczne odwoływać się będą coraz częściej do kwestii miejskich i to już nie tylko w kontekście polityk transportowych, ale też ideologicznych i światopoglądowych.

**Paweł Kubicki** – dr hab., prof. UJ, socjolog i antropolog kultury, specjalizuje się w badaniu społeczno-kulturowych aspektów rozwoju miast. Autor kilkudziesięciu publikacji poświęconych tej problematyce, w tym pięciu książek, między innymi: *Miasto w sieci znaczeń. Kraków i jego tożsamości* (2010), *Wynajdywanie miejskości. Polska kwestia z perspektywy długiego trwania* (2016), *The European Capital of Culture 2016 Effect: How the ECOC Competition Changed Polish Cities* (2020), *Ruchy miejskie w Polsce* (2020).

#### Afiliacja:

Katedra Społeczeństwa i Kulturowego Dziedzictwa Europy  
Instytut Studiów Europejskich  
Uniwersytet Jagielloński  
e-mail: pawel.kubicki@uj.edu.pl  
ORCID: [0000-0001-9493-8283](https://orcid.org/0000-0001-9493-8283)

#### Bibliografia

- Bauman, Z. (2012). Times of interregnum. *Ethics & Global Politics*, 5(1), 49–56.
- Bendyk, E. (2020). *W Polsce, czyli wszędzie. Rzecz o upadku i przyszłości świata*. Warszawa: Wydawnictwo Polityka.
- Broz, J. L., Frieden, J., Weymouth, S. (2019). Populism in Place: The Economic Geography of the Globalization Backlash. *International Organization*, September 1. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3501263>
- Burski, J. (2017). Proces strukturyzacji i instytucjonalizacji świata społecznego kibiców piłkarskich i jego konsekwencje. *Kultura i Społeczeństwo*, 2, 29–41.
- Castells, M. (1982). *Kwestia miejska* (B. Jałowicki, J. Piątkowski, tłum.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Chwedoruk, R. (2015). Protesty kibiców piłkarskich w Polsce w XXI wieku. Analiza ruchu społecznego. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 11(2), 84–114.
- Czerwiński, M. (1975). *Życie po miejsku*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Domaradzka, A. (2018). Urban Social Movements and the Right to the City: An Introduction to the Special Issue on Urban Mobilization. *VOLUNTAS: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, 29, 607–620. <https://doi.org/10.1007/s11266-018-0030-y>
- Eribon, D. (2019). *Powrót do Remis* (M. Ochab, tłum.). Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Florida, R. (2017). *The New Urban Crisis: How Our Cities are Increasing Inequality, Deepening Segregation, and Failing the Middle Class – and What we Can Do About It*. New York: Basic Books.
- Florida, R. (2019). Ford Nation: How Populism Took Hold in Toronto. *Citylab*, January 17. <https://www.bloomberg.com/news/articles/2019-01-17/the-rise-of-urban-populism-in-rob-ford-s-toronto>
- Fukuyama, F. (2019). *Tożsamość. Współczesna polityka tożsamościowa i walka o uznanie* (J. Pyka, tłum.). Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
- Gądecki, J., Kubicki, P. (2014). Polityki miejskie. *Politeja. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ*, 1(27), 135–156.
- Harvey, D. (2012). *Bunt miast. Prawo do miasta i miejska rewolucja*. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana.
- Jedlicki, J. (2000). *Świat zwyrodniały. Lęki i wyroki krytyków nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Jędraszko, A. (2007). Europeizacja gospodarki przestrzennej w Polsce: zarys propozycji założeń nowej ustawy. *Problemy Rozwoju Miast*, 1–2, 66–101.
- Judt, T. (2011). *Źle ma się kraj. Rozprawa o naszych współczesnych bolączkach* (P. Lipszyc, tłum.). Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Kowalewski, M. (2019). Niejednoznaczna odpowiedź miast na populizm i kryzys demokracji. *Studia Socjologiczne*, 3(234), 55–80. DOI: 10.24425/sts.2019.126154
- Kubicki, P. (2016). *Wynajdywanie miejskości. Polska kwestia miejska z perspektywy długiego trwania*. Kraków: Wydawnictwo NOMOS.
- Kubicki, P. (2019). Ruchy miejskie w Polsce. Dekada doświadczeń. *Studia Socjologiczne*, 3(234), 5–30. DOI: 10.24425/sts.2019.126150
- Kubicki, P. (2020a). Inventing Urbanity: Urban Movements in Poland. *Society Register*, 4(4), 87–104. <https://doi.org/10.14746/sr.2020.4.4.04>
- Kubicki, P. (2020b). *Ruchy miejskie w Polsce*. Kraków: Wydawnictwo NOMOS.
- Lefebvre, H. (2012). Prawo do miasta. *Praktyka Teoretyczna*, 5, 183–197. <https://doi.org/10.14746/prt.2012.5.14>
- Liotard, J. F. (1997). *Kondycja ponowoczesna* (M. Kowalska, J. Migasiński, tłum.). Warszawa: Aletheia.
- Mayer, M. (2011). The “right to the city” in urban social movements. W: N. Brenner, P. Marcuse, M. Mayer (red.), *Cities for people, not for profits. Critical urban theory and the “right to the city”* (s. 63–85). London: Routledge.
- Offe, C. (1985). New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics. *Social Research*, 52(4), 817–868.
- Pluciński, P. (2020a). Henri Lefebvre’s second life. The real utopia of the right to the city in contemporary Poland, History of European Ideas. *History of European Ideas*, 46(8), 1107–1121. DOI: 10.1080/01916599.2020.1761649
- Pluciński, P. (2020b). Czy miejscy aktywiści chcą nas zabić? Siły altermodernizacji a konstruowanie konserwatywnej paniki moralnej. *Przegląd Kulturoznawczy*, 4(46), 381–405. <http://dx.doi.org/10.4467/20843860PK.20.035.12839>
- Prujt, H. (2007). Urban movements. W: G. Ritzer (red.), *Blackwell encyclopedia of sociology* (s. 5115–5119). Malden: Blackwell Publishing.
- Rossi, U. (2018). The populist eruption and the urban question. *Urban Geography*, 39(9), 1425–1430. DOI: 10.1080/02723638.2018.1448135
- Sagan, I. (2017). *Miasto. Nowa kwestia i nowa polityka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

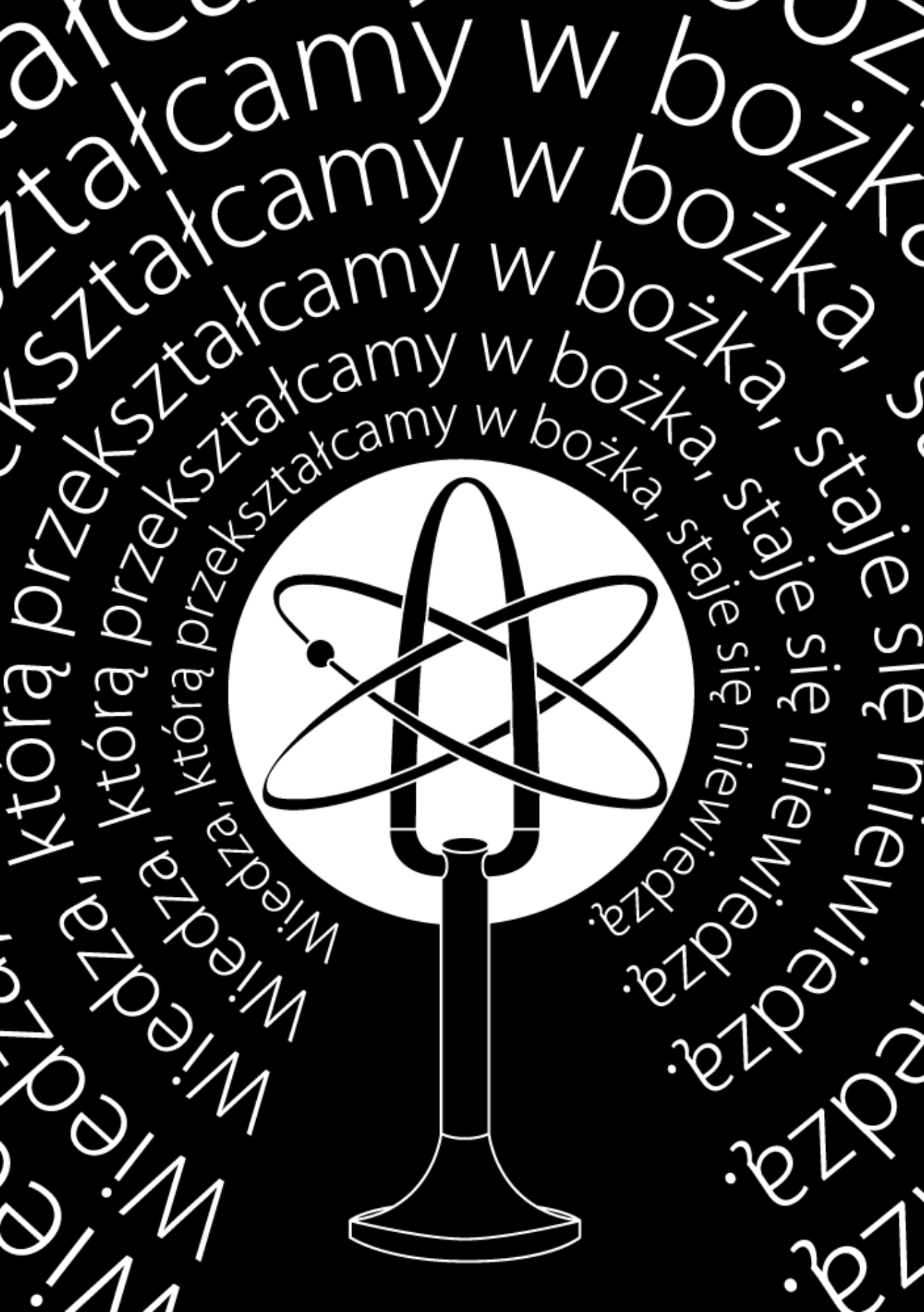
- Sennett, R. (1996). *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu*. Gdańsk: Wydawnictwo Marabut.
- Standing, G. (2014). *Prekariat, nowa niebezpieczna klasa*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sztompka, P. (2005). *Socjologia zmian społecznych*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Warzecha, Ł. (2020). *Ruchy miejskie: lewicowość, fanaberie, rządy mniejszości. Rzeczpospolita. Plus Minus*, 26 czerwca. <https://www.rp.pl/Plus-Minus/306269975-Ruchy-miejskie-lewicowosc-fanaberie-rzady-mniejszosci.html>
- Weber, M. (2002). *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej* (D. Lachowska, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Żuk, P. (2015). „Ruch wsteczny” po polsku – o socjologiczno-historycznych uwarunkowaniach słabości ruchów protestu i lewicy w Polsce. W: P. Żuk, P. Żuk, (red.), *O kulturze protestu jako rdzeniu tradycji europejskiej*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Żuk, P., Żuk, P., Lisiewicz-Jakubaszko, J. (2019). *The anti-vaccine movement in Poland: The socio-cultural conditions of the opposition to vaccination and threats to public health*. *Vaccine*, 37(11), 1491–1494. <https://doi.org/10.1016/j.vaccine.2019.01.073>

## **The urban backlash, or backward (urban) movements**

### **Abstract**

In the article, the author analyzes the emergence of a specific type of grassroots social movement in Polish cities, which is defined as (urban) backlash social movements. Such social movements have been mobilized in cities of the global north for many years as a response to the implementation of progressive urban policies. Recently, there has also been such a mobilization in Polish cities. The article consists of two parts. In the first part, the author analyzes the global context, which creates the structural opportunity for the mobilization of backlash social movements. In the second part, he discusses the rise and development of (urban) backlash social movements in Poland. The conclusions presented in this part are based on the results of a research grant, “Miejskie ruchy społeczne w Polsce” (Urban Social Movements in Poland) supported by the Polish National Science Center.

**Keywords:** backlash, urban movements, urban policies, cities, populism.



# ***O publicznych funkcjach miejskich ruchów społecznych. Perspektywa akademicko-aktywistyczna***

LECH MERGLER, STOWARZYSZENIE „PRAWO DO MIASTA”, KONGRES RUCHÓW MIEJSKICH  
PRZEMYSŁAW PLUCIŃSKI, UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

## **Abstrakt**

W artykule podjęto dwa problemy. Po pierwsze, diskutowane jest zagadnienie wzajemnych relacji między akademią i aktywizmem oraz ruchami społecznymi, przede wszystkim w ujęciu kognitywnym, skupiającym się na problemach produkcji i wymiany wiedzy. W konsekwencji zasygnalizowana została potrzeba platform, umożliwiających produkcję i wymianę wiedzy między akademią a aktywizmem. Po drugie, perspektywę tę zastosowano do identyfikacji publicznych funkcji miejskich ruchów społecznych, realizowanych przez nie w ciągu minionej dekady.

## **Słowa kluczowe:**

[miejskie ruchy społeczne](#), [aktywizm](#), [produkcja wiedzy](#), [wymiana wiedzy](#), [aktywizm naukowy](#), [socjologia publiczna](#).

## Wprowadzenie

Punktem wyjścia do przygotowania niniejszego artykułu były obrady i dyskusja podczas sesji zatytułowanej „Samoorganizacja społeczna w mieście. Jedność w wielości?“, która miała miejsce podczas wrocławskiego zjazdu Polskiego Towarzystwa Socjologicznego we wrześniu 2019 roku. W sesji tej, dzięki staraniom jej organizatorów, Marka Nowaka (UAM) oraz Anny Domaradzkiej (UW), wzięli udział zarówno badacze akademicki, jak i reprezentanci miejskich ruchów społecznych, w tym osoby łączące obie te perspektywy. Jednym z zaznaczających się w dyskusji problemów była próba uporządkowania kwestii publicznych działań i funkcji realizowanych przez ruchy prawa do miasta, podjęta w referacie Lecha Merglera. Niniejszy tekst, punktem wyjścia czyniąc tamte właśnie refleksje, nie jest jednak w żaden sposób publikowaną wersją referatu. Przede wszystkim inaczej ustawia perspektywę – próbuje rzucić światło na wzajemne relacje między uniwersytetem i badaniami akademickimi a perspektywą oddolną i aktywistyczną, wypracowując jednocześnie przestrzeń dla tej ostatniej w ramach akademickiego pola. W jej ramach zaproponowana została próba systematyzacji (samo)wiedzy na temat już ponaddziesięcioletniej spuścizny publicznego zaangażowania ruchów miejskich we wzmacnianie miejskiej demokracji i konstruowanie miejskich sfer publicznych (por. Mergler, 2011; Nowak i Pluciński, 2011).

## Aktywizm, akademia, wiedza

Szeroko rozumiane miejskie ruchy społeczne, określane też niekiedy mianem ruchów prawa do miasta, dały w trakcie minionego dziesięciolecia otwartej i samoświadomej aktywności asumpt do coraz liczniejszych analiz fenomenu oddolnego zaangażowania w kwestie miejskie. W badaniach tych poruszano różne jego aspekty, realizowano je przy tym również

z różnorodnych pozycji teoretyczno-metodologicznych (por. Domaradzka, 2018; Kostka i Czarnota, 2017; Kubicki, 2019, 2020; Polanska, 2020; Pluciński i Nowak, 2017; Pluciński, 2018; Sowada, 2019).

Biorąc jednak, przynajmniej na chwilę, w nawias zarówno ich wyniki, jak i specyfikę badań nad społecznym aktywizmem, w ramach której stosunki podmiotowo-przedmiotowe, czyli relacje między badaczem a badanymi, przynajmniej częściowo i stosunkowo często powiązane są z określoną aksjologią, a niekiedy z jasno określonymi nastawieniami ideologicznymi, warto zauważyć, że przywoływane badania (nadmiernie) często zakładały mniej czy bardziej „obiektywistyczny”, *ergo* wertykalny model poznania i funkcji wiedzy. W jego ramach wyniki badań *nad* określonymi społecznymi fenomenami są pożytkowane przede wszystkim przez akademików i akademię i poddawane są „akademickiej komodyfikacji”: przyjmując postać raportów, opublikowanych artykułów czy książkowych rozpraw, służą głównie ścieżkom kariery, awansom naukowym czy też indywidualnej lub instytucjonalnej ewaluacji. Z drugiej strony to właśnie w polu badań nad społecznym aktywizmem, w sporej mierze wskutek dystansu wobec empirycznego pozytywizmu i dzięki upowszechnianiu się metodologii badań uczestniczących (choć niewyłącznie), redefiniującej relacje między władzą a wiedzą, w najbardziej otwarty sposób werbalizowane są żądania „epistemologicznego horyzontalizmu” oraz podkreślane są publiczne powinności nauki.

## Nic o nas bez nas, czyli o aktywizmie z aktywistami

Przywoływane tu żądanie możliwie „płaskiej” perspektywy poznawczej, jakkolwiek nie bezproblematyczne (Skórzyńska, 2013), warto zatem podkreślać i dowartościowywać. Choć cały czas nie stanowi ono perspektywy

głównonurtowej, jest ono oczywiście coraz szerzej obecne i akceptowane w obrębie nauk społecznych. Czerpiąc między innymi z klasycznej koncepcji „intelektualisty organicznego” Antonio Gramsciego, wykorzystanej jako inspiracja przez Charlesa W. Millsa, później zaś „skodyfikowanej” w postaci „socjologii publicznej” przez Michaela Burawoya (Burawoy, 2009; Burawoy i Szolucha, 2013) czy „czarnego feminizmu” (Collins, 2007), ale również badań interwencyjnych, np. Alaina Touraine’a, wezwanie do horyzontalizacji perspektywy jest jednocześnie wezwaniem do produkcji wiedzy nie tylko na potrzeby akademii, ale również, a może przede wszystkim, dla społeczeństwa. Czyli wszystkich tych jego – już skonkretyzowanych – podmiotów, które są rzeczywistym źródłem wiedzy „akademicko komodyfikowanej” i w związku z tym powinny być też jej bezwarunkowym adresatem (por. Collins, 2009).

W najpopularniejszym chyba obecnie ujęciu, zaproponowanym przez przywoływanego już Burawoya, mowa tu o (współ)pracy z publicznościami (Burawoy i Szolucha, 2013). Z kolei z perspektywy badań nad ruchami społecznymi mowa o pracy nie wyłącznie *nad* ruchami i o ruchach, ale również z ruchami (Cox, 2014). Nie chodzi tu przy tym wyłącznie, choć jest to istotny postulat, o system wymiany wiedzy, o to, by wiedza wracała do społeczności, które są jej pierwotnym źródłem, ale również o taką (współ)pracę, by proces badawczy, pojmowany procesualnie, uruchamiał refleksyjność samych badanych: skłaniał do zadawania samym sobie pytań czy też obiektywizowania motywów czy możliwości i ograniczeń własnego zaangażowania.

Ramy oraz formy i efekty tak rozumianej pracy są przy tym bardzo zróżnicowane. Oparte na dotychczasowych doświadczeniach szeroko pojmowanych perspektyw i badań „kolaboratywnych”, najczęściej omawiane kwestie dotyczą obecnie zagadnień etycznych i aksjologicznych, wymiaru

kognitywnego i szeroko pojmowanych procesów wzajemnego uczenia się oraz wzmacniania potencjałów transformacyjnych. Dyskutowane są też kwestie instytucjonalnej otwartości uniwersytetów na perspektywę uczestniczącą lub otwarcie aktywistyczną w ich ramach (Chatterton, Hodkinson i Pickerill, 2010; Rzeszewski, Kotus, Sowada i Ewertowski, 2020; Pluciński, 2020) oraz zagadnienia profesjolektu i niekiedy nieprzystawalnych lub też odmiennych języków akademii i aktywizmu (Mason, Brown i Pickerill, 2013).

Proponowana poniżej perspektywa nawiązuje do kilku z zasygnalizowanych wyżej aspektów. Punktem wyjścia dla niej jest kontekst wieloletnich już, niekiedy mniej, innym razem bardziej intensywnych interakcji między reprezentantami polskiej akademii a miejskim aktywizmem. Poza wsparciem instytucjonalnym (Kowalewski, 2013; Kubicki, 2020; Pluciński, 2020) można tu też mówić o perspektywie wymiany i współwytwarzania wiedzy, między innymi poprzez praktyki współpisania (por. Mergler i Pobłocki, 2010; Mergler, Pobłocki i Wudarski, 2013; Bukowiecki, Obarska i Stańczyk, 2014).

Stanowi próbę wypracowania wspólnej płaszczyzny, w ramach której głosy usytuowane akademicko oraz aktywistycznie zarówno wsłuchują się w siebie i uczą się od siebie wzajemnie, jak też współprodukują określone, oddolnie „wzbudzone” zasoby wiedzy. Wykracza to również poza utarte, tradycyjne funkcje publiczne socjologii (por. Burawoy, 2009), w ramach których akademia monologicznie, ale też w układzie wertykalnym, „wnosi wiedzę” do środowisk pozaakademickich, popularyzując ją. Chodzi zatem raczej o wypracowywanie takich przestrzeni, gdzie określone głosy, częściowo karmione wiedzą akademicką, czy to „intelektualistów organicznych ruchów” czy też – o co akurat łatwiej – reprezentantów *citizen science*, nie zaś wyłącznie badaczy,

nawet „kolaboratywnych”, ale usytuowanych otwarcie akademicko, włączane są – choć na określonych warunkach, przede wszystkim dotyczących poznawczej rzetelności – w obiegi akademickie.

## O ruchach miejskich w ujęciu funkcjonalnym

Dalsza część artykułu stanowi propozycję podjęcia problemu „publicznych powinności” czy też kluczowych „funkcji” realizowanych przez reprezentantów i reprezentantki polskich ruchów miejskich w trakcie minionej dekady niejako od środka – za pomocą języka i doświadczenia aktywistycznego. Choć ma ona charakter achronologiczny, odzwierciedla się w niej jednak dość wyraźnie swoista, postępująca w czasie logika „profesjonalizacji” miejskiego aktywizmu, której efektem jest aktywne działanie Kongresu Ruchów Miejskich, zrzeszającego 45 kluczowych organizacji w kraju. Jest ona też, choć nie wyrażono tego explicite, efektem długofalowego, wieloletniego procesu uczenia się.

Prezentowana analiza, wyróżniając siedem podstawowych funkcji, porządkuje zatem zagadnienie obecności ruchów miejskich jako podmiotów aktywnych w miejskich sferach publicznych. Dodatkowo wskazuje na różnorodność narzędzi, jakimi aktywiści i aktywistki posługują się, by dane funkcje realizować.

### 1. Funkcja indykatorywna

W jej ramach mamy do czynienia z próbami i staraniami na rzecz identyfikacji, nazywania i zlokalizowania potrzeb miasta i mieszkańców. W konsekwencji chodzi o wskazywanie spraw i problemów do rozwiązania – przede wszystkim tych, które nie zdążyły się do tej pory wyrazić, przynajmniej zaś szerszej publiczności, ujawnić oraz informowanie o nich władzy i opinii publicznej. Względem miejskiej władzy przyjęte jest tu pierwotnie

życzliwe założenie, że nie musi ona o wszystkim z góry wiedzieć, zaś z dołu i z bliska widać lepiej i wyraźniej.

Tak ukierunkowana aktywność ruchów miejskich dotyczy zarówno silnie skonkretyzowanych i lokalnie usytuowanych zagadnień (dziura w jezdni, stan przystanku autobusowego, zniszczony skwer i inne), jak też problemów ogólnomiejskich, takich jak „odkrywanie” smogu albo paraliżu straży miejskiej wobec skali niewłaściwego parkowania w mieście.

### 2. Społeczna, demokratyczna kontrola władzy

„Patrzenie władzy na ręce”, jak można to obrazowo ująć, to jedna z elementarnych funkcji realizowanych przez ruchy społeczne, również miejskie, oraz inne podmioty obywatelskie (np. wyspecjalizowane organizacje strażnicze) niejako z definicji. Stanowi też konstytutywny element lokalnych i ponadlokalnych sfer publicznych, pojmowanych jako „pozaparlamentarne sfery polityki”. Monitorowanie władzy przez ruchy miejskie nie ma przy tym na celu zastępowania kontroli państwowej, instytucji demokracji lokalnej albo organów ścigania. Chodzi raczej o patrzenie władzy na ręce: sprawdzanie, jak to, co i w jaki sposób miejskie (lub też krajowe, ale w zakresie polityki miejskich) władze w rzeczywistości robią, ma się do ich deklaracji, obietnic, planów, założeń, społecznych umów i publicznie podejmowanych zobowiązań.

Funkcja ta na co dzień była i nadal realizowana jest przez obecność obywateli i organizacji obywatelskich na sesjach rady miasta i komisjach, studiowanie dokumentów i doniesień medialnych oraz informacje pozyskiwane bezpośrednio od mieszkańców. Wraz z postępującą instytucjonalizacją ruchów miejskich i „wchodzeniem w system” funkcję tę pomagają realizować również radni z ruchów miejskich, między innymi poprzez możliwość

składania interpelacji i zapytań. Działania ruchów miejskich niekiedy wspomagane są w tym zakresie przez organizacje *watchdog*: pozyskiwanie informacji w trybie ustawy o dostępie do informacji publicznej.

### 3. Reprezentowanie grup i środowisk mieszkańców oraz artykulacja ich potrzeb, interesów i wartości

Miasta to przestrzenie gry, nierzadko sprzecznych, interesów rozmaitych grup i instytucji. Jedną z takich grup interesów, najszerzą i jednocześnie o stosunkowo małej sile przetargowej, są mieszkańcy, konfrontujący się z interesami i dążeniami takich podmiotów, jak biznes, kościół, armia, akademie i inne, a których realna siła oddziaływania na miasto generuje odczuwalne dla mieszkańców konsekwencje.

Reprezentacja interesów mieszkańców przez ruchy miejskie ma najczęściej charakter reaktywny: grupy mieszkańców występują o tego rodzaju wsparcie w związku z problemem, który ich dotyka – niekiedy za pośrednictwem rad osiedli lub dzielnic. Bywa, że prowadzi to do zaangażowania formalnego ruchów miejskich w postępowania urzędowe, do czego nieformalne grupy mieszkańców, wspólnoty sąsiedzkie albo mieszkaniowe lub rady osiedli czy dzielnic nie mają prerogatywy. Chodzi choćby o liczne i nierzadko kluczowe z perspektywy mieszkańców postępowania administracyjne w sprawie warunków zabudowy, zezwoleń na wycinkę drzew itp.

Artykułowanie publiczne ujawniających się konfliktów i istniejących, najczęściej zaś niezaspokojonych potrzeb to zatem nie tylko ich identyfikacja: to przede wszystkim nadawanie im znaczenia w publicznym przekazie, co wymaga dysponowania określonymi, umożliwiającymi mobilizację zasobami materialnymi i symbolicznymi, kompetencjami i doświadczeniem.

### 4. Funkcja ekspercka

Środowisko ruchów miejskich tworzą osoby o szerokim profilu kompetencji zawodowych, często bardzo wysokich, z dużym stażem zawodowym. Są to prawnicy, inżynierowie różnych specjalności, architekci i urbaniści, socjologowie, politolodzy, ekonomiści, ekolodzy, akademicy i nauczyciele, także menedżerowie. Bywa, że – dzięki wysokim kompetencjom – znajdują zatrudnienie w urzędach i instytucjach miejskich.

Ruchy miejskie w miarę możliwości samodzielnie opracowują rozwiązania dla problemów dotyczących miasta (np. części nowych zapisów studium przestrzennego, rozwiązań komunikacyjnych) albo też aktywnie współuczestniczą w opracowywaniu publicznych planów w tym zakresie. Niekiedy oferują profesjonalne usługi dla miast albo innych podmiotów: szkolenia, diagnozy, proponują rozwiązania partycypacyjne. Istotną barierą w realizacji funkcji eksperckiej w jeszcze szerszym stopniu są ograniczenia zasobowe (przede wszystkim czasowe), albowiem profesjonalny poziom ich realizacji jest pracochłonny, co czyni je trudnymi w realizacji w ramach aktywności o charakterze wyłącznie wolontariackim. Zasoby eksperckie są wykorzystywane szczególnie, choć niewyłącznie, w trakcie procedur konsultacyjnych, współdecydowania o mieście i lobbingu.

### 5. Współkreowanie rozwiązań w procedurach partycypacji społecznej

Ma miejsce wówczas, gdy organy władzy, przede wszystkim miejskiej, korzystają z procedur zbiorowego kreowania rozwiązań dla problemów miasta, z udziałem mieszkańców, ale także innych podmiotów: organizacji społecznych, rad osiedli, biznesu. Zaletą zastosowania procedur partycypacyjnych jest możliwe uprzedzanie powstawania lub eskalowania

konfliktów lokalnych, gdyż – przynajmniej potencjalnie – wszystkie ich strony uczestniczą w tworzeniu rozwiązania. Najczęściej procedury partycypacyjne są stosowane do projektowania przestrzeni publicznych lub koncepcji ich zagospodarowania, opracowywania strategii miejskich, zmian w organizacji ruchu itp.

Ruchy miejskie występują w takich postępowaniach przez swoich reprezentantów w trzech rolach: podmiotów artykułujących rozwiązania zgodne z Tezami Miejskimi (2015), (społecznych) ekspertów merytorycznych oraz współorganizatorów i/lub współwykonawców postępowań.

## 6. Współdecydowanie o mieście

Stawką jest tu realny wpływ na decyzje miejskiej władzy różnych szczebli i o różnym zakresie. Wykracza on poza niewiążące władz miejskich opiniowanie, które jest elementem procedur konsultacyjnych. Codzienna miejska demokracja konkretna to setki, a nawet tysiące decyzji, głównie administracji, w większości w „małych”, ale lokalnie istotnych sprawach. Mieszkańcy dość często chcą mieć na nie wpływ, również na decyzje w kwestiach mających większą skalę w miejskim życiu. Próby niefasadowego współdecydowania (nie zaś wyłącznie opiniowania) o kwestiach miejskich i związane z nimi procedury można klasyfikować według podziału na mniej lub bardziej sprawcze. Im bardziej sprawcze, tym mniejsze możliwości miejskiej władzy na monologowe i odgórne narzucanie wyłącznie swojej woli.

Potencjalnie fasadowe, jako ostatecznie zależne od woli władzy, poza dużą częścią konsultacji społecznych, są w szczególności dwie szeroko dyskutowane i niekiedy wzbudzające kontrowersje procedury współdecydowania:

- ▶ sąd obywatelski albo panel obywatelski, sondaż deliberacyjny itp. Formy; realizacja ich ustaleń zależy od woli władz, zaś dotychczasowe doświadczenia

w warunkach polskich miast są różne, nierzadko ambiwalentne;

- ▶ inicjatywa uchwałodawcza mieszkańców – teoretycznie jest obecnie łatwiej dostępna, ale realne doświadczenia rzadziej to potwierdzają; finalną decyzję podejmuje bowiem rada miasta, tyle że publicznie, formalnie i z uzasadnieniem. Rzadko kiedy i mało komu udało się do tej pory w Polsce skutecznie przeprowadzić tą drogą decyzję po myśli mieszkańców.

Silniejszy, *ergo* – mniej fasadowy, wpływ ruchów miejskich na decyzje o mieście jest z kolei możliwy na trzy sposoby:

- ▶ poprzez udział w wyborach lokalnych i uzyskanie w nich mandatu, który nie pozwala radzie miasta podejmować decyzji bez uzgodnienia ich z radnymi z klubu ruchów miejskich;
- ▶ referendum tematyczne (obok odwoławczego, które ma inny charakter), którego wynik jest wiążący dla władz, a jego przeprowadzenie nie zależy wyłącznie od woli władzy lokalnej, podlega także kontroli sądowej;
- ▶ uczestnictwo formalne w postępowaniach administracyjnych albo sądowych, w których władza nie może arbitralnie narzucić swojej woli. Jest to względnie skuteczna, a niekiedy konieczna droga postępowania.

## 7. Lobbying krajowy

Powstałe 10 lat temu krajowe porozumienie ruchów miejskich, pod nazwą Kongresu Ruchów Miejskich, ma na celu działanie na szczeblu krajowym na rzecz rozwiązywania wspólnych dla ogółu miast problemów poprzez lobbowanie na rzecz korzystnych regulacji prawnych, polityk sektorowych, rozwiązań instytucjonalnych i proceduralnych. Przyczyną wielu problemów powstających lokalnie są bowiem regulacje i polityki ogólnokrajowe.

W tym wymiarze nie są wyjątkiem sojusze z władzami miast i ich ogólnopolskimi reprezentacjami. Adresatami lobbingu są Sejm, Senat, rząd i jego agendy. W sposób systematyczny Kongres Ruchów Miejskich uczestniczy w coraz większym stopniu w konsultacjach aktów prawnych i polityk sektorowych dotyczących miast.

## Podsumowanie

W artykule podjęto problem możliwości i potrzeby, coraz wyraźniej w światowych i polskich naukach społecznych zaznaczanych, pracy nad wzmocnieniem platform wymiany i produkcji wiedzy, przede wszystkim między akademią oraz aktorami pozaakademickimi, ze szczególnym uwzględnieniem postulatu wzmocnienia społeczeństwa obywatelskiego oraz ruchów i inicjatyw społecznych. W konsekwencji w artykule przyjęto tę właśnie optykę: stanowi on przestrzeń dla oddolnej, widzianej oczyma i „pisanej doświadczeniem” samych uczestników i praktyków oraz jednoczesnych wytwórców narracji na temat publicznych funkcji realizowanych przez ruchy miejskie. Na przykładzie ich działania wyróżniono siedem istotnych sposobów aktywnego oddziaływania na lokalne polityki miejskie, między innymi poprzez wykorzystywanie narzędzi i możliwości lokalnych oraz lokalnych sfer publicznych.

Prezentowany artykuł z pewnością nie stanowi opracowania wyczerpującego. Nie podejmuje też analizy ryzyk związanych z horyzontalizacją perspektywy poznawczej. Jednak sama przyjęta perspektywa „upubliczniania nauki” – uwzględnienie potrzeb wzmocnienia przestrzeni wzajemnego uczenia się między akademią a społeczeństwem obywatelskim, uzgadniania języków i negocjowania perspektyw, przechodzenia od tradycyjnie wertykalnej do możliwie horyzontalnej perspektywy poznawczej, wydają się wartościowe oraz warte podjęcia starań i ryzyka. 📖

## Bibliografia

- Bukowiecki, Ł., Obarska, M., Stańczyk, X. (2014). *Miasto na żądanie: aktywizm, polityki miejskie, doświadczenia*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Burawoy, M. (2009). O socjologię publiczną. Przemówienie prezydenckie z roku 2004. W: A. Manterys, J. Mucha (red.), *Nowe perspektywy teorii socjologicznej. Wybór tekstów* (s. 525–562). Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Burawoy, M., Szolucha, A. (2013). Uniwersytet w kryzysie. Z Michaeliem Burawoyem rozmawia Anna Szolucha. *Praktyka Teoretyczna*, 7(1), 73–84.
- Chatterton, P., Hodkinson, S., Pickerill, J. (2010). Beyond Scholar Activism: Making Strategic Interventions Inside and Outside the Neoliberal University. *Acme: An International e-journal for Critical Geographies*, 9(2). 245–275. <https://acme-journal.org/index.php/acme/article/view/868>
- Collins P. H. (2009). Czarna myśl feministyczna w macierzy dominacji. W: A. Jasińska-Kania, L. M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski (red.), *Współczesne teorie socjologiczne* (tłum. B. Baran) (s. 1185–1196). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Collins P. H. (2007). Going Public. Doing the Sociology That Had No Name. W: D. Clawson, R. Zussman, J. Misra, N. Gerstel, R. Stokes, D. L. Anderton, M. Burawoy (red.), *Public Sociology. Fifteen Eminent Sociologists Debate Politics and the Profession in the Twenty-first Century* (s. 101–114). Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/california/9780520251373.001.0001>
- Cox, L. (2014). Movements making knowledge: a new wave of inspiration for sociology?. *Sociology*, 48(5), 954–971. <https://doi.org/10.1177/0038038514539063>
- Domaradzka, A. (2018). Urban social movements and the right to the city: An introduction to the special issue on urban mobilization. *VOLUNTAS: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, 29(4), 607–620. <https://doi.org/10.1007/s11266-018-0030-y>



- Kostka, J., Czarnota, K. (2017). Modes of knowledge production in the study of radical urban movements. *Interface: A Journal for and about Social Movements*, 9(1), 368–388.
- Kowalewski, M. (2013). Organizowanie miejskiego aktywizmu w Polsce: Kongres Ruchów Miejskich. *Przestrzeń Społeczna*, 2(6), 99–124.
- Kubicki, P. (2019). Ruchy miejskie w Polsce. Dekada doświadczeń. *Studia Socjologiczne*, 3(234), 5–30.
- Kubicki, P. (2020). *Ruchy miejskie w Polsce*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Mason, K., Brown, G., Pickerill, J. (2013). Epistemologies of participation, or, what do critical human geographers know that's of any use?. *Antipode*, 45(2), 252–255. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8330.2012.01049.x>
- Mergler, L. (2011). Konflikty o przestrzeń a stan demokracji miejskiej na wybranych przykładach w Poznaniu. W: M. Nowak, P. Pluciński (red.), *O miejskiej sferze publicznej. Obywatelskość i konflikty o przestrzeń* (s. 163–182). Kraków: ha!art.
- Mergler, L., Pobłocki, K. (2010). Nic o nas bez nas: polityka skali a demokracja miejska. *Res Publica Nowa*, 11/12, 7–14.
- Mergler, L., Pobłocki, K., Wudarski, M. (2013). *Anty-Bezradnik przestrzenny: prawo do miasta w działaniu*. Warszawa: Fundacja Res Publica.
- Nowak, M., Pluciński, P. (2011). *O miejskiej sferze publicznej. Obywatelskość i konflikty o przestrzeń*. Kraków: Korporacja ha!art.
- Pluciński, P. (2018). Miejski aktywizm jako pole współwytwarzania wiedzy. Przypadek miejskich ruchów społecznych. W: R. Boguszewski (red.), *Społeczeństwo obywatelskie w teorii i praktyce* (s. 51–64). Warszawa: Wydawnictwo SGGW.
- Pluciński, P. (2020). Henri Lefebvre's second life. The real utopia of the right to the city in contemporary Poland. *History of European Ideas*, 46(8), 1107–1121. <https://doi.org/10.1080/01916599.2020.1761649>
- Pluciński, P., Nowak, M. (2017). E pluribus unum? Źródła i specyfika ruchów miejskich we współczesnej Polsce. *Przeгляд Socjologiczny*, 66(3), 115–135.
- Polanska, D. V. (2020). Going against institutionalization: New forms of urban activism in Poland. *Journal of Urban Affairs*, 42(2), 176–187. <https://doi.org/10.1080/07352166.2017.1422982>
- Rzeszewski, M., Kotus, J., Sowada, T., Ewertowski, W. (2020). Krytyczne wizje geografii i planowania – sposoby myślenia, praktyka badawcza, niezgoda i naukowy aktywizm. *Rozwój Regionalny i Polityka Regionalna*, 50, 175–187.
- Skórzyńska, A. (2013.) Kto potrzebuje współ-badań. (Participatory) Action Research jako projekt emancypacji (intelektualistów). *Kultura Współczesna*, 2(77), 95–111.
- Sowada, T. (2019). *Ruchy miejskie w działaniu. Oblicza partycypacji*. Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe.
- Tezy miejskie*. (2015). <https://kongresruchowmiejskich.pl/tezy-miejskie-spis/tezy-miejskie>

**Lech Mergler** – aktywista miejski z Poznania, z zawodu inżynier, później wydawca i publicysta. Współtwórca stowarzyszeń My-Poznaniacy i Prawo do Miasta. Współorganizator Kongresu Ruchów Miejskich w 2011 r. w Poznaniu, prezes zarządu KRM w latach 2016–2019.

**Przemysław Pluciński** – socjolog, adiunkt w Zakładzie Studiów nad Dynamiką Społeczną Wydziału Socjologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Współautor i współredaktor monografii *O miejskiej sferze publicznej. Obywatelskość i konflikty o przestrzeń* (2011). Autor licznych artykułów w opracowaniach zbiorowych i czasopismach, szczypty publicystyki oraz prekladów z zakresu krytycznej teorii społeczeństwa. Główne zainteresowania naukowe: ruchy społeczne i miejskie ruchy społeczne, socjologia miasta, teoria krytyczna społeczeństwa, nierówności społeczne, kontrkultura i bezdroża kultury popularnej.

**Afiliacja:**

Zakład Studiów nad Dynamiką Społeczną  
Wydział Socjologii  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
e-mail: [plucin@amu.edu.pl](mailto:plucin@amu.edu.pl)  
ORCID: [0000-0002-5102-6572](https://orcid.org/0000-0002-5102-6572)

## On the public functions of urban social movements. A scholar-activism approach

### Abstract

The paper addresses two problems. Firstly, it discusses the issue of mutual relations between academia and activism and social movements, primarily from a cognitive perspective that focuses on the problems of knowledge production and knowledge exchange. Additionally, the need for platforms that foster these knowledge production and exchange processes between academia and activism is addressed. Secondly, the paper applies the given perspective to identify the public functions of urban social movements over the past decade.

**Keywords:** [urban social movements](#), [activism](#), [knowledge production](#), [knowledge exchange](#), [scholar activism](#), [public sociology](#).

# Małe miasta protestują. Obraz prowincji na fotografiach Archiwum Protestów Publicznych

KAROLINA GEMBARA

UNIWERSYTET SWPS, ARCHIWUM PROTESTÓW PUBLICZNYCH



Archiwum Protestów Publicznych (dalej: APP) zostało zainicjowane przez fotografa Rafała Milacha pod koniec 2019 roku. Zdjęcia dokumentujące przejawy aktywizacji społecznej, oddolne inicjatywy sprzeciwu wobec decyzji politycznych, łamanie zasad demokracji i praw człowieka powstawały jednak już od 2016 roku. Obecnie do nieformalnej grupy APP należy 17 fotografek\_ów z różnych regionów Polski.

Archiwum za misję obrało sobie stworzenie kolekcji obrazów formułujących ostrzeżenie przed rosnącym populizmem i szeroko rozumianą dyskryminacją: ksenofobią, homofobią, mizoginią, a także katastrofą klimatyczną. Fotografie zgromadzone w jednym, łatwo dostępnym zbiorze pozostają do dyspozycji badaczek\_y, artystek\_ów, aktywistek\_ów.

Autorkom zbioru przyświeca „obowiązek archiwum” (Derrida, 2016, s. 113) oraz potrzeba badania wizualności protestu. Pamięć o wydarzeniach mających miejsce na polskich ulicach po 2015 roku jest kategorią ważną z punktu widzenia troski o przyszłość. Jest także próbą solidarności z tymi, które\_rzy na co dzień sprzeciwiają się łamaniu prawa, dyskryminacji, przemocy. Ponadto nie interesuje ich jedynie „reprezentacja oporu” czy „internetowa cyrkulacja” (Maimon i Grinbaum, 2016, s. 189). Chcą dać miejsce narracji, która może zaistnieć poza mediami głównego nurtu, a także podejmować i umożliwiać działania performatywne, które wzmocnią sprawczość obrazów. Temu służy m.in. „Gazeta Strajkowa”, której dwa pierwsze numery poświęcone są Strajkowi Kobiet.

Jako fotografka i badaczka (niefotografująca protestów) staram się przyjrzeć funkcji archiwum i możliwościom użycia fotografii, a także zastanawiam się nad jej potencjałem emancypacyjnym. Kiedy w listopadzie 2020 roku działaczki Archiwum Protestów Publicznych przygotowywali pierwszy numer „Gazety Strajkowej”, zwrócili się do protestujących poza Warszawą kobiet z pytaniem, co czuły podczas demonstracji. Odpowiedzi przyszły

m.in. z Ząbkowic Śląskich, Lubonia, Szamotuł i Kostrzyna. Mówiły o gniewie, frustracji, upokorzeniu, ale i determinacji, by wyjść na ulicę i wykrzyczeć swoją niezgodę na wyrok Trybunału Konstytucyjnego w sprawie aborcji. Będąc jedną z edytorek gazety, spodziewałam się również usłyszeć o trudnościach w organizacji strajku czy może strachu, dominowały jednak duma i determinacja:

*Byłam bardzo dumna z Ząbkowic, nie widziałam jeszcze takiego zjednoczenia. Nas były setki.*  
(Olga Wilczewska, Ząbkowice Śląskie)<sup>1</sup>

*Protestujący tłum był bardzo zdeterminowany, wiedział, o co chce walczyć. Pomimo niezbyt wielkiej miejscowości na rynku zgromadziła się porównywalna ilość ludzi, jak na obchodach dni miasta.*

(Marta Szymankiewicz, Szamotuły)<sup>2</sup>

Moje zaskoczenie wynikało być może z podwójnej perspektywy: osoby wychowanej w 15-tysięcznej miejscowości, od lat korzystającej z anonimowości stolicy. W listopadzie 2017 roku, kilka dni po śmierci Piotra Szczęsnego, przebywając w rodzinnej miejscowości, umieściłam w mediach społecznościowych zaproszenie do wspólnego zapalenia świecy przed ratuszem. Zaproszenie dodatkowo wysłałam do znajomych ze szkoły, burmistrza, którego znam osobiście, starosty (kuzyna). Nie przyszedł nikt. W Warszawie krzyczę „myślę, czuję, decyduję” i chroni mnie, symbolicznie i fizycznie, tłum myślących podobnie, nie spotykam tam sąsiadów i nie dosięgnie mnie żaden ostracyzm. Okazuje się jednak, że mimo szeregu przeciwności, kobiety w małych miastach także protestują i korzystają z prawa do zgromadzeń publicznych.

<sup>1</sup> Archiwum Protestów Publicznych, <https://archiwum-protestow.pl/app/uploads/2020/12/app-gazeta-289x380-plakaty.pdf>, dostęp: 9.03.2021.

<sup>2</sup> tamże.

Geografia protestu, pod którym to terminem rozumiemy zarówno przestrzeń mobilizacyjną i networkingową, jak i miejsce jako cel protestu, doczekała się analiz socjologicznych, niemal zawsze jednak brane są w niej pod uwagę wielkie ośrodki miejskie. Małe miasta mają odmienną dynamikę, poza tym, jak twierdzi OSK, 90 procent wydarzeń związanych z ruchem proaborcyjnym odbywa się poza stolicą. Badanie aktywizmu na prowincji, w kraju, w którym do 2015 r. mówiono raczej o bierności i demobilizacji, jest więc zadaniem bardzo ważnym i ciekawym. Jako badaczka kultury wizualnej naturalnie łączę ten postulat z wezwaniem Rafała Drozdowskiego (2017) do badania wizualności protestów. Materiału do tych badań dostarczyć mogą m.in. zbiory Archiwum Protestów Publicznych, których członkinie\_owie od wielu miesięcy dokumentują protesty w małych miejscowościach.

W 2018 roku Magdalena Muszel i Grzegorz Piotrowski przeprowadzili badania z udziałem uczestniczek Czarnego Protestu w małych miastach. Ich hipoteza zakładała, że aktywizm w prowincjonalnej Polsce wygląda zupełnie inaczej i napotyka więcej przeszkód, niż w wielkomiejskich ośrodkach. Za cel postawili sobie scharakteryzowanie publicznych aktywności na prowincji. W rezultacie udało im się jednocześnie rzucić światło na zmiany w polskim ruchu feministycznym w ostatnich latach.

Autorzy wymieniają 7 czynników, które wpływają na powodzenie aktywizmu politycznego w małych ośrodkach: poczucie prowincjonalizmu wyrażające się w rozmiarze miasta, odległości od metropolii, starzejącym się społeczeństwie, braku świadomości politycznej, marazmie, braku ośrodków uniwersyteckich, zorganizowanych grup aktywistycznych czy też miejsc, które generowałyby energię do spotkań i wspólnego działania; zależność od lokalnych władz i biznesu, co oznacza, że narażenie się myślącym inaczej władzom miasta/wsi może mieć skutki w postaci utraty pracy, klientów, krytyki, ostracyzmu itd.; brak anonimowości („Każdy boi się o swój

wizerunek. To nie jest Warszawa, wszyscy się tu znają. Był protest, wyszli z nami sędziowie i prawnicy, ale wyszli cicho, aby nikt nie widział, nigdzie nie było tego udokumentowane ani na zdjęciu, ani w filmie” [Muszel i Piotrowski, 2018, s. 113–114]); rola kościoła katolickiego, nierzadko publicznie i z nazwiska potępiającego działania aktywistek Czarnego Protestu, czy nawet centralne ulokowanie budynku kościoła, miejsca potencjalnych zgromadzeń publicznych; bardziej tradycyjne niż w wielkich miastach postrzeganie ról kobiecych i męskich; dostęp do publiczności, czyli – innymi słowy – środki, jakich muszą użyć aktywistki, by poinformować o swoich działaniach (częściej ulotki i kontakt bezpośredni niż internet), ale też tzw. znajomości (respondentki mówiły o rozpoznawalności danej rodziny w mieście, co w oczach mieszkank\_ńców predestynuje niekiedy do aktywności), możliwość bezpośredniego dotarcia do potencjalnych sojuszniczek oraz szybką gratyfikację w postaci nowej rozpoznawalności (w małym mieście równie szybko można zyskać wrogów, co naśladowców); język protestu („radziłabym nie używać wulgaryzmów, nie radykalizować przemówień w małych miejscowościach, bo wszędzie są przyjaciele: to ludzie, którzy później spotykają się w banku, w szkole, w autobusie. Nie przesadzajmy. Ludzie wolą łagodne, kulturowe zachowania” [Muszel i Piotrowski, 2018, s. 120]).

Zwłaszcza ten ostatni komentarz dobrze obrazuje potrzebę aktualizacji badań Muszel i Piotrowskiego, gdyż radykalizacja języka jest jedną z najważniejszych cech obecnych protestów w obronie praw kobiet. Mocne hasła, bazujące na wulgaryzmach, zadomowiły się także na prowincji, widać to chociażby na zdjęciach fotografów\_ek Archiwum Protestów Publicznych, a z ich relacji<sup>3</sup> wynika, że są one werbalizowane z wyjątkową energią.

<sup>3</sup> Cytowane wypowiedzi członkiń\_ów APP pochodzą z wywiadów prowadzonych przez autorkę w marcu 2021.

Analiza zasobów Archiwum Protestów Publicznych i praktyka ich członkin\_iów może wzbogacić badania protestów w małych miasteczkach. Regularne odwiedzin poza Warszawą (Borki-Kosy, Czerniejewo, Jasło, Leszno, Luboń, Pruszków, Rokietnica, Września, Zielonka, Żyrardów) zaczęły się jesienią 2020 roku. Podobnie jak Czarny Protest z 2016 roku, orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego w sprawie aborcji wywołało reakcje w wielu miejscowościach poza stolicą (Strajk Kobiet mówił w 2016 o 150 miastach, teraz – o 500). Ze wstępnych wywiadów z fotografkami\_ami, którzy deklarują się jako zaangażowane\_ni artystki\_ści, niezależne\_i fotoreporterki\_rzy czy wręcz aktywistki\_ści, wyłania się potrzeba dokumentacji wydarzeń, które nie są relacjonowane przez media – ani publiczne, ani prywatne, ani lokalne. Dzięki ich działaniom nawet 10-osobowe protesty zyskują szerszą widzialność, a obecność „mediów” zdaje się mieć pozytywny i krzepiący wpływ na ich uczestniczki\_ków („w Zielonce wszedłem w bezpośrednie interakcje z demonstrującymi – byli zachwyceni, że jestem i że dokumentuję ich protest. Dziękowali za to i za gazety, które im rozdałem. Odszukali mnie przez IG i dawali znać, co się dzieje w ich okolicy w kontekście strajków w nadchodzących tygodniach”, Wojtek Radwański). Osoby zaangażowane zdają sobie sprawę z ograniczeń aktywizmu w małych miejscowościach, na jakie wskazywali Muszel i Piotrowski (np. ostracyzm) i chęć wyrażenia solidarności wobec tych przeszkód wydaje się ważną motywacją, by pojechać na protest. Dodatkowo fotografki\_owie są świadomi, że dokumentacja wydarzeń na prowincji daje pełniejszy obraz strajku jako zjawiska obejmującego dużą część kraju.

*(...) uważam, że jest ważne, żeby być w tych miejscach i pokazać, jak wygląda protest w małych miejscowościach oraz że nawet w takich miejscach osoby wychodzą, by pokazać swoje oburzenie.*  
(Michał Adamski)

*Nie chcę, aby przekaz był scentralizowany, rzeczy nie dzieją się tylko w Warszawie, oczywiście łatwiej mi robić zdjęcia tutaj, bo mieszkam w Warszawie, ale zależy mi, żeby głos protestów był jak najszerzy, nie tylko z mojej warszawskiej bańki.*  
(Agata Kubis)

*(...) chodzi o to, żeby dotrzeć w miejsca, gdzie protest nie jest tak masowym zjawiskiem, a wyjście na ulice wymaga dużo więcej odwagi i determinacji. Chyba też trochę o to, żeby zmienić punkt widzenia – spojrzeć na to z innej niż warszawska perspektywy.*  
(Wojtek Radwański)

*Protestowanie w małych miejscowościach to przejaw prawdziwej odwagi. Protestujące osoby są częścią mikrospołeczności, nie mają parasola ochronnego anonimowości, jak to ma miejsce w dużych miastach, mogą stać się łatwym celem szykan ze strony lokalnych władz czy paść ofiarą ostracyzmu społecznego. Wspieranie widzialności takich protestów jest nie tylko ważnym gestem solidarności, ale buduje też pełniejszy obraz zmiany społecznej, jaką obserwujemy na przestrzeni ostatnich miesięcy.*  
(Rafał Milach)

Pytane osoby podkreślają, że w porównaniu do Warszawy, która jest miejscem największej liczby zgromadzeń, ale też najbardziej przemocowych sytuacji, policja w małych miejscowościach pełni rolę ochronną, nikt nie był świadkiem starć czy użycia gazu, a w kilku przypadkach jedynie spisywania. Protesty wydają się bardziej zorganizowane, merytoryczne, przygotowane, mają mówczynie\_ców, konkretne postulaty (i nie polegają na uciekaniu przed policją i wymyślaniu nowych tras przemarszu). Odważne hasła obecne w stolicy nie zawsze się pojawiają, ale są obecne – twierdzą członkinie\_owie APP, co sugeruje, że język protestu radykalizuje się także na prowincji. Fotografki\_owie zwracają też uwagę na skromniejsze oprawy

wizualne – rozdawane przez członkinie\_ów APP egzemplarze „Gazety Strajkowej”<sup>4</sup> są natychmiast używane jako banery.

Z mojego punktu widzenia bardzo interesujące są analizy wizualne, które przeprowadzić można za pomocą fotografii APP – pozwala to zadać dosłowne pytanie: jak wygląda protest w małych miasteczkach. Niewątpliwie jest coś zaskakującego w obrazie niewielkich grup ludzi niosących kartony z hasłami, błyskawice, z uniesionymi w górę pięściami (które już rozpoznajemy i znamy jako wizualny repertuar protestu) na tle domów jednorodzinnych, niskiej zabudowy, rynku, prowincjonalnych sklepików czy nawet drewnianego krzyża – ten małomiasteczkowy krajobraz zestawiony z oprawą Strajku Kobiet otwiera nowy rozdział w historii danego miejsca i społeczności.

*Ja się złapałem na tym, że w tym najmniejszym strajku (Zielonka) w zasadzie wszystko fotografowałem z dystansu, żeby pokazać skalę tego protestu i puste miasto naokoło – prawie nie mam zbliżeń, portretów, detali, tylko dalekie, szerokie ujęcia.*  
(Wojtek Radwański)

*Staram się zwracać uwagę na otoczenie i często próbuję pokazać, jak wygląda. Czy to odrapane kamienice, czy małe jednorodzinne domy.*  
(Michał Adamski)

W małych miastach, analogicznie jak w metropoliach, aktywistki\_ści wybierają miejsca protestu – centralny plac, główną ulicę, skwer przed ratuszem (jeśli ten reprezentuje obóz rządzący), rondo. Jak pisze Maciej Kowalewski (2013), tym, co decyduje o miejscu protestu, jest widzialność, uciążliwość i możliwość obrony i nie inaczej jest na prowincji, nie ma ona jednak oczywistych, symbolicznych miejsc,

jak warszawskie Rondo Praw Kobiet czy Sejm – ten wybór dopiero się dokonuje i, być może, wpłynie na dynamikę i charakter przyszłych przejawów małomiasteczkowego aktywizmu.

Muszel i Piotrowski, przeprowadzając badanie w 2018 roku, zauważyli, że Czarny Protest był dla wielu osób wydarzeniem transformującym – po raz pierwszy wszyły one na ulice. W wielu przypadkach pozostały także aktywne i budowały lokalne struktury Strajku Kobiet. 5 lat później, krocząc ulicami 2,5-tysięcznego Czerniejewa, podtrzymują energię ogólnokrajowego kobiecego sprzeciwu. 🗨

**Karolina Gembara** – doktorantka Interdyscyplinarnych Studiów Doktoranckich Uniwersytetu SWPS na kierunku kulturoznawstwo, gdzie pisze pracę doktorską o fotografii protestu. Publikowała w Sztuce i Filozofii oraz Kulturze Popularnej. Fotografka, autorka książek fotograficznych, edukatorka, kuratorka, aktywistka związana z kolektywem Sputnik Photos. Jej projekty artystyczne dotyczą reprezentacji Innej\_go, migracji, uchodźstwa oraz szeroko pojętej idei domu i przynależności. Stypendystka MKiDN oraz Krytyki Politycznej. Zawodowo związana z Instytutem Edukacji Artystycznej Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawską Szkołą Fotografii i Programem Mentorskim Sputnik Photos.

## Bibliografia

- Derrida, J. (2016). *Gorączka archiwum. Impresja freudowska* (J. Momro, tłum.). Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Drozdowski, R. (2017). Jak i po co badać wizualność protestów społecznych? *Czas Kultury*, 33(4), 21–26.
- Kowalewski, M. (2013). Miasto jako arena protestów. *Konteksty Społeczne*, 1(1), 18–24.
- Maimon, V., Grinbaum, S. (ed.). (2016). *Activestills. Photography as Protest in Palestine/Israel*. London: Pluto Press.
- Muszel, M., Piotrowski, G. (2018). Rozbijać małe miasteczka: aktywistki Czarnych Protestów w Polsce. *Praktyka Teoretyczna*, 30(4), 101–128.

<sup>4</sup> Archiwum Protestów Publicznych, <https://archiwum-protestow.pl/app/uploads/2020/12/app-gazeta-289x380-plakaty.pdf>, dostęp: 9.03.2021.





6  
Hetmańska  
MZBM

6  
Hetmańska









SPOŻYWCZA  
MONOPOL

MAJĄT DZIECKO  
- TYM NIE  
WKWIRZYSZ  
NIEMIECZANKI  
BĘDZIE ZŁE

MYSLE  
CZYJE  
BĘDZIE

AGA

M  
W  
R

Czarniejewo. Fot. Michał Adamski



Salon Laczarowany  
Maglo Center

TOP TRAVEL BIURO PODRÓŻY

BIURO SOLIDNA KSIĘGOWOŚĆ  
PODATKOWE 22 758 00 49

BAR & PIETRZAKA  
DANIA NA WYNOŚ

CENTRUM NAUCZANIA  
JZYKÓW OBCYCH

KADKO  
MIĘSO WĘDLINY-DRÓB

optyk

TROJ  
WOL  
TUSKA

ALL WANT  
FOR CHRISTMAS  
PRECA  
ODNASZYCH  
DZIUKEK

KOT  
RESZTA  
WYPIERDALA





ul. Armii Poznań ul. Armii Poznań





SIŁA  
KOBIEC

KOT może  
zostać



# Zepsuty świat<sup>1</sup>

KASIA TÓRZ



Trudno powiedzieć, czy plądrowanie ruin rzeczywistości, które uprawiała przez lata Grupa Twożywo (Mariusz Libel i Krzysztof Sidorek), było przygodą, misją czy procedurą. Niezależnie od odpowiedzi na to pytanie, w każdym z tych wariantów kryła się konieczność. Tak jakby inaczej nie dało się świadomie być i działać w zmieniającym się w zawrotnym tempie świecie, który na oczach dwóch mieszkańców wchodzącej w erę kapitalistycznego dobrobytu Warszawy wzrastał i upadał, pokazując swoje piękno, ale i marność. Ubrani w robocze, niewyróżniające się niczym miejskie uniformy, wyposażeni w szablony, puszki z farbą, wałki, pędzle, tapicerskie nożyki, aparaty i komputery z programami do obróbki graficznej, przeszukiwali wysypisko codzienności. Wydzielali jej niezwykłość, docierali do sensów, których często wolelibyśmy sobie nie uświadamiać. Działali na ulicach, w zakamarkach, na wielkich ścianach, billboardach i w zaciszu pracowni. A raczej „rudery” – jak zwykli nazywać zrujnowane mieszkania, znajduwane przez przyjaciół i zwolenników działalności grupy.



<sup>1</sup> Tekst pierwotnie otwierał album „Plądrujemy ruiny rzeczywistości” poświęcony grupie Twożywo. Serdecznie dziękujemy Autorce Kasi Tórz oraz Wydawcy i Producentowi Osmanowi Djajadisatrze za wyrażenie zgody na jego przedruk. (Libel, M., Sidorek, K., Tórz, K. (2020). *Plądrujemy ruiny rzeczywistości*. K. Tórz, A. Wąsowska (red.). Warszawa: Producent i wydawca: Osman Djajadisastra | współwydawca: Galeria Monopol)

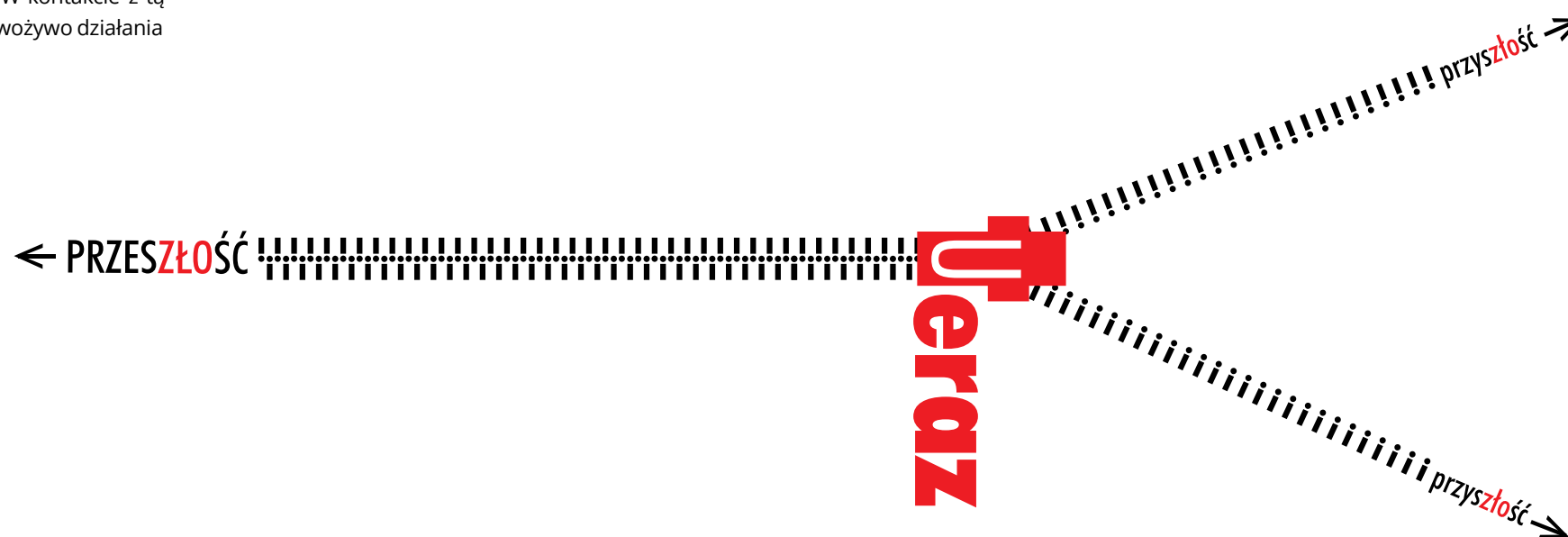


**1.**

Przywołując na potrzeby tej publikacji dzieje Twożywa i zastanawiając się nad sposobem, w jaki można je opowiedzieć tym, którzy nie byli świadkami poczynań grupy, trudno mi się pozbyć wrażenia, że jest w nich zarówno spektakularność – to wpływ, jaki jej język estetyczny wywarł na polską kulturę, a zwłaszcza pojęcie sztuki w przestrzeni publicznej – jak i radykalna skromność, normalność, dystans do siebie i otoczenia. W kontakcie z tą twórczością chodzi o poczucie, że podejmowane przez Twożywo działania

mogłyby być doświadczeniem wielu z nas. Pod warunkiem, że nie chcemy marnować swojego życia na bierną ignorancję i zamiast tego przyjąć postawę czujną – być radarem odbierającym czule częstotliwości świata i rozważającym znaczenie zdobytej wiedzy. Aby zrozumieć przejście między statycznym pogodzeniem się z rzeczywistością a dynamiką jej podważania, konieczne jest zrozumienie ontologii Twożywa.

J ▶ ?



Co kryje się pod warstwami uzusu, przyzwyczajęń, schematów, granic potocznego języka? Powszechne, ale nieodgadnione słowo: rzeczywistość. Może wszystko zaczęło się od prostego pytania: czy naprawdę widzimy świat, w którym żyjemy? Czy zastanawiamy się nad nim? Dlaczego jest tak, jak jest? I dlaczego często odnosimy wrażenie, że „coś jest nie tak”? Żeby dostrzec błąd, trzeba wyostrzyć wzrok. To, co wyłania się z twórczości grupy, jest obrazem rzeczywistości widzianej oczami gnostyka. Uniwersum, które już w akcie stworzenia zawiera w sobie pierwotną wadę. Zadaniem artysty, filozofa, ale przecież także każdego pojedynczego człowieka, niegodzącego się na rezygnację z możliwości wpływu na kształt świata, jest stałe tropienie emanacji tego błędu, dobieranie się do rzeczywistości – właśnie poprzez jej plądrowanie, stałą nieufność. Kiedy obróciła się ona w proch? Czy

przegapiliśmy ten moment i żyjemy w stanie katastrofy? Matryca popsutego świata, zapowiadana w jednym z pierwszych szablonów pt. *Emanacje słabości*<sup>1</sup>, powraca ze zwielokrotnioną siłą w wielu późnych pracach Twożywa. Zdają się one zaszyfrowanym komunikatem o nieuchronnym, nierozwiązywalnym błędzie i absurdzie, jakim jest trwanie. Widać to też w wyborze autorów, po których myśli sięgali Libel i Sidorek. Przetwarzali oni na własny, graficzno-typograficzny język słowa egzystencjalisty Jeana-Paula Sartre’a (projekt *Herostrates*) czy radykalnego sceptyka Emila M. Ciorana. Jednak ten ostatni – pomimo swojej pełnej pasji i krzyku niechęci do świata i bytu, zasługującego jedynie na lament – wskazywał na absurd jako postawę, która „może jeszcze rzucić snop demonicznego światła w chaos”.

<sup>1</sup> Zobacz ilustrację na str. XXX (Emanacje Słabości)



Twożywo  
widziało w absur-  
dzie i negatywności siłę twórczą, a nie  
tylko czarny charakter w dualistycznym uścisku dobra ze  
złem. W swojej pełnej wieloznaczności, zagadek i gier językowych praktyce  
członkowie grupy wskazywali, że czarno-białe dychotomie nie wyczerpują szerokiego  
spektrum tonów i barw, w jakich przejawia się świat. Manicheizm usuwa z pola widze-  
nia szereg zniuansowanych postaw, sytuacji stania w półcieniu, które zyskują swoją  
formę i znaczenie w zależności od dynamiki wydarzeń, zaangażowania człowieka,  
różnorodności jego własnych poznawczych narzędzi. Negatywność doprowadzona  
do potęgi n daje zatem rodzaj nowego oglądu, wiedzy o tym, co ukryte. Jak w prostej,  
repetytywnej piosence Einstürzende Neubauten *Negative Nein*, gdzie w akompania-  
mencie industrialnego hałasu powtarzana fraza: „nie, nie, nie, ależ nie, negatywne  
n i e” staje się zaklęciem ujawniającym to, co kryje się w ruinach<sup>2</sup>. Artyści Twożywa  
nie uprawiali więc, typowej dla doktryny liberalnej demokracji, filozofii emancypacji  
poprzez pozytywność i powielanie sprawdzonych scenariuszy na sukces i dobrobyt.  
Bardziej interesowali ich rewers, to, co wyłania się z nudy stanu akceptacji i obojęt-  
ności – amoralności, anestezji, apatii.

<sup>2</sup> Negatywność jest też bohaterką suplementu do projektu Cioran. Wybór obraz, zrealizowanego w formie książki wydanej w limitowanym nakładzie przez Łódzką Galerię Sztuki Atlas oraz wystawy, która odbyła się tam w dniach 18.02–21.04.2011.



W plądrowaniu ruin rzeczywistości chodzi zatem o przebudzenie. Jak w amerykańskim thrillerze s.f. *Oni żyją* (1988) w reżyserii Johna Carpentera, w którym główny bohater, za pomocą specjalnych okularów, zaczyna postrzegać świat odkłamany. Okazuje się, że wszystkie publiczne komunikaty mają swoje drugie dno. Okulary ujawniają szwy rzeczywistości, ukryty przekaz, każący podporządkować się indoktrynacji, zniewalającej propagandzie konsumpcji. Pokazują, że za *soft power* kryje się twarda propaganda. Znika więc opakowanie. Zamiast reklam, szyldów i anonsów wszędzie widać napis „OBEY” – „podporządkuj się”, „bądź posłuszny”. Twożywo w swojej działalności próbowało w przewrotny sposób uruchomić w odbiorcy świadomość takiego przekazu, sprawić, by zaczął pytać: „dlaczego?”. Wprowadzało go w poznawczą konfuzję za pomocą ironii, podszywania się pod narzędzia i estetykę systemu. Czy był to ruch oporu? Tak, ale na mikroskalę. Raczej o d - r u c h oporu, stale aktywny czujnik, wykrywający fałsz i perswazję, mającą uśpić indywidualny, krytyczny namysł nad światem.



Artyści dawali tarczę do obrony przed naiwną ufnością w jedyny możliwy i prawdziwy porządek świata. Inspirowali i przywracali wolność decydowania, czy i jak sprzeciwić się potopowi „się”<sup>3</sup> – liście powinności, którymi kierujemy się w życiu, przyjmując je za oczywistość. Reklamowali czekoladowy baton „Platon”<sup>4</sup>, karmiący nas iluzją piękna, dobra i prawdy, sugerując, że jego zjedzenie stępi zmysł smaku i oszuka go sztuczną słodyczą pustych ideałów. O d - r u c h zwątpienia, przecucie błędu czynią nas ludźmi. W aksjologii Twożywa były postawami, których zakres jest osiągalny dla każdego. Stawały się więc etyką stosowaną. Emil M. Cioran ujmował to zagadnienie dramatycznie: „Nie rozumiem, jak mogą istnieć na tym świecie ludzie obojętni, umysły nieudręczone, serca niewypalone, uczucia bez wibracji, łzy bez płaczu”, i wskazywał, że w zamożnych europejskich społeczeństwach każdy odruch buntu jest pacyfikowany pastylką nasenną lub wizytą u psychiatry. Twożywo pokazywało alternatywne możliwości sprzeciwu, ale – w odróżnieniu od innych przeciwników systemu – nie nawracało na nową drogę, nie pouczało z piedestału sztuki. Członkowie grupy, niczym wytrawni filozofowie, stawiali pytania, które miały zasiać wątpliwość, umożliwić skierowanie myśli lub rozmowy na zupełnie nowe tory, gdzie nie wiadomo, kto jest kim ani jaką ma agendę. W dopuszczeniu do głosu negatywności chodziło o uruchomienie siły wskazującej na struktury i schematy, o wykrycie fałszu i dążenie do własnej prawdy, odnalezienie na wysypisku śmieci, będących pozostałością czegoś oryginalnego, a nie podróbką.

<sup>3</sup> Odnosi się do tego ilustracja *Się*, stworzona w grudniu 2010, opublikowana jako felieton w „Magazynie Świątecznym” (dodatek do „Gazety Wyborczej”); zobacz ilustrację na str. XXX

<sup>4</sup> W roku 2002 projekt był pokazywany jako billboard na ul. Koszykowej i Kopernika w Warszawie, następnie został namalowany jako mural w Płocku w 2003 (obecnie już nie istnieje) i reprodukowany w formie naklejek; zobacz ilustrację na str. XXX



## 2.

Świat Twożywa trudno zamknąć w określeniu „sztuka wizualna”. Był to raczej rodzaj systemu życia, pozostającego w sporze z rzeczywistością. Z jakich wyrazów składa się świat, jakimi narzędziami próbujemy go opisać i czy one wystarczają? Twożywo pokazywało, że nie my mamy język, ale język ma nas, i odpowiadało na ten paradoks starciem obrazu z tekstem, słowa z myślą. Uprawiając słowotwórstwo oparte na własnej semantyce i formie, artyści docierali do zaskakujących połączeń, błysku zaskoczenia, celnej, prześwietlającej wszystko analizy. Sprzeciwiając się bylejakości, bezmyślnemu życiu, nie uprawiali moralizatorstwa. Emitowali w eter zaburzenia, ujawniające sztuczność i umowność społecznego konsensusu. W ten sposób szerzyli niepokój pośród stada owiec<sup>5</sup>, którymi jesteśmy. Pokazywali, że lubimy ten stan – kiedy mamy co jeść, wiemy, co robić. Bunt za dużo kosztuje – jest ryzykowny i osłabia. Twożywo nie propagowało utopii ani ideologii nowego wspaniałego świata. Libel i Sidorek nie uważali się za lepszych, ale nie mogli znieść „OBEY” w milczeniu. Cechowały ich ironia i skłonność do przewrotnych, pozornie lekkich komunikatów. Jednak we wszystkich podejmowanych działaniach, nawet tych niemalże satyrycznych, jak *Kapitan Europa*, dostrzec można podskórną powagę. Maska uśmiechniętego trickstera – figury, pod różnymi postaciami, stale powracającej w ich pracach – skrywała strapioną twarz Stańczyka z obrazu Jana Matejki, błazna rozmyślającego nad fatalnością losów wspólnoty.

<sup>5</sup>W listopadzie 2011 przy ul. Radzywińskiej 150 w Warszawie grupa we współpracy z Klausem Klingerem zrealizowała mural *Człowieczy los*; zobacz ilustrację na str. XXX



W oryginalność każdego języka artystycznego wszyta jest niebezpieczna możliwość, że zostanie przejęty, przyszpilony samymi mechanizmami rynku sztuki albo reklamy. Oryginalność i niezłomność strategii Twożywa polegała na zrobieniu kroku do przodu – byciu graczem, który prześwietla strategię systemu i przekuwa je w swoje własne, żeby osiągnąć przeciwny cel. Artyści wiedzieli, że nie da się całkiem wyłączyć systemu, lepiej go hakować i z uśmiechem na ustach tańczyć. Dlatego z pierwotnego wybrakowania rzeczywistości czynili inspirującą konieczność do reakcji, odbicia się od usterki. Nieufność wobec doskonałości formy dotyczyła także sposobu ekspresji, jaki wybrali. Brak zainteresowania studiami artystycznymi i niestaranność warsztatowa były nie tylko decyzją estetyczną, ale świadectwem pozostania wiernym etosowi zinowo-punkowemu, z którego się wywodzili i w którym dostrzegali autentyzm. Pierwsze, rozlepiane w autobusach wlepki i monochromatyczne surowe szablony pozostawały w kontrze do gładkich, profesjonalnych komunikatów graficznych, opanowujących od wczesnych lat 90. polską przestrzeń publiczną. Z czasem jednak także ten język wizualny zaczęli adaptować do własnych anarchistycznych praktyk i korzystali z pastelowych płaszczyzn i tanich efektów graficznych. W ten sposób z kolorowej sztuczności życia codziennego wywodzili krytyczny komunikat o ruinach, na jakich żyjemy.



Przejmowali język i estetykę systemu do własnych celów. Zadawali pytanie, do kogo należy przestrzeń publiczna. A raczej: do kogo pozwalamy, żeby należała. Nigdy specjalnie nie pracowali nad spójnością swojego języka. Wytworzył się on jakby w międzyczasie, wzrastał wraz z nimi, naturalnie, przybierając raz mniej, raz bardziej dopracowane formy. Na jego odrębną poetykę składały się duża dawka ironii, nawiązania do konstrukttywizmu i popkultury. Tak jakby oscylowali między biegunem powrotu do czystej formy – chęcią pokazania struktury, pierwotnego tematu, stojącego za wszystkim, co widzimy i czego doświadczamy, a próbą wyeksploatowania do granic powierzchni świata – jego plastiku, blichtru, braku znaczenia. Robili to tak zawzięcie, aż na kolorowej, lśniącej powierzchni wreszcie pojawią się rysy, a fasada rozpadnie się na drobne kawałki. Sprzeciwiali się przeestetyzowanemu street artowi będącemu ozdobą lub pustym komunikatem, stylizującym się na underground. Najgorsze mniemanie mieli jednak o tych pracach, które służyły głównie lansowaniu się artysty – promowaniu jego istnienia poprzez autoportrety lub multiplikowane na murach tagi. Wynikało to z niezgody na celebryzację kultury, stawiającą autora przed dziełem.





Artyści nie stwarzali między własnymi komunikatami a odbiorcą dystansu, onieśmielającej bariery, czyniącej sztukę odległą od emocji i doświadczeń. Twórczość grupy pełniła rolę kompana w tej dziwnej podróży, jaką jest życie. W codziennym zmaganiu można było zawsze się do nich odwołać, sprawdzić, co mają do powiedzenia – w formie naklejki, obrazkowego felietonu w gazecie czy na internetowym blogu *Zaciemnienie*<sup>6</sup>, funkcjonującym podczas wyjątkowo mroźnej zimy 2006/2007, który – paradoksalnie – zmagając się z ciemnymi zakamarkami życia, rozświecił je i czynił bardziej znośnym, bo odkłamanym. Twożywo zajmowało się tym, czego nie widać. Co jest niewidzialne dziś? Kiedy artyści zaczęli działać, nie było w Polsce internetu (grupa szybko odkryła go dla sztuki i od razu przejęła jako wdzięczne medium do własnych celów), wielkich centrów handlowych, ekranów smartfonów – które zawłaszczają uważność, z jaką przyglądamy się światu i wpływają na to, co w nim dostrzegamy. Wydaje się, że dziś, mimo – a może z powodu – dobrobytu, stabilizacji, czujemy się szczególnie samotni i skazani na brak wiary. Boimy się ciszy, siebie, własnych myśli. Ale co to za my? Czy – jak twierdzi Cioran – jesteśmy „jak przechodnie przypominający goryle, zmęczone i bezwolne, które mają już dosyć naśladowania człowieka”?

<sup>6</sup> Blog działał od 1.12.2006 do 14.02.2007. Byłam jedną z jego uczestniczek.

**WSZYSTKIE  
TWARZE  
W AUTOBUSIE  
WYGLĄDAJĄ  
TAK <sup>ZINOKIO</sup> SAMO**

### 3.

Wiele z tego, co robili Libel i Sidorek, przepadło, ale część szablonów jakimś cudem ocalała na ulicach Warszawy. Ich znalezienie jest jak kontakt z reliktem, z odkrytym po latach malowidłem skalnym zaświadcującym o przeszłości, ale może też być komunikatem wdzierającym się w teraźniejszość. A więc Twożywo jako odkrycie archeologiczne. Tak jak w samej nazwie wciąż chodzi o podwójność: twórczość – jej tworzywo, i życie – tłące się w pozostawionej substancji. To, co widzimy na zewnątrz, wpływa na to, jak się zachowujemy wobec tego, co czujemy w środku. I na odwrót. Te wzajemne powiązania są bardzo skomplikowane i często niezrozumiałe. Twożywo znajdowało sposób, żeby je odkryć, dawało dojść do głosu niepokoju wszytemu w egzystencję. Pokazywało, że nie należy go zagłuszać, tylko wsłuchać się w niepewność, ponieważ zawsze lepiej jest być świadomym i mieć wpływ na własne życie, niż w pozornym ładzie i szczęściu dawać sobą sterować.



Libel i Sidorek nie naśladowali innych, choć mieli świadomość tego, co się dzieje w kulturze – medialnej, popularnej, na aktualnym targowisku idei. Nie byli gwiazdami art worldu, nie zależało im na akceptacji innych i na poklasku. Cieszyli się, jeśli ktoś nie uznawał ich za artystów, a tego, co robią, za sztukę. Oznaczało to niezależność. Prawie nigdy nie zgodzili się na robienie zdjęć swoich twarzy, w telewizji wystąpili zaledwie kilka razy. Odmówili też współpracy przy monograficznej książce i filmie dokumentalnym, który miał powstać na ich temat, gdy byli u szczytu zainteresowania mediów. Pozostawali w kontrze do obecnej kultury *selfie*. Wydaje się, że wygasili siebie w odpowiednim momencie, zanim świat stracił kontrolę nad nadprodukcją treści i alternatywnych podmiotowości. W dzisiejszym natłoku wizerunków i dzielenia się własnym życiem pewnie zeszliby do podziemia i stracili siłę oddziaływania albo zgodzili się na – niepodobny do nich – kompromis.



Trupa twożywo to troje typów.  
Tylko trzecia, to trochę terier.  
Trudnią się tworzeniem tablic,  
transparentów i typografii.  
Teksty twożywa tryskają tandetą,  
trywialnością i transcendencją.

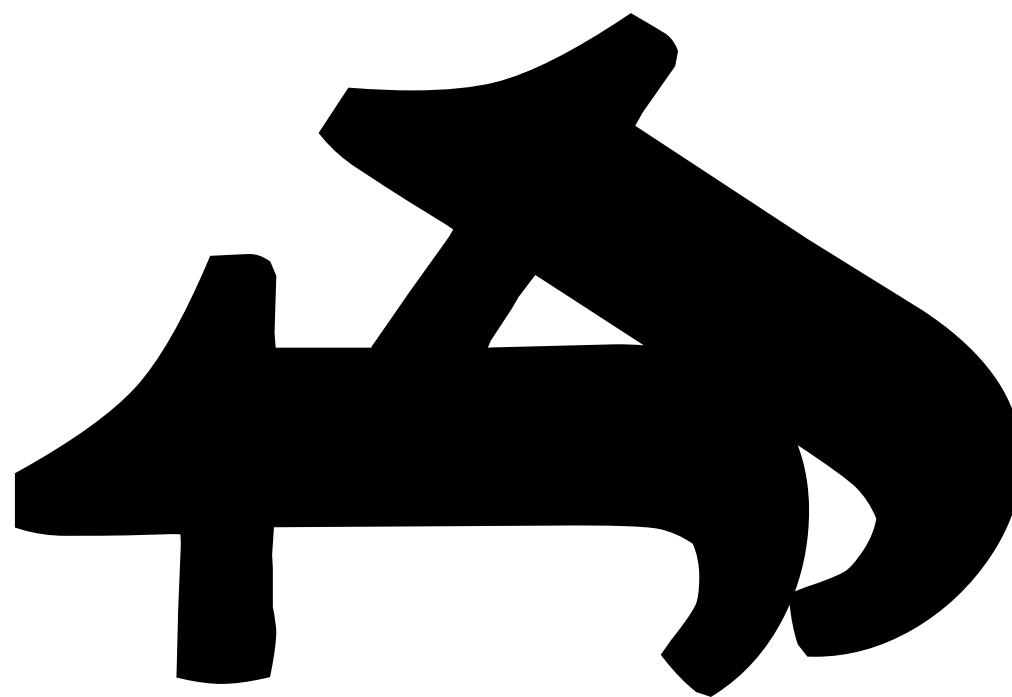
Ich strategia nie przypominała życia odizolowanych od świata artystów, którzy nad swoimi projektami pracują miesiącami albo latami. Twożywo po prostu reagowało. Zabierało głos, szepcząc lub krzycząc, sięgając do poezji albo sloganów. Tak jakby wiedzieli, że nie ma czasu, że życie ucieka, a stanem skupienia świata – jak przed laty wskazywał Bauman – jest płynność. Mieli dar wywoływania tematów profetycznych. Niczym czujny sejsmograf, wykrywający nadchodzące trzęsienie ziemi, zdawali relację z zapowiadających je drzeń. Billbord *Kiedy wreszcie będzie wojna*, zawieszony naprzeciwko warszawskiej Hali Koszyki w przeddzień katastrofy 11 września 2001 w Nowym Jorku, przeszedł do historii jako profetyczne ostrzeżenie. Dziś rodzi się pytanie, jak od tamtego czasu zmienił się świat, przestrzeń publiczna, granice tego, co widzialne i niewidzialne w obrazie.



Ten tekst nie jest przezroczysty. Jego transparentność zaburzą wieloletnie związki z grupą – myślowe, artystyczne i osobiste. Piszę go z perspektywy obserwatora, stojącego u progu, w drzwiach. Między byciem na zewnątrz i w środku. Wchodzeniem i wychodzeniem. Korzystam z przywileju bycia gościem i domownikiem. Dwoistość wpisana jest także w niniejszą książkę. To zamknięta historia, zbiór treści przynależących do przeszłości, ale zarazem komunikat, którego sens nie wygaś. Swoją tytuł pożyczę od jednej z pierwszych prac Grupy Pinokio – wczesnego wcielenia Twożywa. Przybrała formę wydrukowanego tomu nie tylko po to, aby zostawić w archiwum polskiej sztuki świadectwo owego kilkunastoletniego procesu plądrowania ruin. Nie ma być martwym katalogiem osiągnięć, ale inspiracją do podjęcia samoratownych działań – zainteresowania się swoją indywidualną egzystencją. W tym sensie jest to ostatni, a może nawet bardziej niż ostatni, bo wydany z pustki nieistnienia, publiczny głos grupy. Ślad, udowadniający, że zawsze istnieje możliwość działania i reakcji. Najgorsze, co można zrobić, to zaprzestać poszukiwań, pogodzić się, że na śmietniku idei, wartości i sensów jest tylko to, co leży na wierzchu. 👁

Warszawa, sierpień 2016

**hoduj pieski tetowe rasy garamond bold**  
**twozywo.art.pl**



Jestem po krachu finansowym,  
dla pieniędzy zrobię wszystko

Przyjmę reklamę na antenie  
satelitarną. Mam balkon w

Samotna matka  
w trudnej sytuacji  
finansowej prosi  
o pomoc.  
Ola, Drohiczyń

Wysyłam odzież  
najbardziej  
potrzebującym.  
P. z Lubina

Pieniądze leżą koło ciebie.  
Podpowiem, jak je znaleźć

# USTROJSTWO TRANSFORMACJI

Z powodu wyjazdu do USA  
wybranemu oddam fiata 126 (1988)

Szukam sponsora. Marek, Szczytno

\*\*\*\*\*  
STARTUJĘ W BIEGACH MARATOŃSKICH – POSZUKUJE  
FIRMY, ŻEBY JĄ REKLAMOWAĆ PODCZAS BIEGU.  
\*\*\*\*\*

EROTIC CLUB SZUKA  
GAYÓW MÓWIĄCYCH  
PO NIEMIECKU,  
SULECIN, SKRÝTKA

Ewangelię św. Jąna  
bezpłatnie wysyłam.  
06-500 Mława

Opieka nad grobami.  
Mogę przesłać zdjęcie.  
C. Nawrocki

ZDRADZĘ, JAK UROSNĄĆ?  
MAX ZE SKIERNIEWIC

Młody, atrakcyjny przyjmie pracę  
tokarzą lub jako pan do towarzystwa

Powiem, jak... w... sposób

Masz spr... Wrocław  
Nie prz... , załat...  
Lesze... Zarób milion w minucie,  
Stargard, skr. poczt.

## Nie ma jednej odpowiedzi

z MARIUSZEM LIBELEM

ROZMAWIAJĄ KONRAD KUBALA ORAZ PRZEMYSŁAW PLUCIŃSKI

Władza Sądenia (WS) / Przemysław Pluciński (PP) / Konrad Kubala (KK): Pozwólmy sobie na odrobinę genealogii Twożywa i cofnijmy się do lat 90. minionego już wieku. Bywają one przywoływane i interpretowane „duchologicznie”, ale też – już mniej nostalgicznie, bo w utowarowiony sposób – są dziś przestrzenią otwartego kulturowego recyklingu. Dla Was stanowią jednak konkretne i realne doświadczenie, źródło formacyjnych doświadczeń. Jakie były Wasze lata 90.?

**Mariusz Libel (ML):** Rzeczywiście mitologizujemy czasy naszej młodości dokładnie tak, jak mówisz; to chyba bardzo naturalny odruch. Mam natomiast wrażenie, że wydarzenia teraźniejszości trochę nakryły chaotyczny czar lat 90., może przez symetrię... Wracając do pytania, każde nowe pokolenie bardzo szybko dowiaduje się o problemach świata i próbuje je rozwiązać. Nie jest tak przerażone wizją grobu, charakterystyczną dla tych, którzy nami rządzą, bo to zawsze są osoby bardzo dojrzałe. Pewnie z tego powodu poważne problemy krążą od jakiegoś czasu wokół „ocalenia przed szponami kresu” i ogólnie pojmovanego przetrwania, stając się punktem ciężkości. Starzejące się – czy używając innego słowa – rozwinięte społeczeństwa, takie jak europejskie, tym bardziej przychyłają się do takiego widzenia przez rządzących meritum rzeczy. Taki stan pojawia się nie przez przypadek w momencie szczytu, czyli przesilenia materialistycznego. Biologiczna egzystencja jest jedyną wartością, a empiryzm jedyną epistemologią, śmierć warunkuje teleologię. Dokładnie odwrotnie ma

się rzecz z duchem młodości przepelnionym idealizmem i witalizmem.

Specyfika lat 90. w Polsce i bloku wschodnim miała jednak pewną swoistość, która na krótką chwilę nieco wybijała się z tego, o czym wspominałem. Wyż demograficzny połączony z upadkiem systemu komunistycznego, rozumianego jako zniewalający, nadawał duchowi tamtych czasów ogromne pokłady nadziei połączonej z zagubieniem w nowych realiach. Z jednej strony niewątpliwe rozpasanie wygłodniałych „splendoru smaków zachodu” obywateli, całkowicie zrozumiałe, biorąc pod uwagę posępność i wymuszoną ascezę lat 80. Z drugiej pojawiające się pierwsze mleczne zęby nowego ładu, które może najlepiej zobrazują wszechobecne „szczęki bazarowe”, ostatecznie wyparte przez strzeliste wieżowce biurowców wgrzające się w niebo.

Dla nas [czyli Pinokia/Twożywa] podówczas z jakiegoś powodu tamta hipnotyczna melodia doznawania i gromadzenia pełna była dysnansu. Myślę, że odpowiadała za to tradycja kontrkulturowa, pod urokiem której wzrastaliśmy. Trudno się spodziewać po kilkunastoletnich chłopcach, żeby czytali jakąś ciężką, poważną literaturę postmodernistyczną [która pojawia się nieco później]. Raczej wywodziło się to z takich ikon kultury, jak punk rock, tych idei wolnościowych. Patrząc na to z perspektywy czterdziestoparoletniego człowieka, myślę, że tutaj następuje konfrontacja z duchem czasu. Przeświadczenie, że niekoniecznie ten duch czasu jest naszym największym przyjacielem, być może jesteśmy narzędziami w jego rękach i nawet, mówiąc szczerze, to bycie kontrkulturą

wcale nie oznacza, że byliśmy mocno w kontrze do tego ducha czasu. Byliśmy raczej jego aspektem. Zwróćcie uwagę, że lata 90. i początek dwutysięcznych to był w dużej mierze chóralny sprzeciw wobec konsumpcjonizmu. To nie zostało w żaden sposób zaimplementowane w prawodawstwo, nie było żadnego echa z góry. Pewnie dlatego, że było to właśnie w kontrze do opisanego wcześniej „głodu mas”. Podejrzewam też, że rolę odegrało w tym psychologicznie wytresowanie do lęku przed niedostatkiem, więc potem nadmierne konsumowanie było odpowiedzią na dekady niedoborów. Młodzi ludzie nie byli poddani jeszcze tego typu obróbce. Gwoli jasności, „nieumiarkowanie” nie było jedynym wątkiem, który napędzał nas wtedy, ale dobrze ilustruje specyfikę czasów.

Podówczas odkryliśmy istnienie czegoś, co nazywa się po prostu trasowiec. Jest to osoba, która porusza się po tkance miejskiej, określonym zestawie punktów A, B, C, D i to w najbardziej optymalnych dla siebie połączeniach komunikacyjnych, minimalizując drogę. Po prostu każdy z nas ma reżim efektywnego zarządzania własnym czasem. Idea była taka: żeby dotrzeć do tych ludzi, którzy są w swoich trasach, musimy się rozpropagować. Przestrzenie i w centralnych miejscach, na stylkach komunikacyjnych i stąd tramwaje, autobusy, stąd centra miast, ale też inne dzielnice... Lecz co za tym idzie, ta trasowość nie jest tylko cechą przemieszczania się w czasoprzestrzeni, ale również, moim zdaniem, cechą myślenia. To znaczy na pewnym etapie nasze ścieżki myśli podążają zawsze podobnymi drogami. To jest całkowicie naturalne i chodziło trochę o to, że tym, co robiliśmy, robić wyłom w tych ugruntowanych ścieżkach czy też nurtach.

**WS/PP: Te praktyki „trasowania” były raczej intuicyjne, czy też wynikały z jakichś wcześniejszych lektur? Spontanicznie pomyślałem o sytuacjonistach.**

**ML:** Pojawiały się lektury, ale ponieważ wywodzi się ze środowiska tzw. klasy robotniczej, były raczej chaotyczne jak ziny, czasem pewnie modne. Na pewno bardzo dużo rozmawialiśmy i wymienialiśmy się wiedzą. Każda praca to były naprawdę długie rozmowy. To nie jest tak, że po prostu ktoś gdzieś coś napisał i narysował, to, co robiliśmy, wynikało z debat, rozmów. Myślę, że właśnie to było kwintesencją tej grupy – wymiana i konsensus.

**WS/KK: Opowiedz, proszę, jak szliście w to miasto? Najpierw, jak rozumiem, spotykaliście się w rozmowie. Ale kiedy już wychodziście na zewnątrz, czy chcieliście otwarcie konfrontować się z otoczeniem, czy raczej działaliście w przestrzeni miejskiej bez głębokiego przekonania o tym, że ludziom trzeba rzucać snop światła, żeby stali się bardziej świadomi okoliczności, w których przychodzi żyć nam wszystkim? Nie chciałbym tutaj redukcja problemu do opozycji „ewangelizować” – pytać, ale z drugiej strony nie sposób zapomnieć o pytaniu o Wasze rudymtarne intencje.**

**ML:** Pierwszy plakat, jaki zrobiliśmy, przedstawiał metamorfozę człowieka w trybik, a towarzyszyły mu słowa „czy obietnica w świecie zdrady jest lepsza od szukania?”. Bardzo pilnowaliśmy, by unikać stanowisk propagandowych/reklamowych. Bo czym różni się propaganda od twórczości? Propaganda wyrasta z pogardy, namawia do swojej racji, bo ma już odpowiedź, i często nawet tworzy problem – żeby implementować w nas pewne kwestie, a twórczość mierzy się z problemem i pyta, ufając odbiorcy. Odpowiedź może rodzić się w umysłach odbiorców, będzie wieloraka, zróżnicowana. Różnica sprowadza się do: zamknięte i otwarte.

Oczywiście, ostatecznie sztuka stała się narzędziem tak zwanego soft power i to było gwoździem do trumny jej kariery solisty



w chórze cywilizacji. Już nie tylko merkantylizm sztuki posyłający ją w kicz, ale właśnie ten soft power, w którym artyści, w dużej mierze z dobrej woli wspierają konkretne narracje, konkretne „izmy” i właśnie przez to finalnie tracą zaufanie odbiorców.

**WS/PP: Czy byłbyś w stanie jeszcze nieco rozwinąć wątek Waszego undergroundowego zaplecza? Art-punk, fanziny, szablony... Miewałem poczucie, że – ujmując to w nieco przenośny sposób – bywaliście bliżej squatów niż galerii.**

**ML:** Myślę, że relatywnie dużo chodziliśmy do kina na klasykę. Galeria pojawiła się

stosunkowo późno, po kilku latach; na pewno nie była naszą natywną przestrzenią i to jest prawda. Z racji bycia w fazie ciekawości błąkaliśmy się w dziwnych zakamarkach tamtego barwnego czasu. Bywaliśmy na spędach grup parareligijnych, federacji anarchistycznej i muszę przyznać, że to tam dało się odczuć różnicę pomiędzy nimi a nami. Niezrozumiała dla mnie dogmatyzacja i jakaś anachroniczność zamiast anarchiczności. Oni, kiedy posłuchali tego, co mamy do powiedzenia, zapytali, czy jesteśmy „jakimiś straight edge’ami”. Daleko było nam do ascezy straight edge’u, bo po prostu interesowało nas działanie. Poczuliśmy, że to nie jest nasza flaga. Zobaczyliśmy, że tam też



jest hierarchia, że tak naprawdę to są pustostłowa, eksploatacja wydrążonej pustej formy. Ta kultura wydawała nam się trochę antykwaryczna.

**WS/PP:** Czerpaliście przy tym jednak z tych kontrkulturowych zasobów estetycznie, wizualnie?

**ML:** Trudno mi mówić o formie. Forma jest zawsze dla mnie kłopotliwa. Zdecydowanie lepiej czuję się w treściach. Co do formy, rzeczywiście wychowaliśmy się na szablonach na murach z lat 80. Szablony nas wychowały, Pomarańczowa Alternatywa czy Towarzystwo Malarzy Pokojowych, pojawiały się ziny, ale bez szału. Nieco później pojawił się wpływ awangardy konstruktywistycznej, sowieckiej. Zdarzyło się to w momencie, w którym zaczęliśmy malować billboardy. To trochę podsykowało zmianę estetyki. Zaczęło się myślenie o formie w sensie projektu, w przeciwieństwie do wcześniejszych radosnych gryzmołów długopisem na kartce.

**WS/PP:** Dokładnie to jest intrygujące, porozmawiamy zatem jeszcze przez chwilę o tej kwestii. Jak zmienił się Wasz język: najpierw Pinokia, później Twożywa, w zależności od przestrzeni oraz relacji między – Tobie bliższą – treścią a formą, którą wybieraliście? Jak dziś widzisz to przejście z ulicy przez billboard do internetu?

**ML:** Internet pojawił się relatywnie wcześnie. Stworzyliśmy stronę internetową bardzo szybko, ale był to czas, kiedy nie wszyscy mieli modemy, do internetu prowadziło tylko brzęczące i kosztowne wydzwanianie do TP SA. Mieliśmy wtedy stronę na dyskietkach 3,5 cala i rozdawaliśmy ją znajomym. Dał się zauważyć się ewidentny wpływ technologii na to, co robiliśmy, bo na przykład naklejki pojawiły się w momencie, w którym technologia ksero miała szczyt. Myślę, że wprowadzenie typografii projektowej też wynika z pojawienia się programów graficznych, które są bardziej zaawansowane. Korzystanie z janusowego oblicza techniki rzuca długi cień na nasze prace. Prawie od początku mamy skrytkę pocztową, czyli jest możliwość rozmowy, otwieramy się na nią. Nie są to tylko komunikaty wysyłane od anonimowych ludzi do anonimowych ludzi, ale jest możliwość nawiązania dialogu. Tak powstały relacje; część z nich trwa do dziś.

**WS/PP:** Gdzie zatem, Twoim zdaniem, toczą się obecnie gry z władzą i o władzę? Ciągłe na ulicy czy raczej w sieci? Jeżeli Waszą działalność można oczywiście interpretować w tych, tu nieco upraszczających istotę rzeczy, kategoriach.

**ML:** Myślę, że mamy do czynienia z czymś, czego być może rejestrowana historia ludzkości dotąd nie doświadczała. Jesteśmy w trakcie procesu, który ma znaczenie już nie tylko dla ciągłości struktur danego narodu czy państwa, dynamiki faz danej cywilizacji. Myślę,

że wchodzimy w sytuację o wadze gatunkowej. Mam na myśli naszą relację z technologią, która zdaje się wchodzić w finalną fazę. Sądzę, że jest to coś na kształt wypędzania naszej świadomości z rzeczywistości materialnej, odcinania nas powoli od tego, co jest namacalne i spychania do realizowania się w wirtualnych przestrzeniach, które zaczynają być coraz bardziej sztuczne. Z drugiej strony hybrydyzacja wraz z ingerencją genetyczną przedstawiana jest jako konieczność dziejowa dla naszych ciał. Okrzyk „Contra Naturam” od zawsze napędzał nas w naszej neurozie, to jasne, ale pytanie, gdzie nas to prowadzi. Kiedy prezydent najpotężniejszego póki co państwa na świecie, niezależnie od tego, czy go lubimy czy nie, zostaje wykluczony komunikacyjnie, ponieważ jego linia programowa nie zgadza się z linią programową dostawców techniki i zarządzających technologiami, to pokazuje, że pojawiają się nowe ośrodki władzy, z którymi nawet nie wiemy, co robić. Jeżeli służba zdrowia, edukacja, wszystko ma realizować się w przestrzeni wirtualnej, między innymi takiej, w jakiej teraz rozmawiamy, to też o czymś świadczy, prawda?

**WS/KK:** Czy Pinokio i Twożywo byłyby dziś możliwe? Co sprawiło, że w pewnym momencie uznaliście, że Wasza misja się wyczerpała?

**ML:** Trzeba uwzględniać, że każde życie ludzkie toczy się w pewnych rytmach. W ludzkim życiu mamy wiosnę, lato, jesień, zimą, są pewne energie, charakterystyczne dla danego okresu życia. Poza tym narzędzia, którymi się wtedy posługiwaliśmy, przestały już spełniać swoje zadanie, bo zostały zawłaszczone, a ludzka uwaga mocno skanalizowana. Zaczęło się po dwutysięcznym pierwszym roku, rozpoczął się sukcesywny przemarsz swego rodzaju regulacji przestrzeni. I o tym mogliśmy bardzo długo rozmawiać. Jakie to były formy regulacji, zaczynając od autocenzury



przez monitoring, to, co zrobiono na przykład z internetem. Internet w latach 90. w porównaniu do tego, czym jest teraz, to kompletnie inne medium. Aktualnie aktywność skupia się na dużych portalach, które są demiurgami naszej mentalności, zarządzającymi algorytmami bąbeli poznawczych. Kiedyś ich nie było. To była przestrzeń do zabawy, do komunikacji, do absolutnie swobodnego przesyłu danych i ścierania się różnych idei, koncepcji na zasadach absolutnej swobody i dowolności. Ja wiem, że internet cały czas „uważa”, że jest czymś takim, ale już nie jest – mówię to jako reprezentant pierwszego pokolenia korzystającego z niego. Traktujemy go jako coś naturalnego, ale według mnie to bardzo źle nam zrobi. Internet zmienia się w telewizję, taką specyficzną telewizję regulowaną, z kanałami, strukturami i hierarchiami.

**WS/PP:** Nie wiem, czy dobrze czytam Twoje intencje, ale pobrzmiwa tu pewnego rodzaju idealizacja, przynajmniej wczesnego, internetu. Dziś z kolei słyhać coraz wyraźniej





**głosy na temat janusowego oblicza sieci: przede wszystkim jej genetycznie „libertańskiego” rdzenia, co miałyby sprawiać, że jest ona bezpieczną przestrzenią również dla nieprzyjaciół wolności.**

**ML:** Panowie, bez względu na regulacje ludzie nadal chcą dowiadywać się w sposób bezpośredni i mało zniekształcony tego, jaka jest rzeczywistość i co się w niej dzieje. Uciekanie na kolejne platformy, które są wykupywane albo po prostu wyłączane, powoduje, że środowiska wolnościowe stają się nomadyczne. Mam na myśli rodzaj pobierania informacji, który buduje się w trochę szerszym spektrum niż, powiedzmy, jedna główna narracja albo zestaw narracji. Ludzie różnie sobie z tym radzą. Na przykład jest taka przestrzeń bardzo nieciekawa i niezbyt bezpieczna z różnych powodów, nazywana darknetem. Oprócz tego, że dzieją się w niej straszne rzeczy, to staje się ona po prostu na naszych oczach jedyną platformą do swobodnej wymiany informacji. Kiedyś usłyszałem taki podział na trzy rodzaje wiedzy, który mi się spodobał. Pierwszy rodzaj wiedzy to ta, którą pobieram poprzez własne zmysły. Drugi

rodzaj wiedzy to ta, która zostaje mi podana, to jest wiedza zapośredniczona. A trzeci rodzaj wiedzy to ta, która wypływa ze środka, z nas samych. I mam wrażenie, że większość wizerunku i naszego rozumienia, czucia w ogóle, gdzie jesteśmy, bazuje na tym drugim rodzaju wiedzy, najłatwiej podatnym na manipulację. A ten drugi element jest modyfikowalny, można wpływać na to, jaki rodzaj wiedzy zapośredniczonej do nas trafia, prawda? Podlega to regulacjom w zależności od aktualnych narracji i części społeczeństwa wyczuwa, że coś się nie zgadza, że coś jest nie tak, coś po prostu nie gra. I zaczyna szukać, kopać, próbuje rozmawiać z sobą, ale i to zaczyna być coraz trudniejsze. Nie wiem, czy słyszeliście, że ostatnio pojawiają się głosy, by w ramach walki z chorobą, która nas dotknęła, głównie mentalnie, wprowadzić zakaz rozmawiania w środkach komunikacji miejskiej. To właśnie wydało mi się bardzo symptomatyczne. Może dlatego, że lubię naklejki, dla mnie ta przestrzeń komunikacyjna jest ważna, przestrzeń, gdzie nagle przez przypadek kilkadziesiąt osób jest przez chwilę z sobą blisko. Co one robią, czy będą na siebie patrzeć czy nie? Czy będą próbowały rozmawiać

czy nie? My nazywaliśmy to teatrem autobusowym, bo jest to coś na kształt teatru. Ktoś wchodzi, ktoś wychodzi, ktoś śpiewa, szczerka pies... Tą anegdotą chciałem zilustrować fakt, że to, kim jesteśmy, wynika z tego, co wiemy i na podstawie wiedzy o świecie decydujemy się na jakiś rodzaj działań. Bo innych motywów chyba nie ma.

Każdy „nieprzyjaciel”, który się pojawia, sprawdza nasze kompetencje na danym polu. Pytanie, które postawiłbym, brzmi: czy nieprzyjacielem wolności jest ten, który ją bada, sprawdzając jej zakres w teorii, bo internet to przestrzeń obiegu informacji, czy ten, który odgórnie reguluje ten obieg, eliminując z niego treści, wysyłając w odmęty, budując tabu i kolejne demony zwane narracjami.

**WS/PP: Wracając do Waszej partyzantki semiologicznej. Biorąc pod uwagę właśnie przez nas diskutowaną problematyczność i postępującą złożoność, czy też nieprzejrzystość rzeczywistości – gdzie i jakie widzicie dziś potencjały krytyczne, dekolonizacyjne?**

**ML:** Biorąc pod uwagę istnienie postępującego syndromu sztokholmskiego, myślę, że to nadal jest możliwe, ale będzie wymagało dosyć drastycznych cięć, redukcji naprawdę fundamentalnych. A to już się dzieje, dzielimy się właśnie znów na kolejne dwa obozy. Polaryzacja stosunku do biosfery i technologii kosztem ducha to stara triada umysłu, ciała i duszy.

Najbogatszy aktualnie człowiek świata, Elon Musk, to osoba, która z jednej strony deklaruje pewność, że żyjemy w symulacji, a z drugiej strony nie przeszkadza mu to karmić nasze pragnienie ucieczki przedłużającą się jak zwykle wyprawą na Marsa. Skoro to jest symulacja, to czemu jego odpowiedzią na ten stan nie jest znane nam z historii poznanie poszukiwanie prawdy o świecie, tylko produkowanie i wszczepianie nam do centralnego

układu nerwowego neuralinków, które mają nas łączyć z internetem – będącym esencją i źródłem metafory symulacji. Czy symulacja, którą budujemy i mamy się do niej przemieścić, jest rozwiązaniem sytuacji symulacji/maji/jaskini, w którą zostaliśmy wrzuceni? Materializm, osiągając szczyt, sam się neguje, zapewne z rozpaczy.

Myślę, że dzieje się dookoła nas mnóstwo rzeczy czysto emocjonalnych, jak na przykład sprzeczności społeczne, które ostatnio mogliśmy obserwować w Polsce i na świecie. One są uzasadnione, tylko moim zdaniem są trochę źle adresowane. Emocja jest słuszna. Sprzeciw był skanalizowany w wygodną dla *status quo* stronę i odbija się od ściany albo uderza w nas samych. Pojawiło się zarządzanie buntem, to znaczy zarządzanie emocjami i tymi elementami, o których mówiliśmy wcześniej, czyli informacją, które mogą zmieniać rzeczywistość, bo to emocja nas popycha do różnych rzeczy, nie namysł, nie refleksja. Nie zimna intelektualna refleksja nad światem popycha nas do działania, tylko właśnie emocja. Myślę, że coraz bardziej efektywnie się tym zarządza.

**WS/KK: Skoro skupiasz się na bieżących wydarzeniach, chciałbym dopytać o Twoje sugestie: kto, jaki podmiot to wszystko inscenizuje? Pytam, ponieważ zostawiasz odbiorcę tej opowieści o rzeczywistości, w której żyjemy, z niedopowiedzeniem. Jacy aktorzy zarządzają naszymi emocjami?**

**ML:** Pytania tego typu mają to do siebie, że bardzo łatwo popaść w jakieś nieszczęsne skróty. Z jednej strony dominuje normatywnie przeświadczenie, że żyjemy w rzeczywistości, która jest absolutnie przypadkowa i pozbawiona celu, to mówi nam nauka. Nauka informuje nas, że jesteśmy gdzieś na obrzeżach kosmosu. Przez przypadek powstało jakimś trafem życie, a my jesteśmy biologicznymi robotami, żyjącymi tak naprawdę tylko po to, aby przetrwać.

I sami próbujemy siebie dzielnie jakoś zorganizować, aby podtrzymać ten stan zwany życiem. Po drugiej stronie jest tradycja – powiedzmy – bardziej religijna, z zestawem symboli, teleologii zakorzenionych głęboko w przeszłości. Oba te filary postulują fałszywą moim zdaniem konieczność rozwoju, ekonomicznego lub behawioralnego; w praktyce za ośrodkami władzy faktycznie stoi zupełnie inna motywacja. I jest ona wspólna: hierarchizacja i posłuszeństwo. Zarówno kapłan, jak i naukowiec wieszczą nam rychły nieuchronny koniec, jeśli się nie podporządkujemy teraz. Między apokalipsą i „mass-extinction-global-warming-singularity” funkcjonalnie nie ma żadnej różnicy. Kłopot w tym, że żaden z nich nie jest z sobą ani z nami uczciwy, prowadzi nas grzesznik i najemnik.

Problemem XXI wieku jest nadmiar, pokłóś się sukcesu wcześniej wspomnianego rozwoju. Nadmiar rozumiem bardzo szeroko, nie chodzi tylko o demografię; to również informacje, skutki industrializacji czy etyka egocentryczna. Odpowiedzią na to może być tylko regulacja. Ale jest fundamentalna różnica między dobrowolną ascezą i odosobnieniem a głodzeniem i ograniczaniem wolności. Inne towarzyszą temu emocje, zatem inne będą rezultaty.

Do tej pory były różne metody samoregulacji człowieka, najczęściej po prostu wojny, ale ponieważ były mało przyjemne, a teraz żyjemy w momencie, w którym rządzi nami pokolenie urodzone tuż po wojnie, sądzę, że trauma drugiej wojny światowej jest na tyle żywa, iż nie dopuszczamy takiej możliwości. Zresztą słusznie, bo wojna to parszywa sprawa. Jednakże jakieś metody samoregulacji muszą istnieć, więc myślę, że to jest taka nieudolna próba uregulowania siebie samych, innymi sposobami. Celem wydaje się jakość i długość życia.

Faktem jest to, że nasz gatunek stał się nie tylko liczniejszy, ale bardzo zhierarchizowany i zglobalizowany, a to warunkuje zagęszczanie się władzy na pewnych bardzo wąskich

poziomach. Moim zdaniem nie wypracowaliśmy żadnych narzędzi badania kryteriów, symetrii, celów i kompetencji tam obowiązujących. Rozwarstwienie jest tak ogromne, że trudno się dziwić, iż pojawiają się „w masie” wątpliwości i podejrzenia czasem natury fantastycznej, demonologicznej czy psychiatrycznej.

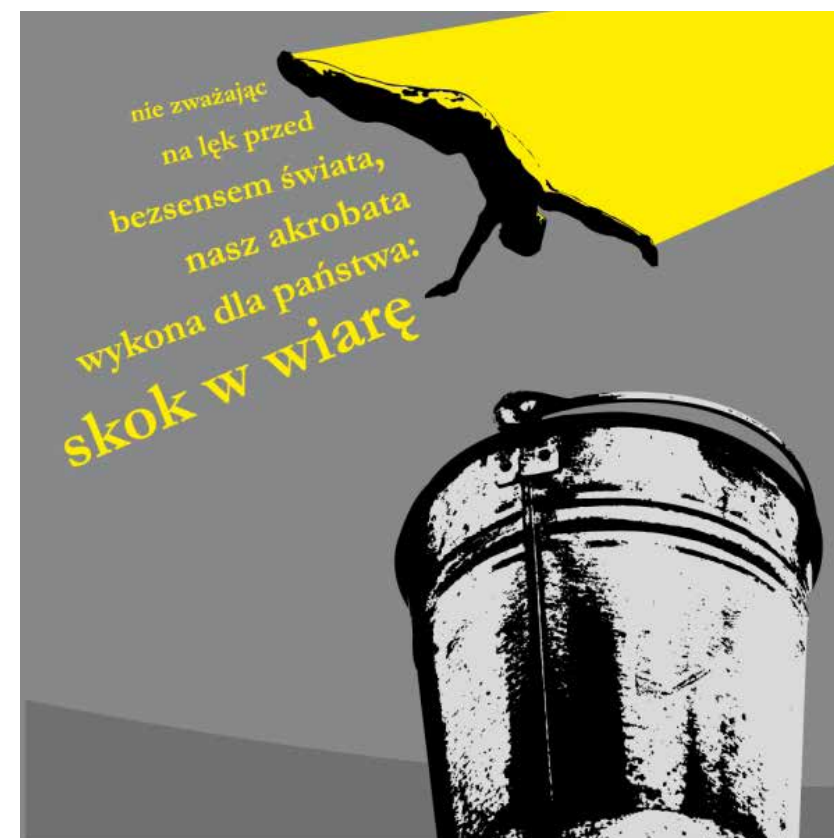
**WS/PP:** Mówisz, o ile Cię dobrze rozumiem, o pewnej kulturze wyczerpania i przenosisz to na poziom kryzysu czy też ryzyk związanych z trwaniem gatunku.

**ML:** Wiemy już mniej więcej, że wyczerpuje się oświeceniowo-romantyczna wizja człowieczeństwa. Nowego „Odrodzenia” spodziewać możemy się oczywiście ze strony technologii, ale myślę, że tym razem będziemy musieli oddać coś bardzo cennego.

**WS/PP:** Rzeczywiście, triumf racjonalności instrumentalnej napotyka na coraz silniejsze opory, na kontrakcję. Czy to zatem moment na – jak określiliście to w jednej z prac – „skok w wiarę”? Na ile pierwiastki duchowe, deprecjonowane przez racjonalność instrumentalną albo też, z drugiej strony, kolonizowane przez konfesyjną religijność, mogłyby mimo wszystkich zastrzeżeń stanowić sensow(n)ą alternatywę? Ujmując to może bardziej lakonicznie: czy ponowne zaczerpnięcie światła może stanowić remedium na bólączki świata odczarowanego?

**ML:** Uważam, że coś ewidentnie odpychamy, udajemy, że tego nie ma, a żyjemy od 150 lat w pewnym rodzaju zaślepienia, a to bardzo ryzykowne. Daliśmy się namówić, że doznajemy wyłącznie poprzez podstawowe zmysły, wszystko inne negujemy lub wkładamy do szuflady „fantazja”.

Kłopot polega na tym, że wszystko, co istnieje i działa, kiedy jest zepchnięte w „nie ma”, buduje się w ukryciu. Tak właśnie



jest z duchowością. To się nie skończy dobrze, represjonujemy jakąś część nas samych, ale ta część nabiera siły w tle i upomni się w końcu o swoje. Dramatycznie się upomni. To jest tak, jak z energią. Jak jest jej za dużo, to bardzo trudno ją kontrolować. Było to widać na przykład w Fukushima, kiedy przepalały się kolejne warstwy sarkofagu z betonu i nie można było tego powstrzymać, reaktor zapadał się coraz głębiej wraz z ziemią, łącząc się finalnie z wodami gruntowymi i przedostając się do oceanu.

A odpowiadając wprost, tak, myślę że rezygnacja z iluzji na rzecz tajemnicy mogłaby przynieść dobre skutki.

**WS/PP:** Intuicyjnie zgadzam się z Tobą w kwestii potrzeby dialogu, może nawet

syntezy perspektyw związanych z szeroko rozumianą duchowością i osiągnięć cywilizacji technicznej nauki.

**ML:** Mamy rodzaj zapotrzebowania, który znamy jako fenomen new age. Nagle astrologia wyskakuje jako coś absolutnie ciekawego, nowego, fajnego i ludzie zmieniają się w domorosłych astrologów. Widać, że jest taka potrzeba i jest ona obsługiwana przez formy eklektyczne. Wezmę sobie trochę medytacji, trochę jogi, astrologię i jeszcze postawię tarota. Niekoniecznie może wyjść z tego coś sensownego, ponieważ jest to chaotyczne i działa na zasadzie „podoba mi się / nie podoba mi się, kolega to robi, koleżanka to robi, to ja też spróbuję”. Brak nam jakiegoś namysłu, jakiejś próby zrozumienia, jest tylko pragmatyzm – czy działa, a czemu miałoby nie

działać, skoro to często starożytne techniki... Z trzeciej strony mamy problem, bo kończą nam się opary chrześcijaństwa. A wraz z nimi kończy nam się na przykład niezbędna nam pośród innych ludzi orientacja moralna w przestrzeni. Zjawisko znane z historii religii powtarzało się wiele razy i nawet wiadomo, co się mniej więcej wydarzy. Wyłoni się nowy pretenident, który będzie mniej lub bardziej zgrabną syntezą, a ze swoich źródeł uczyni demony, które trzeba tępić.

O ile można być dobrym człowiekiem samemu w puszczy, nie robić nikomu krzywdy, o tyle w skupiskach ludzkich brak regulacji moralnych kończy się tym, że zwiększamy coraz bardziej rolę państwa jako czegoś, co reguluje moralnie nasze zachowania. Ani nowe ustawy, ani jakiś Social Credit System, który możemy obserwować w Chinach, nie będą wystarczające. Ludzkie *nomos*, jak wiadomo, jest w porównaniu do *logos* bardzo zmienne. *Logos* będzie zdecydowanie bardziej klarowny dla zrozumienia mnie, mojego dziadka i prapradziadka. Natomiast *nomos*, czyli ludzkie prawo, będzie bardzo zmienne. Jeszcze jedna rzecz wydaje mi się istotna. Zanim wybuchła pandemia, świat był rozdarty pomiędzy dwoma pozornie sprzecznymi koncepcjami. Z jednej strony humanistyka, kultura i tak dalej trawiona była silnie uwieńczeniem ponowoczesności. Nazwane to zostało posthumanizmem. Ten posthumanizm odbierał nadzieję, był to rodzaj samonienawiści człowieka, który bardzo różnie się przejawiał. Po drugiej stronie jest coś, co daje nadzieję, czyli transhumanizm. To rodzaj zaufania wobec rozwoju technicznego, wobec cudownych wynalazków, które już na nas czekają, zaraz, za chwilę dostaniemy je od dobrych i kochających korporacji i laboratoriów wojskowych. Opowieść dotyczy tego, że na pewno przyniosą nam ukojenie i będą odpowiedzią na problemy naszych czasów. Ale to jakby rozwiązuje ten problem, tworząc dwa nowe. Sumą tego wszystkiego jest niestety antyhumanizm,

czyli jakaś niechęć do tego, kim jest człowiek. Więc mamy reakcję człowieka, który nie chce być już człowiekiem. Zatem kim może się stać: maszyną? Czymś, co jest pozbawione tych emocji, które go męczą, które go drażnią, z którymi sobie nie radzi, te napady paniki, jakieś lęki i paranoje. Na tego typu spektrum kłopotów, z którymi musimy sobie radzić, są teraz pigułki. Kiedyś próbowano zrobić z nas anioły, zdaje się, że się to nie udało.

**WS/PP: Nie zdobywaliście formalnego wykształcenia artystycznego, co – jako brak splątania formalną konwencją – może być też postrzegane jako przewaga. Tu powstaje też jednak osobny problem, już w naszej rozmowie poruszony i przynajmniej na poły opowiedziany. Domknijmy go jednak, może nawet nieco prowokacyjnie. Czy Wasza sztuka była tak nośna właśnie z uwagi na brak przestąpienia progu uczelni artystycznej, co dawało Wam asumpt i dostęp do nieco odmiennych konceptualizacji?**

**ML:** Upraszczając odpowiedź, akademia uczy, jak być artystą, czyli tak naprawdę wczucia się w tę postawę wraz z całym anturazem zachowań i oczekiwań, jakie się ma wobec rzeczywistości. To jest właśnie dla mnie kłopot. Moim zdaniem, akademie artystyczne nie uczą, jak tworzyć, tylko pokazują raczej, jak być artystami. I być może to, że zabrakło nam właśnie tej nauki, spowodowało, iż nie oglądaliśmy się na oczekiwania: czym jest sztuka? czym jest piękno? Zawsze wszystkim mówiłem, że nie zajmuję się pięknem, nie wiem, czym jest piękno. Proszę z tym pytaniem udać się do zawodowców, bo rzeczywiście piękno nie było naszym pytaniem.

**WS/PP: To ja może skonstruję. Czy może Waszym pytaniem była skuteczność? Nawiązując wcześniej zdawkowo do propagandy powiedziałaś, że propaganda „wie”.**

**Jednocześnie propaganda chce być przede wszystkim skuteczna. Czy Wasze wypowiedzi miały być skuteczne? Jak na to patrzysz po latach?**

**ML:** Na pewno aspekt skuteczności miał znaczenie, ale twórczość, kreacja, żeby dotrzeć do innych, musi używać pewnych środków, które są nietypowe i tą nietypowością, nazwijmy to brzydko oryginalnością metody, zwrócić na siebie uwagę. Dlaczego sztuka używa prowokacji? Żeby się przebić do świadomości ludzkiej, do uwagi i pamięci. Artysta nie jest właścicielem programu telewizyjnego, kanału tv czy gazety. To się nazywało kiedyś „culture jamming”. Istnieje oczywiście pytanie o intencje, bo można jak grafficiarze zamalowywać ściany swoim pseudonimem lub być ciężko chorym na jakiś „izm” i zarażać nim przestrzeń publiczną. Intencje Twożywa były inne.

**WS/PP: Podejmijmy jeszcze wątek Waszego artystycznego zaangażowania. Na ile Twożywo moglibyśmy określić mianem stosowanych nauk społecznych?**

**ML:** Przyznam, że trudno mi na to patrzeć obiektywnie. Studiowałem pedagogikę i to, czego się dowiedziałem, bardzo rezonowało z tym, co już w sobie nosiłem wcześniej. Chodzi o pedagogikę rozumianą na makrostrukturach, a mniej, powiedzmy, w pracy nauczycielskiej. Myślę, że takie tradycje rozumienia pedagogiki jako wspólnego zastanawiania się nad czymś, jako procesu, w którym ten, kto mówi, zastanawia się wspólnie z tymi, którzy go słuchają, odzwierciedla nieco Twożywo. Wydaje się to całkowicie naturalne, biorąc pod uwagę rolę i istnienie języka i symboli. Przestrzenie do wymiany myśli i sensownej rozmowy po prostu muszą istnieć, w innym przypadku jesteśmy skazani na homogenizację poprzez niezakłóconą niczym indoktrynację.

**WS/PP: A co studiował Krzysztof?**

**ML:** Geografię.

**WS/PP: Czyli to specyficznie rezonowało: przestrzeń i pewnego rodzaju imperatywy pedagogiczne połączyliście w jedno?**

**ML:** Ja, Krzysztof i Robert byliśmy typami łazików. Na pewno nie byliśmy dziećmi, które siedzą cały czas w domu. Może dlatego, że nie miałem na przykład podwórka, więc wychowałem się w całej dzielnicy; brak przestrzeni blisko domu zmuszał do eksploracji. Więc terytorium miało znaczenie, ale nie było ono puste, wypełniali je ludzie. Scenografia i aktorzy, a my pytaliśmy o reżysera i scenariusz.

**WS/KK: Kiedy Przemek zapytał o to, czy twórczość Twożywa to jakiś rodzaj socjologii stosowanej, zadrżałem, nie przewidywałem odpowiedzi negatywnej, choć powinienem był przecież brać ją pod uwagę. Nie przewidziałem z uwagi na fakt, że zawsze byłem głęboko przekonany o analitycznych wartościach i funkcjach Waszej artystycznej aktywności. Chcę zapytać o prace, które są dla mnie w jakimś sensie najważniejsze, może po prostu najlepiej zapamiętane. Ciągłe do nich wracam i ciągle się w moim życiu pojawiają, pojawiają się też w życiu moich studentów i studentek. Pierwszą z nich jest „Społeczeństwo na was patrzy”. Prezentuję tę pracę na zajęciach, a moją intencją jest nawiązanie do socjologicznej figury „uogólnionego innego”, czyli do sytuacji nieuchronności społeczeństwa nawet w najgłębszych pokładach „ja”. Mamy takie wyobrażenia i pielęgnujemy je, że jesteśmy wolni i sprawczy, ukształtowani poza rolami społecznymi, w których występujemy. Ale to są tylko pobożne życzenia, krótko mówiąc, z tyłu głowy pracuje całe społeczeństwo. Chcę zapytać, czy takie**



były Wasze intuicje. Mówiłeś, że dużo rozmawialiście o każdej pracy. Czego dotyczyły rozmowy przy tworzeniu pracy „Społeczeństwo na was patrzy”? Może należy to czytać prościej, jako akt opresji każdego z nas?

**ML:** Tutaj będę niestety szczerzy, bo tylko wtedy nasza rozmowa ma sens. Pytasz o pracę, która była częścią cyklu, jeżeli dobrze pamiętam kalendarza Tyrmanda. W takim układzie etymologia powstania tej pracy to po prostu cytat z Tyrmanda, który utkwiał mi w pamięci.

**WS/KK:** I bardzo dobrze, ale muszę zapytać, dlaczego akurat ten cytat, z jakich powodów. Akurat ten cytat utkwiał ci na tyle, że postanowiłeś się nim zająć?

**ML:** Jeżeli weźmiesz pod uwagę to, co teraz się dzieje, możesz zadać pytanie, dlaczego nauka zjada samą siebie. Materializm sam siebie za chwilę zagryzie. To jest ta koncepcja, która mówi, że rzeczywistość ma charakter korpuskularny, tworzy się w momencie obecności podmiotu, kiedy patrzę na podmiot jako obserwator. A korpuskularność zachodzi w momencie, kiedy nikt nie patrzy, kiedy nikt nie doświadcza rzeczywistości. Według fizyki kwantowej struktura fal jest po prostu potencjałem. Fala stwarza się dopiero, kiedy ktoś na nią patrzy. Można powiedzieć, że my nawzajem siebie tutaj tworzymy, presja społeczna działa na nas nawzajem. A jednocześnie jest w tym kontrkulturowe myślenie o władzy, tak, żeby władza pamiętała, że z tej strony też jest władza, trochę zahipnotyzowana, ale jednak

potężna. Władza urzeczywistniania potencjału. I myślę, że bardzo dobrze pamięta. Ta władza, która nami rządzi, niezależnie na jakim poziomie o tym pamięta. Pierwszą rzeczą, którą ktoś robi, kiedy dostaje awans w jakiejś instytucji albo w korporacji, jest zadbanie o to, żeby nie stracić stołka. Ten mechanizm jest niestety fatalny, bo zjada bardzo dużo naszych zasobów. Widać to teraz na przykładzie aparatu przymusu. Na świecie ludzie tracą pracę, natomiast z jakiegoś powodu tej pracy jest coraz więcej w aparatach przymusu. Czuć lęk na wierzchołku. Jesteśmy w pandemii, jesteśmy chorzy, nie potrzeba zwiększania tego aparatu, ale ponieważ władza boi się o swoje miejsce, więc potrzebuje więcej aparatu przymusu. Dobrym przykładem są też windujące wydatki na zbrojenia. To jest motyw, na którym się wychowałem: ta dziwna gra pomiędzy nami (my mamy ogromny potencjał, bo jest nas wielu) i nimi (jest ich niewielu, ale wykorzystują mechanizmy i narzędzia po poprzednikach). Tworzy się rodzaj wzajemnej gry, ale i kreowania. Sztuka też działa na tej zasadzie: ty widzisz tę pracę, ona się otwiera w ten sposób, patrzysz na nią, ona też na ciebie patrzy, jak otchłań nietzscheańska, patrzysz w otchłań, otchłań patrzy w Ciebie.

**WS/KK:** Przemek już nawiązywał do „Skoku w wiarę”. Ja muszę przyznać, że dopóki Cię nie poznałem i kilka razy nie rozmawialiśmy, nie otarliśmy się o tzw. metafizyczne klimaty, nie miałem głębokiego przekonania, czy Twożywo to jest grupa, która w jakimś sensie zмага się z metafizyczną stroną rzeczywistości, czy raczej po prostu z niej kpi. I oczywiście z czasem dowiedziałem się, że się zмага, że traktuje ją szalenie poważnie.

**ML:** Ale mogę mówić za siebie, za Krzysztofa nie mówmy, on już inaczej na to patrzy. To się oczywiście bardzo zmieniało i myślę, że odniósłbyś zupełnie inne wrażenie 25 lat temu.

Byłem posłusznym dzieckiem negacji. Jej znaczenie w walce o autonomię jest trudne do przecenienia, ale to tylko etap, ważny, ale nie ostateczny. „Skok w wiarę” jest również o odwadze, o naszym stosunku do irracjonalności, a to przecież też część nas.

**WS/KK:** Dobrze, jasna sprawa. Jak rozumieć to wyzwanie, które rzuciliście odbiorcy w tej pracy? Próbując użyć metafor, chciałbym zapytać o to, co, Twoim zdaniem, czeka skoczek po skoku. Czy potrzeba nam wszystkim odwagi, żeby obronić się przed wieloma problemami, o których już dzisiaj mówiłeś? W jaką wodę skaczymy – mętną czy krystalicznie czystą? Niedawno publikowaliście na fanpage’u cykl prac, który opatrzyliście tytułem „Patrzac w tył, widać przód”. To były prace najpewniej sprzed dziesięciu i więcej lat, które świetnie korespondowały ze wszystkim, czym teraz żyjemy. Chcę w związku z tym zapytać profetycznie, czy możemy spojrzeć jeszcze dalej. Wiem, że masz różne intuicje związane z ładem społecznym, który się wyłania na naszych oczach. Zakładając, że sztuka wyprzedza rzeczywistość, powiedz nam coś o przyszłości, proszę.

**ML:** Mówiąc wprost i krótko odpowiadając, albo dojrzejemy, albo utrzymamy za wszelką cenę naszą infantylnosc. I ta infantylnosc, ten strach będzie nas ganiał do takiego momentu, aż sami się po prostu poddamy albo padniemy z wycieńczenia. Po prostu padniemy. Zawsze tak jest z „potworami”, co nas gonią, że się ich bardzo boimy, ale kiedy stajemy naprzeciwko nich, po prostu przez nas przelatują, ponieważ są niewidzialne, niewidoczne, są tylko marą, złudzeniem. Każdy, kto przeskoczył samego siebie, stając naprzeciwko własnych lęków, opowiada podobną historię: że czegoś się bał, uciekał; okazywało się, że nie było przed czym, ale sam strach był tak potężny, że potrafił na przykład przepędzać ludzi przez całe życie. To

można zobaczyć u alkoholików, którzy sięgają bezdomności, szukając momentu, w którym ego się ugnie. Oni cały czas uciekają i cały czas próbują zakonserwować pewnego samego siebie. Zmienia się wszystko wokół takiej osoby, ale ona nadal utrzymuje się w formalinie alkoholowej. To ten mindset, sposób widzenia samego siebie, gdzie wszyscy inni są winni, tylko nie ja. A wracając do pracy „Skok w wiarę”, to masz pewnie świadomość, że jest to jakaś dobudowana narracja do cytatu z Kierkegaarda. On był być może jedynym, który postanowił postawić się Heglowi. Zrobił to inaczej niż Schopenhauer. Mam wrażenie, że to, co teraz się dzieje, to jest właśnie klasyczne heglowskie rozdanie. Teza, antyteza, synteza, czyli rozpuszczanie substancji, aby móc potem ją skryzalizować w nowy sposób. Wiem, że to trochę dziwne, że naprzeciwko Hegla stawiamy Kierkegaarda. Weźmy choćby stan wiedzy o poznaniu, żeby nie sprawiać wrażenia, że jestem jakimś absolutnie „odfruniętym” egzemplarzem. Pomyślmy o anatomii mózgu, o tym, że mamy lewą i prawą półkulę. Lewa odpowiada za to, co nazywamy inteligencją operacyjną, strategicznym myśleniem koncentrującym się wokół instynktu przetrwania. Prawa półkula jest emitentem emocji i intuicji, snów, metafizyki. Obserwujemy definitywny konflikt, który toczy się w rzeczywistości, ponieważ te dwie rzeczy nie są absolutnie zbalansowane. Stąd mogą wynikać nasze koszmary; to jest próba zbalansowania niewłaściwej gospodarki mentalnej. Kierkegaard ze swoim skokiem w wiarę może być odpowiedzią na racjonalną, pragmatyczną totalność widzenia świata. A jeśli nie, jeśli będziemy dalej ignorowali tę duchową, emocjonalną część nas samych, to po prostu, czy to przez nas i przez jakiś błąd, czy poprzez samoregulację systemu, zapłacimy odpowiednią cenę. Zareaguje biosfera albo zareaguje sam układ, jak mawiali Indianie, rozpoznając w nas neurotyczność: Wielki Duch zrzuci na was jakiś meteoryt albo trzęsienie ziemi

i będzie pozamiatane. Karmimy się ostatnio takimi wizjami dosyć mocno, przeczuwamy, że to się może wydarzyć. Próbując odpowiedzieć na pytanie o przyszłość: bylibyśmy w stanie rozwiązać bardzo wiele problemów, gdyby postawić jedno założenie – po prostu mówimy prawdę, niezależnie od konsekwencji. Teraz, od dzisiaj, wszyscy, wszędzie, zmieniamy tylko to jedno: nie kłamiemy, nie udajemy, nie naginamy faktów, mówimy całą prawdę. Tylko ta jedna rzecz mogłaby dosyć mocno poturbować rzeczywistość. A takich kwestii jest paleta. Ale żeby móc coś takiego zrobić, wymagana jest odwaga. Dlatego właśnie to wiaderko jest w tej pracy takie nieduże, a wysokość ogromna.

**WS/KK: Korespondencja między poszczególnymi pracami Twożywa jest tak duża, że w jakimś sensie odpowiadałaś na pytania wciąż niezadane. Mimo wszystko chciałbym postawić ostatnie, dotyczące wymowy „Istnienia”. Chyba warto spojrzeć na tę pracę w duchu pytań stawianych kiedyś Beksieńskiemu. Zagadywany o to, dlaczego jego obrazy są depresyjne, odpowiadał, że nic podobnego, to wyłącznie kwestia spoglądającego. To zresztą świetnie oddaje Twoje stanowisko dotyczące konstytuowania się samego obiektu sztuki. Zastanawiam się nad tym, czy słusznie jest czytać „Istnienie” jako ciąg rozpacz, które meblują nasze życie i dlatego, być może, należy spieszyć się ze skokiem w wiarę. Czy trzeba je czytać tylko w duchu Ciorana czy niekoniecznie? Innym razem przyszło mi do głowy, że może jest tak, że należy tę pracę rozumieć jako zdolność do zmiany warunków zastanych. Zdolność, którą zawsze posiadaliśmy. Nie wiem, czy gatunkowo wyszło nam to na dobre, czy na złe. Na pewno doszliśmy do momentu kryzysowego, o którym wspominasz, który wszyscy odczuwamy, wyładowaliśmy w antropocenie. Nie zdążymy**



teraz tego ocenić i nie o to nam chodzi, ale pomyślałem, że są też jakieś dobre strony tego, iż w jakimś sensie zmienialiśmy te zastane okoliczności. I w tej optyce „Istnienie” byłoby wyrazem zdolności, potencjału, który w nas drzemie. Potencjału do tego, żeby zmieniać siebie i okoliczności. A wtedy to faktycznie nie jest takie smutne i nie dotyczy wyłącznie rozpacz.

**ML:** Kiedy słucham, jak opowiadasz o tej pracy, to mogę powiedzieć, że dokładnie o to nam chodziło. Chodziło o to, żeby otwierało się to ludziom na różne sposoby, w zależności od tego, w którym momencie na to patrzą i jak sami się zmieniają. Właśnie tego typu prace chciałbym tworzyć i to jest dla mnie chyba największa nagroda, że możesz widzieć te rzeczy wielopoziomowo i wiesz, że nie ma jednej odpowiedzi i nie o to chodzi, że dobra praca otworzy ci się w ten, a nie inny sposób w danym momencie i każda z tych odpowiedzi może być słuszna. Ja tylko mogę powiedzieć, jak to było w moim przypadku i w żaden sposób to nie rzutuje na to, jak ty ją odbierałeś. „Istnienie” było, jak zresztą masa innych

prac, przygotowaniem do okresu radykalnego zwątpienia – negacja negacji, który zaczął się ostatnim, czyli cioranowskim projektem. Tam te fundamenty zostały mocno zniweczone, aby mogły narodzić się nowe. To, co fałszywe, czy może nie tyle fałszywe, ile nabyte, musi zostać pokonane, by można było wybrać już samodzielnie to, jak się widzi samego siebie i jak się widzi świat. Przyznam, że lubię tę dwuznaczność, czy to „ist” wpadło w sieć entropii czy może wręcz odwrotnie, czyha cierpliwie na to, co nim nie jest. Kiedy popatrzyś na współczesną nowożytną filozofię, to ona się zaczyna przecież od Kartezjusza, czyli właśnie od zwątpienia. To ona rozpoczyna przygodę „ja”, wewnętrznej narracji. Potrzebne jest nam to włożenie w nawias, ten znak zapytania, aby wyrwać samego siebie ze świata. Oczywiście płacona jest za to cena alienacji, ale nie wiem, gdzie nas to wiedzie na ścieżce poszukiwania jaźni. I to jest bardzo ciekawa przygoda. To też duża odpowiedzialność za biosferę, już pal licho ten nasz nieszczęsny gatunek. Tutaj możemy naprawdę pogrywać z całą biosferą, biorąc pod uwagę nasze osiągnięcia technologiczne, prawda? 🙄

# ***Freski i murale – historia Detroit w obrazach***

TOMASZ FERENC















Z Detroit wiąże się osobna i wyjątkowa historia w amerykańskiej epopei bogactwa i ubóstwa. Dawniej ważny ośrodek przemysłu motoryzacyjnego, nazywany Motor City, duma całego kraju, symbol prężnej gospodarki, siedziba General Motors, Chryslera i oczywiście Forda. Nazywane, nieco na wyrost, miastem renesansowym za sprawą wspaniałej architektury, promienistego układu ulic, liczby parków i obiektów użyteczności publicznej, posiadające zarówno rozbudowaną sieć linii tramwajowych, jak i miejską autostradę. Miasto dające szansę na godne życie setkom tysięcy pracujących w nim ludzi. Kiedyś najbogatsze, przyciągające tysiące pracowników, dziś najbiedniejsze, opustoszałe, upadłe miasto, które próbuje powstrzymać dalszy rozkład. Detroit jako pierwsze w historii w dniu 18 lipca 2013 roku ogłosiło upadłość, stając się zgodnie z raportami FBI najbardziej niebezpiecznym miastem w USA (Nieszczerczewska, 2019, s. 31). Wraz z postępującym procesem upadku w Detroit ujawniały się niemal wszystkie nieszczęścia, jakie mogą dotknąć współczesną metropolię: korupcja lokalnych władz i nieudolność zarządzania, bankructwa firm, bezrobocie, szybko postępująca depopulacja, gwałtowny wzrost przestępczości, narkotykowa plaga, a na koniec fala podpaień. (...) W 1984 roku zanotowano osiemset dziewięć pożarów. To właśnie w tym momencie wariaci z całego kraju połknęli bakcyła ognia i Detroit stało się popularnym kierunkiem turystycznym dla wszelkich szaleńców i poszukiwaczy wrażeń (LeDuff, 2019, s. 62). Losy Detroit pokazują jeszcze jeden wielki problem współczesnej Ameryki – aktualne wciąż powiązanie deindustrializacji z dyskryminacją rasową; to, że (...) płytka pod powierzchnią względnej pomyślności kryły się nierozwiązane (...) problemy społeczne (Majer, 2014, s. 36). Wszystkie nieszczęścia Detroit mają wiele przyczyn i kryje się za nimi wielu winowajców – począwszy od przedstawicieli władz federalnych poprzez nieudolne

związki zawodowe i niepotrafiących poradzić sobie z kryzysem lokalnych włodarzy aż do białych i czarnych rasistów. Negatywną rolę odegrały także globalne trendy w gospodarce i wyprowadzenie produkcji z USA do azjatyckich fabryk (Nieszczerczewska, 2019, s. 35).

Dziś znaczna część Detroit pozostaje wyludniona, wzdłuż ulic przedmieść nadal stoją setki pustych, zrujnowanych domów, często z wyraźnymi śladami włamań, dewastacji, pożarów. Sprawiają upiorne, apokaliptyczne wrażenie, trochę jak z planu filmów katastroficznych. Klęska ludzi błyskawicznie przekształca się w triumf przyrody, która szybko przejmuje porzucony teren. Pomiędzy zdewastowanymi domami stoją nikomu już niepotrzebne budynki kościołów, z reguły w podobnie nędznej kondycji. Te porzucone domy modlitwy kontrastują z innymi świątyniami, ostańcami z minionej epoki świetności: budynkiem Fischera, będącym wspaniałą manifestacją stylu Art Deco, dworcem kolejowym Michigan Central, dawną siedzibą Cadillaca czy Instytutem Sztuki, w którym znajduje się atrium z muralami Diego Rivery. Przynotowany już amerykański reporter Charlie LeDuff poświęcił swojemu rodzinnemu miastu wstrząsającą książkę pod wielce znaczącym tytułem *Detroit. Sekcja zwłok Ameryki* (2019). Jego zdaniem Detroit nie można dłużej ignorować, nie można nie zauważyć, że proces ubożenia dotyka cały kraj. (...) *Od Phoenix, przez Los Angeles, po Miami – kolejnych sąsiadów Detroit atakuje plaga pustych domów i mężczyzn o beczynnych rękach. Amerykanie toną w długach. Szanse na spłatę tych długów maleją z każdym dniem, w którym kolejne dobrze płatne stanowisko wyparowuje z powierzchni ziemi lub przenosi się do innego kraju* (LeDuff, 2019, s. 13). Jeśli zatem chcecie zobaczyć przyszłość, przekonuje LeDuff, warto wybrać się do Detroit.

Jednak mieszkańcy Detroit nie poddają się i walczą o zmianę, podejmują działania na rzecz ratowania miasta. Stworzono ambitny plan

rewitalizacji, powołano do życia organizację *Detroit Future City*, widoczne są pierwsze zmiany w centrum miasta. Na razie jednak większość z nich ma dosłownie i jedynie fasadowy charakter. Manifestują się one między innymi dobrze znaną strategią upiększania przestrzeni miast znajdujących się w zapaści, polegającą na inwestowaniu w murale. Niektóre z nich opowiadają historię metropolii (samochody, silniki), inne odwołują się do jej wielokulturowości i multietniczności (często bohaterami tym obrazów stają się Afroamerykanie, ale pojawiają się także rdzenni mieszkańcy Ameryki), wiele z nich pokrzepia, zaklina rzeczywistość (wielki napis *Nothing Stops Detroit*) lub rozśmie-

Palestyńczycy szybko dostrzegli społeczną i komercyjną potencję tych obrazów, a każdy lokalny taksówkarz bardzo chętnie zorganizuje wycieczkę wzdłuż muru, który oddziela Betlejem od Izraela. Mur ten stał się wielką otwartą galerią sztuki, wielowątkową graficzną opowieścią o historii okupowanej Palestyny. Dzięki sztuce ta opresyjna konstrukcja, mająca oddzielić obie strony konfliktu, stała się medium dla społecznie i politycznie zaangażowanych przekazów. Podobny proces artystycznej interwencji zaczął się w rewitalizowanej dzielnicy Detroit, Eastern Market i systematycznie rozszerza się na kolejne części miasta. Obrazy, które powstają zarówno w Betlejem,



sza. Wszystkie razem ubarwiają to wyludnione miasto, faktycznie wnosząc element ożywienia, różnorodności, może także nikłej nadziei na zmianę. Wiele z nich to realizacje najwyższej artystycznej próby, wspaniałe przykłady street artu, których wysoki walor estetyczny uczynił murale z Detroit atrakcją turystyczną. Fenomen Banksy'ego pokazał, że obraz namalowany na ścianie może stać się aktywatorem społecznej zmiany. Tak stało się w otoczonym murem palestyńskim Betlejem. Dziś turyści odwiedzający to wspaniałe miasto nie poszukują jedynie śladów narodzin Jezusa, ale z równym zapałem tropią murale stworzone przez Banksy'ego.

jak i w Detroit, fotografowane przez turystów i miłośników street artu zyskują nowe życie, cyrkulując w sieci; stają się tematami wpisów na fotoblogach, pojawiają się na instagramowych relacjach czy facebookowych „ścianach”. Multiplikowane w ten sposób zwiększają siłę oddziaływania, zmieniają medium, które jest ich nośnikiem, ale wciąż spełniają swoje zadanie: przekazują informacje, promują miasta, w których powstały, artystów, którzy je stworzyli.

Historia murali w Detroit jest jednak o wiele dłuższa i ma początek w zupełnie innych czasach, choć podobnie naznaczonych



społecznymi niepokojami, załamaniem się gospodarki i masowym bezrobociem, które były skutkiem Wielkiej Depresji. Właśnie wtedy, w 1932 roku do miasta przybył słynny meksykański malarz i muralista Diego Rivera. Kilka dni przed przyjazdem artysty w Detroit odbył się wielki protest tysięcy bezrobotnych, którzy z centrum miasta przeszli pod fabryczny kompleks Forda (*Ford River Rouge Complex*). Celem tego pokojowego marszu było przedstawienie żądań, jakie robotnicy stawiali pracodawcom, w tym np. wypłaty zaległych pensji, bezpłatnej opieki medycznej dla robotników i ich rodzin, niezajmowania domów pozbawionych pracy robotników. Policjanci oraz ochraniający fabrykę strażnicy otworzyli ogień w kierunku maszerujących. Demonstracja z 7 marca 1932 roku przeszła do historii pod nazwą Marszu Głodu (inna używana nazwa to *Ford Massacre*), zakończyła się śmiercią pięciu robotników i zranieniem ponad 60. W tym okresie niemal połowa robotników w mieście nie posiadała pracy. Na początku Wielkiego Kryzysu w Detroit mieszkało ponad półtora miliona

ludzi, z których zdecydowana większość związana była z przemysłem motoryzacyjnym (Sysling, 2015).

W tym samym czasie, kiedy robotnicy walczyli o przerwanie, William Valentiner, dyrektor Instytutu Sztuki w Detroit, zamówił cykl fresków industrialnych. Diego Rivera, będący wówczas u szczytu sławy, chętnie korzystał z amerykańskich zamówień, pomimo antykapitalistycznej postawy i jasno deklarowanych komunistycznych sympatii. W Stanach Zjednoczonych Rivera mógł zarabiać wielokrotnie więcej niż w ojczystym Meksyku, ale o podjęciu zlecenia zadecydowało także jego zainteresowanie przemysłem, pracą i oczywiście sytuacją robotników. Początkowo malarz miał wykonać dwa murale w odnawianym patio muzeum, jednak prezentacja projektów naszkicowanych przez Riverę zrobiła tak duże wrażenie na Edselu Fordzie, że zdecydował się na sfinansowanie znacznie większego przedsięwzięcia, którego koszt wyniósł niemal 25 tysięcy dolarów (Rubyan-Ling, 1996, s. 36). Całość składa się z 27 obrazów, które z jednej

strony realistycznie ukazują pracę amerykańskich robotników, z drugiej zaś stanowią krytykę kapitalistycznego wyzysku. Fascynacja wielkim przemysłem oraz nadzieje pokładane w technologicznym rozwoju skontrastowane są z lękiem przed tym, jak destrukcyjne mogą być skutki rozwijania militarnych technologii. Cykl ten jest zatem opowieścią, diagnozą i ostrzeżeniem, powszechnie ocenianym jako najznakomitsze osiągnięcie Rivery.

Zanim Rivera rozpoczął malowanie, spędził wiele godzin w fabrykach, wykonując fotograficzną dokumentację oraz szkice. Na wyprawy po industrialnym Detroit zabierał żonę Fridę Kahlo, która nie była entuzjastycznie nastawiona ani do współpracy męża z amerykańskimi fabrykantami, ani do przedłużającego się pobytu w USA. Po zakończonej fazie gromadzenia dokumentacji oraz przygotowywania szkiców, Rivera wraz z asystentami rozpoczął prace w patio muzeum. Całość została wykonana w technice malowidła ściennego, czyli fresku. Asystenci przygotowywali kolejne powierzchnie, ale Rivera sam wykonał wszystkie malunki. Całość pracy zajęła mu 10 miesięcy. 17 marca 1933 roku nastąpiło publiczne odsłonięcie industrialnych fresków Rivery (Beal, 2010).

Przestrzeń patio zazwyczaj opisywana jest poprzez kierunki świata, które Rivera zaadaptował tak, aby nadać im symboliczny sens.

Na ścianie wschodniej, tam, gdzie wschodzi słońce i zaczyna się nowe życie, malarz umieścił wizerunek dziecka w podziemnej cebulce rośliny, zawieszony na dwóch lemieszach. Po obu stronach tego centralnego przedstawienia widzimy dwie kobiety, z których jedna trzyma owoce, druga kłosa zboża. Ziarna i owoce symbolizują bogate zbiory, a kształty oraz pozycje obu kobiet konotują spokój i dostatek. Ściana północna i południowa ukazują fabrykę Forda i jej pracowników. Rivera przedstawił na nich wszystkie główne procesy fabrycznej produkcji. Ściana południowa ukazuje linię montażową, przy której dziesiątki robotników montują samochody. Na ostatnim planie widzimy sylwetkę nowego czerwonego pojazdu. Meksykański malarz skupił się przede wszystkim na ludziach i warunkach ich pracy, dlatego ich ostatecznych wytwór – samochód, stał się jedynie małym punktem w przedstawianiu.

Na muralu Rivery robotnicy o różnym kolorze skóry pracują ręką w rękę. Przyglądając się uważnie, można dostrzec wśród pracujących mężczyzn srogie oblicze nadzorca/menedżera lustrującego przebieg pracy. Obok linii montażowej w fabryce Forda malarz przedstawił także inne przemysły z Detroit: chemiczny, medyczny farmaceutyczny. Z tym ostatnim wiąże się najbardziej kontrowersyjny fragment tej wielkiej wizualnej epepei. Mały panel



na ścianie północnej ukazuje moment szczepienia dziecka. Obraz kompozycyjnie nawiązuje, a nawet naśladuje scenkę z betlejemskich szoppek. Dziecko/mały Jezus otoczone jest zwierzętami, Józef zmienił się w wykonującego zastrzyk lekarza, z Maryja w troskliwą pielęgniarkę. Stajenka stała się nowoczesnym laboratorium, w którym naukowcy pozyskują chroniące życie substancje. Dla Rivery rozwój technologii niósł nadzieję na uratowanie ludzkości. Nawiązanie do biblijnej sceny jest oczywiste, jednak tym razem to nie wiara, ale nauka ma przynieść zbawienie. Scena, co nie dziwi, wywoływała kontrowersje nie tylko z powodu wykorzystanej metaforyki, ale także poprzez nawiązanie do jednego z najbardziej dramatycznych wydarzeń w historii ówczesnej Ameryki. (...) *Wizerunek dziecka (Rivera – T.F) oparł na porwanym dziecku Lindbergha, Maryi na podstawie popularnej gwiazdy filmowej tamtych czasów, Jean Harlow, lekarz to portret dyrektora muzeum Williama Valentiner. Trzech naukowców nazywał (...) ekumenicznymi mędrkami/lekarzami (Downs, Rivera, Detroit Murals).* Kontrowersja nie dotyczyła jedynie biblijnych konotacji, ale także nawiązania do elektryzującego opinię publiczną porwania syna Charlesa Lindbergha, idola Ameryki, pierwszego człowieka, który bez międzylądowań w 1927 roku samotnie przeleciał Atlantyk i dotarł do Europy. Porywacze wykradli dziecko z domu Lindberghów 1 marca 1932 roku, zostawiając w łóżeczku chłopca list z żądaniem 50 tysięcy dolarów okupu i zapewnieniem, że dziecku nic się nie stanie. Pomimo podjęcia negocjacji porywacze zamordowali Charlesa Lindbergha Juniora, a jego ciało po dwóch miesiącach znaleziono w pobliżu rezydencji zrozpaczonych rodziców (Barriga, *Porwanie, które wstrząsnęło Ameryką*). Pielęgniarka, która przybrała kształty Jean Harlow, będącej symbolem seksu ówczesnej amerykańskiej kinematografii, w ukazanym przez Riverę kontekście także mogła wywoływać negatywne skojarzenia.

Meksykański malarz nie poprzestał na sportretowaniu powyżej wymienionych, obok nich na freskach możemy odnaleźć między innymi Edsela Forda, Henry'ego Forda, ale także Dicka Tracy, fikcyjnego detektywa – bohatera popularnych w USA komiksów. Identycznie jak mistrzowie włoskiego renesansu (pilnie studiowani przez Riverę) ukazał także zwykłych ludzi, którzy pozowali artyście. Wśród nich znaleźli się między innymi asystent malarza oraz gospodyni domu, w który mieszkał Rivera w czasie pobytu w Detroit. Ich wizerunki pojawiły się między innymi na północnej i południowej ścianie w postaciach alegorycznych przedstawień ludzkich ras: europejskiej, azjatyckiej, afrykańskiej oraz rdzennej amerykańskiej. Ściana zachodnia zamyka tę złożoną wizualną narrację – jest to scena sądu nad kapitalizmem i destruktywnym wykorzystaniem technologii, które skutkuje militarystką i przekształceniem gospodarki w potężny system wytwarzania narzędzi zagłady. W przypadku USA stanie się to niecałą dekadę po ukończeniu przez Riverę muralu, gdy gospodarka o głównie cywilnym profilu zostanie zaadaptowana na potrzeby wojskowe. W rezultacie tej zmiany w roku 1945 Ameryka stanie się militarnym kolosem, który nigdy już nie wycofa się z zaawansowanej produkcji zbrojeniowej. Na górnych panelach zachodniej ściany malarz umieścił samoloty bombardujące oraz ludzi w maskach przeciwgazowych. W innym miejscu Rivera przedstawił robotników wytwarzających broń chemiczną. Poniżej w dwóch małych kasetonach umieścił gołębia i jastrzębia, które podkreślają symboliczny wymiar sceny, wskazując dwie drogi, jakimi możemy kroczyć: wojnę i pokój.

Odsłonięciu fresków towarzyszyły spore kontrowersje. *The Detroit Daily News* dzieło Rivery określił jako wulgarnie, bez żadnego znaczenia dla inteligentnego odbiorcy, obraźliwe dla robotników i wreszcie antyamerykańskie. Liczne grupy ochotników organizowały

się, aby doprowadzić do usunięcia malunków z muzeum, podczas gdy inni stawali w ich obronie, co skutkowało procederem opisywanym przez lokalną prasę jako „bitwa o murale”. Wśród organizacji walczących o zachowanie fresków znalazło się Stowarzyszenie Profesjonalnych Amerykańskich Artystek (*The Women's Division of the American Artists Professional League*), które wystosowało list poparcia. W końcu wypowiedział się sam zleceniodawca Edsel Ford, mówiąc: (...) *Jestem głęboko przekonany, że nadejdzie dzień, w którym Detroit będzie dumne z tego dzieła. W nadchodzących latach (freski – T.F) będą zaliczane do naprawdę wielkich skarbów sztuki w Ameryce* (za: Beal, 2010). Ford miał rację, dziś Przemysłowe Murale z Detroit są jednym z najważniejszych dzieł, które powstały w Stanach Zjednoczonych. I to właśnie one często stają się głównym powodem wizyty w Detroit Institute of Art, gdzie znajduje się jedna z najświetniejszych kolekcji sztuki w USA.

Detroit musi wymyślić się na nowo, znaleźć sposób na to, aby wyjść z zapaści, odbudować się i zregenerować. Sztuka może być w tym procesie niezwykle pomocna, strategia promowania miasta muralami nie rozwiąże strukturalnych problemów, ale skutkuje między innymi tym, że o Detroit nie pisze się już jedynie w kontekście spektakularnej miejskiej katastrofy oraz tym, że turyści nie przyjeżdżają tylko po to, aby oglądać zrujnowane fabryki i puste wieżowce w centrum miasta. A nawet jeśli przyciągnęła ich właśnie taka *apokaliptyczna* turystyka, to już na miejscu mogą zobaczyć, że miasto wysyła także zupełnie inne komunikaty, że trwa pewien proces, że możliwe jest piękno także tam, gdzie spodziewamy się jedynie ruin i biedy. Jeśli Detroit się uda, będzie to sygnał dla innych upadłych i upadających miast, że możliwe jest zatrzymanie, a nawet odwrócenie negatywnych trendów, że realne staje się to, o czym pisał Andrzej Majer – wielkie odrodzenie miast. 🗨

**Tomasz Ferenc** – dr hab., socjolog, pracownik Katedry Socjologii Sztuki i Edukacji UŁ. Jego obszar zainteresowań koncentruje się na antropologii i socjologii wizualnej, procesach migracyjnych i kulturze pogranicza oraz na biograficznie zorientowanej socjologii sztuki. Ostatnie publikacje: T. Ferenc, K. Józwiak, A. Różycki, 2020, *Zapisy pamięci. Historie Zofii Rydet*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego; T. Ferenc, M. Domański, 2019, *Borderlands. Tensions on the External Borders of the European Union*, Wydawnictwo ASP w Łodzi.

**Afiliacja:** Uniwersytet Łódzki Wydział Ekonomiczno-Socjologiczny Katedra Socjologii Sztuki i Edukacji; Centrum Studiów Migracyjnych UŁ  
e-mail: tomasz.ferenc@uni.lodz.pl  
ORCID: [0000-0003-0748-889X](https://orcid.org/0000-0003-0748-889X)

## Bibliografia

- Barriga, T. *Porwanie, które wstrząsnęło Ameryką*.  
Pobrane z: <https://tvn24.pl/magazyn-tvn24/porwanie-ktore-wstrzasnelo-ameryka-najwieksza-sprawa-od-czasow-zmartwychwstania,138,2465>
- Beal, G. W. J. (2010). Mutual Admiration, Mutual Exploitation: Rivera, Ford and the Detroit Industry Murals. *Berkeley Review of Latin American Studies*, Spring 2010. Pobrane z: <https://clas.berkeley.edu/research/art-mutual-admiration-mutual-exploitation-rivera-ford-and-detroit-industry-murals>
- Downs, L. B. *Rivera, Detroit Murals*. Pobrane z: <https://pl.khanacademy.org/humanities/art-1010/latin-america-modernism/mexican/a/rivera-detroit-industry-murals>
- LeDuff, Ch. (2019). *Detroit. Sekcja zwłok Ameryki* (I. Noszczyk, tłum.). Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Majer, A. (2014). *Odrodzenie miast*. Łódź: Wydawnictwo UŁ, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Nieszczerczewska, M. (2019). Detropia. Anatomia metropolitalnej destrukcji. W: A. Kaczmarek, M. Nieszczerczewska (red.), *Pejzaże destrukcji. Atrofia i rozkład w kulturze* (s. 27–41). Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Rubyan-Ling, S. (1996). The Detroit Murals of Diego Rivera. *History Today*, 46(4), 34–38.
- Sysling, A. (2015). *What was the 1932 Ford Hunger March?* Pobrane z: <https://wdet.org/posts/2015/08/10/81135-curiousid-what-was-the-1932-ford-hunger-march/>



*The Simpsons*

**HOOTY MANN**  
WASHED

STEREO  
**Z100**  
KIM

WELCOME TO THE CITY  
OF DETROIT  
MICHIGAN  
1824-1840





GREENBRIAR

1801

*Sintex*

#SINTEXARTIST  
SINTEXART.COM

#NODAPL





COEXIST

SHOW US TOGETHER

WWW.BROZILLA.ORG

FOR EVERY  
PEOPLE  
EVERYWHERE

"THEY TRIED TO  
BURY US. THEY  
DIDN'T KNOW  
WE WERE SEEDS"



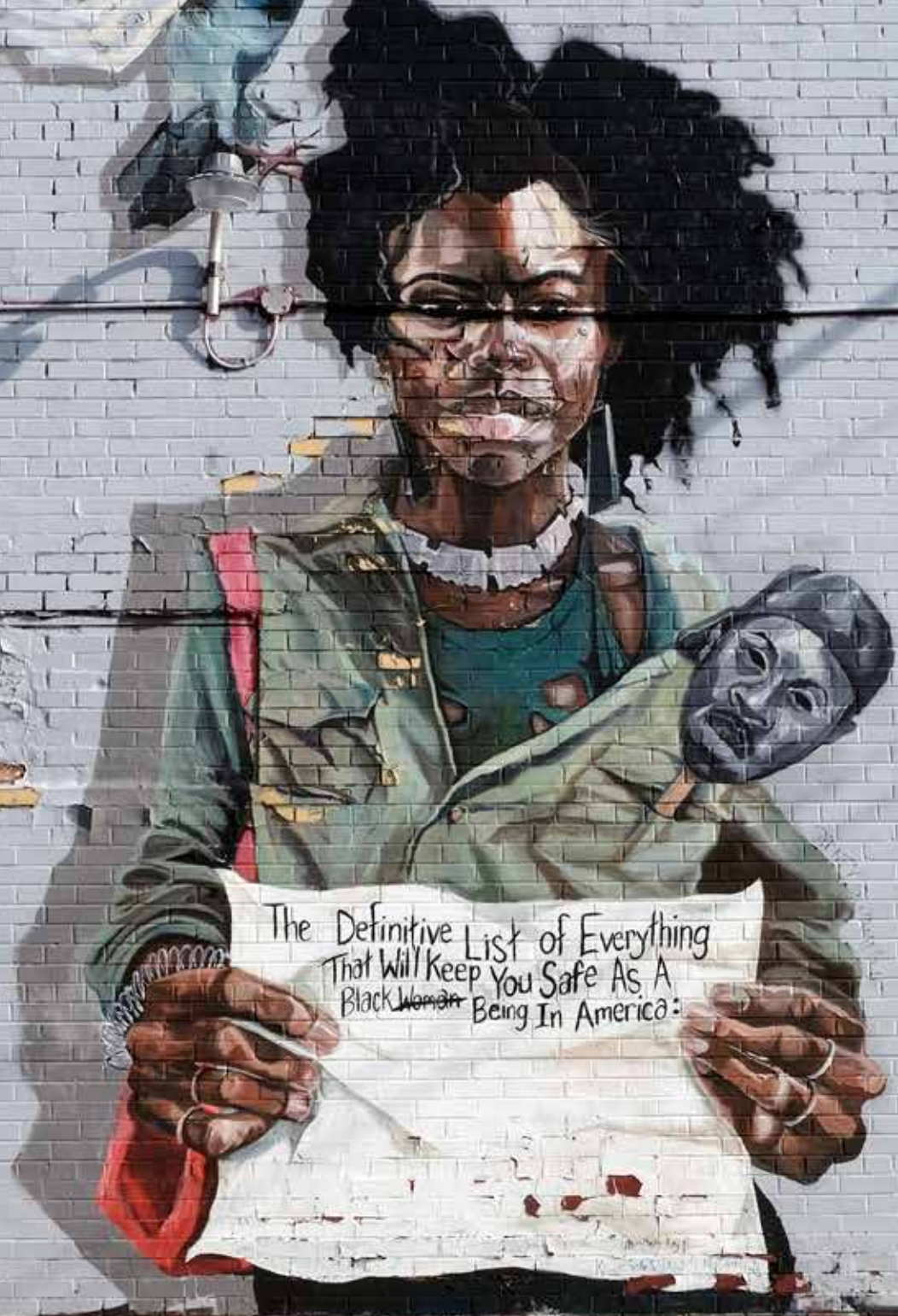
Light



MCUNTERAZ  
BIRMINGHAM  
2017

EST





The Definitive List of Everything  
That Will Keep You Safe As A  
Black Woman Being In America:

ARTIST STATEMENT  
This artwork was created as a response to the current state of affairs in America. It is a commentary on the systemic racism and violence against Black women. The artist is a Black woman and this work is a personal statement on her experience and the experiences of other Black women in America.



1587

Mr. Melons

KEEP THE CITY GREEN  
KEEP THE CITY GREEN  
KEEP THE CITY GREEN





GROWTH







SAGO



REPUBLIC SERVICES  
800-855-0000



..Miss  
Van...  
Detroit  
..2015..





# Ban Bang

ADA KOBUSIEWICZ

Lockdown ... it's good that it happened. I think it was or still is an exercise, a rehearsal, an opportunity, yes, definitely an opportunity to close the drastic gaps between people. I think that what is now important, and even fundamental, is transparency and action, and above all, radicalism and firmness in every area of our lives.

This is not about bringing individual closer to individual, but about changing the relationship that exists between them. It's about reducing the differences that build boundaries. It is about abolishing borders, the free circulation of information, experiences and emotions. And above all, solving fundamental problems, such as hunger and its effects in the form of nine million starving people. What the FUCK?! On the other hand, waste; 600,000,000 tons of food are thrown away every year.

Lockdown taught me how to count! Thank you, Corona! And so I count this hunger, this food waste, as a lack of respect for what we have and a lack of respect for other human beings, for other living beings, for our planet.

This system doesn't work properly. Democracy has lost its essential meaning. Citizens' participation in exercising power, and thus also in creating public space, is getting narrower. On the other hand, the prohibitions directed at citizens, which fill the public space and even sneak into the private space, such as the prohibition on hugging or kissing, or other prohibitions against fundamental human rights, are widening.

Does the government have the right to enter my apartment, my studio, my bed? How is it possible that there are homeless if we have so many empty, but closed houses and



Foto © Ada Kobusiewicz



apartments? Why are there huge spaces almost in every country that stood empty for years while artists can't afford their own studios? Why do culture managers earn ten times more than the artists? Why is marijuana illegal yet you can get drunk like a pig? Why is the church allowed to interfere in the affairs of the state? Why are women discriminated against? Why is any person discriminated against at all? Why do we cut down trees and pack single strawberries in plastic? Why can't women who have been raped not have an abortion? Why don't 30 million Kurds have their own country? Etc... etc...

Now, as Zbigniew Preisner rightly said, one must act, *one must not remain silent!* Silence is tantamount to support. And here, the role of art that reacts to the current situation is crucial. Reaction – Action – Reaction and Do It Yourself but DO IT. There is nothing to wait for; there is no one to wait for; here it is necessary to act. Free people from information cycles that are increasingly fed to us by government-dependent media create our own media. Act,

create, react, confront society with the “invisible present”.

BAN BANG was my reaction to the abuse of power, the interference in private space, the corruption, humiliation and injustice. I think that the processes that accompany the everyday reading of the city and existence in public space influence the constitution of social behavior. Arranged in public space, prohibition and instruction signs are part of a local element but their pragmatic significance, appealing to the institutional order, often bring the freedom of society into question. The constitution of social behaviour is intertwined with the aesthetic, architectonic and social formation of public space. In this way, the focus is on the social dynamics of public space as well as inclusive social models: which visible and invisible aspects shape public space and our coexistence in it? And what role do the laws and prohibitions of common public life play?

In 1971, Ewa Partum, a Polish artist, created a work, *The Legality of Space*, in Freedom

Ewa Partum *The Legality of Space*

Square in Łódź, Poland. Within the square, a huge number of road signs and plaques with commonly encountered or invented content that banned various activities were placed: “No entry”, “Silence”, “It is forbidden to grow anything”, “Do not touch”, “Everything is forbidden” and “It is forbidden to prohibit” – a slogan known from the still fresh reminiscences of the Parisian Spring of ‘68.

At the time, the exhibition was interpreted as a criticism of Communism and its attempts to control all aspects of life. Today, almost 50 years later, Communism in Europe is a distant memory. Capitalism won the Cold War, and the “oppressed masses” were liberated. But the work of Ewa Partum has once again become a relevant critique in contemporary Western societies.

We should not forget that the processes of polarization and exclusion play a significant role in managing western societies, determining the social actions of most people. Due to globalization and the Internet, we are increasingly locked

into online “bubbles” generated by social media and search engine algorithms, where we are fed a diet of only the known and expected, constantly reinforcing our own world view and prejudices. Therefore, every example of prohibition or surveillance in public space needs to be questioned through art investigation; to ask; under what conditions do we accept the status quo; to ask what kind of social dynamics force us to get used to the new reality; to ask what kind of processes tame us to become accustomed to the prohibitions of common public life; to become indifferent and not ask about the freedom of society.

Our tolerance for the different, other or unknown has turned into a fear of everything that is not part of our reality. Here the role of public space is crucial, because only in public space can these “bubbles” be burst by coming into contact with and experiencing the unknown, the unexpected.

Yet opportunities for such encounters are constantly being curtailed. The ever-increasing



POLIZEI  
VERBOTEN

HANDELN  
VERBOTEN

KORRUPTION  
VERBOTEN

UBDAU  
LOS  
VERBOTEN







1930, Phillip Morris campaign



number of prohibitions and bans in public space attempting to regulate our behaviour, our movements, and even our appearance are creating a homogeneous society which does not tolerate any deviation from the norm. There has been an explosion of bans all over the world, which have increased because of the Corona pandemic. In public parks, it is often forbidden to run, cycle, or walk your dog on the grass. Excessive hugs and even greeting kisses are forbidden in Poland; Homelessness is banned in Hungary; Children are banned from many pubs in England; Reusable cups are banned on Irish Rail; It is forbidden to die in the Houses of Parliament in the United Kingdom and the Norwegian town of Longyearbyen; Citizens of Denmark can only choose a name for their baby from a list of government-approved names; Winnie the Pooh is banned from playgrounds in Poland; eating and drinking near churches and public buildings is banned in Florence, Italy; In Seville, Spain it's illegal to hang your underwear

on a line; In Switzerland, it is illegal to flush the toilet after 10pm if you live in an apartment; In Portugal, urinating in the sea is forbidden. Surrounded by a set of instructions, I do not feel included but rather excluded from public space. Olafur Eliasson said: *How do we create a public space? What does it mean to make a space accessible for collectivity and individuals? How can we make people feel included in, rather than excluded from, the space?*

The point is that access to resources such as public spaces is fundamental to blurring the boundaries of inequality. In almost all EU countries, smoking in bars and restaurants has been banned. But in the 1930s, thanks to a cigarette PR campaign in New York, "Torch of Freedom", smoking became a symbol of the emancipation of women. How does this prohibition change our cooperation in public space? How can any kind of prohibition in public space be combined with the concepts of inclusive societies?

2017, Tokyo, Japan, smoking area



Those questions are important for me. I believe that access to resources such as public space is fundamental to blurring the boundaries of inequality and in my opinion, the growing number of prohibitions in public space can not be combined with the concepts of inclusive societies. How can society be free when the common person is controlled by commands and prohibitions, which, of course, do not apply to the elites, the politicians, businessmen and the mafia?

To face public bans and divisions that shape social dynamics, it is necessary to re-think the "invisible" components (social and individual experience) of the public text.

*First of all, we think the world must be changed. We want the most liberating change of the society and life in which we find ourselves confined. We know that such a change is possible through appropriate actions.*

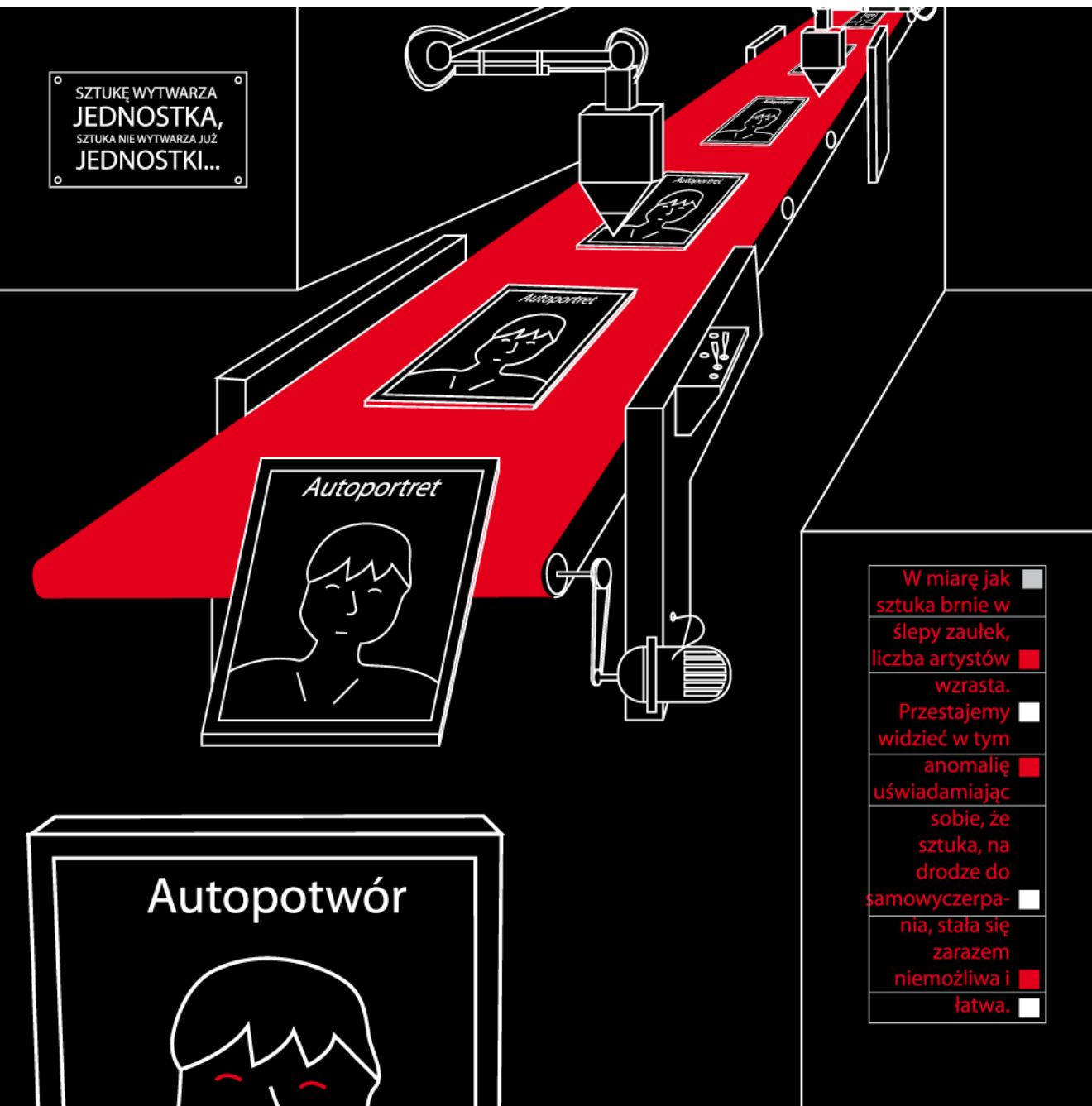
Guy Debord 

**Ada Kobusiewicz** was born in Poland.

In 2004 she moved to Spain where she studied at the University of Granada, Faculty of Philosophy and Arts and at the Andalusian Institut of Arts where she completed different courses related with light design. In 2012 she finished MA Degree in Art, Research and Production at the Academy of Arts in Granada and in 2014 MA Degree in Light Design at the Academy of Arts in Novi Sad, Serbia. From April 2017 Kobusiewicz is researcher of PhD programme in Research in Arts at the University of Basque Country in Spain.

Ada Kobusiewicz lives and works as a freelance artist in Austria and Poland. She works as media and installation artist with analogue and digital media.

[www.adakobusiewicz.com](http://www.adakobusiewicz.com)  
[www.mehrlicht.space](http://www.mehrlicht.space)



# Dramat społeczny i performans polityczny. Dwie strategie performatywne

PAWEŁ MOZDŻYŃSKI  
UNIWERSYTET WARSZAWSKI

## Abstrakt

Centralnym problemem rozważanym w artykule jest relacja pomiędzy władzą a sztuką. Główną ramę teoretyczną dla prowadzonego wywodu stanowi teoria dramatu społecznego Victora Turnera. Performanse artystyczne w tym ujęciu są traktowane jako performanse kulturowe posiadające zakorzenienie w konflikcie społecznym. Autor najpierw bada skierowane przeciw władzy polityczne performanse rosyjskiego artysty Piotra Pawlenskiego, by później skupić się na analizie performansu List skierowanego przeciw wyborom korespondencyjnym, zorganizowanego w czasie pandemii COVID-19.

## Słowa kluczowe:

dramat społeczny, konflikt społeczny, performans kulturowy, performans artystyczny, sztuka polityczna, Piotr Pawlenski, performans List.

## Wprowadzenie

W niniejszym tekście poruszam problem relacji pomiędzy sztuką a władzą, zastanawiam się nad kryzysem społecznym i przedsięwzięciami artystów, przy czym ogniskuję uwagę badawczą na akcjach artystycznych i performansach funkcjonujących na przecięciu sztuk plastycznych (wizualnych) i teatru z całą świadomością płynności granic współczesnych dyscyplin artystycznych<sup>1</sup>. Moje spojrzenie na relację sztuka – władza jest interdyscyplinarne, mieści się w szerokim nurcie socjologii sztuki, filozofii społecznej i politycznej, antropologii kulturowej i badań dyskursu artystycznego.

Głównym celem prowadzonego poniżej wywodu jest rozpoznanie roli i miejsca społecznie zaangażowanych performansów artystycznych w konflikcie politycznym. Tekst ten – rzecz jasna – nie ma charakteru wszechstronnego i dogłębnego ujęcia zjawiska artystycznego protestu, z racji narzuconej przez rozmiary artykułu skrótości poddam analizie dwie różne strategie performatywne i wybrane przykłady performansów. Najpierw zanalizuję przedsięwzięcia Piotra Pawlenskiego – radykalne akcje, w których performer czyni ze swojego ciała medium artystyczne, w sposób bezpośredni i radykalny wchodzi w konflikt z wymiarem sprawiedliwości i innymi instytucjami władzy. Później przejdę do analizy akcji *List* przeprowadzonej przez polskich artystów w okresie pandemii COVID-19 – performans ten w sposób symboliczny i metaforyczny wyrażał sprzeciw wobec decyzji władz i stanowił komentarz do konfliktu politycznego rozgrywającego się współcześnie w społeczeństwie polskim.

1 Na przykład trudno wytyczyć klarowne granice pomiędzy przedsięwzięciami mieszczącymi się w sztukach plastycznych i w teatrze, w szczególności gdy badamy performans i happening. Na potrzebę moich badań przyjmuję podział wytyczony przez teorie instytucjonalne (np. Bourdieu, 2005).

W jaki sposób przeprowadzone przeze mnie analizy przyczynią się do przyrostu wiedzy na temat politycznych performansów artystycznych? *List* jest akcją „świeżą”, zrealizowaną kilka miesięcy przed napisaniem niniejszego tekstu, nie doczekał się dotąd ujęć naukowych – ani w dziedzinie estetyki, ani nauk społecznych. Twórczość Pawlenskiego jest co prawda szeroko komentowana przez prasę popularną i media informacyjne, lecz dziennikarze i publicyści ujmują jego twórczość w kategorii szoku, skandalu (np. Brady, 2013; Eberstadt, 2018; Bennetts, 2014). Performanse Pawlenskiego bywają też analizowane przez teoretyków i historyków sztuki (np. Kunińska, 2015; Lucento, 2017; Nordgaard, 2016), są analizowane w kontekście Foucaultowskiej biopolityki (Makarychev i Medvedev, 2018) oraz badaczy akcentujących aktualne polityczne zaangażowanie jego twórczości przeciw reżimowi Putina i zachodniemu systemowi bankowemu. Interwencje Pawlenskiego nie ograniczają się jednak do bezpośrednio tak potraktowanego wymiaru estetycznego lub politycznego. Posiadają one wymiar głębszy i szerszy, twórczość rosyjskiego akcjonisty nie doczekała się pogłębionego naukowego ujęcia z perspektywy socjologii i antropologii kulturowej. W niniejszym tekście, choć fragmentarycznie, mam zamiar ten brak wypełnić, przez co sięgam do teorii dramatu społecznego, koncepcji sfery antystrukturalnej i zjawiska liminalności<sup>2</sup> Victora Turnera. Uważam, że nieco zapomniana już Turnerowska teoria dramatu społecznego ma wysoki potencjał eksplanacyjny w odniesieniu do interwencji artystycznych o wymowie politycznej. Kategorie antystrukturalności i liminalności szczególnie przydatne są do badania stanów granicznych

2 W wielu swoich publikacjach (np. Możdżyński, 2011) używałem Turnerowskiego ujęcia liminalności do analizy przedsięwzięć artystycznych. W niniejszym tekście po raz pierwszy sięgam do koncepcji dramatu społecznego.

ewokowanych przez artystów – jak to się dzieje w przypadku akcji Pawlenskiego. Również pandemia i towarzyszące jej „zawieszenie” zwykłych działań organizujących codzienne życie jednostek i zbiorowości modelowo poddaje się Turnerowskiej teorii. W obu przypadkach zastosowanie instrumentarium teoretycznego wypracowanego przez brytyjskiego antropologa umożliwi – jak uważam – wydobyć ważnych aspektów działań artystycznych: procesualności, performatywności i progowości, które inne teorie gubią.

Podstawowym materiałem badawczym, który wykorzystuję, są narracje produkowane przez artystów, krytyków i teoretyków sztuk plastycznych, pojawiające się w różnego rodzaju publikacjach: książkach, czasopismach artystycznych i codziennych, na portalach internetowych o tematyce artystycznej, we wpisach pojawiających się w mediach społecznościowych itp.<sup>3</sup>

W rozdziale pierwszym skrótoowo zrekonstruuje zręby Turnerowskiej koncepcji, by w rozdziale drugim zająć się analizą zaangażowanych politycznie performansów, całość zakończę podsumowaniem.

## Koncepcja dramatu społecznego Victora Turnera

Niektóre konflikty społeczne według Victora Turnera mają dramaturgię, logikę i określony przebieg, wykazują *porządek fabularny*, są *performatywne*, dlatego Turner uznaje je za *opowieści* i nazywa *dramatami społecznymi*. W ujęciu brytyjskiego antropologa dramat nie

jest fikcją, jest *zakorzeniony w rzeczywistości społecznej* (Turner, 2008, s. 53, 56–58). Można postawić pytanie, kiedy społeczny konflikt staje się dramatem. W omawianej perspektywie *dramaturgiczna faza* [konfliktu społecznego – przyp. PM] *rozpoczyna się równocześnie z powstaniem kryzysu w codziennym przepływie społecznych interakcji* (Turner, 2008, s. 117). Turner wskazuje, że jednym z przykładów dramatu społecznego bywa konflikt polityczny – polega on na rywalizacji o deficytowe cele i zasoby. W niektórych sytuacjach konflikt polityczny staje się teatrem politycznym, jest nasycony przedstawieniami literackimi i scenicznymi – jak to stało się na przykład w przypadku afery Watergate (Turner, 2005, s. 115, 119–120).

Dramaty społeczne są *procesualnie ustrukturuwane*, mają stały bieg zdarzeń, w których Turner wyróżnia fazy:

1. *Naruszenie reguł rządzących relacjami społecznymi*. Dramat społeczny rozpoczyna się od naruszenia normy, która sama w sobie jest symbolem, podtrzymującym ważne relacje między osobami, statusami, podgrupami.
2. *Kryzys*. W tej fazie antagonizmy stają się jawne i zyskują na sile, *powracają zamierzchnie urazy, waśnie i nieskończone wojny*. Konflikt obejmuje całą wspólnotę, *aktorzy stają po różnych stronach konfliktu (...), są nakłaniani, kuszeni i zmuszeni do zajęcia stanowiska przez głównych antagonistów*. Tu też pojawia się liminalność – kryzys społeczny okazuje się progiem. W tej fazie może pojawić się zagrożenie przemocą lub nawet może wybuchnąć przemoc.
3. *Włączenie procedur naprawczych*. *Ta faza dramatu społecznego – tłumaczy Turner – jest bodaj najbardziej refleksyjna. Społeczeństwo pochyła się nad sobą, czy wręcz sobie robi wiwiskę, po to, aby ocenić dokonania niektórych swych członków oraz ich sposobu zachowania się w stosunku do przyjętych standardów*. Na tym etapie aktorzy społeczni wdrażają różne

3 Przy wyborze dzieł sztuki i narracji kieruję się w moim badaniu doniosłością i wpływem, jaki wywierają na pole sztuki i na inne światy społeczne – m.in. świat polityki i życie codzienne. Jestem świadomy ułomności takiego wyboru, rzecz jasna moje badania o charakterze jakościowym przedstawione w tym tekście nie roszczą sobie prawa do obiektywności w sensie pozytywistycznym czy reprezentatywności.

pojedyncze działania: lecznicze działania rytualne, nieformalne mediacje, procedury sądowe, performanse kulturowe<sup>4</sup>. Tutaj też może pojawić się przemoc, skonfliktowani członkowie społeczeństwa mogą trafić do więzień, może wybuchnąć rewolucja w imię przywracania ładu.

4. *Reintegracja*. Ostatnia faza może doprowadzić do ponownego zjednoczenia wspólnoty lub do uznania i legalizacji nieodwracalnej schizmy między stronami konfliktu. Może jednak zdarzyć się tak, że konflikty w fazie czwartej zostaną zatuszowane, następuje wówczas *pojednanie pozorne*; dzieje się tak w szczególności w skomplikowanych społeczeństwach współczesnych, podzielonych kulturowo, ekonomicznie i politycznie (Turner, 2005, s. 115, 185–186; Turner, 2008, s. 50–52, 57).

Co ważne z perspektywy moich badań, dramat społeczny uruchamia performanse kulturowe, które czerpią z konfliktu *zarówno znaczenie, jak i siłę* (Turner, 2008, s. 144, 147). *Tak więc „siła” dramatu społecznego tkwi w tym, że jest on doświadczeniem lub sekwencją doświadczeń, które wywierają istotny wpływ na formę i funkcję kulturowych gatunków performatywnych. Gatunki te po części „imitują” (na zadzie mimesis) procesualną formę dramatu społecznego, a po części też, wskutek zwrotności, nadają jej „znaczenie”* (Turner, 2008, s. 148). Performanse kulturowe są zakorzenione

4 Termin *cultural performance* bywa dwojako tłumaczony na język polski: np. Małgorzata i Jacek Dziekanowie termin ten przekładają jako *przedstawienie kulturowe*, natomiast w innych tłumaczeniach pojawia się spolszczony termin *performans* kulturowy. W sposób oczywisty termin *przedstawienie kulturowe* nie posiada tej głębi i zakresu znaczeniowego co *cultural performance*. Uważam, że w polskiej literaturze przedmiotu na tyle zdomował się *performans* (wraz z *performatyką* i *performansem artystycznym* oraz przymiotnikiem *performatywny*), że zasadne jest użycie spolszczonej wersji tego terminu, co czynię w toku wywodu (poza cytatami z książek tłumaczonych przez M. i J. Dziekanów).

w konfliktach i dramatach i stanowią wyraz społecznej samowiedzy. Według Turnera, teatr wywodzi się z trzeciej fazy dramatu społecznego, jest próbą uświadomienia sobie kryzysu, jego przebiegu i skutków (Turner, 2005, s. 14), co oczywiście należy uogólnić na inne gatunki performatywne, np. badany przeze mnie poniżej performans artystyczny.

Istotnym aspektem dramatów społecznych i zakorzenionych w nich performansów kulturowych jest liminalność, sfera progowa, będąca częścią antystruktury, która zawiesza codzienne funkcjonowanie w świecie podziałów i reguł charakterystycznych dla struktury (Turner 2008, s. 51). Liminalność, jako część sfery antystrukturalnej, odwraca porządek społeczny, performanse kulturowe często zostają wymierzone przeciwko władzy:

*Ambiwalencja rządzi niepodzielnie, polityka i politycy poddani zostają sceptycznym osądom w odniesieniu do kluczowych wartości. Dochodzi do ośmieszania, wyszydzania albo pogardzania słabościami, szaleństwem, głupotą i nadużyciami (w odniesieniu do aksjomatycznych wartości) ludzi, którzy w danym momencie są u władzy, lub też udziela się im nagany za zbyt duże uszczerbki w myśleniu zdroworozsądkowym.* (Turner, 2008, s. 160).

Liminalność – co ważne ze względu na przykłady performansów artystycznych analizowanych w dalszych częściach niniejszego tekstu – rozgrywa się w miejscach publicznych (Turner, 2008, s. 159–160).

## Zaangażowane performanse artystyczne w dramacie społecznym

### Radykalne akcje Piotra Pawlenskigo

Piotr Pawlenski, akcjonista rosyjski, zyskał sławę ze względu na polityczny wydzźwięk jego

przedsięwzięć. Z jednej strony prostota akcji i czytelność komunikatu, z drugiej – radykalizm środków, najczęściej skierowanych na własne ciało, spowodowały rozgłos wykraczający daleko poza granice Federacji Rosyjskiej i świata sztuki. Artysta swoją działalność określił jako *sztukę polityczną* (lub *sztukę o polityce*). W ujęciu Pawlenskigo

*...sztuka polityczna jest symbolem nowego początku, świadczy bowiem o powstaniu czegoś, co wcześniej nie zostało nawet nazwane ani określone, choć przez cały ten czas było bardzo blisko. Mówiąc krótko, skoro sztuka polityczna radzi sobie z przyjętymi przez ogół schematami pojmowania świata, jest to dowód na to, że znajduje się poza nimi. Dlatego jest odbierana jako coś nowego i obcego, podobnie zresztą jak język, który stara się ją w jakiś sposób określić.* (Kotow, Langeburg, 2016, s. 79).

Performanse Pawlenskigo, przeprowadzane w miejscach publicznych, są wizualizacją sytuacji w dzisiejszej Rosji (Kotow, Langeburg, 2016, s. 82). Jak badacze podkreślają i sam artysta przyznawał, jego akcje wpisują się w tradycję radykalnego performansu rosyjskiego, w którym bardzo ważną rolę odgrywały operacje na ciele. Ukierunkowanie na ciało jest nieprzypadkowe, ma charakter polityczny, jest odbiciem działań władzy. Pawlenski wyjaśniał:

*Wszystkie działania władzy są nakierowane na ciało. W Rosji tworzy się fałszywe przekonanie, że ważna jest kultura słowa – to, co myślisz i mówisz. Ale dla władzy nie ma to znaczenia, możesz myśleć, co chcesz, możesz mówić, co się podoba. Nikt nie zwróci na to uwagi. Liczy się to, co robi i czego nie robi twoje ciało. To ciało określa twoją pozycję: czy jesteś dla władzy podmiotem czy przedmiotem.* (Pawłowski, 2017).

Pierwsza akcja Pawlenskigo, pt. *Szew*, przeprowadzona w 2012 r., była protestem wobec uwięzienia dwóch członkiń feministycznej grupy Pussy Riot. Aktivistki z tej grupy wcześniej odegrały w Soborze Kazańskim w Petersburgu protest song krytykujący sojusz Cerkwi rosyjskiej z reżimem Putina. Pawlenski z ustami zaszytymi czarną nicią stanął przed cerkwią, trzymając kartkę z napisem: *Akcja Pussy Riot to powtórzenie słynnej akcji Jezusa Chrystusa*. Pawlenski opowiadał o uwarunkowaniach politycznych, do których odnosił się Szew:

*Następowała wówczas prawosławna reakcja – bolszewizm zaczął być w Rosji zastępowany religią. Ideologia prawosławna została narzucona w szkołach wyższych. Byłem wtedy na studiach i widziałem, jak zmieniają się postawy – studenci zaczęli się publicznie żegnać. Z odgórnej inspiracji powstawał nowy system wyobrażeń, wartości i dążeń. Ten system niszczył potencjalnych artystów.* (Pawłowski, 2017).

W trakcie kolejnej akcji pt. *Tusza*, przeprowadzonej 3 maja 2013 r., nagi artysta leżał owinięty drutem kolczastym przed siedzibą Zgromadzenia Ustawodawczego w Petersburgu. Jego ciało – niczym tusza wieprzowa – było metaforą represyjnego systemu prawnego: każdy ruch powodował ból i ranił. Akcja ta była protestem przeciwko nowym przepisom ograniczającym wolności obywatelskie i zakazującym tzw. propagandy homoseksualnej (Pawłowski, 2016, s. 233).

10 listopada 2013 roku, w Dzień Funkcjonariusza Organów Spraw Wewnętrznych, Piotr Pawlenski wykonał bodaj najślawniejsze swoje przedsięwzięcie pt. *Fiksacja*. Usiadł nago na Placu Czerwonym i przybił sobie worek mosznowy do bruku. W ten sposób chciał wyrazić sprzeciw wobec agresywnych działań rosyjskiej policji. Sam akt przybicia jąder był *powtórzeniem* – więźniowie

w obozach karnych, jak słyszał artysta, w proteście wobec nieludzkich warunków panujących w gułagach przybijali sobie genitalia do drzew. Akcja Pawlenskigo była jednocześnie protestem wobec obojętności rosyjskiego społeczeństwa. *Jego performance trwał godzinę i został przerwany przez policję. Po opatrzeniu ran w szpitalu został przesłuchany. Ostatecznie postawiono mu zarzut „chuligaństwa na tle nienawiści politycznej, ideologicznej, religijnej, rasowej, nacjonalistycznej”*. (Pawłowska, 2014).

Akcja *Wolność* została przeprowadzona 23 lutego 2014 roku: na moście Małostajennym w Petersburgu zapłonęły opony – była to akcja solidarności z uczestnikami Majdanu i zarazem sprzeciw wobec agresji Rosji na Ukrainę. Pawlenski w sposób oczywisty wykorzystał w tym przedsięwzięciu symbolikę mostu, płonący most był symbolem wojny pomiędzy dwoma narodami – ukraińskim i rosyjskim.

19 października 2014 r. Pawlenski zrealizował akcję *Oddzielenie*, w której kontynuował temat wojny rosyjsko-ukraińskiej:

*...artysta, siedząc na murze Instytutu Psychiatrii Sądowej im. Serbskiego w Moskwie, odciął sobie nożem kawałek ucha, aby zaprotestować przeciwko wykorzystywaniu psychiatrii w Rosji do zwalczania przeciwników politycznych. W tym samym instytucie przetrzymywana była na obserwacji psychiatrycznej ukraińska nawigatorka Nadija Sawczenko. (Pawłowski, 2017).*

9 listopada 2015 r. Pawlenski podpalił drzwi do gmachu Federalnej Służby Bezpieczeństwa (tytuł akcji: *Groźba. Płonące drzwi Łubianki*), po wznieceniu pożaru spokojnie czekał na przyjazd policji. Radykalna forma i treść przekazu jest jasna chyba dla wszystkich – Pawlenski zaprotestował przeciw przemocy policyjnej w Rosji.

Pawlenski opuścił kraj w 2017 roku i otrzymał azyl we Francji, jednak nie porzucił

radykalnej i kontrowersyjnej działalności. 15 października 2017 r. podpalił drzwi Banku Francji w Paryżu, znów – jak pod Łubianką – spokojnie czekał na przyjazd policji. Bank dla Pawlenskigo to oczywisty symbol współczesnego despotyzmu, a bankierzy to współcześni monarchowie. Artysta trafił do szpitala psychiatrycznego, a później do aresztu, nie trafił jednak do więzienia, bowiem na poczet kary francuski sąd zaliczył jedenaście miesięcy spędzonych w areszcie (K.Z., 2017).

Rzeczywiście, nie sposób odczytać dokonań Pawlenskigo w inny sposób niż jako polityczne. Akcje Pawlenskigo są kierowane – jak to sam sformułował – na *zakłócenie narracji władzy, a z czasem wręcz doprowadzenie do jej całkowitej zmiany* (Kula, 2020). Jego medium nie jest obraz olejny, rzeźba czy instalacja, a rzeczywistość. Nie można też odmówić tym akcjom dramaturgii i teatralizacji, lecz tej, która odbywa się w rzeczywistości, której sceną jest przestrzeń publiczna, sąd, szpital psychiatryczny, pokój przesłuchań. Nie chodzi tu tylko o przestrzeń publiczną, ale o udział społeczeństwa. Akcję *robi ciało społeczne, artysta tylko ją inicjuje* – mówił (Żmijewski, 2016, s. 19). Jak podkreśla sam artysta i obserwatorzy jego twórczości, istotną częścią tych akcji są sprovokowane przez performerę reakcje władz. Pawlenski wciąga policjantów, sędziów, lekarzy i innych funkcjonariuszy systemu represji w przedstawienie. Artysta wyjaśnia:

*Dzięki nim buduje się akcja. Zamieniamy się miejscami: ja z przedmiotu podporządkowanego władzy staję się podmiotem wydarzenia, a oni odpowiednio podporządkowują się, stając się przedmiotem moich działań. Być może czasami patrzą na to, co robię, ale nie mogą pozostać tylko widzami. Muszą działać automatycznie, jak roboty. W ten sposób władza staje się jeszcze bardziej podporządkowana i pozbawiona wolności niż ja sam. (Pawłowski, 2017).*

Najczęstszymi reakcjami przedstawicieli władzy są oszołomienie, dezorientacja, konfuzja, chaos – policjanci, ochroniarze po prostu nie wiedzą, co robić, jak sobie poradzić z nietypową, dramatyczną sytuacją zainscenizowaną przez Pawlenskigo (Denisowa, 2016, s. 46). Stróżę porządku na początku chcą ukryć wydalenie, np. zasłaniają ciało performerę. Dobrze ilustruje tę dezorientację opis akcji *Tusza*:

*Pod schodami prowadzącymi do Zgromadzenia Legislacyjnego Sankt Petersburga leży nagie ludzkie ciało zawinięte w kokon z drutu kolczastego. Wygląda jak wieprzowa tusza zrzucona przed chwilą z ciężarówki. Zawinięty w drut kolczasty człowiek to mężczyzna. Ma oczy szeroko otwarte, ale się nie porusza. Stojący obok niego policjanci nie wiedzą, co robić. Nie mogą go aresztować, bo dostępu do człowieka broni kolczasty kokon. Nie mogą go przenieść, bo każdy ruch powoduje wbijanie metalowych kolców w ciało. W końcu decydują się przykryć mężczyznę wzorzystą kapą, przyniesioną z tylnego siedzenia samochodu. Po chwili na plac przybywa technik z łęgami i uwalnia człowieka z pułapki. Policjanci wprowadzają go do budynku. (Pawłowski, 2016, s. 233).*

W dokumentacji zdjęciowej z akcji *Tusza, Fiksacja, Oddzielenie* widać, jak następuje liminalne odwrócenie ról: funkcjonariusze systemu represyjnego, którzy niejednokrotnie w trakcie wypełniania obowiązków zadają ból, próbowali uchronić Pawlenskigo przed bólem, który sam sobie zadał: próbowali, nie raniąc, wydobyć go z kłębowa drutu kolczastego, bezpiecznie zdjęć jego zakrwawione ciało z krawędzi budynku, wyjąć gwoździe z moszny przybitej do bruku na Placu Czerwonym.

Najbardziej oczywistą ścieżką reakcji wobec człowieka, który burzy zdroworozsądkowe i racjonalne reguły rządzące sferą strukturalną, jest poddanie go władzy medycznej, która

zdiagnozuje chorobę psychiczną. Dlatego zdeorientowani funkcjonariusze systemu często wzywają pogotowie, które zawozi Pawlenskigo do szpitala w celu sporządzenia diagnozy psychiatrycznej i odizolowania go od społeczeństwa. Wielokrotnie artysta w Rosji i we Francji był badany, zawsze jednak orzekano, że jest zdrowy i świadomy swoich czynów. Postawa artysty dekonstruuje system medyczny i zaburza jego działanie. Oksana Szałygina, partnerka życiowa i artystyczna Pawlenskigo, tak opisała jeden z przykładów pozaproceduralnych, *nienormalnych* reakcji funkcjonariuszy aparatu medycznego:

*Piotr trafił do szpitala, oczywiście na oddział psychiatryczny. Tam spotkał kogoś, kto go zrozumiał. Przeprowadzająca z nim wywiad lekarka zapytała go od razu, czy zrobił to ze względu na Pussy Riot, a Piotr potaknął. Usłyszał wtedy od niej, że go popiera. W diagnozie napisała, że jest zdrowy. Potem dała mu pieniądze na bilet powrotny do domu i nawet odprowadziła go na przystanek. (Denisowa, 2016, s. 47).*

Nie tylko chaotyczne działania policjantów i zakłócone procedury szpitalne stają się przedłużeniem performansów rosyjskiego artysty, Pawlenski wciąga do swoich akcji aparat sprawiedliwości. Widać to choćby w specyficznym tekście *Śledztwo w spawie sztuki: rozmowy ze Śledczym*. Ten stenogram rozmów Pawlenskigo z funkcjonariuszem aparatu ścigania należy rozpatrywać jako zapis performansu: performer gra z rozmówcą, odwołując się do kategorii sztuki, moralności, wolności obywatelskiej i artystycznej, dekonstruuje procedurę przesłuchania, rozpuszcza opór funkcjonariusza. Rozmowa ta miała kontynuację w kolejnych wydarzeniach: funkcjonariusz zrezygnował z pracy w Komitecie Śledczym, później uzyskał uprawnienia adwokackie, a 15 lipca 2015 roku stanął się w sądzie, gotowy

zeznawać jako świadek obrony Pawlenskigo (Pawlenski, 2016, s. 78).

Sala sądowa jest kolejną sceną dla przedsięwzięć Pawlenskigo, proces sądowy jest kolejnym etapem jego performansów rozpoczętych w przestrzeni miasta. W trakcie jednego z procesów w Rosji jako świadkowie obrony wystąpiły prostytutki opłacone przez artystę. Ich występ nie był ograniczony scenariuszem Pawlenskigo, ku jego zdziwieniu zeznawały przeciw niemu, ostro atakując pomysł podpalenia mostu. Pawlenski był jednak zadowolony z akcji przeprowadzonej w sądzie – występ prostytutek miał charakter subwersywny, powaga sądu została naruszona, proces został zdekonstruowany. Także proces po przeprowadzeniu akcji *Groźba. Płonące drzwi Łubianki* przekształcił w akcję artystyczno-polityczną, na sali sądowej wniosł o przekwalifikowanie czynu na akt terroru. Sąd jednak nie zgodził się i skazał go za wandalizm (Pawłowski, 2017). Pawlenski później tłumaczył:

*Okoliczności rozpoczęcia postępowania karnego nie są możliwe do zrozumienia, ponieważ przekraczają granice wszelkiej logiki. Co najdziwniejsze, przekraczają nawet ramy wyznaczone przez system prawny. Właśnie z tego powodu żądam, by zmienić status mojej sprawy i zakwalifikować ją jako „akt terrorystyczny”.*

*Wyjaśnię to dokładniej: żądanie to jest skierowane przede wszystkim przeciwko hipokryzji sędziów, śledczych i pozostałych funkcjonariuszy aparatu biurokratycznego. Problem w tym, że społeczeństwo zdążyło już przywyknąć do zadowalania się półśrodkami. Dlatego braku w systemowej logice łatwo ukryć pod przykrywką działań w obronie obywatela. (Kotow, Langeburg, 2016, s. 83).*

Działania Pawlenskigo nie tylko wprawiają w zakłopotanie funkcjonariuszy aparatu bezpieczeństwa czy sprawiedliwości, ale

także dezorientują przedstawicieli organizacji broniących praw człowieka. Za przeprowadzenie *Groźby* Pawlenski został nominowany do nagrody Innowacja 2016, nie doszło jednak do jej wręczenia na skutek postawy artysty, który ogłosił, że otrzymane pieniądze przekaże jednej z grup walczących zbrojnie z władzą Federacji Rosyjskiej.

*Członkowie kapituły Vaclav Havel Human Rights Prize nie przekazali Pawlenskiemu pieniędzy, najpierw uroczyste ogłosiwszy go laureatem. Nagrodę przyznano mu za kreatywne podejście do obrony praw człowieka, kiedy jeszcze siedział w więzieniu za podpalenie drzwi Łubianki. Kiedy zaś wyszedł i nie pozował ani na ofiarę, ani na bohatera, za to konsekwentnie przydawał rozgłosu i politycznej siły sprawie Nadmorskich Partyzantów (sędzonych za morderstwa na policjantach), deklarując, że odda im całą sumę z nagrody, okazało się, że pieniędzy jednak nie dostanie. (Bluszcz, 2016, s. 176–177).*

Wybuchł skandal, bowiem była to pierwsza edycja nagrody Innowacja bez głównej kategorii. Jak podkreśliła Joanna Warsza (2016, s. 166), *Pawlenski zwyciężył symbolicznie – było to jasne dla rosyjskiego świata sztuki, a szczególnie ważne dla młodych kuratorów i artystów, którzy potrzebują jego odwagi.*

Z perspektywy koncepcji Turnera akcje Pawlenskigo należy uznać za performanse kulturowe, które czerpią energię z konfliktu społecznego i są zakorzenione w dramacie społecznym. W wyżej cytowanej wypowiedzi Pawlenski mówi, że ubiera w słowa to, co było jedynie *przeczuwane*, tym samym wprowadza do świadomości treści ukryte, zepchnięte do nieświadomości, przełamuje tabu i – z Turnerowskiej perspektywy – otwiera sferę liminalną.

Pawlenski, dokonując *niezrozumiałych* operacji cielesnych – zaszywając sobie usta,

przybijając mosznę do bruku, siedząc na budynku szpitala psychiatrycznego i obcinając kawałek ucha, wychodzi poza strukturę, naigrawując się z władzy i polityków, zaburzając jej reguły, prawa i rytuały zakorzenione w zdroworozsądkowości i racjonalności i reprodukujące podziały i hierarchie społeczne oraz polityczne *status quo*. *Szew, Fiksacja, Groźba* etc. są performansami kulturowymi (i jednocześnie artystycznymi) otwierającymi przestrzeń liminalną, progową, czego świadectwem jest zakłócenie działania policjantów, lekarzy, prokuratorów. Pawlenski teatralizuje i dramatyzuje swoje działania nie tylko w przestrzeni miejskiej, ale też wykorzystuje do tego szpitale psychiatryczne, w których jest badany, pokoje, w których jest przesłuchiwany, i sale, w których jest sądzony. Proces sądowy, który sam w sobie ma charakter zrytualizowany, i przez swą procedurę jest steatralizowanym kulturowym performansem, jest zakłócany i przechwytywany przez artystę. Sędziowie, adwokaci, strażnicy stają się aktorami w akcjach reżyserowanych przez Pawlenskigo. Akcje Pawlenskigo ujawniają to, co przeczuwane, a co zostało ukryte, w tym sensie stają się działaniem refleksyjnym, w którym społeczeństwo zastanawia się nad sobą.

### Akcja *Życ nie, umierać*

Analizowana w tym fragmencie mojego wywodu konceptualna akcja polskich artystów i artystek została zrealizowana we współczesnej Polsce, w innych realiach niż akcje Pawlenskigo. Performerzy, wykonawcy *Listu*, wybrali inną strategię performatywną: dobrali inne środki wyrazu, nie okaleczali swych ciał, nie podpalili żadnego obiektu, nie chcieli kontynuować swojego działania w szpitalu psychiatrycznym czy na sali sądowej. Przenieśli *tylko* po ulicach Warszawy transparent. Lecz analizowana akcja, mimo braku radykalnej formy, też mieści się w nurcie sztuki politycznej – jej celem było zwrócenie uwagi opinii

publicznej na ważny problem, na konflikt polityczny i społeczny oraz zdezwuowanie działań władzy.

W 2020 roku wielowymiarowy konflikt polityczno-społeczno-kulturowy w Polsce został wzmocniony przez pandemię koronawirusa oraz związane z nią obostrzenia (ograniczenia w zakresie poruszania się w przestrzeni publicznej, zakaz zgromadzeń, obowiązek utrzymywania dystansu fizycznego, obowiązek zasłaniania nosa i ust etc.) Pandemię można uznać za stan liminalny, stan zawieszenia. W tym okresie otwarty został kolejny rozdział konfliktu – w warunkach *zarazy* rozgorzała walka polityczna dotycząca kształtu, formy i daty przeprowadzenia wyborów prezydenckich. Większość parlamentarna forsowała pomysł przeprowadzenia wyborów korespondencyjnych 10 maja 2020 r. przy dużym sprzeciwie opozycji i wątpliwościach dotyczących bezpieczeństwa zdrowotnego oraz licznych głosach prawników mówiących o niekonstytucyjności takiego przedsięwzięcia. Na podstawie zamawianych sondaży prasa donosiła o braku akceptacji społecznej dla przeprowadzenia wyborów korespondencyjnych w tym okresie i w takiej formie (np. Pacewicz, 2020).

W tych warunkach została przeprowadzona akcja artystyczna, którą odczytuję w perspektywie koncepcji Turnera jako specyficzny kulturowy performans charakterystyczny dla trzeciej fazy konfliktu. Grupa artystów postanowiła powtórzyć sławny happening<sup>5</sup>

<sup>5</sup> W literaturze przedmiotu oraz w praktyce komunikacyjnej uczestników pola sztuki panuje zamieszanie terminologiczne, jeśli chodzi o nazwy dla akcji artystycznych, wzmocnione trendami, które zmieniają się w czasie. Tadeusz Kantor swoje przedsięwzięcia – akcje – nazywał *happeningami*, natomiast w latach 80. i 90. upowszechnił się termin *performans*. Przez pewien czas uznawano, że happening, w przeciwieństwie do performansu, jest formą artystyczną wciągającą widzów do uczestnictwa. Obecnie jednak często mówi się o partycypacji w performansie. W swoim artykule w odniesieniu do akcji Kantora używam

Tadeusza Kantora zatytułowany *List* z 1967 roku<sup>6</sup>. Akcja Kantora polegała na przeniesieniu po ulicach Warszawy wielkiego, opatrzonego znaczkami i stemplami pocztowymi listu z napisem *żyć nie, umierać*. Czternastometrowy transparent był niesiony przez artystów i listonoszy na trasie pomiędzy Poczta Główną a Galerią Foksal. Kantorowski *List* miał w zamierzeniu autora posiadać wymiar subwersywny, liminalny, dekonstruujący niektóre rytuały życia codziennego wpisane – posłużyły się kategorią Turnera – w sferę strukturalną. Antystrukturalność *Listu* Kantora – co chcę podkreślić – polegała na dekonstrukcji zwyczajów i świadomości organizujących świat życia codziennego, akcja ta nie była interwencją polityczną wymierzoną przeciwko władzy i jej zarządzeniom, nie mieści się w sztuce politycznej. Kantor nie obnażał stosunków politycznych panujących w PRL, nie krytykował w tym przedsięwzięciu prawa czy też działania organów władzy. Happening ten uwypuklał niezależność gestu artystycznego względem świata życia codziennego. Kantor pisał w partyturze tej akcji:

*Zmiana skali przedmiotu  
(gigantyczne powiększenie koperty listu)  
(...) wywołuje zachwianie  
Znormalizowanych stosunków  
Życiowych.  
Ponad-normalna realność przedmiotu  
Podważa normy  
I stosunki postępowania życiowego  
(funkcjonowanie instytucji*

– zgodnie ze zwyczajem artysty – terminu *happening* lub *akcja*, do innych przedsięwzięć – kategorii *akcji* lub *performansu*.

<sup>6</sup> Happening Kantora nie jest przedmiotem prowadzonej przeze mnie analizy, przywołuję to przedsięwzięcie jako kontekst i inspirację akcji zrealizowanej w 2020 r. przez Konsorcjum Praktyk Postartystycznych. Z tego względu nie zagłębiając się w interpretację twórczości Kantora i nie dokonując przeglądu badań jej poświęconych.

*i proces odbioru).*  
(Kantor, 2005, s. 350–351).

Powtórzenie – istotnie zmieniające przekaz Kantora w stronę jawnie polityczną – odbyło się na ulicach Warszawy 6 maja 2020 r. Artyści z Konsorcjum Praktyk Postartystycznych, ubrani w maseczki, przestrzegający obowiązkowego dystansu dwóch metrów wymaganego przez uregulowania prawne, przenieśli spod Poczty Głównej do budynku Sejmu wielki list z napisem *żyć nie, umierać*, na awersie widniał komunikat: *Nadawcą jesteśmy My – Suweren*. Transparent przejęła w Sejmie grupa opozycyjnych posłów. Artyści przed przedsięwzięciem wyjaśnili swoje intencje:

*Symboliczny gest Kantora powtórzmy i teraz, kiedy projekt dotyczący głosowania korespondencyjnego trafi do Sejmu. Pragniemy dostarczyć list wprost do adresata: posłów i posłanek, w których rękach leży zdrowie nas wszystkich, a przede wszystkim osób starszych, słabego zdrowia i wykluczonych ekonomicznie. Tym, którym opozycja winna jest okazać solidarność.*

*W latach 60. XX wieku Tadeusz Kantor, pracując nad swym happeningiem z listonoszami, fantazjował o stworzeniu wystawy sztuki na poczcie, gdzie eksponatami byłyby „obiekty wymykające się swemu losowi”. My również wierzymy, że wyobraźnia wyzwala na przez sztukę objawia się, gdy wymyka się ona z muzeum, prosto na ulicę, na komisariat policji, do szpitala.*

*Nie zgadzamy się na bezprawną organizację wyborów kosztem bezpieczeństwa obywateli i obywateli! Podczas gdy partia rządząca próbuje przegłosować korzystną dla siebie ustawę, na szali stawiane są wasze i nasze życia. („Żyć nie, umierać”..., 2020).*

Akcja *List* wywołała reakcję funkcjonariuszy policji. Pierwsze działania policja

przedsięwzięła już w trakcie performansu: artyści zostali wylegitymowani, policjanci próbowali wystawić uczestnikom akcji mandaty za uczestnictwo w nielegalnym zgromadzeniu, co się nie udało, bowiem performerzy odmówili ich przyjęcia. Artyści tłumaczyli funkcjonariuszom, że wykonują czynności zawodowe: na dowód pokazali zaświadczenie wystawione przez jedną z fundacji o tym, iż jako artyści wykonują swoje obowiązki zawodowe w postaci organizacji performansu artystycznego. Druga fala działań policji miała miejsce po kilku dniach: funkcjonariusze wkroczyli do domów artystów i przynieśli im informację o nałożeniu kar, tym razem przez sanepid (Inspekcja Sanitarna), w wysokości 10 000 zł. Performerzy uznali to za akt represji (Mrozek, 2020). Solidarność z akcjonistami oraz oburzenie z powodu działania policji i wciągnięcia sanepidu do represjonowania artystów wyraziło Obywatelskie Forum Sztuki Współczesnej (*Solidarni z artystami...*, 2020) i inni przedstawiciele opinii publicznej. Niektórzy prawnicy wskazywali bezprawność działania policji i sanepidu, według nich artyści zostali skazani „na podstawie nieistniejących przepisów”. Jedną z oburzonych prawniczek pisała: *Celem artystów i artystek nie było jednak wyrażenie sprzeciwu wobec prawa i umniejszenia zagrożenia koronawirusem. Wręcz przeciwnie, akcja „List” była protestem wobec pomysłu zorganizowania wyborów w czasie zagrożenia epidemiologicznego. Według prawniczki prawo stanu wyjątkowego (niewprowadzonego formalnie) stało się rzeczywistością codzienną, a artyści wbrew prawu zostali ukarani za ten sam czyn dwa razy – przez nałożenie mandatu oraz karę nałożoną przez sanepid (Siemieniako, 2020). Wyrazy solidarności, oburzenia wobec działań władz wystosowały organizacje artystyczne, naukowe, politycy opozycyjni.*

Jednak ważny akcent w procesie opisywanego konfliktu nadały działania Rzecznika Praw Obywatelskich, który uznał *nałożoną karę za*

*rażąco surową i niesprawiedliwą*, wskazując przy tym wiele uchybień proceduralnych i prawnych. RPO wypunktował nierówne traktowanie obywateli, w tym bezczynność Inspekcji Sanitarnej w przypadku obchodów rocznicy katastrofy smoleńskiej: *Sanepid nie tylko działał wbrew ustawom, ale w sposób wyraźny nie traktował obywateli w sposób równy: przecież w kwietniu nie sprawdzał, czy wszyscy obecni na uroczystościach smoleńskich na placu Piłsudskiego mieli prawo tam być (RPO odwołuje się od wysokich kar...*, 2020). To porównanie było bardzo istotne dla dynamiki społecznego konfliktu – niezastosowanie się do prawa przez przedstawicieli władzy w trakcie wspomnianych przez RPO uroczystości wywołało oburzenie społeczne, które miało oddźwięk m.in. w licznych artykułach prasowych i komentarzach na portalach społecznościowych.

Artyści byli przerażeni wysokością kary – suma nałożonych na nich kar wynosiła 100 tys. zł, co jest kwotą bardzo wysoką, a dla niestabilnych finansowo młodych twórców niewyobrażalną do zapłacenia. Performerzy utworzyli zbiórkę publiczną, której sukces przerósł ich oczekiwania – w trzy dni zebrali 100 tys. zł, co pokazuje społeczny oddźwięk akcji i wywołanego przez nią procesu społecznego.

Konflikt wobec happeningu *List* zakończył się sukcesem artystów, sanepid po interwencji RPO wszczął kontrolę wewnętrzną, po której uchylił kary, przyznając, że nałożone zostały z licznymi uchybieniami prawa. Państwowy Powiatowy Inspektor Sanitarny napisał m.in.: *Jak można zauważyć, bezkrytyczne podejście do obserwacji poczynionych przez funkcjonariuszy Policji, bez choćby próby skonfrontowania ich z dowodami mogącymi świadczyć na rzecz obywateli, doprowadziło do wydania decyzji niezgodnej ze stanem faktycznym (Sanepid uchylił kary...*, 2020). Ostatni do czasu pisania tego tekstu etap tego dramatu społecznego stanowi oświadczenie artystów z 27 maja

2020 r., w którym można przeczytać, na co przeznaczone zostaną zebrane pieniądze:

*Kwestia umorzenia kar administracyjnych nałożonych na pozostałych osiem osób nadal pozostaje nierozstrzygnięta. Oficjalną zrzutkę, założoną na 100 000 zł, zamykamy 27.05.2020. Jeżeli nie będziemy zmuszeni płacić kar Sanepidowi oraz opłacać kosztów procesów sądowych, zgromadzone fundusze, tak jak pisaliśmy w opisie zrzutki, zostaną przekazane na wsparcie ofiar cenzury w Polsce: artystek i artystów, aktywistek i aktywistów, którym zabrania się nie tylko wykonywania ich pracy, ale także praktykowania ich obywatelskich praw – do wolności słowa, wolności zgromadzeń, manifestowania poglądów i krytykowania władzy. Chcielibyśmy pomóc osobom, które znajdują się w podobnej do naszej sytuacji. (Czyż, Dobkowska, Dragowska i in., 2020).*

W perspektywie Turnerowskiej koncepcji dramatu społecznego *List* jest przedstawieniem kulturowym, czerpiącym z konfliktu społecznego i będącym częścią dramatu społecznego, którym był spór dotyczący przeprowadzenia wyborów *kopertowych*. Norma prawna, polityczna i kulturowa nie przewidywała przeprowadzenia wyborów prezydenckich drogą korespondencyjną. Obóz rządzący mimo pandemii nie wprowadził przewidzianego przez prawo stanu epidemii. Zostały wyeliminowane z działania instytucje odpowiedzialne za przeprowadzenie wyborów (Państwowa Komisja Wyborcza). Negatywne opinie na ten temat przedstawiali RPO, gremia prawnicze, naukowe, lekarskie. Międzynarodowe organizacje zajmujące się obroną praw człowieka również wydały negatywną ocenę przygotowywanym wyborom korespondencyjnym. Powstał chaos prawny i organizacyjny. Polaryzacja sceny politycznej wzmacniała się, równowaga sfery strukturalnej została zaburzona, sytuacja wymykała się

spod kontroli. Na tym tle akcję *List* czytam jako performans kulturowy zorganizowany w trzeciej fazie dramatu społecznego, której sednem jest włączenie procedur naprawczych. Ta faza – jak pisał Turner – spośród wszystkich faz dramatu społecznego posiada wymiar najbardziej refleksyjny, w jej ramach włączane są lecznicze zabiegi rytualne, odgrywane są rytuały, wszczynane procedury sądowe, których celem jest reintegracja. *List* był jednym z kulturowych performansów, które stały się lustrem dla społeczności – artyści wykonali w przestrzeni publicznej działania symboliczne, operowali grą słów, paradoksem, teatralizacją, formą zaburzającą codzienność i porządek symboliczny. *List* uruchomił, choć w sposób niezaplanowany, przeciwdziałania aparatu władzy, obronne kontrdziałania instytucji społeczeństwa obywatelskiego i instytucji pola artystycznego wraz ze zbiórką pieniędzy, która, obok wymiaru praktycznego, miała też znaczenie symboliczne – była wyrazem integracji społecznej. Liminalna dramaturgia *Listu* wpisywała się w ogólną liminalność pandemii. Przypomnijmy: według Turnera (2008, s. 159) niektóre rytuały liminalne są zbiorową odpowiedzią na zagrożenia wspólnoty, do których należy m.in. zaraza. Liminalność lockdownu była rozległa, obejmowała m.in. zakaz wychodzenia z domów, wygaszenie kontaktów społecznych, zamknięcie instytucji rozrywkowych, kulturalnych, szkół, zakładów pracy etc. Lockdown był zatrzymaniem procesów utrzymujących sferę strukturalną, a akcja była zbiorową odpowiedzią – rytuałem, którego celem była, poza niezgodą na wybory korespondencyjne, ekspresja lęku przed zarazą. Formuła *Żyć nie, umierać* w sposób oczywisty nie ograniczała się do konfliktu politycznego wokół wyborów, lecz odnosiła się do pandemii. W efekcie konflikt wokół wyborów został zażegnany (faza 4. dramatu społecznego), dwie strony konfliktu porozumiały się co do daty wyborów i formy, instytucje przewidziane

przez prawo z powrotem włączono do gry. Chaos zniknął, (względna) równowaga została przywrócona. Pandemia nie została przezwyciężona, lecz poluzowano progowe ograniczenia życia wspólnotowego, co przywróciło procesy reprodukcje strukturalne *status quo*. Pojednanie polityczne ma charakter pozorny, konflikt pozostał, antagonizm dwóch stron uwidaczniała m.in. agresywna kampania wyborcza, rozgrywająca się w trakcie pisania niniejszego tekstu.

### Podsumowanie

Wyżej zanalizowane przedsięwzięcia artystyczne mieszczą się w dwóch strategiach performatywnych. Pierwsza z nich – reprezentowana przez Piotra Pawlenskiego – operuje radykalizmem, szokuje, gesty artysty są dosłownym powtórzeniem czynów rewolucjonistów. Ogień podłożony pod budynek służby bezpieczeństwa jest prawdziwy, jak i krew spływająca po ciele artysty. Następuje tu pełne i dosłowne utożsamienie dręczonego przez system ciała społecznego z dręczonym przez artystę ciałem jednostkowym. W tej strategii nie ma miejsca na subtelność estetykę, niedomówienia czy metaforyzację aktu sprzeciwu. Druga strategia – zastosowana w performansie *List* – jest odmienna, nie bazuje na działaniach radykalnych, na formie boleśnie naturalistycznej. Efekt przesady artyści osiągają, posługując się metaforą – powiększają przedmiot, którym jest *List*. Forma tego działania ma charakter minimalistyczny, konceptualny.

Odmienności tych strategii performatywnych nie należy tłumaczyć (tylko) indywidualnym wyborem estetycznym, lecz również – co oczywiste – kontekstem politycznym. Represyjność obu systemów jest z gruntu inna. O ile krew Pawlenskiego jest spowodowana krwawą dyktaturą Putina, o tyle zakłócenia w procesie demokratycznym w Polsce i ograniczenia okresu pandemii nie wymagają gwałtownych i naturalistycznie krwawych

performansów. Tutaj wystarczą protesty minimalistyczne w formie i posłużenie się symbolicznym zapośredniczeniem.

Mimo tych i wielu różnic, zarówno przedsięwzięcia artystyczne Pawlenskiego, jak i akcja polskich artystów są szczególnymi przypadkami kulturowych performansów, zakorzenionych w konfliktach społecznych i z nich czerpiących siłę, pojawiających się w trzeciej, *refleksyjnej* fazie dramatu społecznego.

*Gatunki przedstawienia kulturowego – pisał Turner – nie są zwykłymi lustrami, ale magicznymi lustrami rzeczywistości społecznej: przesadnie uwydatniającymi, odwracającymi, przeformułującymi, powiększającymi, minimalizującymi, odbarwiającymi, przebarwiającymi, a nawet celowo zafałszowującymi zapisane wydarzenia. (Turner, 2008, s. 64–65).*

Pawlenski oraz autorzy *Listu* rzeczywiście przesadnie odzwierciedlali rzeczywistość, ich dzieła powiększały i przeformułowały fragmenty dyskursu narzuconego przez władzę, powiększały przedmioty i działania oraz wszystko to, co władza zminimalizowała, nagłaśniały to, co zostało wyciszone, pokazały w przestrzeni publicznej to, co ukryte. *Szew, Fiksacja, Groźba, List* dekonstruowały stosunki władzy, znajdowały kontynuację w gabinetach prokuratorów, na salach sądowych, w zbiorcach społecznych, w wymianie oficjalnych pism i skarg, w których różni aktorzy społeczni zagrali rolę (świadomie lub w sposób niezamierzony) rozpisane przez artystów. I w Rosji, i w Polsce wyżej przebadane performanse *ośmieszały działanie władz*, artyści piętnowali ich *szaleństwo* (por. Turner, 2008, s. 160). Szczególne znaczenie miała oczywiście przestrzeń publiczna – twórcom nie chodziło o to, by zamknąć się w oficjalnym bądź nawet alternatywnym obiegu sztuki. Pawlenski i polscy performerzy wybierali place i ulice, by ich



działalność stała się publiczna i przekroczyła granice estetyki, by stała się częścią polityki. 🗨️

**Paweł Możdżyński** – dr hab. nauk humanistycznych w dziedzinie socjologii, zatrudniony w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych UW, kierownik Pracowni Socjologii Sztuki w Przestrzeni Publicznej. Bada dyskurs współczesnych sztuk wizualnych, odbiór sztuki, społeczne funkcjonowanie designu i przemysłów kreatywnych. Publikuje w czasopismach socjologicznych i poświęconych sztuce. Najważniejsza publikacja: *Inicjacje i transgresje. Antystrukturalność sztuki XX i XXI wieku w oczach socjologa*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.

#### Afiliacja:

Katedra Socjologii Moralności i Aksjologii Ogólnej  
Instytut Stosowanych Nauk Społecznych  
Uniwersytet Warszawski  
e-mail: p.mozdzynski@uw.edu.pl  
ORCID: [0000-0001-9569-5447](https://orcid.org/0000-0001-9569-5447)

## Bibliografia

Bennetts, M. (2014). *Acts of resistance: Pyotr Pavlensky on performance art as protest*. The Calvert Journal, 1 grudnia. Pobrane z: <https://www.calvertjournal.com/articles/show/3373/pavlensky-performance-art-protest>

Bluszcz, Z. (2016). Przed wszystkim o Pawlenskim. W: J. Kutyla, P. Walaszkowski (red.), *Pawlenski* (s. 173–180). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Bourdieu, P. (2005). *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądowniczej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Brady, T. (2013). *Russian performance artist nails himself to Red Square cobblestone by his TESTICLES in protest at Kremlin's crackdown on rights*. Daily Mail Online, 10 listopada. Pobrane z: [https://www.dailymail.co.uk/news/article-2497811/Russian-performance-artist-nails-Red-Square-cobblestone-TESTICLES-protest-Kremlins-crackdown-rights.html?fbclid=IwAR1eWXWLMETmXQ58Zl6-pZ-KACXuoZCPFe2tuDx9dN69\\_TekDN-wK\\_YOLH\\_E](https://www.dailymail.co.uk/news/article-2497811/Russian-performance-artist-nails-Red-Square-cobblestone-TESTICLES-protest-Kremlins-crackdown-rights.html?fbclid=IwAR1eWXWLMETmXQ58Zl6-pZ-KACXuoZCPFe2tuDx9dN69_TekDN-wK_YOLH_E)

Czyż, M., Dobkowska, M., Dragowska, M., Frydrych, M., Grzywnowicz, K., Krivich, Y., Minasiewicz, J., Możdżyński, J., Rudziński, K., Zalewska, W., Żukowski, P. (2020). *Oświadczenie autorek i autorów akcji* LIST. Pobrane z: <https://magazynsum.pl/sanepid-uchyla-kary-dla-dwoch-uczestnikow-akcji-list-uczestnicy-publikuja-oswiadczenie/>

Denisowa, I. (2016). Etiuda rewolucyjna. Z Oksaną Szałyginą rozmawia Inna Denisowa. W: J. Kutyla, P. Walaszkowski (red.), *Pawlenski* (s. 27–50). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Eberstadt, F. (2018). *The Dangerous Art of Pyotr Pavlenski*. The New York Times Magazine, 11 lipca. Pobrane z: <https://www.nytimes.com/2019/07/11/magazine/pyotr-pavlensky-art.html>

Kantor, T. (2005). *Metamorfozy. Teksty o latach 1934–1974*. Wrocław–Kraków: Ossolineum, Ośrodek Dokumentacji Sztuki Tadeusza Kantora Cricoteka.

Kotow, W., Langeburg, A. (2016). Pawlenski: Nie mam żadnego biznesplanu. Wywiad przeprowadzony w areszcie śledczym. W: J. Kutyla, P. Walaszkowski (red.), *Pawlenski* (s. 79–87). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Kula, K. (2020). *Piotr Pawlenski, Seks afera. Miał być mer i nie ma mera*. Krytyka Polityczna, 5 marca. Pobrane z: <https://krytykapolityczna.pl/swiat/benjamin-griveaux-piotr-pawlenski-macron-prywatne-i-polityczne/>

Kunińska, M. (2015). *Żywe – nieruchome, martwe – ożywione: próba ujęcia akcji „Tusza” i „Fiksacja” Piotra Pawlenskiego w kategoriach antropologicznych*. W: M. Poprzęcka, *Obraz żywy* (s. 209–217). Warszawa: Stowarzyszenie Historyków Sztuki.

K.Z. (2017). *Piotr Pawlenski – artysta, który podpalił Bank Francji – stanął przed sądem*. Rynek i Sztuka, 25 października. Pobrane z: <https://rynekisztuka.pl/2017/10/25/piotr-pawlenski-podpalenie-bank-francji/>

Lucento, A. (2017). Care Outside the Comfort Zone: Maternal aesthetics, Katrin Nenasheva and the new politics of performance art in Russia. *Performance Research*, 22(4), 79–88. doi: <https://doi.org/10.1080/13528165.2017.1374716>

Makarychev, A., Medvedev, S. (2018). Biopolitical art and the struggle for Sovereignty in Putin's Russia, *Journal of Contemporary Central and Eastern Europe*. *Journal of Contemporary Central and Eastern Europe*, 26(2–3), 165–179. <https://doi.org/10.1080/25739638.2018.1526487>

Możdżyński, P. (2011). *Inicjacje i transgresje. Antystrukturalność sztuki XX i XXI wieku w oczach socjologa*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Mrozek, W. (2020). *10 tys. zł mandatu za protest przeciw wyborom kopertowym. Sanepid karze artystów*. Gazeta Wyborcza, 19 maja. Pobrane z: <https://wyborcza.pl/7,75410,25956859,10-tys-zl-mandatu-za-protest-przeciw-wyborom-kopertowym.html>

Nordgaard, I. (2016). Documenting/Performing the Vulnerable Body Pain and Agency in Works by Boris Mikhailov and Petr Pavlensky. *Contemporaneity: Historical Presence in Visual Culture*, 5(1), 85–107. <https://doi.org/10.5195/contemp.2016.184>

*Solidarni z artystami ukaranymi za akcję* List. (2020). Obywatelskie Forum Sztuki Współczesnej. Pobrane z: <http://forumsztukiwspolczesnej.blogspot.com>

Pacewicz, P. (2020). *Tylko 34 proc. chce wyborów w maju, aż 63 proc. chciałoby je przełożyć. Deklaracje udziału są inne*. OKO.Press, 30 kwietnia. Pobrane z: <https://oko.press/tylko-34-proc-chce-wyborow-w-maju-az-63-proc-chcialoby-je-przelozyc/>

Pawlenski, P. (2016). Śledztwo w sprawie sztuki. W: J. Kutyla, P. Walaszkowski (red.), *Pawlenski* (s. 51–78). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Pawłowska, A. (2014). *Rosyjski performer odciął sobie fragment ucha. To protest przeciwko „psychiatrii politycznej”*. Wyborcza.pl, 20 października. Pobrane z: [https://wyborcza.pl/1,76842,16831709,Rosyjski\\_performer\\_odcial\\_sobie\\_fragment\\_ucha\\_\\_To.html](https://wyborcza.pl/1,76842,16831709,Rosyjski_performer_odcial_sobie_fragment_ucha__To.html)

Pawłowski, R. (2016). Tusza. W: J. Kutyla, P. Walaszkowski (red.), *Pawlenski* (s. 233). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Pawłowski, R. (2017). *Piotr Pawlenski, najbardziej radykalny artysta Rosji: Dla władzy liczy się tylko ciało*.

*ROZMOWA*. Wyborcza.pl, 16 stycznia. Pobrane z: <https://wyborcza.pl/7,112588,21252878,piotr-pawlenski-najbardziej-radykalny-artysta-rosji-dla-wladzy.html>

*RPO odwołuje się od wysokich kar, które Inspekcja Sanitarna nałożyła na protestujących pod Sejmem*. (2020). Rzecznik Praw Obywatelskich. Pobrane z: <https://www.rpo.gov.pl/pl/content/rpo-odwoluje-sie-od-kar-inspekcji-sanitarnej-protest-przed-sejmem-ws-wyborow?fbclid=IwAR0nAeSCrAX7uQDBDbIrbCjEJ6j2y5Y1Oi5XQPSsq70Y90VCdaWNV15hkGc>

*Sanepid uchylił kary 10 tys. zł dla protestujących pod Sejmem przeciw wyborom „kopertowym”. Uznał odwołanie obywateli i RPO*. (2020). Rzecznik Praw Obywatelskich. Pobrane z: <https://www.rpo.gov.pl/pl/content/sanepid-uchylil-kary-10-tys-zl-dla-protestujacych-pod-sejmem-odwolanie-rpo-skuteczne>

Siemieniako, B. (2020). *PiSowski stan wyjątkowy: 10 tys. kary za niewinność na podstawie nieistniejących przepisów*. OKO.Press, 20 maja. Pobrane z: <https://oko.press/10-tys-kary-za-niewinnosc-na-podstawie-nieistniejacych-przepisow/>

Warsza, J. (2016). Prawa do dzieł Pawlenskiego należą do społeczeństwa. Z Olesią Turkiną rozmawia Joanna Warsza. W: J. Kutyla, P. Walaszkowski (red.), *Pawlenski* (s. 163–172). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Turner, V. (2005). *Od rytuału do teatru. Powaga zabawy* (M. Dziekan, J. Dziekan, tłum.). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.

Turner, V. (2008). *Antropologia widowiska* (M. Dziekan, J. Dziekan, tłum.). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.

Żmijewski, A. (2016). *Sztuka polityczna. Z Piotrem Pawlenskim rozmawia Artur Żmijewski*. W: J. Kutyla, P. Walaszkowski (red.), *Pawlenski* (s. 15–26). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

*„Życie nie, umierać”*. Artystyczny protest przeszedł ulicami Warszawy. (2020). [tekst niepodpisany]. Pobrane z: <https://magazynsum.pl/zyc-nie-umierac-artystyczny-protest-przeszedl-ulicami-warszawy/>

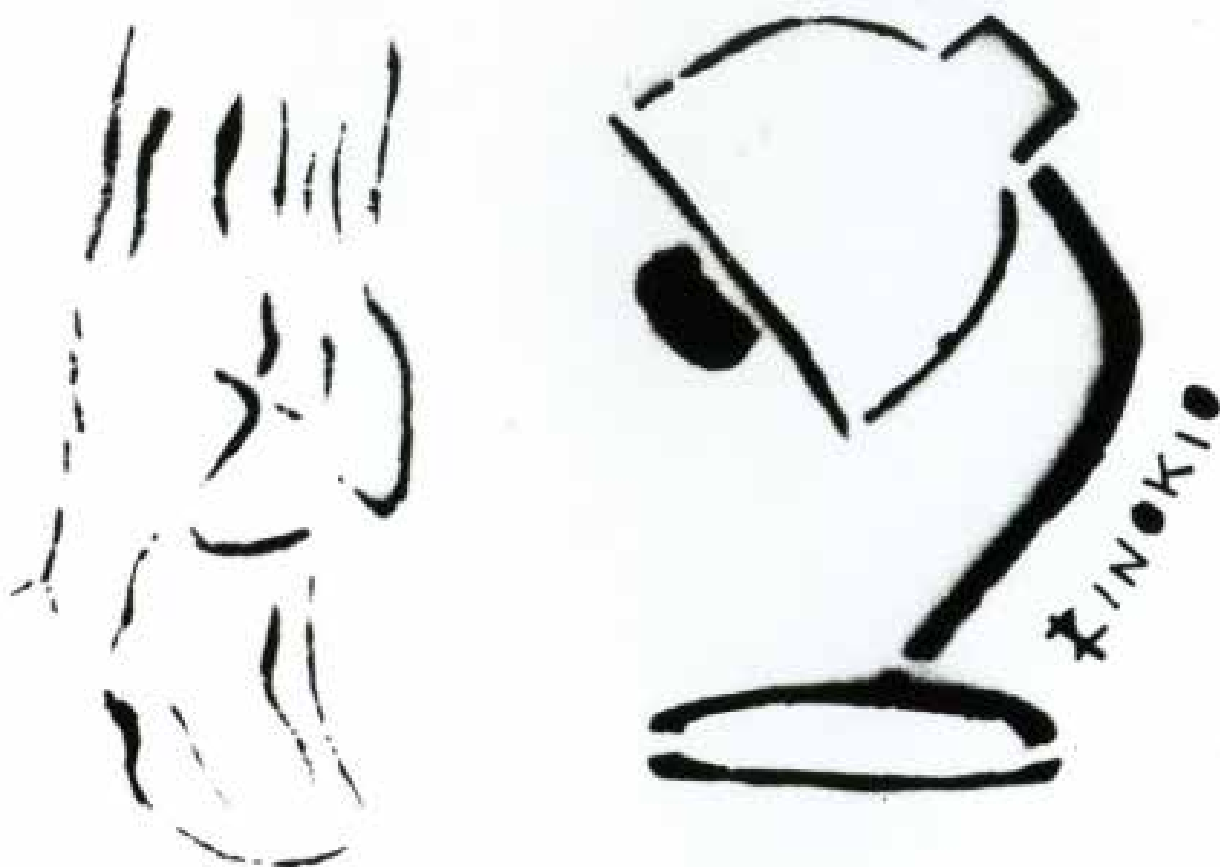
## **Social Drama and Political Performance, Two Performative Strategies**

### **Abstract**

The central problem considered in the article is the relationship between power and art. The main theoretical framework for the argument is Victor Turner's theory of social drama. In this approach, artistic performances are treated as cultural performances that have their roots in social conflict. The author first researches the political performances of the Russian artist Piotr Pawlenski directed against the authorities and then examines the *Letter* performance directed against correspondence elections during the Covid 19 pandemic.

**Keywords:** social drama, social conflict, cultural performance, artistic performance, political art, Pyotr Pavlensky, the Letter performance.

# SZTUKA ALBO ŻYCIE



ŚMIERĆ W ZNAWIASIE

## Truizmy Jenny Holzer jako kontrhegemoniczna praktyka artystyczna

MAGDALENA ADAMSKA-KUJKO  
SWPS UNIWERSYTET HUMANISTYCZNO-SPOŁECZNY

*Religia, filozofia są klejem, wciąż składamy i zbieramy rozpełzające się w statystykę ochłapy, żeby je złożyć w sens, jak w dzwon naszej chwały, żeby odezwały się jednym, jedynym głosem! Tymczasem jest tylko zupa (...)*

(Lem, 1982, s. 190)

*Nie opuszczała go ponura myśl, że prawdziwa przemoc opiera się na oczywistości: to co oczywiste, jest przemocą, nawet jeśli przedstawia się to spokojnie, liberalnie, demokratycznie; (...) „naturalność” to (...) najpoważniejsza ze zbrodni.*

(Barthes, 2011, s. 96)

### Abstrakt

Celem artykułu jest interpretacja strategii artystycznych wykorzystanych przez amerykańską artystkę neokonceptualną Jenny Holzer w pracy Truizmy w kontekście agonistycznej koncepcji polityki Chantal Mouffe. Powstały pod koniec lat 70. XX wieku ciąg wzajemnie wykluczających się znaczeniowo jednowersówek, pozbawionych autora, multiplikowany w różnorodnych formach i obszarach życia codziennego – od przedmiotów jednorazowego użytku, takich jak długopisy czy prezerwatywy, aż po tablice świetlne na Times Square – staje się doskonałą metonimią tego, co można nazwać wiedzą potoczną. Powielając pracę w różnorodnych formach i kontekstach od końcówki lat 70. XX wieku aż do dziś, Holzer obnaża sposoby uprawomocniania się przestrzeni dyskursywnych, próbując włączyć do niej swój własny język.

### Słowa kluczowe:

sztuka publiczna, agonistyka, kontrhegemonia, hegemonia, Jenny Holzer, przestrzeń publiczna, nowa sztuka publiczna.

## Wprowadzenie

Między 1977 a 1979 rokiem amerykańska artystka neokonceptualna, Jenny Holzer, stworzyła pierwszą serię tekstową zatytułowaną *Truizmy*. Ciąg wzajemnie wykluczających się znaczeniowo jednowersówek, pozbawionych autora<sup>1</sup>, multiplikowany w różnorodnych formach i obszarach życia codziennego – od przedmiotów jednorazowego użytku, takich jak długopisy czy prezerwatywy, aż po znaki świetlne na Times Square – staje się doskonałą metonimią tego, co można definiować jako wiedzę potoczną. Chaotyczna, nieusystematyzowana, wykorzystywana jako argument w wielu kontekstach, niemająca weryfikowalnego źródła niczym prawda objawiona, wiedza potoczna jawi się jako jarmark wielości perspektyw i opinii, z którego można dowolnie czerpać. Jest zatem z gruntu niespójna i heterogeniczna. Każdorazowa próba stworzenia wypadkowej z wymyślonych przez Holzer sentencji skazana jest na porażkę – oznacza albo radykalne uproszczenie ambiwalencji wpisanej w *Truizmy*, albo programowe zredukowanie wielości różnorodnych perspektyw. W niemożliwości tkwi jednak potencjał, który Holzer zdaje się wykorzystywać od ponad czterdziestu lat jako jedną ze swoich strategii artystycznych. Powtórzenie tej samej treści, lecz w zmienionej formalnie postaci daje bowiem możliwość poddania refleksji przeobrażeń sfery publicznej w zakresie sposobów produkowania, upowszechniania i sankcjonowania wiedzy potocznej. Zróżnicowana

i wewnętrznie sprzeczna treść *Truizmów* pozwala Holzer używać ich w dowolnym czasie (co też czyni), unikając epatowania własnym światopoglądem. Próby uspołnienienia różnicującego się obszaru dyskursywności, które miałyby doprowadzić do wskazania jednoznacznych sposobów interpretowania przeżywanego codziennego, są władzą hegemoniczną (Wróblewski, 2016, s. 388–390). Holzer za pomocą specyficznego języka *Truizmów* udało się stworzyć ponadczasową treść, unikając podporządkowania jednemu systemowi hegemonicznemu, którego zmiana unicestwiłaby ich wartość.

Jako flagowy projekt, od którego (symbolicznie) można datować zaistnienie Holzer w świecie sztuki<sup>2</sup>, *Truizmy* wyznaczały kierunek jej artystycznych interwencji. Język stał się bowiem głównym środkiem jej artystycznego wyrazu, a od końca lat 70. stworzyła w sumie trzynaście serii tekstowych. Suzanne Lacy zalicza dorobek Holzer do tak zwanej nowej sztuki publicznej (*new genre public art*), stanowiącej przeciwwagę do upowszechnionej w latach 60. XX wieku tendencji do umieszczania prac artystycznych w fizycznej przestrzeni publicznej (*public art*) (Dziamski, 2005, s. 50). Nowa sztuka publiczna, która według Marka Krajewskiego (2005, s. 57) powinna być raczej nazwana praktyką społeczną niż nowym rodzajem czy gatunkiem sztuki, miała charakter tymczasowych interwencji artystycznych w obszarach znaczących społecznie. Jej głównym wyróżnikiem była, jak pisze Grzegorz Dziamski (2005, s. 54), (...) *obrona przestrzeni debaty publicznej, w której rządzeni mają takie samo prawo do wypowiedzenia się, jak rządzący*. Zainteresowanie życiem codziennym, ciągłe poszerzanie pola dyskusji zamiast dążenia do konsensusu, zaangażowanie odbiorców w proces twórczy

stanowiły główne cele nowej sztuki publicznej. Przestrzeń publiczna w tym rozumieniu była utożsamiana, czy też zakorzeniona, w sferze debaty publicznej, stanowiąc pole walki o poszerzenie i włączanie w jej ramy aktorów dotychczas marginalizowanych. Zdefiniowana w ten sposób sztuka (bliska życiu) miała doprowadzić do konkretnej zmiany społecznej i politycznej.

Poręczne narzędzia intelektualne do zbadania relacji sztuki i porządku społecznego w kontekście zmiany *status quo* można znaleźć u belgijskiej filozofki Chantal Mouffe. To odwołanie o tyle adekwatne, że wprost analizuje ona różne projekty artystyczne jako praktyki kontrhegemoniczne. Wzięcie pod uwagę realizacji Jenny Holzer stanowi więc przedłużenie tej praktyki interpretacyjnej – badania potencjału sztuki w zakresie zmiany porządku hegemonicznego. W przypadku *Truizmów* na uwagę zasługuje fakt ich odtwarzanej obecności w przestrzeni publicznej, choć na różne sposoby. Nie w jednej bowiem ich odsłonie, ale w długofalowym trwaniu i wielości re-prezentacji tkwi, moim zdaniem, ich kontrhegemoniczny potencjał, stąd też w niniejszym artykule poddam analizie kilka zróżnicowanych artystycznych form ich realizacji. Wybór prac związany jest z ukazaniem za ich pośrednictwem zmian zachodzących w sposobach masowego komunikowania się w sferze publicznej (od plakatów umieszczanych w fizycznej przestrzeni miejskiej aż po wpisy na Twitterze) oraz spełnianiem przez nie kryteriów przynależności do nowej sztuki publicznej.

Omówienie pojęcia hegemonii, kluczowego dla koncepcji agonistycznego pluralizmu Chantal Mouffe, stanowić będzie punkt wyjścia niniejszego artykułu. Następnie przedstawiona zostanie rola praktyk artystycznych we współtworzeniu agonistycznych przestrzeni publicznych, aby w trzeciej części móc dokonać analizy wybranych re-prezentacji *Truizmów*

pod kątem ich kontrhegemonicznego potencjału. Celem artykułu jest określenie, które strategie artystyczne sprzyjają wytwarzaniu agonistycznych przestrzeni publicznych.

## Ernesto Laclau i Chantal Mouffe – poststrukturalistyczna filozofia dyskursu

Reinterpretacja teorii hegemonii Gramsciego, połączona z krytyką esencjalistycznego ekonomizmu wpisanego w klasyczny marksizm, dała podwaliny do wykrystalizowania się nowego ujęcia hegemonii odnoszonego przede wszystkim do porządku neoliberalnego. Nieadekwatność teorii marksistowskiej do wyłumaczenia i pogłębienia analizy nowych ruchów społecznych (feministycznych, LGBT, ekologicznych etc.) stanowiła dla argentyńskiego filozofa Ernesto Laclaua i belgijskiej filozofki polityki Chantal Mouffe impuls do powtórnego przemyślenia kategorii: tożsamości klasowej, ideologii oraz zmiany społecznej. Mouffe i Laclau podkreślają wkład, jaki Antonio Gramsci wniósł w poszerzenie pola przygodności, unieważniając tym samym wszechobecną w marksizmie logikę konieczności<sup>3</sup>. Po pierwsze, według autora *Zeszytów więziennych* kształtowanie się tożsamości politycznych miało źródła pozaekonomiczne (wspólnota kulturowa). Po drugie, podmiotem politycznym nie była już homogeniczna

1 Autor zostaje unicestwiony w *Truizmach* podwójnie. Pierwsza ich odsłona to rozklejone przez Holzer na Dolnym Manhattanie wydrukowane plakaty pozbawione sygnatury artystki, co uniemożliwiało jednoznaczne odczytanie ich w kategoriach praktyki artystycznej. Ponadto konstrukcja językowa pojedynczych *Truizmów* odrzuca możliwego do zidentyfikowania pod względem statusu, płci czy roli społecznej autora.

2 Znaczna część tekstów popularyzujących i komentujących twórczość Holzer prezentuje ją jako autorkę *Truizmów* właśnie.

3 Zakwestionowanie dziejowej konieczności na rzecz logiki przygodności wiązało się z odrzuceniem ontologicznego uprzywilejowania jakiegokolwiek formacji społecznej w procesie budowania/przekształcania porządku społecznego. Interpretacja stosunków społecznych nie może tym samym zostać wywiedziona z określonego porządku dziejowego. Przygodność kwestionuje nieuchronność, określoność i trwałość danego porządku społecznego. Logika przygodności posługuje się pojęciem wytwarzania zamiast odtwarzania, przypadkowości zamiast predestynacji, tymczasowych relacji władzy zamiast usankcjonowanej odgórnie konieczności.

klasa, lecz wola zbiorowa skoncentrowana wokół wspólnych wartości, ulokowanych poza interesem ekonomicznym. Po trzecie, cele walki nie były wyznaczone odgórnie (wpisane w niezmienną logikę procesu dziejowego), a kształtowane w określonych kontekstach historycznych. Po czwarte, ideologia miała wymiar materialny, co wiązało się z rozmyciem podziału na bazę i nadbudowę (Wróblewski, 2016, s. 344). Jednocześnie autorzy *Hegemonii i socjalistycznej strategii* zarzucają włoskiemu filozofowi brak radykalnego zerwania z myśleniem klasowym. Mimo założenia o możliwości różnicowania się społeczeństwa wykraczającego poza uwarunkowania ekonomiczne, Gramsci cały czas postrzegał formowanie się frontów walki wokół reguły nadrzędnej jednej z tzw. klas fundamentalnych (burżuazja–proletariat). Umieszczenie przez dwojga autorów całej koncepcji walk hegemonicznych w polu dyskursywnym jeszcze bardziej skomplikowało sposób rozumienia formowania się tożsamości. Nie jest ona bowiem dana ani w prosty sposób determinowana ekonomicznie. Tożsamość konstituuje się w momencie utkania „punktów węzłowych”, czyli tymczasowych momentów częściowo stabilizujących znaczenie. Ma zatem charakter płynny, relacyjny i nietrwały<sup>4</sup>. Aby

4 Niebagatelne znaczenie dla rozwinięcia koncepcji pola dyskursywności oraz punktów węzłowych ma dokonana przez Laclaua i Mouffe krytyka strukturalizmu. Przywołując analizy językowe de Saussure'a, który ujmował język jako system różnic pozbawiony terminów pozytywnych, tym samym postulując możliwość zaistnienia systemu zamkniętego, w ramach którego dochodzi do ustalenia znaczenia, Mouffe i Laclau krytykują przeniesienie i zaaplikowanie efektu systemowości na grunt nauk humanistycznych. W *Hegemonii...* stwierdzają, że (...) *strukturalizm stał się nową odmianą esencjalizmu: poszukiwaniem ukrytych fundamentalnych struktur, stanowiących inherentne prawo wszelkiej możliwej zmienności*. Wprowadzenie za Derridą kategorii „konstitutywnego zewnątrz” pozwoliło im wyjść z teoretycznej pułapki nienaruszalnej stabilizacji znaczenia w ramach określonego systemu różnic, co dało im

rozjaśnić tę kwestię, warto doprecyzować sposób rozumienia przez nich dyskursu.

Choć autorzy czerpią z myśli Michela Foucaulta, ich definicja dyskursu różni się znacząco od tej zaproponowanej przez autora *Porządku dyskursu*. Przede wszystkim nie istnieje u nich rozróżnienie na praktyki dyskursywne i niedyskursywne. Dyskurs ma tylko wymiar materialny: (...) *elementy językowe i niejęzykowe nie są ze sobą po prostu zestawione, lecz stanowią ustrukturyzowany system pozycji, czyli dyskurs* (Laclau i Mouffe, 2007, s. 116). Kluczowe dla definicji dyskursu jest pojęcie nierozstrzygalności społeczeństwa, zaczerpnięte przez autorów *Hegemonii...* od Jacquesa Derridy. To, co społeczne, ma zawsze charakter otwarty i niestabilny, zatem wizja społeczeństwa-jako-całości jest fikcją (ideologicznie zabarwioną utopią). Swobodnie dryfujące znaczące (tzw. *elementy*) tylko częściowo są w stanie ustabilizować swoje znaczenia (hegemoniczna praktyka wiązania), ustanawiając tzw. formację dyskursywną. Cała reszta *elementów* nieprzekształconych w *momenty* stanowi „nadwyżkę znaczenia” (tzw. pole dyskursywności). Co ważne, formacje dyskursywne konstituują się zarówno w oparciu o ową nieustabilizowaną znaczeniowo nadwyżkę, jak również vis-a-vis innych dyskursów wiążących takie czy inne znaczenia. Ten relacyjny charakter kształtowania się dyskursu ma dla koncepcji Mouffe i Laclaua zasadnicze znaczenie, ponieważ po pierwsze poświadczą o jego niestabilnym i przygodnym charakterze, a po drugie nakreśla ramy formowania się tożsamości dyskursywnych.

Pojęcie hegemonii jest zatem konieczne do zrozumienia procesu reprodukcji przestrzeni dyskursywnych podtrzymujących określone relacje władzy. Jego eliminacja byłaby powrotem do logiki konieczności,

z kolei podstawę do skonstruowania własnego ujęcia hegemonii (Laclau i Mouffe, 2007, s. 121–122).

czyli odnajdywania uzasadnień dla podtrzymywania danego porządku społecznego (ustanawianego dyskursywnie) w kategoriach obiektywnych (naturalny porządek dziejowy będący nośnikiem jednej uniwersalnej Prawdy). A jak podkreśla Chantal Mouffe w wywiadzie z Elke Wagner z 2007 roku: (...) *[k]ażdy porządek społeczny jest przygodną artykulacją relacji władzy, której brak ostatecznej racjonalnej podstawy* (Mouffe, 2015, s. 134). Ulokowanie pojęcia hegemonii w teorii dyskursu oraz przyjęcie założenia o antagonizmie konstytuującym życie społeczne zakreśla pole możliwej zmiany. (...) *Hegemonia zakłada konstruowanie tożsamości społecznych podmiotów sprawczych, a nie jedynie racjonalistyczną zbieżność interesów* (Laclau i Mouffe, 2007, s. 63). Podstawą formowania się nowych ruchów społecznych są nadal, jak u Gramsciego wspólne wartości i idee, jednak nie mogąc ulokować się wokół którejs z klas fundamentalnych, muszą skonstruować nową formę zjednoczenia. Mouffe i Laclau wprowadzają ideę łańcucha ekwiwalencji w odpowiedzi na heterogeniczny charakter tych ruchów. Ich zdaniem, przy mnożące się pluralizacji społeczeństwa i wielu krzyżujących się antagonizmach, jedynie możliwość zsumowania postulatów różnych grup w tym samym czasie może przynieść realne rezultaty. Istotne jest, aby w momencie walki zrównoważone podmioty tworzące łańcuch ekwiwalencji cechowała jakaś forma jedności. Konstruowanie zjednoczenia jest zatem rezygnacją z partykularnych interesów poszczególnych grup je tworzących i dzieje się w opozycji do Innego (tożsamość negatywna).

### Agonistyka Chantal Mouffe

Agonistyczna koncepcja polityki rozwinięta przez Chantal Mouffe źródłowo wywodzi się z *Hegemonii i socjalistycznej strategii*. Filozofka nadal bazuje na wypracowanej w jej ramach koncepcji hegemonii, próbując jednocześnie uporać się z kwestią pluralizmu nowoczesnych

społeczeństw i – co ważne dla niniejszej pracy – analizując praktyki artystyczne pod kątem ich krytycznych możliwości. W wielości ujęć kwestionujących sprawczość sztuki (każda forma oporu prędzej czy później zostanie wchłonięta przez rynek)<sup>5</sup>, koncepcja Mouffe wydaje się optymistyczna i łaskawa względem praktyk artystycznych. Warunki możliwego stymulowania zmiany społecznej poprzez sztukę są przez filozofkę jasno sprecyzowane i ulokowane w ramach jej agonistycznej koncepcji. Wiare w moc sztuki, czyli jej zdolność do naruszania hegemonicznego porządku neoliberalnego, Mouffe argumentuje następująco. Po pierwsze, praktyki artystyczne konstituują porządek symboliczny, stąd mają wymiar polityczny. Nie ma zatem sztuki poza polityką. Uznając ten fakt, Mouffe przyznaje współzależność tych separowanych często pól: tak jak istnieje polityczny wymiar sztuki, tak istnieje estetyczny wymiar polityki. Każdy akt twórczy nosi w sobie zatem ciężar polityczny (może podważać, obalać, lecz również podtrzymywać obowiązujący porządek).

Po drugie, przywołując Gramsciego, przestrzeń praktyk kulturowych uczestniczy w produkcji obiektywności. Oznacza to ich niebagatelne znaczenie w reprodukowaniu/demontowaniu ram tak zwanego zdrowego rozsądku. Podzielana wspólnota przekonań, chaotyczna, często wykluczająca się wzajemnie, niesprawdzalna, zrutynizowana i zinternalizowana na tyle skutecznie, że zostaje uznana za naturalną oczywistość, powoduje utrwalenie dominujących relacji władzy (w mniej lub bardziej bezrefleksyjny sposób). Stąd aktywne działanie w polu szeroko rozumianej kultury jest warunkiem koniecznym zaistnienia zmiany społecznej. Wrocie, elitarystyczne spojrzenie z zewnątrz (za jakie mogłyby być uznane

5 W tym kontekście warto przywołać prace szkoły frankfurckiej, krytykujące narastający proces utowarowienia wartości.

interwencje artystyczne) zostaje w koncepcji Mouffe zniwelowane przez przywołaną znów za Gramscim kategorię „organicznych intelektualistów”. Ten nowy typ intelektualisty (...) nie może polegać wyłącznie na elokwencji, tym zewnętrznym i wewnętrznym motorze uczuć i namiętności, ale na aktywnym włączeniu się w życie praktyczne w charakterze budowniczego, nieustannie przekonującego organizatora, a nie tylko mówcy (Gramsci, 1961, s. 11–16).

Stąd też wynika trzecie założenie o ramach skuteczności interwencji artystycznych. Artyści nie powinni ograniczać się do działania tylko w swoim polu (idea sztuki autonomicznej jest dla Mouffe bezzasadna). Poszerzenie interwencji artystycznych poza świat sztuki daje możliwość zbudowania łańcuchów ekwiwalencji, co w kontekście tak zróżnicowanych i krzyżujących się antagonizmów daje szansę na utworzenie silnej opozycji. Artyści powinni działać zatem na wielu polach i na różnorodne sposoby, dążąc do podsycania agonistycznej konfrontacji. Co dla autorki *Agonistyki* istotne, ich interwencje powinny wychodzić z wnętrza instytucji. (...) *Jeżeli chodzi o muzea i instytucje sztuki, uważam, że nie zasługują na potępienie za odgrywanie roli konserwatywnych instytucji poświęconych utrzymywaniu i reprodukcji istniejącej hegemonii. Mogą one natomiast przyczynić się do podważenia ideologicznych ram społeczeństwa konsumenckiego. Mogą wręcz zostać przemienione w agonistyczne przestrzenie publiczne, w których otwarcie kontestuje się hegemonię. Od początku swojej historii instytucja muzeum była powiązana z burżuazyjną hegemonią, ale funkcję tę da się zmienić. Jak nauczył nas Wittgenstein, znaczenie zawsze zależy od kontekstu, użycie określa sens* (Mouffe, 2015, s. 107). Agonistyczna konfrontacja jest bowiem możliwa tylko przy respektowaniu instytucji demokratycznych. Jej warunkiem jest, ujmując rzecz skrótowo, zgoda co do zasad, niezgoda co do ich interpretacji. Zamiana antagonistycznej relacji w jej agonistyczny odpowiednik

jest możliwa tylko wówczas, gdy zostanie zachowana lojalność względem instytucji demokratycznych (rozumianych przez Mouffe szeroko, nie tylko jako przestrzenie fizyczne, lecz również dyskursywne).

Po czwarte, wykorzystanie zasobów artystycznych działających na poziomie afektywnym sprzyja budowaniu nowych tożsamości. Dostrzeżenie, że wiedza zdroworozsądkowa niekoniecznie umotywowana jest na sposób racjonalny, pozwala zwrócić się Mouffe w stronę uznania istotności afektu i namiętności w konstruowaniu się wspólnot. Można wnioskować, że wyeliminowanie z polityki roli afektów i namiętności konstytuujących jej jakość odbija się czkawką w postaci niemożności poradzenia sobie ze skrajnym nacjonalizmem i populizmem, których popularność nieustannie wzrasta. Mouffe tego stanu rzeczy dopatruje się również w neutralizacji konfliktu politycznego i próbie znalezienia trzeciej konsensualnej drogi (krytykując przy tym rozwiązania proponowane przez Anthony'ego Giddensa czy Tony'ego Blaira). Zamiast radykalizacji opozycyjnych perspektyw (klarowny podział na prawicę i lewicę), wspiera się rozwiązania centrowe, które niezależnie od opcji wyjaławiają postulaty i programy z ich esencji. Radykalna demokracja powinna zatem dążyć do wykreowania przestrzeni agonistycznej walki między przeciwnikami, a nie wrogami. Kluczowe dla przemiany relacji wrogości w relację agonistycznego konfliktu jest rozróżnienie polityczności od polityki. Bazowe dla teorii Mouffe pojęcie polityczności zaczerpnęła ona od krytyka liberalnej demokracji Carla Schmitta, który definiował je jako *niemożliwy do zwalczania, kierowany namiętnością ludzki konflikt oraz towarzyszącą mu skłonność jednostek i grup do definiowania siebie jako „przyjaciół” i „wrogów”* (Tormey i Townshend, 2010, s. 111). Antagonizm stanowi zatem podwaliny społeczeństwa, a nierozstrzygalność konfliktów jest wpisana w jego trwanie. Jednak to,

co dla Schmitta stanowiło oksymoron, czyli możliwość połączenia postulatów jednostkowej wolności i równości wpisanych w liberalną demokrację, dla Mouffe nakreśliło punkt wyjścia do obrony jej stanowiska agonistycznego. Jak sama w *Paradoksie demokracji* przyznała, walczyła Schmittem przeciwko Schmittowi. Uznając konflikt za podglebie stanowienia społeczeństwa, w tym konflikt pomiędzy „logikami” równości i wolności, wierzyła, że to właśnie ideologia liberalnej demokracji wraz z jej instytucjami jest w stanie go „ucywiliżować” – stwarzając zalegitymizowaną przestrzeń tolerancji i otwartości na różnicę (Tormey i Townshend, 2010, s. 111). Wspierając się filozoficzną nomenklaturą Heideggera – na poziomie ontologicznym polityczność oznaczałaby zatem sposób, w jaki społeczeństwo konstytuuje się na sposób symboliczny, polityka natomiast reprezentowałaby poziom ontyczny, czyli praktyki i instytucje, poprzez które porządek jest kreowany (Mouffe, 2008, s. 23). Istnienie agonizmu (przebieg konfliktu między przeciwnikami dzielącymi wspólne uniwersum symboliczne) bez antagonizmu jest zatem możliwe, lecz tylko w reżimie liberalno-demokratycznym. Stąd wyjście z instytucji i działanie niejako na zewnątrz systemu będzie, zdaniem belgijskiej filozofki, nieskuteczne i utopijne. Krytyczny potencjał sztuki w tak zarysowanym kontekście nie wiąże się zatem ze strategią radykalnego zerwania z panującym porządkiem lub gestami negacji obnażającymi mechanizm reprodukcji relacji władzy. Działanie z wnętrza instytucji, na równi z walkami artystycznymi (połączenie aktywizmu z praktyką artystyczną), jest w stanie zmienić jakość przestrzeni publicznej, używając kategorii Rancière'a, poszerzać przestrzeń „postrzegalnego”. Poszerzać i tak ją zredefiniować, aby włączyła w swoje ramy głosy dotychczas marginalizowane (nowi aktorzy społeczni), wskazując alternatywne rozwiązania i punkty widzenia.

Oparcie się, w znacznej mierze, na koncepcji agonistycznej przy badaniu skuteczności praktyk artystycznych wynika, po pierwsze, z optymistycznego założenia Mouffe o mocy sprawczej sztuki. Dostrzeżenie potencjału kontrhegemonicznego praktyk artystycznych, który może, choć nie musi zostać zrealizowany, pozwala przyjąć pozycję domniemanej niewinności sztuki: wyjście od założenia, że nie każda sztuka musi w konsekwencji zostać wchłonięta przez porządek, który pozwala jej trwać. Taka perspektywa pozwala choćby hipotetycznie zakładać, że sztuka może wpływać na zmianę porządku społecznego<sup>6</sup>. Po drugie, odrzucając uprzywilejowaną pozycję sztuki (modernistyczna wizja artysty outsidera) i jej autonomiczny status (utopijnej niezależności od innych pól), koncepcja Mouffe umożliwia zweryfikowanie istotności działań twórczych w odniesieniu do kontekstów, które je uprawomocniają. Po trzecie, uznanie przez filozofkę, że nie ma możliwości osiągnięcia konsensu bez wykluczenia (co oznacza jego hegemoniczny charakter), pozwala odrzucić potencjalny zarzut trywializujący status praktyk artystycznych w walce kontrhegemonicznej jako zastępowania jednej hegemonii następną. Nie chodzi bowiem o to, jaki rodzaj hegemonii zostanie ustanowiony (co jest pewne), ale o strategię, które praktykom artystycznym umożliwiają jej ciągłe kwestionowanie, poszerzanie pola możliwego doświadczenia. Nie chodzi zatem o samą treść dyskursu, ale zmianę sposobów jego wytwarzania.

<sup>6</sup> Choć, jak wskazuje sama Mouffe, przykładem negatywnego wchłonięcia potencjału kontrhegemonicznego instytucji kultury jest ich przeobrażenie, zgodne z duchem neoliberalnym, w miejsca rozrywki służące konsumowaniu znaczeń.

## Strategie artystyczne zastosowane w *Truizmach*: autor, język, kontekst

*Truizmy* przychodzą znikąd i zewsząd jednocześnie, dając wrażenie, jakby istniały od zawsze. Alfabetyczne uporządkowanie (praktykowane przez Holzer celowo od pewnego momentu) nadaje im dodatkowo pozór neutralności i przypadkowości. Na pierwszy rzut oka mogą wydawać się projektem analogicznym do *Słownika komunałów* Gustawa Flauberta (1993), czyli mrówczą (Flaubert pracował nad nim około trzydzieści lat) zbieraniną będących w użyciu frazesów upowszechniających znaczenia różnorodnych kategorii i pojęć. Takie wyobrażenie o projekcie Holzer miał chociażby Piotr Sommer przed rozpoczęciem tłumaczenia truizmów na język polski (Sommer, 2006, s. 382). W rzeczywistości *Truizmy* są autorskim „przepisaniem” przez Holzer listy lektur zaproponowanej przez dyrektora Whitney Independent Study Program Rona Clarka, w którym artystka brała udział w latach 1976–1977. Zapleczem teoretycznym były lektury z zakresu semiotyki, poststrukturalizmu, feminizmu oraz marksizmu. Holzer wspomina, że ta lista ukształtowała jej praktykę artystyczną (Simon, 2010, s. 21–22).

Mimo różnic w sposobie konstrukcji swoich projektów, widać jednak pewne zbieżności koncepcji Flauberta oraz Holzer: w podejściu do kwestii autorstwa i sposobie wykorzystania języka. Tak jak *Słownik...* nie miał być dziełem Flauberta, lecz dwójki fikcyjnych bohaterów, których autor powołał do życia – kopistów rzeczywistości Bouvarda i Pecucheta, którzy przepisując język w użyciu mimowolnie drwią z jego użytkowników – tak *Truizmy* nie są do końca fikcją literacką Holzer, lecz wypadkową obiegowych opinii będących w powszechnym użyciu i uproszczoną wizją złożonych teorii wyjaśniających rzeczywistość społeczną. Pytanie, kto w jej projekcie pełni funkcję analogiczną do Bouvarda i Pecucheta – ona sama, a może

odbiorcy jej pracy? Uniewidzialnienie autora nie jest innowacyjnym zabiegiem artystycznym i w latach 60. i 70. wraz z rozwojem sztuki konceptualnej pojawia się dość często<sup>7</sup>, w przypadku *Truizmów* ma jednak zasadnicze znaczenie dla pozorowania obiektywnego charakteru generowanych treści. Zabieg ten umożliwia, moim zdaniem, odwzorowanie logiki rozprzestrzeniania się wiedzy potocznej w przestrzeni publicznej w swojej pozorującej neutralność postaci. Holzer celowo „chowa się” za bezosobową formą truizmów, gdyż umożliwia jej to stworzenie przestrzeni pozbawionej autora – *pars pro toto* gramsciańskiej przestrzeni potocznego rozsądku, należącej do wszystkich i do nikogo jednocześnie. Nie dając gotowych odpowiedzi, abstrahując od nachalnego dydaktyzmu, Holzer wymusza na widzu przyjęcie jakiejś postawy względem szczytujących sentencji. Milczenie, odrzucenie, odwrócenie wzroku, afirmacja – każda z postaw ma konsekwencje. Umieszczenie *Truizmów* poza galerią sztuki wikła przypadkowego przechodnia w mimowolny z nimi dialog (analogicznie do treści reklam, ogłoszeń, plakatów czy grafomańskich wypowiedzi na murach). Holzer walczy o uwagę odbiorcy za pomocą narzędzi przynależnych komunikacji masowej. Aby zostać dostrzeżoną, często opuszcza przestrzenie wystawiennicze, rezygnuje z immunitetu artystki i zapożycza strategie ze świata reklamy, gwarantujące widzialność i większy zakres wpływu.

7 W sztuce konceptualnej, w której – według opinii wybitnego historyka sztuki Davida Joselita – miejsce ekspresji zajęła intencja, znaleźć można sporo przykładów prac programowo odrzucających status artysty-autora. Zaliczyć można do nich następujące realizacje: Joseph Kosuth, *Art. As Idea as Idea* (1967), polegająca na powiększeniu i ekspozycji słownikowych definicji wybranych słów, np. „znaczenie” czy „sztuka”, lub *Statements* Lawrence’a Weinera (1968), czyli instrukcje, jak stworzyć obraz ekspresjonistyczny.

Oczywiście *Truizmy* od końca lat 70. XX wieku przyjmują różnorodną postać, również taką, która nie pozostawia wątpliwości co do statusu bycia pracą artystyczną (takim przykładem może być chociażby stała ich ekspozycja w Muzeum Guggenheima w Bilbao). Zrzućenie artystycznego immunitetu następuje wówczas, gdy treści pojawiają się w przestrzeni publicznej bez didaskaliów uzasadniających ich status (jako element świetlnej reklamy, sygnatura na trampkach, T-shirtach czy prezerwatywach, plakat lub banner umieszczony w przestrzeni powietrznej, rozciągający się za samolotem<sup>8</sup>). Strategia, która nie jest niczym nowym w świecie sztuki (spora liczba prac z zakresu tak zwanej sztuki publicznej próbuje udawać, że sztuką nie jest), ma jednak unikatowy charakter ze względu na powtarzalność gestu na przestrzeni ponad czterdziestu lat. *Truizmy*, treściowo niezmiennie (poza interaktywnym projektem *Ada Web*, którego celem była jawna w nie ingerencja ze strony odbiorców<sup>9</sup>), pojawiają się w różnych odsłonach zdaje się nie po to, aby koncentrować uwagę widza na ich znaczeniu, ile na sytuacji komunikacyjnej, która ustanawia ich autentyczność. Jak pod koniec lat 60. pisała Susan Sontag (2018, s. 30), (...) *autentyczność nie zależy od poszczególnych zdań (...), lecz od relacji między mówiącym a wypowiedzią i sytuacją*. David Breslin, wieloletni asystent Holzer i autor pracy doktorskiej omawiającej jej twórczość, twierdzi wręcz, że Holzer stworzyła własną koncepcję języka, w której poza wymiarem semantycznym i leksykalnym istnieje równie znaczący wymiar publiczny, który ma wiele wspólnego z mową (wypowiedzianymi słowami) (Breslin, 2013,

8 Projekt realizowany przez Holzer w 2004 roku w kooperacji z organizacją Creative Time z NYC „For the City” and „For New York City: Planes and Projections” – <https://creativetime.org/projects/for-new-york-city-planes-and-projections/> [dostęp: 14.12.2020 r.]

9 <http://adaweb.walkerart.org/project/holzer/cgi/pcb.cgi?change> [dostęp: 30.08.2020 r.]

s. 7). Miejsce ulokowania *Truizmów* stało się elementem konstytuującym pracę artystyczną, stało się jej dopełnieniem.

Już Ludwig Wittgenstein w swoich późnych pracach wskazywał, że to relacyjny charakter znaczeń czyni kontekst użycia języka determinantą trafności jego odczytania. Porozumienie oparte na przyjęciu i korzystaniu z określonej „gry językowej” jest o tyle możliwe, o ile zakładamy jego tymczasowy charakter. Sens kryształizuje się w kontekście. Niezmierzona liczba kontekstów wyznacza jego horyzont, a raczej jego liczne inkarnacje. Skrzynka z narzędziami wyposażona w młotek nie determinuje jeszcze sposobu jego użycia. Dopiero konkretne jego wykorzystanie – wbicie gwoźdź, morderstwo – ukierunkowuje rozumienie słowa gwoźdź. Wielość potencjalnych „gier językowych” (połączenie języka i czynności w niego wplecionych) wymaga zawarcia tymczasowego sojuszu przez wszystkich „graczy”. Sojusz wiąże się z aprobatą zasad konstytuujących daną „grę językową”. W *Dociekaniach filozoficznych* (2000) Wittgenstein podaje przykład robotników budowlanych, którzy krzyżąc *Młot!*, chcą usprawnić proces pracy. Wykorzystana w trybie rozkazującym elipsa uaktywnia określone zachowania (podanie młota etc.), bez konieczności uszczegóławiania ich sensu na poziomie językowym. Niezależnie od motywacji – usprawnienie komunikacyjne może wpłynąć na szybkość wykonywania zadań – budowniczowie przyjmują i reprodukują daną „grę językową”, odrzucając inne warianty interpretacyjne (*Młot!* jako mało wyrafinowana językowo obelga personalna itp.) Dla skuteczności komunikacyjnej istotne są dwie kwestie: tymczasowe uznanie i wykorzystanie tej, a nie innej „gry językowej” oraz eliminacja alternatyw. Pierwsza kwestia wiąże się ze stabilizacją znaczenia, a raczej możliwością jej osiągnięcia tylko w danym miejscu i czasie. Druga, wskazuje na konstrukcję sensu, a nie odkrywanie jego istoty.

W przypadku *Truizmów*, często zdefragmentaryzowanych, pojawiających się wyrywkowo w przestrzeni publicznej, kontekst odczytania wyznacza kierunek ich interpretacji. Medium warunkuje status tekstu, który raz może zostać potraktowany jako przewrotna reklama (pojawiając się na wyświetlaczu na Times Square), a raz jako partyzancka próba zmiany rzeczywistości (plakat w postaci druku offsetowego umieszczony na słupach ogłoszeniowych na Dolnym Manhattanie). Trudno zatem rozpoznać, do jakiej „gry językowej” w danym momencie Holzer zaprasza odbiorcę, dlatego jest on zmuszony do arbitralnego uznania tej najbardziej wspierającej rozumienie sczytywanego tekstu. Ponadto jednowersówki Holzer nie wpisują się w konwencjonalne teksty językowe (proza, poezja, esej, dziennikarstwo), przez co brak jest wzoru ich odczytania, gwarantowanego chociażby przez znajomość reguł gatunkowych. Piotr Sommer, pisząc o wyzwaniach związanych z przekładem *Truizmów* na język polski, również odżegnuje się od wpisywania ich w jakąś konkretną szufladkę gatunkową, mimo ich pokrewieństwa z poezją konkretną.

Wydaje się, że zarówno Flaubert, jak i Holzer traktują swoje projekty jako próby odsłonięcia podszewki rzeczywistości, którą współtworzy język. Zdaniem Jana Gondowicza, autora posłowie do polskiego wydania *Słownika...*, Flaubert postanowił uchwycić głupotę nie poprzez jej wpływ na losy ludzkie, lecz w jej języku, jej poetyce. (...) *Słownik jest pamfletem nie tylko na demokrację, lecz także na ludzką naturę* (Gondowicz, 1993, s. 146). Natomiast amerykański krytyk i historyk sztuki, Hal Foster, postrzega *Truizmy* jako pracę ukazującą uwikłanie języka w ideologię i budowanie tożsamości (Breslin, 2013, s. 16).

Analizując językową strukturę *Truizmów*, można wyróżnić widoczne zabiegi wpływające na neutralizację i naturalizację generowanej przez Holzer treści. Można do nich

zaliczyć: użycie wielkich kwantyfikatorów służące generalizacji (nigdy, zawsze, każdy, nikt; KAŻDA NADWYŻKA JEST NIEMORALNA, NIKOGO JUŻ NIE DZIWI NADUŻYWANIE WŁADZY), korzystanie z trybu warunkowego, łączące określone przyczyny z określonymi skutkami (jeśli... to...; JEŚLI ŻYJESZ ZWYCZAJNIE NIE MASZ SIĘ CZEGO OBAWIAĆ), bezosobowa forma sugerująca obiektywne dzianie się rzeczy pozbawione sprawcy („mówi się”, „nie da się”, „postanowiono”; NIE DA SIĘ POGODZIĆ SERCA I ROZUMU, MÓWI SIĘ ŻEBY UKRYĆ NIEZDOLNOŚĆ DZIAŁANIA), moralizowanie („pamiętaj że”, „powinno się”, „staraj się”; STARAJ SIĘ ŻEBY TWOJE ŻYCIE NIE STAŁO W MIEJSCU, GŁUPCY NIE POWINNI PŁODZIĆ DZIECI), definicje wartościujące (BOJAŻLIWOŚĆ JEST ŻAŁOSNA, BÓL MOŻE BYĆ POZYTYWNY, GRZECH TO METODA KONTROLOWANIA SPOŁECZEŃSTWA), definiowanie wyjątków potwierdzających regułę („często”, „czasem”, „niekiedy”; NIEKIEDY ZASADY SĄ WAŻNIEJSZE NIŻ LUDZIE, CZASAMI NAUKA ROZWIJA SIĘ SZYBCIEJ NIŻ POWINNA), kolejność alfabetyczna podkreślająca przypadkowość uporządkowania (wszystkie truizmy są równoważne) (Holzer, 2006, s. 374–381).

### Forma komunikacji *Truizmów*

Na przestrzeni ponad czterdziestu lat Holzer śledzi i konsekwentnie podąża za trendami wykorzystywanymi w masowej komunikacji, niejako wypróbowując ich skuteczność (mierzoną ilościowo jako dotarcie do jak najszerzego grona odbiorców). Bada jednocześnie, jak medium kształtuje znaczenia pozbawione autora i w jaki sposób zarządza uwagą odbiorcy. Poniższe przykłady realizacji *Truizmów* są pomocne w zobrazowaniu zmian zachodzących w sposobie zarządzania doświadczeniem widza w przestrzeni dyskursywnej.

Pod koniec lat 70. nielegalne nocne rozwieszanie plakatów na witrynach sklepowych, drzewach czy słupach ogłoszeniowych

Dolnego Manhattanu (czym artystka rozpoczęła symboliczne życie projektu) było czynnością ryzykowną dla 27-letniej wówczas Holzer<sup>10</sup>. W archiwum artystki znajdują się zdjęcia ukazujące reakcje przechodniów na tanie wydruki offsetowe wypełnione truizmami (czyli ówczesną postać projektu). Obojętność, skreślenia niektórych sentencji i dopisanie własnych, wypisanie wulgaryzmów niemających, wydaje się, bezpośredniego powiązania z upublicznionym tekstem. Trudno oszacować, w jakim stopniu podjęte działania są odpowiedzią/reakcją na sczytaną treść, a na ile są aktem wandalizmu czy „dorysowaniem wąsów” medialnym postaciom. Forma upublicznienia ma niebagatelne znaczenie. Przestrzeń publiczna jest rozumiana tutaj w domyśle jako egalitarna przestrzeń miejska, powszechna i ogólnodostępna.

W kolejnych latach, mając świadomość dokonującej się dewaluacji języka<sup>11</sup>, Holzer zamieniła tekst na obraz, by przykuć uwagę przypadkowego odbiorcy. Ogromne znaczenie dla zaistnienia *Truizmów* w szerszej świadomości społecznej miał rok 1982, kiedy

10 David Breslin (2013, s. 17) podaje, że prawdopodobieństwo gwałtu w Nowym Jorku było wówczas dwukrotnie większe niż w 2012 roku, kiedy publikował swój doktorat na temat sztuki Holzer.

11 W eseju z 1967 roku zatytułowanym *Estetyka ciszy* Susan Sontag uznaje, że każda epoka musi na nowo wynaleźć swoją „duchowość”. Sztuka staje się, zdaniem filozofki, przestrzenią, w której można dokonać normalizacji sprzeczności czy też ich pogodzenia. Język ma niebagatelne dla tego projektu znaczenie. W rzeczywistości przegadanej, przesiąkniętej paplaniną, to cisza, zdaniem Sontag, może stanowić wartość, którą sztuka może intencjonalnie zarządzać. (...) wypowiedź istnieje w relacji do tego, co było przed nią i co będzie po niej: do ciszy. Zatem cisza poprzedza mowę, zarazem jest skutkiem i celem jej prawidłowego wykorzystania (...) Skuteczne dzieło sztuki pozostawia po sobie ciszę. Cisza ustanawia nową percepcję i można ją, zdaniem Sontag, osiągnąć paradoksalnie również za pośrednictwem języka. (...) Język daje się bowiem ujarzmić za pomocą języka i można nim wyrażać milczenie (Sontag, 2018, s. 33).

wybrane jednowersówki w postaci elektronicznych znaków znalazły się w przestrzeni tranzytowej, jaką jest nowojorski Times Square, naszpikowany treścią reklamową. Grupa osób spoglądająca na tekst ABUSE OF POWER COMES AS NO SUPRISE (NIKOGO JUŻ NIE DZIWI NADUŻYWANIE WŁADZY – Holzer, 2006, s. 380) pojawiający się na wyświetlaczu doświadcza tego, na co każdy z osobna da sobie przyzwolenie. Brak jest kodów wspomagających odczytanie treści. Interpretacja jest niejednoznaczna, a destabilizacja znaczenia nie wiąże się z upowszechnianiem nowych słów, lecz z wyrwaniem danego słowa (frazy) z konwencjonalnego jego/jej użycia<sup>12</sup>. Dekontekstualizacja ma tu podwójny wymiar. „Poważna” treść zostaje wpisana w przestrzeń kojarzoną z rozrywką i reklamą (bez intencji komercyjnych), a jej znaczenie zostaje wyrwane z określonych ram dyskursywnych (lewicowych, konserwatywnych, liberalnych, feministycznych etc.).

W 1985 roku wybitny choreograf i tancerz Bill T. Jones wraz z aktorem Larrym Goldhuberem w Joyce Theatre wykorzystał *Truizmy* jako kluczowy element performansu tanecznego zatytułowanego *Holzer Duet... Truizms*<sup>13</sup>. Różnicowane głosy, które wybrzmiewają z *Truizmów*, zostały ucieleśnione

12 (...) *Jeśli pojedyncze akty mowy nie są tworzone przez suwerenne, autonomiczne jednostki, a stanowią odwołanie się do historii, a żadne wypowiedzi nie mają ustalonego znaczenia i mocy, ale nieustannie się przeobrażają i zmieniają w nowych kontekstach, to właśnie tę naturalną skłonność do zmiany należy podchwycić i wykorzystać. Aby skutecznie rozbroić i unieszkodliwić krzywdzącą mowę, należy więc przejąć konwencję, w ramach której operuje dana wypowiedź i przeobrazić ją, zdekontekstualizować w taki sposób, by utraciła swą raniącą siłę* (Stoppel, 2012, s. 66). Chodzi zatem o (...) *take powtórzenie, które zerwie łączność pomiędzy aktem mowy a podtrzymującą go konwencją tak, że powtórzenie zamiast utwierdzić jego krzywdzącą władzę, zacznij jej mieszać szyki* (Butler, 2010, s. 29).

13 <https://jennyholzer.guggenheim-bilbao.eus/en/did-you-know-that> [dostęp: 31.08.2020 r.]



przez dwójkę odmiennie wyglądających mężczyzn. Jones: czarny, atletyczny, bosy, ubrany tylko w czarne szorty; Goldhuber: biały, postawny, ubrany w koszulę i krawat, wyglądem odbiegający od standardowego wizerunku tancerza (Simon, 2010, s. 38). Uzasadniając swoją decyzję o wyborze *Truizmów*, Jones powoływał się na sposób, w jaki Holzer włącza odbiorców w proces doświadczania pracy artystycznej. Prezentując w odcieśnionej postaci zróżnicowane punkty widzenia (od lewej do prawej strony sceny politycznej), zarządza, zdaniem tancerza, percepcją tak, aby to obserwator sam zdecydował, gdzie pasuje. Jego zdaniem (...) *Truizmy Jenny są ironicznym i „mądrym” kontrapunktem do ucieleśnionych rytuałów*. Jones chciał, aby 17-minutowy performans taneczny stał się połączeniem polityki i poezji bez gotowych rozstrzygnięć, dając widzom szansę na oddech i autonomiczne oceny (Barnes, 1988).

W roku 1995 *Truizmy* przybrały postać strony internetowej Ada Web<sup>14</sup>, stając się projektem dalekiego zasięgu, ze względu na upowszechnienie dostępu do internetu. Holzer opowiada o idei przedsięwzięcia w następujący sposób: (...) *Moim zamysłem było zachęcenie ludzi do ich [przyp. truizmów] przerobienia. Raz napisane, nowe i ulepszone Truizmy są automatycznie porządkowane alfabetycznie i dodawane do listy* (Simon, 2010, s. 38). Do roku 1998 powstało przynajmniej 10 000 nowych truizmów. Niemożliwa do zdefiniowana motywacja (żart, ironia, manipulacja, współtworzenie wiedzy etc.) związana z chęcią dokonywania interwencji w zamieszczone na stronie *Truizmy* może stanowić odzwierciedlenie strategii generowania wiedzy w przestrzeni internetu. Okazuje się, że sama intencja twórcy ma drugorzędne znaczenie względem potencjalnej możliwości zdekodowania komunikatu przez

czytelników i nadbudowywania na tej bazie upowszechnianej dalej wiedzy. Przykładowo truizm TORTURE IS BARBARIC (TORTURA JEST BARBARZYŃSTWEM) został zmieniony na: TORTURE IS BARBARIC BUT NECESSARY (tortura jest barbarzyństwem, ale koniecznym), TORTURE IS AMAZING (tortury są niesamowite), TORTURE IS AS AMERICAN AS APPLE PIE (tortura jest równie amerykańska, jak szarlotka), TORTURE I LOVE IT (tortury, uwielbiam to), TORTURE IS BARBARIC PLEASURE (tortura to barbarzyńska przyjemność), TORTURE IS HUMAN (tortury są ludzkie), TORTURE IS INHUMAN (tortury są nieludzkie). Liczba wariacji truizmów wykreowanych przez anonimowych internautów zdecydowanie przewyższa możliwości zacytowania ich tutaj. Na powyższym przykładzie widać jednak, że tekst wyjściowy może stać się własnym zaprzeczeniem bądź karykaturą, kiedy zostaje „wrzucony do sieci”. Zabieg zastosowany przez artystkę (niczym nieskrępowana ingerencja w tekst) daje możliwość dostrzeżenia, że nadawanie znaczeń w przestrzeni internetowej jest nieprzerwanym procesem, nie do końca zależnym od motywacji autora. Dowolność interpretacji i ingerencji w treść może powodować realne konsekwencje. Na poziomie badawczym trudno jednak oszacować ich zaistnienie lub zasięg, co dodatkowo skłania do refleksji o zakres możliwej kontroli stabilizacji znaczenia, przy niemalże nieskrępowanym dostępie do upowszechnianej w internecie treści.

Od maja 2007 roku Jenny Holzer posiada konto na portalu społecznościowym Twitter, gdzie cyklicznie (bez wyraźnego klucza – teksty mogą, ale niekoniecznie muszą komentować bieżące wydarzenia) zamieszcza fragmenty ze swoich serii tekstowych (w tym wybrane *Truizmy*)<sup>15</sup>. Twitter, tak jak większość obecnych w przestrzeni wirtualnej mediów społecznościowych, daje obserwującym

możliwość reagowania na określone treści (w postaci krótkiego komentarza, emotikonu lub ich popularyzacji), a autorowi wpisu dostarcza statystyk na temat zainteresowania profilem w sieci. I tak oto Holzer na chwilę obecną posiada ponad 70 tys. obserwujących jej działania osób, a jednym z ostatnich wpisów cieszącym się największą atencją (1,4 tysiąca polubień, 377 udostępnień, 13 komentarzy) jest tekst PLANNING FOR THE FUTURE IS ESCAPISM (planowanie przyszłości to eskapizm). Poziom widoczności treści w tak zaplanowanej przestrzeni w dużej mierze jest regulowany reakcją społecznej (dez)aprobaty, której ramy określają dostępne funkcjonalności systemu (nieustannie aktualizowany zakres dostępnych emotikonów, ograniczona liczba znaków, sposoby udostępniania treści etc.)<sup>16</sup>.

### Strategie artystyczne pobudzające przestrzeń agonistyczną

Teza wyjściowa niniejszego artykułu dotyczyła kontrhegemonicznego potencjału *Truizmów* w rozumieniu, jakie przypisuje temu pojęciu Chantal Mouffe. Najogólniejsza definicja kontrhegemonii traktuje ją jako budowanie wielości przestrzeni agonistycznych – przestrzeni cywilizowanego konfliktu, w których dochodzi do starcia przeciwników, a nie wrogów oraz poszerzenie pola doświadczenia i otwarcie przestrzeni dyskursywnych na aktorów dotychczas marginalizowanych.

Powyższy przegląd form zaistnienia *Truizmów* w szeroko pojętej przestrzeni publicznej umożliwia dostrzeżenie ewolucji codziennie doświadczanych sytuacji komunikacyjnych, czyli zmian formowania się przestrzeni potocznego rozsądku (jakby

to ujął Gramsci). Warto podkreślić, że jest to tylko wycinek nieuwzględniający między innymi analizy: wystaw, T-shirtów, billboardów i bannerów, kamiennych ław, projekcji świetlnych, nagrań dźwiękowych puszcanych w windach i innych form rozpowszechniania *Truizmów* w przestrzeni publicznej od 1977 roku do dziś. Długość trwania projektu i programowa powtarzalność powielanych w różnych odsłonach treści stanowią dla mnie kluczową strategię artystyczną zastosowaną w *Truizmach* (analogiczną do tej przyjętej chociażby przez Romana Opałkę w *Obrazach liczonych*). Zamiast skandalu i kontrowersji, które prędzej czy później ulegną spowszednieniu lub zostaną wchłonięte przez dominujący dyskurs, stając się jednoznacznym symbolem walki przeciwko czemuś, Holzer wykorzystuje Flaubertowską strategię mrówczej, organicznej pracy. Pozorując neutralność światopoglądową za pomocą stworzonego przez siebie języka gatunkowego, włącza go różnymi kanałami do świadomości społecznej na zasadzie sączącej się trucizny. Powtarzalność treści ma na celu uznanie jej za oczywistość (*Truizmy* istnieją od zawsze). Na poziomie znaczenia ambiwalencja wpisana w każdy truizm (trudno się z nimi radykalnie zgodzić bądź odrzucić) daje odbiorcy przestrzeń do refleksji, do zajęcia własnego stanowiska (choćby na poziomie mentalnym). Dekontekstualizacja związana z odrzuceniem linearnej narracji, silnie zakorzenionej w kulturze zachodnioeuropejskiej (*Truizmy* nie mają początku i końca), połączona z ironicznym zarządzaniem kanałami komunikacji i formami upamiętniania (grawerowanie na kamiennych ławach klisz językowych, zamieszczanie patetycznych treści na prezerwatywach) unaocznia problem pozbawionego refleksji korzystania z mediów szerokiego

14 <http://adaweb.walkerart.org/project/holzer/cgi/pcb.cgi?change> [dostęp: 31.08.2020 r.]

15 <https://twitter.com/jennyholzer> [dostęp: 31.08.2020 r.]

16 Więcej na temat projektowania funkcjonalności mediów społecznościowych można zobaczyć w filmie dokumentalnym „Dylemat społeczny”, reż. Jeff Orłowski (2020).

zasięgu<sup>17</sup>. Ponadto pozwala wyrwać treść z oswojonych ram dyskursywnych.

W Gramsciańskim rozumieniu sposoby wykorzystania języka w życiu codziennym stanowią podwaliny hegemonii kulturowej. Znormalizowane kalki językowe, niebezpieczne, gdyż przejmowane i powtarzane w bezrefleksyjny sposób, stanowią siłę napędową bierności lub działania. Język nie jest niewinny. Język uczestniczy w stabilizacji dominujących ideologii.

Rozbrajając mechanizmy warunkujące skuteczne sposoby rozprzestrzeniania się wiedzy potocznej poprzez wykorzystanie elastyczności języka, Holzer daje przestrzeń do zaistnienia refleksyjnego podmiotu. Rezygnując z gotowych rozwiązań i jednoznacznych rozstrzygnięć, buduje przestrzeń pełną sprzeczności i napięć, umożliwiając odbiorcy przyjęcie własnego punktu widzenia. Odnawiając język poprzez nadawanie rangi pojedynczemu słowu (*Truizmy* stanowią antytezę paplaniny), Holzer przerzuca ciężar doświadczenia na ciszę, z którą zostaje odbiorca/widz po ich odczytaniu. Wychodząc poza pole sztuki, artystka próbuje nawiązać komunikację z szerokim gronem odbiorców za pomocą kanałów masowej komunikacji. Interaktywna odsłona *Truizmów* w postaci projektu Ada Web stanowiła próbę świadomego zaangażowania odbiorców w proces współtworzenia i współdzielenia opinii, dając możliwość skonfrontowania ich z często absurdalnymi rezultatami, których autorami sami byli. Powtarzalność gestu artystycznego (powielanie tych samych treści), który może być odczytywany jako próba „odcinania kuponów” od uznanej w świecie sztuki realizacji, stanowi dla mnie dodatkowe wzmocnienie przekazu o uniwersalnym

wymiarze *Truizmów*. W takim rozumieniu cały projekt jest niczym laboratorium, w którym można zaobserwować zmiany rozprzestrzeniania się wiedzy potocznej.

Przyjmując za Mouffe, że mnogość form interwencji artystycznych i wielość przestrzeni, w których się dzieją, zaświadcza o kontrhegemonicznym potencjale sztuki, w najwyższym stopniu, jak myślę, spełniają ten cel prace niezakotwiczone w jednej konkretnej idei sprzeciwu wobec hegemonii, a sytuujące się na metapoziomie – pozwalające stale diagnozować napięcia charakterystyczne dla tego czy innego *status quo*. Ten cel *Truizmy* zdają się osiągać. 🗨️

### Magdalena Adamska-Kijko –

magister socjologii UAM, do 2020 roku doktorantka kulturoznawstwa Uniwersytetu Humanistycznospołecznego SWPS w Warszawie, zainteresowana szeroko pojętym sprawstwem sztuki współczesnej oraz jej relacją do filozofii polityki. Publikowała w „Czasie Kultury” oraz w „Estetyce i Krytyce”.

#### Afiliacja:

Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych  
SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny  
e-mail: adamska.magda@gmail.com

### Bibliografia:

- Barthes, R. (2011). *Roland Barthes* (T. Swoboda, tłum.). Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Breslin, D. (2013). *I Want to Go to the Future Please: Jenny Holzer and the End of a Century*. Niepublikowana rozprawa doktorska.
- Butler, J. (2010). *Walczące słowa* (A. Ostolski, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Drózd, D. (2020) *Młodzi na TikToku udają ofiary Auschwitz. W pasiakach opowiadają, że zostali zagazowani*. Wyborcza.pl, 27 sierpnia. Pobrane z: <https://wyborcza.pl/7,75410,26245201,mlodzi-na-tiktoku-udaja-ofiary-auschwitz-w-pasiakach-opowiadaja.html>

- Dziamski, G. (2005). Sztuka publiczna. *Kultura i Społeczeństwo*, 49(1), 47–55.
- Flaubert, G., (1993). *Słownik komunałów* (J. Gondowicz, tłum.). Kraków–Warszawa: Fundacja „Brulionu”.
- Gondowicz, J. (1993). *Flaubert i fenomen głupoty*. W: G. Flaubert, *Słownik komunałów* (s. 143–147). Kraków–Warszawa: Fundacja „Brulionu”.
- Gramsci, A. (1961) *Pisma wybrane, t. 1* (B. Sieroszewska, tłum.). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Krajewski, M. (2005). Co to jest sztuka publiczna? *Kultura i Społeczeństwo*, 49(1), 57–77.
- Holzer, J. (2006). *Truizmy. Literatura na Świecie*, 11–12, 374–381.
- Laclau, E., Mouffe, Ch. (2007). *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej* (S. Królak, tłum.). Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Lem, S. (1982). *Śledztwo*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Mouffe, Ch. (2005). *Which Public Space for Critical Artistic Practices?* Pobrane z: <http://www.book-dislib.info/b1-political/627587-1-which-public-space-for-criticalartistic-practices-chantal-mouffe.php>
- Mouffe, Ch. (2008). *Polityczność* (J. Erbel, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Mouffe, Ch. (2015). *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie* (B. Szelewa, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Simon J. *in conversation with Jenny Holzer*. (2010). W: J. Joselit, J. Simon, R. Saleci, *Jenny Holzer* (s. 6–40). London–New York: Phaidon Press Inc.
- Sommer, P. (2006). *Podszyc się pod anonima. Literatura na Świecie*, 11–12, 382–386.
- Sontag, S. (2018). *Estetyka ciszy*. W: S. Sontag, *Style radykalnej woli* (s. 9–46). Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Stopel, B. (2012). *Rozbrajając Walczące słowa* Judith Butler. *Przestrzenie Teorii*, 17, 63–78.
- Tormey, S., Townshend J. (2010). *Ernesto Laclau i Chantal Mouffe. W stronę teorii radykalnej demokracji*. W: S. Tormey, J. Townshend,

- Od teorii krytycznej do postmarksizmu* (s. 95–121). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wittgenstein, L. (2000). *Dociekania filozoficzne* (B. Wolniewicz, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wróblewski, M. (2016). *Hegemonia i władza. Filozofia polityczna Antonia Gramsciego i jej współczesne kontynuacje*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika.
- Materiały audiowizualne:
- Barnes, S. (Scenariusz). (1988). *Retracing Steps: American Dance Since Postmodernism* (Film). USA: Michael Blackwood Productions.
- Orłowski, J. (Reżyseria). (2020). *Dylemat społeczny* (Film). USA: Netflix.
- Źródła elektroniczne:
- <http://adaweb.walkerart.org/project/holzer/cgi/pcb.cgi?change>
- <https://creativetime.org/projects/for-new-york-city-planes-and-projections/>
- <https://jennyholzer.guggenheim-bilbao.eus/en/did-you-know-that>
- <https://twitter.com/jennyholzer>

<sup>17</sup> Przykładem wzbudzającego wątpliwości wykorzystania współczesnych mediów może stać się chociażby propagowany na popularnym kanale dla nastolatków TikTok, Holocaustchallenge (Drózd, 2020).

## **Jenny Holzer's Truisms as an artistic example of hegemonic struggle**

### **Abstract**

Based on Chantal Mouffe's conception of agonistic pluralism, I will analyse the role which one of Jenny Holzer's best-known artworks plays in the hegemonic struggle. In the late 1970s, this American neo-conceptual artist began creating *Truisms*, which consists of nearly 300 aphorisms or slogans (so-called "one-liners") in alphabetical order, and which are based on commonly held truths and clichés. For more than 40 years she has displayed these works in a variety of formats including posters, electronic signs, dance performances, T-shirts, and web pages, representing a spectrum of often-contradictory opinion. Using her own artistic language, Holzer shows how common sense is produced and legitimised in public discourse. In this paper, I hope to determine what kind of artistic strategies play a powerful role in creating an agonistic dimension of public space.

**Keywords:** public art, hegemony, agonistic pluralism, Jenny Holzer, Truisms, counter-hegemonic, public space.

W oszałamiającej złożoności nieskończonego zawarta jest, jako jego element konstytutywny, kategoriowa negacja formy, zamkniętego, określonego planu. Ponieważ nieskończoność to absolutna progresywność, nieuchronnie musi ona unicestwić wszystko, co ma skończoną substancjalność i wykrystalizowaną formę.

Forma wykazuje zawsze tendencję do absolutyzacji fragmentu, do izolowania go w jakiejś autonomii i do eliminowania — poprzez indywidualizację treści — perspektywy powszechnej i nieskończonej.

Zmysł formy jest owocem upodobania w tym, co skończone, płochy fascynacji ograniczonością...

Rozbrat z życiem rodzi upodobanie do geometrii. Zaczynamy wszystko wiedzieć w formach ustalonych, w liniach zastygłych i w martwych konturach. Gdy nie masz w sobie radości, jaką karmi się dynamika egzystencji, wszystko zamiera w symetriach.

Upodobanie do form zdradza tajemną słabość do śmierci. Im bardziej jesteś smutny, tym bardziej rzeczy nieruchomieją, przy niższej zaś temperaturze smutku krzepną w lód.

# The cognition of something in front and something in the background. Is "taken-for-granted reality" experienced?

KRZYSZTOF KONECKI  
UNIwersytet Łódzki

## Abstract

The paper is an analysis of the cognitive-sociological model of reconstructing taken-for-granted knowledge, as presented by Eviatar Zerubavel. The analysis shows Zerubavel's structuralist and "sociologistic" approach to common-sense knowledge. The analysis also shows that his concepts of formal sociology could be used in phenomenological, existentialist, and contemplative approaches, where social and cultural knowledge is bracketed and reflected upon to clear the social mind for personal and experiential cognition.

## Keywords:

[cognitive sociology](#), [ignoring](#), [sociology of attention](#), [Eviatar Zerubavel](#), [existential sociology](#).

## Introduction

The construction of reality is made by the cognitive categorization of what we observe. Since the beginning of the discipline (Durkheim, 2008), sociologists have been interested in the problems of how categories can classify phenomena and genres, and how the borders between the different spheres of life are created. Cognitive sociologists, to whom Eviatar Zerubavel belongs, are interested in the social aspects of cognition and searching for patterns and conditions of their emergence. Zerubavel concentrates on reconstructing social patterns of perception and cognition by using the comparative method of many cases in different cultural situations (Zerubavel, 2018a). He also uses arguments from analyzing the cultural diversity, inspired by Emile Durkheim (2008), and diverse social contexts with inspiration from Georg Simmel (Simmel, 1964). His approach is sociological because, for him, the mind and cognition have a collective character. Individual cognition is immersed in the social contexts and categories that are given and ready to use by individuals. Clichés, narrations, and lexicons are already prepared for use, and the individual chooses and uses them in social situations where pressure, or a lack of pressure, could be considered or not. Attention has a social origin. We concentrate on objects that are socially constructed, and our attention is directed by social determinants such as class, culture, subculture, and race, which are also culturally defined. Interactional conditions are important in organizing our activity according to existing patterns, perception, and attention (Goffman, 1963, 1974). Sometimes, we are not aware of how we use categories for perception and classifications (Garfinkel, 1967). We can mirror how others behave without conscious consideration.

Perception and attention are the main aspects of constructing social reality (Brekhus, 2015). Framing situations and what we consider to be relevant and irrelevant is the basis of the social definition of reality. We can be inattentive unconsciously, but in other situations, we are actively inattentive when we tactfully do not want to see some behaviors. The problems of "what we want to see and what we see and what we do not see" are important for the sociology of attention that is developed by Eviatar Zerubavel. What we perceive and do not perceive is a kind of distinctive thinking that divides reality into two parts, as in the Goffmanian vision of the world, the front and coulisses (Goffman, 1959). Attention is socially created and directed, and it can also be divided. The reconstruction of the dimensions, divisions, and conditions for patterns of attention is one of the goals of Zerubavelian sociology. This is an analysis of the deep cognitive level of human activity. Zerubavel advanced the comparative method of analysis for studying human thinking and perception. He analyses different social and cultural groups according to the themes that are needed to reconstruct the social patterns of perception, attention, and collective denial. The generic concepts could be the effect of analysis and also variations between them (Brekhus, 2015). We want to reconstruct this kind of sociology by Zerubavel in this paper and show the advantages of the approach and some of its limitations.

We present in the paper the analysis of the cognitive-sociological model of reconstructing taken-for-granted knowledge as presented by Eviatar Zerubavel. The analysis shows Zerubavel's structuralist and "sociologistic" approach to common-sense knowledge. We also show that the formal analysis is devoid of the experiential knowledge that could be supplemented with analysis of lived experiences. The analysis also shows that his concepts of formal sociology could be used in phenomenological,

existentialist, and contemplative approaches, where social and cultural knowledge is bracketed and reflected upon to clear the social mind for personal and experiential cognition.

## 1. Analysis of Distinctive Thinking

Zerubavel has always been fascinated by the concepts of "figure" and "background." "The relations between 'figure' and 'background,' in other words, basically represent the relations between the attended and unattended parts of our phenomenal world" (Zerubavel, 2015b). The phenomenon of noticing and ignoring, very often unconsciously, has social origins, and this contribution to the development of sociology is noteworthy. Whatever we concentrate on or focus on, the selectivity of our perception is not only a neurophysiological issue but also a social and cultural one. We selectively see elements of the social world in the same way; for example, we selectively chose our ancestors (Zerubavel, 2012), or create sharp divisions between disciplines in science what make mental "walls" and "rigid minds" (Zerubavel, 1995, p. 1095). So, we need the *sociology of attention*. (Zerubavel, 2015b). We ignore one thing if we concentrate on something else (*inattentional blindness*). It is important in public and political spheres when the public's attention could be directed at irrelevant social issues to avoid them concentrating on really important ones. But what is hidden can be uncovered. Foregrounding seems to be an important tactic to show that perception is a convention and is socially created. It could be politically important to see how ignoring, or *the conspiracy of silence*, is created (Zerubavel, 2015a). Censorship or the distraction of attention, along with a great number of supporters of a conspiracy of silence, can keep the silence, and even make *a denial of the denial of silence* (Zerubavel, 2015a, p.15). Zerubavel describes social forms and creates concepts of them to see the social

reality from a different perspective, following Georg Simmel's model of social science and formal sociology (Zerubavel, 1980, pp. 26–27).

We always make distinctions between the *ordinary* and the *special*. Marked phenomena are always *accentuated*, while unmarked ones are *unarticulated* (Brekhus, 1998, 2015; Zerubavel, 2018a). In social worlds, it often happens. We take for granted that when we say *a nurse*, it is a woman; mention *a surgeon*, we think it is a man. At the background of such expressions and words is the power of unuttered phenomena of the dominance of maleness. The distinctions and the unequal weight of each side of a distinction are socially constructed. However, the attention that is given to each side of the equation is also created culturally. Attention is an individual issue but socially rooted. The mind is social for Zerubavel (Brekhus, 2007). Decisions are made because of the social roles and symbolic categories determined by cultures. The inspiration for distinctive thinking comes from semiotics, when we can differentiate semiotic pairs, such as blackness and whiteness or homosexuality and heterosexuality (Brekhus, 2015; Zerubavel, 2018a).

The method of analysis is well presented in *Taken for granted: the remarkable power of the unremarkable*, which was published in 2018. It is a remarkable work that opens the eyes of sociologists to unremarkable phenomena or aspects of phenomena that are in the background of public knowledge, and often sociologists' knowledge, too.

The reasoning of the author is as follows. When we accent homosexuality (mark it), we do not see heterosexuality, which is so obvious (unmarked) that is not mentioned in the public discourse. The second part of the distinction, we assume by default and take it for granted. When we publicly label "women's football championship," we mark it, and when we say "football championship," we assume

that it is a male championship. We do not label many occupations or phenomena with gender because we take them for granted as being masculine ones. They are unremarkable, so not worth mentioning. It would be *semiotic superfluity* to look for a label to name them according to gender (Zerubavel, 2018a, p. 4). Zerubavel gives examples of *semiotic asymmetry* in a statistical way. “Whereas a simple Google search for the term *openly gay*, for example, yields 3,740,000 hits, a parallel search for its nominally equivalent counterpart *openly straight* yields only 32,800” (Zerubavel, 2018a, p. 5). Another example: “Thus, whereas a Google search for the term *homoerotic*, for instance, yields 760,000 results, a parallel search for its nominally equivalent counterpart *heteroerotic* yields only 11,700” (Zerubavel, 2018a, p. 39). This semiotic asymmetry could be represented statistically, but according to Zerubavel, it is marked experientially (statistical evidence from searching for terms on Google is often used in the book, see, e.g., pp. 47 and 63). These terms are cognitive labels, cognitively attained and cognitively used by our minds, which are totally social in the formal analysis carried out by Zerubavel. Therefore, analysts should be sensitive to *lexical gaps*, when some terms are very rarely used, such as female nurse. When marking homosexuals, we cover the unmarked heterosexuals, who are taken for granted and already normalized.

This sentence below is very meaningful for the cognitive sociologist:

“Studying the unmarked, in short, requires exceptional self-reflectiveness about what we habitually and thus pre-reflectively take for granted!” (Zerubavel, 2018a, p. 9) Self-reflectiveness is needed here. But what is it? And how can it be attained by analyst, that studies taken-for-granted phenomena, we do not know from the book of Zerubavel? The author is a very reflective person, with

an immense sociological imagination. But can an adept of cognitive sociology be trained to be sensitive and reflective (Zerubavel, 1999)? What about the emotions and embodied knowledge that we gain in the process of socialization and use in the cognition of the world? Do we only survey the cognitive aspects through cognitive-conceptual frames of cognition, or are the body feelings and emotions of the researcher unimportant here? (Denzin, 2009).

We will analyze these aspects during the reconstruction of the Zerubavelian analysis of taken-for-grantedness and in discussion about assumptions of the approach.

## 2. Unmarkedness Has A Political Meaning

Zerubavel looks for the unarticulated, silenced (Zerubavel, 2015), not noticed, taken for granted aspects of everyday life. So, it is the sociology of everyday life. However, it could also be a question of politics. If a phenomenon (or an aspect of a phenomenon) is not noticed, then the political and moral consequences become important, even if they are not explicitly articulated. Ethnomethodological studies have revealed the importance of knowledge that is covered by conventions, etiquette, and norms that are not disputable (Garfinkel, 1967; Heritage, 1984). They stabilize the existing social order and identities. It is so deeply embodied that it cannot be discussed openly because it would disrupt the order and auto-identifications.

Unmarkedness can have a **political meaning**. According to Zerubavel, it shows political and social dominance. The political weight and significance are on the side of the unmarked part of the equation, like maleness in andronormative societies or whiteness in leukonormative societies (the terms are derived from Greek and refer to gender

and color). If the gender is not mentioned, it is assumed to be male. If the color of the skin of the person is not mentioned, it is assumed that the person is white (at least in the USA). People with an accent are marked, and *unaccented English* is not marked. So, deviations are pointed out, but the “normal” accent is not (Zerubavel, 2018a, p. 38). Immoral is more often marked but average morality is not. Social dominance is connected with normality, which is usually taken for granted, and it shows the social dominance of the “obvious.” The self-evidence that is associated with normality is based on *cognitive hegemony* (Zerubavel, 2018b, p. 58). It is very difficult to question what is *implicitly* assumed.

What is very powerful in Zerubavelian sociology is the potential to *foreground* what is not mentioned, and what is shadowed and located in the background of our explicit knowledge. When we make a semiotic subversion and mark the hitherto unmarked, we can experience a revelation that gives us the freedom to clearly perceive the shadowed. And here we touch on the method of foregrounding. If we read poetry, we notice that poets discover the extraordinary in the ordinary, what we usually pass by and do not notice. Art deautomatizes our perception and estranges the familiar (Zerubavel, 2018a, p. 75). Photographers can focus on the background instead of on objects that are obvious and in the foreground. Journalists, when playing with words, open the unmarked bag of hidden assumptions or hidden affairs. Talking openly about some incidents, such as sexual harassment, revealed many hidden affairs. The “#metoo” movement, which named concrete affairs and exposed the male dominance in many occupations, also changed the cognitive map of many societies: “As a semiotic ‘eye-opener,’ naming, in short, helps make the hitherto unmarked culturally ‘visible’” (Zerubavel, 2018a, p. 65). Other terms, such as vegaphobia, speciesism,

and carnism also did the same opening work; however, the important work is done by academics who do research on taken-for-granted phenomena. Feminists studies made maleness explicit and challenged its presumed normality (Zerubavel, 2018a, p. 69). Studies on disabled people finally revealed the important category of the *nondisabled* (Zerubavel, 2018a, p. 72). Comic foregrounding is also very important. It makes it safer if society is not ready to accept the truth about difficult assumptions (such as racist ones) or others connected with assigning gender to some professions. This illustrative and short wit is in the analyzed book (Zerubavel, 2018a, p. 81). A woman in the bookstore asks the clerk: Do you have any books on the white-male experience?

Our perceptions and how we make distinctions with these perceptions are socialized. The mind is almost fully social for Zerubavel. Emotions are epiphenomena of cognition. Reflexiveness is also social, and sociology or social sciences are part of the social mind (as a sociological mind) that uncovers what is social in everyday life perception, in covering and uncovering what is important and what is relevant. An individual uses a system of relevancies contextually; however, it is acquired from society through the process of socialization (Schütz, 1962). The individual is determined here by his social cognition, although the situational circumstances are very important (Zerubavel, 2018a, pp. 26–27). The logic of determination also comes from the structuralist inspirations of the semiotics school that is mentioned on page 2 of the Zerubavel book (2018) by referring to Nikolai Trubetzkoy of a fellow linguist, Roman Jakobson.

In society there are marking traditions. Therefore, we are culturally and socially determined to see or not see certain things or phenomena. The marking conventions are constructed socially and have an indispensable “distinctive” power. For Zerubavel this

general structure has a permanent character and it organizes our perception of the world: “While our view of any particular semiotic object as marked or unmarked may indeed be only ephemeral, the very distinction between the ‘special’ and the ‘ordinary’ is here to stay. (Zerubavel, 2018a, p. 97) Society and the social order produce the attentional norms, as well as the moral evaluations, that we socialize: “It is not just our personal feelings, therefore, that make us concerned about some war casualties (women, enemy civilians) more than others (men, enemy troops) and deem mosquitoes morally irrelevant” (Zerubavel 2015a, p. 64). Individual feelings are in the background of scientific considerations.

### 3. Is Zerubavel good to think with?

I think that Zerubavel’s set of concepts create a quite innovative model for analyzing everyday life knowledge. It is inspired by semiotics and ethnomethodology (Garfinkel, 1967), and we see it also in the “exemplary methodology” (giving examples as proof to characterize the formal features of perception) influences of Goffman (Goffman, 1959, 1974) and the formal sociology of Simmel (Zerubavel, 1980). The style of investigation is the transsituational, transhistorical, and transcultural “social geometry” that the author calls “social patterns analysis” (Zerubavel 2007, p. 132). It is very similar to Goffmanian analysis of the organization of experience, and even the interests in the covered phenomena are similar (see the example of the “frame trap,” Goffman 1974, pp. 480-486; and see concept of “tracking deceptions” on pp. 470-471). According to Zerubavel we should first observe facts and later look at them from an analytical perspective. Formal patterns should be created based on real facts, and this also concerns fieldwork. There should be focused observation with analytic concerns, not concentration on the concrete contents of events: “They must give up

the traditional ethnographic efforts to study everything about concrete phenomena, and commit themselves to focused observations, since being committed to a particular analytical perspective involves viewing reality in a selective manner and focusing only on a few aspects of observed phenomena” (Zerubavel 1980, p. 32). The prototype of this kind of work is the analysis of Erving Goffman (1959), which is highly developed in the book *Frame Analysis* (1974). Conceptualization takes precedence over the lived experience. Concepts should precede entering the field of research. They are the sensitizing concepts that show only the direction for searching of data (Blumer, 1969; Glaser & Strauss, 1967; Prus, 1996; Denzin & Lincoln, 2001). Taking this into consideration, we are not surprised that formal patterns are created and their structures are highlighted, even when there is no fieldwork, only the very careful observation of some everyday life incidents that are theorized about and formal concepts created to describe them.

The methodology in the book from 2018 seems to be the same as the author wrote about it in a paper from 1980. Although we do not know exactly how it was applied in either the book or the paper, it is very illuminating work (Zerubavel, 2015a). We can infer, however, the methodology from the paper that was published in 1980 and 2007 (Zerubavel, 1980, 2007). The basic method is comparative and the pieces of evidence come from many sources. Such methodology was also used by Goffman, when he gathered data from newspapers, magazine advertisements, and etiquette manuals. According to Zerubavel’s methodological assumption (2007, p. 139), someone carrying out formal analysis should always stay analytically focused. First, the sociologist should find the core category and later collect data that develop the concept and hypotheses. Grounded theory seems to have similar features when

researchers look for new data to enrich their formal analysis and to add more properties to categories and theoretical models (Glaser & Strauss, 1967). Theorizing, like in the grounded theory approach, is an indispensable feature of “pattern analysis”: “It is the mental process of abstraction that allows social pattern analysts to focus on, and thereby uncover, generic patterns” (Zerubavel 2007, p. 140). However, idiosyncratic research (historical, ethnographic or autoethnographic) could be a source of data for formal sociology analysts (Anderson, 2006).

### Discussion – Applying and Contesting Zerubavel’s Model

Sometimes cultural and country peculiarities go against the general pattern, as I found in the Polish public discourse, following the formal conceptualization of marked and unmarked distinctions by Zerubavel<sup>1</sup>. I tried to show statistically that the term “socjolożka” (“woman sociologist” in Polish; the feminine gender is indicated in the lexical item) is used more often than “socjolog” (“male sociologist”). The term “socjolożka” is also politically correct, but not often used, and many male sociologists are against using it in Poland. However, it is not the case that the marked term is used more often in the Polish language (according to data from Google). It is quite the opposite of Zerubavel’s model. The Polish term “sociolożka” (woman sociologist) appeared **74,000** times, while the term “socjolog” (male sociologist) appeared **6,400,000** times (the search was conducted on 9th of August, 2019). The power is on the side of the marked and visible (in this case male), not on the side of

the invisible and unmarked, as in Zerubavel’s formal theory. Males dominate the language in institutions as well as the occupations and positions.

What are the other conditions that unnecessarily make the marked more visible in a statistical sense? Is it possible that we have here another more general pattern that includes the indicated pattern? The Polish language is dominated by masculine names both for occupations and social positions (also in the statistical sense, if we count the labels that appeared in the Google search). Looking for patterns could overshadow the specificity that is very important to characterize a phenomenon or institution. For example, calling Nazi concentration camps total institutions could overshadow their main goal of killing inmates. They should be called “death total institutions” (see criticism of the Goffmanian concept in Konecki, 1987; Goffman, 1961)<sup>2</sup>.

Taken-for-granted knowledge is self-evident, axiomatic, and unquestioned. It is embedded in language. We are almost the slaves of language. We experience the world through language, and we cannot see anything behind the language. (Zerubavel, 2015a, p. 65) This creates the fundamental methodological problem of how to research something that is often not even noticed and named. How can we get it and analyze how it is created? We can write essays about a phenomenon, but we do not know how it should be empirically researched methodically by sociologists. Zerubavel uses many historical examples

1 “I have thus far defined markedness and unmarkedness in strictly experiential terms, yet marked semiotic objects actually “stand out” not only experientially but also statistically” (Zerubavel, 2018a, p. 19).

2 Similarly, not all Goffmanian small theories based on his concepts are verified positively. The concept of “civil inattention” (Goffman, 1963, pp. 83-84) among pedestrians was verified negatively (Cary, 1978). Civil inattention is a more contextual phenomenon than can be treated as the obligatory ritual of civil inattention (Zuckerman, Miserandino, & Bernieri, 1983). Civil inattention could also be created by the intentional strategy to avoid focusing attention on the self in public places (van der Laan & Velthuis, 2016).

from the media, the Internet, from belles-lettres, as well as the empirical research of psychologists, sociologists, anthropologists, and historians. He overcomes the different manifestations of phenomena and concentrates on the transcultural and transhistorical principles of the patterns that underlie the phenomena (Zerubavel, 2012). The examples he gives of patterns are very imaginative and persuasive. This is the art of using examples, as in Goffman's analysis. However, we do not know how, in a methodical, step by step way, to use the methodology of reconstructing the taken-for-granted. How is the comparative method used? What about the body (cognition through body feelings) and emotions that create distinctions (Douglas & Johnson, 1977; Johnson & Melnikov, 2008; Kotarba & Fontana, 1987; Kotarba & Johnson, 2002; Manning, 1973), or experiencing values (Melnikov, 2013)? We see from the Zerubavelian model the cognitive approach, which focuses on distinctions to analyze commonsense knowledge. Emotions and existential dilemmas in contextual, personal, and interactional dimension are less important here. This is also noticed in his previous works. As Zerubavel points out, discovering the New World (America) meant that it needed to be differentiated from the Old World. It took three hundred years to separate it in the cognitive and geographical maps of the two worlds (Zerubavel, 2018b). So, separation and distinctions from commonsense knowledge are also replicated in scientific models.

However, knowledge (even with formal distinctions), when we contemplate it more deeply from a first-person perspective (Valery M. Bentz & Giorgino, 2016; Giorgino, 2016; Rehorick & Bentz, 2008), is also holistic and embodied in the existential situation of the person living *here and now* (Konecki, 2018). It is not divided. Divisions and distinctions are social creations and we should overcome them. We should deconstruct them to create

the clear a field of perception to experience reality as it is. Zerubavel writes in the book *Hidden in Plain Sight: The Social Structure of Irrelevance*: "Conspiracies of silence may also trigger feelings of loneliness (...) Needless to say, co-ignoring the elephant in the room requires a major collaborative effort on everyone's part and is therefore socially exhausting" (Zerubavel 2015a, pp. 82 and 84) These are important notes for me because they indicate that people somehow feel something they experience – "the pattern." It is this part of the conspiracy of silence, it is the patterns with feelings around them, that interest me. How do people experience phenomena? How is the phenomenon of silencing felt at the level of the body and emotions? And finally, how does this experiencing maintain the pattern so it can exist and influence other feelings? Feelings of loneliness or exhaustion could be the products of this "silence", but they also influence and maintain the silence. So, the taken-for-granted reality also seems to be experienced and felt (disgusted, loved, being ashamed, etc.), and this also needs to be researched. More experiential approaches (Ellis, Carolyn; Adams, Tony; Bochner, 2000; Giorgino, 2014, 2016; Kacperczyk, 2014; Rehorick & Bentz, 2008) and formal pattern analysis could meet here and provide more insight to describe the researched phenomena.

Beyond these reservations, Zerubavel's approach is extremely useful for sociologists of everyday life because it delivers a method to uncover the first level of taken-for-grantedness. It means that it shows to us the other part that is unmarked and unremarkable in a context. We can get to the level of a little-known phenomenon and uncover it. This is politically very powerful, although the aim of the researcher could be different than to change the world (Schütz, 1945).

However, this is not the end of the story for contemplative researchers (Valerie Malhotra

Bentz, Rehorick, Marlatt, Nishii, & Estrada, 2018; Giorgino, 2014; Konecki, 2018). They want to go further and, for them, knowledge about unremarkable phenomena (about patterns of perception) should also be bracketed to see the phenomena without the social and cultural filters that are described by the patterns. The Zerubavel model could be extremely useful for phenomenologists and contemplative researchers with an existentialist perspective who want to get to the experiential level of a phenomenon. If we can notice the unremarkable and to perform the *epoché* of this knowledge, we can see the things as they are. We can see racism, homophobia, family violence, anti-Semitism, and misogyny at the experiential level, how the social actors bodily and emotionally react while experiencing the phenomena. How is the "conspiracy of silence" experienced? Is it connected with fear and anxiety? It could be connected with feelings of guilt or shame (Scheff, 1990), and covering it is associated with strong emotions (Douglas and Johnson, 1977, pp. 26-27). The understanding of own or other activities not always has a purely cognitive character in the usual sense. It could be the pathic understanding: "But the first important point is that the terms empathy and sympathy suggest that this understanding is not primarily gnostic, cognitive, intellectual, technical — but rather that it is, indeed, pathic: relational, situational, corporeal, temporal, actional." (Van Manen, 2007, p. 20).

The presentation of self in cognitive and formal approaches connects with socially defined strategies and tactics of presentation of self (Goffman, 1959; Scheff, 1990, 2014). If we want to hide something, we do it because of the social norms and values associated with the assumptions – what can be shown openly and what should be hidden? We take the role of others to conform to the social order. This formal perspective is taken in the dramaturgical approach and any formal sociology, including

phenomenological sociology (Douglas and Johnson, 1977, pp. 63-64). Instead of refusing these formal sociological approaches, we can use formally described phenomena in more existential, contemplative, and experiential approaches, to see what is experienced while creating them in everyday life.

I shall return for a moment to the almost forgotten book by Douglas and Johnson *Existential Sociology* (1977). The sociology of everyday life, if it is to be realistic, should take into consideration what we know directly *from* everyday life contexts and experiences – that we are not certain of our decisions, we often cannot explain our motives, the self is vague, and we dream and feel the excitement while acting and even not acting, we feel our body. We can hide something because the feeling of shame could take the precedence over the value of being sincere. Our contentment changes to dissatisfaction, and vice versa, from one moment to another. Maintaining silence about phenomena or experiences (e.g., death, sexual harassment, abortion, acts of pedophilia, chronic pain) is often connected with loneliness, suffering, and shame. Some people want even sometimes to commit murder in revenge for the harm they suffered. It could be their dream. Depression and suicide attempts are often experienced by stars from the media. Everything is in the flux of activities and mixed in everyday life. Catching the moments in the auto-reflective flux of thoughts (autoethnographical presentations) is important to show how the living experiences are sedimented temporarily in presentational performances (Denzin, 2006; Ellis, Carolyn; Adams, Tony; Bochner, 2000; Kacperczyk, 2014). The self is not always *in the service of social order* but is often vague, critical, explosive, contradictory, actively created, and elaborated in the particular context of performing an autobiography and talking about the experiences. The cognition of the world is nested in real experiencing.



Below the *geometric* dimensions of social order, below the front and background, are lived experiences (Prus, 1996). The sociology of everyday life also needs to explore them.

This quote below could represent the confession of faith of Zerubavel: "The transcendence of subjectivity and the social construction of intersubjectivity help define the distinctive scope and focus of the sociology of the mind. Essentially rejecting cognitive individualism, cognitive sociology ignores the inner, personal world of individuals, basically confining itself to the impersonal social mindscapes we share in common." (Zerubavel, 1999, p. 8). We can agree with the social aspect of cognition. However, something is lost here. The social mindscape could not be informed, observed, and reported without the individual experience of the acquired knowledge. Nonetheless, cognitive sociology is a crucial starting point for such an analysis of lived experiences. And this is a tremendous input of the author to the development of the sociology of everyday life. 🧠

**Krzysztof T. Konecki** jest profesorem zwyczajnym i przewodniczącym komisji ds. stopni naukowych w dyscyplinie nauki socjologiczne UŁ. Pracuje na Wydziale Ekonomiczno-Socjologicznym Uniwersytetu Łódzkiego, jest kierownikiem Katedry Socjologii Organizacji i Zarządzania. Jego zainteresowania obejmują socjologię jakościową, symboliczny interakcjonizm, teorię ugruntowaną, metodologię nauk społecznych, socjologię wizualną, komunikację i zarządzanie międzykulturowe, kulturę organizacyjną i zarządzanie oraz badania fenomenologiczne i kontemplatywne, interakcje ludzi i zwierząt. Jest redaktorem naczelnym „Przeglądu Socjologii Jakościowej” i pełni aktualnie funkcję przewodniczącego Polskiego Towarzystwa Socjologicznego.  
Website: [qsr.webd.pl/KKonecki/](http://qsr.webd.pl/KKonecki/)  
email: [krzysztof.konecki@uni.lodz.pl](mailto:krzysztof.konecki@uni.lodz.pl)  
ORCID: [0000-0002-7370-3490](https://orcid.org/0000-0002-7370-3490)

## References

- Anderson, L. (2006). Analytic Autoethnography. *Journal of Contemporary Ethnography*, 35(4), 373–395. <https://doi.org/10.1177/0891241605280449>
- Bentz, Valerie M., Rehorick, D., Marlatt, J., Nishii, A., & Estrada, C. (2018). Transformative Phenomenology as an Antidote to Technological Deathworlds. *Schutzian Research*, 10, 189–220. <https://doi.org/10.5840/schutz20181011>
- Bentz, Valery M., & Giorgino, V. (2016). *Contemplative Social Research: Caring for Self, Being, and Lifeworld*. Santa Barbara: Fielding Institute Press.
- Blumer, H. (1969). *Symbolic interactionism: Perspective and method*. Berkeley: University of California Press.
- Brekhus, W. (1998). A Sociology of the Unmarked: Redirecting Our Focus. *Sociological Theory*, 16(1), 34–51. <https://doi.org/10.1111/0735-2751.00041>
- Brekhus, W. (2007). The Rutgers school: A Zerubavelian culturalist cognitive sociology. *European Journal of Social Theory*, 10(3), 448–464. <https://doi.org/10.1177/1368431007080705>
- Brekhus, W. (2015). *Culture and cognition : patterns in the social construction of reality*. Cambridge: Polity Press.
- Cary, M. S. (1978). Does civil inattention exist in pedestrian passing? *Journal of Personality and Social Psychology*, 36(11), 1185–1193. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.36.11.1185>
- Denzin, N. K. (2006). Analytic Autoethnography, or Déjà Vu all Over Again. *Journal of Contemporary Ethnography*, 35(4), 419–428. <https://doi.org/10.1177/0891241606286985>
- Denzin, N. K. (2009). *On Understanding Emotion*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (Eds.). (2001). *The American Tradition in Qualitative Research*. London: Sage Publications.
- Douglas, J. D., & Johnson, J. M. (1977). *Existential Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Durkheim, E. (2008). *The Elementary Forms of the Religious Life*. Mineola, NY: Dover Publications.
- Ellis, Carolyn; Adams, Tony; Bochner, A. (2000). Autoethnography: An Overview. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 12(1).
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in ethnomethodology*. Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall.
- Giorgino, V. (2014). Contemplative Methods Meet Social Sciences: Back to Human Experience as It Is. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 45(4), 461–483. <https://doi.org/10.1111/jtsb.12078>
- Giorgino, V. (2016). Contemplative Knowledge and Social Sciences: Close Encounters of the Enactive Kind. In Valery M. Bentz & V. Giorgino (Eds.), *Contemplative Social Research. Caring for Self, Being, and Lifeworld* (pp. 163–192). Santa Barbara: Fielding University Press.
- Glaser, B., & Strauss, A. L. (1967). *The Discovery of Grounded Theory*. New York: Aldine de Gruyter.
- Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. New York: Anchor.
- Goffman, E. (1961). *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. Garden City, NY: Doubleday Anchor.
- Goffman, E. (1963). *Behavior in Public Places*. New York: Free Press.
- Goffman, E. (1974). *Frame analysis : an essay on the organization of experience*. New York: Anchor.
- Heritage, J. (1984). *Garfinkel and ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press.
- Johnson, J. M., & Melnikov, A. (2008). Existentialism and the Emergence, Growth, and Development of Existential Sociology. In *Methodology, Theory, and Practice of the Sociological Analysis of a Modern Society: Collection of Scientific Papers* (pp. 33–40). Kharkiv: Kharkiv National University Press.
- Kacperczyk, A. (2014). Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii; Autoethnography – Technique, Method, or New Paradigm? On Methodological Status of Autoethnography. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, X(3), 32–75.
- Konecki, K. T. (2018). *Advances in contemplative social research*. Lodz, Krakow: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego/Jagiellonian University Press.
- Kotarba, J., & Fontana, A. (1987). *The Existential Self in Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kotarba, J., & Johnson, J. M. (2002). *Postmodern Existential Sociology*. Walnut Creek, CA: Altamira Press.
- Manning, P. K. (1973). Existential Sociology. *The Sociological Quarterly*, 14(2), 200–225. <https://doi.org/10.1111/j.1533-8525.1973.tb00854.x>
- Melnikov, A. (2013). Research possibilities of value-normative transformations of Ukrainian society from the perspective of existential sociology. *Соціологія: Теорія, Методи, Маркетинг*, (2), 52–70.
- Prus, R. (1996). *Symbolic interaction and ethnographic research: Intersubjectivity and the study of human lived experience*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Rehorick, D. A., & Bentz, V. M. (2008). *Transformative phenomenology : changing ourselves, lifeworlds, and professional practice*. New York: Lexington Books.
- Scheff, T. (1990). *Microsociology: Discourse, Emotion, and Social Structure*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Scheff, T. (2014). Goffman on Emotions: The Pride-Shame System. *Symbolic Interaction*, 37(1), 108–121. <https://doi.org/10.1002/symb.86>
- Schütz, A. (1945). On Multiple Realities. *Philosophy and Phenomenological Research*, 5(4), 533–576.
- Schütz, A. (1962). *The problem of social reality*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Simmel, G. (1964). *The sociology of georg simmel*.
- van der Laan, E., & Velthuis, O. (2016). Inconspicuous dressing: A critique of the construction-through-consumption paradigm in the sociology of clothing. *Journal of Consumer Culture*, 16(1), 22–42. <https://doi.org/10.1177/1469540513505609>
- Van Manen, M. (2007). Phenomenology of practice. *Phenomenology & Practice*, 1(1), 11–30. Retrieved from <https://ejournals.library.ualberta.ca/index.php/pandpr/article/view/19803>
- Zerubavel, E. (1980). If Simmel Were A Fieldworker: On Formal Sociological Theory And Analytical

- Field Research. *Symbolic Interaction*, 3(2), 25–34.  
<https://doi.org/10.1525/si.1980.3.2.25>
- Zerubavel, E. (1995). The Rigid, the Fuzzy, and the Flexible: Notes on the Mental Sculpting of Academic Identity. *Social Research*, 62(4), 1093–1106. <https://doi.org/10.2307/40971135>
- Zerubavel, E. (1999). *Social mindscapes : an invitation to cognitive sociology*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Zerubavel, E. (2007). Generally Speaking: The Logic and Mechanics of Social Pattern Analysis. *Sociological Forum*, 22(2), 131–145. <https://doi.org/10.1111/j.1573-7861.2007.00010.x>
- Zerubavel, E. (2012). *Ancestors and Relatives : Genealogy, Identity, and Community*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Zerubavel, E. (2015a). *Hidden in Plain Sight: The Social Structure of Irrelevance*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Zerubavel, E. (2015b). *The Elephant in the Room: Silence and Denial in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Zerubavel, E. (2018a). *Taken for granted: the remarkable power of the unremarkable*. Oxfordshire : Princeton University Press.
- Zerubavel, E. (2018b). *Terra Cognita*. <https://doi.org/10.4324/9781351306003>
- Zuckerman, M., Miserandino, M., & Bernieri, F. (1983). Civil Inattention Exists—in Elevators. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 9(4), 578–586. <https://doi.org/10.1177/0146167283094007>



# Społeczne i przestrzenne wyznaczniki korzystania z hulajnogi jako urzdzenia transportu osobistego (UTO) w mieście. Hybrydowa mobilność miejska (HMM)

JACEK MIANOWSKI, UNIWERSYTET GDAŃSKI

MAŁGORZATA KOSTRZEWSKA, POLITECHNIKA GDAŃSKA

BARTOSZ MACIKOWSKI, POLITECHNIKA GDAŃSKA

## Abstrakt

Rozwój gospodarczy i suburbanizacja polskich miast zwiększyły aktywność mieszkańców w zakresie przemieszczania się za pomocą auta w obszarze zurbanizowanym. W związku z tym zasady transportu i zagospodarowania terenu w polskich miastach są zorientowane na wygodę osób zmotoryzowanych. W sferze mobilności miejskiej dominuje więc w Polsce schemat poruszania się autem osobowym, dlatego inne formy mobilności, jak: chodzenie, przemieszczanie się na urządzeniach transportu osobistego (UTO), jazda na rowerze czy transport publiczny wymagają zrównoważenia. Sposób kształtowania infrastruktury komunikacyjnej powinien zatem uwzględniać potrzebę poszukiwania alternatywy dla automobilności w celu dywersyfikacji i zrównoważenia form mobilności miejskiej. Implikuje to tworzenie modelu mobilności, który będzie promował integrację ruchu pieszego, rowerowego, za pomocą UTO, samochodowego i transportu zbiorowego w mieście. Nie wiadomo jeszcze, jakie miejsce w strukturze mobilności miejskiej mogą zająć urządzenia transportu osobistego, dlatego potrzebna jest eksploracja społecznych i przestrzennych wyznaczników korzystania z nich w mieście. Jest to istotne dlatego, że UTO oferują nowy sposób odkrywania i wytwarzania wartości przestrzennej miasta.

Artykuł przedstawia teoretyczne i metodologiczne założenia, etapy i efekty projektu badawczego – hybrydowa mobilność miejska (HMM). W ramach projektu w wybranych miastach zostały przeprowadzone pilotażowe badania etnograficzne dotyczące możliwości zastosowania HMM. Uzupełniło je badanie kwestionariuszowe na temat korzystania z hulajnogi jako środka transportu osobistego w mieście. Propozycja HMM zachęca do korzystania z hulajnogi i transportu zbiorowego w celu ich wzajemnego uzupełniania się i przenikania w ramach koncepcji miasta małych odległości.

**Słowa kluczowe:**

wartość przestrzenna, miasto małych odległości, formy mobilności miejskiej, samochód, hulajnoga.

**Wprowadzenie**

Proces przemieszczania się ludzi odbywa się w sferze interakcji społecznych i w przestrzeni fizycznej. Mobilność jest zatem uwarunkowana społecznie i przestrzennie. Wzrost natężenia ruchliwości i przepływów ludzi rodzi pytanie, czy aktualne jest jeszcze tradycyjne pojęcie społeczeństwa (Grzymała-Kazłowska, 2013, s. 31). John Urry (2009), odpowiadając na to pytanie, proponuje wprost postulat, żeby w miejsce socjologii społeczeństwa uprawiać socjologię mobilności.

Ruchliwość i przepływy ludzi w wymiarze globalnym i lokalnym odbywają się w przestrzeni fizycznej. Dotyczy to także mieszkańców miasta (Majer, 2020, s. 17), którzy wykorzystują w tym celu zróżnicowane formy niezmotoryzowanej i zmotoryzowanej mobilności. Miejskie życie społeczne wiąże się zatem z różnorodną mobilnością (Sheller i Urry, 2000, s. 739). Do początku XX wieku w fizycznej przestrzeni miejskiej praktykowano przede wszystkim mobilność pieszą, za pomocą koni i roweru. Wraz z rozwojem technologicznym pojawiły się samochód osobowy i środki transportu publicznego (np. tramwaj). Procesy urbanizacyjne i suburbanizacyjne przyczyniły się między innymi do tego, że samochód przekształcił mobilność miejską w kombinację elastyczności i przymusu (Sheller i Urry, 2000, s. 739). Przyrost liczby samochodów wymagał inwestycji drogowo-komunikacyjnych. Rozwój infrastruktury drogowej i połączeń komunikacyjnych wiązał się więc z rozwojem indywidualnej motoryzacji (Majer, 2020, s. 201). W drugiej połowie XX wieku suburbanizacja sprzyjała rozwojowi automobilności i stała się dominującym sposobem przemieszczania się w fizycznej przestrzeni miejskiej. Wskutek tego pojawiły się takie niepożądane skutki, jak

na przykład: planowanie zagospodarowania przestrzennego według kryterium wygody osób zmotoryzowanych, zanieczyszczenie powietrza czy kongestia. W związku z tym np. w niemieckich, duńskich czy holenderskich miastach dąży się do ograniczania dominacji automobilności i niepożądanych jej skutków. W Polsce natomiast w sferze mobilności miejskiej dominuje schemat poruszania się autem osobowym. Użytkownicy aut są więc w pewnej mierze uprzywilejowani w korzystaniu i wytwarzaniu przestrzeni. Określa to zakres i sposób korzystania z przestrzeni fizycznej miasta innych jej użytkowników. Postęp technologiczny sprawia, że w miejskiej przestrzeni publicznej pojawiają się też nowi jej użytkownicy, którzy praktykują nowe formy mobilności, np. za pomocą urządzeń transportu osobistego (UTO). Rodzi to zatem problem integracji nowych form mobilności z dotychczasowymi rozwiązaniami organizacji transportu osobowego w mieście.

W niniejszym tekście przyjmujemy założenie, że nowe formy mobilności mogą uzupełniać i dywersyfikować dotychczasową strukturę podróży w mieście. Mogą też stanowić alternatywę dla dominacji automobilności i zmniejszać skutki uboczne tego zjawiska (np. w sferze środowiska naturalnego i zagrożeń zdrowotnych). Wymaga to jednak cierpliwej edukacji i socjalizacji do korzystania z urządzeń transportu osobistego w miejskiej przestrzeni publicznej.

Celem artykułu jest więc próba odpowiedzi na pytanie, jakie czynniki społeczne i przestrzenne mogą określać korzystanie z hulajnogi jako urządzenia transportu osobistego w fizycznej przestrzeni miasta. Zakładamy, że identyfikacja tych czynników pozwoli ustalić pozycję ekologiczną hulajnogowicza

w kulturze intensywnej mobilności przestrzennej, której kluczowym elementem jest automobilność (Smagacz-Poziemski, Bukowski i Kurnicki, 2018, s. 119). Przestrzeń będziemy rozumieć przez pryzmat wartości ze współczynnikiem humanistycznym (Znaniński, 2008, s. 68), dlatego interesuje nas, jakie jest doświadczenie przestrzeni miejskiej z perspektywy użytkownika hulajnogi mechanicznej. W związku z tym, na podstawie danych z badań własnych, które dotyczyły doświadczeń użytkowników hulajnogi mechanicznej w miejskiej przestrzeni publicznej, spróbujemy określić, jakie czynniki społeczne i przestrzenne kształtują doświadczenie przestrzeni miejskiej z punktu widzenia hulajnogowicza.

W pierwszej części tekstu przedstawimy związku człowieka, społeczeństwa i przestrzeni z perspektywy ekologii społecznej i kulturalistycznej. Zwrócimy uwagę, jak w obu ujęciach wyjaśnia się kwestię pozycji ekologicznej. Porównując te koncepcje, uzasadnimy wybór perspektywy kulturalistycznej do analizy czynników społecznych i przestrzennych. W drugiej części tekstu przybliżymy paradygmaty planowania i zagospodarowania przestrzeni miejskiej w aspekcie automobilności i uwarunkowań korzystania z UTO. W trzeciej części określimy założenia metodologiczne tekstu i przeprowadzonych badań własnych. W czwartej części tekstu przedstawimy wyniki badań własnych i wnioski z tych badań.

### Miasto i miejska przestrzeń publiczna z perspektywy ekologicznej i kulturalistycznej

Twórcy ekologii społecznej (Robert E. Park, Ernest W. Burgess, Roderick D. McKenzie) analizowali relacje między człowiekiem, społeczeństwem i przestrzenią miasta z perspektywy naturalistycznej. Przedstawiciele tzw. szkoły chicagowskiej (Gottdiener i Budd, 2005, s. 2–3; Jałowiecki, 2012, s. 11) sformułowali swoje

założenia w latach 1915–1925 (Wallis, 1990, s. 7). R. E. Park (1915) w połowie drugiej dekady XX wieku podjął m.in. refleksję na temat struktury organizacyjnej miasta i przestrzeni miejskiej. Wraz z zespołem badał miasto zgodnie z ekologiczną zasadą homeostazy. Wynikiem tych badań była konstatacja, że lokalizacja miasta i rozkład miejskich dzielnic nie są przypadkowe, ale ich kształt zależy od korzyści, które stwarza okolica. W związku z tym wzory lokalizacji, ruchu i relokalizacji są wynikiem tego, w jaki sposób mieszkańcy dzielnic miasta przystosowują się do warunków życia, organizując się i współzawodnicząc o dobra rzadkie (Giddens i Sutton, 2012, s. 210), ale też współpracując z sobą zależnie od specjalizacji grupy i ról zawodowych (Hawley, 1950, 1986). Według twórców ekologii społecznej charakterystyczna organizacja i typowa historia życia miast pozwalają je porównywać i szukać różnic i podobieństw, dlatego to, co jest prawdziwe w odniesieniu do jednego miasta, może być prawdziwe w stosunku do drugiego (Park, 1952, s. 78). Formułując założenia teoretyczne z perspektywy naturalistycznej, twórcy ekologii społecznej postulowali, żeby zbiorowości społeczne traktować jako część natury. Postulat ten odnosili też do sposobu badania miasta, które winno być prowadzone z użyciem metod i technik obecnych w naukach przyrodniczych (Jałowiecki i Szczepański, 2006, s. 21).

W analizach dotyczących przeobrażeń przestrzeni miejskiej stosowali np. koncepcję adaptacji zbiorowej, zgodnie z którą podział przestrzeni jest wynikiem konkurencji i rywalizacji jednostek ekologicznych (podmiotów indywidualnych i instytucji). Zróżnicowanie ich interesów przyczynia się do rywalizacji między nimi o miejsce w przestrzeni i prowadzi do kolejnych modyfikacji jej podziału. Toczą one zatem grę o udział w przestrzeni, ale zarazem współdziałają z sobą. Tworzy się w ten sposób szczególny rodzaj biotycznej – rywalizującej

współpracy (Jałowiecki, 2012, s.12). Gra o przestrzeń toczy się zarówno w materialnym, jak i kulturowym wymiarze urbanizacji (Wirth, 1938). W nurcie ekologii społecznej (Jałowiecki i Szczepański, 2006, s. 9, 16, 38,) miasto analizuje się jako relację organizmów i środowiska, pochodną natury ludzkiej (Park, 1915), układ stref koncentrycznych (Park, 1952), stosunkowo dużą, gęstą i trwałą osadę społecznie zróżnicowanych jednostek (Wirth, 1938).

Do klasycznej definicji miasta Louisa Wirtha odwołali się współcześnie Mark Gottdiener i Leslie Budd (2005, s. 4), którzy określili miasto jako ograniczoną przestrzeń, gęsto zasiedloną przez stosunkowo dużą i zróżnicowaną kulturowo populację. Z tym, że zdaniem autorów leksykonu pojęć związanych ze studiami miejskimi pojęcie miasta jest nadużywane. Obszary metropolitalne (np. Nowy Jork) są raczej przykładem wielocentrycznych regionów zurbanizowanych (MMRs, *Multi-centred Metropolitan Region*). Z tego punktu widzenia zaciera się idea miasta jako modelowego przykładu (...) *przestrzeni, w której ludzie przebywają razem* (Sławek, 2010, s. 18), co jest jego ponadczasową cechą (Bierwiazonek, Dymnicka, Kajdanek i Nawrocki, 2017, s. 49). Wspólna obecność w przestrzeni miejskiej implikuje założenie, że miasto jest bytem społecznym, który ma formę przestrzenną (Simmel, 2005), ale materialna substancja formy przestrzennej miasta (np. budynki, drogi) ma zarazem konsekwencje społeczne (Giddens i Griffiths, 2006). Miasto staje się zatem miastem dla ludzi (Gehl, 2014), gdy stwarza warunki, dzięki którym jego mieszkańcy mogą korzystać z miejskich przestrzeni publicznych. Jest to zatem postulat, żeby miejską przestrzeń publiczną badać z perspektywy użytkowników, tj. jej mieszkańców (Bierwiazonek, 2018, s. 26). Naturalizm ontologiczny i poznawczy szkoły chicagowskiej nie uwzględnia parametru doświadczania miasta i jego przestrzeni. Chcemy więc skonfrontować model rozumienia miasta i jego przestrzeni

w szkole chicagowskiej z drugą teorią społecznych stosunków przestrzennych.

Zarys drugiej teorii społecznych stosunków przestrzennych zaproponował Florian Znaniecki. Postulował on, żeby sprawy przestrzennego rozmieszczenia ludzi i przestrzennej ich ruchliwości analizować w świetle wiedzy kulturalnej (humanistycznej) (Znaniecki, 1938, s. 89). W tym celu wykorzystywał założenia teorii kultury i grup społecznych. Analizując zachowania przestrzenne i doświadczenie przestrzeni w różnych społeczeństwach, wyróżnił przestrzeń w znaczeniu fizycznym, geometrycznym i społecznym (Wallis, 1990, s. 11) i sformułował tezę, że (...) *podmioty ludzkie nigdy nie doświadczają jakiejś powszechnej, obiektywnej, bezjakościowej, niezmiennej, nieograniczonej i nieograniczenie podzielnej przestrzeni* (Znaniecki, 1938, s. 91). Doświadczają raczej różnorodności przestrzeni, ponieważ (...) *dane im są w doświadczeniu niezliczone <przestrzenie>, jakościowo różnorodne, ograniczone, niepodzielne, zmienne, a przy tym dodatnio lub ujemnie oceniane* (Znaniecki, 1938, s. 91). Z tego względu zaproponował, żeby zastąpić określenie „przestrzeń” pojęciem „wartość przestrzenna”. Przyjął też założenie, że wartości przestrzenne są elementami nieprzestrzennego systemu wartości (Znaniecki, 1938, s. 91).

Z perspektywy kulturalistycznej (Znaniecki, 1938, s. 90; Wallis, 1990, s. 26; Bierwiazonek, 2018, s. 27; Majer, 2020, s. 55) miejskie skupienie społeczne jest efektem indywidualnych lub wspólnych działań jego mieszkańców (Znaniecki, 1931, s. 34), nieprzestrzenną całością, która realizuje się w sferze indywidualnego i zbiorowego doświadczenia przestrzeni jako wartości (Znaniecki, 1931, s. IX; Znaniecki i Ziółkowski, 1984, s. 34). W ujęciu kulturalistycznym odczytywanie wartości miasta łączy się z poznawaniem, kształtowaniem i użytkowaniem przestrzeni (Wallis, 1990, s. 19). Zakładając, że społeczeństwo istnieje

przez indywidualne jednostki, które je tworzą (indywidualizm ontologiczny), badanie społeczeństwa oznacza tutaj studiowanie postaw i zachowań poszczególnych jego członków (indywidualizm epistemologiczny). Badać miasto w tym kontekście oznacza docierać do indywidualnych osób tworzących zbiorowość miejską i odkrywać ich doświadczenie miasta (Jałowiecki i Szczepański, 2006, s. 20–21). W takim podejściu do przestrzeni zakłada się, że to ludzie wartościują przestrzeń i decydują, jak ją wykorzystywać (Lisiecki, 2015, s. 15). Ponieważ przestrzeń (np. miejsce, wnętrze, zewnątrz, strona świata, perspektywa, droga) jest wartością, trzeba ją badać ze współczynnikiem humanistycznym, tj. tak, jak jej doświadczają mieszkańcy miasta (Znaniecki, 1938, s. 90).

Relacje między jednostką, grupą i przestrzenią (Wallis, 1990, s. 14) F. Znaniecki analizował na przykładzie zorganizowanych zespołów ludzkich. Według tego autora grupy takie (...) *mają w sferze swego zbiorowego doświadczenia i działania wartości przestrzenne, które traktują jako swą wspólną <własność>* (Znaniecki, 1938, s. 91). Członkowie grupy identyfikują się zatem z przestrzenią, która ma dla niej podstawowe znaczenie. Jednakże ta sama przestrzeń może mieć inne znaczenie dla różnych zbiorowości i grup społecznych (Wallis, 1990, s. 15), czyli dla różnych grup może mieć odmienną ważność aksjologiczną (Znaniecki, 2008, s. 74). Członkowie grup są (...) *świadomymi czynnikami działającymi bądź czynnymi podmiotami*. (...) *Czynny podmiot stanowi ośrodek doświadczeń i czynności* (Znaniecki, 2008, s. 163). Każdy członek grupy stanowi także wartość społeczną dla pozostałych jej członków. F. Znaniecki rozróżnia zatem pierwotne wartości społeczne (każdy członek grupy) i wtórne wartości społeczne, które są wytworem świadomych czynników działających (np. wytworzona przestrzeń miasta). W związku z tym społeczne wytwarzanie przestrzeni opiera się na założeniu, że to ludzie wytwarzają przestrzeń, w której żyją. Jest to

wprawdzie proces determinowany czynnikami przyrodniczymi, technicznymi i technologicznymi, na płaszczyźnie relacji panowania–podległości (w aspekcie ekonomicznym, politycznym i ideologicznym) oraz czynnikami kulturowymi (np. w aspekcie aksjologicznym). Jednak pierwotnymi wartościami, czyli centralnymi aktorami tego procesu są ludzie. Oznacza to, że w wyniku swoich działań czynne podmioty wytwarzają w danych warunkach formy przestrzenne typu: obszary, funkcjonalne obiekty, towarzyszące im urządzenia i wyposażenie materialne (Jałowiecki i Szczepański, 2006, s. 356–371; Majer, 2020, s. 67–68).

Relacje człowieka, społeczeństwa i przestrzeni w ujęciu ekologicznym i kulturalistycznym mają zróżnicowane założenia wyjściowe (podejście naturalistyczne versus podejście humanistyczne). Według klasycznych ekologów, skład morfologiczny miasta tworzą obszary naturalne, ekonomiczne i kulturowe. Badacze chicagowscy nie pomijali zatem w badaniach problematyki kulturowej. Wykorzystywali w analizach np. pojęcie „obszar kulturowy” (Jałowiecki i Szczepański, 2006, s. 17). Nie był to jednak dla nich porządek pierwszoplanowy. Do analizy relacji między człowiekiem, społeczeństwem i przestrzenią wykorzystywali przede wszystkim kategorie z porządku ekonomicznego. Przykładem takiej kategorii analitycznej jest koncepcja adaptacji zbiorowej. Opiera się ona na założeniu, że konkurencja i rywalizacja jednostek i zbiorowości ludzkich kształtuje podział przestrzeni, także miejskiej. W ujęciu ekologicznym pozycja ekologiczna jednostki czy instytucji jest pochodną biotycznej, rywalizującej współpracy (Jałowiecki, 2012, s. 12).

Według F. Znanieckiego wartości przestrzenne, choć są związane z wartościami ekonomicznymi, nie sprowadzają się do nich (Znaniecki, 1938, s. 94). Wartości przestrzenne są przede wszystkim wspólnym dobrem danej zbiorowości. Członkowie zbiorowości potrzebują zatem reguł zachowania przestrzennego

(Wallis, 1990, s. 15). *Żaden człowiek indywidualnie nie może nigdzie przebywać, trwale lub przejściowo, nie wchodząc przez samą swą obecność w zakres własności przestrzennej jakiegoś zespołu. (...) Obecność jego bowiem w obrębie danej zespołowej wartości przestrzennej jest społecznie doświadczana jako pewnego rodzaju uczestnictwo w tej wartości* (Znaniński, 1938, s. 93–94). Przebywanie w społecznej przestrzeni zależy od tego, czy jednostka ma do niego prawo i jaką pełni rolę. Społeczne zróżnicowanie ról i statusów określa zakres i charakter prawa jednostki do uczestnictwa w danej przestrzeni (Wallis, 1990, s. 16). F. Znaniński (1938, s. 94) proponuje zatem (...) *dla przyznanego człowiekowi w pewnej roli społecznej prawa obecności w pewnej przestrzeni specjalny termin: pozycja ekologiczna*.

W ekologicznej i kulturalistycznej koncepcji relacji jednostki, grupy i przestrzeni kwestia pozycji ekologicznej ma odmienne założenia. Badacze ze szkoły w Chicago osiągnięcie pozycji ekologicznej postrzegają jako wynik gry o przestrzeń, która ma charakter gry o sumie zerowej. Niedobór wysoko waloryzowanej przestrzeni miejskiej powoduje więc, że ten gracz, który zawłaszcza ją, spycha tym samym innych graczy do gorszej przestrzeni (Jałowiecki i Szczepański, 2006, s. 20). W ujęciu kulturalistycznym zarządzanie wspólną przestrzenią grupy zależy od jej struktury, funkcjonowania, obyczajów i norm społecznych danego układu społecznego (Wallis, 1990, s. 16). W związku z tym zadaniem indywidualnych i zbiorowych jednostek ekologicznych (np. zróżnicowanych użytkowników miejskiej przestrzeni publicznej) jest wypracowanie reguł określających prawo do uczestniczenia w wybranej przestrzeni społecznej. Dotyczy to także zmotoryzowanych i niezmotoryzowanych użytkowników przestrzeni w polskich miastach. Przed analizą czynników, które można w tym kontekście uwzględnić, chciemy przybliżyć założenia i skutki planowania

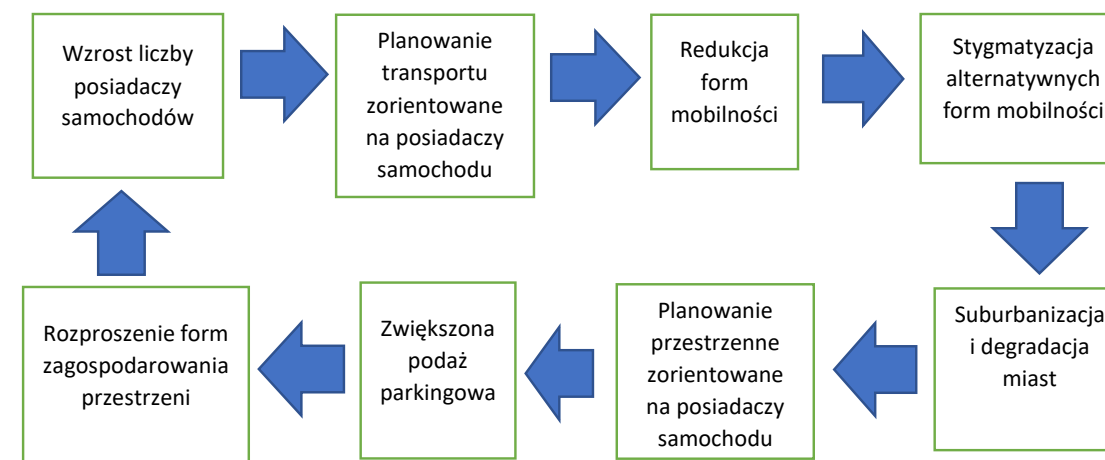
przestrzennego w aspekcie automobilności i korzystania z urządzeń transportu osobistego.

### Planowanie zagospodarowania przestrzeni miejskiej w aspekcie automobilności i uwarunkowania korzystania z UTO

Rozwój motoryzacji w ostatnim stuleciu to wynik praktyk transportowych i planowania przestrzennego, które wzmocniły cykl samochodowej zależności. Wydaje się, że jest to konsekwencja kierowania się w planowaniu przestrzennym przede wszystkim wygodą osób zmotoryzowanych. Cykl rosnącego uzależnienia od samochodu w planowaniu przestrzennym i podporządkowanie jemu form wykorzystania terenów miejskich obrazuje Schemat 1.

Po II wojnie światowej uzależnienie od samochodu osobowego legitymizowała doktryna Karty Ateńskiej, zgodnie z którą automobilność miała priorytet w koncepcjach urbanistycznych (Kostrzewska i Macikowski, 2017a). W planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym drogi zostały pomyślane jako „funkcja odrębna”, bez związku z otoczeniem, przez które przebiegały (Jałowiecki i Szczepański, 2006, s. 131), jako jedna z wielu funkcji miasta, do których, zgodnie z modernistyczną doktryną, należały także zamieszkanie, praca, przemysł i wypoczynek (Kostrzewska i Macikowski, 2018, s. 39). Ponieważ w planowaniu i zagospodarowaniu przestrzeni nie przewidywano połączeń na wzór łańcucha transportowego, życie między budynkami zostało zapomniane, odepchnięte przez samochody i nadmiernie zracjonalizowane (Gehl i Svarre, 2013, s. 3). Towarzyszyły temu rozwój strefy podmiejskiej – suburbanizacja (wyludnianie się centrów miejskich) i rozwój infrastrukturalno-komunikacyjny obszarów podmiejskich. Mieszkańcy obszarów podmiejskich mogli dzięki temu dojeżdżać do pracy

**Schemat 1.** Proces uzależnienia planowania i zagospodarowania terenu od samochodu.



Opracowanie własne na podstawie: (Litman, 2019, s.3).

w centrum. Rozbudowa infrastruktury drogowej ułatwiała zatem osadnictwo podmiejskie i rozwój indywidualnej motoryzacji, co zwiększało liczbę samochodów i wymuszało kolejne inwestycje drogowo-komunikacyjne (Majer, 2020, s. 207).

Status użytkownika samochodu osobowego w Polsce jest efektem procesów urbanizacyjnych i suburbanizacyjnych, ale jest także korelatem zmian politycznych, społecznych, administracyjnych i przestrzennych. Transformacja ustrojowa zapoczątkowana w Polsce w 1989 roku przyniosła zmianę systemu nakazowo-rozdzielczego (scentralizowanego, monocentrycznego) na system oparty na zasadach demokracji parlamentarnej i konkurencji gospodarczej (policentryczny). Zmiany te kształtowały własność środków mobilności, jej formy i organizację ruchu drogowego w Polsce. Ich efektem był nacisk na rozwój transportu indywidualnego i prywatyzacja odpowiedzialności za mobilność. Samochód stał się także wyznacznikiem konstruowania statusu społecznego. Samorządy przejęły odpowiedzialność za wykonywanie zadań transportowych, mimo że ograniczono środki

na realizację tego typu zadań. W rezultacie jednak miasta polskie nie realizowały całościowej polityki transportowej (Smagacz-Poziemska i in., 2018, s. 124–125).

W Polsce w sferze mobilności miejskiej dominuje zatem schemat poruszania się za pomocą auta osobowego. Z tego powodu polskie społeczeństwo jest przykładem „totalnego społeczeństwa samochodowego” (niem. *die totale Autogesellschaft*) (Dollinger, 1972). Ilustruje to wskaźnik liczby samochodów na tysiąc mieszkańców. W miastach zorientowanych na transport zrównoważony (ruch pieszy, rowerowy i transport zbiorowy) wskaźnik ten wynosi ok. 200–300 samochodów na tysiąc mieszkańców. Do takich miast należą Kopenhaga (241), Amsterdam (247) czy Berlin (289) (Pacholski, 2019). W miastach polskich wskaźnik ten jest średnio 2–3 krotnie wyższy. W latach 2016 i 2017 średnia liczba samochodów w miastach polskich w przeliczeniu na tysiąc mieszkańców wynosiła odpowiednio 564 i 586 (Dmitrowicz-Życka, 2019, s. 79). W Gdańsku w 2016 roku odnotowano 572 zarejestrowane samochody na tysiąc mieszkańców, w Warszawie – 681, a w Sopocie – 732

(Pacholski, 2019). W efekcie zasady transportu i zagospodarowania terenu w polskich miastach są zorientowane na auto. Przyrost liczby samochodów osobowych i wzrost natężenia ruchu samochodowego generują negatywne skutki, np. hałas i zanieczyszczenie powietrza, które powoduje degradację środowiska zamieszkania (Badyda, 2010; Wiszniowski, 2015).

Dynamika rozwoju motoryzacji utrudnia również projektowanie urbanistyczne, ponieważ rosnący ruch samochodowy zaburza proporcje w relacjach między skalą ludzką i skalą samochodu. Samochody potrzebują bowiem dużo przestrzeni w ruchu i na parkingach<sup>1</sup>. Kultura samochodowa (Hagman, 2010; Otchere-Darko i Atuahene, 2015) w Polsce powoduje więc nierównowagę podaży przestrzeni i popytu na nią zróżnicowanych użytkowników infrastruktury transportowej i komunikacyjnej w mieście. Kształtuje też percepcję użytkowników przestrzeni miejskiej i wpływa na to, jak ją indywidualnie postrzegają i oceniają w codziennym użytkowaniu (Jałowiecki i Szczepański, 2006, s. 38–39).

Z drugiej strony postęp technologiczny sprawia jednak, że tradycyjne, zmotoryzowane formy mobilności można wykorzystywać w nowy sposób. Sieci teleinformatyczne (typu: *car-pooling* czy *car-sharing*) pozwalają bowiem współdzielić korzystanie z auta i reorganizować sposoby dojazdu do pracy lub spotykać się ze znajomymi bez konieczności korzystania z pojazdów osobowych (Rosenthal, 2013).

W miejskiej przestrzeni publicznej pojawiają się też nowe formy niezmotoryzowanej mobilności. Oferują je na przykład urządzenia transportu osobistego (ang. *Personal Mobility Devices*). Zostały one zaprojektowane jako alternatywa dla innych form mobilności w systemie

transportowym (samochodów, motocykli, rowerów, poruszania się pieszo), żeby zrównoważyć transport i wykorzystywać dostępne połączenia z transportem publicznym (Faulks, Irwin, Howitt i Dowling, 2013). Ze względu na rodzaj napędu (energia ludzkich mięśni – energia elektryczna), konstrukcję (np. rozmiar i liczba kół), masę (do 35 kg) oraz prędkość (do 25 km/h) zalicza się je do urządzeń mikromobilnych (*Safe Micromobility. Corporate Partnership Board Report*, 2020). Rozwój technologii powoduje, że wolumen mikromobilnych urządzeń transportu osobistego się zwiększa. Na drogach dla pieszych i ścieżkach rowerowych pojawiły się: hulajnogi, deskorolki elektryczne i elektryczne urządzenia samopoziomujące przeznaczone do transportu osób. Dostępność i popularność tego typu urządzeń (np. hulajnogi klasycznej czy elektrycznej) rodzi pytanie, jakie reguły społeczne i prawne regulacje powinny określać ich bezpieczne używanie w miejskiej przestrzeni publicznej (Bierwiaczon, 2016, s. 65).

Wyniki ogólnopolskich badań społecznej percepcji UTO wskazują na to, że urządzenia te mają w Polsce pozytywną recepcję. 91% badanych twierdzi, że korzystanie z UTO może mieć korzystny wpływ na jakość powietrza w miastach. 83% uważa, że UTO mogą zastąpić samochód na krótkim odcinku (np. 1–2 km). 72% badanych jest zdania, że UTO może mieć wpływ na zmniejszenie kongestii w polskich miastach (*UTO-Entuzjaści. Urządzenia transportu osobistego i ich przyszłość w ocenie Polaków*, 2020).

Równolegle do prowadzonych badań społecznej percepcji UTO w Ministerstwie Infrastruktury i Ministerstwie Sprawiedliwości trwają prace legislacyjne, które mają określić, co to jest urządzenie transportu osobistego i według jakich zasad mają poruszać się jego użytkownicy. Prace projektowe *Ustawy o zmianie ustawy – Prawo w ruchu drogowym oraz niektórych innych ustaw* (2020) skupiają się głównie na hulajnodze elektrycznej. Projekt ten definiuje ją jako urządzenie transportu osobistego,

czyli pojazd o szerokości do 0,9 m i długości do 1,25 m, konstrukcyjnie przeznaczony do kierowania przez jego użytkownika i wyposażony w napęd elektryczny, który może poruszać się z maksymalną prędkością 25 km/h.

W badaniach opinii społecznej i pracach legislacyjnych pojawia się zatem zbiorcza kategoria – urządzenia transportu osobistego (UTO), ale skupiają się one przede wszystkim na jednym z rodzajów UTO, tj. hulajnodze elektrycznej i ustalają dla użytkownika tego środka mobilności zasady poruszania się w przestrzeni miejskiej. Proponowane zapisy prawne pośrednio odnoszą się do UTO w wersji klasycznej (np. rołek, deskorolek i hulajnóg napędzanych siłą mięśni ludzkich), ale nie określają zasad poruszania się np. na hulajnodze klasycznej. Może to powodować zamieszanie w odbiorze społecznym użytkowników hulajnogi elektrycznej i klasycznej, ponieważ nowe regulacje prawne określają, że użytkownik hulajnogi elektrycznej ma podlegać przepisom ruchu drogowego tak, jak rowerzysta, a dla użytkownika hulajnogi klasycznej przewiduje się status pieszego. Z prawnego punktu widzenia obecna pozycja ekologiczna użytkownika hulajnogi klasycznej nie jest jeszcze wystarczająco określona. Proponowane zapisy prawne nie wyodrębniają bowiem zasad ruchu drogowego dla tego typu użytkownika miejskiej przestrzeni publicznej.

W kolejnej części tekstu przedstawimy założenia metodologiczne badań własnych dotyczących społecznych i przestrzennych uwarunkowań korzystania z hulajnogi w mieście w odniesieniu do hulajnogi klasycznej napędzanej siłą mięśni człowieka.

## Założenia metodologiczne pracy i projektu badawczego

Przemieszczanie się w mieście przede wszystkim samochodem osobowym określa zakres i sposób korzystania z innych form mobilności miejskiej. Nadmierne korzystanie z auta

aktualnie utrudnia użytkowanie innych form mobilności w mieście. Nawyk częstego korzystania z auta powoduje np. wzrost kongestii czy zanieczyszczenie środowiska. Stwarza też ryzyko zmniejszenia troski o kondycję zdrowotną. Wydaje się więc, że dywersyfikacja form mobilności w strukturze podróży (Gadziński i Goras, 2019, s. 6) może pomóc zredukować negatywne następstwa nadmiernego korzystania z auta. Stawiamy tezę, że dywersyfikacja form mobilności w strukturze podróży może polegać na zastosowaniu modelu hybrydowego korzystania z hulajnogi jako środka transportu osobistego i miejskiego transportu zbiorowego. Model hybrydowego korzystania z hulajnogi mechanicznej i transportu zbiorowego łączy się z ideą miasta małych odległości (*Transit Oriented Development, TOD*) (Bertolini, Curtis i Renne, 2009). Idea taka wyraża się w dążeniu do kształtowania zwartych, zrównoważonych struktur miejskich, podnoszenia efektywności transportu publicznego, promowania proekologicznych i aktywizujących fizycznie środków transportu indywidualnego. Dotychczasowy sposób kształtowania infrastruktury komunikacyjnej traktuje ruch pieszego, z wykorzystaniem urządzeń UTO, rowerowy, samochodowy czy transport publiczny jako odrębne, autonomiczne sfery. Hybrydowa mobilność miejska (HMM) jest próbą integracji tych sfer w celu wzajemnego uzupełniania i przenikania za pomocą urządzeń transportu osobistego (UTO) na małych kółkach (hulajnogi, deskorolki itp.).

W naszych badaniach interesuje nas zatem problem korzystania z nowej formy mobilności w miejskiej przestrzeni publicznej w warunkach kultury intensywnej mobilności przestrzennej opartej na automobilności. Sformułowaliśmy w tym kontekście pytania badawcze: czy i jak użytkownicy hulajnogi napędzanej siłą mięśni mogą indywidualnie i społecznie poruszać się w przestrzeni publicznej różnych miast, np. w Polsce

<sup>1</sup> Na przykład parking dla 20 aut odpowiada rozmiarom małego placu miejskiego, ale na miejscu parkowania jednego samochodu można zaparkować 10 rowerów (Gehl, 2014, s. 55, 105)

i w Niemczech. Jest to więc problem, który dotyczy indywidualnych i grupowych form działania w przestrzeni miejskiej (Znaniński, 2011, s. 49), dlatego teoretycznym układem odniesienia jest dla nas perspektywa socjologiczna ulokowana w nurcie miejskiego kulturalizmu (Bierwiaczonek, 2016, s. 78).

Motywy podjęcia badania problemu korzystania z nowej formy mobilności w miejskiej przestrzeni publicznej były trojaki. Po pierwsze, sprawdzenie możliwości poruszania się na hulajnodze klasycznej w zorganizowanej grupie formalnej (Koło Naukowe Hulaj Urban Squad). Po drugie, porównanie doświadczenia poruszania się na hulajnodze w przestrzeni miejskiej różnych miast. Po trzecie, sprawdzenie możliwości zastosowania hybrydowej mobilności miejskiej (hulajnoga jako środek transportu osobistego i kolej miejska).

Możliwości poruszania się na hulajnodze klasycznej w zorganizowanej grupie formalnej oraz doświadczenie poruszania się na hulajnodze w przestrzeni miejskiej weryfikowano w ramach wyjazdów studyjnych do Szczecina, Wrocławia, Poznania, Łodzi, Berlina, Dessau i Lipska. Z tym, że szersza prezentacja danych i ich bardziej szczegółowa analiza dotyczy Wrocławia i Berlina. Przedmiotem badania podczas wyjazdów była jakość infrastruktury komunikacyjnej w różnych miastach i możliwości korzystania z hulajnogi i transportu zbiorowego w dużym mieście. Poznawanie miasta łączyło się w tym kontekście z waloryzacją jego przestrzeni pod względem przygotowania miejskiej przestrzeni publicznej do korzystania z hulajnogi. W ocenie przestrzeni można wykorzystywać obiektywne wskaźniki oceny przestrzeni miasta. Z drugiej strony ocena przestrzeni publicznej z punktu widzenia użytkownika hulajnogi może być efektem odwołania się do opinii użytkowników (Bierwiaczonek, 2016, s. 64).

Podczas wyjazdów studyjnych do wybranych miast ocena przygotowania miejskiej

przestrzeni publicznej do korzystania z hulajnogi mechanicznej uwzględniała:

- a) rodzaj drogi, po której się poruszano (droga rowerowa, ciąg pieszo-rowerowy, chodnik);
- b) stan nawierzchni drogi (gładka, utrudniająca jazdę, uniemożliwiająca jazdę).

Jakościowe dane charakteryzujące doświadczenie przejazdu na jednej z tras zostały zebrane z uwzględnieniem osobistego odniesienia niektórych uczestników przejazdu do korzystania z hulajnogi w strefie zurbanizowanej i zarejestrowane w formie pisemnej wypowiedzi (autoetnografii) łączącej obserwację i autoobserwację (Kacperczyk, 2014, s. 41). Podstawą badania w formie autoetnograficznej była pisemna autokorelacja 9 uczestników (2 mężczyzn i 7 kobiet) z udziału w wyjeździe studyjnym do Wrocławia. Osoby te uczestniczyły w wyjeździe do Wrocławia w dniach 28–29 października 2017 roku i retrospektywnie zarejestrowały własne doświadczenia korzystania z hulajnogi podczas zwiedzania<sup>2</sup>.

Dane ilościowe opisujące trasę przejazdu w trakcie wyjazdu studialnego do Berlina, Dessau i Lipska pozyskano za pomocą jednej z szeroko dostępnych aplikacji mobilnych, które służą do zapisywania pozycji telefonu wyposażonego w funkcję korzystania z sieci GPS. Każdorazowo zapisywano trasy w aplikacji mobilnej. Dane te następnie były eksportowane na komputer. Tam za pomocą aplikacji GPX Editor (na licencji BSD) dane z aplikacji mobilnej były odpowiednio przygotowywane oraz prowadzona była analiza statystyczna. Najważniejszymi parametrami, na których skupiono się przy analizie, były prędkość średnia oraz prędkość średnia jazdy. Ponieważ poruszanie się na hulajnogach nie było jedynie sposobem mobilności podczas

<sup>2</sup> Pełny zapis autoetnograficznej relacji znajduje się na stronie SARP – Stowarzyszenie Architektów Polskich – oddział Wrocław.

przemieszczania się z punktu A do B, ale także metodą zwiedzania, same dane dotyczące prędkości średniej przekłamują prawdziwą średnią prędkość jazdy. Do wyznaczenia wartości średniej prędkości jazdy posłużono się wykresem pokonanego dystansu w dziedzinie czasu. Obszary, w których wykres przyjmował postać linii poziomej, były pomijane w sumowaniu czasu jazdy. Otrzymane w ten sposób wielkości średniej prędkości i średniej prędkości jazdy podane zostały na załączonych w tekście mapkach. Aplikacja GPX Editor pozwoliła graficznie zwizualizować prędkości jazdy na hulajnodze<sup>3</sup>.

W gromadzeniu danych ilościowych wykorzystano także kwestionariusz ankiety, który zawierał 12 pytań zamkniętych z kafełkami odpowiedzi, dotyczących możliwości i ograniczeń jazdy na hulajnodze po mieście w aspekcie: technologicznym (np. rodzaj używanej hulajnogi), infrastrukturalnym (np. rodzaj i jakość drogi w mieście), ekonomicznym (np. cena), organizacyjnym (np. zarządzanie czasem) i społecznym (np. autonomiczny wybór tej formy mobilności vs. naśladowanie) i 2 pytania metryczkowe o wiek i płeć. Badanie miało charakter pilotażowy i zostało przeprowadzone w czerwcu 2019 roku w strefie online. Zaproszenie do wypełnienia kwestionariusza ankiety zostało skierowane do studentów Wydziału Architektury Politechniki Gdańskiej, zarówno tych, którzy nie korzystają z hulajnogi, jak i tych, którzy używają jej jako środka mobilności w mieście. Członkowie Koła Naukowego Hulaj Urban Squad przekazywali link z kwestionariuszem ankiety osobom

z kręgu znajomych na portalu społecznościowym Facebook. Niewielkie rozmiary próby badawczej to efekt decyzji, że badanie będzie miało charakter pilotażowy. Zachodziła obawa, że szeroka dystrybucja kwestionariusza ankiety może utrudnić zbieranie danych drogą online. Nie losowano więc próby, ale podjęto decyzję, żeby poszukiwać respondentów w społecznym kręgu znajomych. Założono zatem, że do wypełnienia kwestionariusza ankiety zostanie zaproszona ograniczona liczba osób w wyniku autonomicznej rekrutacji (według zasady *self-selection surveys*) i samorzutnego doboru (Kacperczyk, 2014, s. 44; Siuda, 2016, s. 30, 51).

Wyjazdy studyjne, autoetnografia i kwestionariusz ankiety elektronicznej pozwoliły w latach 2017–2019 zbierać dane ilościowe i jakościowe z różnych źródeł (Miles i Huberman, 2000, s. 43). Na tej podstawie w dalszej części tekstu zostaną przedstawione wyniki badania jakościowego i ilościowego, które miały pomóc określić możliwości i ograniczenia zastosowania modelu Hybrydowej Mobilności Miejskiej.

### **Wartość przestrzenna miasta z perspektywy uczestników wyjazdów studyjnych – użytkowników UTO**

U podstaw doświadczenia miejskiej przestrzeni publicznej leży percepcja zmysłowa. Zgromadzone drogą sensoryczną dane ilościowe i jakościowe tworzą rodzaj wsadu, który można wykorzystywać w procesie systematyzacji wiedzy na temat rzeczywistości przestrzennej i sprawdzać ją w konfrontacji z innymi ludźmi, którzy przebywają w przestrzeni. Wartość przestrzenna miasta użytkowników hulajnogi jest w pewnym sensie wypadkową osobistej percepcji miasta, skonfrontowanej w relacjach z innymi użytkownikami miejskiej przestrzeni publicznej,

<sup>3</sup> Opis metodologii tworzenia graficznej wizualizacji trasy przejazdów w Berlinie odnosi się do ostatniego z wyjazdów studyjnych – do Berlina, Dessau i Lipska (Niemcy), który odbył się w dniach 3–5 maja 2019 roku. Do tekstu załączono 2 mapki ilustrujące przejazd w dniu 4.05.2019 roku. Opis i mapki przygotował i sporządził Jakub Depka, Koło Naukowe Hulaj Urban Squad (Politechnika Gdańska).



ale też waloryzowania tej przestrzeni oraz utożsamiania się z nią (Bierwiazonek, 2016, s. 70). Czynniki te mogą wyznaczać sposób i zakres korzystania z hulajnogi w ramach aktywności koniecznych, opcjonalnych i społecznych (Gehl, 2014, s. 18) w miejskiej przestrzeni publicznej. Na podstawie tych założeń chcemy przybliżyć etapy, przebieg i efekty wyjazdów studyjnych, które służyły rozpoznaniu możliwości zastosowania modelu hybrydowej mobilności miejskiej z myślą o praktykowaniu aktywności koniecznych, opcjonalnych i społecznych.

Projekt HMM rozpoczął się w 2016 roku wyjazdem studyjnym 14 studentów i 2 nauczycieli akademickich z Politechniki Gdańskiej do Szczecina i Berlina. Celem pierwszego wyjazdu studyjnego było sprawdzenie jakości miejskiej infrastruktury komunikacyjnej w dwóch różnych miastach i możliwości łączenia hulajnogi jako UTO oraz transportu zbiorowego w drodze między dużymi miastami i w miejskiej przestrzeni publicznej. Uczestnicy wyjazdu chcieli też sprawdzić, czy i jak w wybranych miastach można praktykować aktywności opcjonalne z użyciem hulajnogi. W tym celu przez 4 dni wizyty studyjnej uczestnicy badania poruszali się po Szczecinie i Berlinie na 14 mechanicznych hulajnogach i dwóch deskorolkach (UTO) w połączeniu z transportem publicznym.

W aspekcie obiektywnym doświadczenie jazdy na hulajnodze w przestrzeni publicznej Szczecina warunkowała jakość infrastruktury drogowej. Jazdę na hulajnodze utrudniały bowiem brukowane i pofalowane ścieżki rowerowe. Nadbrzeże Odry zostało jednak dobrze zaprojektowane dla takich form aktywności opcjonalnej, jak: spacer, jazda rowerem, hulajnogą czy na deskorolce. Zróżnicowani użytkownicy nadbrzeża Odry mogli bez przeszkód korzystać z takiej przestrzeni publicznej.

Charakterystycznym obiektem architektonicznym Szczecina jest Centrum Dialogu *Przełomy* (część Muzeum Narodowego).

Budynek centrum ma dach w formie spadzistego i lekko falowanego kwadratu, który jednocześnie jest powierzchnią wielofunkcyjnego placu. Zgodnie z intencją architekta pozwala to podejmować różne aktywności opcjonalne na jego terenie, czyli np. jeździć na hulajnodze i deskorolce. W aspekcie społeczno-przestrzennym rozwiązanie architektoniczne Centrum Dialogu *Przełomy* pozytywnie wyznacza pozycję ekologiczną hulajnogowicza i sprzyja kształtowaniu się jego tożsamości w wymiarze poczucia tożsamości z miastem w odniesieniu do murów, krajobrazu i przestrzeni (Wallis, 1990, s. 173).

W Berlinie w ciągu dwóch dni udało się przemierzyć rozległe przestrzenie, np. historycznego centrum miasta i obszary, gdzie łączy się Berlin Wschodni i Zachodni oraz dzielnice mieszkaniowe Siemensstadt. Z jednej strony jazda na hulajnodze w otwartej przestrzeni wyostrzała zmysł orientacji i przebytego dystansu, co upodabnia jazdę na hulajnodze do poruszania się pieszo (Kostrzewska i Macikowski, 2017b). Z drugiej strony połączenie hulajnogi i transportu publicznego (*S-Bahn*, *U-Bahn*, autobus) zmieniło percepcję przestrzeni miasta. Mariaż hulajnogi i transportu publicznego zaburzył bowiem orientację przestrzenną, zmysł odległości i kierunku.

Wyniki wyjazdu studyjnego zdecydowały o tym, że jego uczestnicy postanowili utworzyć w kwietniu 2017 roku Koło Naukowe – Hulaj Urban Squad (HUS) i dalej eksplorować problematykę korzystania z hulajnogi jako UTO w mieście. Grupa zorganizowana (Koło Naukowe HUS) stała się platformą dzielenia się indywidualnym i zbiorowym doświadczeniem wartości przestrzennej. Zbiorowe doświadczenie wartości przestrzennej stało się zatem wspólną własnością (Znaniński, 1938, s. 91), w oparciu o którą można było planować kolejne działania, mające na celu dalszą eksplorację wartości przestrzennej różnych miast Polski i Niemiec. W efekcie jesienią 2017 roku (28–29 października) został zorganizowany

wyjazd studyjny do Wrocławia. Wzięło w nim udział 18 osób, a jego celem było zbadanie możliwości korzystania z hulajnogi w warunkach dużego, zwartej miasta, posiadającego wyraźnie wyodrębnione historyczne centrum i koncentryczny układ przestrzenny.

Wrocław charakteryzuje się średniowieczną tkanką miejską wewnątrz układu miejskiego, modernistyczną na obrzeżach centrum i modernistycznymi oraz nowoczesnymi strukturami wokół. Dwudniowa eksploracja miasta dowiodła, że taki układ przestrzenny pozwala na swobodne przemieszczanie się pomiędzy zróżnicowanymi strukturami miejskimi na kilkunastokilometrowe odległości, nawet bez korzystania z transportu publicznego. Brukowane nawierzchnie historycznego centrum oraz jesienna deszczowa pogoda utrudniły jednak przejazd hulajnogami. Mokry bruk często nie nadawał się do jazdy, bo kółka hulajnóg ślizgały się, powodując upadki. Jednak strefy rekreacyjne wzdłuż Odry (Bulwary) czy też trasy wiodące ku innym dzielnicom miasta były dobrze przygotowane dla mobilności na małych kółkach hulajnogi.

Uczestnicy utrwalili swoje doświadczenia z wyjazdu w formie autoetnografii. W osobistym doświadczeniu przestrzennym (Bierwiazonek, 2016, s. 64) podczas korzystania z hulajnogi podkreślili znaczenie jakości infrastruktury drogowej oraz rolę warunków atmosferycznych w poruszaniu się na hulajnodze mechanicznej po mieście.

(...) Największym niebezpieczeństwem (...) było połączenie deszczu i kamiennych płyt pokrywających zarówno place, jak i trakty piesze Wrocławia. (...) Nie był to dominujący sposób pokrycia ciągów komunikacyjnych. Typowe okazały się płyty chodnikowe i kostka brukowa, które nie stwarzały tylu problemów, ile płyty kamienne. Nie ma również we Wrocławiu typowych ścieżek rowerowych, których nawierzchnia jest marzeniem każdego [Jakub]. (...) Wrocław odwiedziłam

po raz pierwszy. Wspaniałe było odwiedzanie kolejnych architektonicznych ikon (...), ale najbardziej interesujące było poznanie ich z perspektywy hulajnogi. Pozwalała nam na mobilność, na odkrywanie kolejnych detali, po kilkukrotnym okrążeniu elewacji dostrzec można było coś nowego. W ciągu weekendu zdawać by się mogło nie można odkryć tak dużo, ale dzięki hulajnodze przemierzaliśmy ulice Wrocławia i niesprzyjająca październikowa aura nie przeszkodziła nam w odczuwaniu niezwyklej radości ze zwiedzania. Takie doświadczenie pozwala nie tylko na sprawne poruszanie się po mieście, ale także na odbieranie go z innej perspektywy. Różne rodzaje nawierzchni, warunki atmosferyczne nie były przeszkodą, ale możliwością dostrzegania charakteru miasta nie tylko przez architekturę, ale także przez szeroko pojęty klimat miejsca [Izabela]. (...) Pierwsze, co we mnie uderzyło, to świadomość, że nawierzchnia ma znaczenie. Będąc pieszym, nie zwraca się uwagi na przerwy między płytami czy na to, że jakaś część chodnika jest naruszona i wystaje. Jednak dla potencjalnego uczestnika ruchu na hulajnodze są to bardzo ważne aspekty. Przy możliwości korzystania ze ścieżki rowerowej wykonanej z asfaltu, a nie kostki brukowej komfort jazdy zdecydowanie się poszerza [Aleksandra]. (...) Miejscem szczególnie przyjemnym w odbiorze z perspektywy hulajnogi był bulwar nadodrzański, który ukazał się nam jako wspaniały teren rekreacyjny, a przejazd tamtędy na hulajnodze sprawił nam wiele radości [Natalia]. (...) Wrocław zadziwił mnie swoim ogromem i bogactwem, a chociaż nie była to moja pierwsza wizyta, poczułam się, jakbym była tam pierwszy raz. (...) Miasto po wyjeździe urosło dla mnie, co poczułam szczególnie, mknąc hulajnogą przez miasto – zdawało się, że nie ma ono końca. Architektura wrocławska zdziwiła mnie swoją różnorodnością stylów i form [Marta].

Według uczestników wyjazdu do Wrocławia, przestrzeń można więc poznawać, użytkować i waloryzować według kryterium technicznego

(stan nawierzchni drogi, zakres funkcjonalności małych kółek hulajnowy), przyrodniczego (temperatura powietrza, opady atmosferyczne), społecznego (zbiorowa eksploracja przestrzeni miejskiej) i sakralnego (zwiedzanie średniowiecznej tkanki miejskiej) (Wallis, 1990, s. 19, 23).

Następny wyjazd studyjny został zorganizowany w maju 2018 roku – do Poznania i Łodzi. Celem wyjazdu, jak poprzednio, było porównanie doświadczenia mobilności na hulajnodze w miastach o różnej tkance urbanistycznej. Poznań to miasto o średniowiecznej strukturze w centrum, z XIX-wieczną tkanką wokół, o koncentrycznym układzie, z zielonymi „ringami” wokół centrum i przecinającymi miasto „na krzyż” pasmami zieleni. Z kolei Łódź to miasto zaplanowane w XIX wieku, podporządkowane funkcji przemysłowej, o ortogonalnej siatce urbanistycznej w centrum, otoczonej wielkimi zespołami fabrycznymi od południa i północy oraz nowoczesnymi dzielnicami na obrzeżach. Doświadczenie z Poznania było podobne do wrażeń z Wrocławia – trudności w poruszaniu się w historycznym centrum (bruk), łatwe i przyjemne poruszanie się zielonymi „ringami” i pasmami zieleni. Natomiast Łódź to miasto, które ma płaski teren, przyjazny dla hulajnog. Są tam wygodne szerokie trakty dla pieszych i rowerzystów, gładkie wyremontowane nawierzchnie oraz powstające w centrum miejsca typu *woonerf*<sup>4</sup>. W takich miejscach samochody są gośćmi w domenie pieszych (Gehl, 2013, s. 111) oraz użytkowników UTO i rowerzystów.

Ostatni wyjazd studyjny odbył się w dniach 3–5 maja 2019 roku – do Berlina, Dessau i Lipska. Wzięło w nim udział 17 osób. Uczestnicy wyjazdu ponownie poruszali

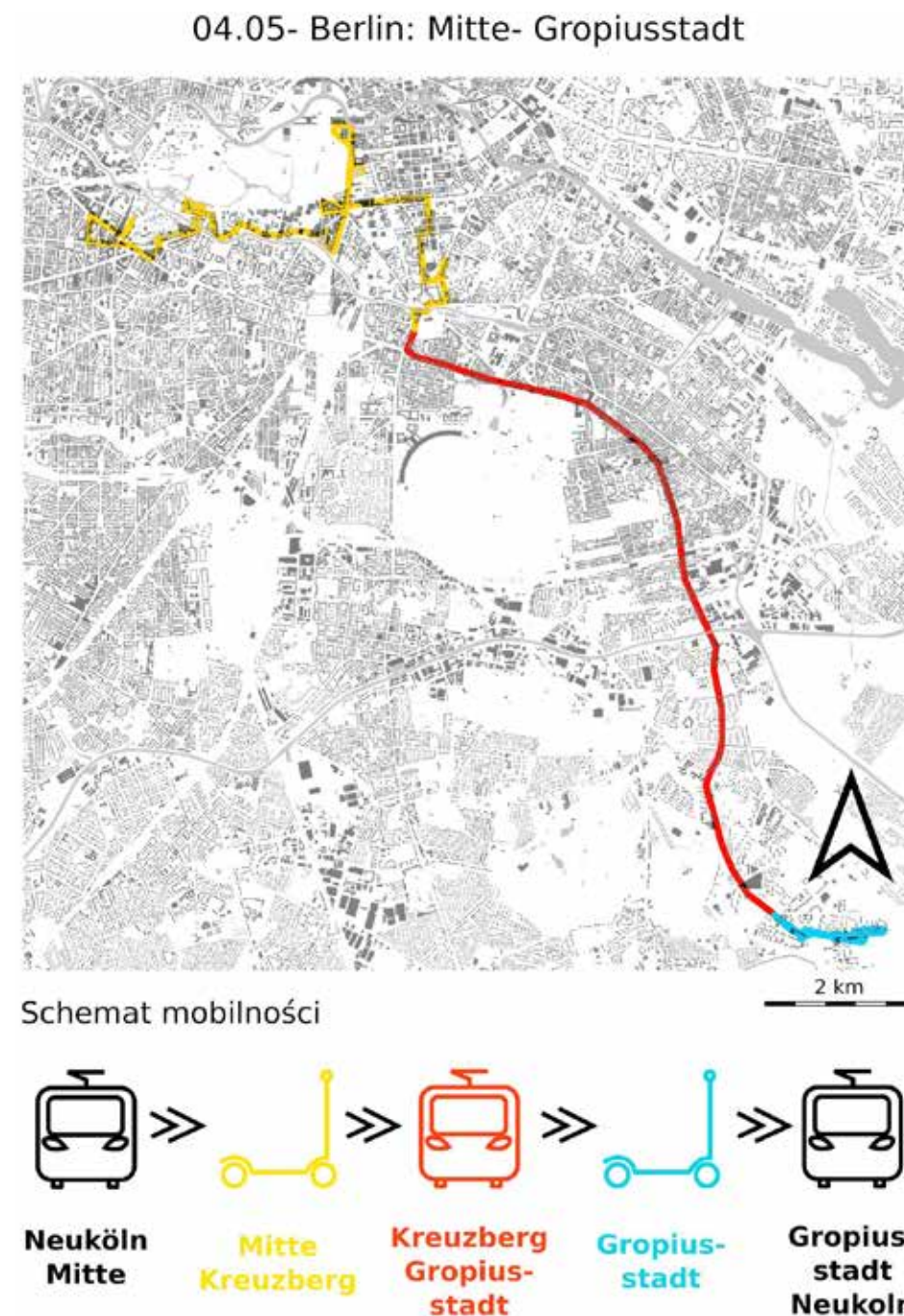
<sup>4</sup> Ulice, w których priorytetowo traktowani są piesi, rowerzyści i użytkownicy UTO, zaś ruch samochodowy jest znacznie ograniczony poprzez utrudniony tor jazdy, ograniczenie prędkości i pierwszeństwo pieszych.

się na hulajnogach i korzystali ze środków transportu publicznego. W Berlinie pokonali trasę, która prowadziła od zespołu mieszkaniowego Britz przez nieczynne lotnisko Tempelhof, Kościół Pamięci wybudowany ku czci cesarza Wilhelma I, wzdłuż „dzielnic ambasad” do Kulturforum, Potsdamer Platz, Bramy Brandenburskiej, Reichstagu, nowej dzielnicy rządowej i Jednostki Mieszkalnej Le Corbusiera. Zamieszczone poniżej mapy wizualizują trasę przejazdu po Berlinie.

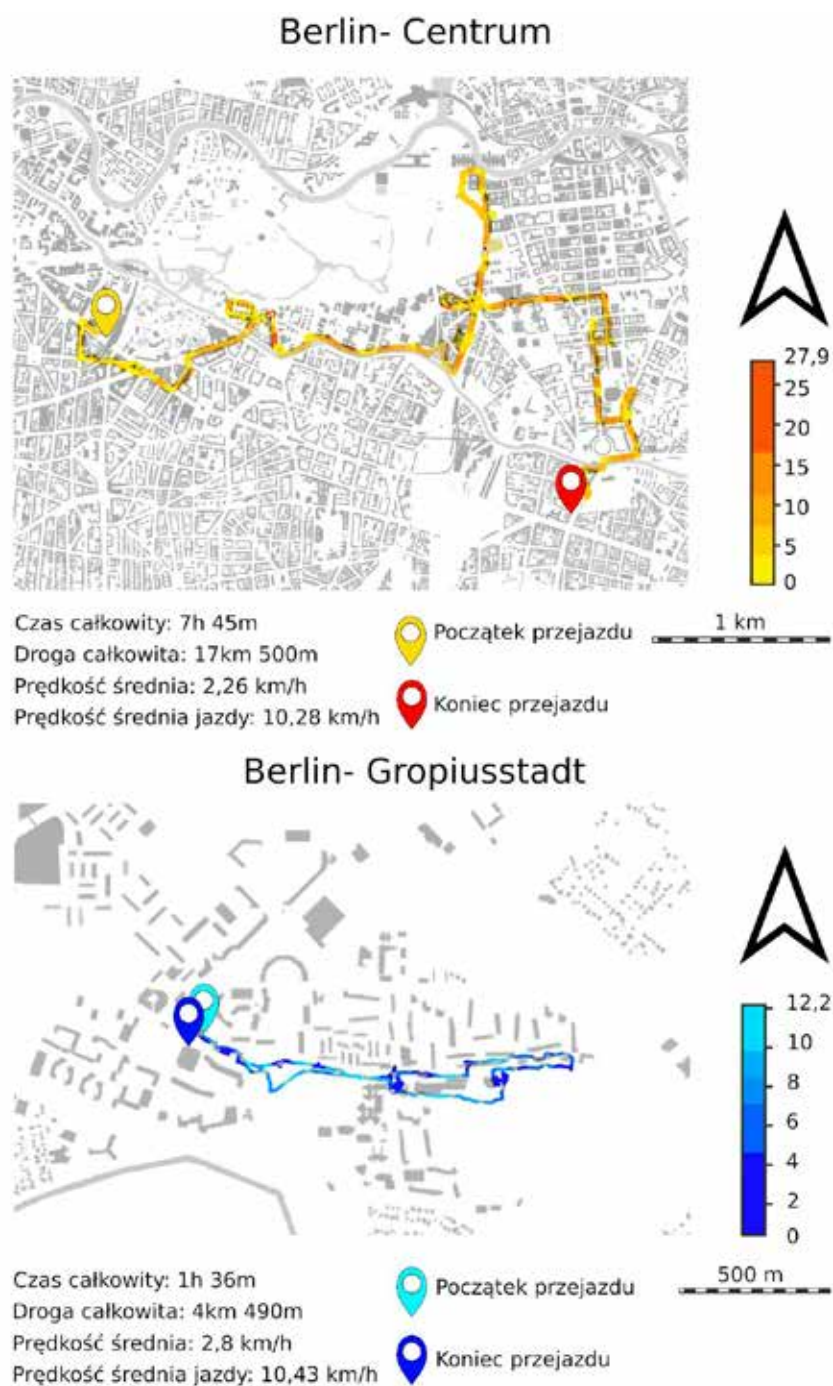
Mapa 1 przedstawia trasę przejazdu hulajnogami w połączeniu ze środkami transportu zbiorowego. Graficzna prezentacja trasy ilustruje, jak praktycznie można zastosować HMM w dużym mieście. Mapa 2 przedstawia porównanie zmiennych długości drogi, czasu i prędkości przejazdu hulajnogą w dwóch obszarach Berlina – Centrum i Gropiusstadt. Natężenie koloru trasy określa prędkość. Obok mapki znajduje się legenda.

Przebieg wizyt studyjnych w wybranych miastach, podczas których korzystano z hulajnowy mechanicznej i środków transportu zbiorowego, pozytywnie i negatywnie warunkowały czynniki subiektywne (**percepcyjne**) i obiektywne (**techniczno-przestrzenne**). W aspekcie **percepcji zmysłowej** hulajnoga pomagała eksplorować różne typy miejskiej przestrzeni publicznej i postrzegać architekturę w przestrzeni miejskiej z perspektywy pieszego. W sferze **techniczno-przestrzennej** hulajnoga pozwalała poruszać się z prędkością spokojnie jadącego rowerzysty (ok. 15 km/h). Jednak na pofalowanym terenie była nieefektywna pod górę (podjazd) i niebezpieczna (z góry). Hulajnoga (na ogół) ma koła z twardej gumy, dlatego są one niebezpieczne na mokrych nawierzchniach. Oferuje ograniczone możliwości przewożenia towarów i pasażerów. W kwestii **integracji ze środkiem transportu zbiorowego** hulajnoga nie wymaga rezerwacji miejsca i osobnego biletu; można ją usytuować w dowolnej strefie przestrzeni

Mapa 1. Trasa przejazdu podczas wizyty studyjnej w Berlinie – 04.05.2019 rok.



Źródło: opracowanie graficzne Jakub Depka, Koło Naukowe Hulaj Urban Squad.

**Mapa 2.** Długość drogi, czas i prędkość przejazdu na hulajnodze w dwóch obszarach Berlina.

**Źródło:** opracowanie graficzne Jakub Depka, Koło Naukowe Hulaj Urban Squad.

pojazdu transportu zbiorowego (np. wagonu); może być elementem dywersyfikacji schematu dłuższej podróży (od kilku do kilkudziesięciu kilometrów) i ułatwia podróż na dystansie tzw. pierwszej i ostatniej mili. Poruszanie się na hulajnodze **w wymiarze społecznym** (w ramach zorganizowanej grupy, 15–18 osób) implikuje wypracowanie wewnętrznych i zewnętrznych zasad konstruowania interakcji społecznych, których osią jest stałe, wzajemne uwzględnianie odmiennych perspektyw zróżnicowanych użytkowników tej samej przestrzeni miejskiej. Członkowie grupy muszą więc stale uwzględniać siebie (np. zróżnicowane tempo jazdy poszczególnych osób) i dostosowywać się do innych użytkowników przestrzeni (np. pieszych i użytkowników roweru). Jest to istotne dlatego, że hulajnogowicze, współdzieląc przestrzeń miejską, wchodzą (...) *przez samą swą obecność w zakres własności przestrzennej* (Znaniński, 1938, s. 92) innych użytkowników przestrzeni miejskiej i obecność ich we współdzielonej wartości przestrzennej (...) *jest społecznie doświadczana jako pewnego rodzaju uczestnictwo w tej wartości* (Znaniński, 1990, s. 92).

**W wymiarze społeczno-przestrzennym** pozycję ekologiczną użytkownika hulajnogi mechanicznej wyznacza zatem jakość jego doświadczeń w sferze współdzielonej z innymi użytkownikami wartości przestrzennej.

### Korzystanie i niekorzystanie z hulajnogi jako środka mobilności miejskiej w świetle wyników pilotażowych badań ilościowych online

W celu weryfikacji doświadczenia wartości przestrzennej w korzystaniu z hulajnogi jako środka transportu osobistego w różnych miastach Polski i Niemiec podjęto decyzję o przeprowadzeniu badania z użyciem ankiety internetowej. Badanie kwestionariuszowe

online było próbą identyfikacji możliwości i ograniczeń jazdy na hulajnodze po mieście w aspekcie: technologicznym (rodzaj używanej hulajnogi), infrastrukturalnym (rodzaj i jakość drogi w mieście), ekonomicznym (cena), organizacyjnym (zarządzanie czasem) i społecznym (własny wybór vs. naśladowanie).

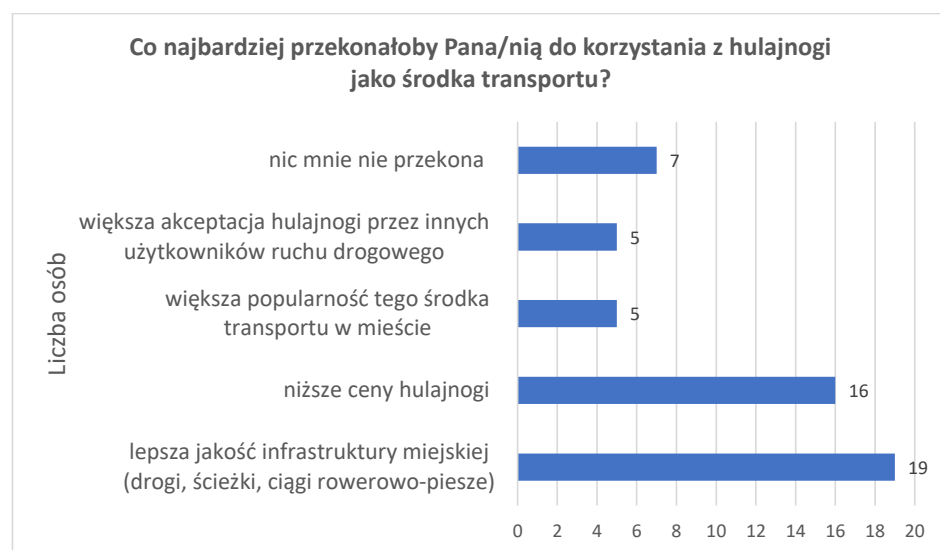
W badaniu wzięło udział 78 osób. Niewielka liczba osób wynika z założeń metodologicznych, że badanie będzie miało charakter pilotażowy i zaproszenie do udziału w nim zostanie skierowane tylko do studentów Wydziału Architektury Politechniki Gdańskiej, którzy mieszkają w Gdańsku.

Uzyskane wyniki (N = 78 osób, 63% K; 36% M; 1% inni; 20% w wieku 19–20 lat, 80% w wieku 21–30 lat) wskazują na to, że 54 osoby nie używają hulajnogi do poruszania się po mieście. Spośród osób, które nie używają hulajnogi, 7 osób nic nie jest w stanie przekonać do korzystania z niej, 10 osób przekonałyby do używania hulajnogi czynniki społeczne, takie jak większa jej popularność (5 osób) i większa akceptacja ze strony innych użytkowników przestrzeni miejskiej (5 osób). 16 osób może zachęcić niższa cena hulajnogi, a 19 osób lepsza jakość infrastruktury miejskiej (dróg, ścieżek, ciągów rowerowo-pieszych). 25 osób, które nie korzystają z hulajnogi, rozważa korzystanie z tej formy mobilności, 15 osób nie przewiduje korzystania z hulajnogi jako środka transportu, a 14 osób jeszcze nie wie, czy w przyszłości będzie z niej korzystał. Rozkład odpowiedzi na pytanie o to, co mogłoby zachęcić do jazdy na hulajnodze osoby, które na niej nie jeżdżą, ilustruje Wykres 1.

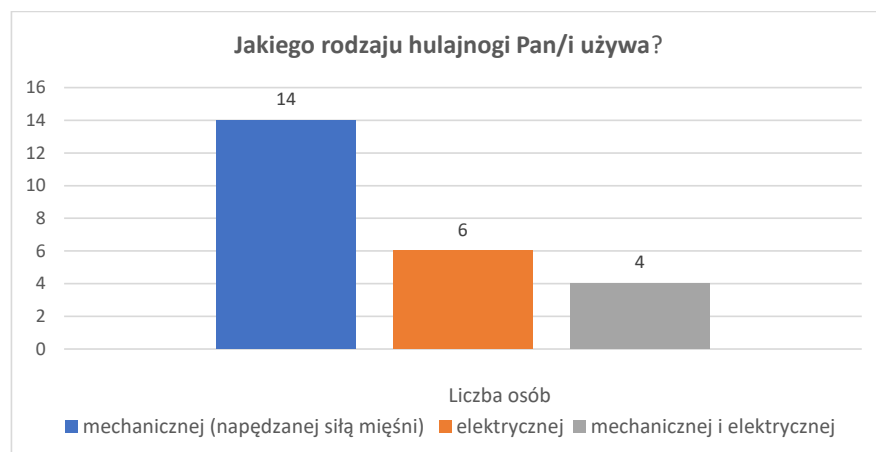
Spośród 24 osób, które używają hulajnogi – 14 osób używa hulajnogi mechanicznej (napędzanej siłą mięśni), 6 osób korzysta z hulajnogi elektrycznej, 4 osoby łączą korzystanie z hulajnogi elektrycznej i mechanicznej.

W ocenie 15 osób, które korzystają z hulajnogi, w relacjach z innymi uczestnikami ruchu miejskiego (piesi, rowerzyści, kierowcy

**Wykres 1.** Motywy niekorzystania lub skorzystania z hulajnogi w przypadku osób, które jej nie używają.

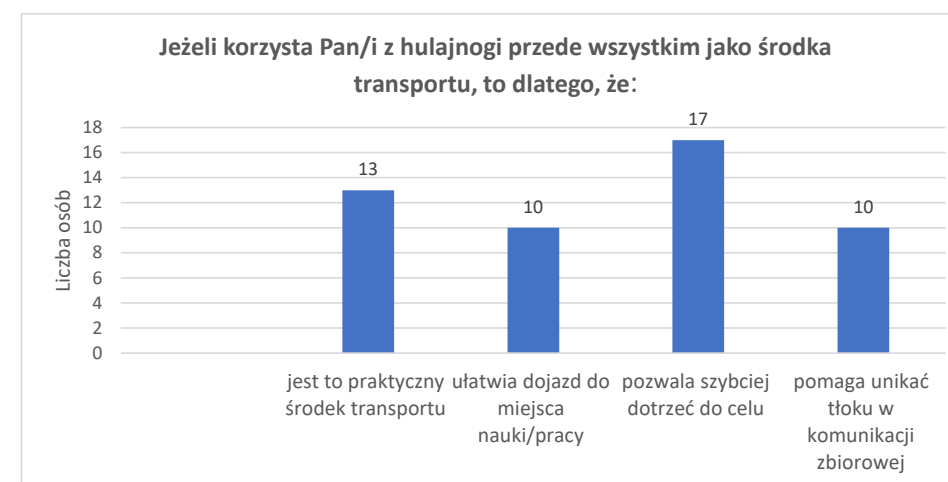


**Wykres 2.** Motywy niekorzystania lub skorzystania z hulajnogi w przypadku osób, które jej nie używają.



**Źródło:** Badania własne, opracowanie własne.

**Wykres 3.** Motywy korzystania z hulajnogi w przypadku osób, które jej używają.



**Źródło:** Badania własne, opracowanie własne.

samochodów) nie zdarzają się problemy (np. kolizje). Zdaniem 9 osób czasem w relacjach z innymi uczestnikami ruchu miejskiego zdarzają się problemy (np. kolizje, przykre uwagi skierowane do użytkowników hulajnogi, konieczność omijania i ustępowania drogi pieszym, rowerzystom, kierowcom samochodów).

Osoby, które nie korzystają z hulajnogi, nie przewidują korzystania z niej dlatego, że jest to niepraktyczny środek transportu (8 osób), a przejazd nią z punktu A do punktu B jest zbyt czasochłonny (3 osoby). Z drugiej strony osoby, które korzystają z hulajnogi przede wszystkim jako środka transportu, zwracają uwagę na to, że pozwala ona szybciej dotrzeć do celu (17 osób), jest to praktyczny środek transportu (13 osób), pomaga unikać tłoku w komunikacji zbiorowej (10 osób), ułatwia dojazd do miejsca nauki/pracy (10 osób). Rozkład odpowiedzi w tej kwestii przedstawia Wykres 3.

### Podsumowanie

Kierowca i samochód tworzą połączenie (*the driver-car*), które umożliwia działania, jakich nie mogą wykonać oddzielnie (Dant, 2004,

s. 16). Odnosi się to także do połączeń typu: użytkownik–rower czy użytkownik–UTO. Istotną funkcją tego typu połączeń jest mobilność (Hagman, 2010, s. 26) – aktualnie częściej praktykowana w polskich miastach za pomocą auta. Korzystanie z auta w połączeniu kierowca – samochód stało się więc integralną cechą życia społecznego (Dant, 2004, s. 75). Efektywny rozwój miast wymaga jednak takich koncepcji mobilności (Gadziński i Goras, 2019, s. 5), które pomogą zmniejszyć liczbę przejazdów samochodem (Hagman, 2010) i pozwolą zmniejszyć takie uciążliwości nadmiernego poruszania się autem w miejskiej przestrzeni publicznej, jak zanieczyszczenie powietrza czy kongestia. W związku z tym tworzenie systemu transportowego, który zdywersyfikuje formy mobilności i zrównoważy różne formy mobilności mieszkańców w strefie zurbanizowanej, wymaga obecnie ułatwień w korzystaniu z rozwiązań multimodalnych typu: transport publiczny, ruch rowerowy, mikromobilny (UTO) oraz pieszy (Gadziński i Goras, 2019, s. 8).

Zrównoważenie multimodalnych rozwiązań mobilności może pomóc odkrywać

przyjemność poruszania się w mieście za pomocą środków alternatywnych do samochodu. Stanowi więc ofertę dla osób, które już taką przyjemność odkryły bądź są gotowe odkryć ją w przyszłości. Badania w różnych miastach służyły m.in. temu, żeby pokazać, jak można społecznie odkrywać i wytwarzać wartość przestrzenną miasta w zorganizowany sposób. Wyniki tych badań ilustrują także, w jakim zakresie można korzystać z hulajnogi jako środka mobilności miejskiej osobno lub w połączeniu z dostępnymi rozwiązaniami multimodalnymi (np. kolej, metro, autobus). Pilotażowe badania kwestionariuszowe wskazują na to, jakie wyznaczniki przestrzenne (np. lepsza jakość infrastruktury miejskiej: drogi, ścieżki, ciągi rowerowo-pieszne), ekonomiczne (np. niższe ceny dostępnego wolumenu UTO) czy społeczne (większa akceptacja hulajnogi przez innych użytkowników ruchu drogowego) mogą decydować o tym, że potencjalni użytkownicy skorzystają z hulajnogi w ramach komunikacji indywidualnej lub w wersji mobilności hybrydowej w mieście. 📍

**Jacek Mianowski** – socjolog, doktor, adiunkt w Instytucie Socjologii na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego. Interesuje się problematyką związaną z socjologią designu, socjologią transportu oraz socjologią polityki. Jest autorem i współautorem publikacji na ten temat. W tym zakresie prowadzi też badania własne i w kooperacji z partnerami instytucjonalnymi.

**Afiliacja:**

Zakład Socjologii Spraw Publicznych i Gospodarki  
Instytut Socjologii  
Wydział Nauk Społecznych  
Uniwersytet Gdański  
e-mail: jacek.mianowski@ug.edu.pl  
ORCID: [0000-0003-4635-6822](https://orcid.org/0000-0003-4635-6822)

**Małgorzata Kostrzewska** – architekt, dr inż., adiunkt na Wydziale Architektury Politechniki Gdańskiej. Interesuje się

problematyką aktywności fizycznej w przestrzeni miasta, zrównoważoną i aktywną mobilnością miejską oraz kształtowaniem przestrzeni publicznej współczesnego miasta. Jest autorką i współautorką publikacji z zakresu tej problematyki.

**Afiliacja:**

Katedra Urbanistyki i Planowania Regionalnego  
Wydział Architektury  
Politechnika Gdańska  
e-mail: malgorzata.kostrzewska@pg.edu.pl  
ORCID: [0000-0002-4478-093X](https://orcid.org/0000-0002-4478-093X)

**Bartosz Macikowski** – architekt, dr inż., adiunkt na Wydziale Architektury Politechniki Gdańskiej. Zainteresowania naukowe i zawodowe, oprócz profilu historycznego koncentrującego się na architekturze i urbanistyce XIX i XX wieku, dotyczą również współczesnej problematyki architektury i przekształceń przestrzeni miast, w tym zrównoważoną i aktywną mobilnością miejską. Jest autorem i współautorem publikacji w wymienionych obszarach tematycznych.

**Afiliacja:**

Katedra Historii, Teorii Architektury i Konserwacji Zabytków  
Wydział Architektury  
Politechnika Gdańska  
e-mail: bartosz.macikowski@pg.edu.pl  
ORCID: [0000-0002-2179-8117](https://orcid.org/0000-0002-2179-8117)

**Bibliografia**

- Badyda, A. J. (2010). Zagrożenia środowiskowe ze strony transportu. *Nauka*, 4, 115–125.
- Bertolini, L., Curtis, C., Renne, J. (2009). Introduction. W: C. Curtis, J. Renne, L. Bertolini (red.), *Transit Oriented Development. Making it Happen* (s. 3–12). Farnham–Burlington: Ashgate.
- Bierwiazzonek, K. (2016). *Społeczne znaczenie miejskich przestrzeni publicznych*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Bierwiazzonek, K. (2018). Miejskie przestrzenie publiczne i ich społeczne znaczenia – próba systematyzacji. *Przegląd Socjologiczny*, 67(1), 25–48. DOI: <https://doi.org/10.26485/PS/2018/67.1/2>

- Bierwiazzonek, K., Dymnicka, M., Kajdanek, K., Nawrocki, T. (2017). *Miasto. Przestrzeń. Tożsamość. Studium trzech miast: Gdańsk. Gliwice. Wrocław*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Curtis, C., Renne, J., Bertolini, L. (red.). (2009). *Transit Oriented Development. Making it Happen*. Farnham–Burlington: Ashgate.
- Dant, T. (2004). The driver-car. *Theory, Culture & Society*, 21(4–5), 61–79. DOI: [10.1177/0263276404046061](https://doi.org/10.1177/0263276404046061)
- Dmitrowicz-Życka, K. (red.). (2019). *Transport drogowy w Polsce w latach 2016 i 2017*. Warszawa, Szczecin: Główny Urząd Statystyczny.
- Dollinger, H. (1972). *Die totale Autogesellschaft*. München: Carl Hanser.
- Faulks, I., Irwin, J., Howitt, R., Dowling, R. (2013). Electric unicycles, minifarthings and the future of urban transport. *The Conversation*, 6 May 2013. Pobrane z: <http://theconversation.com/electric-unicycles-minifarthings-and-the-future-of-urban-transport-13331>
- Gadziński, J., Goras, E. (red.). (2019). *Raport o stanie polskich miast. Transport i mobilność miejska*. Warszawa: Instytut Rozwoju Miast i Regionów.
- Gehl, J. (2013). *Życie między budynkami. Użytkowanie przestrzeni publicznych*. Kraków: Wydawnictwo RAM.
- Gehl, J. (2014). *Miasta dla ludzi*. Kraków: Wydawnictwo RAM.
- Gehl, J., Svarre, B. (2013). *How to Study Public Life*. Washington–Covello–London: Islands Press.
- Giddens, A., Griffiths, S. (2006). *Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A., Sutton, P. W. (2012). *Socjologia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gottdiener, M., Budd, L. (2005). *Key Concepts in Urban Studies*. London–Tousands Oaks–New Delhi: Sage Publications.
- Grzymała-Kazłowska, A. (2013). Ku socjologii mobilnego społeczeństwa? Rozwój nowych koncepcji migracji i integracji a socjologia. *Studia Socjologiczne*, 3(210), 31–52.
- Hagman, O. (2010). Driving Pleasure: A Key Concept in Swedish Car Culture. *Mobilities*, 5(1), 25–39. DOI: [10.1080/17450100903435037](https://doi.org/10.1080/17450100903435037)
- Hawley, A. H. (1950). *Human Ecology: A Theory of Community Structure*. New York: Ronald Press.
- Hawley, A. H. (1986). *Human Ecology. A Theoretical Essay*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jałowiecki, B. (2012). *Czytanie przestrzeni*. Kraków–Rzeszów–Zamość: Konsorcjum Akademickie.
- Jałowiecki, B., Szczepański, M. (2006). *Miasto i przestrzeń w perspektywie socjologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Kacperczyk, A. (2014). Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 10(3), 32–75.
- Kostrzewska, M., Macikowski, B. (2017a). Towards Hybrid Urban Mobility: Kick Scooter as a Means of Individual Transport in the City? *IOP Conf. Series: Materials Science and Engineering*, 245, 1–9. DOI: [10.1088/1757-899X/245/5/052073](https://doi.org/10.1088/1757-899X/245/5/052073)
- Kostrzewska, M., Macikowski, B. (2017b). Hulajnoga. Zabawka na kółkach czy rewolucja w mobilności miejskiej? *Zawód: Architekt* 56, 22–28.
- Kostrzewska, M., Macikowski, B. (2018). Przyjazne miasto i hybrydowa mobilność miejska, czyli o hulajnodze naukowo. *Pismo PG*, 9(234), 38–42.
- Lisiecki, S. (2015). Florian Znaniecki i Janusz Ziółkowski. O tradycji i kontynuacjach badań nad wartościowaniem przestrzeni miasta. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, 1, 13–26. DOI: <https://doi.org/10.14746/rpeis.2015.77.1.2>
- Litman, T. A. (2019). *Evaluating Transportation Land Use Impacts Considering the Impacts, Benefits and Costs of Different Land Use Development Patterns*. Victoria Transport Policy Institute. Pobrane z: <https://www.vtpi.org/landuse.pdf>.
- Majer, A. (2020). *Socjologia i przestrzeń miejska*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN SA.
- Malikowski, M., Palak, M., Halik, J. (red.). (2015). *Zmiany w przestrzeni współczesnych miast*. Rzeszów: Uniwersytet Rzeszowski.
- Miles, M. B., Huberman, M. A. (2000). *Analiza danych jakościowych* (S. Zabielski, tłum.). Białystok: Trans Humana.
- Otchere-Darko, W., Atuahene, F. (2015). The Contradiction of Demotorisation: a Literature

- Argument. *Research on Humanities and Social Sciences*, 5(12), 127–142.
- Pacholski, A. (2019). *Monokultura samochodowa dobi-ja polskie miasta. Jest coraz gorzej, ale politycy tkwią w spalinowej bańce*. OKO.press, 9 czerwca. Pobrane z: <https://oko.press/monokultura-samochodowa-dobija-polskie-miasta-jest-coraz-gorzej-ale-politycy-tkwia-w-spalinowej-bance/>
- Park, R. E. (1915). The city: Suggestion for the Investigation of Human Behaviour in an Urban Environment. *American Journal of Sociology*, 20(5), 577–612.
- Park, R. E. (1952). *Human Communities. The City and Human Ecology*. New York: Free Press.
- Projekt Ustawy o zmianie ustawy – Prawo o ruchu drogowym oraz niektórych innych ustaw. (2020). Ministerstwo Infrastruktury. Pobrane z: <https://legislacja.rcl.gov.pl/projekt/12333706/katalog/12686566>
- Rosenthal, E. (2013). The End of Car Cultures. *The New York Times*, 29 czerwca. <https://www.nytimes.com/2013/06/30/sunday-review/the-end-of-car-culture.html>
- Safe Micromobility. *Corporate Partnership Board Report*. (2020). 1–98. Paris: International Transport Forum. Pobrane z: [https://www.itf-oecd.org/sites/default/files/docs/safe-micromobility\\_1.pdf](https://www.itf-oecd.org/sites/default/files/docs/safe-micromobility_1.pdf)
- Sheller, M., Urry, J. (2000). The City and the Car. *International Journal of Urban and Regional Research*, 24(4), 737–757. <https://doi.org/10.1111/1468-2427.00276>
- Simmel, G. (2005). *Socjologia* (M. Łukasiewicz, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Siuda, P. (red.). (2016). *Metody badań online*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe KATEDRA.
- Sławek, T. (2010). Miasto. Próba zrozumienia. W: E. Rewers (red.), *Miasto w sztuce – sztuka miasta* (s. 17–69). Kraków: Universitas.
- Smagacz-Poziemska, M., Bukowski, A., Kurnicki, K. (2018). „Wspólnota parkingowania”. *Praktyki parkowania na osiedlach wielkomiej-skich i ich strukturalne konsekwencje. Studia Socjologiczne*, 1(228), 117–142.
- Urry, J. (2009). *Socjologia mobilności* (J. Stawiński, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- UTO-Entuzjaści. *Urządzenia transportu osobistego i ich przyszłość w ocenie Polaków*. (2020). Warszawa: Instytut Badań Rynkowych i Społecznych IRBIS. Pobrane z: [http://mobilne-miasto.org/wp-content/uploads/2020/06/POLACY-O-UTO\\_BADANIE-FINAL.pdf](http://mobilne-miasto.org/wp-content/uploads/2020/06/POLACY-O-UTO_BADANIE-FINAL.pdf)
- Wallis, A. (1990). *Socjologia przestrzeni*. Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza NOWA.
- Wirth, L. (1938). Urbanism as a Way of Life. *American Journal of Sociology*, 44(1), 1–24.
- Wiszniewski, J. (2015). Przemiany miejskiej przestrzeni publicznej spowodowane dominacją ruchu samochodowego w aspekcie zagrożeń społecznych. W: M. Malikowski, M. Pałak, J. Halik. (red.), *Zmiany w przestrzeni współczesnych miast* (s. 57–70). Rzeszów: Uniwersytet Rzeszowski.
- Znaniecki, F. (1931). *Miasto w świadomości jego oby-wateli. Z badań Polskiego Instytutu Socjologicznego nad miastem Poznaniem*. Poznań: Wydawnictwo Polskiego Instytutu Socjologicznego.
- Znaniecki, F. (1938). Socjologiczne podstawy ekologii ludzkiej. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, 1(18), 89–119.
- Znaniecki, F. (2008). *Metoda socjologii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Znaniecki, F. (2011). *Relacje społeczne i role społeczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Znaniecki, F., Ziółkowski, J. (1984). *Czym jest dla ciebie miasto Poznań? Dwa konkursy: 1928/1964*. Warszawa–Poznań: PWN.

## Social and spatial determinants of using a kick scooter as a personal mobility device (PMD) in the city. Hybrid Urban Mobility (HUM)

### Abstract

The economic development and suburbanization of Polish cities have increased the activity of inhabitants in terms of moving by car in the urbanized area. Therefore, the principles of land use planning and transport in Polish cities are oriented towards the convenience of motorists. In the sphere of urban mobility, the pattern of traveling by car dominates in Poland. Other forms of mobility, such as walking, using personal mobility devices (PMD), cycling or public transport, need to be balanced. The method of shaping the transport infrastructure should, therefore, take into account the need to look for an alternative to automobility in order to balance and diversify urban forms of mobility. This implies building a mobility model that will promote the integration of walking, cycling, PMD, car and public transport in the city. It is not yet known what place PMD can occupy in the structure of urban mobility; therefore, it is necessary to explore the social and spatial determinants of using these devices in the city. This is important because PMD offer a new way to discover and generate the spatial value of a city.

The article presents theoretical and methodological assumptions, stages and effects of the hybrid urban mobility (HUM) research project. As part of the project, pilot ethnographic research on the possibility of using HUM was carried out in selected cities. It was complemented by a questionnaire study on the use of a kick scooter as a means of personal transport in the city. The HUM proposal

encourages the use of a kick scooter and public transport to complement each other and permeate these spheres within the concept of transit oriented development (TOD).

### Keywords:

spatial value, Transit Oriented Development, forms of urban mobility, a car, a kick scooter.

-----Pańska książka jest do niczego.  
+-----Niewątpliwie, ale zapomina pan,  
że chciałem, aby taka była  
i że właściwie mogła być  
udana tylko w ten sposób.

