

# Przestrzenie wspólnoty



PIOTR JUSKOWIAK

# Przestrzenie wspólnoty

Filozofia wspólnotowości  
w perspektywie badań nad miastem postindustrialnym



Poznań 2015

KOMITET NAUKOWY SERII WYDAWNICZEJ  
MONOGRAFIE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH UAM  
Jerzy Brzeziński, Zbigniew Drozdowicz (przewodniczący),  
Rafał Drozdowski, Piotr Orlik, Jacek Sójka

RECENZENT  
Prof. dr hab. Leszek Koczanowicz

Wydanie I

ZDJĘCIE NA OKŁADCE  
© Sven Lohmeyer, Park Fiction, CC BY-SA 2.0

PROJEKT OKŁADKI  
Adriana Staniszewska

REDAKCJA I KOREKTA  
Michał Staniszewski

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe  
Wydziału Nauk Społecznych UAM 2015  
© Copyright by Piotr Juskowiak 2015

MATRONAT MEDIALNY



**ISBN 978-83-64902-11-6**

WYDAWNICTWO NAUKOWE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH  
UNIwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c

Druk: Zakład Poligraficzny Moś i Łuczak

# SPIS TREŚCI

WSTĘP.....	9
------------	---

## CZĘŚĆ PIERWSZA ONTOLOGIE WSPÓLNOTOWOŚCI

ROZDZIAŁ I. Miasto postindustrialne jako kontekst wyłaniania się nowych wspólnot .....	21
1. Postindustrializm – kapitalizm kognitywny – praca niematerialna .	21
a) Postindustrializm jako zapowiedź .....	23
b) Postindustrializm jako kognitywizacja kapitalizmu .....	33
c) Postindustrializm jako dematerializacja i kulturalizacja produkcji .....	38
2. Miasto postindustrialne .....	45
a) Neoliberalny urbanizm .....	47
b) Dialektyka deindustrializacji i reindustrializacji .....	55
c) Gentryfikacja jako gentryfikacja .....	67
ROZDZIAŁ II. Ontologia wspólnotowej relacji – od wspólnotowości do wspólnoty .....	79
1. Zwrot ontologiczny i polityka poststrukturalizmu .....	82
2. Transcendencja z immanencji .....	88
3. Wycofanie tego, co polityczne .....	103
4. Wspólnotowość bez wspólnoty .....	112
5. Dzielenie i spacylizacja wspólnotowości .....	123
6. Rozdzielenie i miejski byt bez właściwości .....	142
7. Przestrzenie alienacji .....	156
8. Zamiast konkluzji – w stronę nieesencjalistycznej wspólnoty miejskiej .....	162

CZĘŚĆ DRUGA  
WSPÓLNOTY MIEJSKIE

ROZDZIAŁ III. Wspólnoty interpretacyjne w mieście tekstualnym.....	173
1. Ile demokracji w interpretacji? .....	173
2. Przekraczając miejski tekst .....	178
3. Wspólnota – od zbiorowej interpretacji do politycznej artykulacji ..	185
ROZDZIAŁ IV. Wspólnoty estetyczne w mieście kreatywnym .....	201
1. Kulturowe sprzeczności miasta kreatywnego .....	201
2. Wspólnoty estetyczne – od zwrotu wspólnotowego w sztuce do kreatywnego dzielenia postrzegalnego .....	215
a) Sztuka współpracy.....	219
b) Mielizny artystycznej współpracy .....	230
c) Wspólnoty estetyczne: przestrzenie kooperacji i kreatywne dzielenie postrzegalnego .....	242
ROZDZIAŁ V. Wspólnoty oporu w mieście biopolitycznym.....	253
1. Miasto i postpolityka .....	253
2. Obóz/ <i>ban-lieu</i> /metropolia – próba „zurbanizowanej” lektury projektu Agambena.....	261
3. Od <i>Imperium</i> do <i>Rzeczy-pospolitej</i> – o głównych problemach i nierozwiązanych sprzecznościach w projekcie Hardta i Negriego ..	269
4. Wielość i prawo do <i>biopolis</i> .....	277
5. Profanacja i kreatywny sabotaż .....	288
ZAKOŃCZENIE (bez zakończenia), czyli o niekończącym się sporze .....	293
BIBLIOGRAFIA .....	301

*Rodzicom*



## WSTĘP

Dzieje pojęć, być może w stopniu jeszcze wyraźniejszym niż losy przypisywanych im desygnatów, wyznacza zawsze nieciągła i rozproszona geograficznie historia sporów o ich znaczenie, status oraz moc kategoryzowania i/lub performatywnego przeobrażania rzeczywistości. Nie inaczej rzecz ma się ze „wspólnotą” – przedmiotem ożywionych polemik toczonych na krzyżujących się polach filozofii, socjologii, kulturoznawstwa czy antropologii, stanowiących dobitny dowód na antykonsensualność najważniejszych konceptów konstruowanych w polu nauk społecznych. Fakt ten wydawać się może zaskakujący, jeśli wziąć pod uwagę problematyczność kategorii oscylującej jeszcze do niedawna między statusem bezdyskusyjnego, znaturalizowanego i zniechęcającego do rzeczywistego poróżnienia pojęcia nadrzędnego a nieprzydatną z uwagi na śmierć opisywanego przez nią fenomenowi „kategorią zombie” (Beck, 2003). Co ciekawe, choć mowa tu o dwóch zasadniczo różnych interpretacjach miejsca i znaczenia wspólnoty w społeczeństwach postindustrialnych, punktem wspólnym dla obu pozostaje jego bliskie potocznemu użycie, niemal każdorazowo brzemienne, jak ujął to Zygmunt Bauman (2008, s. 5), w ciepłe i przepełnione nostalgią uczucie. Choć samo przez się nie czyni ono jeszcze z zakorzenionej w nim wizji wspólnoty „podstępnej kategorii społecznej” (Sennett, 2008, s. 30), to konotowane przez nią psychologiczne komponenty mocnej koncepcji podmiotu, takie jak koherencja, czystość i autarkiczność, każą z niepewnością wyglądać jej możliwych materializacji. Zastrzeżenie to wzmacnia dodatkowo ich zgubny wpływ na współczesne procesy przestrzenne intensyfikujące antymiejskie postawy separatystyczne w rodzaju gentryfikacji czy osiedlowego grodzenia. Zjawiska te zarysowują negatywny kontekst dla przemyślenia problemu miejskiej wspólnotowości, stawiając nas przed koniecznością konceptualizowania relacji społecznych na alternatywnych zasadach zarówno wobec postpolitycznej, antywspólnotowej logiki neoliberalizmu, jak i tożsamościowej idei tego, co wspólnotowe, zakorzenionej w słowniku zachodniej metafizyki obecności.

Przyjęty w tej książce, przeciwstawny wobec dwóch powyższych, punkt widzenia kładzie nacisk nie tylko na sporny charakter pojęcia wspólnoty, ale i rolę nieodzownych dla politycznego słownika składników dyssensualnych. Staram się ujmować antagonizujący charakter tytułowej kategorii jako pokłosie jej konfliktowej, pozbawionej gruntu „podstawy” wyrażającej się w terminach oporu, interpretacyjnego konfliktu czy estetycznego dzielenia oraz nomadycznego charakteru samego pojęcia, będącego wynikiem długoletniej podróży pomiędzy dyscyplinami naukowymi i tradycjami badawczymi (por. Bał, 2012). Traktowana w ten sposób „wspólnota”, cyrkulując pomiędzy dyskursami naukowymi, politycznymi czy artystycznymi, jawi się jako kategoria nieostra i niekonkluzywna, równoczesna szansa i zagrożenie, wpisana we wszystkie próby jej reinterpretacji. Jako taka stanowi, jak przypomina w licznych tekstach Ernesto Laclau, jedno z kluczowych „pustych znaczących”, zdane na nie zawsze demokratyczne przechwycenia i wypełnianie na różne sposoby przez rywalizujące o jego zawłaszczanie dyskursy polityczne, ruchy społeczne czy hegemoniczne koalicje. Długotrwała walka o tak rozumiane znaczące może skutkować oczywiście jego zepsuciem, utratą możliwości dalszego oznaczania (Szkudlarek, 2009, s. XVI), jak również repulsją stygmatyzującą jego kolejne użycia. Twierdzę jednak, że ta sama nomadyczność, ujmowana wspólnie z brakiem ostatecznego ugruntowania, może być w wypadku pojęcia wspólnoty jego główną zaletą. Dzieje się tak z przynajmniej dwóch powodów.

Pozwala ona, po pierwsze, na wielowymiarową i międzydyscyplinarną analizę miejskich zbiorowości, w wielu wypadkach równie nomadycznych i zdarzeniowych, a zatem przeciwstawionych istocie i rzeczy (por. Deleuze i Guattari, 2000, s. 28), co sama interesująca mnie kategoria. Rozproszenie idei uniemożliwia z kolei, jak pisze Rosi Braidotti (2009, s. 51), jej zatarcie oraz trwałe zhegemonizowanie przez dyskurs dominujący. W wypadku wspólnoty przyczynia się do tego dodatkowo propagacyjny, jak również mobilizacyjny aspekt pojęciowego nomadyzmu. Inaczej niż w kontekście węższych semantycznie „społeczności lokalnej”, „neoplemienia” czy „małej grupy społecznej” przekłada się to na jej polityczny potencjał, czyli coraz częściej aktualizowaną możliwość zawiązywania demokratycznych koalicji na bazie heterogenicznych żądań, uwspólniania pierwotnie niewspólnych fragmentów pola społecznego. Wszystko to może sprzyjać odzyskaniu pojęcia nadszarpniętego czy wyjąłowionego z sensu w trakcie podróży – poprzez odnowę lub reinterpretację jego zapoznanych bądź marginalizowanych znaczeń – oraz uchwyceniu jego nie zawsze namacalnych, słabo-ontologicznych odniesień przedmiotowych. To jeden z podstawowych problemów i jedno z głównych zadań podnoszonych w tej książce, wpisujące się w bliskie patrolującym jej myślicielom i myślicielkom przekonanie o konieczności rewalu-

acji i radykalnej demokratyzacji głównych kategorii, poprzez które spoglądamy na współczesny, kulturowo-polityczny krajobraz.

Jean-Luc Nancy odnosząc się do najistotniejszej dla tej książki, ześrodkowanej na kwestii wspólnoty dyskusji poststrukturalistów, przypominał w tym kontekście, że jeszcze na początku lat 80. XX wieku pojęcie wspólnoty stanowiło *terra incognita* myśli zachodniej, kategorię niemal całkowicie utożsamioną z instytucjonalnym dyskursem Wspólnoty Europejskiej. Przeszło ćwierć wieku później, pomimo czy raczej za sprawą dotyczących jej tekstów Maurice'a Blanchota, Jacques'a Derridy czy Giorgia Agambena, „zamiast rozjaśniać, zdaje się, że tracimy ją z oczu z uwagi na pograżenie jej w niejasności” (Nancy, 2003, s. 27). Niezależnie od naszego stosunku do tak postawionej tezy, bezdyskusyjną zasługą wspomnianej polemiki, prowadzonej niejako w tle i w kontrze do znacznie lepiej rozpoznanego w polskim kontekście sporu komunitarystów z liberałami (zob. Szahaj, 2000; Środa, 2003), pozostaje coraz wyraźniej zauważalna na gruncie filozofii polityki, kulturoznawstwa czy historii sztuki tendencja do opisywania fenomenu wspólnoty w postfundacjonalistycznych i zapośredniczonych kulturowo kategoriach. Zainteresowanie badaczy przesuwają się za jej sprawą z polityki tożsamości i warunkujących ją istotowych różnic w stronę ujęć performatywnych, relacyjnych i procesualnych, poszukujących niestabilnego umocowania dla wspólnot poza wszelkimi własnościami czy pozytywnie artykułowanymi fundamentami.

Koncentracja na zapoznanym do tej pory nietożsamościowym wymiarze życia wspólnotowego wpisuje się przy tym w szerszy, bo dotykający znacznego obszaru współczesnej filozofii polityki, zwrot ontologiczny zawierający czy nawet wycofujący się z badania faktów na rzecz analizy warunków ich możliwości. Jeden z naczelnych problemów tej książki dotyczy zatem nie tyle poziomu deskrypcji w formie empirycznego opisu już uformowanych wspólnot, ile interpretacji wielowymiarowego kontekstu umożliwiającego samo stawanie się etycznie i politycznie pożądanym nowych form wspólnotowości. Stawiane przeze mnie ontologiczne pytanie o wspólnotę okazuje się tym samym nieodzownie związane z namysłem o charakterze normatywnym. Konieczność powrotu do ontologii, wyrażana przez takich myślicieli, jak Chantal Mouffe czy Antonio Negri, nie ma oczywiście na uwadze restauracji filozofii pierwszej wraz z jej od dawna kwestionowanymi składnikami w rodzaju istoty czy archaicznego źródła. Propozycja nowego paradygmatu ontologicznego, konstruowana w opozycji do metafizyki obecności i logiki tożsamości, przyjmuje raczej postać osłabionej, a zatem pozbawionej gruntu refleksji nad uwolnionym od tradycyjnych kryteriów przynależności wspólnotowym i, co za tym idzie, politycznym byciem. Oferowana przez Nancy'ego, Jacques'a Derridę czy Roberta Esposito „wspólno-

ta pytania”, wyrastająca z Heideggerowskiego namysłu nad różnicą ontologiczną i przekonania o praktyczno-teoretycznym kryzysie idei wspólnoty, stara się ją przekierować w możliwie najbardziej progresywnym kierunku. Efekt owych wysiłków to dyskutowana w drugim rozdziale książki ontologia wspólnotowej relacji, próbująca wykroczyć poza zawsze wykluczające i podatne na totalizację, zakorzenione w metafizyce koncepcje wspólnoty.

Jako że z próby tej nie wynika jeszcze, wbrew przekonaniu wielu interpretatorów, żaden projekt radykalnie demokratycznego bycia-razem, istotne miejsce zajmuje tu również namysł nad tym, co Bruno Bosteels nazywa „ontologią aktualności” (2011, s. 59 nn.), wywodząc swoją poprawkę do ontologicznych rozważań nad kwestią polityczności z Foucaultowskiego projektu historyczno-krytycznej „ontologii nas samych”. Zgodnie z założeniami tej ostatniej zadanie zbieżnej z duchem czasów refleksji polega nie tylko na archeologiczno-geneologicznym rozpoznaniu własnego usytuowania w wyróżniającej się na tle wcześniejszych epok teraźniejszości, lecz również na uchwyceniu punktów oraz wektorów pożądanej zmiany społecznej (Foucault, 2000). Wyzwanie ontologii aktualności zmusza mnie w związku z powyższym do podjęcia podwójnego zadania. Jego pierwsza część wiąże się z koniecznością wsłuchiwania się, jak pisze Bosteels, w głosy ontologicznych innych (takich jak domena społeczna, kulturowa, estetyczna). Opiera się ona na przyjętym tu założeniu, że przedstawienie propozycji nowego paradygmatu ontologicznego nie byłoby możliwe bez zaistniałej uprzednio zmiany „w ontycznej zawartości pola badawczego” (Laclau i Mouffe, 2007a, s. 212). Druga polega na uzupełnieniu poststrukturalistycznej ontologii relacji o zdolną do przekraczania fundowanych w jej ramach ograniczeń koncepcję zbiorowej podmiotowości (Casarino i Negri, 2008, s. 87). Stawanie się tej ostatniej to efekt twórczego zaangażowania w przepracowanie konceptów bycia-wspólnie, tego, co wspólne czy ludu oraz zakorzenienia późnonowoczesnej wizji wspólnoty w doświadczeniu typowo miejskich form kolektywnej organizacji, takich jak tłum, masa czy proletariat (przy założeniu ich uprzedniej rehabilitacji). Zabieg ten celuje nie tylko w radykalne odróżnienie wizji wspólnoty, artykułowanej tu w terminach oporu, artykulacji i dzielenia postrzegalnego, od idei *Gemeinschaft*, ale i kulturoznawczą adaptację Marksowskiej praktyczno-procesualnej koncepcji podmiotu zbiorowego – zbiorowości zdolnej do rewolucyjnego przekształcania zastanych oraz produkowania nowych przestrzennych i kulturowych sposobów bycia razem.

Prace Marksa, lecz nade wszystko odpowiedzialnych za ich aktualizację włoskich postoperaistów oraz dokonujących uprzestrzennienia marksizmu reprezentantów anglosaskich studiów miejskich, inspirują przedłożoną w pierwszym rozdziale książki analizę warunków koniecznych do wyłonienia się momentu wspólnotowości. Zdający sprawę z zaistnienia podobnego

wydarzenia (opisywanego w kategoriach momentu polityczności) Oliver Marchart pisze, że nawet jeśli przygodny, nieugruntowany i pierwotnie nierozstrzygalny charakter pola społecznego jest ahisteryczną stałą, to jego realizacja wymaga wyłonienia się określonych okoliczności w formie historycznej konstelacji umożliwiającej spotkanie z ową przygodnością. Tylko w takiej sytuacji możliwe jest kwestionowanie fundacjonalistycznego (Marchart, 2007, s. 30 nn.) czy tożsamościowego porządku, jak również wypracowywanie konceptów wobec niego przeciwstawnych. Rozwijane w kolejnych rozdziałach, nie zawsze wprost, przekonanie o nastającym właśnie momencie wspólnotowości domaga się w tym miejscu skrótowego wyjaśnienia. Jeśli jego wcześniejsze i każdorazowo miejskie przebiegi, takie jak doświadczenia Komuny Paryskiej, włoskich domów ludowych i centr społecznych czy wydarzenia maja 1968, wiązały się z fenomenem uspołecznienia i solidarności ludzi pracujących, to przemyślenie dzisiejszej rzeczywistości kulturowej i historycznej koniunktury pod kątem jego postfundacjonalistycznej rewitalizacji powinno wychodzić od analizy nowych sposobów produkcji i form organizacji pracy. Dla niektórych teoretyków i teoretyczek obserwowany po 1989 r. kryzys tego, co społeczne, wzmacniany współcześnie przez neoliberalną prywatyzację sfery reprodukcji, wyznacza kres wspólnego dla Wschodu i Zachodu projektu państwa opartego na pracowniczej solidarności. Straty i spustoszenia dokonane przez kolonizujący świat życia system mogą być jednak kompensowane, jak twierdzi Charity Scribner, w obszarze kultury – sferze pamięci, literackiej fikcji czy artystycznej wyobraźni. To tutaj, a nie w miejscu pracy możemy reaktywować dawne nadzieje społeczne (Scribner, 2003).

Choć zaletą powyższego stanowiska jest godna podjęcia intuicja o politycznym znaczeniu tego, co kulturowe, to razi ono równocześnie zbyt wąskim ujęciem samej kultury oraz współdeterminowanych przez nią przemian. Powtarza tym samym typowy dla wyobraźniowych czy tekstualnych koncepcji wspólnoty błąd zapoznawania materialno-praktycznego, przestrzennego wymiaru współczesnego kolektywizmu. Obecna, warunkowana kulturowo zmiana paradygmatu gospodarczego opiera się wprawdzie na wykraczającym poza tradycyjne miejsce pracy wyzysku wspólnotowych, niematerialnych form kooperacji i komunikacji, pozwala jednak równocześnie na objęcie wspólnym doświadczeniem w pełni ucieleśnionego oporu wszystkich wytwórców w rozszerzonej na całą metropolię fabryce społecznej. Wyeksponowanie tego zjawiska umożliwia śledzenie doświadczenia kolektywności na ruinach miejskiego industrializmu i realnego socjalizmu, pomimo czy może za sprawą ogłoszonej na gruncie teorii społecznej oraz usankcjonowanej przez neoliberalizm niemożliwości społeczeństwa (zob. Laclau i Mouffe, 2007b; Marchart, 2007; Urry, 2009). W dobie naznaczają-

cej je pustki i nieobecności fundamentów na znaczeniu zyskuje oddolne doświadczenie wspólnotowości tworzone w uogólnionych warunkach utraty pewności, nieswojności, braku zakorzenienia, a w opozycji do pogrążonych w kryzysie wspólnot substancjalnych (Buden, 2012, ss. 66-78), takich jak naród czy grupa religijna. Fakt ten wymusza na mnie podjęcie teoretycznego wysiłku wiążącego, na wzór Jamesonowskiego „mapowania poznawczego” (Jameson, 2011b, ss. 419-428), to, co lokalne, materialne i umiejscowione (wymiar wspólnot miejskich) z globalnymi i abstrakcyjnymi strukturami władzy. Mowa tu zatem o połączeniu analizy współczesnej logiki postindustrialnego paradygmatu gospodarczego, współodpowiedzialnego za de-substancjalizację rzeczywistości dokonywaną pod znakiem elastyczności, niematerialności i różnicy, z pogłębioną refleksją nad zagadnieniem miejskiej przestrzeni. Ta ostatnia, traktowana jako zwornik wspólnotowych formacji, stanowi dziś główny *locus* antykapitalistycznego oporu. Dostarczając symbolicznych skryptów dla codziennych, konkretnych modeli bycia razem (Kohn, 2003, s. 4), może go organizować w politycznie progresywny sposób w oparciu o nowe praktyki kulturowe i formy oddolnego urbanizmu.

Osadzenie momentu wspólnotowości w ramach dokonujących się obecnie miejskich transformacji wynika z założenia o niemożliwości rewaluacji fundamentalnych dla nauk społecznych pojęć i zjawisk bez uprzedniego przemyślenia kwestii relacyjnie rozumianej przestrzeni (Harvey, 2009, s. 113). Punktem wyjścia badań nad fenomenem miejskiej wspólnoty chciałbym uczynić zatem dające taką możliwość transdyscyplinarne podejście łączące dokonania współczesnych kulturowych studiów miejskich (Rewers 2014), filozofii polityki, krytyki ekonomii politycznej oraz socjologii, a punktem dojścia – jej przepracowane pojęcie, performatywnie interpretujące współczesne formy zbiorowej podmiotowości.

Prezentowana książka składa się z dwóch części, odpowiadających w swej treści zasygnalizowanym wyżej poziomom analizy. Pierwsza z nich koncentruje się na zagadnieniach ontologicznych, zarysowując podwójnie negatywny, z uwagi na kluczowy dla mnie element dyssensu oraz tryb postfundacjonalistycznego namysłu, kontekst wyłaniania się nowych wspólnot. W otwierającym rozdziale, poświęconym przepracowanej na potrzeby dalszych analiz wizji miasta postindustrialnego, skupiam się w znacznej mierze na przedstawieniu zachodzącej dziś zmiany paradygmatu gospodarczego. Czyniąc to, korzystam z pokrewnych mu dyskursów opisujących współczesne miasta i metropolie jako efekt działalności postfordyzmu, elastycznej akumulacji czy informacjonizmu. Traktując postindustrializm w terminach zapowiedzi, tendencji, kognitywizacji kapitału oraz dematerializacji i kulturalizacji produkcji, rozszerzam jego zakres pojęciowy w celu objęcia wspólnym mianem doświadczenia miast zaawansowanego i peryferyjnego kapita-

lizmu. Zasadnicze znaczenie odgrywa tu zwrócenie uwagi na rolę czynników niematerialnych, przyczyniających się do zaistnienia nowych form produktywności i pracy oraz komercjalizacji nieproduktywnych do niedawna obszarów życia społecznego. W drugiej partii rozdziału podejmuję się analizy neoliberalnego urbanizmu oraz jego dwóch najbardziej widocznych skutków, za które uznaję dialektykę deindustrializacji i reindustrializacji oraz gentryfikację. Wszystkie stanowią wspólny spadek po społeczeństwie przemysłowym, efekt wywłaszczającej urbanizacji, jak również przyczynę wspólnotowej niezgody na postępującą neoliberalizację współczesnych miast.

W drugim rozdziale artykułowana w słowniku ekonomicznym ontologia aktualności rozszerzona została o próbę przemyslenia ontologii wspólnotowej relacji. Jego zasadniczym celem jest wypracowanie uprzedmiotowionej koncepcji wspólnotowości, umożliwiającej interpretację jej trzech miejskich przejawów wyznaczających ramy drugiej części książki. Jako słaboontologicznie pojęcie stanowi ona efekt krytycznej konfrontacji filozoficznych dociekań Nancy'ego, Derridy czy Esposito z postfundamentalistyczną teorią przestrzeni. Cechy radykalnie ujętej wspólnotowości, takie jak nieobecność naturalistycznych, stabilnych i niezmiennych fundamentów oraz dowartościowanie tego, co marginalne i wykluczone, łączą wspomniany namysł z widmowymi konceptami topologicznymi, takimi jak *chora* czy miasto azylu. Połączenie to stanowi rodzaj koniecznego, choć niewystarczającego mostu nad nielikwidowalną przepaścią ustanowioną w ramach różnicy ontologicznej oddzielającej przeciwstawioną esencję wspólnotowości od jej niedoskonałych ontycznych manifestacji.

Pozostałe rozdziały książki tworzą jej drugą część i poświęcone zostały trzem modelom wspólnotowej formacji. Nie roszczęc sobie prawa do ustalenia typologii, uznaję przyjęte tu współbieżne perspektywy za najbliższe urzeczywistnienia wypracowywanej w poprzedniej części koncepcji wspólnotowości. Jeśli decyduję się ją oświetlać przez pryzmat interpretacji/artykulacji, estetycznego dzielenia i oporu, to dzieje się tak w odpowiedzi na współczesny zwrot kulturowy odpowiedzialny za zgeneralizowane doświadczenia refleksyjności, estetyzacji i oddolnej polityzacji. Fakt ten pozwala na podkreślenie politycznego znaczenia interpretatywnej natury bycia, estetycznej konfiguracji naszych czasoprzestrzennych współrzędnych oraz ontologicznego pierwszeństwa oporu.

Punkt wyjścia dla trzeciego rozdziału stanowi koncept wspólnoty interpretacyjnej. Inaczej niż w jej dominujących ujęciach proponuję, by ujmować ją nie jako kulturowo determinowany punkt wyjścia, lecz stale odsuwający się punkt dojścia w efekcie kolektywnych starań o narzucenie nowej interpretacji dyskursywnie rozumianego miasta. Rozdział ten porusza zagadnienia granic interpretacji i tego, co miejskie, palimpsestowej natury miasta

i niebezpieczeństw związanych z jego tekstualizacją, zbiorowego charakteru sygnifikacji czy wagi pustych znaczących dla polityki miejskiej. Podjęte w nim zadanie uprzestrzennienia przekonania o wspólnotowej naturze aktu interpretacyjnego prowadzi mnie w stronę zagadnienia artykulacji. Mając na uwadze jej podwójne znaczenie, a zatem wiązanie heterogenicznych elementów oraz (przestrzenną) inskrypcję sensu, przedstawiam sposoby samoreprezentacji i kontrinterpretacji umożliwiające tworzenie podmiotów w koalicji oraz oddolne wytwarzanie Lefebvre'owskiej przestrzeni przeżywanej.

W rozdziale kolejnym wychodzę od przedstawienia idei miasta kreatywnego jako negatywnego kontekstu dla wyłaniania się wspólnot estetycznych. Opieram się przy tym na głównym założeniu ostatnich prac Jacques'a Rancière'a, zgodnie z którym „estetyka [...] to czynnik specyficznej historycznej konfiguracji ról społecznych i wspólnotowości” (Hinderliter, Kaizen, Maimon, Mansoor i McCormick, 2009, s. 1). Znaczna część tego rozdziału stanowi próbę przemyślenia miejsca sztuki w warunkach kapitalizmu kognitywnego. Przedmiotem mojej krytyki są tutaj w szczególności podzielane przez świat sztuki i kapitalistyczny sposób produkcji modele partycypacji, kreatywności i współpracy. Wracam w tym miejscu zatem do kwestii poruszonych w rozdziale pierwszym, w którym wykorzystuję m.in. pojęcie artystycznego sposobu produkcji. Argumentuję, że warunkiem zgodnej z imperatywem równości wspólnoty estetycznej jest dokonywana pod znakiem głębokiej estetyzacji, re-artykulacji materialności i ignorancie edukacji dekonstrukcja modulacyjnych trybów artystycznej współpracy.

Relacyjność opisywanych przeze mnie zbiorowości i kolektywów charakteryzowana bywa najczęściej z wykorzystaniem pojęcia oporu. Sprzeciw wobec dominujących w społeczeństwie tendencji to jeden z głównych katalizatorów konstruowania społecznej relacji. Przyjmuje rolę spoiwa dla wspólnotowych koalicji, wiążąc przedstawicieli zróżnicowanych grup. Mając to na uwadze, wskazuję w ostatnim rozdziale na punkty przecięcia i podstawowe różnice obecne w opisywanych przez Agambena i Negriego wizjach miasta biopolitycznego. Argumentuję, że przedsiębrany w jego ramach opór, związany z kulturą produktywności miejskich podmiotów, polega na ustanowieniu miejsca w tożsamym z postpolityczną przestrzenią przepływów nie-miejsca władzy suwerennej. Twierdzę, że dysSENS wypierany przez neoliberalną, konsensualną logikę późnego kapitalizmu wraca do miasta zawsze w następstwie jej własnych posunięć. Miasto postpolityczne to zatem miraż, rodzaj fasady przysłaniającej zawsze obecne w jego granicach siły oporu. Podstawowym problemem pozostaje ich mobilizowanie i przekuwanie zorientowanego lokalnie niezadowolenia w bardziej uniwersalne, podważające policyjne *status quo* działania. Wspólnoty oporu, przedstawia-

ne tu na przykładzie postoperaistycznej koncepcji wielości, niosą nadzieję na ponowne upolitycznienie przestrzeni miejskiej. Redystrybucję jej fragmentów na bardziej inkluzywnych, bo wpisanych w program przestrzennej sprawiedliwości, zasadach oraz demokratyzacji do tej pory ekskluzywnego prawa do miasta.

Poznań, luty 2015 r.

\* \* \*

Prezentowana książka jest skróconą wersją pracy doktorskiej obronionej w Instytucie Kulturoznawstwa UAM w listopadzie 2013 r. Pragnę w tym miejscu podziękować tym osobom, bez których nie przybrałaby ona obecnego kształtu. Podziękowania należą się w pierwszej kolejności promotorce rozprawy, Pani Profesor Ewie Rewers – za naukową opiekę, konstruktywną krytykę, cierpliwość i ciągłe zachęty do „urbanizacji” namysłu. Za pouczające rozmowy i inspiracje dziękuję też Towarzyszom i Towarzyszkom z „Praktyki Teoretycznej” – szczególnie Krystianowi Szadkowskiemu, Maciejowi Szlinderowi, Mikołajowi Ratajczakowi i Agnieszce Kowalczyk – oraz Koleżankom z Zakładu Kulturowych Studiów Miejskich, zwłaszcza Agacie Skórzyńskiej, Zuzannie Dziuban i Mariannie Michałowskiej. Podziękowania za cenne uwagi i życzliwą krytykę należą się także Recenzentom rozprawy: prof. dr. hab. Leszkowi Koczanowiczowi oraz dr. hab. Krzysztofowi Moraczewskiemu.

Osobne wyrazy wdzięczności pragnę przekazać moim Bliskim – Rodzicom Małgorzacie i Markowi, Teściom Wiesławie i Krzysztofowi, Babci Basi, siostrom Asi i Ani, oraz, przede wszystkim, żonie Joli – za miłość, nieustanne wsparcie i cierpliwość w czasie przedłużającej się pracy nad rozprawą. Dziękuję też naszemu synkowi Antosiowi, którego pierwsze miesiące życia zbiegły się z ostatnimi moich studiów doktoranckich – za radość współ-bycia i wiele przespanych nocy.

\* \* \*

W książce wykorzystałem przepracowane wersje lub fragmenty następujących artykułów mojego autorstwa: *Artykulacje*, w: E. Rewers (red.), *Kulturowe studia miejskie. Wprowadzenie*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2014; *Przestrzenie kooperacji i re-artykulacja materialności. W stronę miejskiego modelu sztuki współpracy*, „Kultura Współczesna” 3/2013; *Neoliberalizm w budowie, czyli o mieliznach miejskiej przedsiębiorczości i (post)polityczności architektury*, w: B. Świątkowska (red.), *Chwała miasta*, Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa 2012; *Gentryfikacja jako gentryfikacja: artystyczny sposób produkcji i restrukturyzacja miasta*, w: K. Sikorska, M. Kosińska, A. Skórzyńska (red.), *Artysta – kurator – instytucja – odbiorca. Przestrzenie*

*autonomii i modele krytyki*, Galeria Miejska Arsenał, Poznań 2012; *Od Imperium do Rzeczy-pospolitej* (frag. „Praktyka Teoretyczna”, *Rzecz-pospolita i aktualność komunizmu*, w: M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-pospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*, Korporacja Ha!art, Kraków 2012); *Sztuka współpracy w dobie kapitalizmu kognitywnego: edukacja, estetyzacja, relacja*, „Zeszyty Artystyczne” 21/2011; *Wspólnotowość bez wspólnoty: Jacques Derrida i dekonstrukcja zbiorowości*, w: B. Banasiak, A. Kucner, K. Jaksender (red.), *Foucault, Deleuze, Derrida*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2011; *Kto ma prawo do biopolis? Agamben, Negri i spór o metropolię*, „Praktyka Teoretyczna” 3/2011; *Wspólnoty oporu w mieście postpolitycznym*, „Kultura Współczesna” 2/2010.

CZĘŚĆ PIERWSZA

ONTOLOGIE WSPÓLNOTOWOŚCI



## ROZDZIAŁ I

# MIASTO POSTINDUSTRIALNE JAKO KONTEKST WYŁANIANIA SIĘ NOWYCH WSPÓLNOT

### **1. Postindustrializm – kapitalizm kognitywny – praca niematerialna**

Niewiele zjawisk w krótkiej historii krytycznych studiów miejskich okazało się dla tej dyscypliny równie płodne intelektualnie, co obwieszona na przełomie lat 60. i 70. XX wieku teza o nadejściu społeczeństwa postindustrialnego. Pogląd głoszony niezależnie przez takich myślicieli, jak Daniel Bell, Alain Touraine czy Radovan Richta od blisko 40 lat podlega pisany z pozycji nauk o mieście zabiegom adaptacyjnym, redefiniowaniu czy gwałtownej negacji. Tym, co zdaje się łączyć te niezwykle zróżnicowane zapatrywania na opisywaną w kategoriach postindustrialności zmianę społeczną, to wspólne zainteresowanie jej lokalnymi konsekwencjami, nade wszystko zaś implikacjami owej transformacji dla przestrzennej, gospodarczej, politycznej i społecznej tkanki przeobrażanych współcześnie miast. Niezależnie od przyjętej interpretacji omawianego zjawiska dostrzegane od dziesięcioleci i dokonujące się zgodnie z imperatywami globalnego kapitalizmu zmiany w organizacji pracy i formach produkcji, restrukturyzacja zatrudnienia, refunkcjonalizacja dzielnic i całych miast nie pozostawiają nietkniętymi więzi, które łączą lub łączyły do niedawna ich mieszkańców. Wpływ owych strukturalnych przemian na oddolne mechanizmy tworzenia się zbiorowości nie przestaje zajmować przedstawicieli geografii, socjologii i antropologii miasta, jak również urbanistów, architektów czy zainteresowanych miastem filozofów i ekonomistów. Staje się także coraz istotniejszym źródłem namysłu skupionych na mieście nauk o kulturze.

Zadaniem tego rozdziału jest określenie warunków możliwości powstawania nowych form życia zbiorowego poprzez nakreślenie możliwie szerokiego kontekstu, który zmusza współczesnych badaczy do redefinicji samego pojęcia wspólnoty miejskiej. Mając na uwadze jego realizację, zasta-

nawiam się, w jaki sposób współczesne przeobrażenia przestrzeni miejskiej, będące skutkiem jej deindustrializacji i reindustrializacji, usieciowienia czy postępującego utowarowienia, wpływać mogą na zbiorowe formy działania mieszkańców miast<sup>1</sup>. Interesuje mnie w tym miejscu zatem charakter złożonych relacji zachodzących między miastem jako polityczno-gospodarczą formą organizacji a miejskimi wspólnotami, odpowiedzialnymi tak za jego współtworzenie, jak i wyprzedzające działania władzy akty oporu celujące w tworzenie miejskiej alternatywy. Łącząc katalizowane przez globalny kapitał zmiany strukturalne z obserwowanymi lokalnie przeobrażeniami miast, trzymam się założenia o globalizacji tendencji związanych z ekonomiczną restrukturyzacją. Zabieg ten pozwala mi na opisywanie w kategoriach postindustrialności także miast postsocjalistycznych, stosunkowo późno objętych kapitalistyczną transformacją. Kluczowa okazuje się w tym kontekście ich swoista przejściowość wyznaczana m.in. przez kombinowaną gospodarkę oraz nieśmiało inicjowane po 1989 r. procesy metropolizacji.

Główne zaplecze teoretyczne dla tej części pracy stanowią marksistowskie studia miejskie, które, zgodnie z intuicją Iry Katznelsona (1992), wyjaśniając istotę transformacji współczesnych miast z wykorzystaniem prac Karola Marksa, same stanowią istotne uzupełnienie braków i rozwiązanie problemów niemiejskiego w swych głównych nurtach marksizmu. Choć ich najwybitniejsi przedstawiciele (jak David Harvey czy Manuel Castells) niemal zgodnie odrzucają kategorię „postindustrializmu” (przedkładając nad nią postfordyzm, elastyczną akumulację czy informacjonizm), posłużę się ich pracami w celu jej ocalającego, ponownego użycia. Proces ten poprzedzi krótka lektura dwóch tekstów pochodzących spoza korpusu studiów miejskich – analizujących kształt nadchodzącego społeczeństwa książek Daniela Bella i Alaina Touraine’a. Niezależnie od ograniczonego zainteresowania kwestią miasta, ich niezaprzeczalną zasługą pozostaje zainicjowanie socjologicznego namysłu nad empirycznymi możliwościami nastania nade wszystko miejskiej ery poprzemysłowej.

<sup>1</sup> Decyzja o poszukiwaniu specyfiki tego, co miejskie na terenie samego miasta powtarza zabieg przedsiębrany przez współczesne krytyki kapitalizmu. Przyświecają jej dwa główne założenia. Pierwsze zawdzięczam Henriemu Lefebvre’owi rozpatrującemu miejskość jako fenomen odpowiadający za współwzrost niegdyś niesprowadzalnych rzeczywistości miasta i wsi (co nie oznacza oczywiście ich całkowitego ujednoczenia). Namysł nad miejskością jako trzecim, osłabiającym binaryzm miasto-wieś, elemencie to jedna z podstaw „miejskiej rewolucji” odpowiedzialnej za planetarny charakter urbanizacji (Lefebvre, 2003). To w jej efekcie tradycyjny podział przestrzenny przekształca się w „zestaw nieszczelnych przestrzeni nierównomiernego, zdeterminowanego geograficznie rozwoju pod jedną hegemoniczną władzą kapitału i państwa” (Harvey, 2012, s. 42). Druga przesłanka opiera się ściśle na pierwszej. Miasta postindustrialne stanowią, jak ujmuje to Saskia Sassen (2007), metonimię obecnej fazy kapitalizmu i napędzanej przezeń globalizacji. Jeśli dla tych ostatnich nie istnieje już żadne jakościowo różne zewnątrz – a przy takim stanowisku obstarę w tej książce – to wszelka krytyka wyżej wymienionych zjawisk dokonywać się musi na ich własnym terenie.

### a) Postindustrializm jako zapowiedź

Udziałem obu myślicieli jest także powszechnie dziś przyjmowane twierdzenie o istnieniu trzech następujących po sobie form społeczeństwa, określonych przez dominujące w ich ramach modele gospodarki. Według Bella i Touraine'a obecny etap rozwoju społecznego, wyznaczony przez pracę usługową, rozwój technologii informacyjnych i rosnące znaczenie wiedzy, poprzedziły epoki determinowane przez: paradygmat gospodarczy oparty na rolnictwie i ekstrakcji surowców (feudalizm) oraz typ gospodarki uzależnionej od produkcji przemysłowej (industrializm). W każdym z przypadków o przechodzeniu do kolejnego etapu decydować miały przede wszystkim wskaźniki ilościowe. Jak zobaczymy niżej, pogląd ten spotkał się z licznymi krytykami, tak z uwagi na zapoznanie jakościowego wymiaru transformacji, jak i zbyt swobodne wykorzystanie danych ilościowych.

W wydaniu Bellowskim prognostyczny typ idealny społeczeństwa postindustrialnego „podkreśla centralny charakter wiedzy teoretycznej”, stanowiącej „oś nowej technologii, wzrostu gospodarczego i stratyfikacji społeczeństwa” (Bell, 1999, s. 112). Tezie tej, powtarzanej także na gruncie teorii społeczeństwa informacyjnego, towarzyszy przekonanie o roli, jaką odegra w jego kształtowaniu uniwersytet oraz pracujący w nim i kształtowani tam ludzie – naukowcy, inżynierowie, wykwalifikowani pracownicy. Zastępuje on, jako koło zamachowe zmiany społecznej, fabrykę, czyli symbol społeczeństwa industrialnego. Przeobrażeniu ulega także charakter napędzającej gospodarkę siły roboczej – postęp przestaje być uzależniony od pracy ludzkich rąk, a dzięki rozwojowi technologicznemu i wykorzystaniu informacji możliwa staje się ilościowa dominacja osób znajdujących zatrudnienie w specjalistycznych usługach (takich jak oświata, zarządzanie, finanse) oraz towarzyszący jej spadek miejsc pracy w przemyśle. Dla Bella to właśnie zmiana struktury zatrudnienia stanowić miała główny czynnik pozwalający ludzkości na wkroczenie w erę wolną od fizycznego wysiłku i „gry przeciwko naturze” (która charakteryzowała społeczeństwo preindustrialne) oraz naturze sfabrykowanej (domenie społeczeństwa industrialnego). Jako że społeczeństwo postindustrialne jest „grą między osobami” (Bell, 1999, s. 116) na jego czoło wysuwa się znaczenie relacji społecznej. Oznacza to odrzucenie groźby zimnej, skrajnie zracjonalizowanej i zbiurokratyzowanej wizji republiki profesjonalistów na rzecz odpowiedzialnie zarządzanego przez merytokrację i zorientowanego na drugiego człowieka społeczeństwa troski (Webster, 2002, s. 40). To ostatnie ma się fundować na rewitalizacji negowanej przez industrializację wspólnotowości.

Spoczeństwo postindustrialne jest zatem także społeczeństwem „wspólnotowym”, gdzie jednostkę społeczną stanowi raczej wspólnota aniżeli indywidualizm,

a „społeczna decyzja” osiągnąć być musi w opozycji do prostej sumy decyzji indywidualnych [...]” (Bell, 1999, s. 128).

Warto zauważyć, że podobne wizje były rozwijane przez zachodnich badaczy przynajmniej od lat 30. i 40. XX wieku. I tak dla francuskiego ekonomisty Jeana Fourastié era gospodarki usługowej to okres, w którym materiałem pracy człowieka staje się sam człowiek (Cohen, 2009, s. 3).

Fundowana na Weberowskim założeniu o racjonalizacji zachodnich społeczeństw koncepcja Bella nie unika oczywiście oskarżeń o ewolucjonizm i determinizm technologiczny. Istotniejsze z punktu widzenia prowadzonych tu rozważań zdają się jednak trzy kolejne możliwe do wyłożenia zastrzeżenia. Pierwsze z nich to wynik odrzucenia przez Bella holistycznego spojrzenia na społeczeństwo i jego rozczłonkowanie na trzy, rzekomo autonomiczne sfery: strukturę społeczną (to w niej zawiera się gospodarka), politykę i kulturę. Sfery te są jego zdaniem nie tyle niezależne, ile wzajem niesprowadzalne, podlegają bowiem różnej dynamice zmian, oparte są na innych normach i rządzą się odmiennymi zasadami. Odrzucona zostaje w ten sposób nadrzędna teza Marksa, głosząca wpływ kapitalistycznego sposobu produkcji na wszystkie dziedziny życia ludzkiego. Zgodnie z prezentowaną optyką polityka i kultura są zatem wolne od imperatywu efektywności i maksymalizacji zysku (ześrodkowane odpowiednio na kwestiach równości i samorealizacji), a zmiany zachodzące w obszarze gospodarki nie determinują przeobrażeń w domenach politycznej i kulturowej (co nie przeszkadza Bellowi głosić sprzecznego z powyższym przekonania o skutkach zwiększonej obecności profesjonalistów dla kształtu polityki demokratycznej).

Drugi możliwy zarzut to efekt zawężonego spojrzenia na zmiany zachodzące w sektorze zatrudnienia. Przekonanie o dominującej roli niematerialnych usług nie pozwala Bellowi dostrzec transformacji zachodzącej w obrębie wciąż dalekiej od marginalizacji produkcji materialnej<sup>2</sup>. Wcześniejsze sposoby wytwarzania wartości nie tylko z wolna nie zanikają, ale adaptują się do warunków gospodarki w coraz większym stopniu opartej na wiedzy i informacji. Praca usługowa stanowić może ich istotne dopełnienie. Dzieje się tak np. w przypadku otwieranych przy starych zakładach produkcyjnych działów marketingu. Trudna do przeniesienia na pozamerykański grunt teza o wypieraniu niewykwalfikowanej pracy produkcyjnej przez specjalistyczną pracę usługową oraz bezzasadność konceptualnego rozdzielenia sektorów postindustrialnej gospodarki powodują, że Bell ociera się o tezę o końcu klasy robotniczej. Społeczeństwo poprzemysłowe cięży ma bowiem ku osłabieniu klasycznej walki klas, wyznaczając nową i mniej dotkliwą dla

<sup>2</sup> Zdaniem ekonomisty Billa Melody’ego głównym odbiorcą informacyjnych dóbr i usług nie są konsumenci, lecz właśnie przemysł (Webster, 2002, s. 51).

porządku społecznego linię konfliktu między zarządzającym i zarządzanym, czyli rosnącą w siłę klasą średnią i coraz mniej liczną klasą niższą (Krzysztofek i Szczepański, 2002, s. 81). Amerykański socjolog (podobnie rzecz będzie miała się z Touraine’em) nie zwrócił zatem uwagi na proces podsumowany 16 lat później przez Castellsa. Połączone ze sobą zjawiska, takie jak wzrost zatrudnienia w usługach, automatyzacja i informatyzacja produkcji zamiast przyczyniać się do likwidacji opisywanego przez Marksa konfliktu, odpowiedzialne są za nową formę pracowniczej stratyfikacji. Dla hiszpańskiego socjologa główne źródło antagonizmów społecznych stanowi kontynuacja nowoczesnej opozycji kapitału i pracy na gruncie prowadzącej do rozłamu dualnej gospodarki informacyjnej. Najbardziej dotkliwa społeczna konsekwencja tego dualizmu to stale pogłębiający się konflikt między wykwalifikowanymi i dobrze opłacanymi przedstawicielami jej formalnego sektora a zatrudnionymi w jego zdegradowanej podstawie – sektorze nieformalnym (Castells, 1989, s. 225)<sup>3</sup>.

Trzecia uwaga krytyczna ma już bezpośrednio miejski charakter i jest konsekwencją niewrażliwości Bella na czynnik przestrzenny. Chociaż autor *The Post-Industrial Society* sytuował złożoną ze specjalistów nową klasę średnią w obrębie amerykańskich metropolii, nie zwrócił uwagi na fakt, że postulowana w jego koncepcji utrata centralnej pozycji przez klasę robotniczą będzie równoznaczna z konfliktem wokół stanowiącego o habitusie robotników centrum miasta (Hutton, 2008, s. 288). W krótkim czasie miało się ono stać równie istotne dla rzekomego następcy burżuazji, który w ramach zjawiska określanego mianem „powrotu do miasta” dokonywał wymiany składu klasowego zachodnich metropolii. Kwestia ta nie umknęła uwadze badaczkom przestrzeni miejskich, piszących w tym samym czasie o upadku śródmieścia, gentryfikacji czy rodzącym się z wolna robotniczym, zgodnie z wykładnią Henriego Lefebvre’a (2012), ruchu prawa do miasta.

Nowa istota konfliktów społecznych to z kolei jeden z głównych wyznaczników postindustrializmu w ujęciu Touraine’a. Nie podzielając antyholistycznej postawy Bella (i podkreślając w zamian początki współczesnego uspołecznienia i kulturalizacji czynników produkcyjnych), francuski socjolog obstawał jednak przy podobnym stanowisku, że ich protagonistami nie są już główni aktorzy społeczeństwa przemysłowego – kapitał i świat pracy. Walka przebiega bowiem obecnie między ekonomiczno-politycznymi strukturami podejmowania decyzji a osobami, na których wymuszona została partycypacja w podlegającym decydującym społeczeństwie (Touraine,

<sup>3</sup> W późniejszych pracach Castells przenosi akcent z kontynuacji walki klas na konflikty na tle tożsamościowym. Nie zmienia jednak zdania, że są one katalizowane przez dynamikę informacjonizmu – historyczną formę rozwoju napędzaną przez restrukturyzację kapitalistycznego sposobu produkcji (Castells, 2007).

1971, ss. 8-9). Co istotne z punktu widzenia tego rozdziału, konflikt ten ma przełożenie na kategorie geograficzne. Choć przebiega między centrum i peryferiami, nie może być dłużej ufundowany, jak twierdził Touraine, na doświadczeniu kapitalistycznego wyzysku. Podstawową kondycją społeczeństwa postindustrialnego jest raczej równoznaczna z anulacją konfliktu i ustanowieniem partycypacji zależnej alienacja. Co ciekawe, autor *La Société post-industrielle* zrywa z jej tradycyjną wykładnią. Wyalienowania nie powodują już linia montażowa, odrywająca robotnika od znaczenia procesu pracy, czy wywołujące stan osamotnienia wielkie miasto. Wedle Touraine'a współtworzymy społeczeństwo nie dlatego, że prowadzi ono do pauperyzacji lub narzuca ludziom niemożliwe do udźwignięcia represje, ale z uwagi na jego moc uwodzenia i manipulacji. Owa unikająca bezpośredniej konfrontacji nowa strategia władzy zachęca nas zatem do przyjmowania postaw konformistycznych.

Z uwagi na coraz lepszą sytuację ekonomiczną państw zachodnich odsuwa ona także na drugi plan tradycyjną walkę klasową. Jej miejsce, jako źródło potencjalnej antytechnokratycznej rebelii, zajmują konflikty kulturowe (Jawłowska, 2007/2008, ss. 84). Problemy odpowiedzialnych za ich rozgrywanie nowych ruchów społecznych są przy tym niesprowadzalne do dawnych bolączek ludzi pracy. W centrum rozwiniętych społeczeństw nie stoi bowiem – jak twierdzi Touraine – akumulacja, lecz problem programowania (stąd odpowiednikiem społeczeństwa postindustrialnego jest m.in. społeczeństwo zaprogramowane). Nowa klasa rządząca nie opiera zatem swojej władzy na własności, lecz wiedzy i kontroli edukacji. Znaczenie zyskuje w tym kontekście ruch studencki, który walcząc o wolność i dostęp do wykształcenia, jednocześnie ma wyznaczać linie nowego, postindustrialnego konfliktu klasowego. Późniejsze badania Touraine'a pokazują, że po osłabieniu wspomnianego ruchu jeden z większych problemów jego teorii sprowadza się do trudności z empirycznym wypełnieniem kategorii „centralnego konfliktu społecznego”. Choć analizowana przez jego zespół badawczy wczesna działalność „Solidarności” (Touraine, 2010) odtwarzała w warunkach realnego socjalizmu nowoczesną walkę robotników z (państwowymi) właścicielami środków produkcji, francuski socjolog nie zmienił zdania o stopniowym kresie emancypacyjnego ruchu robotniczego na rzecz nowych podmiotów zbiorowych.

Istotny wpływ na redefinicję stosunków społecznych w dobie postindustrialnej ma również ewolucja formy miejskiej, co dla Touraine'a (1971, ss. 55-56) oznacza rozszerzenie walk o miejsce pracy na szersze układy przestrzenne w równym stopniu, co fabryka związanych z problemem władzy ekonomicznej nad życiem społecznym. Obrona miasta widziana jest tutaj jako możliwość samostanowienia i budowania tożsamości w oparciu o więź

z miejscem, jego kulturą i członkami lokalnej wspólnoty. Jest również konsekwencją, czego sam Touraine już nie rozwija, przestrzennego wywłaszczenia dotychczasowych mieszkańców miasta. Początek temu procesowi, o czym piszę w dalszych częściach tego rozdziału, daje deindustrializacja i jedna z jej konsekwencji, czyli polegająca na wymianie składu klasowego mieszkańców gentryfikacja. Dokonująca się w latach 70. i 80. XX wieku ekonomiczna restrukturyzacja miast amerykańskich i zachodnioeuropejskich (dwie dekady po 1989 r. coraz mocniej odczuwalna także w kontekście postsocjalistycznym), staje się jeszcze istotniejsza, jeśli pamiętać o tempie zmian dokonującym się poza ich granicami. Jeszcze w latach 50. większość siły roboczej znajdowała zatrudnienie w rolnictwie (Thorns, 2002, s. 53), co skłania niektórych teoretyków do przekonania o konieczności spojrzenia na omawianą transformację w trybie długiego trwania<sup>4</sup>. Postindustrializm był zatem u swego zarania zjawiskiem niemal całkowicie miejskim. Przyciągającym migrantów miastom zawdzięczamy też w zupełności powolne zmiany przechylające szalę całkowitego zatrudnienia w stronę sektora usług i nowych, opartych na zaawansowanych technologiach, przemysłów. Wspomniani migranci w zależności od swego wykształcenia i stopnia legalności pobytu zasilają szeregi nowej klasy usługowej lub przejmują miejsca w niskopłatnych, często także nieformalnych, zajęciach wzgardzonych uprzednio przez pracowniczych tubylców.

Rosnąca obecność rozwiniętych przemysłów za sprawą zainicjowanej w latach 90. reindustrializacji metropolii czy restrukturyzacji starszych zakładów przemysłowych pozwala po przeszło 30 latach na refutację w odniesieniu do niektórych założeń i scenariuszy wczesnych teorii postindustrialnych (por. Mattelart, 2004). Nie oznacza to jednak konieczności zarzucenia kategorii postindustrialności. Jeśli rację miał Castells (1989, s. 172), pisząc pod koniec lat 80. (w kontekście wciąż robotniczego miasta) o decydującym związku przemian na gruncie technologii i siły roboczej dla kształtowania się miejskiej dynamiki, to kluczem do uchwycenia istoty miasta postindustrialnego i kształtujących się w jego ramach wspólnot pozostaje ponowne przemysłenie zagadnienia pracy i produkcji. Nie mielibyśmy tu zatem do czynienia z kwestią prostego „pożegnania klasy robotniczej” (Gorz, 1982), lecz raczej z koniecznością jej sprobematyzowania w obliczu współczesnej transformacji zachodzącej na gruncie sposobu produkcji, form i struktury zatrudnienia, zmieniających się zasad akumulacji kapitału oraz międzysek-

<sup>4</sup> Przejścia nie od przemysłu do usług, lecz powolnego odchodzenia od pracy rolnej wpraw na rzecz drugiego, a później także współzależnego od niego trzeciego sektora gospodarki. Postindustrializm stawałby się tym samym nie tyle rewolucyjną zmianą na gruncie sposobu produkcji, ile intensyfikacją tendencji obecnych już na gruncie industrializmu. Zwolennikami takiego stanowiska są m.in. Krishan Kumar i, w umiarkowanym stopniu, Harvey.

torowego upodobnienia charakterystyk i warunków pracy. Umożliwia to, jak zobaczymy niżej, pojęcie kapitalizmu kognitywnego.

Jeśli w wyjaśnianiu transformacji trzymać się metody Marksa, co postulują prominentni przedstawiciele studiów miejskich, należy, jak piszą z kolei Antonio Negri i Michael Hardt, paradoksalnie częściowo od niej odbiec. Z uwagi na zmianę na gruncie obiektu jego analizy – kapitalistycznej produkcji i społeczeństwa – przeobrazeniu musi ulec także służąca do ich opisu aparatura teoretyczna (Hardt i Negri, 2004, s. 140). Nie chodzi przy tym o odrzucenie kategorii nadających rytm pracom Marksa, lecz ich adaptacyjną aktualizację. Elementem Marksowskiej metody, który przybliżył nas do takiej aktualizacji oraz wyjaśnienia obserwowanego od dziesięcioleci przejścia jest pojęcie historycznej tendencji. Marks posłużył się nim w *Kapitale* w celu opisanego poprzedniej zmiany paradygmatu, czyli przejścia od produkcji typu rolnego do produkcji przemysłowej. Chociaż w momencie publikacji książki (1867) transformacja ta zachodziła wyraźnie jedynie w Wielkiej Brytanii, autor *Grundrisse* postrzegał ją w kategoriach prawidłowości przeobrażającej z biegiem czasu wszystkie terytoria zależne kapitału (Marks, 1951, s. 4). Istotny jest tutaj także wpływ nowej na wcześniejszą formę produkcji. Chociaż ta pierwsza nie jest w stanie w krótkim okresie przewyciężyć drugiej, może stanowić motor jej rozwoju, np. w formie uprzemysłowionego rolnictwa. Kluczowa w rozpoznaniu Marksa nie była zatem dokonana w kategoriach ilościowych analiza rzeczywistych przesunięć w obrębie pracy i produkcji, lecz zakreślenie ich przyszłych, potencjalnych wektorów. Pojęcie tendencji pozwala w ten sposób odeprzeć argumenty przeciwników tezy o zmianie paradygmatu gospodarczego, dla których przebiegające z różnym impetem industrializacja peryferiów i reindustrializacja centrum stanowią empiryczny asumpt do obalenia tezy o globalnym przejściu do postindustrializmu, jak również uchwycić jakościowy charakter omawianych przemian.

Podstawowy problem, jaki może się rodzić wskutek wykorzystania Marksowskiej kategorii, to ryzyko traktowania tendencji jako postępu. Choć Marks już na etapie *Kapitału* praktycznie zrezygnował z tego ostatniego jako idei moralnej i ekonomicznej na rzecz procesu jako pojęcia logicznego i politycznego (Balibar, 2007a, s. 129), w dalszym ciągu postrzegał kraje bardziej rozwinięte jako obraz przyszłości krajów „zacofanych”. Odwrót od tak rozumianego ewolucjonizmu przynieść miała, jak pisze Étienne Balibar, dopiero dyskusja nad przyszłymi losami rosyjskiej wspólnoty rolnej. Marks doszedł w jej wyniku do przekonania o znaczeniu kontekstu historycznego dla przebiegu kapitalistycznej transformacji w konkretnym środowisku (Balibar, 2007a, s. 141). Zmiana ta, pozwalająca także na odmienne niż w ustalonej recepcji ujęcie dychotomii baza – nadbudowa, umożliwia odrzucenie dyskursu linearnego rozwoju. Choć w dobie rynku globalnego poszczególne

państwa, regiony i miasta stanowią części tego samego, pozbawionego zewnątrz systemu i wystawione są na tożsame kapitalistyczne mechanizmy, każde z nich rozwija się według odmiennej, swoistej dla kulturowego, przestrzennego i społecznego kontekstu trajektorii. Chciałbym w tym kontekście mówić o globalizacji tendencji restrukturyzacyjnych, będącej efektem złożonego nakładania się i przedefiniowywania skal, na których przychodzi działać kapitałowi i podmiotom stanowiącym dla niego opozycję. Dla Erika Swyngedouwa postrzegana w ten sposób globalizacja to połączenie dwóch przecinających się procesów. Pierwszy dotyczy restrukturyzacji poziomu instytucjonalnego, który w dobie fordyzmu sytuował się głównie na skali narodowej, równocześnie w kierunku skali globalnej i skal sytuujących się poniżej państwa: ludzkiego ciała, lokalnej, miejskiej czy regionalnej. Drugi sprowadza się do globalnej lokalizacji kluczowych form przemysłu, usług i kapitału finansowego (Swyngedouw, 1997, s. 156). Te zaś nie tylko podlegają adaptacji na lokalnym gruncie, mogą także równocześnie skutecznie wpływać na stan globalny całego systemu (przykładem to zjawisko „toyotyzaacji” zachodnich przedsiębiorstw inspirowane rewolucją w organizacji pracy wprowadzoną przez japoński koncern samochodowy). Globalizacja rozumiana jako procesualne, konfliktowe reskalowanie życia społecznego oznacza zatem odrzucenie myślenia w przeciwstawnych kategoriach globalności i lokalności, źródła i obiektu transformacji, a zamiast tego skłania do spoglądania na zmiany z punktu widzenia współzależności skal.

Przykładowo, analizowany z tej perspektywy rozpoczęty w 2008 r. światowy kryzys ekonomiczny nie ma w pełni globalnych (jak spekulacja na międzynarodowych rynkach) czy lokalnych (np. groźba bankructwa konkretnego państwa) przyczyn, lecz rozmaite globalne zarzewia. Niektóre z nich mają przy tym wyraźnie miejskie podłoże. I tak dla Harveya, obecny kryzys to m.in. efekt załamania systemu finansowego za sprawą ryzykownej działalności największych amerykańskich banków. Budowane za ich pieniądze mieszkania i domy (kredyt dla deweloperów) zmusiły je do wzmożonej produkcji kredytobiorców, którzy zechcieliby owe nieruchomości wykupić. Gdy zaczęto udzielać hipotek osobom niezdolnym do ich spłaty (toksyczne kredyty typu *subprime*), doszło do wyhamowania „procesu produkcji i realizacji wartości mieszkań oraz nieruchomości komercyjnych” (Harvey, 2012, s. 74), czyli urbanizacji nadwyżek kapitału, będącej dotąd jednym z głównych sposobów na stabilizację systemu. Następnym krokiem układowi stanowiło zajmowanie zadłużonych nieruchomości przez banki, co prowadziło do wzrostu liczby bezdomnych (2012, ss. 74-89). Kryzys jako efekt mieszania się lokalno-globalnych przyczyn ma, co oczywiste, również globalne konsekwencje, przejawiając się na różnych skalach i z nierówną mocą w połączonych siecią państwach, metropoliach i regionach. W łąkających dziury budżetowe pol-

skich miastach przybiera postać cięć w obszarze opieki społecznej, wyhamowania miejskich inwestycji oraz dalszej restrukturyzacji ekonomicznej mającej na uwadze przyciągnięcie kapitału inwestycyjnego i turystów. Służy temu zwykle przyjęcie przedsiębiorczego, biznesowego podejścia do polityki miejskiej i wizerunkowy lifting. Dobry przykład stanowi tu przypadek Poznania, gdzie zainaugurowana wiosną 2009 r. ogólnopolska kampania „Miasto know-how” zbiegła się z zaostreniem represji przeciwko bezdomnym, osobom żebrzącym i tzw. trudnym lokatorom (dla których przeznaczono osiedle kontenerowe przy ulicy Średzkiej).

Globalizacja tendencji restrukturyzacyjnych nie byłaby oczywiście możliwa bez tego, co Harvey (1989b, ss. 260-307) nazywa kompresją czasoprzestrzenną, a Marks (1986, s. 412) określał mianem „niszczenia przestrzeni przez czas”. Doprowadzona do swego szczytowego punktu w drugiej połowie XX wieku dzięki intensyfikującym mobilność kapitału elastyczności i deregulacji rynków oraz rozwojowi technologii informatycznych, w celu zniszczenia utrudniających akumulację barier, dąży do obdarzenia podobnymi charakterystykami wszystkich elementów przestrzennych. Cyrkulację kapitału ma zatem ułatwić całkowite wygładzenie, uabstrakcyjnienie przestrzeni (por. Lefebvre, 1991), do czego przyczyniają się same miasta i regiony konkurujące ze sobą o napływ inwestycji. Homogenizacyjny impet kapitalizmu prowadzi jednak do paradoksalnej proliferacji przestrzennych różnic, na które coraz bardziej wrażliwy okazuje się sam kapitał. Skoro bowiem może wybierać spośród nieograniczonej niemal liczby miejskich ofert, zwraca swoją uwagę w stronę tych najatrakcyjniejszych nie tylko pod względem biznesowym, ale i z uwagi na czynniki wobec ekonomii zewnętrzne. Edward Soja wspomina w tym kontekście, korzystając ze słownika Gilles’a Deleuze’a i Felixa Guattariego, o wzajemnym oddziaływaniu procesów deterytorializacji i reterytorializacji, gdzie odpowiedzią na coraz mniejsze przywiązanie do miejsca, przynależności terytorialnej, identyfikacji z miastem lub regionem stają się nowe formy produkcji przestrzeni i terytorialne tożsamości (Soja, 2000, ss. 151-152). Może to oznaczać niebezpieczne z punktu widzenia nowych, nietożsamościowych wspólnot wzmocnienie tradycyjnego lokalizmu i nacjonalizmu, które, w przeciwieństwie do tych pierwszych, są dziś umiejętnie instrumentalizowane przez państwa neoliberalne (Harvey, 2008a, ss. 120-122 i 264-266). Innym rezultatem bywa „produkcja fragmentacji, niepewności i efemerycznego, nierównego rozwoju w ramach wysoce zunifikowanej globalnej przestrzeni ekonomii przepływów kapitału” (Harvey, 1989b, s. 296).

Choć kapitalizm pozostaje zatem powszechną cechą niemal wszystkich światowych gospodarek, asymilacja jego elementów jest zazwyczaj wysoce selektywna (Hardy, 2010, s. 72). Podobnie rzecz ma się z jej tempem i trajek-

torią – kraje uznawane za zacofane czy rozwijające się nie powtarzają drogi przebytej przez państwa „rozwinęte”. Łącząc na swoim gruncie elementy różnych paradygmatów gospodarczych, stają się zwykle gospodarkami kombinowanymi. Podobnie rzecz ma się z tworamami miejskimi. Saskia Sassen przypomina w tym kontekście o długiej historii ekonomicznej miast, w którą wpisują się tak ciągłości, jak i liczne zerwania. Przykładami dostarczają tu nie tylko coraz bardziej z informatyzowane gospodarki Indii, Chin lub Brazylii, ale i przebieg polskiej transformacji po 1989 r. Autorzy tacy jak Tadeusz Kowalik czy Jane Hardy zwracają uwagę na jej skokowość, będącą wynikiem natychmiastowego po zmianie ustroju importu zaawansowanej, neoliberalnej formy kapitalizmu. Skok w globalny rynek wiązał się wprawdzie z napływem inwestycji zagranicznych czy transferem technologii (np. dzięki ulokowaniu fabryki Opla w Gliwicach), okupiono go jednak ogromnymi kosztami społecznymi, poniesionymi w znacznie krótszym czasie niż w przypadku państw zachodnich, oraz redystrybucją dochodów od rolników i robotników w stronę przedsiębiorców czy rodzącej się powoli, w dalszym ciągu niewielkiej liczebnie klasy średniej (Hardy, 2010, ss. 53-74; Kowalik, 2009). Choć polska gospodarka opiera się dziś w dużej mierze na produkcji przemysłowej i budownictwie (blisko 3,5 mln pracowników w 2011 r.), a tylko nieco ponad pół miliona osób to zatrudnieni w sektorze zaawansowanych usług (określanym w języku angielskim mianem FIRE – *finance, insurance, real estate*), wobec blisko 8 mln reprezentujących pozostałe usługi i przeszło 2 mln trudniących się rolnictwem, rybołówstwem czy leśnictwem (Dmochowska, 2014), nie waham się twierdzić, że weszła ona w fazę postindustrialną. Decydujące dla tego stwierdzenia nie mogą być jedynie dane ilościowe, lecz po raz kolejny pojęcie tendencji w postaci wpływającego na wszystkie gałęzie danej gospodarki nowego, niematerialnego sposobu produkcji.

Postindustrialność jako późnonowoczesna tendencja dotyczy w tej samej mierze gospodarki, co współtworzonych przez rzeczywistość nowego kapitalizmu i najistotniejszych z punktu widzenia tej pracy przestrzeni oraz podmiotowości<sup>5</sup>. Jak piszą Hardt i Negri:

Niejawnie w idei tendencji zawiera się idea historycznej periodyzacji. Nieskończenie małe zmiany zdarzają się w historii każdego dnia, istnieją jednak także wielkie paradygmaty, które przez dłuższy czas definiują nasze sposoby myślenia, struktury wiedzy [...], a potem zmieniają się dramatycznie, by uformować nowy paradygmat. Przejście między określonymi okresami to przejście między tendencjami. Współczesna produkcja kapitalistyczna charakteryzowana jest przez serię przejść

<sup>5</sup> Potwierdzając Marksowską tezę o wpływie określonej formy produkcji na charakterystyczną dla niej formację społeczną, która wytwarzając przedmioty, produkuje równocześnie konsumujące je podmioty i rozluźniając jego zbyt sztywne ujęcie dychotomii bazy i nadbudowy (Marks, 1986, s. 57).

[...]: od hegemonii pracy przemysłowej do pracy niematerialnej, od fordyzmu do postfordyzmu, od tego, co nowoczesne do tego, co postmodernistyczne (Hardt i Negri, 2004, s. 142).

Pisząc o mieście postindustrialnym jako kontekście umożliwiającym nastanie „momentu wspólnotowości” oraz miejscu, w którym tendencja w najbardziej widoczny sposób zbiega się z podatną na kwantyfikację empirią, mam na uwadze współzależność opisujących je dyskursów, takich jak postfordyzm czy postmodernizm, jak również wspólną dla wszystkich ambiwalencję obecną w przedrostku „post-”. W przypadku postindustrializmu nie oznacza on oczywiście prostego następstwa, opozycji lub zerwania ze swoim głównym punktem odniesienia – industrializmem, lecz jest raczej, jak przypomina w kontekście postfordyzmu Soja (2000, s. 170), „ruchem poza jego ustalony reżim akumulacji i sposób regulacji w stronę znacząco odmiennego porządku ekonomicznego”. Zauważyć należy jednak, że jako model „rozwoju” stanowi on również oznakę przejściowości, niestałości i niesamodzielności, jawiąc się jako gospodarczo-kulturowy zwrot dokonujący się przy zachowaniu podstawy zbudowanej na gruncie okresu poprzedniego – kapitalistycznej akumulacji i produkcji przemysłowej (Harvey, 1989b, s. VII). Model nadal bardzo daleki od oczyszczenia pola (por. Appiah, 2008, s. 153) dla nowego, być może niekapitalistycznego, paradygmatu społeczno-gospodarczego. Dla badacza miasta „post-” w postindustrializmie pozostaje natomiast związany z zadaniem analizy (zmieniającego się przedmiotu badań), anamnezy (w odniesieniu do elementów przemilczanych lub wypartych przez dyskurs) i anamorfozy (na gruncie teorii służącej do ujmowania nowych lub przeobrażających się zjawisk z innych niż ustalone perspektyw) (por. Lyotard, 1998, s. 108). Jedynie kombinacja tych praktyk pozwala na odpowiednie ujęcie janusowego oblicza miasta w dobie kolejnej, demontującej przestrzenie społeczeństwa przemysłowego, wielkiej transformacji.

Chociaż na gruncie nauk społecznych można dziś zauważyć szeroki konsensus co do tezy o wyznaczonej przez nowy model kapitalizmu transformacji społeczeństwa (obserwowanej w państwach zachodnich przynajmniej od lat 70. XX wieku), nie milkną spory dotyczące sposobu, w jaki winniśmy ją ujmować. Jeśli spośród wielu propozycji, takich jak „zdezorganizowany kapitalizm” (Scott Lash, John Urry), „postfordyzm” (Charles Sabel, Michael Piore, Stuart Hall, Ash Amin) czy „informacjonizm” (Manuel Castells, Martin Carnoy), wybieram pojęcie „postindustrializmu”, to nie jest to konsekwencją wadliwości ujęć konkurencyjnych. Mówić winniśmy w ich przypadku raczej o korygującej kontynuacji koncepcji społeczeństwa postindustrialnego dokonaną innymi środkami (por. Kumar, 2005, s. 61) aniżeli o w pełni alternatywnych wizjach społecznej transformacji. Pisząc w kolejnych fragmentach tej książki o mieście postindustrialnym, nie twierdzę zatem, że nie jest

ono współkształtowane przez deregulację, elastyczną specjalizację i akumulację (będące głównymi cechami postfordyzmu) (Amin, 1994; Harvey, 1989b) albo informacyjny sposób produkcji, sieciowy charakter organizacji gospodarki i ruchów społecznych czy przepływy ludzi i kapitału (czyli najwyraźniejsze przejawy informacjonizmu) (Castells, 2007; Carnoy, 2002). Przeciwnie. Decydując się na użycie kategorii „postindustrialności”, mam na uwadze głównie szerokość jej semantycznego zakresu. Pozwala ona pomieścić, w przeciwieństwie np. do postfordyzmu, tak skrajne, a jednak powiązane zjawiska, jak deindustrializacja i reindustrializacja, indywidualizacja i wspólnotowość, materialność i postmaterialność, usieciowienie i fragmentacja, kompresja czasoprzestrzenna i nowy lokalizm. Inaczej niż informacjonizm umożliwia także zachowanie związków z paradygmatem poprzednim, co zdaje się szczególnie istotne w przypadku transformacji miejskiej, dokonującej się dosłownie na zgliszczach tego, co przemysłowe. Abstrahując zatem od przedstawiania punktów niezgody, obecnych na gruncie korespondujących ze sobą teorii, postaram się raczej wskazać i wykorzystać dla własnych celów to, co dla nich wspólne. Jako że żadna ze wspomnianych wyżej perspektyw nie wydaje mi się w pełni satysfakcjonująca, dopiero w połączeniu ich elementów dostrzegam nadzieję na uchwycenie proteuszowej „natury” współczesnego miasta jako podglebia dla nowej wspólnotowości.

### **b) Postindustrializm jako kognitywizacja kapitalizmu**

Oferowana przez Marksa wizja akumulacji kapitału oraz interpretacja efektów transformacji wywołanych przez burżuazyjny sposób produkcji (Marks i Engels, 2009, s. 35), w rodzaju katalizowanych przez niego procesów alienacji, fragmentacji, indywidualizacji, twórczej destrukcji czy stale zmieniających się sposobów produkcji i konsumpcji, dostarczają, jak przypomina Harvey (1989b, ss. 111-112), szerokiego zestawu pojęć umożliwiających opisanie także zmiany zachodzącej współcześnie. Według autora *Spaces of Hope* mimo przeobrażeń gospodarki za sprawą elastycznej akumulacji i postfordowskiej organizacji produkcji to wystarczająca przesłanka do odrzucenia przekonania o przejściu do nowej, postindustrialnej formy społeczeństwa. Zauważmy jednak, że trwałość nie oznacza stałości, która dla samego kapitalizmu okazałaby się najpewniej zabójcza. Chociaż nie zmienia się on co do swej istoty – tą pozostaje imperatyw nieograniczonej akumulacji kapitału dokonywany pokojowymi lub nie środkami, to ona właśnie zmusza go do stałego „rewolucjonizowania” własnych podstaw. Mówić możemy zatem o *longue dureé* kapitalizmu<sup>6</sup>, które objawia się w jego kolejnych rodza-

<sup>6</sup> Podtrzymywanym dzięki jego elastyczności, adaptacyjności i braku specjalizacji (Vercellone, 2007, s. 25).

jach czy mutacjach (takich jak kapitalizm przemysłowy, informacyjny czy kognitywny), powstających wskutek nieustannej inkorporacji wszystkiego tego, co pozostawało do tej pory poza jego obszarem, asymilacji równie zewnętrznej krytyki oraz likwidacji zagrożeń będących efektem jego własnych sprzeczności. Co istotne, owe mutacje są nie tyle konsekwencją wewnętrznej dynamiki kapitalizmu, co odpowiedzią na coraz większą skalę antykapitalistycznej niesubordynacji (Negri, 2008b, s. 21). Dla przykładu, interpretowane z tej perspektywy postfordyzm jako deregulacja i uelastycznienie procesu pracy oraz decentralizacja i przeniesienie produkcji do państw globalnego Południa nie są wynikiem wewnętrznej ewolucji systemu, ale próbą osłabienia lub całkowitego pominięcia uzwiązkowionej siły roboczej jako głównej przeszkody na drodze elastycznej akumulacji (por. Cleaver, 2011, s. 142). Podkreślić należy zatem, że historyczna zmiana paradygmatu to niestabilny, przygodny, podatny na kolejne przeobrażenia i wciąż zachowujący związki z przeszłością efekt konfliktowych praktyk społecznych, a nie *quasi-naturalnych*, uniwersalnych praw ekonomicznych. Za taki rezultat uznaję w tej książce postindustrializm.

Proces przeobrażenia kapitalizmu może być opisany również z wykorzystaniem Marksowskich kategorii formalnej i realnej subsumcji pracy pod kapitał. Objaśniane za ich pomocą dwufazowe zjawisko przejścia do kapitalizmu przemysłowego ma wprawdzie charakter historyczny i nigdy nie przebiega w sposób liniowy, teoria niemieckiego filozofa pozwala jednak uchwycić kolejne metamorfozy sposobu produkcji. W pierwszej fazie, od XVI do końca XVIII wieku, omawiane podporządkowanie ma jeszcze charakter formalny – integracja wcześniejszych form produkcji oparta jest na czysto pieniężnym stosunku między dostarczycielem wartości dodatkowej i jej wytwarzającym, nie zmienia się przy tym dogłębnie sama forma ani organizacja źródłowo niekapitalistycznych sposobów wytwarzania. Dokonujące się w dobie pierwszej rewolucji przemysłowej przejście do subsumcji realnej oznacza znacznie intensywniejszą zależność, w ramach której kapitał stopniowo obejmuje i przekształca na własne podobieństwo wszystkie elementy procesu produkcji. Zjawisko to umożliwione zostało przez rozwój technologiczny przyczyniający się do wewnętrznych z punktu widzenia kapitału przekształceń na gruncie sposobów produkcji, czasu, organizacji i wydajności pracy, jak również stosunków społecznych zachodzących między robotnikiem i kapitalistą (Marks, 2013, ss. 88-111). W konsekwencji uogólnienia na obszarze całego społeczeństwa dominacji „stosunków płacowych, wartości wymiennej oraz pogorszenia warunków egzystencji pracy najemnej” (Vercellone, 2007, s. 25) kontrola kapitału nad pracą rozciąga się w owej fazie na dotychczasowo nieproduktywne wymiary życia ludzkiego (np. czas wolny czy sferę ducha). Choć nadal nie przynoszą one kapitaliście bezpo-

średniego zysku, przyczyniają się skutecznie do umacniania i reprodukowania całego systemu.

Wykorzystanie wiedzy i technologii w ramach kapitalizmu przemysłowego idzie w parze ze ścisłym podziałem pracy na manualną (wykonywaną przez masowych, pozbawionych specjalnych kwalifikacji robotników) i intelektualną (domenę wykwalifikowanej mniejszości siły roboczej). Rosnące znaczenie czynników intelektualnych prowadzi jednak z wolna do upowszechnienia edukacji i dyfuzji wiedzy, będących najpoważniejszymi przyczynami kryzysu kapitalizmu przemysłowego. Zdaniem Carla Vercellone, Marks na kartach *Zarysu krytyki ekonomii politycznej* zapowiada przebiegającą w ten sposób obecną mutację kapitalizmu. Jest ona nowym zwieńczeniem klasycznej dialektyki konfliktu i innowacji, która skutkowałą wcześniej powstaniem fordyzmu (ostatniego stadium kapitalizmu przemysłowego). Ten ostatni, zgodnie z przewidywaniami Marksa, to współczesny wyraz doprowadzonej do swej pełnej realizacji – dzięki systemowi maszyn oraz rozwojowi technologicznemu i naukowemu – realnej subsumcji. W wyniku mechanizacji produkcji, prowadzącej do skrócenia społecznie niezbędnego czasu pracy i uwolnienia czasu spędzanego poza nią, kapitał tworzy warunki potencjalnej, opartej na samorozwoju, kolektywnej reapropriacji wiedzy. Gdy staje się ona bardziej dostępna i rozproszona na szerszych połaciach społeczeństwa, zmienia się stosunek martwej pracy (zakumulowanej w ramach kapitału trwałego) i podporządkowanej jej do niedawna pracy żywej. Dla Marksa:

Zaoszczędzenie czasu pracy jest równoznaczne z powiększeniem wolnego czasu, to znaczy czasu dla pełnego rozwoju indywiduum, które z kolei, jako największa siła wytwórcza, oddziaływa na siłę produkcyjną pracy. Z punktu widzenia bezpośredniego procesu produkcji można zaoszczędzenie czasu pracy uważać za produkcję kapitału trwałego; tym kapitałem trwałym [...] [jest sam człowiek] (Marks, 1986, s. 578).

Niezależnie od aktualizacji owej potencjalności, wiedza staje się głównym czynnikiem produkcyjnym<sup>7</sup>, a jej kooperatywne wytwarzanie okazuje się coraz bardziej autonomiczne względem kapitalistycznej organizacji. Marks kojarzy ten moment z przeobrażeniem powszechnego intelektu, który nie spoczywa już w maszynach, lecz ma istotowo wspólnotowy i zmaterializowany w ludzkich mózgowach charakter. Według Vercellone (2014) prowadzi to do nawrotu formalnej subsumcji oraz narodzin nowej formy kapitalizmu, która przybiera dziś postać kapitalizmu kognitywnego<sup>8</sup>. Jego

<sup>7</sup> W kontekście społeczeństw informacyjnych zwracał na to uwagę np. Lyotard (1997, s. 30).

<sup>8</sup> Kapitał nie jest bowiem zdolny w obecnej sytuacji do pełnego zintegrowania, organizowania i mobilizowania opartych na wiedzy mocy produkcyjnych żywej pracy (Vercellone, 2007, ss. 26-31; 2008).

główna cecha to komercyjne zawłaszczenie intelektu powszechnego (Dyer-Witheford, 2005a, s. 74).

Kapitalizm kognitywny w przyjmowanym tu sensie oznacza pojawiający się w dobie postindustrialnej reżim gospodarczy oparty w głównej mierze na wiedzy, informacji, kooperacji i komunikacji. Mimo wielu podobieństw z takimi koncepcjami jak gospodarka oparta na wiedzy czy postfordyzm, stanowi raczej odpowiedź na ich niewystarczalność. W przeciwieństwie do pierwszej nie oznajmia zaniku pracy manualnej, wskazując na jej odnowioną postać za sprawą coraz silniejszego związku z czynnikami kognitywnymi. Inaczej niż drugi, odcina się od tezy globalnego podziału pracy, opartej na przekonaniu o istnieniu dwóch jakościowo odmiennych sposobów produkcji, centralnego postfordyzmu i peryferyjnego fordyzmu (Roggero, 2011, s. 70). Jako pojęcie kapitalizm kognitywny unika także błędu typowego dla neoindustrialnych wykładni nowego reżimu. Teorie takie jak postfordyzm czy toyotyzm uchwytyują wprawdzie zmiany zachodzące na gruncie produkcji przemysłowej, ekstrapolują je jednak w nieuprawniony sposób na pozostałe sektory gospodarki (Vercellone, 2007, s. 14). Oparte na nich wizje rozwoju społecznego bywają przy tym skażone determinizmem technologicznym. Rzecz ma się podobnie z koncepcjami społeczeństwa sieci czy społeczeństwa informacyjnego. Główną rolę w ich rozwijaniu odgrywa dziś Castells, wedle którego obserwowane współcześnie przeobrażenia struktury społecznej to głównie zasługa rewolucji technologii informacyjnych<sup>9</sup>.

Za główną zaletę kapitalizmu kognitywnego na tle konkurencyjnych koncepcji uznają jego antagonistyczny charakter. Jest on pokłosiem wizji kapitału jako klasowego stosunku społecznego, w którym próbom wchłonięcia siły roboczej przez kapitał towarzyszy zawsze zmuszający go do reorganizacji opór robotników. Jak przypomina Harry Cleaver, „w kapitalizmie wszystko, zarówno wtedy, gdy osiąga on swe cele, jak i wtedy, gdy ich nie osiąga, jest aspektem antagonistycznej walki toczonej o to, w jakim stopniu ludzkie życie jest podporządkowane kapitalistycznej pracy i jak dalece ludziom udaje się wyzwolić z tego podporządkowania” (Cleaver, 2011, s. 21). Liberalne koncepcje gospodarki opartej na wiedzy czy gospodarki kreatywnej zdają się na ten jego aspekt zupełnie niewrażliwe. Hipoteza kapitalizmu kognitywnego musi wyrastać zatem, twierdzi Vercellone, z ich krytyki. Inaczej zatem niż takie koncepty jak postfordyzm czy informacjonizm kapitalizm kognitywny niesie już w sobie załączek własnego zniesienia za sprawą skierowanych przeciwko niemu wspólnotowych praktyk samorozwoju. Unika w ten sposób optymizmu charakterystycznego dla pierwszych opisów nowej gospodarki, w których tacy autorzy, jak Sabel i Piore analizując rozwój

<sup>9</sup> Castells odpiera zarzut determinizmu, w zbyt uproszczony jednak sposób, pisząc o technice jako samym społeczeństwie (2007, s. 23).

tw. Trzeciej Italii, w warunkach rozwiniętego kapitalizmu dostrzegali szansę na ponowne, *quasi*-rzemieślnicze zjednoczenie pracy i wspólnotowości (Sabel, 1994). Obecna mutacja kapitalizmu pozwala wprawdzie na uwspólnienie doświadczeń pracowników zatrudnionych w odmiennych od siebie sektorach, czerpie także z prowsólnotowych zjawisk, takich jak kooperacja i komunikacja, dokonuje jednak równocześnie ich zubożenia i patologizacji<sup>10</sup>. Jeśli przyczynia się do tworzenia nowych form wspólnotowości, to robi to na zasadach opisanych przez Marksa (zob. Chitty, 2011) i Richarda Sennetta – jako skrajnie zniechęcający system skłaniający do poszukiwania potencjalnie niekapitalistycznych przestrzeni wolności i kolektywnego oporu:

Współczesny kapitalizm sprawił, że do miejsca zaczęto przywiązywać większą wagę, a w ludziach obudziło się pragnienie wspólnoty [...]. Niepewność związana z elastycznością, brak głęboko zakorzenionego zaufania i zaangażowania, powierzchowność teamworku, a przede wszystkim widmo porażki i lęk [...] sprawiają, że ludzie zaczynają poszukiwać zaangażowania oraz głębi w innych sferach życia (Sennett, 2006, s. 193).

Choć nad wspomnianym poszukiwaniem ciąży z pewnością groźba rewitalizacji ekskluzywnej, zamkniętej na to, co inne, esencjalistycznej wersji wspólnoty, to sama kognitywizacja kapitalizmu czyni takie zjawisko coraz mniej prawdopodobnym. Problem ten pomoże nam wyjaśnić pojęcie refleksyjnej akumulacji. W charakterystyczny dla modernizacji refleksyjnej sposób oznacza ona uwalnianie się podmiotów gospodarczych od sztywnych struktur fordowskich na rzecz innowacji, poszerzania oferty i ograniczającej masowe wytwarzanie tych samych dóbr elastycznej specjalizacji. Proces ten nie byłby możliwy bez kognitywizacji produkcji. W wersji zaproponowanej przez Lasha jest ona wprawdzie obserwowana „tylko przy optymalnym poziomie przepływu informacji i zdobywania wiedzy”<sup>11</sup>, sam jednak fakt napędzanej przez tę formę produkcji globalnej i opartej na wiedzy modernizacji prowadzi do dekonstrukcji nieekonomicznych struktur, na których podpięrała się nowoczesność prosta. Z naszego punktu widzenia oznacza to kryzys instytucji odpowiedzialnych za reprodukcję kapitalizmu przemysłowego, takich jak rodzina nuklearna czy tradycyjna wspólnota lokalna (Carnoy, 2002) i, co za tym idzie, coraz bardziej palącą konieczność konstruowania ich nowych, nietożsamościowych mutacji w warunkach zgeneralizowanej i zdemokratyzowanej refleksyjności. Nowe wspólnoty odróżnia jednak od starych nie tylko refleksyjność (Lash i Urry, 1994, s. 50), ale i zdolność do zajmowania krytycznej pozycji w odniesieniu do własnego usytuowania

<sup>10</sup> Z uwagi na wszechobecne dlań doświadczenie niepewności, stresu i depresji (Berardi, 2009, ss. 85-87).

<sup>11</sup> W najbardziej rozwiniętych państwach, takich jak Stany Zjednoczone i Japonia (Lash, 2009, s. 160).

w szerszych układach społeczno-gospodarczych. Jak zobaczymy w trzecim rozdziale, fakt ten pozwoli je opisywać za pomocą zredefiniowanej przeze mnie kategorii wspólnoty interpretacyjnej.

### **c) Postindustrializm jako dematerializacja i kulturalizacja produkcji**

Kolejną charakterystyczną cechą obecnej fazy kapitalizmu jest wzrost znaczenia szeroko rozumianej kultury jako czynnika produkcji oraz zasadnicza zmiana w procesie wytwarzania polegająca na komercjalizacji sfer życia uznawanych tradycyjnie za nieproduktywne. Nie sposób o nich traktować w oderwaniu od przemian zachodzących na gruncie pracy. Podstawę kapitalizmu kognitywnego stanowi nie tyle nowa, ile zyskująca na znaczeniu jej odmiana – praca niematerialna (biopolityczna). Jej główne produkty to kreatywne idee, innowacje, usługi, gusta i obrazy, ale także niedostrzegane często przez czytelników Bella czy Richarda Floridy tryby współpracy, modele komunikacji czy kapitał symboliczny. Za Hardtem i Negrim możemy mówić o trzech głównych rodzajach pracy niematerialnej: z informatyzowanej produkcji przemysłowej, analizie symboli i obróbce informacji oraz produkcji i manipulowaniu emocjami (Hardt i Negri, 2005, ss. 313-314). Cechuje je wzrost znaczenia elementu poznawczego, kulturowy charakter oraz szerokie wykorzystanie umiejętności interpersonalnych. Zdaniem Maurizia Lazzarato:

Praca niematerialna produkuje przede wszystkim „stosunki społeczne” (stosunki innowacji, produkcji i konsumpcji). Tylko jeśli jej się to uda, działalność ta uzyskuje wartość ekonomiczną (Lazzarato, 2010, s. 86).

Co istotne, tak rozumiana praca jest domeną powszechnego intelektu czy też masowej intelektualności, nie ogranicza się zatem do osób zatrudnionych w obszarze usług czy tzw. przemysłów kreatywnych. Każdy pracownik jest dziś w taki lub inny sposób odpowiedzialny za produkcję niematerialną, co powoduje przesunięcie, jeśli nie ostateczną likwidację, nieprzepuszczalnej niegdyś granicy między pracą umysłową i manualną (Lazzarato, 2010, s. 133). Znikają także różnice między pracą i nie-pracą, czasem przeznaczonym na tę pierwszą i czasem od niej wolnym. Zdaniem Hardta i Negriego tak radykalne stanowisko pozostaje wciąż trudne do utrzymania, praca niematerialna zdobywa dziś jednak pozycję hegemoniczną (choć pod względem ilościowym wciąż pozostaje w mniejszości). Dzieje się tak za sprawą trzech połączonych zjawisk: rosnącej liczby zawodów i osób trudniących się tą formą produkcji (np. informatycy, nauczyciele, sprzedawcy, pracownicy sektora zdrowia i opieki), jej wpływu na pozostałe sektory gospodarki (za sprawą szerokiego wykorzystania wiedzy czy technologii informatycznych) oraz

znaczenia niematerialnych, intelektualnych form własności (Hardt i Negri, 2004, ss. 114-115). Wytwory pracy niematerialnej mają także coraz większe znaczenie w kapitalistycznym procesie pomnażania wartości. Utowarowienie obrazów, informacji, wiedzy, kodów, jak również afektów i relacji społecznych idzie bowiem w parze z podporządkowaniem produkcji materialnej czynnikom niematerialnym<sup>12</sup>.

Uwagę wielu autorów zwraca także kolektywny charakter produkcji. To, co niematerialne ma charakter dobra wspólnego (z uwagi na pochodzenie i tryby proliferacji) i jako takie winno być (zazwyczaj jednak nie jest) powszechnie dostępne jako „materiał” użytkowy (baza kolejnej kreacji lub element konsumpcji). W dobie kapitalizmu kognitywnego granice tak rozumianej pracy pokrywają się z całym społeczeństwem, dla którego adekwatnym synonimem staje się zaproponowane przez włoskich operaistów pojęcie „fabryki społecznej”. Można o niej mówić w kategoriach zintegrowanego układu pracy, polityki i działalności intelektualnej. Zwraca na to uwagę Paolo Virno (2004, s. 50), podkreślając nieużyteczność powyższych pojęć jako ściśle odseparowanych kategorii. Dla włoskiego filozofa są one z założenia performatywne, o czym świadczy wspólna dla dziedzin polityki, pracy, intelektu i sztuki wirtuozeria. Działalność wirtuoza sprowadza się do dwóch głównych cech – jego działanie, po pierwsze, znajduje swoje spełnienie w samym akcie, nie musi zatem pozostawiać po sobie przedmiotu, po drugie, zależy w pełni od obecności innych (Virno, 2004, s. 52). Inaczej niż Hannah Arendt, która podobne charakterystyki rezerwowała dla odezwanych od świata pracy artysty i polityka, Virno rozciąga je na wszystkich postfordowskich wytwórców. Kluczem do zrozumienia wirtuozerskiego performansu jest publicznie zorganizowana przestrzeń, czyli warunek Marksowskiej kooperacji (por. Virno, 2014). Virno podkreśla tym samym kolektywny charakter wszystkich aktów twórczych, niezależnie od ich instytucjonalnego zaklasyfikowania. Na uwagę zasługuje wspólne dla pracy, sztuki czy polityki zakorzenienie w działaniach komunikacyjnych, prakty-

<sup>12</sup> Koncepcja pracy niematerialnej jest oczywiście często krytykowana. Głosy sprzeciwu podkreślały, że chociaż ujmuje ona w pewnym sensie przeobrażenia rozwiniętych gospodarek zachodnich, jest całkowicie niewrażliwa na proces pracy w azjatyckich czy meksykańskich fabrykach potu. Rozwój kapitalizmu spod znaku wiedzy, najnowszych technologii i komunikacji, argumentowali krytycy, jest ściśle uzależniony od niskopłatnej pracy fizycznej i reprodukcyjnej (zob. Caffentzis i Federici, 2012). Ta ostatnia, zdaniem feministek takich jak Silvia Federici, skrywana jest pod mianem opartej na uczuciach i emocjach pracy afektywnej, co prowadzi do przysłonięcia rzeczywistego wyzysku zaangażowanych w reprodukcję systemu, choć niewytwarzających bezpośrednio wartości, kobiet. Gest ten stanowi jej zdaniem proste powtórzenie przemilczenia kwestii produktywności reprodukcji przez Marksa (Federici, 2010, s. 170). To właśnie wzięcie pod uwagę owej krytyki zaowocuje przeobrażeniem koncepcji pracy niematerialnej w pojęcie pracy biopolitycznej (Hardt i Negri, 2012b).

kach kulturowych i współpracy. Z tego punktu widzenia traci na znaczeniu rozróżnienie na indywidualistyczną sztukę i kolektywistyczne rzemiosło zaproponowane przez Sennetta (2010a, s. 101). Virno za sedno obu uznał by Marksowski powszechny intelekt, rodzaj wspólnotowej partytury (2004, s. 64) wyznaczającej przebieg tak niematerialnych (choć zawsze ucieleśnionych) performansów, jak i tradycyjnych, materialnych aktów produkcji.

Należy podkreślić w tym miejscu, że pojęcia „masowej intelektualności” i „powszechnego intelektu” nie mają na uwadze zrównania kompetencji pracownika fabryki, wykładowczyni historii sztuki i rzeźbiarki, chodzi tu raczej o przeświadczenie o wspólnym dla wszystkich potencjale intelektualnym (a nie jego aktualizacji) i samej strukturze podejmowanych przez nie praktyk. Gra toczy się w ich przypadku także o likwidację niemal równie starego jak sam świat pracy podziału na głowę i ręce, ideę i wykonanie czy wreszcie inteligencję i masy (obecnego przez lata na gruncie marksizmu, np. w relacji partii i klasy robotniczej).

Hardt i Negri analizują nowy paradygmat gospodarczy w kategoriach Foucaultowskiej biowładzy (Foucault, 2010). W nawiązaniu do Deleuze’a (2007b) osadzają go także w ramach modulującego jednostki społeczeństwa kontroli<sup>13</sup>. Połączenie obu koncepcji prowadzi w ujęciu włosko-amerykańskiego duetu (i innych postoperaistów) do sytuacji, w której zdetyeriolizowane urzędnictwa władzy zainteresowane są nade wszystko produkcją i reprodukcją samego życia. „Kapitał dąży do sytuacji, w której panowanie znajduje się w samym podmiocie oraz wewnątrz procesu komunikacyjnego” (Lazzarato, 2010, s. 83, przekład zmieniony). Biowładza jako realna subsumcja społeczeństwa pod kapitał (Hardt i Negri, 2005, s. 385) nie zatrzymuje się przy tym na ciałach, jak miało to miejsce jeszcze w reżimie produkcji w czasach Forda i Taylora. Oznacza w równej mierze utowarowienie tego, co niecielesne – uczuć, języka, intelektu, afektów, emocji (zob. Illouz, 2010) czy nawet duszy. Dla piszącego o tej ostatniej Franca „Bifo” Berardiego wraz z przejściem do postfordowskiej organizacji produkcji wkroczyliśmy w okres wyznaczony przez hegemonię semiokapitalizmu. Jego paliwa nie stanowi już wysiłek ludzkich mięśni, lecz niematerialna praca umysłu, języka i kreatywności. To, co dla wielu innych autorów staje się warunkiem socjalizacji i uwspólnienia warunków pracy, tu powoduje rozkład wspólnoty i alienację za sprawą kapitalistycznego imperatywu zamiany każdej mentalnej aktywności na kapitał. Fakt ten, według Berardiego, umożliwił pracy najemnej zajęcie centralnej pozycji w społeczeństwie postfordowskim, niemal pełną akceptację tego stanu rzeczy przez siłę roboczą oraz stabilną reprodukcję wywłaszczającego i patologizującego podmioty systemu (Berardi, 2009).

<sup>13</sup> Ze wspomnianej koncepcji korzystam szerzej w czwartym rozdziale.

Jako oparty na wiedzy i komunikacji reżim gospodarczy kapitalizm kognitywny dąży do coraz rozleglejszej socjalizacji pracy i przechwytywania tego, co wspólne, co pozwala określać go mianem socjalizmu/komunizmu kapitału (Marazzi, 2014; Pasquinelli, 2011). Nowa forma kapitalizmu niesie z sobą także iluzję wspólnotowej kooperacji, choć nie jest już zdolna do jej organizacji i ogranicza się raczej do wywłaszczania autonomicznych z punktu widzenia pracy niematerialnej stosunków społecznych i form współpracy (Hardt i Negri, 2012b, ss. 238-240). Zdaniem Hardta i Negriego to kluczowy dziś wymiar nowej formy wyzysku.

Aby zrozumieć, przeciw czemu walczą w tym kontekście nowe miejskie wspólnoty, konieczne będzie przedstawienie najistotniejszego dla postoperaistów wątku dobra wspólnego. Zdaniem Gigiego Roggero istnieją dwie główne ścieżki rozpatrywania tego, co wspólne. Pierwsza, prowadząca od Marksa traktującego kapitał jako stosunek społeczny, pozwala upatrywać je w efektach produktywności żywej pracy (*the common*). Druga, zainicjowana przez Karla Polanyi'ego (2010), wskazuje na to, co wspólne w wykorzystywanych przez ludzkość dziełach natury (*the commons*). Choć Roggero za właściwe dobro wspólne uznaje tylko pierwsze z wymienionych (2011, ss. 72-74), Hardt i Negri (zgodnie z tradycją Pierre'a Proudhona i samego Marksa, zob. Bensaïd, 2010) zestawiają pod tym mianem równocześnie transformowane przez ludzi zasoby naturalne i wytwory człowieka<sup>14</sup>. Te ostatnie jako przedmiot niematerialnej produkcji biopolitycznej dotyczą wiedzy, form komunikacji, zwyczajów, języka, afektów, form walki czy wreszcie samej podmiotowości, co zauważył już w *Grundrisse* Marks. Z tej perspektywy największym zagrożeniem dla ich nieskrępowanego obiegu jest kapitalistyczna akumulacja, coraz bardziej zewnętrzna wobec procesu produkcji i ograniczająca go prywatyzacja dzieł powszechnego intelektu (Marazzi, 2010). Każdej przestrzeni niematerialnej towarzyszy bowiem jej materialny pasożyt<sup>15</sup> oraz podobnej natury zależności, do których dochodzić może w obszarze metropolii jako głównego zasobu i źródła dobra wspólnego.

Dzisiejsza hegemonia pracy niematerialnej to efekt postfordowskiej restrukturyzacji produkcji oraz równoległej do niej rewolucji technologicznej. Choć rola upowszechnienia komputerów i późniejszego rozwoju Internetu, wpływających wspólnie na wszystkie gałęzie gospodarki, wydaje się w tym wypadku trudna do przecenienia, o przejściu do pracy niematerialnej decyduje bogatsza w reperkusje społeczne rewolucja dokonująca się w obszarze kultury. Wielu badaczy wiązało ów zwrot z późnonowoczesnym przewar-

<sup>14</sup> Odrzucają przy tym mnogie pojęcie *the commons*, by nie ograniczyć owego zjawiska do dóbr zagrabionych w przednowoczesnym procesie rodzenia (Hardt i Negri, 2004, s. XV).

<sup>15</sup> „[D]armowa muzyka i koncerty na żywo, barceloński styl życia i spekulacja na rynku nieruchomości, świat sztuki i gentryfikacja, globalne marki i fabryki potu” (Pasquinelli, 2008, s. 124).

tościowaniem wartości, czyli stopniowym odchodzeniem od materializmu na rzecz postaw postmaterialistycznych (Inglehart, 2007). Optymizm tego stanowiska wyrastał z doświadczeń lat 60. XX wieku i charakterystycznych dla tego okresu wydarzeń, takich jak: kontrkultura, protesty studenckie i rodziny nowych ruchów społecznych. Proliferowały dzięki nim postmaterializm miałyby się łączyć w dłuższej perspektywie dziejowej ze względną autonomią kultury od ekonomii oraz zakorzenioną w tej pierwszej nową hierarchią potrzeb (np. autoekspresji, ochrony środowiska czy jakości przestrzeni miejskiej). Dla innych, których stanowisko podzielam w tej książce, kultura stawała się w tym okresie raczej kolejnym zasobem, radykalizując, ale i odwracając sytuację, związaną z uprzemysłowieniem jej wąskiej odmiany. Według najlepiej znanej, frankfurckiej wykładni przemysłu kulturowego autonomiczna i heterogeniczna niegdyś sfera kultury w dobie hollywoodzkiej fabryki snów i muzyki jazzowej stawała się, w pierwszej połowie XX wieku, kolejną, równie homogeniczną, jak masowa produkcja przemysłowa, domeną rozumu instrumentalnego. Subsumowana pod logikę kapitału kultura przyjmowała postać towaru, postrzeganego niemal wyłącznie przez pryzmat wartości wymiennej. Główna różnica w odniesieniu do wizji Theodora Adorna i Maxa Horkheimera (2010) polegałaby dziś na swoistym odwróceniu akcentów. Kultura wprawdzie w dalszym stopniu podlega uwarowieniu, a jej wytwory jeszcze szybciej niż kiedyś opuszczają rozsiane po całym świecie taśmy montażowe, na siłę zyskuje dziś jednak istotniejszy i bogatszy w konsekwencje proces kulturalizacji gospodarki. Można o nim mówić w przynajmniej dwóch znaczeniach, na uwadze mając każdorazowo szeroką, antropologiczno-kulturoznawczą koncepcję kultury.

Pierwsze wiąże się z ukutym powyżej pojęciem globalizacji tendencji restrykturyzacyjnych, wskazując na znaczenie partykularnego kontekstu kulturowego dla wyników gospodarczych i trajektorii transformacji odmiennych państw. Przykładowo, za sukcesem gospodarczym krajów azjatyckich (takich jak Korea Południowa, Tajwan czy Singapur) stałyby w tym wypadku uwarunkowania kulturowe w postaci wywiedzionych z konfucjanizmu szacunku dla hierarchii czy etyka pracy oparta na kooperacji (Throsby, 2010, s. 67). Podobnie, przyjmowane przez państwa zachodnie zasady zrównoważonego rozwoju uchodziłyby za efekt postmaterialistycznych wartości afirmowanych przez ich społeczeństwa. Drugie znaczenie kulturalizacji gospodarki ma związek z ogólnym wpływem czynników kulturowych (takich jak kreatywność czy estetyzacja) na wszystkie, niezależnie od geograficznego usytuowania, sektory produkcji. W przypadku wielu z nich wytwarzanie towarów staje się wtórne wobec kreowania marek, obrazów czy trendów<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Ma to zresztą swoje odbicie w dominującej obecnie formie geografii przemysłu, czyli bardzo dziś częstym, choć nie bezwyjątkowym, podziale na usytuowane w zachodnich me-

Dla Scotta Lasha i Celi Lury (2011) fakt ten należy wiązać z przeobrażeniem dawnego przemysłu kulturowego w bardziej złożoną i opartą na dialektyce materialności–niematerialności wersję globalną. Przejście to cechuje szereg zmian, takich jak nacisk na różnicę, hegemonia marki, urzeczowienie reprezentacji czy biopolityzacja produkcji.

Z punktu widzenia tego rozdziału szczególnie interesująca okazuje się przestrzenna materializacja tego, co niematerialne. W kwestii obrazu nie chodzi zatem już tylko o postrzeganie miasta z perspektywy wylewających się z ekranów reprezentacji wizualnych, lecz sytuację, w której za sprawą niematerialnych przekazów medialnych zmienia się fizyczna tkanka miast i losy ich mieszkańców. Najoczywistszym przykładem jest tu Disney World – efekt spacjalizacji świata dziecięcych marzeń, zarazem jeden z największych przemysłów usługowych i pionier ekonomii symbolicznej (Zukin, 1995, ss. 49-78), w którym zatrudnienie znajduje rzesza mieszkańców Orlando. Równie ciekawymi: dokonana przez Disneya rewitalizacja New Amsterdam Theater w Nowym Jorku (wpływająca na głębsze przeobrażenia okolicy, w tym legendarnego Times Square, por. Berman, 2009), rozrzucone po całym świecie Niketowns, powstające w Bielsko-Białej muzeum bajek czy pomnik Starego Marycha, bohatera audycji radiowych, w Poznaniu. Wszystkie stanowią materializacje medialnych przepływów, nazywanych przez Arjuna Appaduraia mediaobrazami. Pojęcie to, wskazując w swej oryginalnej wersji na krajobraz (*mediascapes*), nabiera w przywoływanym kontekście pełnej dosłowności. W miastach postindustrialnych podobnie rzecz ma się także z pozostałymi cyrkulującymi treściami, które Appadurai nazywa techno- (np. parki naukowo-technologiczne, środowiska innowacji), finanso- (np. nowojorska Wall Street, londyńskie City), ideo- (np. włoskie centra społeczne, muzea komunizmu) i etnoobrazami (np. etniczne dzielnice, Muzeum Historii Żydów Polskich w Warszawie). Uprzestrzennione w ten sposób nie są już tylko światami wyobrażonymi (Appadurai, 2005, s. 52), lecz w formie miejskich krajobrazów zyskują wymiar jak najbardziej realny.

Opisane wyżej zjawiska wiążą się, zdaniem Lasha i Lury, z fundamentalną transformacją Marksowskiej dychotomii bazy i nadbudowy:

w globalnym przemyśle kulturowym i kapitalizmie kognitywnym mamy do czynienia nie tyle z bazą determinującą nadbudowę, ile z osunięciem się kulturowej nadbudowy w materialną bazę. Dlatego też dobra stają się niematerialne, praca staje się afektywna, własność zmienia się we własność intelektualną, a cała gospodarka staje się coraz bardziej kulturowa (Lash i Lury, 2011, s. 19).

---

tropoliach centra decyzyjne korporacji, takich jak Nike czy Apple i eksportowane do krajów globalnego Południa ich fabryki.

Sytuacja ta oznaczać musi nie tyle odrzucenie zaproponowanego przez Marksa rozróżnienia, ile zniesienie przepuszczalnych tylko w jedną stronę granic. Jeśli kultura determinuje dziś materialną bazę w stopniu zbliżonym do procesu odwrotnego, to dzieje się tak z uwagi na opisywany przez Raymonda Williama (1973) procesualny charakter tej drugiej. Dla brytyjskiego kulturoznawcy jej niestałość i podatność na sprzeczności to efekt rozciągnięcia tego, co strukturalne na stosunki pozaekonomiczne, związane z produkcją samego społeczeństwa. Nie podzielając w pełni tego stanowiska, uważam raczej, że sprowadzona do kapitalistycznych stosunków produkcji baza w większości przypadków jedynie asymiluje elementy kultury, które okazują się funkcjonalne z punktu widzenia imperatywu akumulacji (co nie znaczy, że nie dostrzegam w sferze kultury przestrzeni subwersji i potencjalnego przynajmniej wyzwolenia). Dziać się tak może z uwagi na wewnętrzne, doraźne potrzeby systemu, jak również na drodze absorpcji zewnętrznej względem niego krytyki.

W drugim z przypadków, jak piszą Luc Boltanski i Eve Chiapello, kapitalizm może zostać zmuszony do wypracowania ideologii usprawiedliwiającej jego własne funkcjonowanie, której potrzebuje bezwzględnie jako formacja równie niedorzeczna z punktu widzenia podporządkowanych mu pracowników (wywłaszczanych z wypracowanej wartości dodatkowej lub tego, co wspólne), jak i samych kapitalistów (uwięzionych w oderwanej od rzeczywistych potrzeb spirali chciwości) (Boltanski i Chiapello, 2007, s. 7). Wspomniane usprawiedliwienie przyjmuje postać ducha kapitalizmu. Jego pierwszy przejaw, korzystający z elementów etyki protestanckiej, opisał w swym znanym szkicu Max Weber, drugi wiązał się z kapitalizmem typu fordowskiego. Współczesna, trzecia odsłona, ducha (wypracowana z uwagi na globalizację i rewoltę 1968 r.) legitymizuje system, odwołując się m.in. do kwestii dobra wspólnego czy emancypacyjnych właściwości wolnego rynku. Co ciekawe, Boltanski i Chiapello, pisząc o kolejnych porządkach usprawiedliwiania, odwołują się do pojęcia miasta (*cité*). Stanowi ono normatywne wsparcie dla działań systemu, który by przetrwać, musi rościć sobie prawo do uniwersalnej ważności. Koncept miasta może się do tego przysłużyć, bowiem sam zorientowany jest na kwestię sprawiedliwości. Warto zauważyć, że chociaż poruszamy się w tym wypadku w sferze dyskursu, opisywane w taki sposób pojęcie znajduje swą prefigurację w *polis* – antycznej wersji miasta sprawiedliwego. Jeśli mieć tu na uwadze jego ograniczenia, nade wszystko ekskluzywny charakter greckiej demokracji, to jego współczesna rewitalizacja sama dotyczy jedynie dyskursu.

Francuscy socjologowie wskazują na sześć współczesnych logik usprawiedliwienia w formie odpowiadających im „miast”: 1) inspirujące, 2) do-

mowe, 3) reputacji, 4) obywatelskie, 5) handlowe, 6) przemysłowe. Podczas gdy pierwszy duch kapitalizmu znajdował swoje oparcie w połączeniu miasta domowego i handlowego, a drugi w kombinacji jego przemysłowej i obywatelskiej odmiany, nowy duch wymaga stworzenia siódmego modelu *city*. Choć Boltanski i Chiapello (2007, ss. 22-24 i 92) pisali w tym kontekście o mieście projektu (*projective city*), być może żyjemy dziś w czasach, w których kapitalizm i uzasadniająca go metafora miasta mają ze sobą coraz mniej wspólnego. Pisząc te słowa, nie mam na myśli zjawiska opisanego przez Bülenta Dikena (2011, s. 136), zgodnie z którym mobilne, ale wciąż miejskie elity nie muszą już w żaden sposób usprawiedliwiać swoich działań. Przeciwnie, w dobie globalnego kryzysu ekonomicznego usprawiedliwienia te są równocześnie bardziej potrzebne niż kiedykolwiek i równie niemożliwe do uzyskania. Jeśli metropolia stanowi dziś zarazem główną formę i źródło dobra wspólnego, jak również obiekt kapitalistycznego wyzysku, to taka wizja miasta staje się nie do pogodzenia z każdą wyobrażalną mutacją kapitalizmu, jak i dyskursywnymi próbami jego uzasadnienia. Potwierdzenie tej tezy stanowią liczne praktyki przestrzenne podejmowane przez nowe wspólnoty miejskie. Jedną z głównych przyczyn ich wyłaniania się jest bowiem nieprzypadkowo radykalny opór wobec kapitalistycznej formy miejskiej. A jej odzyskiwanie, poprzez egzekucję prawa do miasta, warunkiem *sine qua non* podejmowanych przez nie działań.

## 2. Miasto postindustrialne

Jeśli współczesne miasto nie nadaje się na usprawiedliwienie dla zaawansowanego kapitalizmu, to dzieje się tak nie tylko z uwagi na skalę oporu samych mieszkańców czy niezamierzone konsekwencje jego własnych działań, ale i bezprecedensową trudność z określeniem, jakie cechy czy zjawiska miałyby się na owo miano składać. Szerokiemu porozumieniu na gruncie studiów miejskich co do jakościowej metamorfozy przedmiotu badań nie towarzyszy bowiem równie powszechny konsensus co do pojęć, metod i technik badawczych, które pozwoliłyby ów opalizujący fenomen uchwycić. Trudność ta skłania coraz większą liczbę badaczy do podążania za inspiracją Lefebvre'a (2003) i zastępowania systematycznych badań nad miastem eksperymentalnym poszukiwaniem istoty miejskości (por. Merrifield, 2013, 2014; Brenner, 2014). Zdaniem Edwarda Soi obecne miasto przypomina swoją poprzednią formę (nowoczesną) w stopniu na tyle nieznacznym, że zasługuje na całkowicie nowe określenie. I choć najlepsze materializacje postmetropolii – bo na używanie takiego pojęcia decyduje się amerykański geograf – to w chwili obecnej przede wszystkim miasta globalne, jej cechy

na zasadzie symptomów odbijają się we wszystkich pozostałych miastach. „Nowe procesy urbanizacyjne są widoczne wszędzie, jeśli wiemy, gdzie ich szukać. Przybierają jednak bogatą różnorodność form i ekspresji, gdy zostają zlokalizowane i usytuowane w partykularnych kontekstach geograficznych” (Soja, 2000, s. XVII).

Jeśli decyduję się mówić w dalszym ciągu o mieście postindustrialnym, to powodem tej decyzji nie jest odrzucenie przełomowych badań autora *Postmetropolis*, lecz raczej przyjęcie odmiennej ontologii tego, co miejskie. Odróżniam zatem, po pierwsze, miasto od metropolii, traktując tę drugą jako szczególny, silnie oddziałujący na otoczenie międzynarodowe, połączony w ramach sieci z sobie podobnymi tworamami, pełniący funkcje metropolitalne (w dziedzinie gospodarki, kultury, polityki), przypadek tego pierwszego. Po drugie, myśląc o problemie miejskiej transformacji, inaczej niż Soja rozkładam jej główne akcenty. Na uwadze mam w pewnej mierze inne miasto i odmiennie ujmowane transformacje. Jako że o większości miast (w tym niemal wszystkich postsocjalistycznych)<sup>17</sup> niepodobna myśleć w kategoriach metropolii, jeszcze bardziej wątpliwa pozostaje ich postmetropolitalna kondycja. Inaczej rzecz ma się z cechami, które Tom Hutton przypisuje miastu postindustrialnemu. W przypadku większości dużych miast możemy mówić zatem o: dominacji sektora usług w centralnym obszarze związanych z biznesem, restrukturyzacji bazy miejskiego zatrudnienia, dość wyraźnym podziale na przestrzenie biznesu i przestrzenie biedy, obecności nowego rodzaju zabudowy – wieżowcach, siedzibach korporacji – jako ekspresji kapitalizmu, wreszcie narodzinach nowej klasy średniej złożonej z kierowników, menedżerów i profesjonalistów (Hutton, 2008, s. 3).

Chociaż udziałem wszystkich miast jest dziś w większym lub mniejszym stopniu „powtórka z Polanyiego”, a zatem ponowna wielka transformacja prowadząca do desocjalizacji dobra wspólnego w postaci fikcyjnych towarów (Polanyi, 2010) (po pracy, pieniądzu i ziemi staje się to udziałem kultury), większość z nich nadal przechodzi przeobrażenia polegające na demontażu pozostałości społeczeństwa przemysłowego. Daniel Cohen zauważa w tym kontekście, że wobec problemów związanych z samym mówieniem o nowej fazie rozwoju społecznego, jej najistotniejsze wyznaczniki to pięć wielkich wstrząsów. Za najistotniejszy uznać należy koniec centralnej z punktu widzenia industrializmu solidarności, odpowiedzialnej za łagodzenie konfliktu kapitału i klasy robotniczej, stanowiącej ochronny korelat przemysłowego sposobu produkcji (pozostałe to nowa rewolucja przemysłowa, majowa rewolta kulturowa z 1968 r., finansjeryzacja rynku, globalizacja) (Cohen,

<sup>17</sup> Wedle różnych klasyfikacji miano to przynależy jedynie Warszawie, Budapesztowi i Pradze, chociaż procesy metropolizacji dotyczą oczywiście także innych dużych miast (zob. np. Parysek, 2005).

2009, s. 9). Problemem miast nie jest już zatem tylko odpowiedź na pytanie, jak w konkurencyjnym otoczeniu rynkowym sprostać nowym wyzwaniom globalizacji i usieciowienia, ale konieczność mierzenia się z problemami poprzedniej epoki, powrotami dawno wypartych, zdawałoby się, treści. Kwestia ta staje się szczególnie dotkliwa w połączonych zjawiskach rewitalizacji terenów przemysłowych i gentryfikacji, które w dobie popularności idei miasta zrównoważonego rozwoju i miasta zwarte go okazują się często „grą o sumie zero” (powrót do miasta jednych za cenę ewikcji innych). Równie boleśnie odczuwalna za sprawą osieroconych przez przemysł bezrobotnych i bezdomnych, rozwoju gospodarki nieformalnej oraz typowych dla dualnego miasta segmentacji. Miasto postindustrialne przypomina zatem o drugiej twarzy miejskiej kreatywności i spektaklu, zwłaszcza o tych, którym odmawia się do nich prawa.

Ostatnia transformacja, o której chcę tutaj wspomnieć, a na którą nie ma zwykle miejsca w zbyt globalnych próbach uchwycenia współczesnych procesów urbanizacyjnych, dotyczy miast byłego bloku wschodniego. Ich strukturalna przejściowość to efekt natężenia egzogenicznych procesów restrukturyzacyjnych<sup>18</sup> na przestrzeni zaledwie siedemdziesięciu lat oraz praktykowanego przez państwa zachodnie „wychowania do niedojrzałości” (Buden, 2012, s. 37). To ostatnie sprowadza się do założenia, że najprostszą drogą do ustanowienia demokracji i osiągnięcia odpowiedniego poziomu wzrostu gospodarczego w dawnych demoludach pozostaje imitowanie państw zachodnich. Podobna zależność staje się dziś udziałem miast, które w próbach upodobnienia się do metropolii i miast globalnych odsłaniają dwuznaczność procesu, który chciałbym nazwać urbanistyczną mimikrą. Jeśli w przypadku podmiotu kolonialnego, jak pisze Homi Bhabha (2010, s. 80), imitacja prowadzi do sytuacji, w której staje się on „prawie taki sam, ale nie całkiem”, a konsekwencją owego ześlizgiwania się jest destabilizacja i delegitymizacja autorytetu kolonializmu, to mimikra miejska prowadzi raczej do hiperbolizacji sprzeczności obecnych na gruncie zakorzenionej w innych warunkach strukturalnych formie urbanizmu.

### a) Neoliberalny urbanizm

Fakt, że miasto postindustrialne w swoim obecnym kształcie coraz słabiej nadaje się na uzasadnienie działań kapitału, nie powoduje bynajmniej, że słabną próby ponownego zurbanizowania ducha kapitalizmu. Jedną z ostatnich i z całą pewnością najpotężniejszą propozycją, z uwagi na siłę oddzia-

<sup>18</sup> Takich jak radykalnie przyśpieszona po II wojnie światowej industrializacja, a później wyznaczona przez obrady Okrągłego Stołu i upadek Związku Radzieckiego również gwałtowna deindustrializacja, deregulacja i prywatyzacja przedsiębiorstw państwowych.

ływania i wsparcie na „naukowych” fundamentach ekonomii (Clarke, 2009, s. 99), to globalizowany w warunkach miejskich neoliberalizm. Choć zwykle się uważa, iż stanowi on nade wszystko zagrażającą suwerenności państwa narodowego globalną ideologię ekonomiczno-polityczną, oznacza również coś całkiem bardziej fundamentalnego – nowy, faworyzujący klasy wyższe, porządek społeczny. Gérard Duménil i Dominique Lévy (2009, s. 25) piszą w tym kontekście o władzy finansjery, wydaje się jednak, że beneficjenci neoliberalizmu dalece wykraczają poza tak wąsko zakreśloną kategorię.

Obok podporządkowania sobie instytucji państwa, neoliberalny kapitalizm dąży do uogólnienia na wszystkie sfery życia deregulacji i prywatyzacji, prowadzących do urynkowania tych obszarów egzystencji [np. zdrowia, wiedzy, bezpieczeństwa, seksualności czy samego życia, z coraz większą swobodą, *vide* przypadek OncoMouse (Haraway, 2008), patentowanego w zachodnich laboratoriach], które znajdowały się wprawdzie od dawna w konstytutywnym otoczeniu rynku, ale poza bezpośrednim obszarem napędzanej przezeń eksploatacji. Co ciekawe, chociaż można o nim mówić jako dyskursie hegemonicznym czy nawet elemencie zdrowego rozsądku (Harvey, 2008a, s. 10) – sprzyjają mu bowiem przedstawiciele korporacji, uniwersytetów, organów politycznych czy instytucji międzynarodowych, takich jak Bank Światowy czy MFW – to przedstawienie podstawowych cech omawianego porządku<sup>19</sup> pozostaje znacznie łatwiejsze niż ostensywna definicja zjawiska. Problem, o którym tu mowa, nie rodzi się jednak z nieokreśloności samego procesu, ale raczej z prób uchwycenia go na poziomie czystej ideologii, np. deklaracji samych neoliberalistów, w oderwaniu od odbiegającej od niej sfery praktyk. Podczas gdy ta pierwsza przedstawia samo zjawisko w kategoriach uwolnionych od kontroli państwowej i niezależnych od kontekstów geograficznych przepływów kapitału, dóbr i technologii, te drugie dowodzą czegoś zupełnie przeciwnego – zakorzenienia i przestrzennego ukontekstowania zawsze odmiennych, z uwagi na kształt zastanych instytucji i regulacji czy stopień oporu przeciwko transformacji, procesów neoliberalizacji. Neoliberalizm zyskuje tym samym nie tylko praktyczny, odchodzący od jednolitości wzmacniającego go dyskursu, charakter, ale i narodowy, regionalny, wreszcie miejski koloryt<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Między innymi związane z niestabilnością zatrudnienia zmiany w zarządzaniu procesem pracy, wycofanie państwa ze sfery świadczeń socjalnych, prywatyzacja sfery reprodukcji, atak na związki zawodowe, rozrost i dominacja sektora finansowego, umocnienie banków, umożliwiony przez delokalizację przemysłu drenaż peryferiów, uwolnienie rynków i handlu (Duménil i Lévy, 2009; Harvey, 2008a).

<sup>20</sup> Co istotne, każdy przypadek neoliberalizacji pozostaje uzależniony od swoich „innych”, pasożytując, z jednej strony, na istniejących formacjach społecznych i politycznych, z drugiej, będąc implementowanym z pomocą pierwotnie nieekonomicznych, choć wtórnie urynkowanych, zjawisk i rozwiązań (por. Peck i Theodore, 2012).

Ostatni z przypadków staje się dziś szczególnie interesujący, a dzieje się tak przynajmniej z dwóch powodów. Pierwszy wskazuje na mniejszą skalę dokonującej się w pojedynczym mieście neoliberalizacji, co wiąże się z obietnicą dogłębnego przeanalizowania wpływu zjawiska na całość mińskiego porządku społeczno-gospodarczego. Drugi przypomina o samym podglebiu praktykowanego neoliberalizmu, obszarach testowania jego nowych rozwiązań i ogniskach zwróconego przeciwko niemu oporu. Miejsca te spotykają się w mieście, co pozwala mówić Neilowi Brennerowi i Nikowi Theodore'owi o geografiach „rzeczywiście istniejącego neoliberalizmu”. Wyłaniają się one w następstwie kryzysu fordyzmu, dokonując „przetasowania w dotychczasowych hierarchiach przestrzennych” (określenie Alaina Lipietza). Miasta stają się centralnymi przestrzeniami akumulacji kapitału, bowiem, jak pokazują w licznych pracach Sassen, Harvey, Jason Hackworth czy Neil Smith, szybciej i w odniesieniu do większej ilości skal niż państwa dostosowują się do nowych reguł logiki rynkowej.

[W] ciągu ostatnich dwóch dekad miasta stają się coraz bardziej kluczowe z punktu widzenia reprodukcji, mutacji i ciągłej rekonstrukcji samego neoliberalizmu. [...] stały się strategicznymi celami coraz szerszych neoliberalnych eksperymentów politycznych, innowacji instytucjonalnych oraz projektów polityczno-ideologicznych. W tych warunkach miasta stały się inkubatorami rozlicznych strategii [...], dzięki którym podtrzymywana jest dominacja neoliberalizmu (Brenner i Theodore, 2002, ss. 375-376).

Choć płacą za to ekonomiczną niestabilnością, zgadzając się na przymusową neoliberalizację i bolesną społecznie restrukturyzację, przyjmują postać konkurujących z innymi metropoliami obszarów zorientowanych „na wzrost gospodarczy i elitarne praktyki konsumpcyjne” (Brenner i Theodore, 2002, s. 368).

Neoliberalizm jak każdy eksperyment potrzebował i nadal potrzebuje swoich laboratoriów, czego najlepszym przykładem są narzucane przez USA reformy gospodarcze w Iraku. Zwykło się w tym kontekście wskazywać na Chile, którego gospodarka po dokonaniu przez Augusta Pinocheta zamachu stanu przebudowywana była od 1975 r. przez uczniów Milтона Friedmana. Jednak jak przekonuje Harvey, pierwszy prawdziwy „sukces” raczkującego jeszcze neoliberalizmu dokonał się siłami miejskiego samorządu w latach 70. w Nowym Jorku, w odpowiedzi na stawiający metropolię na krawędzi bankructwa kryzys budżetowy. Restrukturyzację tego miasta traktować możemy jako przypadek modelowy, zakładając, że tworzy ona co najwyżej zarys późniejszych strategii „rozwojowych”, określanych tu łącznym mianem neoliberalnego urbanizmu (por. Smith, 2010, s. 42). Warto podkreślić, że zaprowadzanie w mieście nowych porządków było poprzedzone narastaniem miejskich niepokojów w obliczu szeregu powiązanych wydarzeń,

takich jak zapowiadająca głębszą restrukturyzację deindustrializacja czy upadek śródmieścia, także finansowy, z uwagi na suburbanizacyjny drenaż podatników. Definiujące kryzys miejski lat 60. protesty studenckie i robotnicze oraz powstania w afroamerykańskich gettach zapoczątkowały proces urbanizacji walk politycznych i działań rozmaitych ruchów oporu, takich jak Czarne Pantery, Front Wyzwolenia Quebecu czy włoskie Czerwone Brygady. Model walki partyzanckiej (*guerrilla*) podlegał wtedy gładkiej adaptacji na gruncie miejskiej dżungli (Hardt i Negri, 2004, s. 81). Kryzys budżetowy, który dotknął Nowy Jork dekadę później w następstwie recesji i wydanej przez banki odmowy odroczenia spłaty długów, stanowił dobrą okazję do osłabienia podobnych ruchów społecznych i redystrybucji kapitału w stronę odzyskujących siłę klas wyższych (Harvey, 2008a, s. 64). Okazał się również odpowiednim podłożem dla zmiany wizerunku nowojorskiej metropolii (w stronę Koolhaasowskiego *delirious New York*), związanej z podbiciem miasta przez nowe podmioty ekonomiczne: międzynarodowe korporacje czy przemysł turystyczny. To ostatnie dokonywało się kosztem obcinania programów socjalnych miasta, osłabiania związków zawodowych i pogarszania jakości codziennego życia większości nowojorczyków. Z uwagi na brak nakładów na remonty i nowe inwestycje znacząco ucierpiała także publiczna infrastruktura miasta, np. sieć metra.

Rozwiązanie nowojorskiego kryzysu budżetowego utorowało drogę neoliberalnym praktykom wdrażanym w latach 80. zarówno w kraju pod rządami Reagana, jak i za granicą za pośrednictwem MFW. Ustanowiło ono zasadę, że w razie konfliktu między pewnością zysków instytucji finansowych i posiadaczy obligacji a dobrem obywateli, pierwszeństwo ma ta pierwsza. Utrwaliło też przekonanie, że rolą władz jest raczej tworzenie dobrych warunków dla biznesu niż dbanie o potrzeby i dobro ogółu ludności (Harvey, 2008a, s. 68).

Przełomowy moment restrukturyzacji ekonomicznej Nowego Jorku stanowiła odmowa prezydenta Geralda Forda wobec pomysłu subsydiowanego państwowo ratunku dla metropolii. Wydarzenie to ustanawiało pierwszy akt powszechnego wycofywania się organów państwowych z polityki miejskiej, co najdotkliwiej odbiło się na sferze centralnie regulowanej reprodukcji. Współcześnie najwyraźniejszym tego dowodem jest powszechny kryzys w obszarze polityki mieszkaniowej. Za symbol służyć tu może, z uwagi na pionierskie dokonania w zakresie budownictwa komunalnego (m.in. osiedla robotnicze J. J. Pietera Ouda w Rotterdamie, w latach 1918-1933), Holandia. Szczególnie interesujący zdaje się przykład jej stolicy, która od 2004 r. w ramach kampanii „I Amsterdam” stara się o uzyskanie atrakcyjniejszej, z punktu widzenia inwestorów i turystów, marki. Zabieg ten łączy się z poszukiwaniem terenów pod nowe inwestycje, co w zwartym pod względem zabudowy układzie urbanistycznym skłania decydentów do nierzadko dosłownego

rozkładu restrukturyzowanego na zasadach rynkowych obszaru mieszkań społecznych oraz zorganizowanego działania przeciwko skłotingowi (za którego europejską stolicę uchodził do niedawna Amsterdam). Sektor społecznego mieszkalnictwa przyjmuje w ten sposób postać anachronizmu, ciężaru finansowego i fizycznej przeszkody na drodze do dynamicznego rozwoju miasta (BAVO, 2007, ss. 216-217)<sup>21</sup>. Neil Smith (2010, ss. 42-43) wskazuje na kryzys społecznej reprodukcji siły roboczej jako jeden z czterech głównych procesów globalizowanego dziś z powodzeniem neoliberalnego urbanizmu. Trzy kolejne to bezprecedensowy w kwestii skali mariaż miasta z prywatnym kapitałem, zaostrzenie kontroli społecznej oraz zmieniająca się rola władz miejskich. Zdaniem geografa stanowią one nawrót do aksjomatów klasycznego liberalizmu w postaci triady indywidualizmu, wolnego rynku i nieinterweniującego państwa<sup>22</sup>. Ich połączenie prowadzi do nowego modelu zarządzania przestrzenią – miejskiej przedsiębiorczości.

W miastach zachodnich zastępuje on na przełomie lat 70. i 80. XX wieku wcześniejsze o dekadę podejście menadżerskie. Choć już w jego przypadku miasto postrzegane jest przez pryzmat nierównomiernie alokowanych i dystrybuowanych zasobów (Thorns, 2002, s. 31), np. w ramach faworyzowania wybranych dzielnic czy przedmieść kosztem innych obszarów, to niesprawiedliwość tych procesów łagodzą tu jeszcze osłony państwa dobrobytu. Ich neoliberalne rozmontowanie stawia władze lokalne przed licznymi problemami (wzrost bezrobocia, niszczenie infrastruktury, depopulacja) oraz nowym głównym zadaniem, jakie stanowi w tym momencie znaczące dokapitalizowanie miejskiego budżetu i przeznakowanie miasta jako nie tyle bezpiecznego i przyjaznego dla dotychczasowych mieszkańców, co atrakcyjnego dla zewnętrznych aktorów – korporacji, turystów, instytucji finansowo-usługowych czy przyszłych rezydentów. Miejska przedsiębiorczość jako przykład neoliberalizacji polityki lokalnej sprowadza się do czterech głównych cech (trzy pierwsze przedstawiam za: Harvey, 1989a). Pierwsza to fundamentalny dla współczesnego miasta sposób przeprowadzania inwestycji i tworzenia nowych miejsc pracy poprzez ściąganie zewnętrznego kapitału, a zatem tworzenie partnerstw prywatno-publicznych. Jego najczęstsze przykłady to zachęty w postaci ulg podatkowych (np. 900 mln dolarów dotacji podatkowej dla nowojorskiej giełdy za pozostanie w mieście), tworzenie specjalnych stref ekonomicznych (w Polsce m.in. w Katowicach, Łodzi, Mielcu, Rzeszo-

<sup>21</sup> W Polsce problem ten jeszcze przybiera na sile, gdy ma się na uwadze nikłe wydatki państwa na mieszkania komunalne (0,1% PKB na 2011 r.), prywatyzację kamienic przez samorządy oraz inaugurowaną zaraz po zmianie ustrojowej politykę obniżania standardów mieszkaniowych w postaci budowanych w kolejnych miastach osiedli kontenerowych (w Łodzi od 1992 r.).

<sup>22</sup> Na taką rewitalizację poglądów Adama Smitha, Jeremy'ego Benthama i Jamesa Milla zwraca uwagę także Hackworth (2007, s. 10).

wie), udostępnianie publicznych ziem pod inwestycję finansowaną i obsługiwaną później przez aktora prywatnego (np. przebudowa Dworca Głównego w Poznaniu przez węgierską firmę Trigranit). Z uwagi na groźbę nieudanej inwestycji większe ryzyko przy mniejszym ewentualnym zysku ponosi w ich wypadku miasto. Druga cecha to fragmentacja miasta w postaci ekonomii politycznej konkretnego miejsca zamiast szerszego terytorium, np. dzielnicy (Harvey, 1989a, s. 7). Choć jego konstrukcja, w postaci parku technologicznego, muzeum czy stadionu, wpływać może na poprawę jakości życia ludzi mieszkających na danym obszarze, korzyści płynące z takiej inwestycji są znacznie trudniejsze do oszacowania aniżeli bezpośrednie koszty ponoszone przez najbliższe otoczenie, np. wzrost renty i kontroli społecznej, degradacja środowiska miejskiego, wymiana składu klasowego mieszkańców. Trzeci element miejskiej przedsiębiorczości sprowadza się do przededefiniowania roli odgrywanej dotychczas przez samorząd. Z chwilą, gdy miasta zarazem coraz bardziej uniezależniają się od państwa i wpadają w nowy rodzaj zależności ekonomicznej, przeobrazeniu ulega całkowicie sposób sprawowania władzy. Zdaniem Harveya pojawienie się na lokalnej scenie nowych aktorów oznacza konieczność przemyślenia całego zagadnienia władzy miejskiej:

Samorząd miejski coraz częściej postrzegano jako twór o charakterze biznesowym, a nie społeczno-demokratycznym, czy choćby administracyjnym. Rywalizacja miast o kapitał inwestycyjny zmieniła miejski samorząd w złożony system rządzenia (*governance*) oparty na partnerstwach publiczno-prywatnych. [...] rządzenie na szczeblu lokalnym w coraz mniejszym stopniu miało charakter demokratyczny bądź przedstawicielski (Harvey, 2008a, s. 67).

Na związek nowej formy „rządzenia poza państwem” z demokracją konsensualną i projektem neoliberalnym zwracał też uwagę Erik Swyngedouw. Współzależne rządzenie oznacza jego zdaniem przejście od oficjalnych do mniej oficjalnych technik rządzenia oraz zmianę relacji zachodzących między państwem a aktorami społeczeństwa obywatelskiego. Wiąże się to z rosnącym wpływem na proces sprawowania władzy przez pozapaństwowe, prywatne podmioty, np. organizacje pozarządowe. Swyngedouw pisze w tym kontekście o trójstopniowej reorganizacji władzy, prowadzącej do „eksternalizacji funkcji państwa poprzez prywatyzację i deregulację (a także decentralizację)” (Swyngedouw, 2007, s. 63) oraz cedowania jego zadań na międzynarodowe i lokalne organizacje. Pozostaje to w zgodzie z podstawowymi składnikami ideologii neoliberalnej, takimi jak odrzucenie Keynesowskiego modelu państwa opiekuńczego i przekonanie o konieczności wzięcia indywidualnej odpowiedzialności za poczynania każdego podmiotu. Co istotne, neoliberalna transformacja władzy publicznej dokonuje się pod woalką idei zwiększonej partycypacji, samorządności, horyzontalności ośrodków

decyzyjnych. Prowadzi jednak w rzeczywistości do zaprowadzenia porządku policyjnego w mieście konsensusu i postdemokracji. „Pomimo konfliktów interesów i opinii” jesteśmy świadkami „szerokiego porozumienia co do istniejących warunków (dzielenia postrzegalnego) oraz tego, co należy zrobić – tworzyć konkurencyjne, kreatywne, innowacyjne i globalne miasto” (Swyngedouw, 2007, s. 64). Należy zauważyć, że chociaż konsekwencje wyżej opisaney transformacji pogłębiają nierówności społeczne i rozmywiają za taki stan rzeczy odpowiedzialność, to sama forma zdecentralizowanego i niejednorodnego rządu budzi większe niż w epoce poprzedniej nadzieje na wypełnienie jej inną treścią w postaci odrodzenia oddolnej polityki koalicyjnej. Skromne osiągnięcia w tej kwestii możemy kojarzyć oczywiście z mechanizmem budżetu partycypacyjnego.

Czwarta cecha, jako wypadkowa trzech poprzednich, sprowadza się do nie do końca zamierzonych przez miejskich decydentów społecznych „efektów ubocznych” przedsiębiorczych strategii w rodzaju marketingu miejsc, rewitalizacji śródmieścia czy przebudowy za pomocą megaprojektów. Za najpoważniejsze zjawiska tego rodzaju uznają dialektykę deindustrializacji i reindustrializacji oraz gentryfikację. Każdemu z nich poświęcę jeden spośród dwóch ostatnich podrozdziałów tej części książki. Warto zauważyć, że obie stanowią konsekwencje „geodarwinowskiej” (Baeten, 2007) rywalizacji miast o miano atrakcyjnych lokalizacji dla przyszłych inwestorów, podatników czy zamożnych konsumentów. Zjawisko to w paradoksalny sposób odnawia charakterystyczne dla socjologicznej szkoły z Chicago ujmowanie procesów miejskich z perspektywy ekologii ludzkiej. Podczas gdy dla Roberta Ezry Parka czy Ernesta Burgessa społeczny darwinizm dostarczał wyjaśnień dla procesów przystosowawczych obserwowanych wśród rywalizujących o najlepsze warunki środowiskowe jednostek i wspólnot terytorialnych (Hannerz, 2006), współcześnie podobna walka o byt to elementarna składowa strategii każdego większego miasta. Zmiana, o której mowa, nie polega jedynie na przeniesieniu rywalizacji na ponadlokalny poziom zderzających się wzajem „organizmów” miejskich. Jest znacznie bardziej fundamentalna, bowiem przeddefiniowuje charakter samego konfliktu. Rozumiane jako zespół instytucji i organizacji miasto odstępuje od roli regulującej rywalizację instancji kulturowej, dla szkoły chicagowskiej równoznacznej z dążeniem do obłaskawienia czynnika biotycznego (stojącego za stosunkami dominacji i konkurencji). Gdy tak rozumianą regulację zastępuje neoliberalna deregulacja, lokalny konflikt podlega coraz dalej idącej anihilacji, zwykle wraz z wywołującymi go grupami<sup>23</sup>, a wzmożonej kontroli społecznej miasta rewanżu

<sup>23</sup> Mike Davis pisze w związku z powyższym o trwałym konflikcie władz miejskich z ubogimi (2009, s. 145).

towarzyszy wyabstrahowany od wewnętrznych sporów geodarwinowski wyścig o pozyskanie kapitału inwestycyjnego.

Harvey pisze w tym kontekście o czterech głównych strategiach miejskiego rządu podejmowanych z nadzieją na zapewnienie przewagi konkurencyjnej partykularnemu miastu. Pierwsza możliwość opiera się na międzynarodowym podziale pracy, a polega na tworzeniu warunków i środków umożliwiających produkcję odpowiednich dóbr i usług. Chodzi tu głównie o tworzenie infrastruktury wzmacniającej ekonomiczną bazę miasta, wspomaganie innowacyjności i przedsiębiorczości czy oferowanie ulg podatkowych dla inwestorów. Druga opcja to próba podniesienia pozycji konkurencyjnej w odniesieniu do przestrzennego podziału konsumpcji. Za zwiększoną atrakcyjność miasta odpowiada w tym wypadku poprawa jakości życia, przestrzeni, architektury oraz form oferowanej rozrywki. Trzecia strategia sprowadza się do zabiegów o sprowadzenie do miasta kluczowych z punktu widzenia rządu instytucji finansowych, politycznych i medialnych. Czwarta odnosi się do wciąż niesłabnącej rywalizacji o inwestycje państwowe (Harvey, 1989a, ss. 8-10). Strategie te w wielu wypadkach mogą się nakładać i nie są oczywiście elementami skończonej puli miejskich możliwości. W kontekście miast europejskich dodać moglibyśmy np. starania o status Europejskiej Stolicy Kultury lub sprowadzenie siedzib ponadnarodowych instytucji kultury i nauki.

W obliczu narastających w wyniku neoliberalizacji konsekwencji nierównego rozwoju, takich jak polaryzacja społeczna, prywatyzacja, ubożenie i degradacja fizyczna jednych części miasta oraz szybkie bogacenie się i modernizowanie innych oraz przestrzenna segregacja w postaci osiedli grodzonych (Gądecki, 2009) i przeznaczonych dla podklasy „gett”, „faktycznie istniejący neoliberalizm” stanowi jeden z lepszych przykładów Schumpeterowskiej twórczej destrukcji (Brenner i Theodore, 2002, s. 351 nn.). Wielu przedstawicieli studiów miejskich nie ma wątpliwości, że mimo powierzchniowo wartościowych elementów restrukturyzacji, takich jak estetyzacja, budowa pozytywnego wizerunku miasta czy nacisk na bogatą ofertę kulturalną, przeżywa ostatecznie jego zdolność niszczenia. W tym sensie proces ten przypomina Benjaminowski „destrukcyjny charakter”, który „zna tylko jedno hasło: robić miejsce. I tylko jedną czynność sprzątać. Jego potrzeba świeżego powietrza i wolnego miejsca jest silniejsza niż jakakolwiek nienawiść” (W. Benjamin, 2007, s. 202). Powtarza też drogę obraną przez wielkich reformatorów tkanki miejskiej, takich jak Robert Moses czy Le Corbusier – pragnie budowy nowego ładu na zgliszczach uprzedniego nieporządku. Strategia ta pozostaje ostatnią nadzieją neoliberalizmu na uzasadnienie swoich miejskich postępowań i tak też przedstawiana jest na poziomie dyskursu. Zwraca na to uwagę Mike Davis (2009, s. 143), pisząc że: „[s]egregacja miejska nie jest

zakrzepłym *status quo*. To nieustanna wojna społeczna. [...] [która – P.J.] wykreśla nowe granice przestrzenne – rzekomo w imię »postępu«, »upiększania miasta«, a nawet »sprawiedliwości społecznej dla ubogich«.

Cena, którą należy zapłacić za taki stan rzeczy, głoszą miejscy decydenci, pozostaje relatywnie niewielka i sprowadza się do zadania oczyszczenia miasta z niepożądanych elementów. Zabieg ten dokonać się musi w interesie ogółu czy nawet ogarniającej całe miasto wspólnoty. Konstrukcja wspomnianej zbiorowości, będąca zwykle niczym więcej aniżeli wykorzystaniem milczącej aprobaty tzw. większości, jak każda tożsamość potrzebuje swojego konstytutywnego zewnątrz (Mouffe, 2008). W celu uzyskania statusu usprawiedliwienia działań kapitalizmu neoliberalne miasto zmuszone jest zatem stworzyć swego innego. Jego rola przypada zazwyczaj, w rozmaitych praktykach miejskiej neoliberalizacji, niebezpiecznej dzielnicy, podklasy, figurze trudnego lokatora, bezdomnego czy „menela”. Guy Baeten nazywa ten zabieg „robieniem użytku z deprawacji” (2007), który bardzo często przybiera postać walki z pozostałościami poprzedniego ustroju politycznego czy formy miejskiej. Atak na owych innych ma, zdaniem belgijskiego geografa, poparcie w dwóch potężnych mitach społecznych. Pierwszy, zasadzając się na antropomorfizującym i niepodlegającym zmianom wizerunku dzielnicy, przekonuje o jej negatywnym wpływie na otoczenie i pozostałych mieszkańców. Drugi to efekt miejskiego orientalizmu, stygmatyzującego biednych mieszkańców zdegradowanych obszarów jako głównych winowajców własnej niedoli (Baeten, 2007, ss. 48-52)<sup>24</sup>. Skuteczna instrumentalizacja takich dyskursywnych konstruktów, budowanych przez media, polityków, deweloperów czy niektórych badaczy, pozwala na usprawiedliwienie niemal każdej interwencji neoliberalnego urbanizmu w obszarze napiętnowanej tkanki miejskiej. Deprawacja i stygmatyzm terytorialny (określenie Loïca Wacquanta) stają się w ten sposób koniecznymi elementami miejskiej odnowy. Ta zaś dokonuje się bardzo często w następstwie dialektycznych procesów deindustrializacji-reindustrializacji oraz dezinwestycji-reinwestycji (Smith, 1996, s. 127).

### **b) Dialektyka deindustrializacji i reindustrializacji**

Chociaż klasyczne dla socjologii dychotomiczne ujęcia przestrzeni miejskiej spotykają się w ostatnich latach z szeroką i zwykle zasłużoną krytyką jako niezdolne do uchwycenia złożoności, wielopłaszczyznowości czy transkulturowości metropolii (Bhabha, 1991; Soja, 1996; Watson, 1999; Rewers,

<sup>24</sup> Wspomniany orientalizm to także jedna z głównych strategii tworzenia innego w społeczeństwie polskim. Michał Buchowski (2008) śledzi go w dyskursie teoretyków polskiej transformacji (m.in. Piotra Sztompki i Jana Winieckiego), prowadzącym do stworzenia figury hamującego postęp *homo sovieticus*.

2005, ss. 201-207), zaryzykuję stwierdzenie, że główny problem miasta postindustrialnego stanowi jednak jego dualność. Teza ta nie musi oznaczać zanegowania przekonania o fragmentaryczności i hybrydalności tego, co miejskie lub odrzucenia przestrzennej trialektyki, nie taki był też zamiar najbardziej znanego rzecznika koncepcji „dual city” Manuela Castellsa. Idzie tu o rzecz znacznie bardziej podstawową i fundamentalną zarazem, a mianowicie śledzenie złożonych przestrzennych konsekwencji obserwowanej współcześnie ekonomicznej restrukturyzacji, w tym przesunięć w strukturze zawodowej w drugim i trzecim sektorze gospodarki, w odniesieniu do dwoistej struktury kapitału. Przeobrażenia te są wprawdzie odpowiedzialne za binarne rozwarstwienie mieszkańców miast<sup>25</sup>, jednak powodowane przez nie dynamiczne reformatowanie fizycznej tkanki miejskiej pozostaje od podobnie dualnych rezultatów niezwykle odległe.

W rzeczywistości strukturalny dualizm [...] nie tworzy dwóch światów społecznych, lecz różnorodność społecznych uniwersów, do których fundamentalnych cech należą fragmentacja, ostre nakreślenie granic i słaby poziom komunikacji z jemu podobnymi. Dualne miasto to wielowymiarowa rzeczywistość, lecz strukturalny dualizm przejawia się w transformacji dwubiegunowej dialektyki w dualne dychotomie (Castells, 1989, s. 226).

Powyższy pogląd nie przestaje budzić kontrowersji, znalazł jednak potwierdzenie w późniejszych badaniach hiszpańskiego socjologa i jego współpracowników na temat społeczeństwa sieci. Wynika z nich jednoznacznie, że informacjonizm jako napędzany przez rozwój technologiczny nowy sposób produkcji nie przyczynia się ostatecznie, wbrew powszechnym obawom, do zmniejszenia liczby stanowisk czy końca pracy, odpowiada jednak za jej postępujące rozdwojenie i destabilizację (Castells, 2007, s. 258). Przejście do nowej fazy rozwoju podkreśla znaczenie innowacji, efektywnego wykorzystania wiedzy, wydajności, adaptacyjności, np. w ramach paradygmatu produkcji *just-in-time* i sieciowej organizacji przedsiębiorstw, przyczyniając się do dezintegracji *habitusów* pracowników. Nowe społeczeństwo, pisze Castells (2007, s. 257), potrzebuje w istocie nowej siły roboczej. Proces jej wykuwania nie jest jednak nigdy wolny od ofiar i traumy transformacji.

Za jedną z najbardziej nieuchronnych konsekwencji informatyzacji oraz dematerializacji pracy w krajach centrum, peryferiów i półperyferiów (zgodnie z podziałem Immanuela Wallersteina) należy uznać zatem produkowaną przez nowy kapitalizm na niespotykaną wcześniej skalę podklasę ludzi zbędnych. Główne cechy jej członków to długotrwałe bezrobocie, bieda, życie w substandardowych warunkach mieszkaniowych takich jak amerykańskie

---

<sup>25</sup> Wrażenie to wzmaga opisane przez Castellsa (1989, s. 226) zjawisko zanikania środka pomiędzy beneficjentami przemian gospodarczych a ich przegranyymi.

„hipergetta” (Wacquant 2008) czy śląskie familoki, uzależnienie od instytucji socjalnych, niskie wykształcenie, sporadyczne związki z gospodarką nieformalną, wieloaspektowe, w tym także cyfrowe i przestrzenne, wykluczenie. Warto mieć na uwadze, że podklasa razem z rozwijającą się prężnie klasą usługową stanowią lustrzane efekty tego samego procesu refleksyjnej akumulacji (Lash i Urry, 1994, s. 145; Castells, 2009, ss. 112-134). Choć zgodnie z dominującym, neoliberalnym dyskursem jej reprezentanci to odpowiedzialni za własny los, pozbawione przedsiębiorczości i chęci do pracy w nowych warunkach, konieczne ofiary transformacji, za stworzeniem podklasy i pogłębieniem miejskich podziałów nie stoi oczywiście suma indywidualnych wyborów. Odpowiadają za to przyczyny strukturalne, takie jak kryzys reprodukcji społecznej, osłabienie państwa, nierówny rozwój geograficzny czy, szerzej, neoliberalny demontaż społeczeństwa przemysłowego.

Żadna ze zmian, o których tu mowa, łącznie z wyłonieniem się miasta postindustrialnego, nie byłaby jednak możliwa bez nowego przestrzennego podziału pracy. Stojący za nim proces scharakteryzuję tu krótko w kategoriach dialektyki deindustrializacji i reindustrializacji. Proponuję przy tym uznać je, w nawiązaniu do rozwiązania postulowanego przez Lefebvre’a i Soję, za szczególny przypadek powiązanej z kwestią produkcji praktyki urbanizacji. Stanowi ona, jeśli rozumieć ją jako główny warunek reprodukcji systemu kapitalistycznego (Scott, 2008, s. 1) i zmonopolizowaną przez klasy uprzywilejowane miejską postać elastycznej akumulacji (Harvey, 1990, s. 254), klucz do rozwiązania zagadki współczesnej geografii kapitalizmu. Warto przy tym zauważyć, że mamy tu do czynienia z istotną zmianą roli. Choć urbanizacja nie przestaje funkcjonować na zasadzie narzędzia przyspieszającego industrializację państw peryferyjnych, nie jest już tego procesu skutkiem. Okazuje się być procesem nadrzędnym wobec tradycyjnych form przemysłu (ale nie kapitalistycznej produkcji w ogóle!) w refunkcjonalizujących przestrzenie postindustrialne miastach centrum i półperyferii (por. Lefebvre, 2003). Te ostatnie przestają, innymi słowy, uzależniać swój rozwój całkowicie od dominującej formy produkcji, co miało miejsce w dawnych ośrodkach przemysłowych, takich jak Detroit, Turyn, Stoke, Łódź czy Katowice, celując w zamian w przyciąganie nowych, zróżnicowanych przemysłów niematerialnych oraz wspomagając wytwórczość typową dla samego miasta<sup>26</sup>. Przejście to charakteryzuje rosnące znaczenie samorządów, dla których właściwy jest teraz pewien stopień autonomii powiązany z możliwością współkształtowania obranego przez nie modelu osiągnięcia wzrostu gospodarczego. W ramach paradygmatu współzależnego rządzenia tak rozumiane samostanowienie

<sup>26</sup> Za owoce tej ostatniej uznać można m.in. twórcze spotkania, formy architektoniczne, kultury miejskie, antropologiczne miejsca, wspólnoty, ale i spektakl, podklasę, przestrzenne podziały, tożsamości terytorialne.

jest oczywiście istotnie osłabione z uwagi na skonfliktowane interesy pozostałych miejskich aktorów.

Jak zauważyła Doreen Massey (1995, s. 7), zagadnienie przestrzennego podziału pracy nie ogranicza się nigdy do mierzonych wskaźnikami ilościowymi zmian w strukturze zatrudnienia. Nowe podziały oznaczają również przetasowania na gruncie władzy oraz przepracowanie dotychczasowych stosunków społecznych. Ich rezultaty to każdorazowo nowe przestrzenie ekonomiczne, powstające wskutek walki, a nie prostych wyborów kapitału. Badania prowadzone przez geografkę w Wielkiej Brytanii w czterech ostatnich dekadach XX wieku pozwoliły dostrzec wyłanianie się ogólniejszego wzoru katalizowanej przez przestrzenną organizację stosunków produkcji restrukturyzacji ekonomicznej. Deindustrializacja regionów przemysłowych, takich jak Midlands czy północna część Anglii, wiązała się z równoczesną koncentracją samego kapitału w postaci centralizacji odpowiedzialnych za jego obsługiwanie usług producenckich w południowo-wschodniej części Anglii. Choć nierówny rozwój geograficzny utrwalił pozycję Londynu jako byłej potęgi imperialnej, upadek przemysłu, zdaniem Massey, uderzył w jego mieszkańców tak samo mocno jak w każdym innym mieście. Ich wspólne problemy w dobie pierwszego etapu transformacji, bo o takim chciałbym mówić w odniesieniu do omawianej analizy, to rosnące bezrobocie, utrata społecznej spójności zapewnianej wcześniej przez wspólnoty robotnicze, degradacja przestrzeni przemysłowej, uburzuazyjnienie nierówno rozłożonych w skali państwa nowych gałęzi gospodarki oraz idące za tym pogłębienie nierówności zakorzenionej w samej strukturze produkcji (Massey, 1995, ss. 287-288). Istotę przeobrażenia tej ostatniej stanowiło tu uderzenie w całości kształt materializujących ją stosunków społecznych i elementów kultury. Zniszczenie miejsc pracy zapewnianych przez stare zakłady przemysłowe w Midlands, Zagłębiu Ruhry (Siebel, 1999), amerykańskim „rdzawym pasie” czy dawnym Górnośląskim Okręgu Przemysłowym (Szczepański, 2002) oznaczało wstępną do rozkładu lokalnych wspólnot i stanowiących o ich wyjątkowości światów życia oraz powszechne uczucie utraty związane z degradacją utrwalonego przez lata krajobrazu przemysłowego.

Wśród licznych przyczyn upadku lub decentralizacji przemysłu w państwach zachodnich w latach 70. i 80. XX wieku wymienia się zazwyczaj: możliwość przenoszenia produkcji za granicę (tzw. *offshoring*) za sprawą rozwoju technologii komunikacyjnych oraz środków i infrastruktury transportu; słabą wydajność niektórych gałęzi przemysłu niezdolnych do restrukturyzacji w kontekście międzynarodowej rywalizacji; konieczność rozbudowy najprężniejszych przedsiębiorstw, co uniemożliwiała zwarta zabudowa miast, w których mieściły się fabryki; wprowadzenie bardziej rygorystycznych ustaw o ochronie środowiska; rosnące ceny ziemi na terenach zur-

banizowanych; zbyt małe nakłady na modernizację fabryk; polityczną siłę i poziom zarobków uzwiązkowanej siły roboczej oraz rywalizację o skuteczniejsze wykorzystanie przestrzeni zajmowanej przez mało rentowne przedsięwzięcia produkcyjne. Podstawową motywację stanowi jednak nadal próba zwiększenia wydajności przy maksymalnej redukcji ponoszonych przy tym kosztów i maksymalizacji dochodów, co umożliwia dziś głównie skutecznie przeprowadzane uprzemysłowienie globalnego Południa. Nie dziwi zatem zbytnio, że przypadający na lata 90. XX wieku szczyt deindustrializacji w państwach dawnego Pierwszego i Drugiego Świata zbiega się z rekordowo wysoką liczbą osób zatrudnionych w przemyśle w skali całego globu (Castells, 2007, ss. 207). Nawet jeśli fakt ten negowałby tezę o nastaniu globalnego społeczeństwa poprzemysłowego, w żadnym razie nie określa istnienia postindustrialnej tendencji. Jej miejskie przejawy, w formie nowego, opartego na usługach producenckich i konsumenckich rdzenia gospodarczego, to kolejny etap opisywanej tu transformacji.

Przejęcie do gospodarki usługowej w miastach globalnych, takich jak Nowy Jork, Londyn i Tokio, opisała w kategoriach ogólniejszego miejskiego trendu Sassen. Choć olbrzymi wzrost i koncentracja w obszarze usług dla producentów przebiegały w nich inaczej niż wolniejsze tworzenie miejsc pracy w sektorze usług dla konsumenta (Sassen, 1991, ss. 129-130) – równomierniej rozproszonych z uwagi na populację także w mniejszych miastach – to wpływ nowego reżimu gospodarczego przy równoczesnej dewaloryzacji przemysłu okazał się w kolejnych latach równie mocno odczuwalny i decydujący dla rozwoju większości dużych ośrodków miejskich. Za wypychaniem starego na rzecz nowego rdzenia gospodarczego przemawiają w tym przypadku liczby. W analizowanym przez Sassen okresie miasta globalne obok wzrostu sektora usług notowały ogromne spadki w liczbie zatrudnionych w produkcji. Nowy Jork w latach 1970-1980 stracił 35% tego rodzaju posad, by w 1987 r. stanowić miejsce dla ledwie 387 tys. osób pracujących w przemyśle. W Londynie już w 1961 r. odsetek zatrudnionych w produkcji wynosił zaledwie 27% (przy 68,6% stanowisk usługowych), by w 1986 r. zmniejszyć się o kolejnych 12% (przy 80% zatrudnionych w usługach). Stolica Wielkiej Brytanii na przestrzeni 27 lat straciła dokładnie milion miejsc pracy w przemyśle, przy stracie czterech kolejnych dla pozostałej części państwa. Tokio notuje w owym okresie spadek z 30% stanowisk produkcyjnych w 1970 r. do 22% 15 lat później (Sassen, 1991, ss. 198-206). Podobna skala deindustrializacji dotknęła w następnych latach np. Berlin<sup>27</sup> (384 tys. miejsc pracy

<sup>27</sup> Przypadek Berlina wydaje się szczególnie interesujący z uwagi na niespotykany w pozostałych metropoliach zachodnioeuropejskich model deindustrializacji. Jako że ta zaczyna się tam dopiero po upadku muru, losy Berlina przypominają w pewnej mierze ekonomiczną restrukturyzację miast postsocjalistycznych. Na uwagę zasługuje tu fakt wspomaganej przez

w przemyśle w 1990 i 167 tys. w 1997 r.), Paryż (576 tys. zatrudnionych w produkcji w 1962 r. i 134 tys. w 1999 r.) czy Warszawę (239 tys. w 1971 r. i 99,9 tys. w 2008 r.) (Jałowiecki 2010, 280). Wedle danych *Urban Audit* na 2004 r. odsetek pracowników przemysłowych w wybranych miastach europejskich wynosił: w Amsterdamie 4,8%, Berlinie 10,9%, Bratysławie 14,5%, Brukseli 6,8%, Budapeszcie 12,5%, Glasgow 7,1%, Helsinkach 8,8%, Londynie 5,7%, Liverpoolu 7%, Madrycie 11,3%, Manchesterze 5,5%, Mediolanie 13,1%, Oslo 7,4%, Paryżu 8,4%, Rydze 16,3%, Rzymie 8,8%, Wenecji 17%, Wilnie 16% i w Zurychu 5,7%<sup>28</sup>.

Statystyki te podtrzymują z pewnością główne założenie, na którym opiera się dość luźna typologia współczesnych miast zaproponowana przez Lasha i Urry'ego. Jej podstawowe kryterium to mierzona relatywnie małymi nierównościami zarobkowymi i brakiem bądź małością podklasy postindustrialna transformacja. Zdaniem brytyjskich socjologów możemy zatem mówić o: 1) miastach zdeindustrializowanych, którym nie udało się do końca wejść w kolejną fazę rozwoju, np. amerykańskich ośrodkach „rdzawego pasa” (Cleveland, Detroit oraz, w pewnej mierze, Baltimore), Stoke i Newcastle w Wielkiej Brytanii, francuskich Roubaix czy Tourcoing oraz prawie wszystkich miastach we wschodniej Europie; 2) miastach udanej transformacji, np. Nowym Jorku, Chicago, Londynie, Manchesterze, Paryżu, Düsseldorfie; 3) (właściwych) miastach postindustrialnych, np. amerykańskich metropoliach pasa słonecznego [*sunbelt*] (Los Angeles, Phoenix, Atlanta, Houston), europejskich Bristolu, Monachium i Grenoble (Lash i Urry, 1994, ss. 151-152).

Podstawowy paradoks stanowi fakt, że w przypadku większości miast należących do ostatniej kategorii nie mieliśmy do czynienia z szeroko zakrojoną deindustrializacją, wcześniejsze zatrudnienie w przemyśle nie przekraczało bowiem w ich wypadku 30%. Zgodnie z proponowanym tu ujęciem są one zatem, jeśli położyć akcent na chronologię, w pewien sposób mniej poprzemysłowe aniżeli pozostałe miasta jako oderwane od większości problemów transformacyjnej traumy w dawnych ośrodkach przemysłu. Największe polskie miasta nie stanowią tutaj wyjątku, chociaż proces deindustrializacji nabiera w ich przypadku ogromnego przyśpieszenia dopiero w okresie przypadającym na lata transformacji ustrojowej. Hardy pisze

---

rząd federalny Niemiec przyśpieszonej industrializacji Zachodniego Berlina (za sprawą licznych dofinansowań i ulg dla przedsiębiorców), tworzenie jego „niereczywistej gospodarki” (bo związanej z symboliczną pozycją miasta, a nie realnym zapotrzebowaniem na produkcję przemysłową; najprężniejszą jej gałąź stanowiła w latach podziału turystyka) i długotrwały powrót do normalności (spod znaku wynoszenia się z miasta subsydiowanych przez rząd fabryk, sklepaniem gospodarki z pozostałości dwóch poprzednich i wprowadzaniem nowej, opartej w głównej mierze na obecności fabryk kultury) (Rao, 2007).

<sup>28</sup> *Urban Audit*, <http://www.urbanaudit.org/DataAccessed.aspx> [17.11.2011].

w tym kontekście o trzech fazach restrukturyzacji polskiej gospodarki. W pierwszej, od 1990 do 1995 r., otwarcie na kapitał zagraniczny jako próba dostosowania do reguł globalnego rynku przekłada się:

[...] na bankructwa i zamykanie wielkich przedsiębiorstw państwowych, a w niektórych przypadkach wręcz zamykanie całych sektorów, jak np. tekstylnego. [...] W 1999 r. tzw. „druga fala” reform przyniosła urynkowanie usług publicznych i restrukturyzację systemu opieki, co miało głębokie konsekwencje zarówno dla pracowników, jak i osób z nich korzystających. [...] W 2005 r. rozpoczęła się trzecia runda restrukturyzacji – przede wszystkim w tych obszarach, które unijna polityka wzmacniania konkurencji pozbawiła wszelkiej osłony wobec drapieżnych zakusów ponadnarodowych korporacji. Nowa runda reform skupiła się zwłaszcza na telekomunikacji, liniach lotniczych, kolei i poczcie. W każdym z tych sektorów doszło do zatrważającej liczby zwolnień i/lub pogorszenia warunków pracy (Hardy, 2010, ss. 119-120).

Jako że spadek zatrudnienia w przemyśle w skali całego kraju, który wyniósł w tym okresie 21 p.p. (przy zachowaniu wciąż dość wysokiego odsetka pracujących w tym sektorze osób – 20%) tylko częściowo rekompensował relatywnie wysoki wzrost zatrudnienia w sektorze usług (odsetek zatrudnionych w 2007 r. sięgał 48,5% wszystkich pracujących, Hardy, 2010, s. 121<sup>29</sup>), polska transformacja dokonywała się w cieniu wysokiego poziomu bezrobocia.

Podobnie jak w wypadku Wielkiej Brytanii, przestrzenny podział pracy w największym stopniu ważył na społeczno-fizycznej tkance największych miast. Wiele mówiące są tu dane zestawione przez Bohdana Jałowieckiego. Jeśli produkcja przemysłowa w 1971 r. w miastach takich jak Warszawa (32,7%), Kraków (37%), Poznań (38,2%), Wrocław (39%) czy Łódź (54,5%) odpowiadała za przeszło 1/3 całego zatrudnienia w każdym z wymienionych ośrodków, to w 2004 r. zapewniała pracę co najwyżej 27,2% mieszkańców w wieku produkcyjnym (w dość odosobnionym wypadku cierpiącej na depopulację Łodzi) (Jałowiecki, 2010, s. 280). Także dane dotyczące spadku zatrudnienia w przemyśle w latach 2004-2013 potwierdzają istnienie postindustrialnej tendencji: Warszawa 163 tys. w 2004 r., 99,9 tys. w 2008 i 26,8 w 2013 r., Poznań 62,5 tys., 46,9 tys. i 8,5 tys., Katowice 138,9 tys., 35,1 tys. i 3,2 tys., Rzeszów 18,6 tys., 17,2 tys. i 1,6 tys., Gdańsk 29,9 tys., 28,6 tys. i 7,4 tys.<sup>30</sup> Warto odnotować, że nawet drobne wzrosty w tych wskaźnikach nie muszą wskazywać na jej odwrócenie, lecz skromne początki trzeciej fazy transformacji, czyli napędzanej nowymi technologiami reindustrializacji.

Zanim przejdę do jej omówienia, chciałbym zwrócić uwagę na ostatnią fundamentalną w wypadku przechodzenia do nowej miejskiej gospodarki

<sup>29</sup> Dane zestawione przez Hardy nie uwzględniają samozatrudnionych.

<sup>30</sup> <http://poznan.stat.gov.pl/osrodki/osrodek-statystyki-miast-1234/> [10.02.2015].

kwestię. Jeśli w analizach Massey, Sassen, Castellsa czy Harveya miałbym wskazać na jeden punkt, pozwalający na uwspólnienie ich stanowisk przy abstrahowaniu od czasem trudnych do pogodzenia różnic, byłby nim najpewniej segregujący charakter nowej gospodarki. Do dualizmu opisanego przez autora *The Informational City*, przejawiającego się w ogromnej nierówności płacowej między skrajnymi grupami zarobkowymi, dialektyce informatyzacji i informalizacji miejsc pracy, segregacji przestrzennej spod znaku likwidacji miejskiego państwa dobrobytu [*welfare state*] na rzecz podmiejskiego państwa stanu wojennego [*warfare state*] (Castells, 1989, ss. 224-306), dołączyć należy zatem przekonanie Massey (1995, s. 183) o powstaniu nowego technicznego podziału pracy w ramach nowych gałęzi gospodarki (między wykwalifikowanymi, dobrze opłacanymi i wolnymi od rutyny stanowiskami oraz rutynową i niestabilną pracą biurową) i obserwowane przez Sassen (2007, 132-139) rozdzielenie w obrębie wszystkich sektorów zatrudnienia na „wiedzo- i informacjochłonne” oraz „pracochłonne” zajęcia.

Nowa gospodarka miejska nie tylko wzmacnia istniejące nierówności, lecz także nadaje bieg całej serii nowych procesów kształtowania się nierówności. Nowe sektory wzrostu – wyspecjalizowane usługi i finanse – znacznie przewyższają zdolnościami do osiągnięcia zysku bardziej tradycyjne sektory gospodarcze. Liczne bardziej tradycyjne sektory są nieodzowne dla funkcjonowania gospodarki miejskiej i zaspokajania codziennych potrzeb mieszkańców, jednak byt tych sektorów jest zagrożony [...] (Sassen, 2007, s. 140).

Choć analizy te powstawały w kontekście kształtowanych przez zaawansowany kapitalizm metropolii zachodnich, procesy, o których tu mowa znajdują swoje zglokalizowane odpowiedniki także w świeżo zneoliberalizowanych miastach Europy Środkowo-Wschodniej. Wszystkie przekładają się na nowe stosunki przestrzenne, prowadząc do opisywanych w kolejnych fragmentach tego rozdziału przykładów urbanizacji przez wywłaszczenie.

Jeśli za architektoniczną ekspresję nowego rdzenia gospodarczego uznać załamującą dotychczasowy kształt tkanki urbanistycznej wysokością zabudowę biurową, to wstęp do jego kolejnego przeobrażenia oznajmia współcześnie m.in. sposób adaptowania budynków przemysłowych. Oba procesy wpisują się w opisywaną w wielu tekstach przez Harveya „gorączkę budowlaną w centrach miejskich” (Majer, 2010, s. 216), stanowiącą najlepszą polisę ubezpieczeniową dla zmęczonych kryzysami kapitału, coraz częściej przekierowującego swe zainteresowanie w stronę relatywnie stabilnego (aż do 2008 r.) rynku nieruchomości. Zmiana, o której chciałbym jedynie tu wspomnieć, to zapoczątkowana w latach 70. XX w. przez artystów i podejmowana od dwóch dekad przez pozostałych pracowników kreatywnych, np. naukowców, inżynierów, ludzi mediów czy informatyków, reindustrializacja

centralnych fragmentów zachodnich metropolii. Co ważne, z racji oferowanego tu ujęcia postindustrialności, wspomniany powrót zaawansowanego technologicznie przemysłu do miast dokonuje się często na gruncie starej substancji przemysłowej<sup>31</sup>. Jej zagospodarowanie przebiega zwykle w atmosferze konfliktów, co czyni walkę o przestrzeń zajmowaną do niedawna przez kompleksy industrialne i/lub dzielnice zamieszkiwane przez klasę robotniczą podstawową kondycją miasta postindustrialnego.

Wspomniana reutilizacja zdeindustrializowanej tkanki miejskiej obejmuje dziś dawne fabryki, silosy, dworce kolejowe, hale targowe, lotniska, doki, a nawet kopalnie czy huty, bardzo często zamieniane na placówki kulturowe, np. muzeum Tate Modern w Londynie, „Le Magasin” w Grenoble, galeria Lowry’ego w Manchesterze, Rooseum w Malmö (Krzysztofek, 2005, s. 40), Muzeum Küppersmühle w Duisburgu, Museum für Gegenwart w Berlinie, Muzeum Powstania Warszawskiego w Warszawie, kompleks Albert Dock w Liverpoolu, nowe centra konsumpcji, takie jak Łódzka Manufaktura, Stary Browar w Poznaniu, port w Baltimore czy będące częścią „przemysłu dziedzictwa” (Urry, 2007, ss. 164-166), odwołujące się do niedawnej przeszłości miejsca, obiekty turystyczne. Sukces ich przebudowy zależy bardzo często od zaangażowania uznanych architektów (np. Herzog & de Meuron w wypadku Tate Modern), wcześniej unikających wszelkich związków z architekturą przemysłową, z godnymi uwagi wyjątkami w postaci Petera Behrensa, Toniego Garniera czy Waltera Gropiusa. Rosnące zainteresowanie tego rodzaju projektami może tłumaczyć intuicja Harveya o ścisłym związku urbanizacji z dominującym modelem akumulacji – postindustrializm stanowiłby w tym sensie odświeżenie niedawnego mariażu elastycznego kapitalizmu z architektonicznym postmodernizmem (Harvey, 1990, ss. 252-256). Wysokiej jakości architektura spełnia w tym wypadku przynajmniej trzy funkcje: odpowiada za marketing nowej przestrzeni inwestycyjnej, odciąga uwagę potencjalnej krytyki społecznej, skupiając opinię publiczną na zagadnieniu formy estetycznej (Ghirardo, 1999, s. 189) oraz umożliwia bezpieczną akumulację nadwyżki kapitału w przynoszącej bezpośrednio zyski nieruchomości.

Jeśli podkreślanie powyższego związku w projektach tworzonych z myślą o przedsięwzięciach kulturowych budzi jeszcze jakieś kontrowersje, to dzieje się tak z uwagi na wciąż obecną w społeczeństwie romantyczną wizję wąsko rozumianej kultury, na której cechy miałyby się składać m.in. autentyczność, autonomiczność czy indywidualizm (Abbing, 2011). Jej zarzucenie

<sup>31</sup> Zjawisko jej zagospodarowywania nie jest oczywiście niczym nowym i było powszechne np. w XIX wieku z uwagi na zmuszające do wyburzeń nierentownych form przemysłu cyklicznie koniunkturalne kapitalizmu (Domański, 2000). Współczesny etap reutilizacji terenów poprzemysłowych różni od poprzedniego nade wszystko skalą możliwości wykorzystania zdegradowanej przez przemysł tkanki oraz nieopłacalność zastępowania jednych form tradycyjnego przemysłu przez inne.

pozwała dostrzec w mechanicznie reprodukowanej kulturze nie tylko zapowiedź nowego sposobu produkcji<sup>32</sup>, ale i element szerszego, niezwykle zróżnicowanego reżimu gospodarczego, odpowiedzialnego za opisywane tutaj przeobrażenia przestrzeni. Współczesna reindustrializacja odbywa się zatem najczęściej z uwagi na potrzeby kapitalizmu kognitywnego czy, jak chce tego Allen J. Scott, nowej kognitywno-kulturowej gospodarki. Jej główne komponenty to dążące do konwergencji w warunkach miejskich: zaawansowana technologicznie produkcja, usługi, przemysły kulturowe, odnawiające tradycję projektowanie i formy produkcji związane z modą (ubrania, meble, biżuteria) (Scott, 2008, ss. 12-13). Choć główna zasługa omawianego „połączenia sił” to postępujące pod wieloma szerokościami geograficznymi odrodzenie miasta, to zdaniem Scotta (2008, s. 18) winniśmy mówić w tym wypadku raczej o „powierzchniowym blasku i jego plugawej podstawie”. Decydujące dla takiego stwierdzenia są korespondujące z działaniami władz miejskich – nastawionymi na przebudowę, obiekty flagowe czy kreatywną reindustrializację – efekty dyslokujące byłych pracowników i/lub obecnych mieszkańców rewitalizowanego terenu.

Paradygmatyczny przypadek dla opisywanego procesu stanowi z pewnością historia przebudowy londyńskich Docklands. Kluczowe dla funkcjonowania brytyjskiego imperium doki przeżywały swą świetność zwłaszcza w XIX wieku. Rozwój dzielnicy miały jednak zahamować te same siły, które w czasach georgiańskich i wiktoriańskich umożliwiły ich rozbudowę: rozwój transportu, gdyż wprowadzenie kontenerów umożliwiło powiększenie statków, które nie mieściły się w dokach; spowolnienie i decentralizacja industrializacji oraz imperializm, za pokłosie którego uznać można niemieckie bombardowania w trakcie II wojny światowej. Jak pisze Diane Ghirardo, pierwsze lata odnowy Docklands przebiegały w rytmie oddolnej rewitalizacji z udziałem artystów, drobnych firm związanych z rzeką czy pierwszych inicjatyw komercyjnych na drobną skalę. Sytuacja zmieniła się diametralnie w latach 80. Ich zamknięciu w 1980 r., tożsamym ze zwolnieniem 55 tys. pracowników, towarzyszyła decyzja neoliberalnego rządu Margaret Thatcher o odebraniu kontroli nad dokami lokalnemu, socjalistycznemu samorządowi i powierzenia ich całkowicie siłom rynkowym. Pierwsze decyzje powołanej w tym celu spółki London Docklands Development Corporation to ustanowienie specjalnej strefy ekonomicznej, zwalniającej inwestorów z licznych podatków i kontroli komisji planowania. Ich ogromny napływ nie tylko odciągał potencjalne inwestycje od innych części miasta, np. finansowego City oraz poważnie nadwyręzał budżet miasta, ale prowadził też do łamania większości umów odpowiedzialnych za osłonę byłych pracowników

<sup>32</sup> „Przemysły kulturowe [...] były postfordowskie *avant la lettre*” (Lash i Urry, 1994, s. 123).

doków. Te ostatnie obiecywały m.in. przeniesienie ich mieszkań w ramach tej samej dzielnicy, tworzenie nowych miejsc pracy czy budowę zabudowy czynszowej, co miało zapewnić łączność z socjalistyczną przeszłością portowego obszaru. Los zwykłych ludzi, dla których rzekomo rewitalizowano nadrzeczną dzielnicę, przypieczętowała najważniejsza inwestycja w obrębie Docklands, czyli zbudowana według projektu renomowanych firm architektonicznych (Skidmore, Owings & Merrill oraz Pei Cob Freed) nowe centrum finansowe Canary Wharf (Ghirardo, 1999, ss. 177-194).

Dla Toma Huttona stanowi ono jeden z symboli najnowszej fazy ekonomicznej restrukturyzacji miast, rozpoczynającej się na przełomie tysiącleci w konsekwencji nowej industrializacji nade wszystko zachodnich, z oczywistymi wyjątkami w postaci Singapuru czy niektórych miast japońskich, metropolii. Choć proces ten pozostaje zjawiskiem dość ograniczonym i nadal bardzo dalekim od dokładnego wyjaśnienia, obserwowana współcześnie rekolonizacja centrum przez przemysł dostarcza najmocniejszych przesłanek do przemyślenia przyszłych kierunków konceptualizowania miasta postindustrialnego. Podczas gdy zjawisko nowej przestrzeni przemysłowej, wyłaniające się w latach 80. pod postacią „środowisk innowacyjnych” czy „technopolii”, stanowiło element wcześniejszego etapu transformacji i jako takie raczej umacniało przekonanie o postindustrialnej kondycji opuszczanych przez przemysł miast<sup>33</sup>, to obecna reindustrializacja wyraźnie ów obraz, przynajmniej zdaniem Huttona, nadwyręża. Nowa gospodarka, choć można ją rozpatrywać w kategoriach radykalizacji własności gospodarki postindustrialnej, zdaniem wielu badaczek prowadzi nas nieuchronnie w stronę odmiennej jakościowo formy miasta. Główne cechy nowego miejskiego paradygmatu gospodarczego to m.in. intensywniejsze niż kiedykolwiek wcześniej wykorzystanie wiedzy, wpływ połączonych czynników kulturowych i technologicznych na proces produkcji, ściślejszy związek praktyk produkcyjnych i konsumpcyjnych oraz nakładanie się czynników lokalnych i tych pochodzących z zewnątrz, za sprawą rozwiniętych urządzeń telekomunikacyjnych (Hutton, 2008, s. 7).

<sup>33</sup> Powrót przemysłu do śródmieścia poprzedzają cztery wzory delokacyjne opisane przez Michaela Storpera i Richarda Walkera: 1) lokalizacja oddalona od źródła wcześniejszej koncentracji; 2) tworzenie się klastrów – gdy jedna z przestrzeni przemysłowych pociąga za sobą tworzenie kolejnych; 3) wzrost na peryferiach na zasadzie odśrodkowego rozproszenia; 4) zmieniające się centra, powstałe jako forma rywalizacji dla centrum dotychczasowego (Hutton, 2008, s. 51). Choć trudno w tym miejscu wyrokować o wzorach lokacyjnych nowego przemysłu w kontekście polskim, reindustrializacja miast takich jak Warszawa, Kraków czy Poznań zdaje się przebiegać głównie według modelu trzeciego. Pierwszy wyklucza słabość infrastruktury transportowej na terenach oddalonych od największych miast, dwa kolejne zbyt wczesne stadium nowej industrializacji. Przykład wspomnianego rozproszenia to lokalizacja Poznańskiego Parku Naukowo-Technologicznego.

Scott (2008, s. 64) dodaje do tej układanki niezwykle istotny, przynależny samym podmiotom czynnik kognitywno-afektywny. Nowe przemysły, opierając się na intelektualnych i emocjonalnych zasobach swoich pracowników, uzależniają własną działalność od industrialnego wykorzystania wiedzy, innowacji, jednostkowych i kolektywnych preferencji czy możliwych do utowarowienia praktyk kulturowych. Choć elementy te mają nade wszystko niematerialny charakter i poddawane są nieograniczonej czasoprzestrzeni cyrkulacji, a ich producenci nie sprowadzają się, wbrew przekonaniu teoretyków kreatywnej gospodarki, do łatwo identyfikowalnej grupy czy klasy, nowa ekonomia zmuszona jest do ponownej kolonizacji centralnych fragmentów miasta. Decydujące znaczenie, podobnie jak w wypadku gospodarki usługowej, ma tutaj miejska nadwyżka zarazem wykwalifikowanej, jak i niewykwalifikowanej siły roboczej oraz akumulowany przez ich przedstawicieli kolektywny kapitał kulturowy, odpowiedzialny za podnoszenie atrakcyjności i ekonomicznej wartości odpowiednich pól na „miejskiej szachownicy”<sup>34</sup>. Nowa gospodarka bazuje na efekcie koncentracji, czerpiąc tyle samo korzyści z wewnętrznych dla każdej firmy z osobna form kapitału społecznego, ile stymulującego rozwój otoczenia. Przyjmuje ona tym samym podstawową charakterystykę środowiska innowacyjnego, dla którego „bliskość przestrzenna jest koniecznym warunkiem materialnym [...] ze względu na naturę interakcji w procesie innowacyjnym” (Castells, 2007, s. 393). Jeśli jednak podstawową rolę dla *milieu* innowacji odgrywa „zdolność do wytwarzania synergii, czyli wartości dodanej wynikającej nie z kumulatywnego efektu elementów obecnych w środowisku, lecz z ich interakcji” (Castells, 2007, s. 393), to w wypadku nowych przestrzeni miejskiego przemysłu należy raczej mówić o korzystającej z dobrodziejstw owej akumulacji konwergencji. Tym, co łączy innowacyjną synergię i kognitywno-kulturową konwergencję jest z całą pewnością kolektywny charakter wytwarzania wartości. Istotna różnica wiąże się z hybrydycznością tej drugiej, będącej efektem zderzenia inspiracji i odkryć dokonywanych na gruncie odmiennych sektorów produkcji, nakładania się postaw konsumenckich i producenckich (co oddaje ukute przez Tofflera pojęcie *prosumenta*), współpracy z otoczeniem „pozaekonomicznym” (Hutton, 2008, s. 74), rekombinacji prefordowskich, fordowskich i postfordowskich modeli gospodarczych (Hutton, 2008, ss. 278-279) czy utylizacji zakumulowanych w mieście form kapitału kulturowego i społecznego w postaci renty monopolowej (Harvey, 2012).

---

<sup>34</sup> Metafora szachownicy posłużyła Harvey’owi (1996, ss. 404-405) do opisu współczesnej miejskiej segregacji, będącej wynikiem dialektycznego procesu zubożania oraz odnowy miast takich jak Barcelona, Paryż, Lille, Hamburg czy metropolie amerykańskie. Wobec stałości omawianego zjawiska, możemy dziś mówić co najwyżej o jego intensyfikacji.

Reindustrializacja, dotycząc dziś takich miast, jak Londyn, Glasgow, Hamburg, Berlin, Barcelona, Mediolan, Nowy Jork czy Toronto, staje się z pewnością nową miejską tendencją, należy jednak zapytać, czy burzy to oferowaną w tej książce wizję miasta. Spojrzenie na przedstawione przez Huttona warunki przejścia do nowej formy miasta pokazuje, że w dużej mierze pokrywają się one z przedstawioną powyżej teorią kapitalizmu kognitywnego. Mowa tu zatem o: odejściu od monokulturowej gospodarki biurowej na rzecz pracy w nowych, często kreatywnych przemysłach; nowym podziale pracy produkcyjnej, wyznaczonym przez racjonalizację pracy usługowej i nierówny wzrost zatrudnienia w produkcji; rewitalizacji, przywróceniu dawnych funkcji i restrukturyzacji metropolitalnego centrum dokonującym się pod znakiem spektaklu i konsumpcji; nowych przemysłach i architektonicznej rekonstrukcji miejskiej formy; pracy kulturowej i reformatowaniu klas społecznych; oraz rekombinowanej gospodarce i nowych dyskursach politycznych (Hutton, 2008, ss. 283-292). Zasadnicza różnica oferowana przez obie koncepcje przeobrażenia miejskiego paradygmatu gospodarczego ufundowana jest na odmiennym rozumieniu produkcji. Podczas gdy Hutton przekonuje o jej współczesnym powrocie w granice metropolii, bardziej konsekwentna wizja myślicieli, takich jak Vercellone czy Negri, pozwala postrzegać transformację miejskiej formy w kategoriach postępującej od co najmniej pięciu dekad dematerializacji i kulturalizacji kapitalistycznego sposobu wytwarzania. W wizji tej nie ma znaczenia czy przemysł wraca do miasta czy nie, bowiem funkcjonuje ono nieprzerwanie jako główne źródło produkcji, kognitywno-afektywna machina wytwarzania dobra wspólnego, przechwytywanego przez kapitał w ramach wyłuszczających akumulacji i urbanizacji. W neoliberalnej metropolii szczególnie dotkliwie odbija się to na prywatyzowanej, za pozwoleniem publicznych aktorów, przestrzeni. Jednym z głównych urządzeń służących przejmowaniu miejskiego terytorium oraz utylizacji nadwyżki kapitału w rozprzestrzenionej na całą metropolię „fabryce kultury” jest gentryfikacja. Stosunkowo nowy proces, jak pisze Smith (2010, ss. 54-58), upowszechniony jednak jako kluczowa cecha nowej miejskości.

### **c) Gentryfikacja jako gentryfikacja**

Pojęcie gentryfikacji zostało ukute w latach 60. XX wieku przez brytyjską socjolożkę Ruth Glass. W pierwszej wykładni służyło ono opisowi regeneracji i odnowy zaniedbanych, centralnych dzielnic Londynu przez przedstawicieli klasy średniej („miejskiej szlachty”). Procesowi temu towarzyszyła zmiana statusu własnościowego mieszkań, wzrost cen nieruchomości oraz wymiana społecznego składu mieszkańców, dokonująca się w obliczu stopniowego wypierania dotychczasowych rezydentów śródmiejskich dzielnic, czyli ro-

botników (Glass, 2010). Od tej pory zanegowano już „szlachetny” charakter omawianego procesu, akcentując jego destrukcyjne skutki. Rozciągnięto zasięg opisującego go terminu poza miejskie centrum i społeczeństwa zachodnie<sup>35</sup>. Poszerzono także grono gentryfikatorów o studentów, gejów, artystów i restauratorów oraz rozciągnięto pojęcie gentryfikacji na zjawiska, które nie wiązały się bezpośrednio z kwestią mieszkaniową (np. gentryfikację usług). Mimo to definicja Glass stanowi w dalszym ciągu podstawę większości współczesnych ujęć zjawiska. Dzieje się tak dlatego, że pozwala ona uchwycić estetyczny komponent „uburżuazyjnienia” dzielnic robotniczych. Oferuje również punkt wyjścia dla dwóch dominujących, długo traktowanych jako opozycyjne, typów wyjaśnień gentryfikacji: ekonomicznych (produkcyjnych, podażowych) i kulturowych (konsumpcyjnych, popytowych).

Reprezentanci pierwszego stanowiska, kładąc nacisk na rolę rynku nieruchomości, spekulacji cenami gruntów i akumulacji kapitału, podkreślają strukturalny aspekt procesu. Centralne miejsce zajmują tu teorie luk: rentowej, funkcjonalnej i wartości, odwołujące się do dostępności, obecnego i przyszłego stanu oraz funkcji podatnych na zgentryfikowanie terenów (Grzeszczak, 2010, ss. 37-38). Prymat należy się tu historycznie pierwszej koncepcji luki rentowej, skonceptualizowanej w latach 70. przez Smitha jako „różnica między potencjalnym poziomem renty gruntowej a jej aktualną wysokością, kapitalizowaną w ramach obecnego użytkowania ziemi” (Smith 1996, s. 65). W świetle wyjaśnień produkcyjnych wielkość wspomnianej luki, tożsama ze stopniem degradacji miejskiego centrum, jest wprost proporcjonalna do prawdopodobieństwa reinwestycji i opartej na kryteriach klasowych wymiany jego mieszkańców. „Recykling” dzielnicy może się wtedy dokonać na najbardziej korzystnych zasadach z perspektywy deweloperów i właścicieli nieruchomości.

Niewystarczalność podejścia podażowego oraz problemy z operacjonalizacją teorii luk skłoniły przedstawicieli obozu konsumpcyjnego, takich jak David Ley i Robert Beauregard, do uwypuklenia znaczenia indywidualnego wyboru, kulturowych preferencji i stylu życia gentryfikatorów. Uwagę zwraca się tu na atrakcyjność i jakość miejskiego życia, mierzone w odniesieniu do dostępności usług, bliskości miejsc pracy, źródeł rozrywki czy obiektów kulturalnych. Ważne są tu także obecność tradycyjnej zabudowy architektonicznej i „aura” miejsca, umożliwiające niezwykle istotną, z punktu widzenia reprodukcji klasy średniej, Veblenowską konsumpcję na pokaz (Jager, 2010). Zwolennicy tego stanowiska, częściej niż ich oponenci, podkreślają również stadialność procesu gentryfikacji, przeprowadzanej na kolejnych etapach przez coraz zasobniejsze w kapitał ekonomiczny warstwy klasy

<sup>35</sup> O takie zjawiska jak gentryfikacja prowincjonalna i gentryfikacja wsi (por. Phillips, 2004).

średniej. Co istotne, niezależnie od ilości wyróżnionych faz, ich zakresu czy tempa zmian, kluczowym dla wielu teoretyków omawianego fenomenu pozostaje moment inicjujący gentryfikację. W literaturze przedmiotu, niestroniącej od metaforyki kolonialnej, wskazuje się w tym kontekście najczęściej na fazę działalności pionierów, czyli przedstawicieli niższej klasy średniej, rewitalizujących i rewaloryzujących zdegradowaną przestrzeń własnymi środkami. Typowi pionierzy, zgodnie z powszechnie przyjętą interpretacją, to skłonni do podjęcia ryzyka „kolonizacji” przedstawiciele subkultur i wolnych zawodów, studenci czy nadreprezentowani w tej grupie artyści. Tym, co sprowadza ich do zaniedbanych śródmieść, jest tania substancja mieszkaniowa, koloryt i witalność lokalnej społeczności, jak również związana z koncentracją podobnych osób obietnica zakosztowania stylu życia bohemy. W wypadku artystów istotną przesłankę stanowi również możliwość zajęcia stosunkowo dużych lokali i zaadaptowania ich na pracownie oraz stymulująca twórczo atmosfera tolerancji, charakteryzująca coraz bardziej heterogeniczne środowisko śródmieścia. Procesy restrukturyzacji takich dzielnic, jak Soho w Nowym Jorku, Notting Hill w Londynie, barcelońska Raval czy berlińskie Kreuzberg i Prenzlauer Berg pokazują, że artystyczny impet związany z estetyzacją i symboliczną zmianą wizerunku przestrzeni stanowił w ich wypadku mimowolne preludium do jej przechwycenia przez reprezentantów głównego nurtu klasy średniej. Nawet jeśli zgodzić się ze Smithem, że etap ten był zawsze mniej istotny od dialektycznego, strukturalnego procesu deinvestycji i reinwestycji, przygotowującego pole dla spekulacji na rynku nieruchomości, to odniesienie do równie „klasycznej dialektyki pomiędzy dzielnicami artystycznymi a procesem gentryfikacji” (Hardt i Negri, 2012b, s. 259) stanowi dobrą okazję do połączenia konsumpcyjnych i produkcyjnych interpretacji zjawiska oraz zarysowania modelu wpisującego się w szerszy kontekst współczesnych przeobrażeń miast, wyznaczonych przez determinowaną kulturowo zmianę paradygmatu gospodarczego.

Podstawowy problem w konceptualizowaniu złożonych relacji sztuki i gentryfikacji stanowi zaskakująca w obliczu miejskiej dynamiki restrukturyzacyjnej trwałość wczesnych rozpoznań zjawiska. Choć w oczywisty sposób różni się ono obecnie od swojej historycznej postaci, zgodnie z popularnym, nadal utrwalanym przez niektórych teoretyków stanowiskiem, gentryfikację zwykło się przedstawiać jako zjawisko spontaniczne, żywiołowe, efekt uboczny powstający w przeciwieństwie do celowych i zaplanowanych elementów restrukturyzacji, takich jak rewitalizacja czy marketing miejsc. Jedną z prób oddalenia takiego poglądu stanowi zaproponowana przez Hackwortha i Smitha periodyzacja zjawiska, identyfikująca trzy historyczne fale gentryfikacji. Tylko pierwsza z nich, zainaugurowana w latach 50. XX wieku, odpowiada incydentalności zjawiska opisanego przez Glass jako przestrzen-

no-społecznego efektu oddolnych i niezorganizowanych zabiegów, podejmowanych przez indywidualnych aktorów. Drugą falę przypadającą na lata 70. i 80. odróżnia już włączenie gentryfikacji w procesy ekonomiczne i kulturowe, rozgrywające się na szczeblu narodowym i globalnym. Nie może być tu jeszcze mowy o jej bezpośrednim, programowym implementowaniu przez władzę, chodzi raczej o odgórne wsparcie inwestycji, realizowane przez zabiegający o powstanie dyslokującego efektu rynek nieruchomości. Trzecia fala to zapoczątkowany w latach 90. okres upowszechnienia gentryfikacji jako głównej strategii miasta neoliberalnego (Hackworth i Smith, 2010, ss. 66-68), co umożliwiły m.in. intensyfikacja partnerstwa pomiędzy aktorami prywatnymi a władzami lokalnymi, zaangażowanie w ten proces globalnego kapitału czy geograficzne rozprzestrzenianie się zjawiska. Jak pisze w innym miejscu Hackworth, obecna, postrecesyjna postać gentryfikacji różni się od swoich poprzedniczek pod czterema względami: 1) jest coraz częściej inicjowana przez aktorów korporacyjnych, 2) silniej i bardziej otwarcie wspierają ją lokalne i ponadlokalne rządy, 3) jest coraz mniej narażona na tracący na sile i znaczeniu, antygentryfikacyjny opór, 4) rozproszyła się na oddalone od centrum dzielnice, zwiększając tym samym presję na jeszcze niezgentryfikowane tereny położone bliżej śródmieścia (Hackworth, 2007, s. 126). Obaj autorzy stwierdzają przy tym zgodnie, że w sytuacji zwiększonej skali ekonomicznych inwestycji osłabieniu ulega kulturowy wymiar zjawiska. Trudno się z nimi jednak do końca zgodzić, jeśli wziąć pod uwagę coraz wyraźniejszą konieczność usprawiedliwiania, wywoływanych w jego ramach, procesów dyslokacji i kryminalizacji miejskiej biedoty. Gdy gentryfikacja staje się przynajmniej na poły oficjalnym narzędziem polityki miejskiej, na wadze zyskują zadania jej dyskursywnej eufemizacji i estetycznej sublimacji.

Zmiany, o których tu mowa, nie pozostają bez związku z przeobrażeniami funkcjonalizowanego przez miejski neoliberalizm rynku sztuki, tradycyjnie obciążonego odpowiedzialnością za ułatwianie kapitalistycznej, wywłaszczającej urbanizacji. Ley pisze w tym kontekście o „kolonizującym ramieniu” klas średnich jako konsekwencji działania pola produkcji kulturowej. Choć gentryfikację napędza grono osób wyposażonych w wysoki kapitał kulturowy i stosunkowo niski kapitał ekonomiczny, co przekłada się na rewaloryzację zmarginalizowanej uprzednio przestrzeni dzięki posiadanej przez nie dyspozycji estetycznej, to samo jej wywłaszczenie rozgrywa się poza motywacjami większości indywidualnych twórców czy innych, marginalnych gentryfikatorów (Ley, 2003, ss. 2540-2541).

Zaproponowana przez Leya wizja działań współczesnych miejskich pionierów, pisana z pewną sympatią dla artystycznych agentów zmiany, odnosi się jednak paradoksalnie, jak słusznie zauważają Stuart Cameron i Jon Coaffee (2005, s. 40), nade wszystko do pierwszej fali gentryfikacji. Przy-

woływana przezeń argumentacja wprawdzie umiejętnie powiązana jest ze strukturalnym wymiarem miejskiej odnowy, pozostaje jednak zakładniczką określonego kontekstu polityczno-kulturowego – okresu krótkotrwałej miejskiej „rewolucji”, zainicjowanej przez ruchy studenckie i kontrkulturę, a zduszonej kilka lat później przez wkraczający do miast zachodnich neoliberalny urbanizm. Kolejny zarzut, przed którym nie bronią się podobne analizy, wynika z problematyczności samej kategorii pioniera. Współcześnie traci ona na znaczeniu z uwagi na swoiste spłaszczenie i przyspieszenie procesu gentryfikacji za sprawą przejęcia inicjatywy w zajmowaniu określonych fragmentów miasta przez firmy (Hackworth, 2007, s. 128). U jego podstaw coraz rzadziej leżą zatem indywidualne motywacje artystów czy młodych profesjonalistów, zastępowane przez znacznie szybciej zaspokajane interesy gentryfikatorów korporacyjnych. Warto dodać, że dzieje się to może również na zasadzie uprzemysłowienia energii tych pierwszych, w ramach kapitalistycznej ekonomii kreatywności. Trzecie zastrzeżenie wobec Leyowskiej wizji artysty pioniera wynika z usytuowania go poza schematem utowarowienia i kapitalizacji produkcji kulturowej (Ley, 2003, s. 2542).

Z ostatnim problemem zupełnie nieźle radzą sobie, znacznie bardziej krytyczne wobec uwikłania artystów w proces wymiany składu klasowego miasta, Rosalyn Deutsche i Cara Gendel Ryan. W swojej analizie artystycznej gentryfikacji Lower East Side w Nowym Jorku przedstawiły one, obserwowany później w innych miastach, schemat wyzyskiwania rynku sztuki przez rynek nieruchomości, korzystający z rosnących cen gruntów, będących konsekwencją spowicia dzielnicy artystyczną aurą oraz powierzchniowej estetyzacji okolicy. Dostrzegały przy tym instrumentalny i destrukcyjny charakter poczynań samych artystów, dokonywanych zwykle za sprawą wyborów jednostek, przedkładających swoje pragnienia samorealizacji ponad bytowe potrzeby mieszkających tam ludzi bez wyboru. Autorki kładąc nacisk na odpowiedzialność rynku sztuki za wypieranie miejskiej biedoty w ramach eksploatacyjnej polityki kulturalnej, stanowczo odrzucają tezę jakoby artyści dzielili sytuację zgentryfikowanych mieszkańców (Deutsche i Gendel Ryan, 1984, ss. 103-104).

Tym, co odróżnia podobne stanowiska od wczesnych, empatycznych wobec artystów ujęć pionierskiego stadium gentryfikacji jest zatem przekonanie o wzajemnym uwikłaniu dwóch partnerów biznesowych – rynku nieruchomości i świata sztuki, wspieranych przez podmioty publiczne, mające na uwadze rehabilitację miejskiej substancji mieszkaniowej. Główna zasługa Deutsche i Ryan polega jednak na przedstawieniu gentryfikacyjnej maszyny jako złożonej z heterogenicznych podmiotów, konsensualnej hybrydy, odpowiedzialnej za uczynienie z nowojorskich dzielnic nie tylko nowych przestrzeni symbolicznych, ale i wolnych od sprzeczności rzeczywistego miasta

stanów umysłu (Pasquinelli, 2008, s. 143). Gentryfikacja jawi się tu jako szczególnego rodzaju reżim postrzegalnego (w sensie nadanym mu przez Jacques'a Rancière'a), oferując oczyszczony i spójny obraz dzielnicy, uzyskiwany kosztem estetycznego i przestrzennego cięcia dokonywanego na „ciele” niereprezentowalnej ludowej reszty. Tym, co powstaje w jej efekcie, jest kapitalistyczny konstrukt, kształtowana odgórnie fikcja<sup>36</sup>, służąca spłaszczeniu tego, co miejskie do postaci symulowanego medialnie krajobrazu. W dobie globalnego przemysłu kulturowego tendencja ta znajduje swe zwieńczenie w formie skrajnie powierzchownej, przypominającej interfejs miejskiej marki, powstałej w rezultacie medializacji środowiska materialnego i ulotnienia się jego wartości użytkowej (Lash i Lury, 2011, ss. 258-259).

Choć w wypadku wspomnianej analizy mamy wciąż do czynienia z gentryfikacją drugiej fali, zjawiska takie jak utowarowienie artystycznego *milieu*, transformacja roli artysty za sprawą umożliwiającego jego profesjonalizację systemu publicznych grantów i prywatnego sponsoringu czy rozmycie klasowej dystynkcji między twórcami a innymi powracającymi do centrum rezydentami, oferują punkt wyjścia dla obecnego modelu estetycznej gentryfikacji (Cameron i Coaffee, 2005, s. 42). Najważniejszy krok w tym kierunku to utrwalenie wspomnianego wyżej mariażu sztuki i rynku w formie artystycznego sposobu produkcji. Pisząca o nim w latach 80. Sharon Zukin wiązała fakt jego zaistnienia z rozwijającą się w USA i niektórych miastach europejskich kulturą loftów – nowym miejskim trendem, zapoczątkowanym przez artystów konwertujących przestrzenie poprzemysłowe na mieszkania i pracownie, praktykowanym w późniejszym okresie przez, spragnione nowych doznań, „białe kołnierzyki”. Co istotne, utowarowieniu podlegała tu nie tylko produkcja artystyczna, coraz bardziej świadomie używana przez deweloperów jako wehikuł rewaloryzacji przestrzeni i pomnażania wartości, ale i wyróżniający twórców styl życia, np. zwyczaje mieszkaniowe czy preferencje konsumenckie. Zdaniem Zukin (1989, s. 5) ma to fundamentalne znaczenie, bowiem dopiero odpowiednie połączenie elementu produkcyjnego i konsumpcyjnego umożliwia przeprowadzenie właściwie rozumianej gentryfikacji, która w omawianej analizie nie uderzała jeszcze w mieszkańców, lecz we właścicieli i pracowników drobnego przemysłu i handlu. Nawet jeśli ich los dzieł później sami artyści, Zukin unika stawiania znaku równości między tak przedstawionymi ofiarami przestrzennego wyparcia (nazywając zresztą tych pierwszych „koniem trojańskim gentryfikacji”). Elementem wspólnym dla obu grup pozostaje niewątpliwie, jak przypomina Jon Caulfield, wpisana nieuchronnie w działanie przemysłu kulturowego dewitalizacja i disneyizacja stojących za marginalnym urbanizmem pragnień czy form towarzyskości.

<sup>36</sup> Na uwagę mam tutaj pierwotne znaczenie słowa *fictiō* jako tego, co ukształtowane, skonstruowane (por. Geertz, 2005, s. 30).

W skrajnych wypadkach prowadzą one do fetyszyzacji miejskiego krajobrazu oraz proliferacji gentryfikacyjnego kiczu w ramach napędzanej rynkowo, geograficznej replikacji modelu „modnej dzielnicy” (Caulfield, 2010, ss. 166-167).

W późniejszych pracach amerykańska socjolożka rozwijała koncepcję ekonomii symbolicznej, w której obok sztuki i kapitału, mogą być połączone elementy designu, performansu, mody i pracy (Zukin, 1995). Szukając przykładów jej funkcjonowania, zwracała uwagę na gentryfikację kulturalną i usługową („pacyfikacja przez cappuccino”), tworzące nowe krajobrazy kulturowe, rozumiane jako miejsca zespolone z ich własnym obrazem, obszary generujące zysk i „publiczną” kulturę (np. parki, muzea, artystyczne dzielnice). Zukin podkreślała wprawdzie demokratyczność tak rozumianej kultury (przynajmniej na poziomie mikro), swoją uwagę zdawała się jednak przesuwac ostatecznie w stronę jej instrumentalizacji – jako źródła dystynkcji, mechanizmu kontroli i ekskluzji, narzędzia zawłaszczania przestrzeni i humanizacji kapitału. Obraz ten przybliża nas w pewnym sensie do przyjmowanego tu, współczesniejszego rozumienia artystycznego sposobu produkcji. Stanowi on efekt hegemonicznego związania przez kapitał kontrkulturowych żądań autonomii, indywidualności, autentyczności czy wolności (Raunig, 2014, s. 163) oraz uczynienia podstawą produkcji gospodarczej estetycznych elementów „ludzkiej natury”, takich jak język, komunikacja czy praktyki performatywne (Lavaert i Gielen, 2009). Sztuka nie zajmuje już w związku z powyższym uprzywilejowanego, zewnętrznego względem systemu, obszaru tworzenia wyobrażeń, doświadczeń i wartości estetycznych, a jej granice w dobie zgeneralizowanej estetyzacji (por. Welsch, 2005) pokrywają się z całym społeczeństwem. Zdaniem Lazzarato najlepiej świadczą o tym: wspólny dla wszystkich praktyk produkcyjnych model estetyczny, obejmujący kwestie kolektywnego autorstwa, masowej reprodukcji i aktywnego odbioru, oraz tożsamy z praktykami artystycznymi i pracą niematerialną efekt końcowy – stosunki społeczne (Lazzarato, 2010).

Gdy takie cechy, jak innowacyjność czy komunikatywność nie przysługują już określonym grupom społecznym, lecz praktycznie wszystkim wytwórcom wartości, musi się zmienić charakter kapitalistycznych technologii jej przechwytywania. Staje się to szczególnie wyraźne w dobie coraz bardziej zautonomizowanej i zewnętrznej wobec kontroli kapitału produkcji biopolitycznej, przybierającej dziś postać rozproszonej na terytorium całego społeczeństwa fabryki kultury. Jak pisze Stephen Shukaitis (2011, s. 390): „Kapitał nie jest rzeczywisty, nie ma ciała i z całą pewnością brakuje mu wyobraźni – nie może stworzyć nic sam z siebie. Polega raczej, w coraz większym stopniu, na już istniejącym ruchu idei i kreatywności w ramach sieci stosunków społecznych, kooperacji i komunikacji”. Choć może to sugerować jego osłabienie i zdanie na niełaskę w obliczu rosnących w siłę ruchów

społecznych, sytuacja ta przyczynia się raczej do udyskretnienia wyzysku, zachodzącego na niespotykaną wcześniej skalę i w odniesieniu do zaangażowanych w proces produkcji kulturowej: umysłu, ciała czy osobowości. Co istotne, typowa dla kapitalizmu kognitywnego eksploatacja kreatywności nie musi się odwoływać do środków jawnej przemocy. Wobec rozproszonego autorstwa tak trudno uchwytnych produktów, jak styl życia czy kulturowa tożsamość miejsca, brak niemal przeszkód prawnych na drodze do ich utowarowienia i ekstrahowania idących za tym ekonomicznych korzyści. Kluczowe znaczenie ma w tym kontekście renta, generowana w miastach jako wyraz autonomicznie wypracowanych dóbr wspólnych, ujmowanych przez władze miejskie jako znaki dystynkcji czy ekonomiczne efekty zewnętrzne (Hardt i Negri, 2012b).

Kwestię tę ciekawie rozwija Harvey, pisząc o kolektywnym kapitale symbolicznym jako zakumulowanej w mieście formie produkcji kulturowej, wyzyskiwanej przez oparte na zasadach przedsiębiorczości miejskie systemy współzależnego rządzenia. Warto dodać, że wskazując na jego wspólnotową podstawę, autor *Sztuki renty* przekracza ograniczenia związane z omawianą wcześniej wizją Leya. Akumulacja wspomnianej formy kapitału nie jest oczywiście wolna od sprzeczności. Za najciekawsze należy uznać te wynikające z dialektyki autentyczności i utowarowienia. Jak zauważa Harvey, konieczność konwersji kapitału symbolicznego w kapitał ekonomiczny pociąga za sobą każdorazowo ryzyko kulturowej standaryzacji. Utowarowienie lokalnej wyjątkowości może się objawiać zatem, jak w wypadku Barcelony, utratą tego, co stanowiło o miejskiej dystynkcji – np. decydujących o atmosferze określonych dzielnic zbiorowej pamięci, form solidarności czy „autochtonicznych” interakcji społecznych. Aby zachować resztki autentyczności, bez której niepodobna marzyć o poszukiwaniu i przywłaszczeniu renty, kapitał i współpracujące z nim władze zmuszone są wspierać potencjalne ogniwa lokalnego oporu – grupy upominające się o własną tradycję, kulturową odrębność czy estetykę (Harvey, 2012, ss. 146-153). Niekiedy podobne wsparcie rozciąga się na środowiska jawnie antykapitalistyczne i kontrdemokratyczne (por. Rosanvallon, 2011), takie jak skłoty czy centra społeczne<sup>37</sup>. Jak pisze jednak Matteo Pasquinelli, pozostają one stosunkowo niegroźne dopóki, wpływając na ekonomię widzialności i atrakcyjności miasta, same poddają się zawłaszczeniu jako kolejny element wyróżniający miejską markę. Dotyczy to zwłaszcza estetycznych protestów podejmowanych przez pracowników sektora kreatywnego, niezainteresowanych kluczową z punktu widzenia sabotażu kapitalistycznej renty demokratyzacją kolektywnego kapitału symbolicznego (Pasquinelli, 2008, ss. 121-124).

<sup>37</sup> Lokalny przykład może stanowić wpisanie działań kolektywu Rozbrat w poznańską aplikację w konkursie o miano Europejskiej Stolicy Kultury 2016.

Co ciekawe, tożsame poszukiwanie autentyczności stanowi, zdaniem wielu teoretyków, prymarną przesłankę zainteresowania artystów zaniedbanym przez innych środowiskiem miejskim. Wywiady przeprowadzone przez Leya (2003) w miastach kanadyjskich dowodzą, że określone potrzeby lokalowe artystów są zwykle mniej istotne od ogólniejszej potrzeby estetycznej, powodującej odrzucenie dostrzeganego na przedmieściach czy w centrach handlowych utowarowienia miasta i sprowadzającej ich do społecznie zróżnicowanych, a zatem posiadających znaczenie obszarów miejskich. Paradoksalnie ucieczka artystów od zestandaryzowanej estetyzacji, komercjalizacji i normalizacji prowadzi jednak do rozszerzenia władzy kapitału na nieskolonizowane dotąd obszary oraz do dostrzeżonego przez Pierre'a Bourdieu procesu „przejścia od przestrzeni zdominowanej przez smak zrodzony z konieczności do tych (zarządzanych) przez smak płynący z luksusu” (Krase, 2005). Najlepszym przykładem tego paradoksu na polskim gruncie jest z pewnością Praga Północ, prawobrzeżna dzielnica Warszawy. Przez lata kojarzona przez mieszkańców z enklawą przestępczości, niebezpiecznymi pozostałościami starej, robotniczej Warszawy, przeżywa obecnie wielowymiarową restrukturyzację. Napływ artystów i ludzi kultury na Pragę datuje się na koniec lat 90. XX wieku. Przyciągała ich tam aura przedwojennej stolicy, duża liczba pustostanów i niska, do niedawna, cena lokali. Sytuację zaczęły zmieniać zakładane przez nich spontanicznie kluby, galerie czy puby. Dzisiaj za sprawą interwencji deweloperów, właścicieli budynków czy władz miejskich na Pradze powstają całe ulice i „kamienice artystyczne” (ulica Białoostocka i Inżynierska), popularne w całej Warszawie lokale, jak również *stricte* komercyjne inwestycje, przeznaczające określoną powierzchnię pod szeroko rozumianą działalność artystyczną (Rudnicki, 2010). Jak zauważa Rafał Rudnicki, utowarowieniu podlega również sam wizerunek czy też specyficzny klimat Pragi. Odpowiadają za to liczne filmy czy seriale telewizyjne, których akcje osadzono w usilnie egzotyzowanej i skanseizowanej dzielnicy (np. „Rezerwat”, reż. Łukasz Palkowski), co odpowiada, dostrzeżonemu przez Zukin (2010, s. 37) w kontekście Brooklynu, zjawisku „miejskiej odnowy przez popkulturę”. Składa się to na typową dla gentryfikacji machinę nieustannego wypierania mieszkańców, a później także osiadłych na Pradze artystów przez coraz zamożniejszych aktorów „gry o miasto”. W parze z gentryfikacją mieszkańców idzie tu gentryfikacja usług reprezentowana na Pradze przez biurowe lofty, banki, agencje reklamowe oraz pionierską w polskim kontekście przebudowę za pomocą megaobiektów (zob. Hackworth, 2007), ze sztandarowym przykładem wysiedlenia setek warszawskich kupców za sprawą wybudowanego w miejscu „Jarmarku Europy” Stadionu Narodowego.

Losy warszawskiej Pragi, w odrobinę mniejszej skali, dzielają lub wkrótce podzielą Powiśle, krakowski Kazimierz, łódzki Księży Młyn czy

poznańska Śródka. Wszystkie stanowią ciekawe egzemplifikacje tezy Zukin (2010, s. 53) o kluczowej z punktu widzenia współczesnej miejskiej odnowy estetyzacji przybrudzonej (*gritty*) autentyczności i typowego dla miejskiej ekonomii symbolicznej utowarowienia niebezpieczeństwa i brudu. Co ciekawe, w parze z coraz większą świadomością tego faktu nie idzie refleksyjna ocena zagrożeń gentryfikacją. Dobry przykład stanowi poznańskie Chwaliszewo, którego przyszłość wielu mieszkańców Poznania wiąże z obiektem flagowym, którym stać miałyby się Nowa Gazownia. Projekt ten zakłada budowę nowoczesnej dzielnicy kultury, nauki i biznesu jako otoczenia dla ponadregionalnej instytucji kultury. Jak pokazuje jedno z wydarzeń artystycznych zapowiadających działalność Gazowni, uwspółcześniona inscenizacja *La Boheme* oraz spory wokół funkcjonującego tam sezonowo, mobilnego centrum kultury KontenerART – może się to dziać także dzięki uprzedniej estetyzacji i stopniowemu wywłaszczaniu miejskiej biedoty.

Główną przeszkodę na drodze ku demokratyzacji kapitału symbolicznego stanowi w tym kontekście to, co chciałbym nazwać urzędzeniem gentryfikacji. Inaczej niż bardziej tradycyjne, typowe dla pierwszej i drugiej fali formy wymiany składu klasowego łączy ono w sobie elementy oddolnego i odgórnego wytwarzania kapitału, artystycznego sposobu produkcji oraz kreatywnej reindustrializacji w formie gotowej do użycia miejskiej strategii. Znajomość jej „gramatyki” pozwala przeprowadzić omawiany proces w oderwaniu od kolejnych etapów, znanych z teorii stadialnych, co nie oznacza oczywiście zanegowania roli czynników lokalnych. Smith pisze w tym kontekście o zwiększonych ambicjach gentryfikacji trzeciej fali, która:

[...] stała się motorem przekształceń całych obszarów w nowe zespoły krajobrazowe [...] [które] integrują zabudowę mieszkaniową ze sklepami, restauracjami, ośrodkami kultury, otwartymi przestrzeniami, możliwościami zatrudnienia – są to w całości nowe kompleksy rekreacyjne, konsumpcyjne, produkcyjne, rozrywkowe, a przy tym mieszkalne. [...] gentryfikacja jako strategia miejska łączy globalne rynki finansowe z dużymi i średnimi deweloperami, lokalnymi handlowcami, agentami nieruchomości z właścicielami markowych sklepów (Smith, 2010, s. 56).

Sukces wspomnianych zabiegów restrukturyzacyjnych to w dużej mierze wypadkowa heterogeniczności, wszechstronności i rozproszonej natury gentryfikacji, która w sposób typowy dla Foucaultowskiego urzędzenia zdolna jest łączyć elementy dyskursywne i estetyczne, przepisy administracyjne, instytucje, wiedzę naukową, struktury architektoniczne czy nawet zasady etyczne i postawy filantropijne (Agamben, 2010b, s. 82). Nie tylko utrudnia to zapobieganie samemu zjawisku, którego zachodzenie potwierdza dopiero fakt kluczowego dla gentryfikacji, kolektywnego wyparcia wcześniejszych rezydentów dzielnicy, ale i wpływa skutecznie na rozmycie odpowiedzial-

ności stojących za nim aktorów. Spektrum tych ostatnich może się rozciągać przy tym: od samych mieszkańców jako wytwórców miejskiego kapitału kulturowego lub inicjatorów oddolnej estetyzacji, przez animujących ich działania aktywistów, artystów, naukowców, po „głównych podejrzanych” w osobach urbanistów, urzędników i deweloperów. Wszystko to razem tworzy wielowarstwową sieć z dowolnie wymienialnymi elementami, zawsze prowadzącą się jednak do „walki klasowej o użytkowanie i wytwarzanie przestrzeni” (Grzeszczak, 2010, s. 38). Dodać warto, że jej zawołaniu służą często język rewitalizacji i miejskiej odnowy czy neoliberalne teorie w rodzaju tezy o skapywaniu bogactwa. W wypadku Polski (oraz innych państw postsocjalistycznych), marginalność, przestrzenna selektywność i stosunkowa nowość procesów gentryfikacyjnych (Sýkora, 2005; Miciukiewicz, 2008) czyni wspomnianą strategię jeszcze groźniejszą, bowiem skazaną na powtarzanie marketingowych frazesów przy niemal całkowitym lekceważeniu potencjalnych kosztów społecznych. Za przykład posłużyć może tu ponownie projekt Nowej Gazowni, który odwołując się do pojęć agory, miejskiej ikony czy laboratorium przemian artystycznych, gospodarczych i społecznych oraz do retoryki otwartości i innowacyjności czy zgranych wzorców w postaci „efektu Bilbao”, przemawia – zgodnie z zapowiedziami jego twórców (Wasilewski, 2010, s. 94) – jedynym „uniwersalnym kodem kulturowym”, za który uznać należy gramatykę globalnego kapitalizmu.

Klucza do zrozumienia fikcyjności gentryfikacji dostarcza jednak nie tyle Michel Foucault, co rozwijający jego koncepcję urzędnika Giorgio Agamben. Jeśli zadanie gentryfikacji w sposób podobny do każdego innego urzędnika władzy polega na oddzieleniu człowieka od swobodnego użycia przynależnego mu wcześniej miejsca, rzeczy, stylu życia czy form kultury, to działać się to musi poprzez proces oderwanego od przemocy i skrywanego przed jednostkami odpowiedzialności (Agamben, 2010b, ss. 97-98). Jego efektywność opiera się przy tym na nigdy niespełnionej obietnicy upodmiotowienia i realizacji, instrumentalizowanych przez urządzenie, pragnień. Teza ta, oczywista w wypadku zainteresowanej rewitalizacją, lecz wywłaszczanej z miejsca i rozpraszanego wraz z przysługującą jej siłą polityczną klasy robotniczej, znaleźć może także szczególnie bolesne potwierdzenie w wypadku przedstawicieli powracającej do centrum klasy średniej czy osiedlających się w zaniedbanych dzielnicach artystów. Można tu wskazać na dwa, coraz częściej realizowane scenariusze: społeczną homogenizację dzielnicy, likwidującą pierwotną przyczynę „odzyskiwania śródmieścia” lub supergentryfikację, prowadzącą do wysiedlenia gentryfikatorów przez jeszcze zasobniejszych w kapitał aktorów indywidualnych lub korporacyjnych (przykład Brooklyn Heights w Nowym Jorku) (Lees, 2003). Choć każdy przypadek wysiedlenia podlega innej dynamice, tym, co zdaje się łączyć je wszystkie, jest

– jak pisze Pasquinelli (2008, s. 147) – osobliwa fikcja wolnego od ryzyka wywłaszczającej urbanizacji podnoszenia jakości życia i przestrzeni oraz atrakcyjności i widzialności odnawianego sąsiedztwa. Fikcja, której dają wiarę, niestety, także nieświadomie instrumentalizowani przez kapitał producenci miejskich dóbr wspólnych. Ujmowana w ten sposób „gentryfikacja” nie ogranicza się z pewnością do kwestii ułudy, fantasmagorii i żywiących je konstruktów w rodzaju „kreatywnej dzielnicy” lub osławionych, także za sprawą swojej niepowtarzalności, miejskich „efektów” (obserwowanych np. w Bilbao, Berlinie czy Barcelonie) czy, z drugiej strony, modulacyjnego dyspozytywu odpowiedzialnego za dowolne kształtowanie podatnej na zranienie fizycznej i społecznej tkanki miasta.

W kontekście miast polskich fikcyjność omawianego zjawiska (w obu zaproponowanych powyżej znaczeniach) wzmacnia dodatkowo jego marginalność wynikająca tyleż z półperyferyjnego usytuowania Polski w kapitalistycznym systemie światowym, ile z odmiennej dynamiki funkcjonowania rynku mieszkaniowego i wolniejszego przebiegu procesów urbanizacyjnych historycznie poprzedzających ponowne uburżuazyjnienie śródmieścia, takich jak suburbanizacja czy decentralizacja przemysłu. Fikcyjność gentryfikacji zyskuje w takich warunkach na znaczeniu z przynajmniej trzech powodów. Stoi za tym, po pierwsze, brak bezpośrednich przykładów jej negatywnego oddziaływania na polskie miasta, pozwalająca widzieć w „uszlachetnianiu” zaniedbanych dzielnic niemal pozbawioną wad strategię ich odnowy i przywracania podmiotom gwarantującym dalszy rozkwit i wzrost. Po drugie, wciąż bardzo słaby charakter antygentryfikacyjnego oporu jako konsekwencja stosunkowej nowości zjawiska (w kontekście miast postsocjalistycznych) i, co za tym idzie, nieistnienia społecznej świadomości jego funkcjonowania. Po trzecie, brak upowszechnionej i systemowej krytyki neoliberalnego urbanizmu, pozwalającej dostrzec w gentryfikacji, kreatywnej reindustrializacji czy prywatyzacji przestrzeni publicznej głównych zagrożeń dla miejskiej różnorodności i przestrzennej sprawiedliwości. Fakt ten zmusza rodzimych badaczy, społecznie zaangażowanych artystów i aktywistów miejskich nie tylko do wnikliwej analizy przypadków omawianego fenomenu zachodzących w odmiennych kontekstach geograficznych (choć zawsze zbliżonych, z uwagi na hegemonię neoliberalnego kapitalizmu, warunkach ekonomicznych), ale i przemyślenia dorobku teoretycznego zachodnich studiów miejskich w kierunku jego krytycznej adaptacji na potrzeby badań miast wschodnioeuropejskich. Gentryfikacja po polsku, choć w dalszym ciągu śladowa, może jedynie zyskiwać na intensywności w postaci najbardziej konkretnej, bo niepozbawionej materialnych konsekwencji i kosztów społecznych. Warto być na ten moment przygotowanym, by nie powtarzać błędów miast zachodnich zbyt długo ulegających fikcji pozbawionego ofiar miejskiego postępu i nieograniczonego przez czynniki ludzkie i środowiskowe wzrostu.

## ROZDZIAŁ II

# ONTOLOGIA WSPÓLNOTOWEJ RELACJI – OD WSPÓLNOTOWOŚCI DO WSPÓLNOTY

Miasta postindustrialne, zgodnie z uwagą poczynioną w poprzednim rozdziale, zawdzięczają swoje miano nie tylko późnonowoczesnej deindustrializacji czy ponownej „wielkiej transformacji”, dokonującym się dzięki możliwościom dawanym przez zdematerializowaną gospodarkę, ale i niełatwej, anamnetycznej i pasożytniczej relacji z poprzedzającą ją formą miejską. Relacja ta może polegać na krytycznej rewizji, przeboleniu (Heideggerowskim *Verwindung*) czy przepracowaniu typowych dla poprzedniczki bolączek<sup>1</sup>, by w innych sytuacjach sprowadzać się do nieciągłej kontynuacji czy nawet hiperbolizacji problemów, których wzrastająca dotkliwość to bezpośrednia konsekwencja postępujących w danym mieście zmian o charakterze ekonomicznym i społeczno-kulturowym. Stosunek ten, choć nie bezwyjątkowo, sprowadza się do konieczności podejmowania pozostawionych przez wcześniejszą formę miejską „wyzwań”. W sensie najbardziej podstawowym spadek ten polega na rozwiązywaniu szczególnie kłopotliwych trudności, będących pokłosiem cechującego epokę przemysłową nierównego rozwoju, np. niemal nieskrępowanej eksploatacji przyrody, funkcjonalistycznego strefowania miasta czy zjawiska niekontrolowanego rozlewania się obszarów miejskich. W sposób znacznie mniej oczywisty stanowi przykład charakterystycznego dla okresów przejściowych powrotu treści wypartych – problemów zgodnie marginalizowanych przez system gospodarczy, sferę instytucjonalnej polityki i teoretyczne dociekania naukowców ze wzmożoną siłą dotykających dzisiaj bardziej kruchą niż kiedykolwiek tkanę tego, co społeczne. Jeśli do rozwiązywania pierwszych, mimo ich wyraźnego komponentu socjalnego, zaciąga się nade wszystko technokratyczne narzędzia i postpolityczne rozwiązania typowe dla modelu miejskiej przedsiębiorczości, to

---

<sup>1</sup> Przykładem takiego rozwiązania są programy zrównoważonego miasta jako zawsze zbyt słabe i coraz lepiej wpisujące się w procesy neoliberalizacji remedium na miejską katastrofę ekologiczną. Zob. np. Cook i Swyngedouw, 2014.

należyte ujęcie drugich, nie mówiąc już o propozycjach ich zażegnania, zdaje się sytuować całkowicie poza zasięgiem dominujących dziś miejskich dyskursów i modeli zarządzania miejskiego. Wykroczenie poza te ostatnie to jedno z najważniejszych zadań dla krytycznych studiów miejskich niejako upoważnionych do mierzenia się z miejskimi treściami wypartymi. Niezależnie od charakteru ich powrotu – kontinuum rozciągające się od niesamowitego wstrząsu zadawanego tkance miejskiej po neutralizujące antagonizm przywrócenie należnego im miejsca w przestrzeni publicznej – mamy w tym wypadku do czynienia ze szczególnie płodną poznawczo sytuacją „krawędziowej” dyskursywnej lokalizacji (Masshelein, 2011, s. 11), co pozwala na łączenie tego, co wyparte z ząbwiącymi się z nim pokrewnymi konceptami, takimi jak alienacja czy nieswojskość, oraz budowanie nowej ontologii tego, co miejskie pisanej z perspektywy nieuwzględnionych innych. Krok w stronę tak rozumianej teorii (miejskiego) bytu poczyniono stosunkowo niedawno, np. adaptując na potrzeby studiów miejskich ustalenia teorii aktora-sieci (Farias i Bender, 2009). Zadanie podejmowane w tej części książki stanowi analogiczną próbę zarysowania ontologii miejskiej podmiotowości z wykorzystaniem aparatury poststrukturalistycznej filozofii polityki.

Jak zauważa Anthony Giddens (2002, s. 278), wspomniane zjawisko wypierania kłopotliwych treści przybiera na sile w dobie odchodzącej od tradycji modernizacji refleksyjnej, ważąc zwrotnie na same źródła wyparcia, czyli nowoczesne instytucje. Nawrotowi podlegają przy tym zazwyczaj te elementy życia społecznego, które nie mieszczą się w porządku nowoczesnych systemów abstrakcyjnych – treści o zabarwieniu emocjonalnym, afektywnym czy popędowym. Przyczyną ich wypierania jest coraz powszechniejsze zjawisko separacji doświadczenia, odpowiedzialne także za wykorzenie i rozkład antropologicznie rozumianego miejsca (Giddens, 2002, s. 201). Rozkładowi tradycyjnych miejsc towarzyszy nieodzownie osłabienie implikowanych przez nie horyzontalnych stosunków społecznych i zbiorowych ram pamięci. Idąca za nim utrata kolektywnego doświadczenia, w dobie społeczeństwa przemysłowego kojarzona nade wszystko z pracowniczą solidarnością i polityczną świadomością klasy robotniczej, to element uwspólniający odmienne pod wieloma innymi względami kultury niedawnego Pierwszego i Drugiego Świata (Scribner, 2003, s. 4). Stojący za omawianym zjawiskiem coraz bardziej globalny w swym charakterze proces urbanizacji przyczynia się, z jednej strony, do zanegowania tradycyjnego, geopolitycznego podziału na trzy światy, wyróżnione z uwagi na równie uświęcone kryterium stopnia linearnego (w owym ujęciu) rozwoju (por. Smith, 2008)<sup>2</sup>. Z drugiej – coraz bardziej zbliża do siebie niegdyś niesprowadzalne rzeczywistości wielkie-

<sup>2</sup> Spopularyzowana przez radykalnych geografów teza o jego nierówności pozwala mówić o cechach pierwszo- czy trzecioświatowości w tak różnych miastach, jak Nowy Jork,

go miasta i wsi. Fakt ten pozwala traktować urbanizację na poziomie globu nie tylko w kategoriach ilościowych, lecz nade wszystko jakościowych, co umożliwia śledzenie coraz liczniejszych podobieństw w obszarach miejskich i wiejskich stylów życia, form produkcji i konsumpcji, estetyk, procesów przestrzennych czy nawet odgórnie przyjmowanych strategii rozwoju. Tendencja ta, choć przybiera na intensywności, znosząc ostatecznie zasadność sztywnego przeciwstawiania miasta i wsi, nie prowadzi bynajmniej do ujednoclenia wspomnianych przestrzeni kulturowych<sup>3</sup>. Nie jest także jednokierunkowa, gdy wziąć pod uwagę zjawisko tzw. miejskich wsi czy inspirowanego folklorem designu, co nie oznacza oczywiście, że wpływ wsi na miasto równoważy się z impetem tylko pozornie przeciwnym. Tym, co zasługuje na uwagę w połączonym procesie urbanizacji wsi i ruralizacji miasta, jest to, jak zjawiska te jako składowe refleksyjnej detradycjonalizacji i retradycjonalizacji ważą na dotychczasowych trybach zamieszkiwania, sposobach organizacji i produkowania przestrzeni oraz praktykach kulturowych, współodpowiadając za obserwowane w ostatnich dziesięcioleciach osłabienie procesu kolektywnego. Słabość tego ostatniego to główny powód niekompletności Lefebvre'owskiej „miejskiej rewolucji” (Lefebvre, 2003), która w swoim rozmachu, skali i charakterze wprowadzanych zmian zdaje się być godną następczynią rewolucji przemysłowej, wciąż pozbawiona jest jednak swego komponentu politycznego, w tym nade wszystko rewolucyjnego odpowiednika proletariatu.

Problem ten nabiera szczególnej ostrości w sytuacji historycznego doświadczenia rozkładu wspólnot substancjalnych odpowiedzialnych za neutralizowanie zewnętrznego wobec nich lęku i wytwarzanie wewnętrznego poczucia zadomowienia dzięki rutynie wspólnego terytorium, języka, zwyczajów i rytuałów. Gdy nie sposób już odróżnić posiadającego określoną przyczynę strachu od oderwanej od swego przedmiotu trwogi, na znaczeniu zyskuje uczucie „bycia-nie-w-swoim-domu w każdym społeczeństwie” (Buden, 2012, s. 74). Choć tak rozumiana bezdomność to dla Martina Heideggera (2007a) niezbywalny element samej kondycji jestestwa, o jego generalizacji mówić możemy dopiero w warunkach późnej nowoczesności. To, co dla

---

Meksyk, Bombaj, Paryż, ale i podwarszawska Wólka Kosowska czy sąsiadujące z Nottingham Beeston.

<sup>3</sup> Dychotomia ta tkwi u podstaw badań nad wspólnotami lokalnymi za sprawą prac Ferdinanda Tönniesa (2008), Georga Simmla (2006), Émile'a Durkheima (1999) czy Roberta Redfielda. Ten ostatni, pisząc o społeczeństwie ludowym, wskazywał na takie jego cechy, jak nieliczność, izolacja, niepiśmienność, jednorodność i silne poczucie zbiorowej solidarności. Typ miejski sprowadzał się z kolei do jego symetrycznej opozycji, co pozostaje zgodne z definicją miejskości Louisa Wirtha. Typowy dla tej ostatniej wzrost zagęszczenia i społecznej złożoności prowadzi do skrajnego rozluźnienia poczucia wspólnoty, zwielokrotnienia interakcji, anomii czy osłabienia zaangażowania. Por. Castells, 1982, ss. 84-85.

autora *Bycia i czasu* czy piszącego o utracie bezpieczeństwa ontologicznego Giddensa stanowiło jeszcze jednostkowy wyraz niepewności i braku egzystencjalnej stabilności, Paolo Virno (2004, ss. 32-33) kojarzy z rozciągającym się współcześnie na wszystkie sfery kolektywnego życia doświadczeniem nieswojności. Powszechne dziś poczucie bycia-nie-w-swoim-domu to efekt zniesienia konstytutywnych dla trwania tradycyjnej wspólnoty starych granic oraz niemożliwości wzniesienia nowych, na których oprzeć mogłyby się ponownie tożsamościowo spójne naród, plemię czy grupa etniczna.

Kryzys tradycyjnych form wspólnotowości wypieranych, zgodnie z socjologicznym *common sense*, przez ciągle zyskującą na intensywności dynamikę kapitalizmu czy nowoczesną urbanizację, pogłębia dzisiaj dodatkowo antywspólnotowa logika neoliberalizmu. Jak zauważa David Harvey (2008a, s. 106), państwo neoliberalne „jest z konieczności wrogo nastawione do wszelkich form społecznej solidarności, które by ograniczały akumulację kapitału”. Stać mogą za tym zarazem ekonomiczna nieopłacalność podtrzymywania kolektywnej więzi, jak i lęk przed zaistnieniem wrogich imperatywom elastyczności czy deregulacji wspólnot opozycyjnych. Rozkładając ich potencjalne zarzewia (np. związki zawodowe), neoliberalizm odpowiada nie tyle za pogłębienie wyrwy w istniejącym porządku społecznym, ile całkowitą, zgodną z oczekiwaniami Margaret Thatcher, destrukcję społeczeństwa. Choć sytuacja ta otwiera możliwość tworzenia nowych, oddolnych form zbiorowości, rodzi również ryzyko gwałtownego powrotu tego, co wyparte – solidarności spod znaku postaw integrystycznych i fundamentalistycznych. Mowa tu o skazanych na niepowodzenie próbach odrodzenia pokrywającej się z granicami danego społeczeństwa wspólnoty, co może skutkować własnym nemezis neoliberalizmu w postaci *quasi*-tradycyjnych form tożsamości, np. autorytarne populizmu (Harvey, 2008a, s. 114). Fakt, że nie są one nigdy wolne od przestrzennych korelatów, jawi się jako jedna z największych bolączek współczesnej miejskości.

## 1. Zwrot ontologiczny i polityka poststrukturalizmu

Niechęć do rewitalizowanej w ten sposób tradycyjnej idei życia zbiorowego to jedna z przyczyn długoletniego oporu, jaki towarzyszył samej kategorii wspólnoty w kręgach postmarksistowskiej<sup>4</sup> i postheideggerowskiej filozofii.

---

<sup>4</sup> Pisząc o postmarksizmie (podobne uwagi można rozciągnąć *per analogiam* na myśl postheideggerowską), mam na uwadze trzy główne kwestie. Znaczenie mają tutaj dla mnie, po pierwsze, wyraźna inspiracja myślą samego Marksa oraz jej mniej lub bardziej bezpośrednich kontynuatorów, po drugie – krytyczny do niej stosunek umożliwiający dokonywanie korekt, uzupełnień i aktualizacji w stosunku do Marksowskiego i marksistowskiego *oeuvre*, po trze-

fii politycznej, w pewnej mierze przewycięzonego dzięki dyskutującym ze sobą wystąpieniom Jean-Luca Nancy'ego, Maurice'a Blanchota czy Giorgia Agambena. Odpowiadały za to z pewnością wpisane w nią defensywność i brak poszanowania dla różnicy, skutkujące zabiegami fortyfikacyjnymi, oddzieleniem „my” od zewnętrznego wroga<sup>5</sup>, jak również związek z mocnym, metafizycznym pojęciem podmiotu. Odrzucenie substancjalnej koncepcji wspólnoty szło przy tym w parze z typowym dla poststrukturalistów zarzuceniem rozważań o charakterze ontologicznym z uwagi na ich domniemany esencjalizm i ahistoryczność oraz tożsamościowy, fetyszyzujący bycie charakter umacnianie odpowiednio za sprawą Althusserowskiej krytyki humanistycznej ontologii młodego Marksa (Althusser, 2009) oraz prac Emmanuela Lévinasa, podstawiającego etykę za zawsze przemożny, w jego odczuciu, alians tożsamości z ontologią. Obie tendencje poddane zostaną korekcie dopiero w latach 90. XX wieku dzięki odnowionemu zainteresowaniu uprzednio dekonstruowanymi, ontologicznymi dociekaniem Marksa i Heideggera. Nie bez znaczenia będzie w tym wypadku także wpływ takich autorów, jak Georges Bataille czy nawet, jak u Agambena, św. Paweł i Guy Debord oraz coraz mocniejsze przekonanie o niekonkluzywnym charakterze sporu komunitarystów i liberałów. Impulsu dla poststrukturalistycznej rehabilitacji „wspólnoty” dostarczy również wiele zmian względem filozofii zewnętrznych. Będą to nade wszystko klęska „realnego” socjalizmu oraz tzw. postmodernizacja gospodarki torujące drogę dla dominującej dziś antywspólnotowej logiki neoliberalizmu.

Symptomatyczny jest w tym kontekście przypadek Jacques'a Derridy, niechętnego wspólnocie z uwagi na towarzyszącą jej groźbę tożsamościowej fuzji. „Nie przepadam za słowem wspólnota. [...] Jeśli pod jej mianem zakłada się [...] harmonijną grupę, konsensus i fundamentalne porozumienie poniżej zjawisk takich jak niezgoda czy wojna, wtedy nie za bardzo w nią wierzę. Wyczuwam w niej groźbę, w tym samym stopniu, co obietnicę” (Derrida, 1995, s. 355). Opór względem tak pojmowanego zjawiska, jak powie w innym miejscu, nie pozwolił mu nigdy na mówienie o wspólnocie we własnym imieniu (Derrida, 2005, ss. 304-305) i „właściwym” tego słowa znaczeniu, bez użycia cudzysłowów czy wewnątrz-pojęciowych elementów

---

cie – okres, w którym dochodzi do jej podjęcia, poprzedzony przez czasy antykomunistycznej anatemy za sprawą nieudanego, realnego wdrożenia marksizmu w państwach byłego bloku wschodniego. Dodać należy, że post- w postmarksizmie znacznie mocniej niż inne „posty” (w kategoriach takich jak postmodernizm, poststrukturalizm, postmetafizyka) podkreśla aspekt kontynuacji i aktualizacji. Jako takiemu bliżej mu z pewnością do wszelkich postaw typu „neo” aniżeli procesów o charakterze „ana-”, przypomnianych przeze mnie w poprzednim rozdziale w odwołaniu do tekstu Lyotarda.

<sup>5</sup> Jedno z rozwinięć łacińskiego *communio* to wspólna [com] obrona [munis] (Caputo, 1997, s. 108).

znoszących samą kategorię (typu „quasi-wspólnoty” czy „wspólnoty bez wspólnoty”). Owocował przy tym kompulsywnymi próbami eksploracji kłopotliwego pojęcia, w postaci typowego dla „późnej” dekonstrukcji przewartościowania konceptu, próby uwolnienia go od metafizycznej hipoteki przy zachowaniu starego miana. Marie-Eve Morin (2006) przypomina w tym kontekście, że wspólnota stanowi z punktu widzenia dekonstrukcji koncept w takim samym stopniu nietrafiony i błędny, co konieczny. Zarazem podstawowy dla Derridańskiej etyko-polityki, jak i wstydliwie oddalany z uwagi na znacznie bardziej realną niż w wypadku infrastrukturalnych gościnności czy sprawiedliwości groźbę tradycyjnie rozumianej ontologizacji. Obawę przed tą ostatnią dobrze ilustrują nie tylko *Specters of Marx*, ale i odpowiedź Derridy na referaty jej czytelników. To, co ontologiczne, pisze autor *Marx & Sons*, choć nie pojawia się jako pojęcie w pismach samego Marksa, wiąże się w ich wypadku ze stałym dążeniem do wypierania widmowości za cenę afirmacji konkretnej rzeczywistości i obecności. Gest ten powtarza jego zdaniem Negri, grzęznąc wzorem autora *Kapitału* w namyśle o charakterze metafizycznym (Derrida, 2008, ss. 257-259). Egzorcyzmując widma Marksa, autorzy nowych projektów ontologicznych wypierają zdaniem Derridy to, co najbardziej podstawowe dla dekonstrukcji jako polityki – nieograniczony i preontologiczny proces różnicowania. Nie oznacza to jednak jego niezgody na założenia Negriego odnośnie do marksistowskich widm w obszarze nowego paradygmatu pracy. Odpowiedzią Derridy na połączone problemy ontologii i wspólnoty będą, jak zobaczymy, projekt widmontologii oraz dociekania o charakterze topologicznym.

Mając na uwadze powyższe zastrzeżenia, paradoksalnie musi brzmieć teza, że kluczowe z punktu widzenia rzeczywistości politycznej zadanie przemyślenia tego, co wspólnotowe oraz przedstawiona w poprzednim rozdziale interpretacja kulturowo-gospodarczego horyzontu postindustrialnej aktualności zmuszają „nas, byśmy wkroczyli na teren ontologii” (Hardt i Negri, 2005, s. 374). Paradoks ten okazuje się pozorny z chwilą, gdy uświadomimy sobie, do jakich rozumień i zadań pierwszej filozofii odwołują się poststrukturaliści. Uwypuklona przez Hardta i Negriego konieczność odnowienia namysłu ontologicznego, stanowiąca jeden z aksjomatów współczesnej, postmarksistowskiej i postheideggerowskiej filozofii politycznej, stawia pod znakiem zapytania każdą analizę „wspólnoty” dokonywaną jedynie w odniesieniu do uprzednio danych czy już uformowanych form zbiorowości. Akcentując ich niewystarczalność i niebezpieczeństwo związane z absolutyzacją przedmiotu dociekań, skłania raczej do zapytania o same warunki możliwości „stawania się” nieesencjalistycznych, opróżnionych z kryteriów przynależności form tego, co wspólnotowe. Zgodna z tym zaproszeniem radykalna, podejmowana na gruncie refleksji ontologicznej problematyka

pojęcia wspólnoty pozostaje ściśle związana ze zmianami zachodzącymi w polu tego, co ontyczne.

Nowy paradygmat ontologiczny to próba odpowiedzi na dysolucję zakorzenionych w metafizycznych podstawach mocnych koncepcji bytu oraz propozycja odmiennego, a zatem osłabionego i pozbawionego ugruntowania rozumienia wspólnotowego bycia. Wspomniany brak fundamentu powoduje, że nie mamy możliwości bezpośredniego wglądu w dziedzinę pierwszej filozofii (Marchart, 2007, s. 24). Każdy namysł nad pozbawionym podstaw byciem musi zatem wychodzić od sfery zmysłowo uchwytnych, czasoprzestrzennych współrzędnych. Sprzężenie zwrotne zachodzące między rekonfigurowanymi polami kultury i polityki a ułatwiającymi ich pomyślenie kategoriami ontologicznymi ochrania teorię przed niebezpieczeństwem abstrakcji i spekulacji. Teza ta współbrzmi ze stanowiskiem Gianni Vattimo, zgodnie z którym filozoficzne „zanegowanie stabilnych struktur bycia” wiąże się nieodłącznie z osłabionym charakterem samej ponowoczesności. W związku z powyższym „[o]ntologia nie jest niczym innym jak interpretacją naszej kondycji i sytuacji, jako że bycie spełnia się w całości w swoim »wydarzeniu«, następującym w procesie jego i naszego stawania się historią” (Vattimo, 2006a, s. 3).

Znaczenie zarysowywanego w ten sposób słabo-ontologicznego horyzontu jako postfundacjonalistycznego przeciwieństwa gruntu nie polega na ustanawianiu obiektywności, lecz stwarzanej przy jego udziale możliwości performatywnego kształtowania rzeczywistości (Strathausen, 2006, s. 3). Współzależność tej ostatniej i poświęconej wspólnotocie refleksji pozwala nam myśleć o zawsze niedoskonałych próbach zasypywania przepaści między porządkiem ontologii a sferą tego, co ontyczne. Kolejnych przygodnych przejściach od nowej ontologii tego, co polityczne do abstrahującego od ograniczeń polityki tożsamości praktykowania wspólnotowości. Wszystkie powinny przecinać zreinterpretowaną z pomocą postfundacjonalistycznych konceptów topologicznych przestrzeń miejską. Manifestacja nowych form miejskiej wspólnotowości nie jest bowiem możliwa w oderwaniu od nowych konstruktów topograficznych, produkowanych w horyzoncie relacyjnie rozumianej przestrzeni i zreinterpretowanej w terminach sieci lokalności.

Refleksja o charakterze ontologicznym stanowi dziś jeden z uprzywilejowanych obszarów dociekań filozofii politycznej. Odgrywając szczególną rolę w dorobku myślicieli poststrukturalistycznych, takich jak Nancy, Laclau, Mouffe, Deleuze, Agamben i Negri<sup>6</sup>, stanowi radykalne rozwinięcie i twórcze

---

<sup>6</sup> Powyższy zestaw filozofów wskazuje na szerokie rozumienie poststrukturalizmu, już na pierwszy rzut oka wykraczające poza „panteon” myślicieli francuskich. Mając na uwadze jego złożoność, istnienie wielu wariantów oraz geograficzne rozproszenie, przyjmuję tezę o istnieniu dwóch faz rozwojowych opisywanego nurtu myślowego przedstawioną przez

uzupełnienie głównych prądów XX-wiecznej filozofii, takich jak marksizm i hermeneutyka. Interesującej kontynuacji podlegają tu także dokonania nauk społecznych, by wspomnieć tylko psychoanalizę w wersji Freudowskiej i Lacanowskiej lub socjologię Gabriela Tarde'a. Należy przy tym zastrzec, że współczesne odnowienie zainteresowania ontologią nie ma wiele wspólnego z jej metafizyczną postacią z charakterystycznymi dla niej odwołaniami do petryfikujących to, co istniejące, deterministycznych substancji lub absolutu<sup>7</sup>. Przeciwnie, dokonuje się w świetle jej Heideggerowskiej deesencjalizacji oraz Derridiańskiej dekonstrukcji tożsamościowych podstaw zachodniej filozofii, odzegnując się zatem od kwestionowanych przez nią *arche, ousia*, struktury czy obecności. Niechęć do tej ostatniej tłumaczy charakterystyczny dla omawianej refleksji „transcendentalny gest wycofania”, celujący w przemyślenie samych warunków możliwości tego, co polityczne w dobie faktycznego zapoznawania polityczności (Mouffe, 2008) czy wspólnotowości i, co za tym idzie, rozkładu zależnej od nich polityki demokratycznej. Brak zaufania do pozostałych skłania do analizy bycia w kategoriach procesu, wydarzenia, relacji czy łączącego je wszystkie kolektywnego stawania się. Tylko przyjęcie takiego stanowiska pozwala poważnie traktować postulat zakorzenienia demokratycznej polityki w ontologicznym pytaniu o bycie przy założeniu jego nieskończonej heterogeniczności i inwencyjności, a w oderwaniu od blokującej emancypacyjną energię wspólnoty homogeniczności i niezmienności tożsamego z samym sobą bytu. Wymaga to powtórzenia Heideggerowskiego „pytania o bycie”, tym razem w jego kolektywnym wymiarze, a zatem z naciskiem na marginalną w wypadku *Bycia i czasu* analitykę *Mitsein*, oraz przemyślenia wynikającej z niego różnicy ontyczno-ontologicznej. Osłabiona w taki sposób ontologia nie przekłada się na wątpliwość osadzonych w niej form podmiotowości. Nie istnieje także żadne gotowe przejście między wymiarem ontologicznym i ontycznym, to samo tyczy się wszelkich domniemyanych determinant etycznych i politycznych. Jak stwierdza w tym kontekście Carsten Strathausen, tezę o obiektywności i prawdziwości ontologii należy wyprzeć ostatecznie na rzecz podejścia konstruktywistycznego i afirmatywnego. „Ontologiczny teren zwany byciem czy światem nie istnieje ot tak, w oczekiwaniu na intelektualną analizę. Jego istota jest performowana a natura skonstruowana” (Strathausen, 2009, s. XXI).

Annę Burzyńską (2006). Szczególne znaczenie ma tutaj dla mnie drugi z wymienionych etapów (zaczynający się w 1985 r. po fazie „krytycznej” bądź „negatywnej”, przypadającej na lata 1966-1985), związany z recepcją poststrukturalizmu na gruncie anglosaskich *cultural studies* oraz wyraźnym upolitycznieniem do tej pory jedynie implicytnie politycznego namysłu.

<sup>7</sup> Rezygnuję tu zatem z zakorzenionego w tradycji (Ajdukiewicz, 1983, s. 104) i niekiedy powtarzanego do dziś zrównywania ontologii z metafizyką. Ich rozróżnienie to zasługa nade wszystko myśli fenomenologicznej, wiążącej namysł ontologiczny z dociekaniem istoty rzeczy, oraz powodowanej przez dekonstrukcję krytyki metafizyki obecności.

Choć ponowne zainteresowanie ontologią pozwala nam mówić o dokonującym się współcześnie zwrocie<sup>8</sup>, nie przebiega on w obliczu choćby szczątkowego konsensusu dotyczącego pojęć, motywacji czy nadziei wiązanych z odnowieniem ogólnego pola pierwszej filozofii. Fakt ten nie może zaskakiwać pomimo wspólnej dla wszystkich przywoływanych tu projektów: ogólnej lewicowej wrażliwości oraz typowej dla wielu czytelników Heideggera postawy postfundacjonalistycznej. Tę pierwszą sprowadzić można do łączącego patronujących tej książce myślicieli stanowiska radykalnego egalitaryzmu. Koniecznej, antropologicznej presupozycji odróżniającej, zdaniem Norberta Bobbio, przedstawicieli intelektualnej lewicy od jej prawicowych antagonistów<sup>9</sup>. Należy ją łączyć z większą niż na prawicy, zwłaszcza w jej neoliberalnym wydaniu, wiarą w kolektywną moc ludu (Dean, 2012, s. 60) oraz upatrywaniem nierówności społecznych w działaniu systemu kapitalistycznego. Druga, w odróżnieniu od filozoficznego antyfundacjonalizmu, całkowicie wymazującego metafizyczne i fundacjonalistyczne figury gruntu czy podstawy, dąży „jedynie” do osłabienia ich ontologicznego statusu. Krytyka ostatecznego ugruntowania idzie tu w parze z założeniem o konieczności wypracowania innego rodzaju „podstaw” (Marchart, 2007, ss. 2-14) – w najlepszym razie przygodnych (Judith Butler), słabych (Vattimo) lub widmowych (Derrida). Służy temu oddająca charakter toczzonego przez postfundacjonalistów polilogu tropologia – podtrzymujące niezgodę, postmetafizyczne pojęcia w rodzaju wydarzenia, podziału, braku czy widma. Tak niestabilne korzenie nie ograniczają na szczęście różnorodności koncepcji, do których odwołam się niżej, pozwalają jednak na wypracowanie możliwie szerokiego ujęcia wspólnotowości, które czerpiąc z różnych inspiracji, nie wchodzi w poważny konflikt z żadną z nich z osobna. Należy mieć na uwadze również to, że zadanie, które sobie w ten sposób stawiam, podjęte zostanie nie tyle w polu namysłu ontologicznego w ogóle, ile w obszarze tego, co zwykło się nazywać ontologiami regionalnymi lub lokalnymi. Samo namnożenie się tych ostatnich pozwala wierzyć w zasadność głosów oznajmujących zwrot ontologiczny, przekłada się również na coraz bardziej transdyscypli-

<sup>8</sup> Pisząc w kilku miejscach tej książki o zwrocie (ontologicznym, przestrzennym, kooperacyjnym), mam na uwadze nie tyle całościową zmianę dominanty, nastanie nowego paradygmatu czy wypracowanie zupełnie nowej perspektywy na gruncie nauk humanistycznych i społecznych, ile przesunięcie akcentów (czy nawet powrót do zarzuconych wcześniej pytań) owocujące zwiększonym zainteresowaniem określoną problematyką (np. ontologią, przestrzenią, kooperacją) na gruncie danej dyscypliny naukowej czy dziedziny kultury. Może się ono oczywiście przecinać z wieloma innymi podobnymi przesunięciami, nie wykluczając istnienia stanowisk w żaden sposób nieuwzględniających oznak zachodzącego zwrotu.

<sup>9</sup> „[P]o jednej stronie znajdują się ci, którzy twierdzą, że ludzie są bardziej równi niż nierówni. Po drugiej ci, którzy mają ich za bardziej nierównych niż równych”. N. Bobbio, *Left and Right*, za: Strathausen, 2009, s. XX.

narne podejście do zagadnień bytu i bycia. O tym, że może tu rosnąć rola kulturoznawstwa, świadczy nie tylko chętnie podejmowana przez filozofów i teoretyczki kultury problematyka ontologicznych uwarunkowań wspólnoty, ale również miasta, dzieła sztuki czy przemysłu kulturowego.

Zgodnie z tezą Carstena Strathausena możemy obecnie mówić o dwóch głównych obozach politycznej ontologii, wyznaczonych przez skonfliktowane wewnętrznie i jako takie bardzo trudne do utrzymania antagonistyczne linie immanencji i transcendencji<sup>10</sup>. Ich historyczni patroni to odpowiednio Benedykt Spinoza, Fryderyk Nietzsche i Michel Foucault oraz Immanuel Kant, Edmund Husserl i Emmanuel Lévinas, co pozwala nam widzieć w ich następcach kontynuatorów przeciwstawienia filozoficznego witalizmu i idealizmu oraz, w sposób znacznie mniej oczywisty, coraz bardziej zsekularyzowanej opozycji między tym, co świeckie a tym, co teologiczne. Dystynkcja ta łączy się z kolejnym rozróżnieniem, tym razem na „biologiczną pełnię życia” przekładającą się na polityczną strategię pluralizacji i znajdującą swoich głównych orędowników w osobach Deleuze’a, Negriego, Hardta i Agambena oraz „strukturalny brak” jako „podwalinę” polityki hegemonicznej i wspólny element teoretycznych konstruktów tworzonych przez Laclaua, Mouffe, Alaina Badiou, Slavoję Žižka i Jacques’a Rancière’a. Podstawowa różnica między zarysowanymi w ten sposób „stronnictwami” dotyczy zatem nie tylko ontologicznych „podstaw” określonych projektów filozoficznych, ale i zakorzenionych w nich wizji formowania się wspólnoty politycznej. Niektórzy autorzy projektów ontologicznych zawężają je wręcz do postaci ontologii społecznej (Laclau, Mouffe) czy ontologii bytu społecznego (określenie György’ego Lukácsa), wprost wskazując na odmienne od tradycyjnego zainteresowanie kształtowaną kolektywnie rzeczywistością. To właśnie w tym miejscu uwidaczniają się najistotniejsze rozbieżności w „rodzinnym” sporze toczonym na gruncie postmarksistowskiej i poststrukturalistycznej filozofii politycznej, to tutaj również zaczyna się samoistny demontaż użytecznej heurystycznie, lecz podatnej na pracę dekonstrukcji wyjściowej dla tych rozważań opozycji.

## 2. Transcendencja z immanencji

Podczas gdy ontologia immanencji „skupia się na emergentnych sieciach życia poniżej – a zatem i niezależnie od – reprezentacji”, kładąc nacisk na nieograniczoną produktywność bytu i jego władzę konstytuowania nowych, horyzontalnych stosunków społecznych, ontologia transcendencji traktuje

<sup>10</sup> Zaproponowana pierwotnie przez Agambena (1999) w konsekwencji lektury Spinozy i Deleuze’a i w odniesieniu do dwóch głównych nurtów nowoczesnej filozofii życia.

o „konstrukcji tożsamości poprzez reprezentację” (Strathausen, 2006, s. 18) w oparciu o funkcjonowanie zewnętrznej instancji organizującej heterogeniczne i nierozstrzygalne w punkcie wyjścia pole społeczne. Zdaniem niektórych teoretyków lewicowej ontologii przekłada się to na dwie skrajnie odmienne wizje polityki, poczynając od organizujących je kategorii teoretycznych oraz filozoficznych i pozafilozoficznych inspiracji, a skończywszy na wyobrażeniu o materializujących ją praktykach, ruchach i działaniach. Jak pisze Joanna Bednarek (2012, s. 374)<sup>11</sup>, na gruncie ontologicznej immanencji wizja ta ma charakter stosunku sił, produktywnych praktyk podejmowanych pod nieobecność uprzywilejowanego, hegemonicznego podmiotu. Radykalny monizm i będąca jego konsekwencją jednowymiarowość, płaskość bytu idą tu w parze z pluralizmem i różnorodnością (Bednarek, 2012, s. 41), realizowanymi w ramach polityki wielości. Warto dodać, że przyjmowana w tym wypadku, a omówiona w poprzednim rozdziale wizja produkcji pozwala nie tylko na rozwijanie bliższej Marksowi teorii bytu, ale i dowartościowanie w niej, niejako wbrew autorowi *Kapitału*, elementów o charakterze kulturowym. Dzięki powiązaniu kategorii pojedynczości (osobliwości) i wielości rozwiązywany jest tutaj również tradycyjny konflikt między tym, co partykularne i tym, co uniwersalne. Pozwala to na uchwycenie rewolucji dokonującej się na wspólnym obszarze kultury, polityki i życia za sprawą paralelizmu przecinających się horyzontalnie walk i wspólnego dla wspomnianych sfer doświadczenia oddolnej, autonomicznej produktywności.

Ontologia transcendencji stawia z kolei na „czystą polityczność”, odrzucając w proponowanych analizach wszystko to, co rzekomo obce jej istocie<sup>12</sup> i jako takie zaciemniające namysł nad mechanizmami konstrukcji uniwersalnego podmiotu polityki. Z pola widzenia znika w tym miejscu kwestia produkcji i klasy, zaniechana zostaje problematyka ekonomicznej alienacji i wyzysku, co utrudnia przedstawienie rewolucyjnej alternatywy wobec dominującego porządku demokracji liberalnej.

Nie jest zatem dziełem przypadku, że prezentowany w najsłynniejszej książce Laclaua i Mouffe obraz strategii socjalistycznej stanowi w dużej mierze projekt reformy, w sensie radykalnego pogłębienia i rozwinięcia porządku demokracji liberalnej. Teoria hegemonii, odrzucając tezę o istnieniu podstaw społeczeństwa, neguje również ideę rewolucji jako całościowego przewrotu w relacji do zastanego porządku. Esencjalizm i źródłowość aktu

<sup>11</sup> Dziękuję Autorce za udostępnienie mi maszynopisu swojej książki na kilka miesięcy przed jej publikacją.

<sup>12</sup> Stąd np. niechęć Laclaua i Mouffe do kategorii etycznych przejawiająca się w krytyce pod adresem rozmywających antagonistyczną specyfikę tego, co polityczne Jürgena Habermasa, Lévinasa czy Derridy (zob. Mouffe, 2005b, ss. 145-146). Wedle autorów *Hegemonii i socjalistycznej strategii* istoty polityczności nie mogą uchwycić również analizy nazbyt ulegające naukowemu czarowi deterministycznego dyskursu ekonomicznego.

rewolucyjnego należy zastąpić zatem, zdaniem argentyńsko-belgijskiego duetu, liberalno-demokratycznym reformizmem (Laclau i Mouffe, 2007b, s. 185). Wątek ten aktualizują jedynie późniejsze teksty radykalnych demokratów, co widać wyraźnie zwłaszcza w pisanych osobno pracach Mouffe. Z tego powodu postulowany przez nią agonizm – proponujący zastąpienie kluczowej dla polityczności w ujęciu Carla Schmitta relacji wróg – przyjaciel konfrontacją szanujących swe prawa przeciwników – uchodzi słusznie za wyraz skądinąd wysublimowanej zgody na panujący w państwach zachodnich porządek demokracji parlamentarnej.

Wśród pozostałych kryteriów wyróżniania obu obozów lewicowej ontologii znajdziemy również m.in. sytuujące się po stronie immanencji pozytywność bytu, otwarcie na to, co nie-ludzkie czy odrzucenie kategorii tożsamości oraz charakteryzujące transcendencję negatywność bytu i antropocentryzm. Ścisłą przeciwstawność (ale i suplementarność!) prezentowanych stanowisk dobrze oddają następujące słowa poznańskiej filozofki:

„Biegun transcendencji” to skrótowe określenie dla perspektywy ontologicznej zakładającej konieczność instancji organizującej i strukturyzującej rzeczywistość [...], transcendentnej wobec tego, co organizowane, jak również nieciągłość podziałów powstających w wyniku tej organizacji. Pierwotność oddzielenia, ruchu ustanawiania granicy, i „pionowa” struktura bytu – to cechy wspólne dla ontologii Badiou, Žižka, Laclau i Mouffe [...]. Biegun immanencji to z kolei określenie perspektywy przyjmującej „poziomą”, jednopłaszczyznową wizję rzeczywistości, której *arche* nie jest czynnikiem organizującym, ale raczej produktywnym źródłem, dla której wszelka strukturyzacja ma charakter oddolny, a granice i nieciągłości są wtórne i stanowią przejściowe stadia procesu dynamicznych przemian. Możliwość politycznej i etycznej podmiotowej sprawczości jest bowiem zagwarantowana przez praktyczny charakter tej filozofii. Radykalny monizm, tożsamy z pluralizmem, dynamiczność, różnorodność i zarazem jednowymiarowość bytu składają się na charakterystykę filozofii Deleuze’a i Guattariego, Negriego i Hardta [...] (Bednarek, 2012, ss. 40-41).

Nie trudno przy tym dowieść, że jeśli rozróżnienie to sprawdza się całym dobrze w odniesieniu do paradygmatycznych dla obu obozów projektów politycznej podmiotowości – wielości Hardta i Negriego (rozumianej jako wolna od mechanizmów reprezentacji mnogość działających razem pojedynczości i klasa produktywnych podmiotów) oraz ludu Laclaua (jako efektu hegemonicznego związania demokratycznych żądań na bazie przygodnie sprawowanej funkcji uniwersalnej reprezentacji określonych partykularności), to utrzymanie go z myślą o innych przedstawicielach filozoficzno-politycznej immanencji i transcendencji musi się spotkać co najmniej z kilkoma zastrzeżeniami. Niektóre z nich zgłaszają sami przyporządkowywani lub przyporządkowujący się do określonych stanowisk myśliciele, inne

to wynik obecnych w ich tekstach świadomych zerwań na gruncie logicznie spójnych łańcuchów: immanencji – biologicznej pełni życia – horyzontalnej prezentacji oraz transcendencji – strukturalnego braku – reprezentacji. Rację ma przy tym Strathausen, pisząc, że próba zaprowadzenia binarnego porządku na gruncie proponowanych przez poststrukturalistycznych filozofów ontologii nie oddaje licznych podobieństw, punktów przecięcia czy wzajemnych inspiracji zachodzących powyżej oddzielającej oba obozy granicy, jak również wewnętrznej różnorodności każdego paradygmatu ontologicznego.

Za pierwszy przykład może tu posłużyć prowadzona przez Laclaua krytyka Žižka, sytuująca prace tego ostatniego w „obszarze totalnej immanencji”. Przemawiające za tym racje to zdaniem autora *Emancypacji*, widoczne w myśli słoweńskiego filozofa osłabienie momentu negatywnego, determinująca rola ekonomii oraz redukcja konstruowanego na różne sposoby, lecz ponadhistorycznego ludu do postaci zbyt homogenicznej i bardziej niż lud przygodnej klasy robotniczej (Laclau, 2009, s. 203).

Sprzeciw wobec reprezentacji i uzależnionej od niej tożsamości stanowi z kolei jeden z głównych powodów, dla których nie sposób umieszczać po stronie politycznej transcendencji autorów takich jak Rancière. Stoi za nim podejmowane także w tej książce przekonanie o decydującej, z punktu widzenia kształtowania się wspólnoty politycznej, roli procesu dezidentyfikacji. Horyzontalny charakter demokratycznej zbiorowości to efekt ontycznej, nieodwołującej się do mechanizmów reprezentacji „manifestacji” czy też „prezentacji” jedynej ontologicznej przesłanki obecnej na gruncie filozofii Rancière’a (2008b), czyli równości inteligencji. Skromność zarysowanej w ten sposób „pierwszej filozofii” sprawia, że myśliciele tacy jak Badiou odmawiają myśli tego ostatniego jakichkolwiek twierdzeń o charakterze ontologicznym. Według autora *Abrégé de métapolitique* nieobecność spekulatywnego namysłu nad takimi kategoriami, jak całość czy pustka nie tylko wpycha Rancière’a na powrót w objęcia krytykowanej przez niego filozofii politycznej, ma również niepokojący skutek w postaci wizji polityki jako sposobu upodmiotowienia oderwanego od ontologicznej rzeczywistości państwa czy figury politycznego bojownika. Pozostawieni jesteśmy w zamian, jak twierdzi Badiou (2006, ss. 116-120), z jeszcze bardziej ogólnymi pojęciami w rodzaju policji czy społeczeństwa, utrudniającymi pomyślenie progresywnie „organizowanej” i pozapartyjnej polityki. Warto jednak dodać, że przekonanie o nieontologicznym charakterze Rancièreowskiej filozofii, choć niezwykle wobec niej krytyczne, współbrzmi ostatecznie z rozwijaną przez samego autora *La Méésentente* koncepcją wspólnoty, budowaną na zdecydowanym odrzuceniu poglądu o istnieniu poprzedzającej ją pierwotnej dyspozycji ontologicznej (Rancière, 2008d). Inaczej niż u Laclaua widziany jest tutaj również moment negatywności. Brak ujmowany jest przez

Rancière'a nie jako istota tego, co społeczne, lecz efekt typowej dla każdego społeczeństwa odmowy policzenia i dania miejsca ludowej reszcie, pustka wynikła z policyjnej, konsensualnej niechęci do uwzględnienia politycznego nadmiaru.

Wreszcie, transcendentne oblicze filozoficznego projektu Agambena kojarzone najchętniej z negatywną wizją biopolityki i ontologią nagiego życia wchodzi w jawny konflikt z równie ważną dla jego myślenia afirmacją form życia (por. Bednarek, 2010; Koczanowicz, 2010). Te stoją z kolei u podstaw Agambenowskiej nowej polityki (Geulen, 2012, ss. 126-128), która opierając się na braku – substancji, tożsamości, istoty – pozostaje wroga wobec wszelkich postaci reprezentacji oraz oderwana od zewnętrznych względem niej zasad organizacji.

Jeśli odrzucenie pojęć reprezentacji i tożsamości lub podkreślanie ontologicznej wyjątkowości kapitalizmu stanowi co najwyżej wyłom w obozie transcendencji, to klucza do dekonstrukcji samego podziału na dwie linie politycznej ontologii dostarcza nam opisywana przez Žižka paradoksalna topologia „nierozstrzygalnej alternatywy Wnętrza/Zewnętrza” (Strathausen, 2009, s. XXV). Problematyczność tej ostatniej zdradzają zarówno ontologiczne pojęcia „konstitutywnego zewnętrza” (Mouffe) oraz „włączającego wyłączenia” (Agamben)<sup>13</sup>, jak i przedstawiona w poprzednim rozdziale analiza realnej subsumcji pracy pod kapitał. To m.in. za ich sprawą możemy mówić o wspólnym dla filozofii i polityki zjawisku przemieszczenia granic jako przypominającym dialektyczną relację deterytorializacji i reterytorializacji procesie znoszenia starych i ustanawiania nowych barier. Nie pozostaje to

<sup>13</sup> Bez paradoksalnej obecności wspomnianego elementu zewnętrznego nie sposób, zdaniem Mouffe, mówić o konstytucji jakiegokolwiek całości. Pojęcie „konstitutywnego zewnętrza”, ukute przez Henry’ego Statena na bazie Derridiańskich suplementu, śladu i różni, wskazuje na relacyjność każdej zbiorowej tożsamości oraz konceptualną niemożliwość istnienia zamkniętej w sobie, stabilnej i niezmiennej podmiotowości (por. Mouffe, 2005b, ss. 31-32; Mouffe, 2008, ss. 30-31, 89). Agambenowskie pojęcie „włączającego wyłączenia” zdaje z kolei sprawę z typowego dla nowoczesnej władzy suwerennej mechanizmu włączania w obszar zainteresowania porządku prawnego tego, co zostało z niego uprzednio wykluczone. Działa tutaj logika wyjątku i ustanawiany jest próg nierozróżnialności, który „[j]est [...] tym, co nie może być zawarte w całości, do której przynależy, i nie może należeć do zbioru, w którym już się zawiera. W tej granicznej figurze dochodzi do głosu radykalny kryzys wszelkiej możliwości jasnego rozróżniania między przynależnością i zawieraniem się, między tym, co na zewnątrz, i tym, co wewnątrz, między wyjątkiem i normą” (Agamben, 2008b, s. 40). Dla naszych rozważań znaczenie ma fakt, że Agamben mówi w tym wypadku o „relacji” wyjątku, związanej z zawieraniem poprzez wykluczenie (por. Geulen, 2012, ss. 79-85). To jeden z powodów, dla których włoski myśliciel stara się przemyśleć ontologię wspólnoty nie tylko poza kategoriami przynależności i tożsamości, co zbliża go do projektów Nancy’ego czy Blanchota, ale i w oderwaniu od afirmowanej przez nich relacji. Podejrzliwość wobec tej ostatniej Agamben dzieli m.in. z Deleuzem (2007b), krytykującym pokrewne jej „zaangażowanie” przejawiające się w dobie społeczeństwa kontroli w formie kultury komunikacji i interakcji.

bez z związku z przekształceniami rzeczywistej przestrzeni, co omawiam w dalszych częściach książki, proponując refleksję na temat bezgraniczności tego, co miejskie. Co istotne, nierozstrzygalna topologia wnętrza/zewnątrz, znajdująca swoje odbicie w równie nieoczywistej miejskiej topografii, to teoretyczny problem rozwijany przez niemal wszystkich proponentów lewicowej ontologii. Jeśli racje obozu immanencji streszcza wspólne Negriemu i Agambenowi przekonanie, że charakterystyka obecnej władzy suwerennej uniemożliwia myślenie o przeciwstawionej jej polityce i produkcji podmiotowości w kategoriach rzeczywistego zewnątrz (Hardt i Negri, 2005, s. 374), to najbardziej paradoksalnym wnioskiem wynikającym z wnikliwej lektury rzeczników transcendencji pozostaje podobna nieufność do każdego, usytuowanego na zewnątrz tego, co społeczne, „poza”.

Zbliżamy się w tym miejscu do fundamentalnego problemu całej książki, za który uznaję ścisłą zależność opisywanego wyżej zwrotu ontologicznego i dotyczącego całą współczesną humanistykę zwrotu przestrzennego. Ontologiczny dyskurs poststrukturalistów jest przy tym nie tyle podatny na wtórne uprzestrzennienie wynikające z chronologicznej rozbieżności wspomnianych zwrotów, ile – jak zresztą cała praktyka teoretyczna Derridy, Agambena czy Nancy’ego – nierozdzielny od topologicznych dociekań nad kwestią (zaniku) przestrzeni politycznej (by przywołać tylko takie pojęcia, jak spacjaowanie, ślad, margines, heterotopia, obóz, arealność). Nie chodzi tu zatem o charakterystyczne dla całej zachodniej filozofii operowanie metaforami przestrzennymi (w rodzaju Platońskiej jaskini, Kartezjańskiego gmachu czy ulic Wittgensteina) (zob. Rewers, 1996; A. Benjamin, 1988) przy równoczesnym braku zainteresowania dla rzeczywiście istniejącej przestrzeni, lecz całkowitą współzależność myśli i tej ostatniej, a nawet rodzaj sprzężenia zwrotnego warunkującego oba człony omawianej relacji. Związek ten przypiętowała oczywiście, odwzajemniona przez samego Derridę, architektoniczna fascynacja dekonstrukcją ze strony takich twórców, jak Peter Eisenman, Zaha Hadid czy Bernard Tschumi<sup>14</sup>. To samo można powiedzieć jednak o szczególnie widocznym w późnych tekstach sygnowanych przez autora *Chory*, uprzestrzennieniu i usytuowaniu dekonstrukcyjnego dyskursu, który nazwać moglibyśmy, wyciągając radykalne wnioski z przemysłów Catherine Malabou (Malabou i Derrida, 2004), pisanem typu *site-specific*. Za dowód dla tak postawionej tezy posłużyć mogą „miejskie” teksty Derridy – napisane „w” i/lub „o” Paryżu, Strasburgu, Pradze, Moskwie, Atenach, Los Angeles czy Algierze. Nieprzypadkowa jest tu zbieżność czasowa spacializacji poststruk-

<sup>14</sup> Zarówno na gruncie działalności pisarskiej autora *Faxitexture* (wykład wygłoszony na wyspie Yu Fuin dla architektów i urbanistów), jak i współpracy z wspomnianymi twórcami (np. dialog z Tschumim owocujący Parc de la Villette). W twórczości tych architektów dostrzega się też wpływy Deleuze’a, Lyotarda czy Foucaulta.

turalizmu z tak dla tego nurtu wyraźnym, zwłaszcza w dwóch ostatnich dekadach XX wieku, przesunięciem akcentów, przejściem na pozycje pragmatologiczne, kojarzonym z uwypukleniem stale obecnych w nim wątków etyczno-politycznych artykułowanych do tej pory nie wprost i w mocno eliptyczny sposób. Nieprzypadkowość ta zmusza nas do osadzenia zagadnienia wspólnotowej relacji na kategoriach przestrzennych, co samo w sobie stanowi już początek przemyślenia kwestii przechodzenia od filozoficznej myśli o wspólnotowości do politycznego praktykowania wspólnoty.

Zanim przejdziemy do tych elementów teorii, które bezpośrednio odpowiadają za uprzestrzennienie politycznego dyskursu poststrukturalistów, słowo wyjaśnienia na temat roli, jaką odegrał on w dokonującym się przez kilka dekad zwrocie przestrzennym. Przyjmuję w tym miejscu genealogię zaproponowaną przez Edwarda W. Soję, upatrującego zmiany stosunkowo obojętnej dla zagadnienia przestrzeni humanistyki w podwójnym impulsie płynącym do niej z Paryża w latach 60. XX wieku. Decydujące znaczenie mają tu, z jednej strony, niezależne od siebie, prowadzone z różną intensywnością, lecz w wielu aspektach zadziwiająco zbieżne badania przestrzeni Lefebvre'a i Foucaulta, z drugiej, stanowiące ich miejską ilustrację wydarzenia maja 1968 r. (Soja, 2009). Niezwykle dla mnie istotny mariaż marksizmu, poststrukturalizmu i polityki ulicy wymierzony był w tym wypadku, jak pisze Soja, w ontologiczne i epistemologiczne niedowartościowanie przestrzeni skutkujące brakiem wystarczającej wrażliwości na kwestie geograficzne nie tylko w wypadku pola nauki, ale również w obszarze działań emancypacyjnych. Odwołania do marksistowskiej teorii produkcji przestrzeni Lefebvre'a bardziej niż w tym miejscu przydatne będą w kolejnych rozdziałach. Inaczej rzecz ma się z Foucaultem, traktowanym przeze mnie nie jako kolejny twórca ontologicznego projektu wspólnoty, która nigdy nie stała w centrum jego zainteresowań, lecz autor formatywnego dla pewnej wizji uprzestrzennionej teorii eseju *Inne przestrzenie* z 1967 r. Za jego sprawą antycypował późniejsze otwarcie poststrukturalizmu na problem usytuowania i relacyjnie rozumianej przestrzeni. Dostarczał w ten sposób także kolejnego elementu sankcjonującego odejście szerokiego grona myślicieli od stojącego po stronie czasu i historii strukturalizmu. We wspomnianym eseju Foucault (2005, s. 120) zrywa z charakterystycznym dla tego ostatniego pojmowaniem przestrzeni jako homogenicznego, synchronicznego i zamkniętego na zmianę pojemnika na rzecz dynamicznej koncepcji usytuowania sprowadzającej przestrzeń do miana heterogenicznego procesu, sieci czy wreszcie wiązki relacji. Nie jest ona, co ważne, przeciwstawiana czasowi, a tworzy z nim raczej nieskończone punkty przecięcia. I choć zdaniem francuskiego filozofa wkroczyliśmy już w epokę przestrzeni, co istotnie zwiększa poświęcaną jej uwagę, pozostaje ona równoważną czasowi składową „krytycznej ontologii nas samych”. W późniejszym o kilka lat wywiadzie Foucault dawał odpór esencjalistycznej wykład-

ni tego, co przestrzenne, której ślady dostrzegał tak w przyrodoznawstwie, jak i naukach o człowieku: „przestrzeń odrzucano kiedyś albo jako należąca do »natury« – a zatem jako daną, tworzącą warunki bazowe, »fizyczną geografiją«, [...] »prehistoryczną« warstwę”. Negowano ją również, widząc w niej „obszar zamieszkania lub pole ekspansji ludzi, kultury, języka bądź państwa” (Foucault, 1980, s. 149). Esencjalizm ten blokował uprzestrzennienie lewicowej teorii politycznej, przez długi czas niedostrzegającej w czynnikach geograficznych materiału do rewolucjonizowania stosunków społecznych. Ważnym wnioskiem płynącym z Foucaultowskiej koncepcji heterotopii, rozumianej jako odsyłające do innych lokalizacji kontr-miejsce, jest zatem pogląd o emancypacyjnym charakterze praktyk przestrzennych<sup>15</sup>. Dzieje się tak z uwagi na zmaterializowaną w niej władzę, co zmusza nas do poszukiwania ognisk oporu na tak samo zarysowanym obszarze. Nie oznacza to oczywiście, że obie strony konfliktu mogą się spotykać tylko w przestrzeni fizycznej ani że to organizująca ją władza poprzedza siły jej przeciwstawne. Tym, co implikuje przedstawione wyżej założenie o relacyjności tego, co przestrzenne jest przecież także zdekonstruowanie opozycji, którymi obarczone były jego wcześniejsze wykładnie. Mam tu na myśli takie binaryzmy jak: materialne – niematerialne, rzeczywiste – wyobrażone, abstrakcyjne – przeżywane itp. W pojęciu wiązki relacji znajdują także bliskie Lefebvre’owi założenie o kolektywnym wytwarzaniu przestrzeni odbijającym się w sprzężeniu zwrotnym między tą ostatnią a kształtowanymi przestrzennie stosunkami społecznymi oraz przekonanie o porowatości granic każdej jednostki geograficznej. Teza ta znajdzie swoje odbicie w przyjmowanym przeze mnie założeniu o „istotowo” przestrzennym charakterze rozpatrywanej na poziomie ontologicznym wspólnotowej relacji. Co istotne, pełne konsekwencje z proponowanego w Paryżu ontologicznego równoważenia czasu i przestrzeni zostaną wyciągnięte dopiero dwie dekady później (Soja, 2009, s. 20), m.in. za sprawą samego Soi jako jednego z najistotniejszych przedstawicieli tzw. szkoły z Los Angeles oraz impetu wywołanego w humanistyce dzięki dynamicznemu rozwojowi studiów kulturowych. Tu na szczególną uwagę zasługują zakorzenione w poststrukturalizmie, lecz rozwijane do postaci odrębnego i oryginalnego stanowiska intelektualnego studia postkolonialne (zob. np. Said, 2005; Bhabha, 1991; Bhabha, 2010; Spivak, 2011). W spadku po Foucaulcie i Lefebvrze otrzymują one wszystkie przekonanie o nieskończonej otwartości przestrzeni, jej kolektywnym charakterze – w połączonych aspektach produkcji i konsumpcji – relacyjności oraz jej związkach z władzą i oddolną po-

<sup>15</sup> Warto zwrócić przy tym uwagę na krytykę Foucaultowskiej geografii „umiejscowionego oporu” wygłoszoną przez Gayatri Spivak. Zdaniem badaczki nie oferuje ona alternatywy, a tylko uzupełnienie dla „makrologicznych walk toczonych wzdłuż »marksistowskich« wytycznych”, ponieważ nie jest w stanie uchwycić globalnego wymiaru praktyk przestrzennych, np. imperializmu (Spivak, 2010, s. 218).

lityką, które kładzie podstawy pod postfundacjonalistyczne rozumienie tak kluczowych pojęć geograficznych, jak miejsce, lokalność, region czy wreszcie kluczowe w tej książce miasto.

Paradoksalna topologia „nierozstrzygalnej alternatywy Wnętrza/Zewnętrza” to wspólny problem postheideggerowskiej i postmarksistowskiej filozofii polityki, zarazem najważniejszy przyczynek do postępującej z biegiem lat spacjalizacji konstytuującego ją dyskursu. Dla drugiego z wymienionych nurtów pierwszorzędne znaczenie odegrała najważniejsza wspólna praca Laclaua i Mouffe. W przedstawionej tam propozycji zastąpienia fundacjonalistycznego gruntu słabo-ontologicznym horyzontem zawiera się klucz do odrzucenia zbyt sztywnej dystynkcji na to, co mieści się w ramach podmiotu, tożsamości, wspólnoty czy pola i to, co wobec niego, tylko pozornie, całkowicie zewnętrzne.

Niedające się znieść napięcie między wnętrzem i zewnętrzem stanowi warunek wszelkiej praktyki społecznej: konieczność istnieje jedynie jako częściowe ograniczenie pola przygodności. Właśnie na tym obszarze, na którym nie są możliwe ani całkowita wewnętrzność, ani całkowita zewnętrzność, konstytuuje się to, co społeczne. Z tego samego powodu, dla którego nie można sprowadzać tego, co społeczne do wewnętrzności ustabilizowanego systemu różnic, niemożliwa jest także czysta zewnętrzność (Laclau i Mouffe, 2007b, s. 119).

Gdybyśmy chcieli wyprowadzać stąd modele przestrzeni, proste przeciwstawienie powierzchni (Zewnętrze) i głębi (Wnętrze) (Strathausen, 2006, s. 17), wskazujące na kontyngencję i marginalność pierwszego oraz konieczność i centralność drugiego, zastąpione zostałyby przez dynamiczny układ przenikających się i przepuszczalnych w obu kierunkach warstw. Przestrzeń w takiej optyce traciłaby na stabilności (gwarantowanej zwykle przez Sennettowski kamień), a w skrajnych wypadkach przyjmowałaby postać wielowektorowego procesu, rezultatu nieograniczonej cyrkulacji ciał (czyli drugiego z trzech najczęściej definiujących miasto składników<sup>16</sup>). Krok ten nie był jednak najwidoczniej tak wyraźny dla Laclaua, kiedy w kolejnej po *Hegemonii* książce cofał się na pozycje przedfoucaultowskie, nie uwzględniając w swoim myśleniu przyczyniających się do uprzestrzennienia marksizmu prac Lefebvre’a, Harveya czy Castellsa (Lefebvre, 1991; Lefebvre, 2003; Harvey, 2006b [1982]; Castells, 1982)<sup>17</sup>. W *New Reflections on the Revolution of Our Time* czytamy zatem o antynomii przestrzeni i polityki jako niedają-

<sup>16</sup> Mam tutaj na myśli zwłaszcza definicje przywoływane w kilku pracach przez Sennetta, sprowadzającego miasto do materialno-symbolicznego splotu architektury, ludzkich ciał i łączących ich w jedno spotkań. Tu odwołuję się bezpośrednio do tytułu jednej z jego książek, *Ciało i kamień* (Sennett, 1996).

<sup>17</sup> Na temat spacjalizacji czy, też jak chce tego sam autor, przypominając przestrzenność prac Engelsa, respacjalizacji marksizmu, zob. Katznelson, 1992.

cych się uzgodnić utrwaleniu struktury oraz związanych z nią mitycznych „źródeł” wspólnoty i dyslokujących właściwości elementów antagonistycznych (Laclau, 1990, ss. 68-69). Utożsamiając to, co przestrzenne z esencjalistycznym komunitaryzmem, Laclau przypisuje całość rewolucyjnego potencjału czasowi, zdolnemu do rozłożenia pozornych, bo zawsze historycznych, „obiektywności”. Te ostatnie to w oczach argentyńskiego filozofa efekt sedymentacji, rozumianej na wzór Husserlowski, a więc w powiązaniu z zagadnieniem rutyny, ekskluzji wobec tego, co nieutralne, jak również ugruntowaniem znaczenia, stanowiącego podstawę władzy hegemonicznej (Laclau, 1990, s. 34). Laclauowskiego stosunku do przestrzeni nie zmienia poważnie późniejsze prace, choć należy zauważyć, że wśród zgromadzonych w nich przykładów pozytywnie przez niego waloryzowanego populizmu pojawiają się także działania z obszaru szeroko rozumianej polityki miejskiej. Na uwagę zasługuje tu również odrzucenie charakterystycznego dla pewnej odmiany filozofii polityki „uwłączania masom”, które jako „istotowo” miejski twór zostaną włączone (obok ludu) w dokonaną w *Rozumie populistycznym* rewaluację kategorii wspólnoty politycznej.

Warto w tym miejscu dodać, że większą od Laclaua wrażliwością przestrzenną wykazuje się od czasu *Hegemonii* Mouffe. Z uznaniem wielu komentatorów i jeszcze liczniejszych artystów spotyka się tu zwłaszcza tworzona w kontrze do Habermasowskiej „sfery publicznej”<sup>18</sup> koncepcja agonistycznych przestrzeni publicznych. Autorka *Polityczności* widzi w nich pola walki, na których dochodzi do konfrontacji rozlicznych projektów hegemonicznych i legitymizowanego ujścia towarzyszącej im niezgody. Istotne novum w stosunku do projektu Habermasa to połączenie problematyki przestrzeni publicznej z zagadnieniem mnogości oraz agonizmu, przeczącego możliwości zaistnienia nieekskluzywnego konsensusu zakładanego w myśleniu niemieckiego filozofa. Tym, co otrzymujemy w rezultacie krytyki komunikacyjnej teorii sfery publicznej, jest interesująca glosa do najważniejszej współcześnie konceptualizacji hegemonii:

Przestrzenie publiczne mają zawsze charakter warstwowy i są hegemonicznie ustruktrowane. Dana hegemonia wynika ze specyficznego połączenia wielości różnych przestrzeni, a to oznacza, że walka hegemoniczna obejmuje również próbę stworzenia innej formy połączenia między przestrzeniami publicznymi (Mouffe, 2005a, s. 10).

Pomimo niewątpliwych zalet wynikających z powyższego ujęcia należy stwierdzić, że sama Mouffe nie unika problemów, z którymi nie do końca poradził sobie Habermas. Wymienić trzeba tu zwłaszcza oderwanie poję-

<sup>18</sup> Jej najpełniejsze, zarazem wczesne rozwinięcie znaleźć można w *Strukturalnych przeobrażeniach sfery publicznej* (Habermas, 2007).

cia przestrzeni od istniejących lokalizacji geograficznych oraz założenie o jej całkowicie publicznym charakterze, co implikowałoby jej wolność od groźby prywatyzacji i komercjalizacji, a zdaje się efektem zbyt pochopnego przejścia od rozważań o charakterze ontologicznym do analizy uchwytnego zmysłowo i umiejscowionej polityki demokratycznej. Co ciekawe, w jednym z nowszych tekstów poświęconych problematyce przestrzennej Mouffe stawia podobny zarzut abstrahowania od rzeczywistej przestrzeni Hardtowi i Negriemu. Twierdzi, jak sądzę niesprawiedliwie, że w swojej, zainspirowanej przez Deleuze'a wizji „gładkiej przestrzeni” dokonują oni nieuprawnionego wymazania takich jej właściwości, jak warstwowość i powiązanie z artykułowanymi na różnych skalach geopolitycznych „geometriami władzy”. Sięgając po te ostatnie, jak również założenie o „współ-konstytutywnym wzajemnym powiązaniu” tego, co przestrzenne oraz międzyludzkich praktyk, Mouffe (2011) osadza swój dyskurs w niezwykle płodnej poznawczo relacyjnej geografii Doreen Massey. Teksty tej ostatniej stanowią zresztą dobry przykład tego, jak krytyczna lektura prac radykalnych demokratów może się przyczynić do postfundamentalistycznej redefinicji miejsca, stanowiącego dla wielu teoretyczek esencjalistyczny koncept nasuwający skojarzenia z „pamięcią, stasis i nostalgią” (Massey, 2005, s. 183). Spora w tym zasługa takich autorów, jak Heidegger czy Gaston Bachelard, kładących zbyt duży nacisk na zakorzenienie kosztem słabo-ontologicznej relacyjności. Poniższy cytat wskazuje na rolę, jaką ta ostatnia zwykła odgrywać w radykalnej geografii:

Ten sposób myślenia o miejscach zakłada, że są one nie tyle ograniczonymi obszarami, ile otwartymi i porowatymi sieciami stosunków społecznych. Pociąga za sobą przekonanie, że ich „tożsamości” są skonstruowane dzięki specyficzności ich interakcji z innymi miejscami, a nie przeciwstawianiu się tym miejscom. Co więcej, wzmacnia przekonanie, że owe tożsamości będą zwielokrotnione [...]. A to prowadzi z kolei do sytuacji, w której dominujący obraz każdego miejsca będzie przedmiotem kontestacji i zmiany wraz z upływem czasu (Massey, 1994, s. 121).

Topologia paradoksu, choć urzeczywistniana w formie miejskiej czy regionalnej topografii, pozostaje problemem z gruntu filozoficznym. Nakłada on na poststrukturalistów zadanie zmierzenia się z samoznoszącą się opozycją transcendencji i immanencji. Problem ten, rozpoznawany przez Derridę w kategoriach *quasi*-transcendentalności<sup>19</sup>, znajduje swój wyraz w zapropo-

<sup>19</sup> Pojęcie to służy filozofowi również do opisanego takich konceptów, jak przyjaźń, gościnność lub sprawiedliwość, będących warunkami (nie)możliwości poprzedzającymi zawsze ułomne faktyczne formy filiacji, goszczenia czy bycia sprawiedliwym (Derrida, 2005; Derrida, 2002a; Derrida i Dufourmantelle, 2000). Jako że na gruncie dekonstrukcji nie może być mowy o istnieniu idei regulatywnej, należy mówić w tym kontekście raczej o składniku konstytutywnym, bez którego nie podobna myśleć nawet o ułomnie materializujących go zjawia-

nowanym przez Laclaua pojęciu ułomnej, nieosiągniętej transcendencji<sup>20</sup>. Służy ono opisowi terenu tego, co społeczne w terminach nieobecnej pełni, zarazem poza radykalną immanencją i transcendentną strukturą. „Transcendencja przejawia się w tym, co społeczne, jako obecność nieobecnego, i społeczeństwo organizuje się wokół owego konstytutywnego braku” (Laclau, 2009, s. 207). Rzeczony brak, jako wyraz radykalnej przepaści między porządkiem ontologicznym a ontycznym, nie ma statusu koniecznej instancji determinującej zjawiska na poziomie społecznym (Laclau i Mouffe, 2007b, ss. 105-106). Jest raczej warunkiem możliwości zawsze przygodnie organizowanej społecznej heterogeniczności. Jego odkrycie dokonuje się w ramach tego, co sam Laclau nazywa erą dekonstrukcji, przybierając postać operacji transcendentalnej – odejścia od badania zawsze już skonstruowanych faktów na rzecz analizy ich społecznych warunków możliwości. Za jej rezultat musimy uznać nieobecność uniwersalnego, esencjalistycznego i samopotwierdzającego się gruntu. Dopiero jego brak i wynikająca stąd nierozstrzygalność pola społecznego umożliwia istnienie mnogich, skonstruowanych i przygodnych materializacji tego, co gruntowe (Laclau, 1994, s. 2).

Przeciwwagi dla opisywanego w ten sposób odkrycia nieudanej transcendencji po stronie obozu immanencji można doszukiwać się w proponowanej przez Hardta i Negriego nowoczesnej genealogii dwóch przeciwstawnych płaszczyzn politycznych – „rewolucyjnej sfery immanencji” i „porządku transcendentnego”. Ta pierwsza to zdaniem autorów *Imperium* obszar podmiotowej sprawczości powstały w wyniku przeniesienia czy raczej przywrócenia wiedzy i działania ze sfery transcendentnej, kojarzonej z umocowaną w boskim porządku władzą religijną i świecką, na immanentną płaszczyznę przynależnej umysłowi mocy i wpisanej w ludzkie ciało władzy konstytuującej (Hardt i Negri, 2005, s. 89). Warto w tym miejscu zauważyć, że prezentowana w *Imperium* genealogia dwóch nowożytnych płaszczyzn polityki opiera się na implicytnym rozróżnieniu porządku chronologicznego i ontologicznego. Choć w sensie historycznym sfera transcendencji poprzedza rewolucyjną dziedzinę immanencji, w odniesieniu do ontologii należy ją ujmować jako produkt tej ostatniej<sup>21</sup>, efekt petryfikacji tego,

---

skach. Zdaniem Peggy Kamuf to, co *quasi*-transcendentalne „nie jest ani całkiem wewnątrz, ani całkiem na zewnątrz historii sensu, lecz ustanawia ten podział i tę historię, samo się dzieląc” (Markowski, 2003, s. 114).

<sup>20</sup> Należy pamiętać, że dekonstrukcyjna *quasi*-transcendentalność przywołana została tutaj jedynie w charakterze odpowiednika dla ułomnej transcendencji, o których podobieństwie decyduje jedynie zbliżone ujęcie stosunku wnętrza i zewnątrz. To, co transcendentalne w żaden sposób nie odpowiada temu, co transcendentne. Jak zaznaczyłem na wstępie tego rozdziału, większość ontologicznych projektów wspólnoty zadaje transcendentalne pytanie o jej warunki możliwości. Samo w sobie nie determinuje ono charakteru odpowiedzi.

<sup>21</sup> „Transcendencja jest zawsze produktem immanencji” (Deleuze, 2007a, s. 392).

co konstytuujące w formie już ukonstytuowanej i transcendentnej władzy. W myśl założeń Hardta i Negriego stanowi ona efekt funkcjonowania kontrrewolucyjnego aparatu transcendentalnego rozumianego jako metafizyczne narzędzie przeznaczone do negocjowania i dyscyplinowania demokratycznych poczynań wielości. Służą temu do dzisiaj mechanizmy reprezentacji i umowy społecznej – w tym sensie jest on odpowiednikiem Foucaultowskiego urządzenia. Zasadnicze znaczenie w tym kontekście ma jednak nowoczesna suwerenność – skonstruowana w obrębie tego, co ziemskie zewnętrzność, władza rozpraszająca demokratyczną wspólnotę i konstruująca w zamian podległe jej społeczeństwo (Hardt i Negri, 2005, ss. 94-107). Zauważmy, że obie jego formy – tożsamościowa, oparta początkowo na więzach krwi, identyfikacji języka czy religii, a później znajdująca oparcie w nacjonalizmie, oraz indywidualistyczna, typowa dla społeczeństw późnej nowoczesności – oparte są na negocjowaniu tego, co wspólnotowe jako oddolnego, kolektywnego impulsu zdolnego do demokratycznej rekonfiguracji współrzędnych istniejącej polityki. Choć przedstawiony tu współzależny rodowód transcendencji i immanencji nie jest pozbawiony zalet, jego główna wada polega na zbyt sztywnym odtworzeniu starej dychotomii na zredefiniowanym dzięki lekturze Spinozy i Deleuze’a polu immanencji. Za przykład znacznie subtelniejszej dekompozycji tradycyjnych binaryzmów mogą służyć raczej rozwijane w późniejszych pracach autorów *Imperium* analityki wielości (jako politycznej podmiotowości wykraczającej poza opozycję uniwersalizmu oraz partykularyzmu) i tego, co wspólne (konstytuującego się poza porządkiem publicznym i prywatnym).

Rozwiązanie proponowane przez Laclaua – przemieszczenie tego, co zewnętrzne do wewnątrz struktury społecznej w formie *quasi*-transcendentnej zasady organizującej odcynglowane procesy konstruowania podmiotowości – może być reprezentatywne dla pozostałych interesujących mnie projektów transcendentnej ontologii, udaje mu się bowiem uniknąć wpisanej w nią groźby nawrotu esencjalizmu i sztywnych umocowań dla tego, co polityczne. Rezygnacja z podobnej próby mogłaby oznaczać regres do określonej postaci metafizyki podporządkowanej kategoriom obecności, *arche* czy istoty. Na uwagę zasługuje tu jednak nade wszystko nie w pełni wyartykułowana przez samego autora próba przekroczenia binarnej opozycji, której utrzymywanie grozi utrwalaniem dwóch równie szkodliwych postaw: z jednej strony skostniałego, wsobnego i zamkniętego na nieprogramowalną, rewolucyjną zmianę immanentyzmu, z drugiej – odseparowanego od materialnych warunków życia, hołdującego abstrakcji i spekulacji oraz pokładającemu całą wiarę w tym, co zewnętrzne transcendentyzmu. Oddając sprawiedliwość omawianym tu projektom ontologicznym, dodajmy, że żaden z nich nie zbliża się na szczęście do przedstawionych powyżej skrajności. Nie zmienia to faktu, że

połączenie najlepszych elementów postfundacjonalistycznie pojmowanych immanencji i transcendencji stanowi dobry sposób na odegnanie ich groźby, jak również możliwie najlepsze przemyślenie wolnej od tożsamościowych podstaw i typowej dla polityki reprezentacyjnej hierarchiczności, a jednak w pewien sposób zorganizowanej, wspólnoty politycznej.

Z problemem tym interesująco radzi sobie Agamben. Podkreślając rolę Deleuze'a w budowaniu teorii radykalnej immanencji, przedstawia ją jako płaszczyznę wszechobecnego i wszechmocnego życia, w ramach której nie da się już w pełni oddzielić tego, co wegetatywne od tego, co zwierzęce, wnętrza od zewnątrz, bytów organicznych od nieorganicznych. To również tutaj musi się pojawić wyłom w postaci tego, co transcendentne, a sam Deleuze tym samym dotrzeć, zdaniem Agambena, do punktu granicznego swej teorii:

Jeśli immanencja jest „ruchem nieskończonego”, poza którym nie ma niczego, nie posiada ona ani stałego punktu, ani horyzontu, który może orientować myśl; „ruch ogarnął wszystko” i jedynym punktem orientacyjnym jest zawrót głowy, w którym wewnątrz i zewnątrz, immanencja i transcendencja są absolutnie nierozróżnialne (Agamben, 1999, s. 228).

Idąc za wskazówkami Agambena, lecz w pewnej mierze sprzeciwiając się zaproponowanym przez niego wnioskowi, przyjmuję, że rolę takiego horyzontu może pełnić właśnie uwewnętrzniony (z perspektywy płaszczyzny immanencji) gest transcendowania. Chciałbym go wiązać, zgodnie z etymologią prefiksu trans- (w takich pojęciach, jak transgresja, transwersalność, transformacja, translacja), z praktyką przekraczania, przekształcania tego, co negatywne<sup>22</sup> – zarówno braku, jak i bardziej uchwytnych problemów natury społecznej czy gospodarczej – w stronę afirmatywnej polityki wspólnoty i tego, co wspólne. Transcendencja byłaby zatem, wyjściowo, rodzajem użytecznego narzędzia służącego do wyznaczania horyzontu warunkującego nasze przyszłe działania w oparciu o doświadczenie wspólnotowości. Do celowo zaś zasadą, bez której nie da się skutecznie pomyśleć kluczowego dla wspólnotowości aktu wystawienia pojedynczości na pozostałych jej członków. Jako taka nierozzerwalnie wiąże się z przestrzennym zagadnieniem podziału oraz niedoskonałymi próbami jego zasypania, które należy łączyć z niemożnością zbudowania trwałego mostu między tym, co ontologiczne, a tym, co ontyczne. Jak stwierdza Jodi Dean:

Termin „horyzont” oznacza podział. Rozumiany przestrzennie, stanowi linię dzielącą to, co widzialne, oddzielającą ziemię od nieba. W kategoriach czasowych ho-

<sup>22</sup> Jedną z inspiracji stanowi dla mnie w tym przypadku Rosi Braidotti (2006, s. 222), choć transcendencja traktowana jest przez nią mniej dosłownie, sprowadzając się do transcendowania negatywności w formie „wstydu, braku, niepewności, poczucia ontologicznej nieadekwatności, grzechu pierworodnego, strukturalnej winy” i do postaci afirmatywnej energii.

ryzont jest zbieżny z utratą jako metafora dla braku i zubożenia. [...] Horyzont jest Realny w znaczeniu tego, co niemożliwe – nigdy nie uda nam się go osiągnąć – oraz tego, co aktualne [...]. Horyzont kształtuje nasze obecne usytuowanie. Możemy stracić namiary, współrzędne, ale horyzont to konieczny wymiar naszej aktualności (Dean, 2012, ss. 1-2).

Tak rozumiany podział znajduje swoje konieczne dopełnienie w zapożyczonym ze słownika dekonstrukcji pojęciu luki, przepaści, wyrwy, wyłomu (w języku angielskim oddawanych przez wieloznaczne *gap*). Zdaniem Seana Gastona (2006, s. 45) sama filozofia europejska rodzi się nad taką przepaścią i od tej chwili nie ustaje w dążeniu do stawiania nad nią mostów<sup>23</sup>. Ujmowany całościowo poststrukturalizm jest bezspornie częścią owej tradycji, jednak w wielu swoich wariantach rezerwuje dla wspomnianej wyrwy zupełnie inną rolę. Zamiast niwelowania stara się ją podtrzymywać, nierzadko nawet rozszerzać, w ten sposób niwecząc ruch totalizacji i nie dopuszczając do zaistnienia pełni, zwłaszcza w jej wspólnotowym wydaniu. Podobne naruszenie całości stanowi, co więcej, warunek możliwości wszelkiej właściwie rozumianej polityki, demokracji i wspólnoty. Słowami Derridy:

Owo niepowodzenie i owa przepaść charakteryzują także [...] w wszystkie demokracje, wliczając w to najstarsze i najbardziej stabilne, tak zwane demokracje zachodnie. W grę wchodzi tu samo pojęcie demokracji jako pojęcie obietnicy, która może się wyłonić tylko w takiej diastemie (niepowodzeniu, nieadekwatności, dysjunkcji [...]) (Derrida, 2006b, s. 81).

Przepaść oznacza zatem przestrzeń otwarcia między obietnicą, możliwością a jej nieuchronnie niedoskonałą realizacją. W tym miejscu widać wyraźnie jej podobieństwo do horyzontu. Jako wiecznie odsuwająca się od nas linia stanowi modelowy przykład struktury nieustającego żądania streszczającego się, zdaniem Simona Critchleya (2006, s. 78), w Beckettowskiej frazie: „Próbuj jeszcze. Przegrywaj znowu. Uchybiam lepiej”.

Przedstawione wyżej dwa wymiary podziału jako elementy z porządku ontologicznej negatywności pozostają istotną kością niezgody w sporze zwolenników filozoficznej immanencji i transcendencji. Decyzja o jego wykorzystaniu w tej książce podyktowana została przekonaniem o możliwości uzgodnienia głównych postulatów obu obozów lewicowej ontologii na jej szczególnym, regionalnym obszarze, jaki stanowi ontologia wspólnotowej relacji. Taki rodzaj koncyliacji nie ma na uwadze abstrahowania od filozoficznych i politycznych sporów, a raczej uzupełnienie immanentnej ontologii produktywnego bytu, na której opieram przedstawiane w pracy spojrzenie na gospodarkę i miasto, o wymiar wspólnotowego samotranscendowania

<sup>23</sup> W przypadku greckiej filozofii jest to geograficzne przejście między światem wschodnim i zachodnim.

(horyzont) i koniecznego, wewnętrznego zabezpieczenia (przepaść) przed zagrożeniem totalizacji i tożsamości. Twierdę, że myślenie o wspólnotowości i praktykowanie wspólnoty to ta domena, w której mogą być uwypuklone wszystkie zalety postmetafizycznej transcendencji. Wstępny warunek takiej „instrumentalizacji” to umieszczenie tego, co poza, wewnątrz immanentnej płaszczyzny produkcji, życia i tego, co wspólne.

### 3. Wycofanie tego, co polityczne

Podobny zamysł, w przeciwieństwie do ostatecznie marginalnej uwagi z książki Laclaua czy oderwanej od problemu immanencji Habermasowskiej konceptualizacji „transcendencji od wewnątrz” (Habermas, 2004, s. 19), stoi u podstaw ostatnich prac Jean-Luca Nancy’ego. Fakt ten zasługuje na szczególną uwagę wobec charakteryzującego jego wcześniejsze książki stanowczego odrzucenia współzależnych konceptów immanencji, indywidualizmu, podmiotu, komunii i dzieła jako kategorii uniemożliwiających zrozumienie oraz praktykowanie rozdzielonej, ekstatycznej i wolnej od reprodukcji jakiegokolwiek esencji wspólnoty. Immanentyzm w pismach z lat 80. XX wieku to dla Nancy’ego synonim totalitaryzmu, ugruntowanego w niestroniącej od przemocy orgii komunii. Jawi się w związku z powyższym jako największe zagrożenie dla samej, relacyjnie pojmowanej wspólnotowości, z uwagi na podobne, kolektywistyczne konotacje. Stanowisko to oddaje następujący cytat, przybliżając nas równocześnie do opierającej się m.in. na rozważaniach Nancy’ego próby wypracowywania ontologii wspólnotowej relacji:

Wspólnota jest nam dana wraz z byciem i jako bycie, radykalnie poprzedzając wszystkie nasze projekty, pragnienia i przedsięwzięcia. W gruncie rzeczy nie możemy utracić wspólnoty. [...] Jedynie faszystowskie masy, reprezentujące tu przypadek krańcowy, dążyły do unicestwienia wspólnoty w obłędzie wcielonej komunii. [...] Niewątpliwie nigdy jednak nawet w samym obozie wspólnota nie przestaje opierać się tej woli. W pewnym sensie wspólnota jest samym tym oporem, to znaczy oporem wobec immanencji. Jest więc transcendencją, przy czym owa „transcendencja” nie ma żadnego „sakralnego” znaczenia i sprowadza się właśnie do oporu wobec immanencji [...] (Nancy, 2010b, s. 49).

Zmiana powyższej optyki polega nie tyle na afirmacji pierwszego i zaniegowaniu drugiego członu opozycji – za czym opowiadają się autorzy wstępu do *The Creation of the World or Globalization*, traktując o dziele Nancy’ego w kategoriach absolutnej immanencji (Raffoul i Pettigrew, 2007, ss. 6-8) – ile eksplicitnym dążeniu do zdyskontowania zalet obu ontologicznych pozycji. Zabieg ten, w sposób typowy dla współczesnej myśli postsekularnej (Mościcki, 2007b, ss. 133-140; Warchala, 2007), ma na uwadze „nawróce-

nie” filozofii i polityki na zapoznany przez nie wymiar religijności. W wersji proponowanej przez autora *Rozdzielonej wspólnoty* – podobnie rzecz ma się z Derridiańską „mesjanizacją bez mesjanizmu” (Derrida, 2006b; 2008), akcentującą uniwersalną strukturę nieredukowalnego otwarcia na to, co przyszłe i inne – nie ma on przy tym wiele wspólnego z istniejącymi formami religii i nie o jej powrót chodzi w istocie tym, którzy dekonstruują opozycję immanencji i transcendencji z wykorzystaniem pojęć teologicznych.

Kluczowe znaczenie ma tutaj związane z religijnością już na poziomie etymologicznym wymiar bycia-z-innymi<sup>24</sup> oraz ontologiczny imperatyw otwarcia na ziemską nieskończoność<sup>25</sup>. Oba prowadzą do wykroczenia poza tworzony przez nas świat w obrębie samych jego granic. Dostrzegamy tu typowe dla Nancy’ego wycofanie na pozycje ontologiczne, połączone jednak z wyraźnym, nastawionym na zmianę rzeczywistości ontycznej, stanowiskiem normatywnym. Oba znaczenia takiej operacji zawiera francuskie pojęcie *retrait* (Lacoue-Labarthe i Nancy, 1997b), w wypadku którego „wycofanie”, ale również „spełnienie”, „zamknięcie”, zbiegać się może z „zarysowywaniem czegoś na nowo” (Załuski, 2010, s. XVII) czy choćby zadaniem nowych pytań odnośnie do dobrze znanych zjawisk. Należy dodać, że wycofanie ma tutaj również aspekt dziejowy i w sposób zbliżony do Derridiańskich wątpliwości wyrażonych pod adresem ideologii kresu czy śmierci (Derrida, 2002b; 1997; 2006b) wiąże się raczej ze zniknięciem, nieobecnością, rozmyciem lub brakiem interpretowanego fenomenu, jak również wpisanymi w nie nadzieją, obietnicą i otwarciem, aniżeli jego domniemanym końcem. Tak jak istotę<sup>26</sup> polityczności można określić tylko w dobie współczesnego zaniku wyjątkowości tego, co polityczne, a wspólnotę zarysować jedynie w antywspólnotowym kontekście społecznym, tak też nadzieja na kreację tego, co światowe pojawia się dopiero w chwili panowania niszczącej omawiany wymiar nieskrępowanej logiki globalizacji. Nawet jeśli nie istnieje i nie jest możliwy „inny świat” czy „poza-świat”, naszym zadaniem pozostaje podejmowana wbrew Leibnizowi („żyjemy w najlepszym z możliwych światów”), a zgodna z zawołaniem alterglobalistów („another world is

<sup>24</sup> Chodzi o jedną z dwóch dominujących etymologii „religii”, wywodzącą ją z łacińskiego *religare* tłumaczonego jako „powiązać, wiązać coś z czymś” (Maffesoli, 2008, s. 124). Drugą, wyprowadzaną się z łacińskiego *relegere*, omawiam w ostatnim rozdziale w odniesieniu do tekstów Agambena.

<sup>25</sup> Na temat relacji skończoności i nieskończoności u Nancy’ego zob. poświęcony mu rozdział w: James, 2014.

<sup>26</sup> Typowy dla wczesnych prac Nancy’ego nacisk na istotę (polityczności, bycia), choć silnie zakorzeniony w słowniku Heideggera i Derridy, nie unika skojarzeń z odrzucanym przez ostatecznie esencjalizmem. Już w *Rozdzielonej wspólnoty* znajdujemy jednak fragmenty, w których filozof wyraźnie dystansuje się od immanentnej wspólnoty esencji. Pojęcie istoty łączy się tu z procedurą wycofania na pozycje ontologiczne.

possible”) jego nieustanna dekonstrukcja (Nancy, 2007, s. 51) – otwieranie na to, co jeszcze niewyobrażalne, nieprawdopodobne i nieprzewidywalne.

Rozumiany w ten sposób świat jest, zdaniem Nancy’ego, tradycyjnym przedmiotem klasycznej onto-teologii – nawet wizja Boga jako stwórcy, podmiotu odpowiedzialnego za jego trwanie i przeznaczenie, pozostaje do niego w relacji immanentnej. Jego późniejsze zniknięcie nie usuwa podmiotowej wizji świata, lecz likwiduje jedynie przekonanie o transcendentnym pochodzeniu naszego ziemskiego *milieu*. Kreacja świata to kwestia praktycznego, postfundamentalistycznego oraz kolektywnego tworzenia znaczenia i zamieszkiwania – dokonującego się *ex nihilo* i w oderwaniu od metafizycznie rozumianego zakorzenienia. Tylko takie spojrzenie na to, co światowe może je uratować przed kapitalistyczną globalizacją i utowarowieniem pod postacią światobrazów (Nancy, 2007, ss. 40-47). Tylko w powiązaniu ze wspólnotą czy też wspólnością można mówić o sensownym – bo polegającym na cyrkulacji sensów – ustroju świata (Nancy, 2012, s. 99). Co istotne, wizja tego, co wspólne stanowi kolejny sposób na przekroczenie przeciwstawienia wnętrza i zewnątrz, tym razem w wydaniu podwójnej opozycji między sferą prywatną i publiczną oraz tym, co jednostkowe i tym, co zbiorowe. Myśl ta, jak zobaczymy w ostatnim rozdziale, konstytuuje jeden z punktów przecięcia ontologicznych rozważań Nancy’ego i Negriego, zakorzenionych w rozwijanych niezależnie koncepcjach wielościowych (mnogich) pojedynczości.

Postulowana przez Nancy’ego „transcendencja w immanencji” polega na otwieraniu filozoficznej racjonalności na nieznaną jej dotąd wymiar oraz „odemknięcie” tego, co zamknięte i odgradzone nie tylko w odniesieniu do naszych konstrukcji intelektualnych, ale i politycznych wyborów czy ograniczeń przestrzennych. Tym, na co zamknęła się współczesna polityka, jest – zdaniem autora *Rozdzielonej wspólnoty* – afirmowany m.in. przez Jean-Jacquesa Rousseau wymiar „religii obywatelskiej”, a zatem racjonalności sentymentu i pasji bycia razem (Nancy, 2008, ss. 2-8 i 158-161). Potrzeba jej odemknięcia to dowód na niewystarczalność polityki czystej i przypomnienie o konieczności likwidacji sztywnych barier odgradzających współzależne dziedziny ludzkiego i nie-ludzkiego życia. Bez tak rozumianego otwarcia nie sposób, wedle Nancy’ego, pomyśleć o zamknięciu tego, co odpowiedzialne za większość znanych nam groźb – metafizyki. Główną stawką w grze pozostaje jednak wypracowanie nowego rozumienia doczesności z wykorzystaniem „religijnego” doświadczenia wspólnoty oraz przetworzenie, o czym francuski filozof już nie wspomina, wpisanej w pewien nurt chrześcijaństwa mnogo-pojedynczej struktury emancypacji<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Strukturę tę odnajdują w Pawłowym mesjanizmie, korzystając jednak z odmiennych pojęć, Badiou (2007) (uniwersalizm, wydarzenie, prawda) i Agamben (2009b) (byt jakikolwiek, cięcie Apellesa, czas mesjański).

Pogląd o ziemskim pochodzeniu transcendencji zbliża francuskiego filozofa nie tylko do poddających ją krytyce Hardta i Negriego, ale i poszukiwań podjętych przez Roberta Esposito, myślącego o polityce z perspektywy jej konstytutywnego, niepolitycznego (*the impolitical*) zewnątrz. Zabieg ten dokonywany jest w kontekście poststrukturalistycznego przełomu, czyli zainaugurowanego przez Foucaulta, Lyotarda i Derridę otwarcia zachodnich dyskursów na to, co przez nie negowane (szaleństwo jako nierozum, *differend*), marginalizowane (pismo) lub likwidowane (różne odcienie różnicy). Bezpośredni dług Esposito zaciąga jednak u Georges'a Bataille'a (1998) nazywającego swoją pasję dla zewnątrz „doświadczeniem wewnętrznym”. Zauważmy, na razie tylko na marginesie, że tekst o tym samym tytule stanowi jedną z inspiracji dociekań poświęconych wspólnocie tak w wypadku włoskiego filozofa, jak i poprzedzających go w owym namyśle Nancy'ego, Blanchota i Derridę. Każdy z nich, korzystając z Bataille'owskiego pojęcia „wspólnoty bez wspólnoty”, będzie się starać o eliminację tradycyjnych kryteriów przynależności takich jak wspólny język, terytorium, wyznanie, *ethnos*, utrudniając tym samym wszelkie próby ustanawiania poddających się łatwemu rozróżnieniu sfer wspólnotowego wnętrza i zewnątrz. Nie inaczej, we wzajemnym uwikłaniu i współzależności, ich relację postrzega Esposito:

Cały proces opracowywania, któremu podporządkowana była przez ostatnie lata kategoria niepolityczności, zorientowany był na jeszcze bardziej eksplicytną interioryzację zewnętrżności, tego, co poza, kresów [...]. Transcendencja [...] nie jest przeciwieństwem immanencji, lecz jej naruszeniem lub wystawieniem na jej własne poza. Jest to transcendencja czy, lepiej, transcendowanie immanencji, nie z immanencji (Esposito, 2009, s. 111).

Jak zauważa analizujący te słowa Bruno Bosteels, immanentna transcendencja czy też to, co można by nazwać „poza, choć wewnątrz” stanowi efekt dekonstrukcji polityki w imię tego, co niepolityczne. Nie jest ono nastawione przeciwko polityce, nie działa też na zasadzie jej negacji (nie może być więc mowy o myleniu go z tym, co apolityczne lub antypolityczne). Postrzegane musi być za to jako element z konieczności wpisany w to, co polityczne, fenomen pokazujący, że polityczność nie tylko nie może sama siebie transcendować (mając na uwadze klasyczne rozumienie transcendencji oraz twierdzenie Esposito, że cała władza, potencjał politycznego jest już zawarta w nim samym), ale i niemożliwy jest jej, jakkolwiek rozumiany, koniec (Esposito, 2009, s. 104). Podobnie rzecz ma się ze wspólnotą, dla której Nancy, tak jak w wypadku polityczności, rezerwuje pojęcie skończoności. Stanowi ona kluczowy element wspólnotowej relacji i jako taka przeciwstawia się metafizycznemu mariażowi gruntu, podmiotu i tożsamości (Lacoue-Labarthe i Nancy, 1997b, s. 133). Skończoność jest tym, co wobec niewystarczalności

jednostkowego bytu czy samej polityczności zmusza je do otwierania się na to, co sytuje się poza nimi i umożliwia zapośredniczone językowo i kulturowo współżycie. Podstawowe znaczenie dla wspólnotowo-politycznego bycia mają wobec tego komunikacja, ekstaza i uprzestrzennienie, zmuszające każdy skończony byt do wyjścia poza własne granice i współ-zjawiania się (*compearance*) w obszarze zawsze już wspólnej przestrzeni. Alternatywą dla tak postawionej kwestii jest pozycja indywiduum, czyli urzeczowionego, bo pozbawionego komunikacji i wspólnoty, bytu (Nancy, 2010b, ss. 29-31), jak również czystej, a zatem nieprzystającej do hybrydycznej i fragmentarycznej rzeczywistości, polityczności. Zdaje się to mieć na uwadze Esposito, gdy pisze, że „to, co niepolityczne nie jest oddzielone od tego, co polityczne, lecz dzieli jego przestrzeń. Mowa tu o dzieleniu tego, co polityczne czy, lepiej, polityczności *jako* dzieleniu. [...] to tutaj otwiera się przestrzeń myślenia o wspólnocie” (Esposito, 2009, s. 108). Włoski filozof nieprzypadkowo odwołuje się w tym miejscu do francuskiego czasownika *partage*, oznaczającego podział, dywiz, ale i współdzielenie, dzielenie się. W wypadku bez mała wszystkich przywoływanych tu konceptualizacji wspólnoty tak obciążone semantycznie „dzielenie” będzie się wiązać z równoczesnym oddzieleniem różnych od siebie i każdorazowo wyjątkowych pojedynczości oraz podzieleniem wspólnej, umożliwiającej kolektywną, polityczną aktywność, przestrzeni. Paradoksalny charakter tak zarysowanej zależności dobrze oddają takie dekonstrukcyjne koncepty, jak relacja bez relacji (Derrida), rozdzielanie, odstęp i dystans (Nancy) czy oderwany od wymiaru wymiany i własności dar (Esposito).

Wracając na moment do tego, co niepolityczne i oddalając się od jego przywoływanej do tej pory wykładni, warto dodać, że jako konieczna składowa tego, co polityczne może ono być rozumiane także w terminach jego intensyfikacji (Bosteels, 2011, ss. 103-106). Widać to dobrze, gdy wziąć pod uwagę dotyczące poziomu ontycznego: Foucaultowskie analizy biopolityki, rozumianej jako upolitycznienie życia całej populacji (Foucault, 2010, 2012), czy opisywaną przez Žižka (2007a, 198) ultrapolitykę<sup>28</sup> jako fałszywą, bo przebiegającą, np. wzdłuż podziałów rasowych, radykalizację wykluczonego wcześniej sporu politycznego. Choć oba przykłady dotyczą negatywnego otwarcia polityki na to, co zewnętrzne czy wręcz przemożnego zajęcia sfer tkwiących dotąd poza obszarem zainteresowania *polis*, może ona wchodzić także w bardziej progresywne alianse, odmykając się na treści kognitywne, estetyczne czy afektywne (do czego będą odsyłać pozostałe rozdziały tej

---

<sup>28</sup> Jako taka stanowi dopełnienie postpolitycznych konceptów Rancière'a (1999): komunitariańskiej archipolityki, policyjnej, bliskiej etyce Habermasa, parapolityki i reprezentowanej przez Marksa metapolityki sprowadzającej niezgodę do odbicia ekonomicznej infrastruktury.

książki), jak również dziedziny religii, kultury, technologii czy nauki. Sytuacja, w której nie sposób myśleć o polityce z perspektywy niej samej, czego domagają się tacy rzecznicy jej wyjątkowości, jak Laclau czy Mouffe, zmusza nas do poszukiwania umożliwiającego ów ogląd dystansu czy też bliskiej Nancy'emu perspektywy wycofania. Przedstawienie tej ostatniej warto poprzedzić krótkim odwołaniem do Hannah Arendt, najbardziej znanej rzeczniczki czystości tego, co polityczne. Myślenie niemieckiej filozofki nie jest wolne od kontrowersji czy nawet niebezpieczeństw, gdy przykładać ją do współczesnej praktyki politycznej, jednak sygnowana przez nią wizja działania w sferze publicznej tkwi u podstaw niektórych spośród omawianych tu projektów. Jej przywołanie posłuży nam zatem do oddzielenia konceptu wspólnotowości od tak kłopotliwych elementów jak czystość, autentyczność czy wyjątkowość.

Przypomnijmy, że teoria polityki Arendt funduje się na greckim oddzieleniu sfery *polis* od domeny *oikos* oraz korespondującym z nim rozróżnieniu trzech kluczowych z punktu widzenia ludzkiej kondycji dziedzin: pracy, wytwarzania oraz działania (Arendt, 2000). O ile druga z przedstawionych dystynkcji umożliwia wytyczenie granicy między wzniosłymi aktywnościami człowieka, pozwalającymi mu na przekraczanie własnych ograniczeń i przekształcanie świata a poślednią, bo związaną z podtrzymywaniem życia, sferą egzystencji, o tyle pierwsza pozwala jej mówić o sferze publicznej opartej na radykalnym oderwaniu od tego, co prywatne – przestrzeni gospodarstwa domowego, ekonomii czy reprodukcji. Dominacja tej ostatniej, równoznaczna zdaniem Arendt z regresem człowieka jako *zoon politikon* do miana *animal laborans*, przynosi zniesienie czystej polityki, stopniowo zastępowanej przez sferę społeczną. Proces ten ulega pogłębieniu w średniowieczu i czasach nowożytnych. Zmieszana z ekonomią polityka zaczyna przenikać odtąd wszystkie wymiary ludzkiego życia. Jednak w sytuacji, w której wszystko jest polityczne, zanika prawdziwa polityczność, sens traci zatem historyczny obszar ludzkiej wolności oraz przestrzeń agonistycznych debat i działań.

Wielu teoretyków zwraca uwagę, że wizja czystej polityki Arendt funduje się na złudzeniu, wyobrażeniowej wizji *polis*, nieuwzględniającej tego, co za Rancièreem można by nazwać niepoliticzną resztą greckiego miasta – kobiet, niewolników, cudzoziemców czy pozostałych osób niespełniających kryteriów obywatelstwa. Rzecz ma się tu zatem podobnie do ideału wspólnoty wypracowanego na gruncie filozofii komunitariańskiej. Wspólnotowość oparta na takich cechach, jak neutralność, autentyczność, harmonijność, jedność, koherencja czy braterstwo nie tylko, jak przypomina Andrzej Szahaj (2000, ss. 128-130), nie występuje w społeczeństwach nowoczesnych, ale nie sposób wskazać jej również w uprzywilejowanych przez komunita-

rystów historycznych punktach odniesienia: w greckiej *polis*, średniowieczu czy u zarania amerykańskiej państwowości. Dodatkowo, niedostrzeganie obecnych w przeszłości nierówności, krzywd i niesprawiedliwości dotyczących pozbawionych praw, milczących członków przywoływanych z nostalgą społeczności naznacza wspomniany ideał piętnem wspólnoty wykluczającej. Koncepcja polityczności Arendt odpowiada również za umacnianie przyczyniających się do nich opozycji w rodzaju publiczne – prywatne, ludzkie – zwierzęce, polityczne – społeczne, męskie – kobiece, czynne – bierne czy wreszcie działania i dzieła. I choć dzięki swojej analizie autorka *Kondycji ludzkiej* może uchodzić za prekursorkę badań nad biopolityką (Dybel i Wróbel, 2008, s. 55), spadkiem po jej dociekaniach pozostaje typowy dla niektórych jej „uczniów” antropocentryzm, wizja sfery publicznej oderwana od „prywatnych” przekonań, afektów czy ciał oraz niechęć dla Marksowskiej koncepcji produktywnego bytu i zakorzenionej w niej perspektywy wyzwolenia klasy robotniczej.

Spadek ten waży z pewnością na proponowanej przez Nancy’ego i Philippe’a Lacoue-Labarthe’a praktyce wycofania, co dobrze widać w konserwatywnej i ostatecznie trudnej do utrzymania wizji nowoczesnego miasta. To ostatnie przedstawia się im zatem jako „eko-socjo-techno-kulturowa” (Lacoue-Labarthe i Nancy, 1997b, s. 129) jedność powstała w wyniku rozproszenia/wycofania tego, co polityczne, historyczna aberracja wchodząca w miejsce rzekomo niezmiennego, zakorzenionego w obywatelskości i, w domyśle – abstrahującego od połączonych domen tego, co społeczne, naturalne, techniczne i kulturowe *civitas* (Nancy, 1992; 2007). Nawet jeśli przyjąć, że obraz ten wpisuje się w filozoficzną konwencję pisanie o mieście jako idei politycznej (por. Nawratek, 2008), często przypominającej to ostatnie jedynie z nazwy, to takie stanowisko dowodzi tylko trudności, z jakimi wiąże się przełożenie tezy o wycofaniu na jakiegokolwiek zjawisko z obszaru tego, co ontyczne. Co ciekawe, Nancy nie jest w swym rozdzieleniu tego, co polityczne i tego, co społeczne konsekwentny. Odwołując się do ontologicznego wymiaru wycofania (Nancy, 2003, s. 35), który wiąże się z postawieniem paralelnych pytań o warunki możliwości polityczności oraz wspólnotowości, wskazuje na obszar pierwotnej, źródłowej socjalizacji (Nancy, 2010b), nieodłącznie związanej z zagadnieniem etycznego otwarcia na innego. W poszukiwaniu jej przykładów nie potrafi się z kolei obyć bez odwołań do literatury (podobnie rzecz ma się z projektem Blanchota). Koncepcja rozdzielonej wspólnoty, budowana na przecięciu tego, co polityczne, etyczne, społeczne i estetyczne, okazuje się w ten sposób dojrzałym owocem poststrukturalistycznego zmaczenia gatunków oraz doskonałym przykładem niemożności budowania konceptów politycznych, które abstrahowałyby od tego, co niepolityczne.

Gest wycofania pozostaje mimo to niezbędny, pozwala nam bowiem docierać, jak pisze Philip Armstrong (2009, s. XV), do tego, co „bardziej polityczne niż sama polityczność”. Jako taki oznacza również stałe przemyśliwanie problemu słabego gruntu, w chwili, gdy zwinięciu ulegają dawne podstawy życia społecznego. Dopiero ono otwiera myślenie na nieodłączne komponenty nieobecności fundamentów, za które Marchart (2007, s. 19) uznaje wydarzenie, wolność, moment i różnicę. Nancy, w celu nazwania tej samej rzeczywistości, sięga po dobrze zdomowione w filozoficznej tradycji pojęcie wspólnoty, choć równie często, zwłaszcza w nowszych opracowaniach tego problemu, odnosi się do węższych znaczeniowo *koinonia*, relacji, ko-ontologii, bycia-z, bycia wspólnie, a nawet samoistnego przyimka „z”. Każde z tych określeń nazywa kluczowe z punktu widzenia wycofania tego, co polityczne doświadczenie przemieszczenia i ponownego opracowania kwestii „politycznej transcendencji” (Armstrong, 2009, ss. 14-15). Ciągłe redukcje przedmiotu analizy i odróżnianie jej od uchwytnych zmysłowo elementów życia społecznego oraz bazujących na nich teoretyzacji nie są w pracach Nancy’ego dziełem przypadku. Chodzi mu bowiem o bliskie Heideggerowi wniknięcie pod powierzchnię bezpośrednio dostrzegalnych zjawisk, aby uzyskać „dostęp do wspólnych znaczeń warunkujących istnienie [...] »my«” (Lash, 2009, s. 193).

O tym, że nie ma ono wiele wspólnego z praktykowaną przez następców autora *Bycia i czasu* hermeneutyką odzyskania, przekonują nas przywoływane już wcześniej słowa Nancy’ego o niemożliwości utraty wspólnoty. Wycofanie nie jest procedurą służącą jej odkryciu lub odsłonięciu, ma na celu raczej krytyczną konceptualizację umożliwiającą dekonstrukcję wadliwych w punkcie wyjścia ontologii indywiduum. Inspiracja myślą Heideggera pozostaje jednak na tyle duża, by w teorii rozdzielonej wspólnoty dopatrywać się uzupełnienia ontologii fundamentalnej o zlekceważony na jej gruncie wymiar analityki *Mitsein*. Dodajmy, że w swoim odnowieniu filozofii wspólnoty z wykorzystaniem myśli niemieckiego filozofa Nancy nie jest odosobniony. Dokonuje się ono także w odwołaniu do późnego, powrotowego okresu twórczości autora *Pytania o technikę*, a kluczowe znaczenie odgrywa w tym wypadku podjęcie Heideggerowskich rozważań nad różnicą ontologiczną, nieobce również takim autorom, jak Derrida, Laclau czy Mouffe. Prowadzone przez nich rozważania nad ekscentryczną (nie)możliwością wspólnotowego bycia stanowią kolejne przykłady filozoficznego wycofania, o ile zastanawiają się nad problemem wyłomu, naruszenia czy śladu. Zdaniem Lacoue-Labarthe’go i Nancy’ego (1997b, ss. 113-120), owe wpływające z Derridańskiego *retrait* pojęcia konotują nie tylko niemożność ostatecznego domknięcia porządku społecznego, ale i, poprzez odrzucenie ucieleśniających zamknięcie i pełnię praktyk, gest politycznego zaangażo-

wania. Będąc uprzywilejowanym sposobem dociekań nad tym, co wspólnotowe, wycofanie daje również nazwę samemu gestowi relacji, fundując tym samym wspólnotę wspólnotowego namysłu skupioną początkowo w Centre des recherches philosophiques sur le politique przy paryskiej École normale supérieure:

Wszystkie opracowania składające się na pracę Centrum zakładały w istocie, w mniej lub bardziej bezpośredni sposób, mniej lub bardziej tematycznie, myśl o „relacji” (czy „więzi społecznej”) jako konstytutywnym wyłomie lub „rozłączeniu”, którego natura lub struktura aż do tej pory formułowana była jedynie w opozycji do samo-relacji (do Podmiotu jako samo-obecnego). Być może jest tak, że wycofanie to – teoretyczny i praktyczny – gest samej relacji (Lacoue-Labarthe i Nancy 1997a, s. 140).

Istnienie wspomnianego powinowactwa między politycznymi dociekaniami współpracujących w ramach Centrum Derridy, Claude’a Leforta, Rancière’a czy Étienne’a Balibara oraz pozostałymi, bliskimi Heideggerowi, koncepcjami tego, co wspólnotowe (Blanchot, Agamben, Esposito) skłania mnie do wprowadzenia dystynkcji analogicznej do obecnego w ich tekstach rozróżnienia na polityczność i politykę. Następny podrozdział poświęcam zatem rozważaniom nad wspólnotowością, czyli ontologiczną „podstawą” naszego bycia-w-świecie na różne sposoby materializowaną przez nowe wspólnoty miejskie. Zarysowana w ten sposób ontologia wspólnotowej relacji to z mojego punktu widzenia konieczne uzupełnienie przedstawionej w pierwszym rozdziale ontologii aktualności. Dopiero traktowane łącznie pozwalają mi na nakreślenie tego, co rozumiem pod pojęciem „momentu wspólnotowości”, nastającym obecnie pomimo hegemonii antywspólnotowego neoliberalizmu oraz sankcjonowanej przezeń niemożliwości społeczeństwa. Decydując się na przedstawienie postfundamentalistycznej wizji wspólnotowości wyrastającej z tekstów skupionych na problemie relacji, świadomie rezygnuję z typowego dla opracowań filozoficznych monograficznego modelu prezentacji stanowisk kolejnych autorów. Na uwadze mam raczej ich uwspólnienie poprzez naświetlenie paraleli obecnych w ich pracy na takich pojęciach, jak dzielenie, dar, alienacja, bycie wspólnie czy ekstaza oraz zanegowania kategorii składających się na słownik komunitarystów: esencji, własności, autentyczności, bliskości. Przyznaję w tym sensie rację Richardowi Beardsworthowi, który pisał o istnieniu szczególnego porozumienia ponad podziałami u takich przedstawicieli powojennej filozofii francuskiej, jak Derrida, Deleuze, Foucault, Lyotard czy Nancy. Porozumienie to dotyczy konceptualizacji „dystynkcji między organizacją polityczną i »resztą« pozostałą w wyniku prób dokonania takiej organizacji, a zatem rozróżnienia, które należy dokonać między wspólnotą polityczną i tym, co

z konieczności ją przekracza czy też nie mieści się w jej ramach” (Beardsworth, 1996, s. XIII). Jedną z nazw dla takiego przekroczenia rezerwuję tu dla wspólnotowości.

#### 4. Wspólnotowość bez wspólnoty

Wpływ Heideggera na odnowioną przez poststrukturalistów filozofię wspólnotowej relacji, choć niezaprzeczalny na poziomie swoistej metody, czyli postfundamentalistycznego trybu dociekań, w wypadku projektowania nie-tożsamościowej koncepcji wspólnoty nie ma charakteru jednoznacznie pozytywnej inspiracji. Faktem jest, zauważa Esposito, że to Heideggerowi zawdzięczamy zrozumienie niedostępności wspólnoty, która nie polega na jej rzekomej śmierci czy upadku, lecz na tym, że jest nam zawsze dana w konstytutywnym dla siebie wycofaniu. Nie powinniśmy jej zatem kojarzyć ani ze strukturą obietnicy (co czynią Derrida i Nancy), ani z praktyką ujawniania oraz odstąpić od ujmowania tego, co wspólnotowe w kategoriach teleologicznych i archeologicznych. Wspólnota trwa bowiem w trybie swoistej równoczesności tego, co przeszłe, teraźniejsze i przyszłe. Jej źródło zdaje się być zbieżne z tym, co nastąpi później, początek nieodróżnialny od końca (Esposito, 2010, s. 18). Doniosłość tego spostrzeżenia, jak również kluczowego dla ontologii wspólnoty zakwestionowania paradygmatu samowystarczalnej podmiotowości (Załoski, 2007, s. 51), nie przekreśla jednak faktu samorozkładu konceptu, do której dopuścił sam Heidegger pod koniec *Bycia i czasu*. Wedle Esposito chodzi tu o niepasujące do wcześniejszej analityki *Mitsein*, niejako dopisane do pozostałych zdania o przeznaczeniu (*doli*) współbycia, które znalazły swoje rozwinięcie w czasach nazizmu, popieranego przez Heideggera jako manifestacja „prawdziwej niemieckiej wspólnoty” (Esposito, 2010, ss. 97-98; por. Heidegger, 2005, ss. 482-483). Dzieli ona w ten sposób losy jego ujęcia przestrzeni i miejsca, popadając w nieznośny dla wszystkich poststrukturalistów i wielu marksistów „żargon autentyczności” (Adorno, 2002):

Wspólnota, kiedyś zakładana jako coś poprzedzającego naszą kondycję, jest teraz postrzegana jako część naszego przeznaczenia i, z tego powodu, przeprojektowywana i rekonstruowana zgodnie z jej źródłową esencją, źródłowym „być”. Oto przerażający sylogizm, który ujarzmił Heideggera w jego własnym dyskursie i który niepostrzeżenie zmienia uważaną za najbardziej drastyczną myśl o wspólnotcie w najbardziej tradycyjny filozoficzno-polityczny mitologem. Dokonuje on transformacji „wspólnie”, [które dotyczy – P.J.] nas wszystkich, w partykularną wspólnotę, która włada nad swą własną przyszłością poprzez ponowne odkrycie swego najczystsze źródła (Esposito, 2010, ss. 99-100).

Droga, którą przebył w taki sposób Heidegger, nie jest zdaniem jego kontynuatorów niczym wyjątkowym, stanowi raczej najlepiej znany polityczno-filozoficzny przykład już zrealizowanej groźby inherentnie wpisanej w samo myślenie i praktykowanie wspólnoty. Zadaniem, jakie stawiają sobie w związku z powyższym Nancy, Esposito czy Derrida, jest takie wykorzystanie myśli niemieckiego filozofa, które zabezpieczywszy się przed obecnymi w nim koleinami (nade wszystko esencjalizmem), pozwoli ją przekierować na możliwie najbardziej progresywne tory. Dodać warto, że próba ta ściągała na poststrukturalistyczną ontologię wspólnoty podobne oskarżenia do tych, które formułowano wcześniej pod adresem dekonstrukcji, w paradoksalny i niezrozumiały sposób wykorzystujących wyrosłą z lektury *Bycia i czasu* tezę Jean-Paula Sartre'a o egzystencji (Heideggera) poprzedzającej istotę (politycznych rozważań poststrukturalizmu). Znaczenia okazuje się nie mieć w tym wypadku charakter i ostateczny cel powoływania się na spuściznę niemieckiego filozofa. Zdaniem adwersarzy poststrukturalizmu próba przelicytowania ontologii fundamentalnej nigdy nie zdoła odpowiedzieć na rzeczywiste wyzwania pola politycznego. Jako taka skazana jest paradoksalnie albo na apolityczność, czyli spekulatywne abstrahowanie od sfery ontycznej (Derrida) (Habermas, 2005, s. 208), albo ultrapolityczność, czyli ontologizację skompromitowanego przez nazizm, realny socjalizm i nacjonalizm pragnienia fraternizacji (Nancy, Blanchot)<sup>29</sup>. Zarzuty te tracą na sile, jeśli przyjąć, jak robię w tej książce, że są one ewentualnościami, przed którymi poststrukturalistyczna filozofia wspólnoty zabezpiecza się niejako w punkcie wyjścia. Służyć ma temu m.in. dokonywana w terminach antagonizmu analiza polityczności, jak również dekonstrukcja odpowiedzialnych za oba rodzaje antypolitycznej skrajności mitu, własności czy tradycyjnie rozumianej terytorializacji.

Dla przedstawicieli „lewicowego heideggeryzmu” (Marchart, 2007, s. 2) znacznie większe znaczenie od tego typu oskarżeń mają wewnętrzne ograniczenia samej koncepcji współbycia. Należy do nich z pewnością, na co zwracają uwagę Nancy i Esposito, przyjęty przez Heideggera tradycyjny porządek analizy polegający na wywodzeniu tego, co mnogie z tego, co jednostkowe i ustanawianiu między nimi relacji suplementarności. Chociaż w *Byciu i czasie* wszystko wskazuje na źródłowy charakter *Mitsein*<sup>30</sup> i jego ontologiczne pierwszeństwo w stosunku do innych wymiarów bycia, jest ono oświetlane

<sup>29</sup> Jak pisze Nancy (2003, s. 27), takie zarzuty stały się jego udziałem w Niemczech, gdzie wszelkie odwołania do *Gemeinschaft* stają się podstawą do alarmowania opinii publicznej.

<sup>30</sup> „»Współ« charakteryzuje jestestwo, także oznacza jednostkowość bycia jako przeglądowo-zatroskanego bycia-w-świecie. »Współ« i »także« należy rozumieć *egzystencjalnie*, a nie kategoriałnie. Na podstawie tego *wspólnego* bycia-w-świecie świat zawsze jest już przeze mnie dzielony z innymi. Ich wewnątrzświatowe bycie-w-sobie ma charakter *współj jestestwa*” (Heidegger, 2005, s. 152).

przez pryzmat i podporządkowywane temu, co hipotetycznie wtórne, a więc Dasein (Nancy, 2000, s. 93). Marginalna rola, jaką Heidegger przeznaczył dla analityki współbycia, znajduje swoje odbicie w negatywnie nacechowanym opisie wspólnotowej codzienności. Skojarzenie *Mitsein* z bezrefleksyjnością, anonimowością i potocznością Się umożliwia być może zdekonstruowanie stanowiska ontologicznego indywidualizmu, nakazuje nam jednak również widzieć w tym, co wspólnotowe moment deprywacji i rozproszenia Dasein, które „jako powszednie wspólne bycie jest *pod władzą* innych. Ono samo nie *jest*, inni odebrali mu bycie” (Heidegger, 2005, s. 162). Problem wspólnotowego przeznaczenia i kolektywnego odgrywania ludowej esencji, tak przerażająco zmaterializowany w ramach nazistowskiej orgii komunii, zderza się tutaj z afirmacją wyjątkowości i autentyczności charakteryzującej doświadczenie Dasein. W *Byciu i czasie* przedstawione zostało w ten sposób podwójne zagrożenie, które towarzyszy nieuchronnie każdej historycznej realizacji wspólnoty – wypaczenie ontologicznej socjalności w postaci zjednoczenia wokół komunitariańskich substancji i własności lub jej zupełny rozkład w formie indywidualistycznej atomizacji. Nie będzie zatem zbyt wiele przesady w stwierdzeniu, że poststrukturaliści znajdują w dziele niemieckiego filozofa niemal wszystkie główne wątki konstytuujące teksturę ich własnych dociekań nad wspólnotową relacją. Za jeden z najważniejszych uznać należy inspirowane przez Heideggerowską różnicę ontyczno-ontologiczną rozróżnienie na sferę przedpolitycznego bycia wspólnie oraz już zrealizowanych bytów wspólnotowych. W swej radykalizowanej wersji stanowi ona (bez) grunt dla wszystkich innych różnic, nie tylko je poprzedzając, ale i ustanawiając warunki możliwości dla zawsze niekompletnych rozstrzygnięć dokonujących się w obszarze tego, co ontyczne (Marchart, 2007, ss. 5-23).

Wydaje się, że wspólnota pojawia się w tekstach Derridy, Nancy’ego czy Esposito w trzech zasadniczo odmiennych znaczeniach. Dodać należy od razu, że w zależności od koncepcji, z którą mamy akurat do czynienia, może się zmieniać nie tylko sposób odniesienia do każdego z nich z osobna, ale i relacje zachodzące pomiędzy różnymi wymiarami tego, co wspólnotowe. Współzależność trzech wymiarów wspólnoty najłatwiej prześledzić na przykładzie Derridy, który poświęcił interesującej nas kwestii stosunkowo najmniej uwagi. Znaczenie ma dla mnie jednak w tym momencie raczej sama forma postawienia problemu aniżeli jego konkretne rozwiązania czy też wypełnienie owej formy przez określone, dotyczące wspólnoty, treści<sup>31</sup>. Zasługą Derridy pozostaje niewątpliwie najodważniejsza próba zmierzenia się z wyzwaniem Heideggerowskiej *Differenz*, która pod postacią różni stanowić miała „przed-otwarcie różnicy ontyczno-ontologicznej” (Derrida,

<sup>31</sup> Znacznie lepiej z ową kwestią radzą sobie, mimo licznych i często powtarzanych zastrzeżeń (Joseph, 2002, s. XXX; May, 1997, s. 47), np. Nancy i Agamben.

2004b, s. 349). Próba, której nie powtórzył nigdy na gruncie dociekań o charakterze politycznym, a jednak pozostawił liczne wskazówki, pozwalające przełożyć jego osiągnięcia w tym zakresie na obszar swoiście pojmowanej etyko-polityki. Ta ostatnia jako projekt sytuujący się w horyzoncie podejmowanego we Francji upolitycznienia i dalszego osłabiania (Vattimo, 2006a, s. 111) Heideggerowskiego pytania o różnicę i bycie posłuży nam za matrycę rekonceptualizacji ontologiczno-ontycznego stosunku wspólnotowości i wspólnoty. Przywołanie politycznych teoretyzacji Derridy umożliwi również zmierzenie się z problemem zawsze niekompletnego zasypywania przepaści między oboma przedstawionymi w ten sposób rzeczywistościami. Najistotniejszą dla tego rozdziału charakterystykę wspólnotowości rozpoczynam zatem od zarysowania Derridiańskiej próby przemyślenia zagadnienia wspólnoty politycznej. Koncepcji, co warto dodać, w znacznie większej mierze wyprowadzanej przeze mnie z tekstów filozofa aniżeli obecnej tam w gotowej do podjęcia formie.

Sięgnięcie po różnicę ontyczno-ontologiczną będzie przydatne dla określenia dwóch pierwszych wymiarów tego, co wspólnotowe. Byłaby zatem wspólnota, po pierwsze, słabo-ontologiczną kategorią wyznaczającą warunki (nie)możliwości dla rzeczywistych wspólnotowych konstrukcji, nietypową podstawą wcielaną na różne sposoby w życiu społecznym. Swoistą formą, wypróżnioną ze wspólnej treści, metafizycznej jedności, a także problematyzowanych przez Derridę komunitariańskich bliskości i swojskości. Rzeczywistością niezwykle trudno uchwytną z uwagi na późnoderridiańską aksjomatykę niedekonstruowalnej sprawiedliwości i nietożamości związanej z każdym kulturowym, a więc i wspólnotowym, konstruktem. Podobna wizja wspólnoty sytuowałaby autora *Chory*, mimo jego własnych zastrzeżeń, w pobliżu ulegających pokusie fraternizacji (Derrida, 2005, s. 48) myśli Blanchota i Nancy'ego, a wspólnota ich wspólnotowego dyskursu rysowana byłaby w odniesieniu do takich pojęć, jak dystans, rozdzielanie, samotność, ekstaza, skończoność czy brak. Tak rozumiana wspólnota bez wspólnoty u(nie)możliwia jej drugi zakres znaczeniowy. W tym kontekście Derrida zabiera głos na temat często przez siebie omijanego poziomu życia społecznego (Thomson, 2005, s. 2; Habermas, 2005, s. 208). Obiektem zainteresowania czyni w tym miejscu mniej lub bardziej tradycyjne zbiorowości fundowane na dekonstruowanym przez niego ideale braterstwa (Derrida, 1998b; 2004c; 2006a; 2010), narodu (Derrida, 2007) czy wspólnoty rozdartej<sup>32</sup>. Choć zgodnie z tezami Derridy są one wspólnotami jedynie z nazwy, a o wspólnocie w pierwszym znaczeniu możemy jedynie mówić (wobec jej niepredykatyw-

<sup>32</sup> Analizowane w autobiograficznych wypowiedziach filozofa, w ciekawy sposób korespondując z Nancy'owskim rozdzielaniem (Derrida, 1998a).

ności, niemożliwości dookreślenia na zasadzie ostensji), pozostają prawdopodobnie jedyną możliwością jej zawsze fragmentarycznego ucieleśniania.

Proponowane powyżej odróżnienie wspólnotowości<sup>33</sup> od wspólnoty stanowi powtórzenie gestu charakterystycznego dla teoretyków różnicy politycznej, poszukujących niesencjalistycznych warunków możliwości (polityczność) dla coraz bardziej oddalającej się od swej antagonistycznej „podstawy”, w istocie postpolitycznej, polityki. Rozróżnienie to filozofia polityki zawdzięcza Carlowi Schmittowi, jednak jego najciekawsze rozwinięcie pozostaje zasługą myślicieli francuskich, takich jak Nancy, Lefort czy Badiou, poprzedzonych na rodzimym gruncie – w kwestii rozpoznania samego problemu – przez Paula Ricoeura (Marchart, 2007, s. 35). Zdaniem Marcharta różne artykulacje tego, co polityczne łączy to, że dotykając problematyki przygodności i nieobecności gruntu, „dostarczają tropologicznego terenu dla formalnego »wskazywania« tego, co nie może być przedstawione bezpośrednio” (Marchart, 2007, s. 4). Jako takie przypominają formalnie wskazujące pojęcia Heideggera, jak również teoretyczną trajektorię charakteryzującą pisma Spinozy i Lacana – nieobecną lub strukturalną przyczynę, o której obecności możemy wnioskować jedynie na podstawie jej własnych efektów (Marchart, 2007, s. 6). To właśnie niedoskonałość tych ostatnich okazuje się być punktem wyjścia dla wzmożonego wysiłku przemyśliwania umożliwiającej jej „struktury”, zachowującej jednak, zgodnie z rozpoznaniem Derridy (2004d, s. 503), wszystkie aspekty przerywającej obecność gry. O „istnieniu” drugiej strony różnicy można zatem wnosić wyłącznie w oparciu o partykularny rezultat procesu różnicowania, czyli zawsze niekompletny ontyczny przejaw nieobecnej i niepodlegającej empirycznemu zbadaniu podstawy. Gra, rozumiana jako istota bycia, pozostaje również w horyzoncie rozważań autora *Identyczności i różnicy*. To za jej sprawą, jak pisze Heidegger (2010, s. 155), „nigdzie w byciu nie ma przykładu na istotę bycia”. Nie zmienia to faktu, że problem nieuchwytności *Sein* otwiera się przed nami dopiero w jego nierozzerwalnym związku z bytem: „*bycie* oznacza stale i wszędzie: bycie *bytu* [...]. *Byt* zaś oznacza stale i wszędzie: byt *bycia* [...]” (Heidegger, 2010, s. 141). Obu nie sposób pomyśleć inaczej niż w ramach różnicy, która jako różnica właśnie, przekonuje niemiecki filozof, pozostaje poza myślowym zasięgiem metafizyki. Warto nadmienić, że procedura, którą należy podjąć w celu zniesienia takiego ograniczenia, zapowiada postulowane przez Nancy’ego wycofanie. Heideggerowski krok wstecz pozwala nie tylko, po raz pierwszy

<sup>33</sup> Użycie tego pojęcia, nieobecnego zgodnie z moją wiedzą w pismach samego Derridy, Nancy’ego, Agambena i Esposito, uzasadnia jak sądzę, obecna także w Negriowskiej ontologii wielości i tego, co wspólne, konieczność przemyślenia raczej samych warunków zaistnienia tego, co wspólnotowe aniżeli określenia istniejących już tworów. Warto dodać, że podobne językowe zabiegi stosował Derrida, gdy pisał o przyjaźni czy gościnności.

w historii, na postawienie pytania o różnicę ontyczno-ontologiczną, umożliwia również namysł nad ostateczną bliskością bytu i bycia, przejawiającą się jednak tylko w konstytutywnym dla obu oddaleniu (Heidegger, 2010, ss. 103 i 149). Przekładając owe rozważania na problem wspólnotowości (bycia-wspólnie) i wspólnoty (bytów wspólnotowych), utrzymuję, że owa bliskość ujawnia się z całą mocą dopiero w szczególnych momentach abstrahowania przygodnie zawiązanych zbiorowości od przekreślających potencjał wspólnotowości własności, substancji, tożsamości. Zrozumienie sposobu, w jaki zachodzą tego typu aktualizacje ułatwi przywołanie trzeciego elementu, który w wypadku etyczno-politycznych dociekań Derridy przyjmuje conceptualną postać wspólnoty, która nadchodzi. Razem ze wspólnotowością i wspólnotą utworzy ona schemat pojęciowy, którym posłużę się, interpretując pozostałe przywoływane w tym rozdziale koncepcje wspólnoty.

Powodująca niepokój zmiana ontycznej treści pola społecznego zdaje się prowadzić Derridę w tym samym kierunku co Laclau i Mouffe – do próby wypracowania nowego paradygmatu ontologicznego (Laclau i Mouffe 2007a, s. 212). Dzieje się tak pomimo głębokiej niechęci, z jaką autor *Pisma i różnicy* odnosił się do tradycyjnie, a zatem metafizycznie, ujmowanej ontologii. W analogii do teorii polityczności Mouffe moglibyśmy zatem mówić o wspólnocie czy raczej wspólnotowości sytuowanej na poziomie ontologii oraz wadliwie ją materializujących, partykularnych wspólnotach, obserwowalnych na poziomie ontycznym. Ku takiej wersji skłaniałby się zresztą Laclau, traktując własną teorię hegemonii jako teorię rozstrzygnięcia na opróżnionej ze stałych determinant, dzięki Derridiańskim nierozstrzygalnikom, scenie tego, co polityczne. Wspólnotowość byłaby tym samym pustym znaczącym umożliwiającym zawiązywanie nietrwałych, hegemonicznych koalicji na bazie heterogenicznych żądań, uwspólnianie pierwotnie niewspólnych fragmentów „społeczeństwa”. Jak powiada autor *Emancypacji*, „środki jej reprezentacji będą z istoty swej nieadekwatne, ponieważ mogą być jedynie partykularnymi treściami, które w pewnych okolicznościach przyjmują funkcję reprezentacji niemożliwej uniwersalności wspólnoty. Relacja ta [...] jest właśnie tym, co nazywam relacją hegemoniczną. [...] zakłada ona logikę widma” (Laclau, 2004, s. 107). Rzecz nie rysuje się jednak w tak oczywisty sposób. To samo widmo, jak pokazuję niżej, pozwala Derridzie na dalsze osłabienie różnicy ontologicznej oraz przelicytowanie radykalnych demokratów na drodze dekonstrukcji tego, co polityczne/wspólnotowe.

Wydaje się, że nawiedzane przez widmo późne teksty Derridy przynoszą właściwą nazwę dla stałego dla filozofa zadania wymykania się porządkowi ontologii, z braku lepszego terminu nazywanego tu do tej pory, w nawiązaniu do Johna Caputo i Vattimo, słabą ontologią. Wnikliwa analiza widmowości dokonana na kartach *Specters of Marx* prowadzi Derridę (2006b, s. 63) w stronę

widmontologii, nieustannie nawiedzającej i umożliwiającej samo zaistnienie zjawisk oraz zainteresowanych nimi teorii. Widmontologia stanowi warunek możliwości każdej już istniejącej ontologii, ale i szansę na wypracowanie jej nowej, bardziej sprawiedliwej, słabej i niezmiennie widmowej odmiany (Thomson, 2005). Preontologiczny, atopiczny charakter widma pozwala więc, na kształt różni czy *chory*, myśleć Derridzie nie tylko o nietożsamej z samą sobą terażniejszości, ale i nieantycypowalnej i nieprogramowalnej nadchodzącej przyszłości. Swą nadzieję pokłada on w nowych z punktu widzenia pracy dekonstrukcji widmowych, bo nawiedzających stale konstrukty rzeczywiste, *quasi*-transcendentalnych i samoznoszących się conceptach, takich jak przyjaźń, gościnność, sprawiedliwość czy sama wspólnotowość. Wszystkie przypominają infrastrukturę, która zgodnie z rozpoznaniem Michała Pawła Markowskiego (2003, ss. 110-111) „nie jest. Co oczywiście nie oznacza, że jej nie ma. Nie będąc bytem, nie jest niebytem [...] Nie jest ani esencją, ani substancją ani podmiotem [...] Jeśli jest to tylko pod postacią różnicy, trwale oddzielającej strony sporu”. Każda oznacza „nieuchwytny, nienazywalny stan, który przebłyskuje” (Lipszyc, 2009, s. 181) jedynie w momencie demontażu tego, co ontyczne – „wspólnoty”, braterstwa lub niesprawiedliwego prawa.

Logika widma w swym ścisłym powiązaniu z koncepcją mesjaniczności umożliwia przemyślenie dwóch niewyobrażalnych z punktu widzenia teorii hegemonii kwestii – możliwości ustania antagonizmu i, co za tym idzie, odrzucenia esencjalizującego myślenia o polityce/wspólności. Zdaniem Derridy polityka jako zarządzanie konfliktem i przemocą możliwa jest do pomyślenia jedynie w odniesieniu do nieprzemocy:

To nie marzenie o pięknej, pacyfistycznej relacji, lecz pewne doświadczenie przyjaźni, które współcześnie jest być może nie do pomyślenia, nie było też rozważane w ramach historycznych określeń przyjaźni na Zachodzie. Jest to przyjaźń, czasem nazywam ją przyjacielskością (*aimance*), która wyklucza przemoc; nie-przywłaszczająca relacja do innego, która zdarza się bez przemocy, od której każda przemoc się oddziela i przez którą jest określona (Derrida, 1996a, s. 85).

„Horyzont” Derridiańskiej myśli obejmuje zatem wizję polityki bez przemocy. Być może, zastanawia się autor *The Politics of Friendship*, ludzkość dzieląca wspólne doświadczenie przyjaźni będzie zajmować przestrzeń zgoła niepolityczną. Obietnica ta nadal zakładałaby istnienie i stałe przemieszczanie różnic, wolne jednak od antagonizmów, nawet w złagodzonej agonistycznej wersji. Na możliwy w tym miejscu zarzut depolityzacji i pograżenie w rozważaniach etycznych odpowiedzi udzielił już Geoffrey Bennington. Zdaniem brytyjskiego badacza nie sposób u Derridy ściśle oddzielić zainteresowań logicznych od epistemologicznych, etycznych od politycznych, gdyż działa on na poziomie sprzed ich rozróżnienia (Bennington, 2001, s. 197). Eksplorując metafizyczne dziedzictwo myśli zachodniej, prowadzi swe „ba-

dania” również na obszarze zakorzenionych w „pierwszej filozofii” dziedzin. Wedle Benningtona wszystkie dociekania Derridy mogą być traktowane jako polityczne, a „w ramach zgeneralizowanej »polityki«, jaką jest dekonstrukcja, zmaganie się z tym, co metafizyka definiuje jako politykę, jest ograniczonym, ale istotnym, może nawet przykładowym, wątkiem” (Bennington, 2001, s. 199). Wchodząc na grunt tradycyjnie zajmowany przez politologów czy filozofów polityki, Derrida, zamiast historycznej analizy ustrojów politycznych czy też wyważonej interpretacji współczesnego światowego (nie) ładu, proponuje swoim czytelnikom refleksję nad samymi warunkami polityki. Myślenie Derridy jest zatem o tyle radykalne, o ile sięga w swym dociekanii samych korzeni tego, co polityczne, poniżej charakterystycznych dla Mouffe, Laclaua czy Negriego rozstrzygnięć ontologicznych. I chociaż według samego autora zabieg ten pozwala mu się oddalić od ontologizacji tego, co polityczne, próba ta nie odbiega znacząco od innych przywoływanych w tej pracy przykładów postfundamentalistycznych ontologii. Stanowi raczej przypadek graniczny szerszego zbioru projektów aniżeli przykład zdecydowanego odcięcia od interesującej mnie tutaj tradycji myślowej.

Pamiętać należy i o tym, że artykułowana przez autora *The Force of Law* „demokracja, która nadchodzi” nie może być nazywana projektem czy politycznym programem. Jako niedosięgalny „horyzont” wszystkich politycznych układów pozwala na permanentną krytykę każdego z nich. Wyraźnie zarysowuje się tutaj odmienne na gruncie obu projektów pojmowanie przyszłości. Myśl autora *Of Hospitality* obejmuje dwa wymiary czasu przyszłego. Od przyszłości rozumianej potocznie, kojarzonej z kalkulacją, wypatrywaniem czegoś określonego (*le futur*), odróżnia on ściśle przyszłość jako to, co ma nadejść (*l’avenir*). To, co nadchodzi, wymyka się myślowemu uporządkowaniu, nie podlega antycypacji, gdyż nie istnieją wzorce dla obchodzenia się z tym, co zjawi się w swej wyjątkowości zarazem pierwszy i ostatni raz. Afirmatywne zapatrywanie Derridy na to, co przyszłe, nie sprowadza nań jednak zapomnienia o lustrzanym odbiciu nadziei – niewyobrażalnej groźbie. Z uwagi na ten fakt dekonstrukcja nie jest tak optymistyczna, jak projekt radykalnej demokracji. Zamiast reform dokonywanych na tkance demokracji liberalnej Derrida, choć nie wierzy w istnienie żadnego społecznego fundamentu, dostrzega możliwość rewolucji. Ta zaś miewa czasem znamiona wojny absolutnej, nieregulowanego konwencjami starcia między braćmi.

Zarysowana tu w skrócie filozofia przyszłości Derridy pozwala na przywołanie wspólnoty w trzecim przyjmowanym przez niego sensie, rzucającym nowe światło na dwa pozostałe znaczenia. Wszystko, co powiedzieliśmy o niej do tej pory, skłania do przyjęcia tezy o jej nieistnieniu. Potwierdzają to słowa Derridy dotyczące otwartej, a zatem jedynej zasługującej na własne miano, „quasi”-wspólnoty:

[...] nie jest ona czymś do odnalezienia, nie wiadomo, czy w ogóle istnieje [...] jeśli ktoś myślałby, że ją znalazł, nie tylko byłby w błędzie, ale i spowodowałby jej utratę, zniszczenie. Owa wspólnota jest zawsze nadchodzącą, wiąże ją esencjalna relacja z jednostkowością wydarzenia, które przychodzi, ale (w związku z tym) nie wydarzyło się (Derrida, 1995, s. 351).

Jak zauważa Morin (2006), owo odnalezienie ma zawsze posmak braterstwa, fraternizacji skutkującej zwykle podwójną przemocą – względem własnych pobratymców i konstytuującego wspólnotę zewnątrz. Nie przeszkadza to jednak Derridzie z nadzieją wyglądać doskonalszej, samoróżnicującej się, otwartej na inność, ale i bardzo słabą wersję utożsamienia, zbiorowości. Została ona w widmowy sposób zarysowana w czasie debaty na Villanova University, gdzie Derrida mówił o „etycznej i moralnej koalicji jednostek »sekretnie zrównanych w cierpieniu w obliczu hegemonicznych sił broniących tego, co nazywamy dziś nowym ładem«” (Caputo, 1997, s. 120). Caputo dodaje, że koalicja ta skupiałaby wszystkich tych, których pominięto z uwagi na różnicę – płeć, dochód, rasę czy narodowość. Nie dokonywałaby przy tym ich zniesienia, lecz raczej emancypującego przesunięcia.

Warto zauważyć, że za swoiste rozwinięcie tych słów można uznać koncepcję wielości autorstwa Hardta i Negriego (mam świadomość, że stawiam tę tezę wbrew jej autorom), o której piszę wyczerpująco w ostatnim rozdziale książki. Na szczególną uwagę zasługuje jej sieciowy charakter – możliwość wiązania odległych grup i walk na bazie podobnych: doświadczenia wyzysku, solidarności w obliczu imperialnego wroga i zbiorowych interesów. Wielość to nowy proletariatus, łączący przedstawicieli pracy niematerialnej i materialnej, kolektywnie wywłaszczanych z owoców ich własnej kreatywności: wiedzy, komunikacji czy wreszcie samej kultury. Co ciekawe w tym kontekście, Negri i Hardt piszą o dwóch odmianach *multitude* – ontologicznej i politycznej. Ta pierwsza, na wzór Nancy’owskiej wspólnoty, jest już zawsze obecna jako podstawa społecznego bycia. Opiera się na inherentnych ludzkich instynktach – pragnieniu wolności i oporze w obliczu dominacji. Druga stanowi aktualizację pierwszej, to budzący nadzieję na „lepsze jutro” przyszły podmiot zmiany społecznej (Hardt i Negri, 2004, s. 221). Zdaniem Negriego teoretyzacja tej aktualizacji, w postaci nowej, rewolucyjnej ontologii, jest niemożliwa na gruncie dekonstrukcji. Zatrzymuje się ona bowiem w punkcie krytyki jej starej odmiany (Negri, 2008c, s. 13). Jest pracą dekonstrukcji oderwaną od interpretacji performatywnej (Derridiańskiego synonimu dla jedenastej tezy o Feuerbachu Marksa).

Wyróżniony przez Derridę na kartach *The Politics of Friendship* nierozstrzygalnik, jakim jest przyjacieliskość, pozwala zarysować relację zachodzącą między trzema obecnymi w jego pismach znaczeniami wspólnoty. Jest ona w pewien sposób „pierwotniejsza” od każdej formy zażyłości, poprze-

dza obecnościowe formy przyjaźni, stanowi warunek możliwości istniejących w jej granicach różnic i wszelkiego znaczenia. Decyzję o zaprzyjaźnieniu się z daną osobą musi poprzedzać możliwość zawarcia tej znajomości z każdą istotą ludzką. Wybór ten poprzedza zatem przynajmniej możliwość przyjaźni z wszystkimi ludźmi, czyli w pełni inkluzywnej i powszechnej polityki. Możliwość tę znosi jednak sam akt wyboru, który wedle Derridy (2005) prowadzi zwykle do procesu liczenia i, co za tym idzie, naturalizacji nowo powstałej więzi, fraternizacji przyjaciela. Jak zauważa Alex J. Thomson (2005), zdrady na absolutnej postaci przyjaźni dokonuje się za sprawą zwykłej preferencji, obdarzenia kogoś pięknym określeniem „przyjaciel”. Sama jednak potencjalność przynosi nadzieję na jej aktualizację w formie wypatrywanej przez Derridę przyjaźni, która nadchodzi. Jest jej nieustannie odsuwaną zapowiedzią. Wszelkie próby zrozumienia, jakie możemy wiązać z nadchodzącą, hiperboliczną formą przyjaźni, są zresztą pochodną już zaistniałych form więzi społecznych. Nawiedzają nas w akcie doskonalącego demontażu z odpowiedzialnością podejmowanego na tkance tego, co polityczne. Radykalna forma przyjaźni nie może przejawiać się inaczej aniżeli w zwulgaryzowanych przejawach przyjaźni jako fraternizacji. Ta druga zaś nie jest możliwa bez horyzontu przyjaźni absolutnej. W ten sposób warunki możliwości przyjaźni, która nadchodzi, są warunkami niemożliwości *philia* już zmaterializowanej i odwrotnie. Ich ścisła współzależność to efekt wspólnego „źródła bez źródła” – nierozstrzygalnej przyjacielskości czyniącej z każdego efektu własnego różnicowania odsunięty sobowtór drugiego. Podobna logika zdaje się zarządzać Derridiańską medytacją poświęconą wspólnocie. Wspólnotowość, w sposób odpowiadający *aimance*, przeszywa w trybie nawiedzenia obecne i jeszcze nieobecne twory wspólnotowe. W akcie różnicującego odsunięcia umożliwia zarówno wspólnotę braci, jak i fundowaną na strukturze obietnicy wspólnotę nadchodzącą. Ta druga zmusza do nieustannego de-re-konstruowania pierwszej. W imię aporetycznej sprawiedliwości, w akcie oporu wobec *oikos*, autochtonii i ogniska domowego. Nie ma ona cech idei regulatywnej lub utopii, ujawnia się w postaci nieusuwalnej przepaści, interwału między wspólnotą niedoszlą i wspólnotą przyszłą.

Schemat pojęciowy wywiedziony z tekstów Derridy dekonstruujących podstawowe elementy słownika zachodniej teorii demokracji, takie jak przyjaźń (w wykładni Arystotelesa, Montaigne’a, Nietzschego, Schmitta), gościnność (w pismach Kanta) i sprawiedliwość (na gruncie filozofii Heideggera i Benjamina), chociaż daje szansę, o czym przekonamy się niżej, na uporządkowanie najbardziej problematycznych elementów koncepcji Nancy’ego czy Agambena, sam domaga się wypełnienia ze strony bardziej zaawansowanych i bezpośrednich teoretyzacji tego, co wspólnotowe. Innymi słowy, triada „wspólnotowość – wspólnota – wspólnota, która nadchodzi” może nabrać

charakteru użytecznego narzędzia dopiero dzięki odwołaniu do najdojrzałszych poststrukturalistycznych opracowań jej pierwszego elementu. Za takie uznaję *Rozdzieloną wspólnotę* i *Être singulier pluriel* Nancy'ego, *Wspólnotę, która nadchodzi* Agambena oraz *Communitas* Esposito. Każda ze wspomnianych książek na swój sposób dookreśla to, co wspólnotowe, oświetlając ów problem przez pryzmat odmiennych, lecz spowinowaconych ze sobą pojęć (takich jak dzielenie, dar czy alienacja) oraz przedstawiając służące temu autorskie projekty ontologiczne.

Co ciekawe, wszystkie posługują się w tym celu zredefiniowaną kategorią wspólnoty, co odpowiada, z jednej strony, za jej rewaluację, a z drugiej – za liczne nieporozumienia wynikające z nieodpartego wrażenia nakładania na siebie odmiennych wymiarów rzeczywistości w ramach pojedynczego pojęcia. Wspólnotowość jako przykład zewnętrznego wobec przywoływanych projektów konceptu daje nadzieję na ich zażegnanie pod warunkiem, że zdoła połączyć wspólny dla wspomnianych autorów wysiłek deesencjalizacji i radykalizacji kategorii zawłaszczonej uprzednio przez dyskursy o charakterze tożsamościowym<sup>34</sup>. Co istotne, bliska wielu poststrukturalistom niechęć do tożsamości, poprzedzająca historyczne porażki ufundowanej w niej polityki, umożliwia równoczesną krytykę filozoficznych stanowisk indywidualizmu i komunitaryzmu. Szukając możliwości przekroczenia ich ograniczeń (np. statyczności, ahistoryzmu, esencjalizmu), przedstawiciele poststrukturalizmu musieli dowartościować takie pojęcia, jak proces, wydarzenie, performatywność czy opór. W efekcie konotowanych przez nie zmienności, dynamiczności i relacyjności zmieniać się musi nie tylko nasze postrzeganie ontologicznych podstaw tego, co jednostkowe, ale i wizja podobnego gruntu wobec tego, co kolektywne. Jeśli ta pierwsza przyjmuje, za sprawą m.in. Deleuze'a, Derridy i Nancy'ego, miano pojedynczości (osobliwości), nazwą dla tego drugiego warto uczynić wspólnotowość. W celu uniknięcia ewentualnych nieporozumień oraz kłopotliwego zabiegu nazbyt częstego zaszczerpienia zewnętrznego pojęcia na w znacznej mierze domkniętą, choć wciąż niezwykle żywotną tkankę poststrukturalistycznego pisania, w bezpośrednich do niej odwołaniach będę pisał także o wspólnotocie ontologicznej lub Wspólnotcie (przez wielkie „W”). Ufam, że decyzja ta nie skomplikuje dodatkowo nad wyraz gęstego w punkcie wyjścia dyskursu.

---

<sup>34</sup> Zawłaszczenie to ma także charakter polityczny. Zdaniem George'a Mosse'a idea wspólnotowa, kojarzona przed długi czas z lewą stroną sceny politycznej, została przejęta przez radykalną prawicę pod koniec XIX wieku. Działo się to w kontekście narodzin autorytarnych i szowinistycznych form nacjonalizmu oraz rozkładu wartości oświeceniowych (Delanty, 2006, s. 21).

## 5. Dzielenie i spacializacja wspólnotowości

Poststrukturalistyczna dyskusja nad zagadnieniem wspólnoty rozwijała się wielotorowo, w sposób nieciągły i na bazie odmiennych punktów wyjścia. Jej przebieg ma charakter nieliniowy, w obliczu braku jednego początku, uzgodnionego instrumentarium pojęciowego czy wspólnych wszystkim uczestnikom źródeł inspiracji, nie sposób więc jej uchwycić w ramy tradycyjnego dyskursu historii konwencjonalnej. Już sama forma, w jaką przyobleczone rzeczoną dyskusję, pozwala w niej dostrzec kontynuację „zerwanej ścieżki” w myśleniu na temat wspólnoty, prowadzącej, jak chce tego Esposito (2010, s. 15), od Rousseau, przez Kanta i Heideggera, aż do Bataille’a. Nawet w tym wypadku należy jednak wskazać na istnienie punktu przełomowego. Ustanawia go w 1983 r. Nancy, publikując esej *La Communauté désœuvrée*, rozwinęty do postaci książki trzy lata później. Przełom wyznacza w tym wypadku szereg innowacyjnych rozwiązań podejmowanych później przez pozostałych poststrukturalistycznych teoretyków wspólnoty. Należą do nich: nietypowy sposób ujęcia samej problematyki, za sprawą umieszczenia jej na zredefiniowanej płaszczyźnie ontologii; interesująca próba deesencjalizacji tego, co wspólnotowe połączona z eksplicytną krytyką totalitarnych podstaw zachodnich demokracji oraz implicytnym wystąpieniem przeciw rozstrzygnięciom rodzinnego sporu komunitarystów z liberałami; wreszcie kluczowe z perspektywy filozoficznych badań nad miastem uprzestrzennienie i estetyzacja zagadnienia relacji. Nie bez znaczenia będzie tu także wyraźnie zauważalny dopiero w drugim wydaniu książki gest redukcji głównej jednostki analizy, równoznaczny ze stopniowym zarzucaniem samej kategorii wspólnoty. Odwrót ten nie okaże się jednak tożsamy ze zmianą optyki Nancy’ego czy zanegowaniem potrzeby dalszego rozważania problemu wspólnotowej relacji, a raczej z koniecznością znalezienia lepszej nazwy dla tego, co poprzedza i przekracza ontyczne realizacje wspólnoty. Słychać w tym wypadku echa strategii paleonimicznej, o której pisał jej znany praktyk Derrida:

Kwestia paleonimii: jaka jest konieczność strategiczna [...], która decyduje czasami o zachowaniu starej nazwy [*viuex nom*] po to, by zapoczątkować nowe pojęcie? [...] nazwa nie nazywa prostoty punktowej pojęcia, ale system predykatów definiujących pojęcie, strukturę pojęciową ześrodkowaną na tym lub innym predykanie. Należy więc 1) pobrać zredukowaną cechę predykatywną, utrzymaną w odwodzie, ograniczoną w danej strukturze pojęciowej [...], zwaną X; 2) ograniczyć, zaszczerpić i regularnie rozszerzyć ten pobrany predykat, nazwę X utrzymywaną w charakterze dźwigni interwencyjnej i dla zachowania kontaktu z wcześniejszą formą, która ma być w rzeczywistości przekształcona. A więc pobranie, zaszczerpienie, rozszerzenie [...] (Derrida, 1997, s. 67).

W interesującym mnie przypadku Nancy wychodzi od bliższej sobie idei transformacji wielkich pojęć filozofii („wolność”, „sens”, „polityczność”, „wspólnota”), by dokonywać ostatecznie coraz wyraźniejszego kwestionowania jednego z nich<sup>35</sup>. Najistotniejsze, choć do tej pory zmarginalizowane elementy tradycyjnego pojęcia wspólnoty, które zoperacjonalizuje w ten sposób w *La Communauté désœuvrée* to dzielenie, relacja, bycie-wspólnie i ekstaza. Stanie się to z wykorzystaniem niemniej istotnych, nierzadko bliskoznacznych konceptów, takich jak współ-zjawianie, ekspozycja, arealność.

Zacznijmy od kategorii ekstazy. Nancy rozpatruje tę kwestię, wprowadzając po drodze szereg innych pojęć służących zakwestionowaniu zachodniej wizji indywidualium. Postrzegane jako atom, to, co niepodzielne i absolutnie oddzielone „dla-siebie” samego stanowi, jak twierdzi francuski filozof, symetryczną figurę immanencji i główny efekt rozkładu tradycyjnie rozumianej wspólnoty (Nancy, 2010b, s. 11). Podstawowy problem takiego ujmowania tego, co indywidualne sprowadza się jednak do jego konceptualnej i faktycznej niemożliwości. Podobnie rzecz ma się z ontologicznym atomizmem – przekreśla go istnienie przedindywidualnej inklinacji, a zatem *clinamen*, odpowiedzialnej za odchylenie atomów, a w konsekwencji także zewnętrzną względem nich zmianę w sensie wykraczania poza ograniczenia obecnego stanu materii. Zauważmy, że w tym znaczeniu *clinamen* pojawia się już u Lukrecjusza. Swoją współczesną karierę zawdzięcza jednak nade wszystko Niccoli Machiavellemu oraz robiącemu użytek z jego konceptualizacji Negriemu (Hardt i Negri, 2012b, s. 434; por. Hardt i Negri, 2004, s. 357). *Clinamen* jako wewnętrzny element porządku ontologicznego stanowi gwarant jego dynamiczności i nieciągłości oraz pojawiania się w jego obrębie tego, co nowe. Sytuujący się poza tradycją filozoficznego materializmu Nancy przenosi tę właściwość na postrzeganą w terminach samo-transcendencji pojedynczość<sup>36</sup>. W *Rozdzielonej wspólnotcie* czytamy, że stoi za tym ekstatyczna natura bycia, która uniemożliwia zarówno czystą i w pełni autarkiczną indywidualność, jak i niczym niezmaconą zbiorową całość (Nancy, 2010b, s. 14). Odwołanie do ekstazy pojawia się tu w następstwie lektury *Doświadczenia wewnętrznego* Bataille’a, jednak jak pokazują późniejsze prace Nancy’ego, jego koncepcji bycia-z znacznie bliżej do ekstatycznej wizji Dasein zaproponowanej przez Heideggera. Jestestwo jawi się w tym kontekście jako

<sup>35</sup> Derrida, w swojej interpretacji takich pojęć, jak sprawiedliwość czy demokracja, zdaje się robić krok w odwrotnym kierunku, dekonstruując stare kategorie i wypełniając je odmienną treścią. Wobec podobieństwa i chiazmatycznej relacji, w jaką wchodzi z sobą obie strategie, należy się zgodzić z Tomaszem Załuskim (2011, ss. 390-392), że zamiast istotnych rozbieżności, mamy tu do czynienia z „odmiennym rozłożeniem akcentów”.

<sup>36</sup> W polskim przekładzie (*Rozdzielona wspólnota*) francuskie *singularité* oddano jako jednostkowość. W kontekście prac Deleuze’a bywa ono tłumaczone także jako osobliwość.

sama ekstaza i kolejna nazwa dla transcendującej samą siebie immanencji. Zauważmy, że ekstatyczność jest przez Heideggera utożsamiana ze swoiście ujmowaną egzystencją, a obie, co świadczy o antropocentryzmie niemieckiego filozofa, przynależą jedynie istotom ludzkim: „człowiek tak się istotczy, że jest »oto« (Da), to znaczy, że jest prześwitem bycia. »Bycie« owego »oto«, i tylko ono, oznacza się podstawowym rysem ek-sistencji [...]” (Heidegger, 1977, s. 88). O znaczeniu ekstazy dla Heideggerowskiej reinterpretacji wspólnoty świadczy decyzja Esposito, by traktować ją jako pojęcie organizujące jego myślenie nad zagadnieniem współ-bycia. Prezentowana w takiej optyce wspólnotowość nie przynależy ani do przeszłości, ani do przyszłości, lecz jest nam dana w tym momencie, w konstytutywnej dla nas ekstazie:

Z tego punktu widzenia, każda próba osiągnięcia celu [w postaci wspólnotowości – P.J.] jest tak samo bezużyteczna jak odzyskiwanie źródła, które w pewnym momencie zostało utracone. Wspólnota nie jest uprzednia ani wtórna względem społeczeństwa. Nie jest tym, co wyparło to ostatnie lub celem, który stawia przed sobą społeczeństwo (Esposito, 2010, s. 92).

W ujęciu Nancy’ego ekstaza oznacza bliskie powyższemu doświadczenie otwarcia pojedynczości, moment rozdarcia umożliwiający wszelką komunikację, której konstytutywność likwiduje z kolei perspektywę mojej, indywidualnej świadomości. Ta ostatnia, jak pisze autor *Être singulier pluriel*, jest nam dana tylko we Wspólnocie, co zbliża ją, jego własnym zdaniem, do perspektywy „zbiorowej nieświadomości” (Nancy, 2010b, 30), ale również, o czym sam już nie wspomina, Marksowskiej idei „powszechnego intelektu” (Marks, 1986) czy ideacyjnej koncepcji kultury (Kmita, 2007). Również i w tym wypadku nie może być mowy o utracie tego, co wspólnotowe – w ontologicznej postaci opisywanej przez Nancy’ego jest nam ono dane wraz z samym byciem, z kolei w ontyczno-mitycznym wydaniu, narzucającym się za sprawą świadomości chrześcijańskiej, nowoczesnej i humanistycznej, stanowi od zawsze „transcendentalną iluzję rozumu”. Tym, co musimy w zamian opłakiwać, jest raczej, jak przypomina Lars Iyer (2004, s. 1), zapomnienie o konstytutywnych dla niego dyssensie i różnicy. Warto zauważyć, że podczas lektury tekstów Nancy’ego i Esposito przychodzi nam się mierzyć z niemal bezpośrednią krytyką socjologiczno-antropologicznej koncepcji wspólnoty, współtworzoną przez takich badaczy, jak Ferdinand Tönnies czy Robert Redfield, a utrzymywaną przy życiu przez nostalgiczne piarstwo komunitarystów. Jeśli wspólnotowość trwa i słabo gruntuje już zrealizowane formy bycia-razem, to oglądana przez jej pryzmat wspólnota:

[...] nie zdarzyła się, nie miała miejsca, a raczej skoro jest pewne, że ludzkość znała (i wciąż zna, poza światem przemysłowym) więzi społeczne całkowicie odmienne od tych, które są nam znane, wspólnota nie miała miejsca w takiej postaci, w jakiej

projektujemy ją na te odmienne społeczności [...]. *Gesellschaft* nie nadeszła, by razem z państwem, przemysłem i kapitałem rozbić jakąś wcześniejszą *Gemeinschaft* [...]. *Spółeczeństwo* nie zostało zbudowane na ruinach *wspólnoty*. [...] Wspólnota nie będąc czymś, co miałyby zostać zniszczone lub zatracone przez społeczeństwo, jest *tym, co nadchodzi ku nam* – pytaniem, oczekiwaniem, zdarzeniem, imperatywem – *poczynając* od społeczeństwa (Nancy, 2010b, ss. 20-21).

Nadchodzący aspekt wspólnoty nie jest wprawdzie tym elementem koncepcji jej rozdzielenia, który zasługiwałby w oczach Nancy'ego na poważniejsze rozwinięcie, jednak takie postawienie sprawy dość wyraźnie powtarza napięcie obecne w trójczłonowym schemacie pojęciowym, który wywiodłem z prac Derridy. Radykalny charakter wspólnotowości odmawia miana wspólnoty temu, co zwykliśmy w tych kategoriach traktować do tej pory, co zmusza nas z kolei do wyglądania, ale i praktykowania takiej ontycznej formy bycia-wspólnie, która w swoich charakterystykach możliwie dokładnie, choć zawsze niezupełnie, odtworzy źródłową socjalność. Kolejne podobieństwo dotyczy statusu ontologicznego każdego z wymiarów wspólnoty, które zajmują francuskich filozofów. Jeśli u Derridy nie ma większych wątpliwości, że poruszać będziemy się w obszarze nieobecności w wypadku każdego z nich, to dla Nancy'ego przysługuje ona z pewnością tylko jej ontycznej i nadchodzącej formie. Szereg zastrzeżeń, z jakimi dzieli się ten ostatni w swoich późniejszych tekstach o byciu-wspólnie, dowodzi jednak, że nie jest ono tym, co dane, lecz taką formą rzeczywistości, która poprzedza wszystko, co faktyczne. Tym, co należy podać w wątpliwość jest więc samo „jest” (Nancy, 1992, s. 378) wspólnotowości. Ontologia tej ostatniej sytuuje bycie w sferze tła, marginesu, nieoczywistości (por. Vattimo, 2006a, s. 79), a jako taka potwierdza tylko swą widmową i słabą postać. Na marginesie powyższego cytatu warto nadmienić, że problem wspólnoty, jak powiada w innym kontekście Bauman, nie może być nigdy problemem jej samej (przynajmniej rozumianej jako *Gemeinschaft*). Mając na uwadze własną trwałość i jednorodność, nie może ona bowiem odczuwać potrzeby autorefleksji. Lęk przed tą ostatnią osłabić mają samowystarczalność i małoliczność (Bauman 2008, ss. 19-20), czyli cechy niejako z gruntu wykluczone w teoretyzacji Wspólnoty rozdzielonej, jak również proponowanej przez Lasha (2009) wizji wspólnoty refleksyjnej. Wspólnej dla obu problematykacji więzi nie towarzyszy jednak możliwość szerszego uzgodnienia, o czym decyduje zwłaszcza pewna nieufność Nancy'ego wobec zagadnienia praktyki, na której obok samoświadomości funduje swoje rozumienie wspólnoty Lash.

Powróćmy do zagadnienia ekstazy. Ekstatyczność bytu to zarazem efekt jego niewystarczalności i główna przyczyna niezbywalnej kruchości tego, co jednostkowe, podatności na zranienie pojawiającej się z chwilą ontologicznego otwarcia na świat. To właśnie ten rodzaj wrażliwości rozumiany jako

prekarne, niepewne życie czyni z nas wszystkich, jak stwierdza Butler, słabe my. „Strata i podatność na zranienie zdają się wynikać z naszego bycia społecznie konstytuowanymi ciałami, przywiązany do innych i trwającymi pod groźbą ich utracenia, wystawionymi na innych, co wiąże się z ryzykiem przemocy za sprawą tego wystawienia” (Butler, 2004, s. 20)<sup>37</sup>. Nancy pisze w podobnym tonie o ekspozycji, inherentnym jednostkowości wystawieniu na to, co inne, zewnętrzne, czyli ruchu, którego nie da się zrozumieć z perspektywy podmiotu (nieradzącego sobie z różnicą i zewnętrzem inaczej niż na zasadzie nieskończonego pochłaniania, Nancy, 2010b, s. 28). Tak jak w wypadku Butler, ma to związek ze skończonością bytu, a w konsekwencji również ze śmiercią i żałobą. Będąc „przeznaczeniem” skończonych bytów, sama Wspólnota pozostaje czymś skończonym, a jako taka sprowadza się do postaci źródłowego „pomiędzy” oraz formy pierwotnej komunikacji, wcześniejszych od więzi społecznej i intersubiektywności.

Pisząc o kruchym, niepewnym życiu, autorka *Precarious Life* czyni istotne odwołanie do Lévinasa. Kwestie takie jak wystawienie na Innego, podatność na zranienie oraz prekarność zbiegają się, jak pokazuje Butler, w jego myśleniu Twarzy. Zawsze stoi za nią to, co z koniecznością wykracza poza nią samą, czyli niereprezentowalne, choć domagające się przedstawienia, ludzkie cierpienie, będące konsekwencją nie tyle kruchości bytu, ile związanej z nią pierwotnej pokusy zabójstwa (Butler, 2004, s. 144). Jeśli coś mnie przed tym powstrzymuje, jest tym wpisane w Twarz etyczne żądanie. W interpretacji Butler etyka pojawia się u Lévinasa (2002) dopiero jako forma przewyżczenia pokusy zbrodni, co nie przeszkadza mu, by traktować ją w kategoriach nowej filozofii pierwszej w miejsce zdyskredytowanej w jego tekstach tradycyjnej, zakładającej totalizację, ontologii. „Nieludzka etyka” Lévinasa, z uwagi na obecny w niej imperatyw przekraczania ludzkich słabości (Skarga, 2002, s. XXI), ale i katechretyczny charakter twarzy rozciągającej się w swej powszechności na wszystko to, co cielesne (Butler, 2004, s. 133), jest w stanie zmierzyć się z problematyką inności, transcendencji i nieskończoności. Podstawowy problem, jaki w kontekście tego rozdziału uosabia projekt etycznej filozofii pierwszej, to trudność przełożenia Lévinasowskiego etycznego partykularyzmu (określenie Mouffe) na myślenie w kategoriach wspólnotowych. Jak zauważa Critchley (1999, s. 60): „dla Lévinasa znaczenie etyki odnajdujemy w mojej relacji do Innego i w wyjątkowym żądaniu nakładanym na mnie przez niego lub nią. Inny, który zbliża się do mnie, jest pojedynczym innym, który nie ztraca swojej jaźni w tłu-

<sup>37</sup> Nancy zbliża się do takiego stanowiska w *Corpusie*: „Warunkiem istnienia ciał jest równość. A cóż bardziej ogólnego, kolektywnego, wspólnego niż ciała? Wspólnota zaś oznacza przede wszystkim nagą ekspozycję pewnej wyrównanej i banalnej oczywistości [...], która cierpi, doznaje przyjemności, drży” (Nancy, 2002, s. 44).

mie innych". Kwestia uogólnienia tego doświadczenia zajmuje autora *Całości i nieskończoności* mniej aniżeli Blanchota, Nancy'ego czy Derridę. A brak dostatecznego przemyślenia tego dylematu, jak pokazuje ten ostatni, powoduje niepokojące osunięcie Lévinasa w otchłań fraternizacji (Derrida, 2005, ss. 304-305). Wrażenie, jakie temu towarzyszy, to poczucie nieuchronności ontologizacji etycznego żądania, gdy tylko dokona się jego przesunięcia na poziom zbiorowości. To, co wyobrażalne w spotkaniu z pojedynczym Innym – gościnność i afirmacja różnicy – wobec niemożliwości generalizacji tych zasad przekształca się w swoje przeciwieństwo – wspólnotowe oddanie dla Tego-samego.

Warto zaznaczyć, że drugi biegun rozdzielenia etyki i ontologii reprezentują w swoich tekstach Laclau i Mouffe, zbyt pochopnie, jak się zdaje, oddzielając tę pierwszą od usytuowanej na poziomie tej drugiej polityczności. Efekt takiej decyzji to „normatywny deficyt” teorii hegemonii, wynikający z selektywnego przyjęcia politycznych implikacji dekonstrukcji (Critchley, 2012, s. 54). Zaletą perspektywy przyjętej przez Nancy'ego jest ścisłe połączenie obu rozdzielonych w ten sposób wymiarów, pokazanie, innymi słowy, że ontologia bycia-wspólnie w swej ekstatyczności czy abstrahowaniu od wykluczającego esencjalizmu jest już z gruntu etyczna i jako taka nie ma nic wspólnego z imperializmem ontologicznym, przed którym przestrzegał autor *Całości i nieskończoności*. Nie kłóci się także z tym, co polityczne, ustanawiając rodzaj pomostu między „źródłową” etycznością a cechami, które Laclau i Mouffe przypisywali polityczności – oporem, konfliktem, brakiem. Nancy i autorzy *Hegemonii*, o czym była już mowa wcześniej, podobnie zajątrują się również na związek tego, co ontologiczne i tego, co ontyczne. Wiadać to szczególnie w ich spojrzeniu na politykę. Jej zadaniem, jak zgodnie przyznają, jest takie zmaterializowanie ontologicznych „podstaw” życia społecznego, które uniknie równie groźnych biegunów – wymazania (w formie postpolityczności) i hiperbolizacji tego, co polityczne (w postaci niemożliwego do zneutralizowania antagonizmu). Nancy (1992, s. 390) pisze w tym kontekście o rozszczepianiu dokonywanym na poprzedzającym wszelkie więzi „pomiędzy” czy też „współ-zjawianiu” bez przypisywania jego efektom określonych cech czy własności. Będąca przeciwieństwem tego rozszczepienia atrybucja przywieść by mogła bowiem, jak pokazują najtragiczniejsze momenty XX-wiecznej historii, przemożne w skutkach esencjalistyczne utożsamienie. Od takich zadań zarezerwowanych dla polityki niedaleko już do koncepcji agonizmu Mouffe, którą może przywołać na myśl opisywana przez francuskiego filozofa konfrontacja. Będąc kolejnym dookreśleniem Nancy'owskiego myślenia o Wspólnocie, pozwala nam wierzyć w zbliżenie wcześniej oddzielanych, co nie oznacza nieprzecinających się, konceptów wspólnotowości i polityczności. Rozumiana jako prawo bycia-wspólnie

stanowi, z jednej strony, jego warunek możliwości, z drugiej, jako wpisana w nią groźba wzajemnej wrogości, swoisty przycisk autodestrukcji (Nancy, 2003, s. 25). W ten ostatni zdaje się być zresztą wyposażony każdy post-strukturalistyczny projekt nowej ontologii. Warto jednak zauważyć, że z punktu widzenia wspólnotowości totalitarna przemoc to konsekwencja unicestwienia drugiej strony konfrontacji czy relacji, a zatem dystansu czy rozdziału. Wspólnota skonfrontowana stanowi w tym sensie inną nazwę dla refleksyjnego bycia-wspólnie, mierzącego się ze stałym problemem przepaści i mostu rozciągających się między nim samym a każdym już istniejącym programem życia zbiorowego (Fynsk, 1991, ss. IX-X).

Tak dochodzimy do dzielenia. Nie tylko organizuje ono Nancy'owskie rozważania nad wspólnotą, ale okazuje się decydujące także dla analogicznych projektów Esposito i Rancière'a. W każdym z wypadków będziemy mieli do czynienia z kreatywnym wygrywaniem dwuznaczności francuskiego *partage*, sprowadzającej się do dwóch pozornie opozycyjnych, a w istocie współzależnych aspektów: współ-dzielenia jako wspólnego udziału w byciu oraz roz-dzielenia, czyli negatywności odstępu decydującej o ontologicznej (i tylko ontologicznej) niemożliwości fuzji i komunii. Tak rozumiane dzielenie jest dla Nancy'ego (1993, s. 72) równoznaczne z samym byciem, co skłania go do poprzedzenia Kartezjańskiego *cogito ergo sum* prostą frazą „być (istnieć) oznacza dzielić”. Zachowuje ona swą wagę tak w jednostkowym (podział ustanawiający „ja” zawsze wtórne względem „my”), jak i kolektywnym sensie dzielenia. Wspólnotowość i godna swego miana wspólnota to takie sposoby bycia-wspólnie, które godząc ze sobą oba te wymiary, nie dopuszczają do stłumienia lub zakończenia żadnego z nich. Na znaczeniu zyskuje tutaj zatem ontologiczny wymiar partycypacji, polegający na zachowywaniu rozsądnej równowagi między tym, co partykularne a tym, co wspólne, częścią i nigdy niedomkniętą całością.

Najbardziej znanym, filozoficznym przykładem naruszenia tej równowagi jest, zdaniem Esposito, Hobbesowski Lewiatan. Założenie o pierwotnej równości, przejawiającej się w powszechnej zdolności do zabicia innych (przeniesionej później na suwerena), oraz instytucjonalnej produktywności zaistniałego w jej następstwie strachu czyni z Thomasa Hobbesa „najbardziej niestrudzonego przeciwnika wspólnoty” (Esposito, 2010, s. 26). Dzieje się tak z uwagi na potencjalną śmiercioność relacji, czyli groźbę przypominającego stan natury kontaktu zrywającego społeczny pakt o nieagresji. W rezultacie projektowane przez angielskiego filozofa państwo opiera się na osamotnionym dążeniu do dysocjacji, stanowiącym niebezpieczny w skutkach przykład podziału bez dzielenia. Esposito odwołuje się w tym kontekście do niezwykle interesującego pojęcia immunizacji, które pozwala uzupełnić przedstawiony do tej pory zarys wspólnotowości o wymiar nie

do końca uwzględniony w tekstach Nancy'ego i Derridy. *Immunitas* to przeciwieństwo *communitas* (wspólnotowości), w najbardziej radykalnych wypadkach odpowiedzialne za wymazanie wszelkiej więzi, opróżnienie tego, co wspólnotowe z podstawowego dlań wymiaru daru [*munus*] (Esposito, 2010, s. 12). Jednocześnie, jako mechanizm chroniący podmiot w obliczu zagrażającej mu negatywności wspólnoty, stanowi konieczne zabezpieczenie „ja” przed doprowadzeniem do skrajności negatywnego aspektu komunizacji, czyli śmierci równoznacznej z całkowitym zatraceniem tego, co jednostkowe w ramach wspólnotowego *munus* (Ratajczak, 2011, s. 176). Wspólnotowość w całej swej negatywności, którą kojarzyliśmy do tej pory z inherentnym dla niej brakiem czy ekstazą, a którą dookreśliśmy wkrótce o kwestie wyłączenia i alienacji, sama potrzebuje określonej dawki negacji, by nie przekreślić wpisanego w nią elementu pojedynczości. Relacja *immunitas* i *communitas* wpisując się w paradoksalną topologię Wnętrza/Zewnątrz, zarysowuje w ten sposób dialektyczną figurę, która „polega na wyłączającym włączeniu lub też na wyłączeniu zapośredniczonym poprzez włączenie” (Ratajczak, 2011, s. 176). Nieobecność elementu immunologicznego na gruncie koncepcji francuskich dekonstrukcjonistów powoduje, że przejście od ontologicznej wspólnotowości do konkretnych wspólnot usytuowanych w sferze ontycznej ma dla nich z konieczności przynajmniej znamiona zbiorowej fuzji. Tymczasem samo trwanie wspólnotowości i wspólnoty zależy od niestabilnej relacji z tym, co stanowi ich zaprzeczenie. Pełna inkorporacja owego elementu wiązać by się mogła jednak z całkowitą destrukcją *communitas*. W zależności od aplikowanych „pacjentowi” dawek immunizacja to zatem albo ochrona, albo negacja życia, równoczesność leku i trucizny, niosąca w sobie całą dwuznaczność Derridiańskiego *farmakonu* (Esposito 2006, s. 51; por. Derrida 1992a). Intensyfikacja tej sprzeczności w formie przechylenia szali na stronę jednej z właściwości wiedzie do śmiertelnego zagrożenia. Krok w tym kierunku wyznacza nowoczesny paradygmat immunizacji odpowiadający przede wszystkim za współczesną dominację immunizowanego podmiotu oraz trzech dyspozytywów przyczyniających się do rozkładu tego, co wspólnotowe: suwerenności, własności i wolności (Ratajczak, 2011, ss. 177-178).

Nie ulega wątpliwości, że opisywane przez Esposito dyspozytywy odpowiedzialne za ustanowienie i ochronę jednostki to równocześnie aksjomaty filozoficznego i gospodarczego liberalizmu, co już w tekstach Johna Locke'a, Adama Smitha i Johna Stuarta Milla prowadziło do afirmacji indywidualizmu w kontekście prywatnej własności i wolnego rynku. Krytyka immunizacji jako obserwowanej współcześnie tendencji antywspólnotowej pozostaje zatem ściśle związana także z zanegowaniem porządku neoliberalnego stanowiącego nie tylko nawrót (Smith, 2010, s. 43), ale i „wynaturzenie” owych

pozornie naturalnych postulatów suwerenności, własności i wolności. Jeśli zanegowanie dwóch pierwszych pozostaje jednym z głównych założeń politycznych dociekań poststrukturalistów, to w poddawanej dekonstrukcji wolności coraz częściej dostrzega się kluczowy element odnowionego myślenia o wspólnotowości. Jedną z najoczywistszych dróg przemyślenia tej kwestii stanowi wejście na ścieżkę wyznaczoną przez Marksa, czyli konceptualnego odseparowania wolności od dwóch pozostałych aksjomatów liberalizmu oraz empirycznego wykazywania strukturalnych ograniczeń „republiki własności” w postaci podtrzymujących ją z konieczności nierówności i zniewolenia (Hardt i Negri, 2012b, 106). Wolność i wspólnota jawią się w tym kontekście nie tyle jako punkt dojścia, ile raczej aktualizacja tkwiącego w pojedynczościach i wielości potencjału „stawania się” wyzwolonym. Traktowane w tych kategoriach wolność i możliwość kolektywnego oporu konstytuują warunki poprzedzające egzekucję władzy, która – jak pokazał Foucault (1998b) – może być sprawowana jedynie nad wolnymi podmiotami. Pogląd ten przejmują w swoich pracach Deleuze i Guattari oraz Hardt i Negri, pisząc o ontologicznym pierwszeństwie wolności, ale i konieczności walki o jej odzyskanie w obliczu narzuconego nam wtórnie zniewolenia. Pozwala to odrzucić często powtarzane stanowisko o przeciwstawnym charakterze wspólnotowości i wolności. O przewadze poststrukturalistycznej konceptualizacji tego, co wspólnotowe nad innymi filozofiami wspólnoty świadczy zatem również możliwość łącznego potraktowania trzech sztandarowych ideałów Wielkiej Rewolucji w ich istotnie zredefiniowanej i zradyzalizowanej wersji.

Zamysł ten urzeczywistnił najpełniej Nancy w *L'Expérience de la liberté*, wskazując na ontologiczną współzależność wolności i równości jako tych elementów, bez których nie sposób kontynuować rekonceptualizacji tego, co wspólnotowe<sup>38</sup>. Podobnie jak w *Rozdzielonej wspólnotocie* mamy tu do czynienia z przepracowaniem wielkiego konceptu zachodniej filozofii, bardzo odbiegającym od jego tradycyjnych rozumień, ale również dyskretną dyskusją z tymi ostatnimi w formie doprowadzonej do skrajności pozytywnej wizji pojęcia. Wolność w wykładni Nancy'ego to najoczywistszy synonim dzielenia i relacji, konieczne dopełnienie tego, co wspólnotowe oraz zasada czynienia pojedynczym. Dziwić nie może w tym kontekście kluczowa rola, jaką przychodzi jej pełnić w omawianym projekcie ontologicznym – chodzi

---

<sup>38</sup> Problematyka wolności to kolejny z elementów pozwalających odróżnić chiazmatyczne projekty Nancy'ego i Derridy. Autor *Widm Marksa* idzie tu śladem Lévinasa, pisząc, że jednostkowa wolność jest z konieczności ograniczona przez nieograniczoną odpowiedzialność wobec Innego. Jako taka jest zawsze wtórna wobec „bezwarunkowego tak”, czyli odpowiedzi poprzedzającej jakiekolwiek pytanie ze strony drugiej osoby (Derrida, 1999a, s. 3). Na problem źródłowego obowiązku podobnie zapatruje się Blanchot (1988, ss. 43-44).

tu o słabe, skończone i wycofujące się ze swojej istoty gruntowanie egzystencji jako dzielenia bycia (Nancy, 1993, s. 75). Wycofanie zyskuje tutaj dodatkowy sens, bowiem za sprawą wolności niejako oczyszcza pole, uwalnia przestrzeń, przygotowując ją na zaistnienie niczym niezdeterminowanej relacji. Pozytywna wizja wolności jako okazji do współ-zjawiania, wystawiania się na inne pojedynczości czy wreszcie dzielenia się wspólnym brakiem dystynktywnych własności, które (którymi) można by (się) dzielić w tradycyjnym trybie wykluczającej wspólnoty nie sprawia jeszcze, że może ona podlegać jakimkolwiek pozytywnemu określeniu. Podobnie jak wspólnotowość, wolność nie tyle jest, ile raczej umożliwia, otwiera przestrzeń spotkania, nie dopuszczając jednak nigdy do jej ostatecznego wypełnienia (stanowiąc rodzaj zabezpieczenia przed trwałym zszyciem pola politycznego na wzór pustego miejsca władzy w koncepcji Leforta oraz Laclaua i Mouffe). W tym sensie, jak zauważa Todd May, pozostaje niedefiniowalna. Cecha ta może się okazywać przechodnia, przekłada się bowiem na towarzyszące wolności: brak zasady określającej byty oraz niezdolność redukowania ludzi (i nie-ludzi) do definiujących ich własności. Dzielenie tej niezdolności to nic innego niż określenie dla rozdzielonej Wspólnoty (May, 1997, ss. 36-37):

Wspólnota dzieli z wolnością jej eksces, ponieważ nie polega on na niczym innym aniżeli fakcie czy geście mierzenia się z niczym, z nicością. Dzielenie wspólnoty jest samo w sobie wspólną ekscesywną miarą wolności. [...] Jest ona istotą równości i relacji. Należy stwierdzić, że stanowi również braterstwo, z dala od wszelkich sentymentalnych konotacji [...]. Nie jest stosunkiem tych, którzy jednoczą się w ramach wspólnej rodziny, ale relacją tych, których *Rodzic* lub wspólna substancja przepadła, doprowadzając ich do przynależnej im wolności i równości (Nancy, 1993, s. 72).

Odwołanie do braterstwa nie tylko uzupełnia prezentowaną analitykę o trzeci element rewolucyjnej triady, pozwala również na dialog z Freudowską teorią hordy pierwotnej (Freud, 1998) czy raczej wyłuskanie z niej najbardziej obiecującego elementu, czyli dzielenia wspólnotowości w obliczu tego, co niemierzalne (pustego miejsca w efekcie mordy dokonanej na ojcu, Laclau, 2009, ss. 50-59). Należy jednak się zgodzić z Derridą oraz feministkami (krytykującymi próby rewaluacji fallogocentrycznego braterstwa), że jako koncept zbyt blisko związany z tym, czego przewyciężenia pragnie Nancy, pozostaje on najsłabszym ogniwem jego teorii Wspólnoty, wystawiając ją na niesprawiedliwe ataki wynikające z fragmentarycznej lektury jego prac. Niewiele zmienia tu fakt, że w oczach Nancy'ego wspólnota braci pozostaje tak samo rozczłonkowana jak ciało opłakiwanego przez nich ojca.

Choć wspólnotowość ucieleśniona nosi zwykle znamiona tożsamości, u swego źródła jest ona raczej daniem miejsca dla tego, co inne. Jak powie Derrida, poddając krytyce Heideggerowskie myślenie sprawiedliwości, „jeśli

uprzywilejować gromadzenie, a nie rozproszenie, nie zostawia się miejsca dla innego, dla jego radykalnej jednostkowości. Myślę, że – z tego punktu widzenia – separacja, rozproszenie nie stanowią przeszkody dla społeczeństwa, wspólnoty, lecz ich warunek” (Caputo, 1997, s. 14). Myśl tę twórczo rozwija Tadeusz Sławek, wzbogacając wspólnotowy dyskurs o apologię samotności obecne na gruncie pism Thoreau i Nietzschego. „[W]spólnota oparta na nauce samotności wspiera się na niezabieraniu głosu i miejsca, na udostępnianiu miejsca innym ludziom” (Sławek, 2008, s. 10). Trop ten okazuje się niezwykle płodny, pozwala bowiem na równoczesne uchwycenie dystansu i zaangażowania, odstępu i relacji wprawionych w konstytutywny dla doświadczenia wspólnoty ruch oscylacji. Daje też okazję do zebrania kilku rozpoczętych wcześniej wątków wskazujących na „istotowo” przestrzenny charakter poststrukturalistycznej dyskusji wokół kwestii wspólnoty.

Za eksplicytne zrównanie Wspólnoty z przestrzenią odpowiada po raz kolejny Nancy. Inaczej niż w wypadku analityki bycia-z, ontologicznego komunizmu czy komplementarnej względem nich wolności zręby założenia o spacializacji tego, co wspólnotowe odnajdziemy, niemal w gotowej postaci, już w *Rozdzielonej wspólnotcie*. Charakterystyczne, że w tej akurat kwestii jej autor zadłuża się nie u Heideggera, lecz u Bataille’a. Oznacza to odrzucenie „esencjalistycznej teorii miejsca jako zamieszkiwania” (Harvey, 2009, s. 180), tęsknoty za *Heimat* rozumianej jako jedyne źródło autentyczności i prawdy bycia, a symbolizowanej przez prostotę i hieratyczność schwarzwaldzkiej chaty, na rzecz ekstatycznych i rozedrganych geografii oferowanych przez międzywojenny Paryż. Za autorem *Łez Erosa* Nancy płynnie przechodzi od problematyki ekspozycji, komunikacji i ekscesu, czyli sposobów doświadczania relacji z zewnątrz, do Wspólnoty jako jedynej formy jego spacializacji i nadawania mu rytmu. W oczach filozofa jawi się ona ostatecznie „jako sama przestrzeń, jako sam przedział i odstęp, a także jako rozsunięcie i uprzestrzennienie doświadczenia zewnątrz, tego, co poza sobą” (Nancy, 2010b, s. 29). Jak mamy to jednak rozumieć?

Splot przestrzeni i tego, co wspólnotowe mógłby przywodzić na myśl nieesencjalistyczne pojęcie wspólnoty lokalnej, co wprost zakłada, pod pewnymi względami zbieżna z omawianą koncepcją, wizja neoplemienności Michela Maffesolego, ufundowana, jak pisze sam socjolog, w myśli placu publicznego. Trop ten nie jest przypadkowy, jeśli wziąć pod uwagę ujawniające się z biegiem czasu miejsca wspólne obu dyskursów. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na takie elementy, jak odrzucenie pojęcia tożsamości, problematyzowanie wspólnoty na poziomie ontologii, dekonstrukcja opozycji immanencji i transcendencji, instrumentalizacja opróżnionej z tego, co metafizyczne struktury religijności czy wreszcie bliski obu autorom nacisk na ekstazę, brak i wycofanie. Podstawowa różnica opiera się jednak na rozu-

mieniu wspólnotowej relacji właśnie w aspekcie jej umiejscowienia. Maffesoli rozważa ten problem w odniesieniu do zagadnienia proksemii, widząc w zawiązywaniu relacji ogólnoludzką zażyłość w stosunku do innych ludzi, terytorium czy środowiska naturalnego. Tym, co stanowi o jakości kolektywnej więzi, jest bliskość, możliwość emocjonalnego obsadzenia tego, co dotykalne, na wyciągnięcie ręki (Maffesoli, 2008, s. 183). Autor *Czasu plemion* podkreśla też wagę ducha miejsca, lokalnych mitów oraz granicy jako formy zabezpieczenia dla inaczej ulotnego uspołecznienia. To stanowisko jest nie do przyjęcia dla Nancy'ego, nie tylko z racji obecnej w jego pracach dekonstrukcji mitu. Zdradza to już pojęcie arealności, w którym autorzy polskiego przekładu *Rozdzielonej wspólnoty* słyszą echa istniejącej, rozciągłej przestrzeni w rodzaju płaszczyzny, powierzchni, placu oraz tego, co a-realne, w pewnym sensie niemożliwe do urzeczywistnienia pod groźbą zamknięcia istotowo otwartych przestrzeni i wspólnotowości w ramy izolowanego od zewnątrz dzieła (Nancy, 2010b, s. 30). Nancy, choć wiąże ów koncept z „maksymalną potencją egzystowania” (2002, s. 39) zawsze skończonych bytów, co zdradza w pewnej mierze nastawienie ontyczne, w rzeczywistości odrywa się za jego pomocą od analiz faktycznie istniejących topografii. Gest ten pozostałby zrozumiały, gdyby ograniczyć go do postulatu wycofania w odniesieniu do każdej formy przestrzeni materializującej tradycyjne figury wspólnoty (Nancy, 2000, s. 47). Wiązać moglibyśmy go wtedy z próbą kwestionowania zuniformizowanych form przestrzennych, którym w świetle założenia o relacyjności odmówić należy jakiegokolwiek realności. Aspekt ten odgrywa stosunkowo istotną rolę w pracach francuskiego filozofa, sprowadzając się z grubsza do pracy przerywania wpisanych w miejsca mitów. Arealność przechodzi wtedy w aeralność, a przestrzeń przyjmuje takie własności powietrza, jak lekkość, rozrzedzenie i zawieszenie nieliczące z zaśniedziałością ontologii (Derrida, 2006b, ss. 102-103) – ziemi ojczyściej, *oikos*, domu. Nancy idzie jednak dalej, co widać w obecnym w wielu jego tekstach wycofaniu kwestii miejskiej do problemów opracowywanych przez Arystotelesa w odniesieniu do *polis*. Widoczne dla niego wyczerpanie samej idei – do rewitalizacji której zniechęcają bez mała wszyscy reprezentanci politycznie zaangażowanych studiów miejskich – nie likwiduje wrażenia pewnej nostalgii, bez której nie sposób dziś pisać o *koinonia* greckiego miasta. Za niefortunne należy też uznać bliskie Heideggerowi poszukiwanie „źródła” otwarcia i punktu przecięcia wszystkich dróg ludzkości w miejscu (Armstrong, 2009, s. 56), którego praktyki kojarzą się dziś raczej z wielopłaszczyznowym zamknięciem na to, co inne za sprawą restrykcyjnego prawa cywilnego. Możliwość porzucenia tego wątku dają inne teksty, gdzie Nancy utożsamia to, co przestrzenne z wolnością czy ruchem, a zamiast miasta z greckiej filozofii zaczyna dostrzegać konsekwencje ontologicznego prze-

wrotu związanego z metropolizacją (Nancy, 2007, s. 33). Potrzebę popchnięcia namysłu w kierunku bliższej geografii i urbanistyce zdradza już zresztą jeden z przypisów *Rozdzielonej wspólnoty*, gdzie mowa o związku arealności ekstazy z koniecznością przemyślenia faktycznie istniejących podziałów przestrzennych. Sam Nancy nigdy nim nie podążył, zdając się niejako na innych autorów rozwijających, z różnym skutkiem, jego myślenie o sieci czy miastobójstwie (por. Armstrong, 2009; Coward, 2009).

Dominującym obrazem, który wyłania się z uprzestrzennionego dyskursu Nancy'ego, jest abstrahowanie od tego, co geograficznie stałe lub zinstytucjonalizowane na rzecz analizy samego ruchu rozsuwania poprzedzającego to, co zwykliśmy nazywać domem, miejscem, przestrzenią publiczną czy miastem. To ostatnie pojawia się jednak w jego słowniku, by oznaczyć szczególnego rodzaju proces, relację rozbijania tego, co czysto immanentne i doprowadzania, w konsekwencji, do wspól-zjawiania się pojedynczości na opróżnionym z wszelkich właściwości fizycznych areale. Jawi się zatem jako kolejna próba nazwania tego, co nienazywalne – doświadczenia bycia-z jako „*dys-pozycji* (rozproszenia i niewspółmierności) wspólnoty ufundowanej w wewnętrzności lub transcendencji” (Nancy, 2000, s. 23). Traktowane wspólnie czy nawet synonimicznie miasto i wspólnota oferują w ten sposób przyczynek dla nowej, przekraczającej ograniczenia narodu, topologii. Jako takie są:

[...] w każdym sensie załamane [*diffracted*]. Stanowią oznaczenie dla chaotycznych i wielokształtnych przejawów tego, co infranarodowe, supranarodowe i paranarodowe oraz, co więcej, ogólną dyslokację „tego, co narodowe”. Z drugiej strony, pojęcie Wspólnoty za swoją jedyną treść zdaje się mieć własny prefiks: *cum* [czy też – P.J.] z wyłączone z substancji i powiązania, odarte z wewnętrzności, subiektywności i osobowości. W każdym z wypadków, suwerenność jest niczym. Niczym poza *com-*; jako taka pozostaje zawsze i nieskończenie „do dopełnienia” na wzór kom-unizmu czy kom-pasji (Nancy, 2000, s. 36).

Efektom dyslokującego wycofania nie jest w żadnym wypadku anihilacja suwerenności. Nancy sprowadza ją jednak do miana osłabionego, pozbawionego pozostałych charakterystyk pojedynczo-mnogiego spacjowania. To ostatecznie, jak pisze Matthew Sparke (2005, s. XXIX) w odniesieniu do „anemicznych geografii” poststrukturalizmu, łączy w sobie zalety rzeczownika, umożliwiając opis pewnego efektu, konkretnej przestrzennej organizacji, oraz czasownika, przywołując na myśl sam proces organizowania tego, co przestrzenne. W ujęciu Derridy oba te elementy odpowiadają za swoiste równoważenie czasu i przestrzeni, a zamiast ich przeciwstawiania musimy dążyć do „produkowania przestrzeni poprzez jej temporalizację” (Sparke 2005, s. XXX). Jak przypomina w tym kontekście Sparke, z początku przekonanie to nie wiązało się dla Derridy z geograficznym aspektem uprzestrzennienia, a raczej z dekonstrukcją samoobecnej podmiotowości w połączeniu

z rzekomo niekwestionowanymi i uniwersalnymi właściwościami czasu. Autor *O gramatologii* czynił to, jak wiadomo, wskazując na jego powinowactwa z pismem. Charakteryzujące to ostatnie spacjowanie we wczesnych pismach filozofa, np. błyskotliwych odczytaniach psychoanalizy Freuda, odpowiada za naruszenie pragnienia obecności, wystawiając je na pęknięcia czy nieciągłości będące „znamieniem niemożliwości wytworzenia się w pełni tego, co obecne, i absolutnej obecności” (Derrida, 2011, s. 105). Jako takie, co widać zwłaszcza w późniejszych tekstach Derridy, waży także na kształcie szczególnej praktyki pisania, za którą uchodzić może geografia. Wskazanie na konstytuującą ją składnik *graphiein* ma oczywiście swoje zalety i nie ogranicza się bynajmniej do ważnego, lecz coraz bardziej zbanalizowanego założenia o współkonstruowaniu tego, co geograficzne przez mapy, przewodniki turystyczne, komiksy czy blogi. Nie jest również tożsame z lękiem przed uprzywilejowaniem kolejnego rodzaju tekstu, co byłoby sprzeczne z intencjami dekonstrukcji.

Bardziej radykalna i dalej sięgająca implikacja stwierdzenia, że „geo” jest ustawicznie zapisywane, polega na tym, że każde założenie o geografii jako rezultacie lub podstawie czy pojemniku w odniesieniu do innych stosunków społecznych obarczone jest zawsze ryzykiem fetyszyzowania konkretnego układu przestrzennego i ignorowania wciąż trwających przestrzennych procesów produkcji, negocjacji i kontestacji (Sparke, 2005, s. XIV).

Co ciekawe, Sparke dostrzega realizację tej groźby w teoriach postfundacjonalistycznych, które uprzywilejowując takie pojęcia, jak otwarcie, detyerytorializacja czy niestabilność, w rzeczywistości ocierają się o esencjalistyczne ujęcia przestrzeni. Zarzut ten, adresowany w stronę m.in. Laclaua i Mouffe, Bhabhy, Appaduraia czy Hardta i Negriego, może się wydawać zaskakujący, biorąc pod uwagę zamiar desubstancjalizacji, jaki towarzyszył refleksyjnemu uprzestrzennieniu własnych dociekań ze strony wspomnianych myślicieli. Można go z grubsza sprowadzić do przykrywania rzeczywistych geografii uniwersalizującymi metaforami przestrzennymi – np. gładkiej przestrzeni, płaszczyzny, pola czy krajobrazów – co w skrajnych wypadkach może owocować powstaniem czegoś na kształt metafizyki geo-obecności. Dla Sparke’a oznacza to utrwalanie partykularnych wzorców przestrzennych, których przedwczesne uogólnienie zatrzymuje ruch heterogenizacji typowy dla wpisanego w geografie *geo*. To zaś skutkuje zapomnieniem o „palimpseście niedokończonych i doczesnych geograficznych walk” (Sparke, 2005, s. XXXIV), co może się przekładać na marginalizację praktyk przestrzennych niepodpadających pod metaforyczny wzorzec wyłaniający się z tekstów postfundacjonalistów. Dodajmy, że podobne stanowiska nie opowiadają się za zupełnym odrzuceniem metafor przestrzennych. Idzie tu raczej o ich stałe problematyzowanie i zakorzenianie w stojących za nimi punktach referencji,

w sposób który uczyniłby z nich refleksyjne narzędzia analizy wzbogacające skomplikowane zjawiska przestrzenne o nowe znaczenia i performatywne interpretacje (Smith i Katz, 1993, s. 79).

Zauważmy, że krytyka ta omija takich rzeczników spacializacji wspólnotowości jak Nancy, co nie oznacza, że nie powinna być ona na nich rozciągnięta. Chodziłoby tutaj jednak o inny aspekt zapisywania (*graphein*) tego, co ziemskie (*geo*), polegający na odrywaniu konceptów topologicznych od jakiegokolwiek podstawy topograficznej, skrajnej defetyszyzacji „konkretnych układów przestrzennych” do postaci wolnej od jakiegokolwiek materialnej determinacji abstrakcji. Co interesujące, pozostaje on zbieżny z przyjętym przez Sparke’a dekonstrukcyjnym założeniem o istotowo niedokończonym charakterze każdej wyobraźalnej geografii oraz stojącej za nim odpowiedzialności, o ile akcentuje ruch rozsuwania, dyslokowania, przemieszczania poprzedzający każde przestrzenne *status quo*. Wyrażną wadą takiego rozłożenia akcentów jest oczywiste wrażenie filozofizmu i, co za tym idzie, lekceważenia politycznych implikacji (por. Marchart, 2007, s. 80) wpisanych w atopiczną i anachroniczną analitykę spacializacji. Plusem jest przeświadczenie, że każda, nawet najbardziej progresywna ontologia tego, co przestrzenne może podlegać najróżniejszym, nierzadko skrajnie odmiennym trybom aktualizacji. Oba te wymiary staną się widoczne w odniesieniu do chętnie przywoływanej przez poststrukturalistów „bohaterki” Platońskiego *Timajosa*.

*Chora*, bo o niej tu mowa, wyrasta, jak przypomina Derrida, z nieczystego i hybrydycznego rozumowania, co samo w sobie dystansuje ją od esencjalizujących dyskursów, chcących uchwycić to, co przestrzenne w ramy ściśle oddzielonych, stabilnych kategorii. Użyteczność tego pojęcia jako kolejnej metafory przestrzennej, zarazem najbliższego wspólnotowości odpowiednika z rejestru geografii, zasadza się na jego nierozstrzygalności, tkwieniu pomiędzy omawianymi w tym rozdziale porządkami, co jak pisze Ewa Rwers, może stwarzać „warunki do poszukiwania [łączącego je – P.] modelu mediacji” (1996, s. 70). Nie mieszcząc się w porządkach zmysłowym i inteligibilnym, *chora* rysuje się jako trzeci, widmowy rodzaj, preontologiczne nie-miejsce<sup>39</sup> stanowiące warunek możliwości dla każdego przestrzennego wydarzenia, praktyki i tworu. Elizabeth Grosz dostrzega w niej paradoksalną własność nieposiadania żadnych własności, co może się przekładać na charakter wyłaniającej się z niej rzeczywistości przestrzennej. Może, choć nie musi, ponieważ *chora* pozbawiona jest jakiegokolwiek mocy determinowania:

Platon nie potrafi wyróżnić żadnych szczególnych właściwości czy jakości *chory*: gdyby było możliwe nadanie jej jakiejś swoistości, straciłaby natychmiast swój sta-

<sup>39</sup> Tak rozumianemu nie-miejscu stosunkowo blisko do greckiej *outopia*. Biorąc pod uwagę jej współczesne konceptualizacje (*vide* Harvey, Immanuel Wallerstein czy Fredric Jameson), można w nim dostrzec próbę aktualizacji wpisanych w *chorę* otwartości czy sprawiedliwości.

tus pośrednika lub zbiornika i stałaby się obiektem (jakością albo własnością). Jest zatem z definicji niemożliwa do zdefiniowania. Jest matką wszelkich jakości, sama nie posiadając żadnej – z wyjątkiem zdolności do przyjmowania, pielęgnowania, powoływania do istnienia każdego innego rodzaju bytu (Grosz, 2000, s. 212).

Tym, co określa *chorę*, są tylko jej funkcje: obok wymienionych w cytacie także dawanie miejsca i uprzestrzennienie. Podobnie jak różnia, zdaniem Caputo wobec chory synonimiczna, „nie jest, nie przynależy bowiem do żadnego z dwóch znanych bądź rozpoznawanych rodzajów bytu” (Derrida, 1999b, s. 25). „Jest” niczym, przypominając w ten sposób odstęp i odchłań. Nie posiada istoty i brzydzi się własnością.

Jako taka *chora* okazuje się być istotnym punktem wspólnym na mapie postfundamentalistycznych rozważań dedykowanych temu, co wspólnotowe. Nawet jeśli nie jest przywoływana *explicite*, pokrywa się w wielu swoich cechach z nietożsamościowymi wykładniami interesującego mnie konceptu. Autorzy tacy jak Derrida czy Nancy odnajdują w niej symbol szczególnego rodzaju an-archiczności. Chodzi tu o bliską ich myślowym przedsięwzięciom zasadę rozkładania tego, co źródłowe i archaiczne, wtórnie wynoszonego do rangi mitu założycielskiego wspólnoty oraz poprzedzające wszelkie prawo i władzę nie-miejsce bezwarunkowej sprawiedliwości, pierwotnej równości i ograniczanej przez to, co nadchodzące z zewnątrz wolności. Jak zauważyliśmy powyżej, wspólnotowość będąc w rzeczy samej atopią, daje miejsce, otwiera się na to, co inne, w oczywisty sposób przypominając w tej kwestii *chorę*. I tak dla Agambena (2008d, s. 21) platońskie rozważania nad *chorą* stanowią składnik budowanej przezeń koncepcji pojedynczości, bytu jakiegokolwiek. Włoski filozof powołuje się tu na ich radykalne teologiczne rozwinięcie, które sprowadza wszelki byt, w tym Boga, do kwestii zajmowania miejsca. Ta zaś umożliwia namysł nad kategorią zastępowalności i zawiązanie na jej podstawie nadchodzącej wspólnoty, co musi się dokonać, na nierozstrzygalnym terenie tego, co wewnętrzne i zewnętrzne. Nancy (1993, s. 84) pisze o niej z kolei jako podstawie podstawy, nicości produktywnej konstrukcji, która, choć nieuchwytna i niepoddająca się pozytywnemu określeniu, stanowi czystą materię umożliwiającą powstawanie wszystkich wyobraźalnych, geograficznych miejsc. Jeszcze bliżej *chory* jako topologicznego odpowiednika wspólnotowości wydaje się sytuować, nie zdradzając jednak podobnych powinowactw, koncepcja Esposito. Włoski filozof, o czym będzie jeszcze mowa, łączy ją z problematyką daru. Wiązane z nim dzielenie, otwarcie, obowiązek, obietnicę czy dług utożsamia z pierwotnym brakiem, pustym miejscem czy wreszcie nicością, niczym (*no-thing*). Zdaniem Esposito owo nic, stanowiące dla Heideggera istotę tego, co istnieje – rzeczy (*thing*), oznacza jedyny sposób bycia wspólnoty. Nicość tego, co wspólne jawi się tu

jako brak własności i, podobnie jak u Nancy'ego, nie tyle punkt dojścia, lecz punkt wyjścia samej wspólnoty. Co istotne, wedle autora *Communitas* możemy mówić w tym miejscu o spacjowaniu umożliwiającym wspólnotową relację oraz szczególnie niebezpiecznych próbach absolutyzacji próżni, zakłęcia tak rozumianej wspólnotowości we wspólny, nihilistyczny, czyli anihilujący pustkę, podmiot (Esposito, 2010, ss. 140-143). I chociaż chora jest „miejszem” nieskończonego oporu (Derrida 1999c, s. 96), niepoddającym się samoistnie pracy przemożnej ontologizacji, „zawsze będzie już zajęta, zagospodarowana nawet jako miejsce ogólne, chociaż różni się od wszystkiego, co zajmuje w niej miejsce” (Derrida, 1999b, s. 54). Będąc miejscem bez miejsca, *chora* poprzedza polityczny ze swej natury problem umiejscowienia (Derrida, 1999b, s. 43). Polityka, jak powiada Soja (2007, s. 84), ma zawsze przestrzenny, zazwyczaj miejski charakter, a od sposobu dzielenia przestrzeni przez wspólnotę zależy, dodałby zgadzający się z Rancièrem Derrida, teraźniejszość i przyszłość demokracji. Stałym zagrożeniem dla tej ostatniej jest unieruchomienie *chory/wspólnotowości* w postaci ontopologii. Derrida (2006b, ss. 102-103) rozumie przez nią „aksjomatykę nierozdzielnie łączącą ontologiczną wartość bytu-obecnego [on] z jego sytuacją, stabilnym i możliwym do uobecnienia określeniem lokalności, *toposem* terytorium, ziemi ojczystej, miasta czy ogólnie rzecz biorąc ciała”.

To właśnie na dekonstrukcji ontopologii polega zadanie, które stawiają *chorze* rewitalizujący ją autorzy. Jest ono zresztą konsekwencją jej szczególnego, widmowego statusu, za sprawą którego chora nieustannie nawiedza rzeczywiste konstrukty przestrzenne, a także, jak w wypadku nowoczesnej greki, język mianem *χώρα* określający kraj lub region (Malabou i Derrida, 2004, s. 143). Jako że mamy tu do czynienia ze słabo-ontologiczną propozycją, musi się ona dokonywać przy współdziałaniu słabych, stanowiących, przynajmniej potencjalnie, głównych beneficjentów osłabiania absolutnych struktur odpowiedzialnych za dyskryminację, wyzysk i pozbawienie szerokich mas elementarnej godności i potrzebnych do przeżycia zasobów. Gianni Vattimo i Santiago Zabala (2011, s. 107) piszą w tym kontekście o demokratyzacji hermeneutyki, która jako myśl słabych może się przyczyniać do obalenia utrwalających nierówności hierarchii oraz podminowywania stojących za nimi znaturalizowanych interpretacji. Podobnie rzecz ma się z pe-tryfikującymi to, co tożsamościowe układami przestrzennymi. W tekstach pisanych w „paradygmacie” dekonstrukcyjnym rolę emblematu ontopologii zwykł pełnić dom. Rozumiany za Gastonem Bachelardem (1975) lub zgodnie z rozstrzygnięciami późnej filozofii Heideggera (1977; 2010) implikuje intymność, bezpieczeństwo czy swojskość i ma zdecydowanie dośrodkowy charakter. Na gruncie etyko-polityki Derridy stanowi odpowiednik esencjalnej, homohegemonicznej zbiorowości dzielącej nie tyle puste miejsce,

ile wspólne właściwości, dbającej o nieprzepuszczalność granic i szyboletową dystynkcję (Derrida, 2000). Dom, nawet najbardziej otwarty, wyeksponowany na to, co inne, przekreśla szansę na zaistnienie bezwarunkowej gościnności (Derrida, 2010). Dlatego też progowym warunkiem dla nadchodzącej wspólnoty musi być, według Derridy, kondycja strukturalnej bezdomności, pojmowana w kategoriach radykalnego wyłączenia i marginalizacji. Dopiero szeroko pojmowany brak domu, zakorzenienia, świadomość przygodności własnego istnienia i samotność pozwalają na otwarcie na nieskończoną jednostkowość drugiego.

Topologiczne remedium na dom (zachowujące jednak dwuznaczność farmakonu) znajdujemy w figurze miasta. Derrida ustosunkował się doń najpełniej w dedykowanych Pradze *Pokoleniach jednego miasta*, medytacji zwróconej ku opowieści o wieży Babel i zainteresowanym nią opowiadaniom Kafki. Babel zdaje się dla Derridy najlepszą figurą miejskości z uwagi na swoją dwuznaczność. Oznacza zarazem afirmujący różnice symbol pomieszczenia, jak i manifestację marzenia o totalności, niezakłóconej komunikacji i, zniweczonej przez nieludzką interwencję, jednorodności (Derrida, 1985). Zdaniem Derridy kluczowym zadaniem z punktu widzenia nadchodzącego miasta jest zaniechanie budowy wieży totalnej. Jeśli imieniem współczesnej metropolii uczynimy Babel, aksjomatem gwarantującym jej żywotność powinna być niezupełność. Zadaniem architektów, urbanistów, nade wszystko zaś członków nadchodzącej miejskiej wspólnoty jest nie tylko utrwalanie tego, co zastali w miejskiej tkance, ale również ciągłe otwieranie jej na niemożliwą do pomyślenia przyszłość i nieodtworzalną w pełni przeszłość. Odpowiedzialność za los miasta polega na porzuceniu totalizujących projektów, u których podstaw, zamiast otwartości i wiecznej progowości, tkwiłaby wiara w możliwość jego skończonej przebudowy (Derrida, 1993/1994). Nieskończoność pnącej się w górę budowli musi być przeniesiona na ciągłe de-re-konstruowanie miejskiej i wspólnotowej tkanki. Co istotne, nadchodzące, mesjańskie miasto, zapowiedziane przez Derridę w koncepcji miast-azyli (1998b)<sup>40</sup>, stanowiące obok chorych najdoskonalsze „ucieleśnie-

<sup>40</sup> Derrida nawiązuje tu do biblijnej (Księga Liczb) i średniowiecznej tradycji miejskiej gościnności, która jako główny element miejskiej autonomii pozwala na reorientację opartej na obywatelstwie polityki państwa. Problem „dziurawienia” przestrzeni państwowej z uwagi na proliferację miejskich obcych przywodzi na myśl analogiczną propozycję Agambena. Włoski filozof przedstawiał ją jako model przyszłego miasta europejskiego – przemieszczającego podziały w ramach eksterytorialnej przestrzeni zamieszkałej przez wspólnoty oparte na figurze uchodźcy lub pojedynczości. „Przestrzeń ta nie pokrywałaby się z żadnym jednorodnym terytorium narodowym ani też z *topograficzną* sumą takich terytoriów, lecz funkcjonowałyby na nich, *topologicznie* dziurawiąc je i dzieląc, jak w przypadku butelki lejdejskiej lub wstęgi Möbiusa, gdzie nie można określić ani tego, co stanowi wnętrze, ani tego, co zewnątrz. W tej nowej przestrzeni miasta europejskie, wchodząc w relację wzajemnej eksterytorialności, od-

nie” bezwarunkowej gościnności, to miejsce zaludnione potencjalnie przez nadchodzącą wspólnotę. Stanowi ona urzeczywistnienie Derridiańskiej kosmopolityki, otwierając bramy miasta na słabych tego świata – bezpaństwowców, uchodźców, wyzyskiwanych przez kapitał. Miasto staje się w tym wypadku, na wzór uprzywilejowanej przez Blanchota literatury, obszarem zawiązania wspólnoty pokoleń tych, których wspólna przynależność z uwagi na przeszłą i przyszłą nieobecność jej członków (Derrida, 1993/1994, s. 14), jawić się musi w najlepszym razie jako kwestia widmowa.

Czas na krótkie podsumowanie tego wątku i ogólniejszą refleksję na temat poststrukturalistycznej spacji wspólnotowości. Choć przypadek Nancy’ego czy Mouffe i Laclau nie poddaje się łatwej generalizacji w odniesieniu do ich całościowo ujmowanych projektów ontologicznych, można pokusić się o przedstawienie wspólnych cech dla przestrzennego dyskursu przywoływanych poststrukturalistów. Są to nade wszystko: dekonstrukcja opozycji wnętrza i zewnątrz, przesunięcie akcentów z namysłu topograficznego na myślenie w kategoriach topologicznych, zerwanie z esencjalistycznym rozumieniem podstawowych jednostek geograficznych, wycofanie z analiz rzeczywiście istniejących form przestrzennych na rzecz teoretyzowania ontologicznych podstaw pola polityki. Wspomniane wycofanie daje z pewnością nadzieję na ponowne przemyślenie kwestii przestrzeni politycznej i w ten sposób zarysowanie nowej, postfundamentalistycznej geografii. Nancy czy Derrida są tego faktu świadomi, lecz nie wyciągają z niego pełni możliwości. Tym, czego brakuje w analizie uprzestrzennionej wspólnotowości, jest nade wszystko brak przemyślenia warunków, na których mogłoby dochodzić do jej ucieleśnienia w postaci wolnej od znamion tożsamości wspólnoty. Mam wrażenie, że zapoznawana jest w tym wypadku dawana przez nieistotowe przestrzeń, miejsce czy region nadzieja na zawsze niepełne urzeczywistnienie opisywanej przez poststrukturalistów relacji, przeciągnięcie mostu między warunkami możliwości wspólnoty i nią samą. Dziać się to może dopiero na dyslokującym obszarze współczesnego miasta, które podtrzymując konstytutywny dla postheideggerowskiej wspólnotowości dystans, zmusza swoich mieszkańców do podejmowania kolektywnych praktyk w odpowiedzi na najbardziej dotkliwe rezultaty owej dyslokacji. Zakorzeniona w pracach Arendt niechęć do konwencjonalnej polityki skłaniająca niektórych poststrukturalistów do poszukiwania sfery czystej polityczności przekłada się w wielu wypadkach na niezrozumienie politycznego potencjału tkwiącego w „eko-socjo-techno-kulturowej” (Lacoue-Labarthe i Nancy, 1997b, s. 129) hybrydzie, za którą należy uznać współczesne miasto. Towarzyszy temu abstrahowanie od przemyśliwania konstytuują-

---

kryłyby swoje starożytne powołanie miast świata” (Agamben, 2010c, s. 33). W takiej przestrzeni sens odzyskuje również demokratyczne pojęcie ludu (por. Agamben, 2010a).

cych go praktyk na czele z zagadnieniem produkowania przestrzeni i poszukiwanie możliwości emancypacji poza uprzywilejowaną przez Marksa sferą *praxis*. Gest ten prowadzi Nancy'ego i Agambena do afirmacji tego, co beczynne, sfery „radykalnej pasywności” (Elliott, 2010, s. 42), co umożliwia wprawdzie pogłębienie antyesencjalizmu w ich analityce wspólnotowości, ale odrywa ją równocześnie od problemu praktycznego ugruntowania. Ich powiązanie to jedno z zadań pozostałych rozdziałów niniejszej książki.

## 6. Rozdzielenie i miejski byt bez właściwości

Kluczowe z perspektywy ujmowanych wspólnie wolności i wspólnotowości „dzielenie” domaga się dookreślenia w odniesieniu do co najmniej trzech dodatkowych aspektów. Zrozumienie pierwszego z nich – etycznego dzielenia się – ułatwia etymologiczna lektura *communitas* zaproponowana przez Esposito. Włoski filozof, inaczej niż podkreślający defensywność wspólnoty Caputo, skupia się w tym kontekście na przynależnym jej wymiarze daru. W przeciwieństwie do bardziej znanych, współczesnych interpretacji wspomnianego konceptu (Marion, 2007; Derrida, 1992b, 1996b), które omawiają zjawisko dawania, wychodząc w swoich tekstach od analityki łacińskiego *donum*, Esposito zainteresowany jest jego szczególnym rodzajem, wpisanym jako drugi człon (obok omawianego niżej *common*) w rozwierane w ten sposób pojęcie *communitas*. Tym, co wyróżnia partykularny *munus* na tle bardziej ogólnego *donum* jest denotujący wymianę obowiązek, koszt, którego nie można nie ponieść z uwagi na poprzedzające mnie zobowiązanie względem innych. Wewnętrzne zobligowanie do przekazania czegoś, czego nie można zostawić dla samego siebie, czyni wspólnotę czymś równie niezbywalnym i koniecznym (Esposito, 2010, ss. 4-5). Zauważmy, że oba rodzaje daru, o czym autor *Communitas* już nie wspomina, może połączyć akt ofiary rozumiany jako porzucenie samego siebie (*abandonment*), oddanie, poddanie. Można by mówić w tym kontekście o „wyzbyciu” jako koniecznym warunku *bycia-wspólnie*, konstytuującym nieprzechodzącą w akt potencję do bycia poza samym sobą<sup>41</sup>. Skrajnym przypadkiem konotowanej przez nie

<sup>41</sup> Należy zwrócić uwagę na fakt, że abstrahowanie od wymiaru wspólnotowego daru może odśłaniać mroczną stronę tak opisywanego porzucenia, które zdaniem Nancy'ego i Agambena wpisane jest w strukturę prawa: „Porzucać (*abandonner*) oznacza wydawać, powierzać lub oddawać jakiejś suwerennej władzy, a zarazem wydawać, powierzać lub oddawać jej obwieszczeniom czy wykluczeniom (*ban*), czyli temu, co ona proklamuje, do czego wzywa, co wyrokuje. [...] Porzucenie nie jest wezwaniem do stawienia się przed takim a takim stróżem prawa. Jest to przymus absolutnego poddania się prawu, prawu w jego totalności [...]. Wydany absolutowi prawa banita jest jednocześnie wyrzucony poza jego jurysdykcję [...]. Porzucenie respektuje prawo, nie może postępować inaczej”. J. Nancy, *L'impératif catégorique*,

utruty (własności, integralności, tożsamości) jest oczywiście wspólnota Bataille'owska skupiona wokół czasopisma „Acéphale”. Acefaliczność wiąże się tutaj, jak pisał Blanchot (1988, ss. 15-16), z odrzuceniem tego, co w zachodniej kulturze symbolizuje głowa: postaci wodza, lidera, rachunku, władzy, rozumu, ale również „rozmyślnego i suwerennego działania”, którego przykład stanowi wykluczenie. W praktyce oznaczałoby to nieinteligibilność wspólnoty, nad którą zastanawiał się także autor *La Communauté inavouable*, oraz jej potencjalnie nieograniczony, przynajmniej na poziomie konceptualnym, zasięg. Założenie o wszech-inkluzywności wspólnoty wynikałoby w pewnej mierze również z przykładów, którymi posługuje się sam Blanchot, na czele z uprzywilejowaną przez niego literaturą jako zwornikiem wspólnoty skrytej, „negatywnej, wspólnoty tych, którzy nie mają wspólnoty” (Blanchot, 1988, s. 50; por. Korhonen, 2006; Mościcki, 2007a). Francuski myśliciel i inni zwolennicy tekstualnego spojrzenia na zbiorowość (Nancy, Derrida, Stanley Fish) korzystają w tym wypadku z faktu, że pisanie dla i czytanie to relacja ustanowiona w dystansie czasowym i przestrzennym, zdolna jednak do jego przekraczania dzięki oddzieleniu pisma od piszącego oraz gościnnemu aktowi translacji. Nie ulega wątpliwości, że takie stanowisko owocuje nieekskluzywną i antyorganicystyczną koncepcją wspólnoty, okupioną jednak niewrażliwością na problematykę cielesności<sup>42</sup> i brakiem dowartościowania performatywnego elementu teorii. Deficyt materialności w ramach zainaugurowanej we Francji dyskusji nad zagadnieniem wspólnotowości to jeden z powodów, dla których warto uzupełniać jej rozstrzygnięcia o perspektywę materializmu historyczno-geograficznego (np. relacyjną ontologię przestrzeni Harveya, Smitha, Massey) i feministycznego (np. antyindywidualistyczną ontologię ciał Butler i Braidotti).

Obejmująca wszystkie pojedynczości konieczność dawania (co nie oznacza tradycyjnie towarzyszącej darowi zwrotnej relacji oddawania<sup>43</sup>) odpowiada za źródłowy brak, dług i negatywność wspólnotowości. Wszystkie przekładają się na jej szczególny tryb istnienia oscylujący wokół demontowania podmiotowych granic, znoszenia jednostkowej wyjątkowości, lecz przede wszystkim wycofywania, opróżniania czy wreszcie „wywłaszczania”. Na uwagę zasługuje tu zwłaszcza ostatni z wymienionych procesów, znajduje się bowiem w horyzoncie bez mała wszystkich poststrukturalistycznych

---

cyt. za: Agamben, 2008b, s. 86. W kwestii użytku, jaki robi z takiego rozumienia suwerennego wyrzucenia Agamben, por. rozdział V niniejszej książki.

<sup>42</sup> Wspomniana niewrażliwość jest stopniowo eliminowana w nowszych książkach Nancy'ego. Zob. Nancy, 2002.

<sup>43</sup> Esposito i Blanchot w tej kwestii pozostają akurat zgodni, ich interpretacja różni się jednak od antropologicznych opracowań zagadki daru, które wzorem Emile'a Benveniste'a czy Marcela Maussa dopatrują się źródeł wymiany w symetrycznym do pierwotnego dawania akcie przekazywania przeciw-daru (Mauss, 2001).

ontologii, odpowiadając za ich antyindywidualizm i wspólną niechęć do opartych na różnych, lecz komplementarnych aspektach własności komunitaryzmu i liberalizmu. Jediną formą związku *communitas* z kwestią własności pozostaje, jak pisze Esposito, ich zauważalna w większości języków odłacińskich antynomiczność, jak również idący za tym przymus określania tego pierwszego przez negatywne odniesienie do drugiej. Wspólnotowość, z uwagi na konotujący to, co wspólne, powszechne człon *common*, definiuje się poprzez odrzucenie tego, co najbardziej własne, właściwe podmiotowi, i przejście na obce mu pozycje publiczne, kolektywne. Myliłby się jednak ten, kto stwierdzałby synonimiczność *respublica* i *communitas*. Gdy pierwsza to zgodnie z podpowiedzią etymologiczną ponadindywidualne dzielenie rzeczy i stosunek oparty na dodawaniu, drugie zakorzenia się w braku podobnego przedmiotu, uruchamiając ontologiczną procedurę odejmowania (Esposito, 2010, s. 6). Zauważmy, że tak zarysowana różnica pojęciowa ma istotne następstwa dla życia publicznego. Chodzi tu o niemożność zmateralizowania ontologicznej Wspólnoty równych w formie jakiegokolwiek instytucji społecznej, wiążącą się z nieustającą koniecznością samopotwierdzania współtworzących ją bazowych elementów egzystencji – równości i wolności (Rancière, 2008b, s. 141).

W efekcie źródłowego wywłaszczenia, decydującego o braku wspólnych właściwości, które mogliby dzielić członkowie wspólnoty oraz dystansie, konstytuującym ich we wzajemnej relacji nieposiadania, *communitas* nie ma nic wspólnego z zasadą utożsamiania czy aseptycznym zamknięciem na to, co względem niej inne. Odcina się tym samym od typowego dla socjologii *Gemeinschaft*, neokomunitaryzmu i etyk komunikacji myślenia w kategoriach możliwej do osiągnięcia pełni oraz charakterystycznej dlań retoryki transparentności, niezakłóconej deliberacji czy intersubiektywnego uznania (Esposito, 2010, ss. 2-8). Dodajmy, że każda z tych tradycji przywraca wspólnocie należne jej miejsce w oficjalnym dyskursie politycznym, żadna nie jest jednak zdolna do wykroczenia poza jego strukturalne ograniczenia wynikające ze stojącego za nim neoliberalnego modelu państwa i cechującej go prywatyzacji takich elementów dyskursywnych, jak to, co wspólne, to, co publiczne, podmiotowość, komunikacja. Prywatyzacja ta jest szczególnie widoczna w dobie hegemonii nowego modelu władzy, czyli opartego na osiągnięciach postfordowskich przedsiębiorstw współzależnego rządzenia (*governance*), cedującego część tradycyjnych uprawnień instytucji publicznych na prywatne podmioty. Natężające się w tym kontekście odwołania do wspólnoty, komunikacji, konsensusu czy horyzontalności, jak również eksplcytne nawiązania do myśli Habermasa, Amitaia Etzioniego, Roberta Putnama czy Giddensa pozwalają wierzyć w stosunkową łatwość uzgodnienia neokomunitaryzmu, teorii działania komunikacyjnego i łagodnej wersji

neoliberalizmu. Dobrym przykładem takiej zgodności są rządy brytyjskich labourzystów w latach 1997-2010, potwierdzające istnienie symbiotycznej zależności między deliberatywnym modelem demokracji a kapitalistycznym sposobem produkcji, jak również umiarkowaną odmianą nacjonalizmu przejawiającą się w takich zjawiskach, jak: patriotyzm gospodarczy, sportowy czy technologiczny. Ten ostatni to efekt tożsamościowego charakteru wspomnianych konceptualizacji wspólnoty sprowadzający się do afirmacji wspólnych tradycji, sposobów życia czy zakorzenionego w określonym *Lebenswelt* języka<sup>44</sup>. Warto przypomnieć, że problem ten już w latach 80. XX wieku analizował Stuart Hall, wskazując na połączenie „organicznego tożsyzmu – naród, rodzinę, obowiązek, autorytet, normy, tradycjonalizm – z agresywnymi wątkami odrodzonego neoliberalizmu [...]” (Laclau i Mouffe, 2007, s. 178, przekład zmieniony) w ramach thatcherowskiego populizmu. Laclau i Mouffe piszą w tym kontekście o neoliberalnej hegemonii jako wyjątkowo stabilnej artykulacji (powiązaniu) pozornie sprzecznych znaczących, takich jak: demokracja, wolny rynek, negatywnie rozumiana wolność (ale i – co warto dodać – wspólnota, kreatywność, kultura, dobro wspólne). Takie powiązanie, poświęcając politykę na rzecz suwerenności gospodarki i naturalizując fakt własnej konstrukcji (Mouffe, 2008, ss. 79 i 109), jak do tej pory skutecznie uniemożliwia pojawianie się zdolnych do zakwestionowania obecnego porządku artykulacji alternatywnych.

Pisząc o wywłaszczeniu, Esposito potwierdza główną intuicję francuskiej dyskusji o *communauté* – myśl o palącej konieczności przemyślenia tego, co wspólne we wspólnocie (*commun* w *communauté*), która połączyła pod wieloma względami odrębne rozważania poststrukturalistów. Przywoływane na tę okoliczność pojęcie „wspólnoty bez wspólnoty” stanowi równocześnie hasło zachęcające do zniesienia dotychczasowej postaci „wspólnego” oraz symptom zmiany paradygmatu ontologicznego. Nie bez znaczenia pozostaje w tym kontekście fakt, że kontestujący tradycję koncept „*communauté sans communauté*” głosi brak tej ostatniej, gdyż znaczy ona teraz zupełnie coś innego niż w odziedziczonym przez nas modelu myślenia o tym, co wspólnotowe. Wskazuje na to zwłaszcza kluczowy dla wspomnianej frazy przymek „bez”, który nieprzypadkowo łączy się z takimi wyznacznikami myślenia postfundacjonalistycznego, jak: brak, bezgrunt, wycofanie. Łącząca je nieuchwytność, odnosząca się przede wszystkim do osłabienia poprzedzających wspólnotę podstaw, decyduje o szczególnym trybie „istnie-

---

<sup>44</sup> Ograniczenie to jest szczególnie zauważalne w wypadku Habermasowskiej teorii działania komunikacyjnego, gdzie kluczowa rola *Lebenswelt* rozumianego jako „zasób przekazanych kulturowo i zorganizowanych językowo wzorów interpretacji” stawia pod znakiem zapytania możliwość prowadzenia skutecznych, a zatem zakończonych konsensusem deliberacji ponad partykularnymi światami życia (por. Habermas, 2002, s. 220).

nia” wspólnotowości, zawsze pograżającej się w otchłani nieobecności. „Absencja Wspólnoty nie jest jej porażką: nieobecność przynależy Wspólnocie jako jej skrajny moment lub ciężkie doświadczenie, które wystawia ją na jej konieczne zniknięcie” (Blanchot, 1988, s. 15). Wyzwanie podejmowane w tej sytuacji przez poststrukturalistów polega na wykazaniu, że to, co wspólne, nawet na poziomie uchwytnego zmysłowo porządku społecznego, podlega ruchowi rozproszenia równoległemu do ruchu gromadzenia (Iyer, 2004, s. IX). Wspomniana dysolucja to kolejny konceptualny przejaw poststrukturalistycznej zasady niekompletności bytu<sup>45</sup> jako ontologicznej przeszkody dla trwałego zszycia podmiotowości, do którego odwołuje się ostatecznie każda ontyczna zbiorowość. Zachowując dla niej nazwę wspólnoty, poststrukturaliści dokonują więc świadomej decyzji o nierezygnowaniu z wpisanego w nią etymologicznego wymiaru dzielenia oraz partycypacji w tym, co wspólne. Charakterystyka tego ostatniego musi się jednak dokonywać na płaszczyźnie styku, powierzchni relacji bez warunków przynależności, z dala od wszelkiej głębi i substancjalności, a zatem również podzielanej przez wszystkich członków wspólnoty treści (etniczność, wyznanie, język, rasa itp.). Należy jednak stwierdzić, że nie wszyscy przywoływani tu autorzy potrafią przenieść rezultaty dokonanej na poziomie ontologicznym dekonstrukcji własności na „płaszczyznę przejawiania się” (Bednarek, 2012, s. 204), gdzie funkcjonuje ona – zwłaszcza w warunkach społeczeństwa konsumpcyjnego – w postaci nierozdzielnej zbitki właściwości konstytuujących tożsamość i własności prywatnej. Najdojrzały krok w tym kierunku to proponowana przez postoperaistów reinterpretacja pojęcia dobra wspólnego, ujmująca je w oderwaniu od Scylli dobra publicznego i Charybdy własności prywatnej, o czym piszę więcej w ostatnim rozdziale książki.

Wspólnota, by nie podpadać pod kategorie własności i tożsamości, musi dokonywać nieustannego samoprzekraczania. Do głosu dochodzi tu kolejny aspekt dzielenia, w tekstach Blanchota i Nancy’ego określane mianem *désœuvrement* – rozdzielenia. Termin ten wymaga krótkiego wyjaśnienia<sup>46</sup>. Podjął się tego Nancy w przedmowie do polskiego wydania książki, zdając przy okazji sprawę z długu zaciągniętego u Blanchota, w oryginalny sposób opracowującego teorię dzieła artystycznego:

W potocznej francuszczyźnie *désœuvrement* oznacza stan kogoś, kto jest bez pracy. Francuskie słowa *oeuvre, ouvrage, opération* – dzieło, praca, działanie; łaćń-

<sup>45</sup> Założenie, które Blanchot wyczytuje z tekstów Bataille, Žižek rozciąga na całą rzeczywistość. Jej ontologiczna niekompletność sprowadza się w tym kontekście do przesłanki „nie-Wszystko” (*non-All*) jest materia, które radykalny, nieredukcyjny materializm ujmuje np. pod postacią tego, co niematerialne rozumianego jako pozytywny nie-byt (Žižek i Woodard, 2011, s. 407).

<sup>46</sup> Dwa inne przykłady bliskiego oryginałowi tłumaczenia to „wspólnota niedziałająca” (por. Koczanowicz, 2005, s. 195) i „dezoperatywność” (por. Załuski, 2008, s. 100).

skie *opus* – dzieło; oto rodzina znaczeń, w której się znajdujemy. Należą też do niej *ouvrier*, robotnik [...]. Chodzi tu o dzieło, *oeuvre*, w całej gamie skojarzeń [...]: wytwarzanie, skuteczność, wykonanie, realizacja i jej wytwór – skończony, doskonały w pełni urzeczywistniony. Ktoś, kto jest *désœuvré*, nie ma do zrealizowania żadnego tego typu zadania. Nie jest to jednak bezrobotny, ktoś kto nie ma zatrudnienia, ani darmozjad lub próżniak [...], który czerpie przyjemność z tego, że nie ma pracy. Słowo *désœuvrement* używane jest w sytuacji, gdy przejściowo nie ma się zajęcia – gdy nie ma się nic a nic do zrobienia, a w każdym razie nic pilnego ani koniecznego, i nie wiadomo, czym „się zająć” (Nancy, 2010b, s. 3).

W postaci dzieła jako realizacji odwiecznego pragnienia o pełni i realności inwestowanego w społeczeństwo, lud czy naród Nancy odnajduje jeden z głównych, destrukcyjnych aspektów kultury europejskiej. Pragnienie to łączy bowiem Platońskie państwo, nowoczesną suwerenność, demokratyczną republikę Rousseau, by osiągnąć apogeum swego wyrazu w formie XX-wiecznych totalitaryzmów. Fakt ten decyduje o wspólnych podstawach tych ostatnich i demokracji liberalnej, co stawia autora *Rozdzielonej wspólnoty* w jednym szeregu z takimi jej krytykami, jak Agamben (2008b) i Esposito (2007). Totalność dzieła objawia się poprzez charakterystyczne dla niego dążenie do całościowania, akt uprzedmiotawiania składających się na nie elementów „w miejscach, budynkach, dyskursach, instytucjach, symbolach – jednym słowem w podmiotach” (Nancy, 2010b, s. 44). Każda próba utrwalenia wspólnotowości, czy to w formie materialnej podstawy bytowej, czy to niematerialnej, lecz usilnie materializowanej idei (naród, *Heimat*), prowadzi nieuchronnie do anulowania wspólnotowego doświadczenia oraz likwidacji mnogo-pojedynczej konstytucji łączonych w ten sposób części. Nancy jest w tym kontekście szczególnie wyczulony na te projekty wspólnoty, które roszcząc sobie prawo do kompletności, powszechności, nieśmiertelności i suwerenności, w rzeczywistości afirmują wykluczające różnicę cięcia dokonywane na jej „żywym ciele”. Skrajnym przykładem takiego samookaleczenia jest tkwiąca w każdej wspólnotowej komunii groźba samobójstwa, najpełniej urzeczywistniona w ramach narodowego socjalizmu:

[...] zjednoczenie się w komunii nie kryje w sobie żadnej innej logiki niż logika samobójstwa wspólnoty, która rządzi się tą zasadą. W ten sposób logika nazistowskich Niemiec była nie tylko logiką eksterminacji innych, podludzi uznanych za zewnętrznych względem wspólnoty krwi i ziemi, lecz w zasadzie również logiką składania ofiary ze wszystkich tych, którzy w ramach „aryjskiej” wspólnoty nie spełniali kryteriów czystej immanencji. Oczywiście, kryteriów tych nie sposób było ustalić i dlatego prawdopodobną ekstrapolacją tego procesu mogło być samobójstwo narodu niemieckiego [...] (Nancy, 2010b, ss. 21-22).

Dzieło jako manifestacja „wspólnego bytu”, w tekstach Nancy’ego ściśle przeciwstawione relacyjnemu i procesualnemu byciu-wspólnie, nie tylko nie

jest jakościowo odrębne od działań artystycznych, ale może być przez nie istotnie wzmacniane. Autor *Corpusu* ogranicza się w tej kwestii do ledwie kilku uwag, można jednak wnosić, że opiera swą analogię na tradycyjnym pojęciu dzieła sztuki powstałym na wiele lat przed jego dematerializacją. Decyzja ta rodzi istotny problem, co widać dość dobrze już na przykładzie przedkonceptualnej sztuki nazistowskiej. Jeśli architektura Alberta Speera, rzeźby Arno Brekera czy twórczość filmowa Leni Riefenstahl traktowane być mogą bez większych zastrzeżeń jako przykłady nowoczesnego, komijnego *oeuvre*, to prawdziwego wyzwania dla koncepcji Nancy'ego dostarczają dopiero bardzo zróżnicowane przykłady wspólnoty estetycznej jako szczególnej postaci żywych dzieł sztuki publicznej<sup>47</sup>. Spektrum tych ostatnich rozciąga się od „ornamentu z ludzkiej masy” (Kracauer, 1987), przez „rzeźbę i architekturę społeczną” Josepha Beuysa, po niestabilne ontologicznie działania artystyczne bezpośrednio przywołujące na myśl tezy zawarte w *Rozdzielonej wspólnotcie* (Kwon, 2004, ss. 153-155). Wyzwanie to rodzą pozytywnie waloryzowane przez Nancy'ego cechy, nieprzysługujące jego zdaniem *oeuvre* (relacyjność, procesualność, efemeryczność itp.), które w dobie kapitalizmu kognitywnego przyjmują postać tendencji dla całej produkcji artystycznej, nie przesądzając jednoznacznie o charakterze wspólnoty projektowanej przez konkretne społecznie zaangażowane dzieło sztuki. Problem ten znajdzie swoje rozwinięcie w rozdziale IV. Jeśli sygnalizuję go już teraz, to dzieje się tak z uwagi na kontrowersje, jakie wywołuje Nancy'owska wizja pracy, przekładająca się na obecne w jego tekstach redukcyjne rozumienie wytwarzania i działania. Wcześniej wspominałem już, że francuski filozof może ją zawdzięczać wpływowi Arendt, co uprawdopodobnia fakt podobnego zadłużenia obserwowanego u Agambena, w wielu elementach swojej filozofii równie twórczo co Nancy rozwijającego kwestię *désoeuvrement*. Warto w tym miejscu dodać, że z odrzuceniem obu spotyka się nade wszystko praca utożsamiana z wytwarzaniem/dziełem, polegająca ich zdaniem na wykuwaniu, odtwarzaniu i uprzedmiotawianiu istoty człowieczeństwa. „Brak tu natomiast odniesienia – o czym pisała, analizując ontologię Agambena, Bednarek (2012, s. 153) – do pracy w znaczeniu *ponos/labor*, pracy związanej z życiem”, „tak nietrwałej i pozbawionej wytworu” jako ono samo. Wąskie rozumienie omawianego fenomenu waży w wypadku Nancy'ego nie tylko na kontrowersyjnym zanegowaniu przekreślających akt rozdzielenia produkcji i działania, ale i braku przemyślenia tego, jak dzięki produktywności estetycznej, kognitywnej i afektywnej może dochodzić do zasypywania przepaści między wspólnotowością a bardziej konkretnymi, pojedynczo-mnogimi formami kolektywności. Afirmowane przez francu-

<sup>47</sup> Genealogię jego związków z ideą sfery publicznej owocujących zestetyzowaną wizją społeczeństwa jako budowli czy rzeźby prześledził Michael North (1997).

skiego filozofa niedziałanie, brak zatrudnienia i bezczynność umożliwiającą wprawdzie wyrwanie z trybów i punktowe osłabienie maszyny kapitalistycznej, nie są jednak w stanie zagwarantować dla niej żadnej gospodarczej alternatywy koniecznej do biologicznego przeżycia członków wspólnoty.

Proponowana przez Nancy'ego i Agambena analiza tego, co bezczynne, nieoperatywne pozostaje mimo to jedną z najambitniejszych prób przemyślenia wspólnotowości rozpatrywanej poza zasadą tożsamości i celowości. Bywa jednak podatna na błędne odczytania, co stawia jego interpretatorów przed wyjściowym zadaniem odróżnienia go od apolitycznych dysfunkcyjności, bierności, marazmu i apatii. Bezczynność i dezaktywacja stanowią w przeciwieństwie do tych ostatnich oraz ufundowanej w *telos* pracy „paradygmat polityki, która nadchodzi” (Agamben, 2008d, s. 119). Agamben dodaje natychmiast, że nie chodzi mu bynajmniej o politykę przyszlą, sugerując, że na uwadze ma raczej sam tryb „zbliżania się” do wiecznie odraczanego, mesjanicznego odkupienia. Jego przebłyski jest nam jednak dane obserwować już teraz, w czasie historycznym (co dostarcza punktu przecięcia ze strukturą tego, co nadchodzące u Derridy). Komentatorzy jego filozofii słyszą więc w haśle „wspólnoty, która nadchodzi”, np. echa zjawiska odmowy pracy, popularnego zwłaszcza wśród radykalnych włoskich ruchów robotniczych w latach 60. i 70. XX wieku (de la Durantaye, 2009, 18; zob. także Tronti, 2005), ale i równoległych do nich apoteoz nierobienia głoszonych w kręgach francuskich sytuacjonistów. Równie istotne punkty odniesienia to celująca w dezaktywację systemu idea strajku (Płonowska Ziarek *bd*) oraz działalność anarcho-autonomistycznych kolektywów, nierzadko deklaratywnie inspirowanych Agambenowskim opracowaniem zagadnienia *désœuvrement* (jak grupa Tarnac) (Szadkowski, 2010). Ograniczając się do tych przykładów, dezoperatywność stanowiłaby jednak niewiele więcej aniżeli konceptualny zwornik dla szczególnego typu kontestacji wobec dominujących społecznie praktyk. Agamben wpisuje ją jednak we własny projekt ontologiczny, rezerwując dla niej rolę drugiej strony potencjalności (de la Durantaye, 2009, s. 20) w swojej refleksji poświęconej modalności bytu. W *Homo sacer* czytamy, dla przykładu, o bezczynności rozumianej jako potencji, która nie wyczerpuje się w swej aktualizacji, nie będąc zarazem nieobecnością czynności czy „(jak u Bataille'a) suwerenną i pozbawioną zaangażowania formą negocjowania” (Agamben, 2008b, s. 90). Rozwinięcie tej myśli włoski filozof zawrze m.in. w eseju poświęconym Bartleby'emu, bohaterowi opowiadania Hermana Melville'a, gdzie posłuży się słynnym „wolałbym nie”, by w błyskotliwy sposób przedstawić własną ontologię możliwości. Ta ostatnia jest dopuszczalna jedynie pod warunkiem równoczesnego bycia swoim przeciwieństwem, możliwością *nie* (-czynienia) (Agamben, 2009a, s. 119), co sygnalizują już w pewnej mierze rozważania

Arystotelesa i Dunska Szkota. Najlepszym wyrazem takiej możliwościowej charakterystyki jest, wedle Agambena, byt jakikolwiek traktowany przez niego jako swoisty odpowiednik poststrukturalistycznej pojedynczości:

Z dwóch postaci, pod jakimi zdaniem Arystotelesa wyraża się wszelka możliwość, decydujące znaczenie w tym kontekście ma „możliwość nieistnienia” lub niemożność. Bowiem jeśli prawdą jest, że byt jakikolwiek ma zawsze charakter możliwościowy, równie pewne jest to, że nie jest on zdolny jedynie do tego czy innego konkretnego aktu, ani nie jest po prostu niezdolny, pozbawiony możliwości, ani tym bardziej nie jest on zdolny do wszystkiego bez różnicy, czyli wszechmocny: jakikolwiek, w sensie ścisłym, jest taki byt, który może nie istnieć, który jest zdolny do własnej niemożności (Agamben, 2008d, s. 41).

Dla naszych dotychczasowych rozważań największe znaczenie zdają się mieć bliskie kondycji kopisty stan zawieszenia sądów i referencyjności języka, moment zaprzestania działania, wstrzymanie projektu, pozwalające na choćby chwilowe wymknięcie się własnej istocie, tożsamości, roli, funkcji itp., innymi słowy, temu, co subiektywne, podmiotowe. Doświadczenie to należy kojarzyć z „doznaniem bytu огоłoconego z wszelkich orzeczników” (Agamben, 2009a, ss. 129-131), które w postawie Bartleby’ego przybiera postać nietypowego, bo pozbawionego elementu niezgody i przemilczającego fakt swojego zaistnienia, obywatelskiego nieposłuszeństwa (de la Durantaye, 2009, s. 165)<sup>48</sup>. To zaś wiąże się z typowym dla samej Wspólnoty oporem względem czystej immanencji (Nancy, 2010b, s. 79), symbolizowanej w tym wypadku przez funkcjonalistyczny obraz podmiotowości (jestem tym, na co wskazuje moje zatrudnienie, rola społeczna). Zauważmy, że to samo da się powiedzieć o analizowanym przez Nancy’ego rozdzieleniu, odpowiadającym w równej mierze za „przerwanie, fragmentację i zawieszenie”, wycofujących Wspólnotę z dzieła w każdym z jego możliwych aspektów (społecznym, ekonomicznym, technicznym, instytucjonalnym itp.) w prostym „akcie” komunikacji (Nancy, 2010b, ss. 44-45).

Przeniesione na poziom życia zbiorowego zadanie beczynności sprowadza się do urzeczywistnienia Agambenowskiej koncepcji wspólnoty (przybierającej w późniejszych tekstach miano ludu) – dzielenia istniejących już

<sup>48</sup> Leland de la Durantaye zwraca tu uwagę na kontekst niewyzyskany przez samego Agambena, jednak doskonale wpisujący się w jego projekt. Nieoperatywny protest Bartleby’ego ma miejsce na Wall Street, czyli linii oddzielającej u swego zarania kolonistów od rdzennych mieszkańców Ameryki, „cywilizację” od „dzikości” przetransponowanej później na punkt kontrolny separującego jednostki kapitału. Idąc tym tropem, można założyć, że najskuteczniejsze zabiegi dezaktywacji to te, które dokonują się w miejscach węzłowych dla współczesnej władzy suwerennej, czyli miastach (zwłaszcza tych ich fragmentach, które odpowiadają za wzmożoną produkcję wartości dodatkowej). Pogląd ten stanowi jedno z kluczowych założeń niniejszej książki uzasadniający przekonanie o miejskim charakterze nowych wspólnot.

podziałów prawnych (dotyczących np. kwestii narodowości, wyznania) i czynienie ich nieaktywnymi czy też beczynnymi (Agamben, 2009b, s. 68) w sposób, który redukuje to, co wspólnotowe do pustej, bo nijak nieuwarunkowanej przynależności. Otwierana w ten sposób przestrzeń, gdzie „życie bez formy i forma bez życia zbiegają się w pewnej *formie* życia” (Agamben, 2008d, s. 118), jest dla włoskiego filozofa równoznaczna z obietnicą polityki bez *homo sacer*. Konzeptualizowana przez Agambena „wspólnota, która nadchodzi” inaczej niż wspólnotowość u Nancy’ego i Esposito nie jest rzeczywistością z porządku ontologicznego. Nie oznacza to jednak braku zakorzenienia w filozofii pierwszej, a raczej inne rozłożenie akcentów w rodzinnym sporze wokół najlepszej wizji życia zbiorowego. Ontologiczne zaplecze dla wspólnoty stanowi w tym wypadku jej najmniejsza jednostka, czyli byt jakikolwiek. Decyzja, by właśnie na nim budować niestabilną konstrukcję wspólnoty, może budzić opór u tych, którzy źródeł niepowodzeń współczesnej filozofii polityki upatrują w jej uprzywilejowaniu perspektywy indywidualnej. Zarzut ten dotyka nawet komunitarystów, którzy opierają swe dociekania, jak Charles Taylor (2002), na nowoczesnej koncepcji podmiotu. Agamben ma do niej oczywiście podobny stosunek jak inni poststrukturaliści, stara się zatem w taki sposób przemyśleć to, co pojedyncze, aby nie tracąc nic z jego swoistości, uczynić z niego konieczny składnik nadchodzącej wspólnoty. Pojedynczość ze względu na swój związek z tym, co mnogie daje szansę na wybrnięcie z kolein Hegłowskiej dialektyki partykularności i uniwersalności, nie podlegając, tak jak ta pierwsza, negacji z uwagi na drugą, lecz dokonując takiego przekroczenia ich opozycji, które nie uprzywilejowuje żadnej ze stron relacji. W centrum Agambenowskiej analizy tego, co pojedyncze znajduje się zapomniany element tradycji scholastycznej, zaimek nieokreślony *quodlibet*. To „byt, który ma znaczenie”, byt *do-wolny* czy wreszcie jakikolwiek, umożliwiający nieuwarunkowane przez żadne własności spojrzenie na bycie. „Określenie »jakikolwiek« [...] odnosi się w istocie do pojedynczości bez względu na jakąkolwiek wspólną własność (przykładowo pojęcie: bycie czerwonym, Francuzem, muzułmaninem), jedynie w jej byciu *taką, jaką jest*” (Agamben, 2008d, s. 7). Jakikolwiek to ten element istnienia, który uniemożliwia, przynajmniej na poziomie ontologicznym, subsumcję pojedynczości pod z góry określone koncepty, projekty czy tożsamościowe kategorie rasy, narodu, etniczności itp. I choć w zindywidualizowanym społeczeństwie taki obraz tego, co syngularne jawić się musi jako przekleństwo, z perspektywy połączonych mocy wolności i wspólnotowości trudno nie dostrzec w nim niepowtarzalnej szansy na zmianę obecnych stosunków społecznych (Kishik, 2012, s. 85). Kontynuując swój zamiar wymknięcia się antynomii ogólności i szczególności, Agamben sięga po kategorię przykładu. Jest on równoważny wobec egzemplifikowanych przez siebie przypadków, przynależy do ich klasy, będąc

z nich jednak wyłączonym (co czyni z niego symetryczne przeciwieństwo wyjątku) i sytuując się niejako obok nich. Tego, co przykładowe nie wyróżnia żadna tożsamość czy własność poza podstawą wszelkich przynależności, czyli byciem-nazwanym. Stanowiąc o wyzbyciu się bytu z wszelkiej predykatywności, jest ono „tym, co Najbardziej Wspólne, a zarazem tym, co rozbija wszelką rzeczywistą wspólnotę” (Agamben, 2008d, s. 17).

Pojedynczość jako miejsce nierozróżnialności tego, co szczególne i tego, co ogólne oraz trudno wyrażalna „podstawa” nadchodzącej wspólnoty przekazuje jej zatem te wszystkie cechy, które decydują o rewolucyjności postheideggerowskiej filozofii tego, co wspólnotowe. Na uwagę zasługują tu takie elementy opisowe, jak brak istoty do urzeczywistnienia; odrzucenie perspektywy teleologicznej, podobnie jak wszelkich kryteriów przynależności, założeń, projektów; ek-staza i wystawienie jako tryby istnienia umożliwiające styczność z tym, co zewnętrzne. Choć charakterystyka ta pokrywa się w dużej mierze z reinterpretacją tego, co wspólnotowe u Nancy’ego, Esposito czy Blanchota, tylko Agamben próbuje przemyśleć to, co nazywam w tej pracy „momentem wspólnotowości”. Chodzi tu o zaistnienie określonych okoliczności, w których przygodne podstawy życia wspólnotowego przebyskują z większą niż zwykle mocą, tworząc warunki potrzebne do konstruowania nowych typów zbiorowości ponad obecnymi podziałami i w poprzek wciąż istotnych, lecz umiejętnie równoważonych różnic. Tym, co zbliża nas do takiego rodzaju wspólnoty, jest radykalna zastępowalność bytu, możliwość bycia w miejscu innego, równoznaczna z odrzuceniem mitu wyjątkowości i pojednaniem się z własną niewłaściwością:

[G]dyby ludzie, na próżno poszukujący swojej tożsamości w zawsze już niewłaściwej, obcej i absurdalnej formie jednostkowości, zdołali się pojednać z ową niewłaściwością jako taką, uczynić z własnego bycia-tak-oto nie jakąś tożsamość i indywidualną własność, ale wyzutą z tożsamości pojedynczość, wspólną i całkowicie wystawioną, innymi słowy, gdyby ludzie mogli nie być-tak-oto, zamknięci w tej czy innej konkretnej tożsamości biograficznej, lecz być jedynie *owym* tak-oto, swą pojedynczą zewnętrżnością i własnym obliczem, to ludzkość po raz pierwszy mogłaby powołać do istnienia wspólnotę bez założeń i bez podmiotów, nawiązać porozumienie, w którym nie byłoby już miejsca na to, czego nie sposób przekazać (Agamben, 2008d, s. 71).

W projekcie Agambena momentem, w którym może dojść do wspomnianego we wprowadzeniu zazębiania ontologii aktualności i ontologii wspólnotowości jest współczesna epoka globalnego drobnomieszczactwa. To tutaj może mieć miejsce, po raz pierwszy w historii, uogólnienie kondycji, która do niedawna charakteryzowała tylko proletariats. Włoski filozof ma w tym kontekście na myśli atozsamościowy charakter klasy, której nieokreśloność skazywała na niepowodzenie, aż do czasów Marksa, każdą próbę

nadania jej nazwy. Zdaniem Petera Stallybrassa proletariat oferował w swoim czasie nowe miano dla tego, co nienazwane, czyli biedoty wykraczającej poza tradycyjne podziały społeczne. Stanowił udane zwieńczenie, czego dowodzi wieloletni uzus językowy, Marksowskiego „przetrzęsania łaciny”, owocujące takimi wcześniejszymi przymiarkami, jak *rovés*, *la bohème* czy *lazzaroni* (Laclau, 2009, s. 124). „Istotą” proletariatu pozostaje jego niezwykła heterogeniczność. Chociaż z zasady jest on „wyzuty z wszelkich praw i wszelkiej własności, a więc wszelkiej »szczególnej własności« [...]”, jako uniwersalna klasa historii „potencjalnie posiada je wszystkie”, co świadczy, zdaniem Balibara (2007a, s. 53), o oferowanej przezeń możliwości przejścia od uniwersalności negatywnej do pozytywnej, przekucia najdotkliwszego wywłaszczenia w zawłaszczenie dla wszystkich oraz utraty tego, co jednostkowe we wszechstronny rozwój członków wspólnoty. Niereprezentowalność klasy biednych (spełniająca tym samym jedno z „kryteriów” tego, co wspólnotowe u Agambena i Blanchota) wymuszała mimo wszystko dokonanie nowego historycznego podziału społeczeństwa, przeciętego teraz wzdłuż linii oddzielających ją samą od ledwie „postrzegalnego” lumpenproletariatu i zawsze nad-widocznej klasy kapitalistów. Podział ten przywołuje oczywiście na myśl teorię Rancière’a, jest jednak również trzecim, po etycznym dzieleniu się i rozdzieleniu, aspektem dzielenia wspólnotowości. Wyjątkowość proletariatu jako klasy bez właściwości polega bowiem na współdzielonym przez jego członków pustym doświadczeniu przynależności czy też w żaden sposób nieuwarunkowanym byciu-z. Tym, co dla nich wspólne jest zatem samo bycie – w różnych pracach Nancy’ego określane jako bycie-wspólnie, bycie-z, bycie-z-innymi, bycie pojedynczo-mnogim – zakładające absolutną ekwiwalencję członków Wspólnoty, a jednak wielorakie, wewnątrznie zróżnicowane, istniejące jedynie w formie tranzytywnej (Załoski, 2007, s. 55). Jako takie nie jest ani stanem, ani przysługującą wszystkim jakością, lecz specyficznym rodzajem „działania”. To, co dzielone sprowadza się tu, innymi słowami, do niesubstancjalnie pojętej koesencji, uchwytniej wyłącznie w postaci relacji między pojedynczo-mnogimi bytami (Nancy, 2000, s. 30).

Traktowany jako matryca dla współczesnych form organizacji zbiorowej proletariat pokazuje, w jaki sposób możliwe jest wspólnotowe wykroczenie poza aporie dwojako rozumianej własności. Nie jest zatem perspektywą wyczerpaną, co zdają się sugerować w żaden sposób nieuzasadnione, etnocentryczne tezy o deproletaryzacji społeczeństwa jako konsekwencji jego rozwoju technologicznego i klasowego „uśrednienia” zachodnich państw dobrobytu. Jak przekonują w swoich tekstach Hardt i Negri (2012b, s. 206), konieczność ponownego przemyślenia kategorii proletariatu nie oznacza, że mamy dziś do czynienia z pożegnaniem klasy robotniczej lub zakończeniem walk toczonych przez robotników, lecz ze wzrastającym zróżnicowaniem

w obszarze produkcji tożsamym z przeobrażeniami na gruncie technicznego i politycznego składu pracy. Zastępowanie wspomnianej kategorii przez takie propozycje, jak wielość czy prekariat (Standing, 2014) nie jest efektem jej nieadekwatności, lecz raczej upowszechnienia typowej dla niego kondycji przy założeniu istotnych zmian, do których zaszło w miejscu pracy czy stosunkach klasowych. Fakt ten skłania do poszukiwania nowej nazwy dla opisywanego przez proletariat bytu bez właściwości oraz powtórzenia napędzanego dzięki niemu procesu kolektywnego. Wątek ten rozwijam w ostatnim rozdziale książki, gdzie mowa o wielości jako jednej z najbardziej interesujących możliwości aktualizacji ontologicznego potencjału tego, co wspólnotowe.

W optyce poststrukturalistów, a przynajmniej tych, którzy współtworzą obóz ontologicznej transcendencji, proletariat to zbiorowy przejaw opisywanych wyżej braku i wywłaszczenia. Oba spotykają się w zaproponowanym przez Derridę pojęciu źródłowej alienacji, na różne sposoby interpretowanym również przez Heideggera, Lacana i Kristevą. Podjęcie tej kwestii wymaga szczególnej ostrożności, bowiem taka postać wyobcowania nie jest w żadnej mierze tożsama z pojęciem dziedziczonym przez nas od Marksa, w skrajnych przypadkach prowadząc nawet do jego negacji. Przypomnijmy, że dla autora *Kapitału* alienacja to realizujący się na dwóch płaszczyznach (antropologicznej i gospodarczej) efekt kapitalistycznego sposobu produkcji. W obu przypadkach zjawisko to odsyła nas do utraty czegoś, co posiadaliśmy wcześniej – w planie ontologicznym jej przedmiot to wspólnotowa istota człowieka, na poziomie stosunków gospodarczych chodzi o wypracowaną przez robotnika wartość. Dla Derridy i podobnie myślących autorów (np. Vattimo, Agambena, Kristevej) stanowi ona jedynie nowoczesne uwidocznienie i rodzaj empirycznego potwierdzenia dla istotowo nieesencjalistycznej pustki ludzkiej „natury” (Skempton, 2010, s. 116). Będąc istotną częścią odświeżonego przez marksizm słownika dekonstrukcji, alienacja umożliwia podjęcie kolejnej próby przeciwstawienia się metafizyce obecności, mitowi źródła i zamkniętej na to, co inne tożsamości. Czyni to, opróżniając pojęcie jednostki z jakiegokolwiek wrodzonej mu treści, co odsyła nas, paradoksalnie, do poprzedzającego każdą własność mechanizmu pierwotnego wywłaszczenia. Jak pisze Simon Skempton (2010, s. 11), to ostatnie nie implikuje utraty tego, co właściwe, ponieważ nie jest ono w żaden sposób częścią konstytutywnie wyalienowanego podmiotu. Tym, co można stracić, nie jest zatem istota, lecz stojące za doświadczeniem wspólnotowości poczucie jej braku. Stać się tak może w następstwie uwikłania początkowo rozdartej pojedynczości w tożsamościowe alianse ufundowane w jedności krwi, terytorium, języka lub mniej od nich uchwytniej tradycji.

Kolejny ważny składnik tak rozumianego wyobcowania opiera się na wpisany weń etymologicznym wymiarze obcości i inności. W *Jednoję-*

*zyczności innego* czytamy o niezbywalnej strukturze alienacji bez alienacji stojącej u podstaw naszej odpowiedzialności względem drugiego (Derrida, 1998a, s. 49). Spotkanie z pojedynczym innym to jeden z wymiarów Derridańskiego wydarzenia, którego nieprogramowalność i nieantycypowalność niosą z sobą zagrożenie dla każdej formy samo-obecności (także rozpatrywanego w tych kategoriach miasta, ograniczającego pierwotny impuls spotkania, z którego samo wyrasta). Idąca tropem Freuda Kristeva (1991, ss. 13-14) widzi w obcym istotną część nas samych, określoną postacią nieświadomości i główny aspekt ontologicznej depersonalizacji. Będące jego następstwem rozdarcie tożsamości podkreśla wprawdzie analizowaną przez nas wcześniej kruchość bytu, wiąże się jednak także z przyjemnością jako efektem urefleksyjnienia tego stanu. Radykalna, bo zakorzeniona w „ja” i choćby częściowo uświadomiona obcość pozwala nam wobec tego myśleć o zgeneralizowaniu tego doznania w formie paradoksalnej wspólnoty „obcych dla siebie samych” (Kristeva, 1991, ss. 182-195). Derrida nie oddala się stąd zbyt daleko, gdy pisze o śladzie innego, który poprzedzając to, co obecne, nakłada na każdą pojedynczość ciężar poznania i troski o nie-ja. Jest również kolejną nazwą dla suplementarności, którą francuski filozof wprost odnosi do alienacji jako wywłaszczenia i omawianej wyżej widmowości (Derrida, 2006, s. 157). Wspólnota, która nadchodzi to w tym kontekście proces podtrzymywania ontologicznej (i tylko takiej!) alienacji, która tworząc punkt wyjścia dla kolektywnej relacji, jawi się jako reminiscencja różni i jej przestrzennego korelatu w postaci *chory*. Co najistotniejsze, przeciwieństwa alienacji nie należy doszukiwać się w dezalienacji jako akcie przywracania utraconej istoty człowieka w formie wrodzonych mu własności, lecz w substancji i ufundowanej na niej monadycznej, samo-obecnej tożsamości. W przypadku Derridy zatrzymują one grę różnicowania, uniemożliwiając w ten sposób utrzymywanie relacji pomiędzy wprawionymi w ruch samotranscendencji pojedynczościami. Groźba ta wpisana jest jego zdaniem w projekt Marksowski, gdzie dążenie do dezalienacji to wyraz tęsknoty za pełnią i pojednaniem z istotą ludzką. Jak zobaczymy, pogląd ten, opierając się głównie na pismach młodego Marksa, nie oddaje sprawiedliwości całości dzieła, którego rozwój wyznacza tak zerwanie z humanizmem, jak i stopniowa rezygnacja z kojarzonych z nim pojęć.

To, co dla autora *Specters of Marx* konstituuje samą kondycję bytu bez właściwości, za który uznać należy człowieka, ale również coraz bardziej zajmujące go w późnym okresie twórczości zwierzę (Derrida, 2002c), zdaniem Vattimo przemawia do nas z całą mocą dopiero w dobie spełnionego nihilizmu. Włoski filozof utrzymuje, że trzeba było nam XX wieku, aby wyciągnąć pełnię pozytywnych konsekwencji ze słabości bycia, odsłanianego przez nowoczesne mechanizmy alienujące ludzi od tego, co tylko pozornie najbardziej

im własne. Duża w tym zasługa Nietzschego, który jako jeden z pierwszych zdał sobie sprawę z faktu, że „autentyczność – to, co właściwe, co ponownie zawłaszczzone – skończyła się wraz ze śmiercią Boga” (Vattimo, 2006a, ss. 21-22). Nihilizm przedstawiany w kategoriach dewaluacji organizujących społeczeństwo wartości najwyższych i osłabiania bycia, czyli wyzuwania go z własności metafizycznych, to dla Vattimo szansa na nową politykę. Dla naszych rozważań najbardziej znaczący pozostaje implicytny wniosek *Końca nowoczesności* głoszący możliwość historycznej realizacji ahistorycznych zrębów słabej ontologii. Jednym z pierwszych tego przejawów, także dla włoskiego hermeneuty, jest narzucająca nowe warunki życia struktura nowoczesnego miasta. To w nim zaczyna się „wrywanie człowieka z tradycyjnych relacji, z pierwotnej »wspólnoty« osady, rodziny itd.” (Vattimo, 2006a, s. 32), to tutaj otwierana jest przestrzeń dla nowych, w niczym nieprzypominających tych pierwszych aliansów, więzi i wspólnotowych praktyk.

## 7. Przestrzenie alienacji

Jeśli przedstawioną wyżej tezę o ontologicznym wywłaszczeniu skonfrontować z definicją miasta Sennetta (2009, s. 72) – ludzkiej osady, w której spotykają się obce sobie osoby – można założyć, że miejski stan ducha z zasady daleki być musi od swojskości i psychicznej integralności. Przyczyny konstytutywnej dla nowoczesnego miasta nieswojskości nie ograniczają się jednak z pewnością do potęgowanych przez jego ciągły wzrost czy procesy migracji spotkań z zewnętrzną obcością, kojarzoną najchętniej z przekraczającym granice miasta innym etnicznym. Tym, co na tle uniwersalizującej charakterystyki Sennetta wyróżnia miasto nowoczesne, które jako pojemna etykieta łączy w trybie długiego trwania jego przemysłową i poprzemysłową odmianę, jest wciąż zyskujące na intensywności, pomimo wyraźnie XIX-wiecznego rodowodu, zjawisko wyobcowania.

Owo zagadnienie, jako wspólne miejsce romantycznej ironii oraz [...] leitmotyw Marksowskiej krytyki kapitału, było postrzegane zarazem w psychologicznych i przestrzennych kategoriach. Od Baudelaire’owskich lamentów nad zanikaniem starego Paryża [...] do całościowej krytyki Engelsa w stosunku do tego, co nazwał „hausmannizacją”, fizyczna struktura miasta była utożsamiana z instrumentem systematycznej i wymuszonej alienacji (Vidler, 2000, s. 65).

Na związek wyobcowania z uabstrakcyjnieniem życia miejskiego jako jeden z pierwszych wskazywał Georg Simmel. Na uwagę zasługuje tu próba uzupełnienia ekonomiczno-historycznego spojrzenia na kulturę miasta o często pomijany w tej perspektywie czynnik psychologiczny. Tym, co ce-

chuje jej nowoczesną postać, jest zdaniem Simmla wymuszona przez samo wielkie miasto, postrzegane tu jako dojrzały, obiektywny wyraz nowoczesnego ducha, intelektualizacja metropolitalnej osobowości. Proces ten zbiega się z narodzinami gospodarki pieniężnej, ufundowanej na intelektualizmie umożliwiającym urzeczowienie ludzi i przedmiotów. Kolejna funkcja intelektu to separowanie jednostki od nadmiernej ilości podniet zmysłowych, co w mentalności wielkomiejskiej sprowadza się do dwóch głównych postaw adaptacyjnych: zblazowania i rezerwy. Jeśli prowadzą one do wyzwolenia podmiotu i kluczowej dla indywidualizmu ochrony przed wyobcowaniem (Simmel, 2006, s. 116), to będący ich skutkiem międzyludzki dystans oraz stłumienie emocji znajdują paradoksalne spełnienie w formie wielkomiejskiej samotności (Simmel, 2006, s. 127), jeszcze bardziej alienującej niż udaremniane przez intelekt rozplątywanie jednostki w tym, co zewnątrz.

To ostatnie w warunkach przemysłowej metropolii może przybierać postać ubocznego produktu modernizacji – tłumu, motłochu czy masy. Trażizm nowoczesnego „ja” sprowadza się zatem do sytuacji, w której obiekt odrazy, ale równocześnie gwarancja tożsamości podmiotu, staje się jego własnym przeznaczeniem jako swoiste zwięźczenie opartej na obojętności indywidualizacji. Dystans ustanawiany między mieszkańcami miast, w odpowiedzi na ich niepokojącą, fizyczną bliskość, prowadzi, z jednej strony, do przewartościowania elementów samej opozycji, z drugiej, do zaistnienia sytuacji zgeneralizowanej obcości. Trudno o lepszy jej obraz niż opis tłumu sporządzony przez Fryderyka Engelsa:

Już tłum uliczny ma w sobie coś odpychającego, coś, przed czym wzdraga się natura ludzka. Czyż te setki tysięcy ludzi z różnych klas i stanów, którzy tłoczą się obok siebie, czyż nie są oni wszyscy ludźmi, którzy mają te same właściwości i uzdolnienia oraz jednakie zainteresowania w osiągnięciu szczęścia? [...] A jednak pędzą oni obok siebie, jakby nie mieli ze sobą nic wspólnego i nic ze sobą do czynienia, a jedyna wiążąca ich, milcząca umowa jest ta, że każdy trzyma się prawej strony chodnika tak, by obie mijające się fale tłumu nie zatrzymywały się wzajemnie (Engels, 1952, s. 69).

XIX-wieczne Londyn, Leeds czy Liverpool widziane są tutaj jako areny skrajnej atomizacji, obszary złożone z zamkniętych na siebie monad. Wiza ta nie ma jedynie historycznego charakteru, o czym świadczy dokonane przez Engelsa połączenie faktu wypieranego przez szok miejskiego doświadczenia, wyraźniej wyartykułowanego po latach przez Benjamina, ze zjawiskiem prywatyzacji przestrzeni. Pisząc o dualnym Manchesterze, złożonym z niewidzialnych dla drugiej strony, choć sąsiadujących ze sobą willowych dzielnic burżuazji i obszarów robotniczej nędzy, wskazuje na jedną z głównych strategii ucieczki przed strachem i wyobcowaniem – archetypową dla

współczesnego miasta fortyfikację przestrzeni domowej (Engels, 1952, s. 70). Proces ten ma bardzo ograniczony, burżuazyjny charakter, bowiem zbiega się ze spekulacją na rynku mieszkaniowym i skrajnym pogorszeniem warunków życia klasy robotniczej. Stanowi również przełomowy moment w historii granicy między przestrzenią publiczną i chronioną przed zgubnymi wpływami kapitalizmu przestrzenią prywatną – w warunkach nowoczesności niejako z góry skazany na niepowodzenie z uwagi na powszechność dotykającego wszystkich sfer życia utowarowienia.

Zjawisko to bezpośrednio z doznaniem alienacji i nieswojskością połączył młody Marks. To, co dla Simmla miało głównie indywidualny charakter we wcześniejszych o blisko 60 lat *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych*, określone zostało jako doświadczenie klasowe. Zgodnie z ustaloną recepcją Marks kładzie w nich nacisk na alienujący charakter pracy przejawiający się w trzech zasadniczych wymiarach: w stosunku do jej produktu, samej czynności i gatunkowej istoty człowieka. Wciągnięty w wir kapitalistycznej produkcji człowiek zostaje pozbawiony kolejno przedmiotu własnej pracy, podmiotowości – za sprawą utowarowienia posiadacza siły roboczej, wreszcie zakorzenionej w tym, co społeczne istoty człowieczeństwa (Marks, 1962, s. 554). Tak rozumiana alienacja wiąże się również z opisywanym przez Engelsa antydemokratycznym systemem renty gruntowej. Za jego sprawą wynajmowane przez najbiedniejszych mieszkania tracą na przypisywanej domowi swojskości, który jako cudza własność staje się symbolem zależności, niepewności oraz kierowanej ku sobie i innym wrogości. Sytuacja ta stanowi zwieńczenie dwóch współzależnych procesów składających się na zjawisko akumulacji pierwotnej (Marks, 1951, ss. 770-823) – usankcjonowanego w XVI-wiecznej Anglii grodzenia „wspólnych pastwisk” oraz oddzielenia sposobu produkcji od gospodarstwa domowego. Jako założycielskie dla nowoczesnego kapitalizmu akty oznaczały one nie tylko możliwość oddzielenia wytwórców od środków reprodukcji i przetrwania, ale i oswobodzenie gospodarki z „sieci moralnie nasyconych i emocjonalnych, rodzinnych i sąsiedzkich więzów” (Bauman, 2008, s. 43).

Dla wielu teoretyków więzi społecznej, w tym przywołanego wyżej Baumana, oderwanie kapitalizmu od jego społecznych podstaw skutkuje jednostronną emancypacją kapitalisty. Separacja robotnika od ziemi i domu oraz deruralizacja produkcji w sensie przeniesienia jej do w pełni kontrolowanego środowiska miejskiej fabryki, udrażnia proces pozbawionej wcześniejszych ograniczeń, wzbogaconej o możliwości panoptycznego nadzoru aktu pracy, akumulacji przez wywłaszczenie. Interesująca w tym kontekście jest ewolucja poglądów na zaistniały stan rzeczy samego Marksa. Dosyć wyraźna nostalgia za niewyalienowaną relacją z przyrodą i drugim człowiekiem oraz typowa dla antyurbanizmu tęsknota za małą społeczno-

ścią (*Rękopisy*) już w *Manifeście Komunistycznym* przechodzi w nadzieję na wyzwolenie mas jako uboczny efekt „rewolucji” burżuazyjnej. Pogarda dla „idiotyzmu życia wiejskiego” idzie tu w parze z dostrzeżeniem zalet urbanizacji. Miasto, jak przypomina w tym kontekście Loretta Lees, pełni w *Manifeście* podwójną rolę. „Z jednej strony, było stworzoną przez kapitalizm sfragmentowaną przestrzenią, służącą dyscyplinowaniu klasy robotniczej w celu gromadzenia zysku. Stąd życie miejskie wiązało się z alienacją, izolacją i fragmentacją. Jednak, z drugiej strony, miasto było także siedliskiem i symbolem historycznego postępu” (Lees, 2004, ss. 7-8). Jego główna zasługa w oczach Engelsa i Marksa nie polega zatem na oderwaniu człowieka od utożsamianych z życiem wiejskim konieczności, kojarzonych z brakiem wolności, hierarchiczną organizacją egzystencji czy ograniczeniem pragnień i podmiotowych możliwości. Te mają oczywiście swoje miejskie odpowiedniki. Świadomość obecnych w mieście nowych form zniewolenia wiązana jest tutaj jednak z polityczną możliwością wyzwolenia za sprawą nowych proletariackich stowarzyszeń korzystających z jednoczących i komunikacyjnych własności wielkiego miasta (Marks i Engels, 2009, ss. 36-42). Tłąca się w nim odtąd nadzieja, co do dnia dzisiejszego zdradza każda postać oddolnej i koalicyjnej polityki lokalnej, to marzenie o demokratycznym połączeniu różnych od siebie ludzi.

Wracamy tu do kwestii tłumu. Jeśli w opisie Engelsa pobrzmiewa jeszcze typowa dla literackiego antyurbanizmu pogarda dla bezwładnych i zatomi-zowanych mas, to w *Manifeście* mierzymy się już z postawionym nie wprost pytaniem o możliwość ich przeobrażenia w wewnątrzsterowną wspólnotę miejską, komunikującą się, co więcej, z podobnymi sobie na transcendującym lokalność poziomie regionu, sieci miast czy nawet całego globu. Obraz ten kontrastuje z typowym wizerunkiem tłumu jako budzącego lęk zagrożenia dla porządku społecznego. Znany jego przykład stanowi opis Gustawa Le Bona (1986, s. 55), gdzie bezrozumność zbiorowości przejawia się w aktach sprzecznych z interesem i niewyobrażalnych dla świadomego indywiduum. Jego podatność na pochodzące z zewnątrz obrazy czy hasła czyni z niego jednolity, potencjalnie wybuchowy wytwór społecznego rozkładu. To, co w wielu późniejszych opisach – pracach Siegfrieda Kracauera, José Ortegi y Gassetta czy Davida Riesmana – utożsamione zostanie z pozbawioną zbiorowej świadomości polityczną aberracją, przestrzenną patologią i „symulakrum wspólnoty” (Rewers, 2010b, s. 159), dla autorów *Manifestu* stanowi rewolucyjną potencję zdolną do obalenia społeczeństwa opartego na zniewoleniu, wyzysku i nierówności. Wizja taka odbiega od powyższych w dwóch zasadniczych punktach. Funduje się, po pierwsze, na przekonaniu o istnieniu świadomości klasowej proletariatu jako pierwszego w historii ruchu większości i, co za tym idzie, celowości oraz racjonalności podejmowanych przez niego dzia-

łań. Po drugie, łącząc ludzi pochodzących z różnych grup, nadal wygrywa ich różnicowość w oderwaniu od homogenizującej tożsamości. Dzieje się tak za sprawą jego domniemanej uniwersalności, co w doskonały sposób podsumował w swej lekturze *Ideologii niemieckiej* Étienne Balibar (2007a): proletariariat zapowiada nadejście szczególnego rodzaju wspólnoty, łączącej dla wielu niezestawialne ideały wolności i zażyłości. „Miejsce dawnego społeczeństwa burżuazyjnego z jego klasami i przeciwieństwami klasowymi zajmuje zrzeszenie, w którym swobodny rozwój każdego jest warunkiem swobodnego rozwoju wszystkich” (Marks i Engels, 2009, s. 55).

Przekonanie o potencjalnie rewolucyjnej roli tłumu oraz wciąż podszyta lękiem związana z procesami aglomeracji zmiana w jego percypowaniu (Ortega y Gasset, 2002, s. 10) prowadzi do utożsamienia nowoczesnej polityki demokratycznej z ruchem, prędkością i dynamiką ożywiającej ulice miejskości. Sytuacja ta, jak pisze Paul Virilio, skłania obrońców istniejącego ładu do przedstawienia urbanistycznej odpowiedzi, mającej na uwadze odegnanie zagrożenia poprzez wtórną atomizację zbiorowego podmiotu miejskiej polityki – masy.

[D]awne mury warowne, wydzielone strefy, dzielnice dla ubogich i fawele, wraz ze schroniskami, przytułkami, szpitalami, koszarami i więzieniami, rozwiązują nie tyle problem zamknięcia czy separacji, ile problem ruchu i krążenia, stanowią miejsca niepewności, są bowiem barierą oddzielającą dwie prędkości ruchu, pełnią funkcję hamulca [...] stały się przeszkodami dla swobodnego przepływu (postępu), niespodziewanymi blokadami ruchu, prowadząc nieuchronnie do niemal organicznego rozkładu mas (Virilio, 2008, ss. 15-16).

Przykucie do stałej pozycji przestrzennej, unieruchomienie, szczególnie dotkliwe w czasach, gdy obszar decyzji politycznych coraz bardziej abstrahuje od uchwytnej lokalizacji na rzecz eksterytorialnej przestrzeni przepływów, to pierwszy, choć niewystarczający warunek osłabienia polityki ulicznej. Drugi to utrwalające doświadczenie alienacji uabstrakcyjnienie środowiska miejskiego. Za jego paradygmatyczne przykłady uznaje się zwykle XIX-wieczne przebudowy Paryża i Wiednia (Ringstrasse), jak również późniejsze, przeznaczone dla dowolnego terytorium w oderwaniu od jego geograficznych, społecznych i kulturowych charakterystyk, projekty modernistów. Nałożenie na miejską tkankę zasad nowoczesnej geometrii i architektonicznego racjonalizmu towarzyszyło w ich wypadku zaistnieniu nieobecnych na gruncie wcześniejszych form miasta patologii. Na plan pierwszy wysuwa się tu agorafobia, czyli choroba powodowana przez lęk przed otwartymi przestrzeniami budowanymi w miejsce bardziej podatnych na oswojenie, bo skrojonych na ludzką skalę i możliwych do zmysłowego objęcia elementów miasta (Vidler, 2000, ss. 25-50).

Erozja dotychczasowych miejskich światów życia, tak charakterystyczna dla nowoczesnej epoki „transcendentalnej bezdomności” (Lukács), wiąże się z narzuceniem na ludność obowiązku wypracowania nowych praktyk i zachowań przestrzennych. W wyzbytej kolektywnego impulsu metropolii jest to szczególnie utrudnione, bowiem – jak pisał Kracauer (1987, s. 12) – „ludzie wyłączeni ze wspólnoty, pojmujący samych siebie jako poszczególne osobowości o własnej duszy, zawodzą w tworzeniu nowych wzorów”. Zdaniem Vidlera, to właśnie autor *Ornamentu z ludzkiej masy*, obok Simmla i Benjamina, kładł podstawy pod wizję miasta jako fragmentarycznej przestrzeni nieznajdującej paradoksalnie innego źródła połączenia aniżeli odpowiedzialne za samą separację doświadczenie alienacji. Odwołując się do przeciwstawienia tradycyjnego kościoła i hotelowego hallu jako typów idealnych przestrzeni zamieszkiwania i typowej dla nowoczesnych nauk przyrodniczych przestrzennej pustki (Vidler, 2000, s. 73), Kracauer zarysowywał w dużej mierze współczesną kondycję zdanych na siebie samych mieszkańców miast. Podczas gdy kościół to dawny obszar występowania zjednoczonej w równości, braterstwie i transcendentnej idei wspólnoty, hall stanowi paradygmatyczną dla czasów obecnych przestrzeń bezosobowej nicości, nieodsyłającej do tego, co na zewnątrz bezznaczeniowości, bycia wyzbytego z własnej wyjątkowości i izolującej anonimowości (Kracauer, 1999, ss. 290-295). Dramat nowoczesnego „ja” polega na pozorności alternatywy dostępnej w dobie Taylorowskiego systemu produkcji. W formie uniformizującego ornamentu z ludzkiej masy stanowi ona kolejny etap na drodze współzależnych procesów kapitalistycznej abstrakcji i skrywanego pod jej powłoką, sprzecznego z Rozumem, mitologicznego kultu (Kracauer, 1987, s. 19). Trudno nie zauważyć, że charakterystyczny dla Marksa inwestowany w metropolię optymizm przechodzi ponownie w lęk przed zewnątrzsterowną zbiorowością. Nowość stanowi tu jednak istotna intuicja dotycząca estetyzacji tłumu z ochotą podjęta we współczesnych badaniach nad estetyką karnawałowego protestu czy zjawiskiem *flash mobu*. Choć analizy tych zjawisk pozbawione są zazwyczaj charakterystycznego dla poprzedniego okresu badań nad zachowaniami zbiorowymi poczucia trwogi, różni je od nich nade wszystko stosunkowo powszechne przekonanie o ich niejako z góry założonej bezsilności, idącej w parze z odrzuceniem przemocy dezaktywizacji i utracie sprawczości<sup>49</sup>. Za przykład posłuży w tym miejscu jedynie oferowana przez Baumaną metafora roju jako niezainteresowanego przemianą rzeczywistości płynnonowoczesnego erzacu Turnerowskiego *communitas*. „Rój niczego w rzeczywistości nie zmienia; jak wentyl bezpieczeństwa zapobiega on tylko rozsądzeniu jej struktur przez napięcia na co dzień przez nią wytwarzane” (Bauman, 2010, s. 168).

<sup>49</sup> Jeden z wyjątków stanowi w tym kontekście poświęcona aktywistycznym wymiarom *smart mobów* i *flash mobów* praca Howarda Rheingolda (2002).

Warto zauważyć, że typowe dla hotelowego hallu wyzucie miejsc z historycznych znaczeń i tożsamościowych symboli, jeszcze na początku XX wieku przestrzennie ograniczone, bo sprowadzające się „tylko” do infrastruktury kapitalistycznej produkcji (fabryki) i akumulacji (domy towarowe, hotele, dworce), nabiera centralnego charakteru dopiero w rzeczywistości późnej nowoczesności. Marc Augé wskazuje w tym kontekście na rolę niesymbolicznych, abstrakcyjnych przestrzeni sukcesywnie zdobywających przewagę nad tradycyjnymi obszarami wytwarzania sensu i poczucia zadomowienia. Pisząc o nie-miejscach, francuski antropolog ma na uwadze mnożące się pod każdą szerokością geograficzną, tożsame treściowo i formalnie, lecz niepodające się oswojeniu obiekty tranzytu: lotniska, hotele, autostrady, centra handlowe itp. Jako „środowiskowe bańki”, oferujące jednostce nietrwałe poczucie bezpieczeństwa, zdejmują one z niej obowiązek immunizacji na płynące z zewnątrz zmysłowe podniety czy niepokojące, z uwagi na ich niezrozumiałość, treści. Ponośzona za to cena to anonimowość i utrwalające wyobcowanie doznanie tymczasowości. „Przestrzeń nie-miejsca nie tworzy ani szczególnej tożsamości, ani relacji, lecz samotność i podobieństwo” (Augé, 2010, s. 71). Jako taka w typowy dla publicznych obszarów miast postindustrialnych sposób zniechęca do dłuższego w niej przebywania i podejmowania praktyk trwalszych niż sam akt interakcji z nieznanymi (Bauman, 2006, s. 163). Jej istoty nie stanowi intymna relacja lub więź społeczna, lecz charakterystyczna dla kultury nowego kapitalizmu kontraktualna transakcja (Sennett, 2010b, s. 46). Urzeczawiający charakter nie-miejsc przywołuje na myśl tak rozważania Marksa, poświęcone utowarowieniu i uabstrakcyjnieniu robotnika, pracy i stosunków społecznych, jak i płynące z nich wnioski towarzyszące Lefebvre’owskiej analityce przestrzeni (Lefebvre, 1991). Jakościowy wpływ człowieka jako wytwórcy coraz większych powierzchni sztucznej przestrzeni na ich późniejsze użytkowanie, zagospodarowanie i zarządzanie jest bowiem odwrotnie proporcjonalny do wspomnianych wskaźników ilościowych. Separacja ta stanowi najbardziej dotkliwy przykład późnonowoczesnej kondycji przestrzennej alienacji. Jawi się jednak również jako główny katalizator wymierzonego w miasto oporu, czyli podstawy dla nowych, efemerycznych i procesualnych formacji zbiorowych.

## **8. Zamiast konkluzji – w stronę nieesencjalistycznej wspólnoty miejskiej**

Myśl o globalnym drobnomieszczaństwie jako efekcie uogólnionego procesu proletaryzacji i formie zapowiedzi współczesnego momentu wspólnotowości przybliżyła nas do proponowanej w kolejnych rozdziałach tej książki próby

bardziej bezpośredniej urbanizacji przedstawianej teorii. Ostatnią kwestią, która poprzedzi zmierzenie się z tym zagadnieniem, będzie problem liczby. Fenomen liczenia posłuży mi jako punkt wyjścia i tło, na którym zarysuję pokrótce związek tego, co wspólnotowe z coraz chętniej dziś rehabilitowanym konceptem komunizmu (oraz tłumu i masy). Rozważania nad wspomnianą kwestią stoją u podstaw tak *Rozdzielonej wspólnoty* Nancy'ego, *Politiques de l'amitié* Derridy, jak i politycznych rozważań Rancière'a i Badiou. Ta pierwsza, jak pisał po latach jej autor, to efekt enigmatycznego zapytania ze strony Jean-Christophe'a Bailly'ego, zapraszającego go, we wczesnych latach 80., do publikacji na łamach czasopisma „Aléa”. Motyw przewodni tego numeru: „Wspólnota, liczba” mógł prowokować, dzięki swojej eliptyczności, najróżniejsze odpowiedzi, dla Nancy'ego wiązał się jednak dość jednoznacznie z problematyką komunizmu. Jako „olśniewający skrót” pozwalał na zmierzenie się z najistotniejszymi wyzwaniem przełomu tysiącleci, do których Nancy zaliczy w swych późniejszych pracach m.in. totalitaryzm, upadek realnego socjalizmu, globalizację. Jeśli matrycą ich wszystkich można uczynić komunizm, to dzieje się tak za sprawą jego głębokiej niejednoznaczności, co pozwala, choć z zastrzeżeniami, traktować go jako „nieprzekraczalny horyzont naszej epoki” (Nancy, 2010b, s. 9). Komunizm to dla Nancy'ego zarazem nazwa dla nieudanego, bo pogrążonego w totalitaryzmie, eksperymentu politycznego, „absolutna immanencja wspólnoty względem wspólnoty” (Nancy, 2010b, s. 10), jak i synonim dla przesywającego wszystkie współczesne społeczeństwa kolektywnego pragnienia, archaiczna nazwa dla tego, co musi dopiero nadejść lub już istnieje, lecz jeszcze nie doczekało się należytego rozpoznania. Traktowany metaforycznie posłuży również za etykietę dla bliskiej Blanchotowi literackiej artykulacji wspólnoty, przerywającej mit i odpowiedzialnej za rozerwanie dzieł dwóch pierwszych, a więc „narodów, miast, zasobów, dziedzictwa, tradycji, kapitału i kolektywnej własności wiedzy i produkcji” (Nancy, 2010b, s. 96). Ambiwalencja wpisana w „komunizm” nie tylko nie słabnie wraz z oddalaniem się od swoich historycznych realizacji, ale pozostaje nieodzownym horyzontem każdego wyobraźnego projektu wspólnoty. Zdaniem Nancy'ego to podstawowy problem koncepcji tego, co zbiorowe projektowanych przez takich autorów, jak Rousseau i Marks. Myśląc o komunizmie w kategoriach czysto politycznych, zapominają oni, że jego podstawową funkcją jako idei jest zapytywanie o „ontologiczną sferę współ-bycia” (Nancy, 2012; por. 2000, s. 24), różną od zawsze korumpującej tę ostatnią ontycznej sfery wspólnoty.

Chociaż Marksowi nie udało się do końca pojąć, przynajmniej wedle francuskiego filozofa, istoty bycia-wspólnie, pozostaje najważniejszym, obok Heideggera i Bataille'a, punktem odniesienia teorii rozdzielonej Wspólnoty.

Jeśli ten pierwszy pozwala Nancy'emu zrozumieć ograniczenia jednostkowej perspektywy Dasein, a drugi symbolizuje nieudane osadzenie wspólnotowego pragnienia w uczuciu pary kochanków, to dopiero autor *Kapitału* zwraca jego uwagę na problem tego, co liczne – masy, tłumy, proletariatu:

„Liczba” [...] [s]łużyła jako nagłe przypomnienie nie tylko o oczywistości znacznego rozmnożenia światowej populacji, ale również [...] oczywistości mnogości, która wymyka się założeniom o jedności, mnogości pomnażającej swe różnice, rozpraszającej się w małych grupach, w rzeczy samej pośród jednostek, [a także – P.J.] w ramach wielości czy populacji. Z tego punktu widzenia „liczba” oznacza przeformułowanie i przemieszczenie tego, co uznawano za „masy” czy „tłum” w wielu przypadkach na bazie analitycznego ujęcia sprzed wojny (Le Bon, Freud itp.) [...] Wiemy dzisiaj, że rozmaite faszyzmy były operacjami przedsięwziętymi na „masach”, podczas gdy różne komunizmy działały w oparciu o „klasy” [...] (Nancy, 2003, s. 28).

Zdaniem Nancy'ego podstawowym problemem komunizmu jest jego uwikłanie w teleologizm (koniec historii), flirt z immanentyzmem (będący konsekwencją niedostrzegania źródłowości dystansu, który stara się znieść, widząc w nim dzieło kapitalizmu) oraz esencjalistyczne odgrywanie tego, co wspólne, powodujące wypaczenie „istotowo” kolektywnej sfery praktyk i wpisanego weń bycia-z. Na tym ostatnim waży jego zdaniem Marksowska wizja *animal laborans* i wyrosła z niej koncepcja produktywności bytu.

Dążenie do uchwycenia znaczenia samego słowa stojącego u podstaw jednego z najistotniejszych projektów społeczno-politycznych XX wieku, stanowi w przypadku Nancy'ego kolejny gest wycofania i rozebrania na czynniki pierwsze wielkiej idei filozoficznej. Ma w sobie również coś z odwrócenia Marksowskiej 11 tezy o Feuerbachu zaproponowanego *implicite* przez Žižka (2011, s. 22), a wyrażającego się w przekonaniu, że każde zawsze zbyt pochopne działanie polityczne musi poprzedzać akt krytycznej interpretacji zastanego stanu rzeczy. Szczególnym przypadkiem wyznaczonego w ten sposób zadania jest analiza tego, co nowe przez pryzmat tego, co wieczne, czyli działającej niczym Hegłowska „konkretna uniwersalność” idei komunistycznej. Jej wiecznotrwałość nie polega jednak na abstrakcyjnej aplikowalności do wszystkich rzeczywistych przypadków, lecz możliwości (i konieczności) wynajdywania jej „na nowo w każdej nowej sytuacji historycznej” (Žižek, 2011, s. 15).

Zwrot w tym kierunku to w chwili pisania tych słów zauważalny trend w radykalnej humanistyce i jedna z najpoważniejszych prób przewyciężenia toczącego ją przez lata marazmu, diagnozowanego przez Wendy Brown w kategoriach Benjaminowskiej „lewicowej melancholii”. Nieidentyfikowalnymi przedmiotami utraty (Freud, 2007) byłyby w tym przypadku nade wszystko ruch kolektywny (proletariat), historyczny moment oraz ich zwią-

zek z naukową analizą w formie ścisłego splotu teorii z praktyką. Za paraliż myśli lewicowej odpowiadają także, w dalszej kolejności: brak poczucia wspólnoty, zrozumienia tego, co lokalne i międzynarodowe oraz alternatywy dla dominującej ekonomii politycznej (Brown, 1999). Ich odzyskanie to jedno z zadań wznowionej przed kilkoma laty dyskusji nad komunizmem, toczonej z udziałem takich myślicieli, jak: Badiou, Balibar, Susan Buck-Morss, Nancy, Rancière, Hardt i Negri, Vattimo, Žižek czy Bosteels. Większość z nich spotkała się w 2009 r. w Londynie na konferencji „The Idea of Communism”<sup>50</sup>, by zastanowić się nad zasadnością rewitalizacji i oddemonizowania znaczącego, które dla Badiou wyznacza najistotniejszy problem filozofii, poczynawszy od Platona (Douzinas i Žižek, 2010). Bezpośrednim impulsem do podjęcia tej kwestii była zresztą postawiona przez tego autora „hipoteza komunistyczna”. Badiou sprowadzał ją w swoim eseju do czystej idei równości, która jako na różne sposoby aktualizowany wzorzec pełni funkcję regulatywną w sensie Kantowskim. To rodzaj odwiecznej nadziei na egalitarną organizację społeczeństwa, zaistnienie wspólnoty równych, wobec której takie jej przejawy jak proletariat czy ruch robotniczy należy uznać za relikty minionej epoki. Zamiast ich ożywiania współcześni intelektualiści powinni pełnić rolę akuszerki „wydarzenia” nowego komunizmu wyrastającego na gruncie eksperymentalnych form polityki (Badiou, 2008, s. 37). Istotnym krokiem w tym kierunku jest osadzenie komunistycznej idei w sferze praktyk, chociaż jak każda idea pozostaje ona „abstrakcyjną totalizacją trzech podstawowych elementów: procedury prawdy, przynależenia do historii i indywidualnego upodmiotowienia” (Badiou, 2010, s. 3).

Poważnym ograniczeniem prezentowanego w ten sposób komunizmu bez Marksa jest: oderwanie omawianej problematyki od strukturalnych nierówności systemu kapitalistycznego, przemian przestrzeni wpływających na kształt rewolucyjnej podmiotowości oraz rozbicia elementu kolektywnego na partycypujące w politycznej prawdzie indywiduala. Znika tu dodatkowo kluczowy dla naszych rozważań motyw podwójnego wywłaszczenia jako słabej podstawy dla zawiązywania nieesencjalistycznych wspólnot miejskich. Z problemem tym znacznie lepiej radzi sobie Nancy, jednak i w tym wypadku komunizm ulega swoistemu gestowi depolityzacji. Odpowiada za to postulowana przezeń konieczność odrzucenia tkwiącego w nim „-izmu” (jako oznaki reprezentacji i ideologizacji) i skupienia się w zamian na niepolitycznym prefiksie „kom-”, implikującym wyzute z substancjalności to, co wspólne. Jak twierdzi Nancy (2010a, s. 153), jego szczególna rola polega na otwieraniu przestrzeni między bytami, przez co samo jawi się jako „przestrzeń, spacjowanie, dystans i bliskość, separacja i spotkanie”. Decyzja

<sup>50</sup> Kolejne konferencje pod tym samym tytułem zorganizowano w 2011 r. w Nowym Jorku i w 2013 r. w Seulu.

o uczynieniu go synonimem wspólnotowości przyczynia się do odzyskania pojęcia nadwątlonego przez jego nieudane aktualizacje, likwiduje jednak możliwość traktowania komunizmu jako zjawiska, formy urzeczywistniania Marksowskich widm wolności, równości i wspólnotowości.

Twierdzę w związku z powyższym, że brak zainteresowania dla sfery ontycznej powoduje, że Nancy nie do końca dostrzega możliwości, z jakimi wiąże się pojedynczo-mnogie, a zatem odpowiadające w swej charakterystyce byciu-z, próby ucieleśnienia rozdzielonej Wspólnoty. Rozciągnięcie owego doświadczenia na zrehabilitowane masy i klasy (por. Balibar, 2007b) pozwala zerwać z podstawowym ograniczeniem komunitariańskiego ideału *Gemeinschaft*, który jako późnonowoczesne przedłużenie dociekań Tönniesa, Redfielda czy Durkheima nie potrafi uchwycić wspólnoty inaczej niż w małych liczbach. Nancy zwraca wprawdzie uwagę na ten problem, pozostaje jednak zakładnikiem dość ograniczonego, w istocie wczesnodwudziestowiecznego, spojrzenia na fenomen typowo miejskich form zbiorowości. Nie zmienia to faktu, że problem liczby, także w ujęciu francuskiego filozofa, okazuje się kołem zamachowym rekonceptualizacji wspólnoty. Zmienia się, innymi słowy, ilość skal, na których możemy uchwycić to, co wspólnotowe. Przypomnijmy, że w oczach Marksa komunizm traci wszelki sens, gdy pozbawić go perspektywy globalnej, co samo w sobie stanowi już dążenie do reinterpretacji zjawiska, które w swych pierwszych opisach dotyczyło małych grup opartych na wspólnym posiadaniu i wytwarzaniu dóbr. Szacunek dla osiągnięć komunizmu pierwotnego (zob. Löwy, 2012) nie znosi konieczności obalenia jego wewnętrznych ograniczeń – do czego przysłużył się już rozwój gospodarczy – i przeniesienia korzystnych doświadczeń przedkapitałistycznego życia wspólnotowego na wyższy poziom łączącej różne lokalizacje sieci. Zadanie rewaluacji komunizmu nie różni się zatem zbyt wiele od reinterpretacji wspólnoty, polegając na jej, zgodnym ze zmianami dotyczącymi naszej aktualności, urbanizacji.

Chociaż w późniejszych tekstach Nancy'ego mamy do czynienia z wydestylowanym konceptem komunizmu, oczyszczonym z dyskredytujących go naleciałości historycznych, w próbie uchwycenia jego wymiaru ontologicznego brak nade wszystko życzliwego odczytania litery tekstu Marksa. Nie ulega wątpliwości, że ciężą na nim liczne grzechy XIX-wiecznej nauki, jak humanizm czy historyzm. Należy jednak stwierdzić, że proponowana przez autora *Kapitału* ontologia relacji, pomimo swoich oczywistych ograniczeń, stanowi dojrzałą i bliską poststrukturalistycznej wizję stosunku tego, co pojedyncze do tego, co mnogie, dobudowując kolejny fragment zerwanej ścieżki w myśleniu wspólnotowości. Teoretyzując zagadnienie praktyki, pokazuje również, w jaki sposób dojść może do krótkiego spięcia między ontologicznym a ontycznym wymiarem bycia-wspólnie. W zrozumieniu tego faktu po-

maga bez wątpienia oryginalne odczytanie filozofii Marksa zaproponowane przez Balibara (2007a). Punkt zwrotny w myśleniu niemieckiego filozofa stanowi jego zdaniem zerwanie z humanizmem teoretycznym (określenie Althussera), charakterystycznym dla wczesnego okresu naukowej działalności Marksa, i próba ponownego przemyślenia zagadnienia „istoty” człowieka, tym razem od strony całokształtu stosunków społecznych. Projekt ten wiąże się z odrzuceniem dwóch tradycyjnych stanowisk filozoficznych: realizmu i nominalizmu. Ich podstawowe ograniczenie to niezdolność do uchwycenia tego, co wykreśla obszar wspólny dla wszystkich jednostek, czyli ustanawianych między nimi stosunków. Dzięki temu odkryciu Marks przeciwstawia się punktowi widzenia Feuerbacha, który „sprowadza istotę religii do istoty człowieka. Ale istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych” (Marks, 1961, s. 6). Uprzywilejowując sferę międzyludzkich relacji, Marksowska ontologia sytuuje się z dala od redukujących byt indywidualizmu i organicyzmu, a zatem stanowisk współodpowiedzialnych za utrwalanie monadycznej koncepcji podmiotu. Jak zauważa autor *Trwogi mas*, znamieny pozostaje w tym wypadku wybór terminologiczny Marksa, czyli decyzja o użyciu francuskiego *ensemble* (całokształt) zamiast denotującego całość, pełnię niemieckiego *das Ganze*. Za równie symptomatyczny należy uznać zabieg samego Balibara nakładającego na Marksowską ontologię zewnętrzne względem niej pojęcie transindywidualności (co przypomina proponowane wyżej dołączenie wspólnotowości do szeregu pojęć poststrukturalistycznych). Kategorię tę znajdziemy m.in. w pracach Kojève’a, Simondona i Lacana, gdzie wskazuje ono nie na to, co „idealnie znajduje się »w« każdej jednostce [...], ani to, co służyłoby z zewnątrz do jej klasyfikacji, lecz [...] to, co istnieje *między jednostkami*, ze względu na ich wielorakie interakcje” (Balibar, 2007a, s. 45)<sup>51</sup>. Zbliża to omawiany projekt ontologiczny do rozpoznania poststrukturalistów o tyle, o ile dekonstruuje obie strony pozornie sztywnej opozycji indywidualium i wspólnoty. Tym, co w rzeczywistości zajmuje takich autorów, jak Marks, Nancy czy Esposito, nie jest żaden z jej ontycznych członów, lecz kwestia relacji – w ich nieskończonej wielości, zmienności i transfiguracji. Jako czynnik konstytutywny każdego z nich stanowi ona kolejną nazwę dla wspólnotowości.

Zauważmy, za Balibarem, że spekulatywność takiego ujęcia okazuje się pozorna z chwilą, gdy dostrzec w nim echa praktyk ruchów rewolucyjnych. Charakterystyczne dla nich połączenie realizacji interesów jednostki z żądaniami wspólnoty oraz opis istniejącego stanu rzeczy w kategoriach

<sup>51</sup> Warto zauważyć, że obecne tu założenie o relacyjności wszelkiego bytu znajduje swoje odbicie w Marksowskim ujęciu kapitału przedstawianego w kategoriach antagonistycznego stosunku społecznego.

procesu i transformacji nakazuje w opisywanych wyżej stosunkach społecznych dostrzec „rewolucję permanentną” (Balibar, 2007a, s. 46). Trudno nie zauważyć w tym miejscu ontologicznego wymiaru komunizmu, który odpowiadałby, poza wspomnianymi już aspektami współ-bycia czy dzielenia, za nieustanne przekraczanie obecnego kształtu rzeczywistości materialnej, dopisując kolejny rozdział do naszych wcześniejszych rozważań na temat konieczności osłabienia zawsze zbyt sztywnego przeciwstawienia tego, co immanentne temu, co transcendentne. Pogląd ten oddaje słynny cytat z *Ideologii niemieckiej*:

Komunizm jest dla nas nie *stanem*, który należy wprowadzić, nie *ideałem*, którym miałyby się kierować rzeczywistość. My nazywamy komunizmem *rzeczywisty* ruch, który znosi stan obecny (Marks i Engels, 1961, s. 38).

„Istota” komunizmu zawierałaby się zatem w podwójnym ruchu transcendowania – możliwości otwierania bytu na to, co względem niego zewnętrzne oraz kolektywnego znoszenia tego, co zaprzecza ontologicznym przesłankom równości, wolności i wspólnotowości. Możliwość wyczytania takiego stanowiska z dojrzałych tekstów Marksa stawia go w jednym szeregu z Heideggerem jako myśliciela inaugurującego nieesencjalistyczną rekonceptualizację problematyki *Mitsein*. Wspólnotowe myślenie Marksa oferuje nam jednak coś jeszcze. Coś co pozwala nam widzieć w jego następcach, np. przedstawicielach radykalnych studiów miejskich, teoretyków mediacji między ontologicznym wymiarem bycia-wspólnie i jego obserwowanymi w postindustrialnych miastach przejawami. Chodzi tu o utożsamienie kolektywnej podmiotowości z r z e c z y w i s t y m ruchem, działaniem czy wreszcie praktyką, która pozwala nam wierzyć we współzależność przekształcania jej samej z tworzeniem i przekształcaniem świata zewnętrznego (Balibar, 2007a, ss. 38-40). Proponowane w ramach marksizmu rozumienie praktyki<sup>52</sup>, jak pisze Leszek Koczanowicz (2005, ss. 65-72), pozwala na połączenie takich fenomenów, jak: kultura (rozumiana jako system znaczeń i zbiór narzędzi do podjęcia działania), opór względem władzy oraz krytyka powodowanych przez nią wykluczeń i nierówności. Swoista performatywność Marksowskiej koncepcji praktycznego podmiotu w dość oczywisty sposób łączy się w ten sposób z afektywnością i refleksyjnością. Ta ostatnia stanowi zaś pierwszy wyznacznik f a k t y c z n y c h nietożsamościowych wspólnot, których członkowie, w trybie krytycznego namysłu nad warunkami własnego „osadzenia w świecie”, niedoskonale materializują ontologiczne podstawy współ-bycia. Ontologia staje się w ten sposób konstruktywna, czyniąc

<sup>52</sup> W wielu kwestiach podobne do ujęcia rozwijanego przez niektórych twórców filozoficznego pragmatyzmu (np. Johna Deweya). W obszarze studiów miejskich powinowactwo to analizował niedawno Gary Bridge (2014).

z określonej teorii, na czym zawsze zależało marksistom, dyskurs umożliwiający zmianę tego, co pozadyskursywne (Strathausen, 2006, s. 23). Lash pisze w tym kontekście, że konstruowane jako sieci podzielanych praktyk i znaczeń nowe wspólnoty są refleksyjne z racji tego, że:

(1) przynależność do nich nie wynika z urodzenia lub przymusu, ale z indywidualnej decyzji o zaangażowaniu; (2) mogą one ulec rozciągnięciu na przestrzeń „abstrakcyjną”, a zapewne również i w czasie; (3) w znacznie większym stopniu niż tradycyjne wspólnoty świadomie zastanawiają się nad własnymi początkami oraz ciągłą zmiennością; (4) ich „narzędzia” i wytwory mają raczej charakter abstrakcyjny i kulturowy niż materialny (Lash, 2009, s. 212).

Najbardziej obiecujące formy wspólnotowego urefleksyjnienia zachodzą w moim przekonaniu na trzech fundamentalnie powiązanych płaszczyznach w pewien sposób wpisanych już w zagadnienie słabej ontologii – kognitywnej, estetycznej i afektywnej. Jak zauważa Stephen White, mobilizacyjny aspekt rozważań ontologicznych zasadza się nie tyle na ich naukowości, co wierze w słuszność oferowanego przez nie opisu świata. „Nasze figuracje ja, innego i tego, co pozaludzkie nie są zatem nigdy kwestią czysto kognitywną. Są raczej zawsze czymś estetyczno-afektywnym” (White, 2005, 17). Choć w tym kontekście moglibyśmy mówić o trzech odmiennych wymiarach tego, co ontologiczne, związanych z *quasi*-religijną sferą bycia razem, z mojego punktu widzenia mamy tu raczej do czynienia z najbardziej interesującymi formami kładzenia mostów nad przepaścią oddzielającą to, co ontologiczne (filozofia) od tego, co ontyczne (polityka). Pisząc w drugiej części książki o trzech modelach wspólnotowej formacji – wspólnotach interpretacyjnych, estetycznych i oporu – podążam m.in. za tezą Strathausena, zgodnie z którą „ontologie dosłownie żyją (czyli są ucieleśniane i praktykowane), za sprawą tych, którzy się do nich odnoszą” i nie jest to tylko kwestia racjonalnego osądu. „W grę wchodzi tu inne siły, takie jak pasja, nieświadome założenia i popędy, estetyka i, nade wszystko, sposoby w jakie są one wyrażane i [...] »konsumowane«” (Strathausen, 2006, s. 47). Im też poświęcam pozostałe rozdziały, dla każdego typu wyrastających z nich praktyk rezerwując osobny, choć oddzielany od innych jedynie z myślą o czytelności całości, fragment książki. Analiza wspomnianych modeli ma za zadanie ukazanie możliwości faktycznego uprzestrzennienia wspólnotowości, co stanie się możliwe dzięki m.in. odniesieniu do trzech, moim zdaniem, najbardziej interesujących, konceptualizacji zszycia tego, co ontologiczne (wspólnotowości) z tym, co ontyczne (wspólnot miejskich) – ludu w wykładni Laclaua, wspólnoty równych Rancière’a oraz wielości teoretyzowanej przez Hardta i Negriego.



CZĘŚĆ DRUGA

WSPÓLNOTY MIEJSKIE



## ROZDZIAŁ III

# WSPÓLNOTY INTERPRETACYJNE W MIEŚCIE TEKSTUALNYM

### 1. Ile demokracji w interpretacji?

Niezależnie od swego teoretycznego zaplecza interpretacja – jako rozumiejący stosunek do świata, określona procedura badawcza, jak również przedmiot namysłu autorefleksyjnych kulturowych studiów miejskich (Rewers, 2014) – stawia swych adeptów przed dwoma zasadniczymi problemami. Po pierwsze, pomimo długiej historii krytycznej refleksji nad omawianą praktyką, wyznaczonej m.in. przez „hermeneutykę podejrzeń” w wydaniu Marksa, Nietzschego i Freuda, zwrot interpretacyjny w naukach społecznych i antyinterpretacyjne wystąpienie poststrukturalistów, pozostaje ona niezmiennie strategią o dość ekskluzywnym charakterze i ograniczonym, z punktu widzenia osób nieprzynależących do „wspólnoty” badawczo-eksperymentalnej, dostępie. Jest to szczególnie widoczne w obliczu kulturowych przeobrażeń prowadzących w ostatnich latach do demokratyzacji tak istotnych z punktu widzenia refleksji kulturoznawczej fenomenów, jak narracja czy wyobrażenia oraz prowadzonych w jej obszarze badań. W wypadku tych ostatnich dzieje się tak na skutek praktykowania nowych postaw badawczych nastawionych na współdziałanie z dotychczasowym obiektem naukowych analiz – badanymi jednostkami i grupami. Tak rozumiane zerwanie z typowym dla nowoczesnej nauki dualizmem podmiotowo-przedmiotowym jest punktem wyjścia dla badań uczestniczących, interwencyjnych, bojowych (Denzin i Lincoln, 2009) czy wreszcie współ-badań (Borio, Pozzi i Roggero, 2007). Jeśli współczesne badania jakościowe mają być nastawionym na zmianę badanego przedmiotu projektem etycznym (Flick, 2010, ss. 29-30) i politycznym, to jednym z podstawowych zadań ich przedstawicieli jest wpisująca się w ramy takiego programu demokratyczna radykalizacja praktyki interpretacyjnej. Celem tego rozdziału będzie zbieżne z tym imperatywem prze-myślenie zagadnienia wspólnoty interpretacyjnej. Mam tutaj na uwadze nie

tyle osadzenie aktu interpretacyjnego w określonym, zastanym kontekście kulturowym, jak pojmuje rzecz autor powyższego konceptu Stanley Fish, ile znacznie radykalniejsze, bo wyrastające z oddolnego czy nawet ulicznego (Jerram, 2011, ss. 20-23) rozumienia tego, co polityczne, zjawisko miejskiej wspólnotowości – tworzącej się w obliczu i w konsekwencji konstruowanej wspólnie interpretacji performatywnej. Nacisk kładziony na tę ostatnią pozwala na przemyślenie zagadnienia zmiany, co zdaje się tak samo ważne w odniesieniu do wspólnoty interpretacji, jak i jej przedmiotu – w tym wypadku miasta.

Niebezpieczeństwo związane z sięganiem po niedemokratyczną i zindywidualizowaną metodę interpretacji to jedna z konsekwencji, po drugiej, wciąż dziś aktualizowanej, spowitej przez nimb tajemnicy, jej historycznej spuścizny. Za jej „zasługę” może uchodzić sytuacja, w której wprawdzie interpretować wolno nam wszystkim, nie wszyscy jednak jesteśmy traktowani jako twórcy interpretacji kogokolwiek wiążących. Jest to szczególnie wyraźne, gdy rości ona sobie prawo do wywierania nacisków na przekształcenie interpretowanego przedmiotu, np. estetykę miasta lub model władzy samorządowej. Można tu wskazać na trzy najistotniejsze, bo nadal ważące na sposobach reprezentowania i organizowania późnonowoczesnego miasta, tradycje epistemologiczne: hermetyczną, idealistyczną i onto-hermeneutyczną. Ich przewyciężenie to konieczny, lecz niewystarczający warunek rozwijanej tu wizji demokratycznej i miejskiej polityki interpretacji.

Na problemy związane z hermetyzmem, rozumianym jako stosunkowo stała historycznie metodyka lektury, zwracał uwagę Umberto Eco. Interpretacja hermetyczna jest równoznaczna z aktem dekodowania ukrytych znaczeń, odsłanianiem tajemnic, zgłębianiem niewidzialnych dla niewtajemniczonych prawd. Wspomniany pogląd znalazł swoje apogeum w gnozie, która dekretuje podział na grupę wybranych, interpretatorów umykających zmysłom przekazów oraz niemającą dostępu do „księgi świata” resztę. Podział ten nie jest politycznie neutralny, antycypuje bowiem dostrzeżoną przez Foucaulta nierozdzielność wiedzy i odpowiedzialnej za jej instrumentalizację, coraz bardziej kapilarnej, władzy.

Byt mówi hieroglifami i zagadkami. [...] Spuścizny hermetyczna i gnostycka wspólnie wytwarzają syndrom tajemnicy. Wtajemniczony jest ten, kto rozumie zagadkę kosmosu. Wypaczenia modelu hermetycznego doprowadziły jednak do poglądu, że władza polega na wytwarzaniu u innych przekonania, iż posiada się jakąś tajemnicę polityczną (Eco, Rorty, Culler i Brooke-Rose, 2008, ss. 36-44).

Paradoksalnie model hermetyczny przyczynił się do narodzin przeciwstawnego mu, nowożytnego racjonalizmu naukowego (Eco i in., 2008, s. 41). Pomimo zasadniczych różnic tym, co je łączy, jest umacnianie opartej na

reglamentowanym dostępie do zaszyfrowanego przekazu opozycji głowy i rąk, pracy intelektualnej i manualnej. Model ten reprodukuje hermeneutyzm, o którym Bourdieu pisał w kategoriach „intelektualnego aktu dekodowania, który zakłada wydobycie na jaw oraz świadome stosowanie zasad wytwarzania i interpretacji” (Bourdieu, 2007a, s. 478; por. Rewers, 2007). W społeczeństwie posttradycyjnym staje się on, zgodnie z rozpoznaniem Giddensa i Becka, udziałem ekspertów, zastępujących w tej roli mędrców czy reprezentantów starszyny.

Problem, o którym mowa, uobecnia się również mocno na gruncie tradycji idealistycznej. Jest ona ożywiana, jak przekonywał Marks, we wszystkich próbach nadawania światu spójności poprzez docieranie do jego rzekomo jedyne, migoczącego pod powierzchniością zjawisk, sensu. Wspomniane stanowisko funduje się na korelacji „między faktem myślenia o »porządku świata« (zwłaszcza w sferze politycznej i społecznej) a faktem *waloryzowania porządku w świecie*” (Balibar, 2007a, s. 37). Implikować to może, gdy mieć na uwadze wyrastającą z myśli marksistowskiej koncepcję przemocy symbolicznej Bourdieu, groźbę zakamulowanego wychowywania mas, jak również obronę burżuazyjnego *status quo* z uwagi na nierewolucyjność takich pojęć jak duch, rozum, świadomość. Marksowskie odrzucenie interpretacji, proklamowane przez słynne: „Filozofowie rozmaicie tylko *interpretowali* świat; idzie jednak o to, aby go *zmienić*” (Marks, 1961, s. 8), jest jednak nie tyle negacją samej aktywności odczytywania znaczeń, ile jej konkretnej, antymaterialistycznej odmiany. Jak pokazują liczni czytelnicy Marksa, stawia ona tamę przed inną, bardziej twórczą praktyką związaną z wizją podmiotu jako aktywnego wytwórcy świata zewnętrznego, np. środowiska miejskiego. Owa praktyczna działalność człowieka nie kłóci się z interpretacją jako taką, lecz stawia przed nią konkretne zadania. Jeden z wymogów pojętej w ten sposób i n e j hermeneutyki to demystyfikacja znaków umożliwiających umacnianie hegemonii grup dominujących. Foucault przypomina w tym kontekście, że zabieg ten ma niezbywalnie przestrzenny charakter, polega bowiem na zanegowaniu głębi (umożliwiającej rządy pieniądza, kapitału itd.) i afirmacji płaskości, dającej szansę na wyzwolenie „milczącej większości”. Ta ostatnia nie wyklucza, co warto dodać, istnienia licznych fałd, załamań czy szczelin – to one, jak w Turnerowskiej wizji *communitas*, stanowić mogą zaczyn nowego społeczeństwa, to w nie również, właśnie z tego powodu, wymierzona jest okularocentryczna praktyka wygładzania przestrzeni (por. Sławek, 1997). Na tak zarysowanym planie interpretacja to nieskończone zadanie z uwagi na odrzucenie mitu początku, istoty czy fundamentu społeczeństwa i przeniesienie akcentów z aktu odczytywania na osobę odczytującego (Foucault, 1988, ss. 256-260), z „głębokiego” elementu znaczonego (*signifié*) na „powierzchniowy” element znaczący (*signifiant*).

W podobnym kierunku co Marksowska krytyka idealizmu idą poststrukturalistyczne próby dekonstrukcji tradycji onto-hermeneutycznej. Ich skutek to pogłębienie przypadającego na lata 60. XX w. kryzysu interpretacji, na który złożyły się cztery, równie fundamentalne załamania: kryzys *mimesis*, kryzys podmiotu, kryzys znaku i pozytywnej nauki o znaczeniu oraz kryzys klasycznej hermeneutyki (Burzyńska, 2001, s. 97). Obiekt sprzeciwu, wyrażonego najradzykalniej przez takich myślicieli, jak: Roland Barthes, Foucault i Derrida, stanowiła w tym kontekście metafizycznie ufundowana praktyka odczytywania tekstów kultury, nade wszystko zaś lektura zatrzymująca polisemiczność i wielogłosowość dzieła literackiego. Taka interpretacja to w oczach Barthesa „operacja, poprzez którą grze pomieszanych lub nawet sprzecznych pozorów przypisuje się strukturę jednorodną, głęboki sens, »prawdziwe wytłumaczenie«” (Burzyńska, 2001, s. 87). Jej krytyka to w tej perspektywie obrona semiotycznej niestabilności i wieloznaczności tekstu oraz postulat nigdy niezakończony, bo podejmowanej pod nieobecność transcendentalnego znaczonego czy centrum struktury, czytelniczej gry (Derrida, 2004d). Choć postulowany przez poststrukturalistów odzeganujący się od tajemnicy i ostatecznego sensu tryb lektury mógł nosić znamiona rewolucyjnego (Barthes, 1999, s. 251), możliwość w pełni politycznej, demokratycznej interpretacji wyrażona została dobitniej dopiero trzy dekady później, na skutek eksplicytnego mariażu dekonstrukcji i marksizmu. Derrida (2006b, s. 63) pisał o nim m.in. w kategoriach interpretacji performatywnej, a zatem „»interpretacji, która transformuje to, co interpretuje!«”, mając na uwadze już nie tyle pozbawiony zewnątrz tekst tego, co społeczne, ile wielowymiarowe, zarazem materialne i znakowe, zmysłowe i inteligibilne, targane wewnętrznymi sprzecznościami społeczeństwo kapitalistyczne. Dla naszych rozważań szczególnie wiążące zdaje się przekonanie Derridy o istotnej roli, jaką w przypadku każdego tekstu, także traktowanego w tych kategoriach miasta, odgrywa wymykająca się eksplikacji resztką, nadwyżką, suplement. Co dla autora *O gramatologii* charakterystyczne, to nieuchronność ich spacylizacji. Najwyraźniej widać to w przypadku „śladu” i „marginesu” – to one nie pozwolą miastu nigdy na represyjne uspołnienie, pełną centralizację, reprodukcję statycznej, zakorzenionej w *genius loci* tożsamości czy zamknięcie w ramach marginalizującego to, co niekognitywne pojęcia. Wystąpienie przeciw onto-hermeneutyce przeradza się w tym kontekście w krytykę ontologii w postaci esencjalizowanych – a zatem wykluczających to, co nie-istotowe, różne, obce – monadycznych przestrzeni (Derrida, 2006b, s. 103), takich jak *oikos* czy monoetniczne dzielnice miasta.

Rozumiane antyesencjalistycznie miasto zdaje się stawiać przed jego interpretatorami liczne granice. Traktujący o nich twórca dekonstrukcji nieprzypadkowo wspomina przecież o aporii. Jeśli doświadczenie, zgodnie

z jego etymologią, ujmować jako transgresję czy przekroczenie, aporia stanowi każdorazowo ich udaremnienie (Derrida, 2002a, s. 244), niemożność przejścia równoznaczną z niedoczytaniem, na które skazana jest każda interpretacja. Paradoksalność tej sytuacji polega jednak na tym, że fakt ten, zamiast blokować, skutkuje kolejnymi odczytaniem. Nie idzie tu zatem o fundamentalistyczne ograniczenie interpretacji w obliczu tego, czym winno być miasto i co na nie się składa czy, z drugiej strony, nihilistyczną nieobecność lub niedoświadczalność sensu, lecz jego nieustanne migotanie, odsyłanie do znaczeń odmiennych zgodnie z palimpsestową logiką śladu (Rewers, 2005, s. 21), czy wreszcie ich nadawanie i projektowanie na obiekt przez zbiorowy podmiot interpretujący. Jak twierdzi Jonathan Culler (2008, s. 135), dla dekonstrukcji nie istnieją granice, bowiem na znaczeniu każdego tekstu waży nie jego wewnętrzna istota, lecz kontekst. „Wyznaczenie granic jest zatem jedyną rzeczą, której zrobić nie możemy”. Nie ma zatem racji Eco, pisząc o bliskości interpretacji i łacińskiego *modus*. Odpowiada ono jego zdaniem tak za zachowanie miary, powściągliwość, jak i pozostawanie w granicach, także w znaczeniu przestrzennym. Eco (Eco i in., 2008, ss. 32-33) przypomina legendę o założeniu Rzymu, początku *civitas* jako wyznaczeniu linii granicznej. O jego losach przesądziła tymczasem raczej transgresja aniżeli umocnienie *limes*<sup>1</sup>. Spór o granice interpretacji toczony przez Cullera i Eco podsumowują celnie słowa Baumana (1997, s. 39):

[...] z natury rzeczy »kontekst« nie może więc być »granicą« tekstu – nie ma między nimi murów, brak nawet przepony osmotycznej; można je sobie tylko wyobrazić, i to ze szkodą dla rozumienia, jak się odbywa odczytywanie i wykładnia.

Znaczenie miejskiego tekstu jest więc nie tylko kwestią konstytutywnego zewnątrz, o którym za Derridą pisze Mouffe, ile również podatną na przekroczenie i przewrót partykularnością – zarówno w sensie geograficznym, jak i czasowym. Jego specyficzność polega na niestabilności i wiąże się z nie zawsze zauważaną możliwością samozakwestionowania miejskiej doksy w formie zobiektywizowanych przestrzennie habitusów, np. za sprawą artykulacji żądań wcześniej w owej przestrzeni nieobecnych. Historia urbanistyki pełna jest zatem przykładów destruowania miejskich murów, przesuwania przestrzennych granic, demontażu całościujących i ograniczających rozwój projektów. Tak nakreślany imperatyw stałej de-rekonstrukcji ustaleń urbanistycznych funduje swoiście miejską etykę: „[...] tylko miasto wykraczające poza swe mury jest właściwym miastem [...]” (Sławek, 2010, s. 23). By sprostać temu wyzwaniu, musi ono tkwić, przypomina Derrida (1993/1994), na własnym progu, w stanie wiecznej nierozstrzygalności, co

<sup>1</sup> Zwracają na to uwagę, w odniesieniu do pism Agambena, Bülent Diken i Carsten Bagge Laustsen (2005, s. 8).

zaimpregnuje je na próby totalizacji, zamknięcia czy imputowania mu odwołującej do jego ducha, wewnętrznej struktury czy istoty statycznej tożsamości. Wizja ta implikuje swoistego rodzaju bezgraniczność, zwłaszcza jeśli zwrócić uwagę na skrajną relacyjność tego, co miejskie. Można mieć tu na uwadze jego usieciwienie, metropolizację czy zjawisko miejskiego sprawlu, które dotyka dziś także wiele nie-metropolii w rodzaju Zagrzebia czy Poznania. Na uwagę zasługuje tu także proliferacja miejskich progów, za sprawą witryn internetowych lub miejskiego marketingu, rozmywająca i skutecznie dematerializująca to, co do niedawna stanowiło jego obrzeża. Zarysowana w ten sposób logika przestrzenna znajduje istotne przełożenie na aspekt temporalny. Jedną z metafor pozwalających uchwycić nam rzeczywistość miejską nie jest już zatem stosunkowo stabilne pod względem antropologicznym i historycznym miejsce, lecz – jak pisze Castells (2007, s. 390) – przepływ, proces. To zaś odwołuje nas dość jednoznacznie do Heraklitejskiej wizji tego, co miejskie z jej głównymi cechami, takimi jak: heterogeniczność, płynność, zmiana i *polemos* (Sławek, 2010). Każda z nich musi znaleźć swoje odbicie w charakterystyce miejskich wspólnot interpretacyjnych. Wszystkie stoją z pewnością za otwartym dziełem miejskiego tekstu.

## 2. Przekraczając miejski tekst

Przekonanie o istnieniu analogii między tekstem a posiadającym cechy języka miastem ma, co oczywiste, znacznie dłuższą niż poststrukturalistyczna tekstualizacja rzeczywistości historię. Jej apogeum przypada niewątpliwie na przełom XIX i XX wieku – jako okres równoległego, dla niektórych nawet współzależnego, rozwoju modernistycznej literatury i miasta przemysłowego (Rybicka, 2003, s. 20). Co ciekawe, odpowiada za nią pośrednio – obok armii osiadłych w Paryżu, Londynie, Berlinie czy Dublinie literatów – Marks, piszący w *Kapitale*, na marginesie rozważań nad fetyszyzmem towarowym, że w społeczeństwie kapitalistycznym „wartość przeobraża każdy produkt pracy w społeczny hieroglif” (Marks, 1951, s. 79; por. Frisby, 2002, s. 15). Na gruncie badań nad miastem teza ta najciekawiej rozwinięta została w poświęconych nowoczesnej fantasmagoryzacji fragmentach pisarstwa Benjamina i Kracauera, jak również zapisach miejskiej lektury sporządzanych przez paryskich surrealistów. Wspólna dla wszystkich jest tu szczególna wizja ponownie zaczarowanej nowoczesności, rzeczywistości reaktywującej mityczne siły, które muszą zostać odczytane, chociaż nigdy i przez nikogo nie zostały w istocie zapisane. W wypadku Benjamina mamy do czynienia z afirmacją interpretacji rozumianej jako jedna z władz mimetycznych. Jej zadanie to dostrzeganie ukrytego tekstu pod powierzchnią zmysłowych po-

zorów, „odkrywanie i rozwijanie znaczenia złożonego w pozornie chaotycznym, rozproszonym, demonicznym świecie natury” (Gilloch, 2002, s. 45). W warunkach nowoczesnego, lecz ogarniętego przez mit miasta pragnący zrozumieć je interpretator zmuszony jest nakładać na przestrzeń siatkę krajobrazu, pejzażu czy tekstu.

Dla pisarzy takich jak Charles Baudelaire transformowana na ich oczach przestrzeń miejska to „las symboli” i konstelacja zachęcających do rozszyfrowania znaków. Jak każdy inny tekst potrzebuje ona swego czytelnika. Jeśli dla autora *Kwiatów zła* i Benjaminu uprzywilejowanym uczestnikiem interpretacyjnych marszrut jest postać *flâneura* (Benjamin, 2001; 2005), to taki wybór daleki jest nawet od znamion neutralności. David Frisby zauważa w tym kontekście, że charakterystyczne dla paryskiego spacerowicza miasto-czytelnictwo zawsze podlega stratyfikacji z uwagi na mediowany przez stosunki władzy dostęp do tekstu. *Flâneur* nie tylko nie jest uniwersalną figurą czytelnika miejskiego palimpsestu, ale jako paryżanin, intelektualista, mężczyzna wyraźnie partykularyzuje model odbioru urbanistycznego gąszczu znaków. „Tym, który czuł się jak w domu w sprywatyzowanych przestrzeniach publicznych, był *flâneur*-mężczyzna [...] jeśli kobieta sama włóczyła się po ulicach, stawała się ulicznicą, prostytutką, towarem cielesnym wystawionym na sprzedaż [...]” (Friedberg, 2009, s. 95). Na to, co i jak może być odczytywane wpływa więc także płeć, etniczność, klasa, wiek czy profesja (Frisby, 2002, s. 15), jak również panujące w danym momencie sposoby „widzenia” i reguły organizujące *wypowiedzi*, które przyporządkowują ich autorki do danej „wspólnoty dyskursywnej” (określenie Foucaulta).

Współczesny Baudelaire’owi Paryż Drugiego Cesarstwa to paradygmatyczny przykład sytuacji, w której pole powyższego oglądu może ulegać, za sprawą reorganizacji przestrzeni, architektonicznemu poszerzeniu. Hausmannizacja francuskiej stolicy oznacza w tym wypadku nie tylko dokonaną urbanistycznymi środkami destrukcję światów życia biedoty, zapowiedź uburżuazyjnienia oraz panoptyzacji miasta, ale i możliwość zaistnienia, za sprawą poluznienia granic między przestrzenią prywatną, publiczną i handlową, „zaskakującego i potencjalnie konfliktowego kontaktu” (Harvey, 2006c, s. 20). O tym, że jego natura może mieć także charakter konfliktu interpretacji zaświadcza osadzony w scenerii bulwarów fragment *Paryskiego spleenu – Oczy biednych*. Mamy tu do czynienia z jednym z pierwszych momentów rozpoznania obecności innego w przestrzeni publicznej, choć jeszcze nierównoznacznym z uznaniem jego prawa do sprawczego odczytywania i ustanawiania własnych miejskich znaczeń czy choćby publicznego zabierania głosu. Pozornie publiczna przestrzeń miasta ma tutaj zatem, jak powiedziałyby Harvey, skrajnie sprywatyzowany i reglamentowany przez siły rynkowe charakter. Zmiana jej znaczenia na drodze odmiennego,

niż zaplanowane, użycia wymaga transformacyjnego, kolektywnego wysiłku wymierzonego także w jej niepubliczne komponenty. Jeden z warunków progowych dla tak zarysowanego zadania może stanowić dekonstrukcja legitymizujących dyskursywne nierówności miejskich tekstów.

Nowoczesne miasto sugeruje wprawdzie natychmiastowość i bezpośredniość związanych z nim doznań, doświadczenie to zapośredniczone jest jednak zawsze przez istniejące na jego temat wyobrażenia i reprezentacje (Donald, 1999, ss. 7-10). Wspomniana mediacja, przyczyniając się do rozkładu doświadczenia typu przednowoczesnego, jak i zakorzenionych w nim tradycyjnych wspólnot, na co zwracał uwagę Benjamin, czyni z miasta szczególnego rodzaju hybrydę, która zdaje się znosić stare opozycje między przestrzenią materialną i niematerialną, rzeczą i abstrakcyjną myślą, wreszcie fizycznym i wyobrażonym środowiskiem. Co istotne, człony owych binaryzmów pozostają ze sobą w relacji wzajemnego wpływu, co umożliwia osłabienie równie słynnej dychotomii między bazą i nadbudową. Jak pisał Toporow (2000, s. 85): „[M]iasto i jego tekst są powiązane pewnym jednolitym, lecz skierowanym w obu kierunkach procesem osmotycznym i dlatego równie trudno jest powiedzieć ostatecznie [...] co tekst zawdzięcza miastu i [...] co w mieście jest z jego tekstu”.

Problem wyobrażonego charakteru miasta, o którym James Donald pisze w analogii do Andersonowskiej wspólnoty wyobrażonej, stawia jego interpretatorów przed kolejną, obok bezgraniczności, trudnością. Przyjęcie tezy głoszącej centralność konstruujących przestrzeń reprezentacji wiąże się z przywołanym wyżej założeniem o nieistnieniu odpowiedzialnej za ich statyczność, kojarzonej z transcendentnym *signifié*, istoty. W tradycji badań nad miastem, np. w tekstach fenomenologów przestrzeni, zwykło się ją łączyć z jego historycznym centrum. Kłopot w takim ujmowaniu miejskiej tożsamości pojawić mógł się już w czasach szkoły chicagowskiej i sporządzanych w jej ramach analiz miasta, które ze względu na swoją młodość, jak w wypadku Chicago, pozbawione było tego akurat, kulturowo wyróżnionego, fragmentu. Innego przykładu dostarcza Tokio. Jego centrum to dla Barthesa (2004, ss. 86-87) „ulotna idea”, pustka, która inaczej niż europejskie śródmieścia nie emanuje na swoje otoczenie siłami władzy, kultury lub duchowości. Wniosek, który wpisuje się w przeświadczenie autora *Imperium znaków* o różnej od zachodniej japońskiej kulturze pustego znaku, zbliża nas do podobnej konstatacji, gdy idzie o wyobrażone miasto w ogóle. Sam Barthes podkreślał w innym miejscu, że niestabilność, przejściowość porządkującego przestrzeń *signifié* to wspólna dla wszystkich miast semiotyczna kondycja. Centrum jako „puste znaczone” otwarte jest na ciągle nowe sygnifikacje przydawane mu przez miejską wspólnotę (Barthes, 1997, s. 162). Instruktywny będzie tu przykład Wenecji. Jej rozliczne reprezentacje, takie jak

miasto pośredniczące między Wschodem i Zachodem, transgresji, entropii, śmierci, rozwiązłości, przekonują wyraźnie, że tradycyjną rolę głębi lub jądra odgrywa w jego wypadku maska – kłamstwo, które mówi prawdę o mieście (Curtis i Pajaczkowska, 2002, ss. 154-159). „Istotą” Wenecji jest zatem jej zmienność, stała potencjalność związana z możliwością nowego wypełnienia w pewnej mierze pustego także i w jej wypadku centrum. Nie oznacza to bynajmniej arbitralności projektowanych na nią pod nieobecność autorytarnego *signifié* treści. Skutecznie utrudnia to palimpsestowość każdego miasta rozumiana tu jako pozbawiona głębi tekstura odsyłająca do bardziej lub mniej zatartych elementów znaczących, milczącej i nieświadomionej przez mieszkańców historycznej semantyki przestrzeni. Należy zatem uznać, że za znaczenia miasta i składających się na nie części odpowiada złożona gra między ich obecnym użyciem a pamięcią o użyciach poprzednich (Leach, 2002). Jej zasady nie przesądzają jednak ściśle o dalszych losach łańcucha miejskiej sygnifikacji. Nieobecność ostatecznego sensu miasta dopuszcza tak jego ciągłość, jak i możliwość niegwałtownego zerwania. Brak centrum zakłada fragmentaryczność, ta zaś implikuje gęstość, dyfuzję i różnicowanie znaczeń. Warto je nazwać, za Ewą Rewers, „miejskimi archipelagami, nie tylko dlatego, że tworzą wyspy sensu w amorficznej, wymykającej się całościującemu »czytaniu« przestrzeni współczesnych miast przedstawianej jako nieprzejrzane mnóstwo form życia społecznego [...] Również dlatego, że początkiem przyczyną i zasadą (arché) tych działań jest historycznie, nie metafizycznie, ujmowana miejskość rozumiana jako archipelagi kultur” (Rewers, 2010b, s. 221). Tekstualny łańcuch wysp powtarza w tym wypadku pozbawioną centrum strukturę przestrzenną samej Wenecji. Nie ogranicza się jednak wyłącznie do miasta Marca Polo i Casanovy. Jako nowy obraz miejskości stanowi kulturową matrycę każdego współczesnego bytu miejskiego.

Choć próby oddzielenia obrazów miasta od ich materialnej podstawy bytowej należy w tym kontekście uznać za daremne, niezwykle ważne pozostaje śledzenie sposobów, w jaki władza, mając na uwadze własne umacnianie i reprodukcję odpowiedzialnych za to struktur, instrumentalizuje źródła produkcji miejskich tekstów. Prym wśród tych ostatnich wieść mogą, zgodnie z rozpowszechnionym poglądem, literatura, film, fotografia, teatr czy sztuki plastyczne. Główną rolę w konstruowaniu pojęciowego miasta odgrywają jednak producenci dyskursów nieartystycznych. Idzie tu przy tym nie tylko o szerszą niż w wypadku sztuk publiczność, gotową do odbioru przygotowanego przez władze miejskie przekazu, ale i większą łatwość przekształcenia już istniejącego pojęciowego instrumentarium – wypracowanego przez media, ośrodki badawcze, pracownie architektoniczne czy publiczne instytucje – w bardziej namacalne narzędzia wdrażanej przez nie polityki. Decydujące znaczenie w tej kwestii przypada miejskim metaforom

zazwyczaj o znacznie mniej niewinnym przesłaniu niż przepływ czy archipelag. Jeśli jako przykład raz jeszcze przywołać haussmannizację Paryża, należy podkreślić jej dyskursywne podłoże w postaci tekstów wpisujących się w ramy paradygmatu organicznego. Dyskurs miasta-jako-organizmu traci w tym przypadku jedynie metaforyczny charakter, bowiem administrowanie chorą, skażoną, patologiczną tkanką miejską nie jest możliwe bez pomocy pamfletów, raportów, dokumentów czy planów miejskich (Donald, 1999, s. 30)<sup>2</sup> składających się na podręczny „zestaw lekarski” zaangażowanych w rewitalizację i oczyszczenie miasta urbanistów czy urzędników. O tym, że nie jest to dyskurs przebrzmiały, mimo pojawienia się nowszych metafor maszyny, sieci, marki czy dzieła sztuki, świadczy z pewnością wprowadzana pod każdą szerokością geograficzną (także w Polsce) miejska polityka zerowej tolerancji czy zjawisko przestrzennej stygmatyzacji, opisywane w licznych pracach przez Loica Wacquanta.

Za jednego z najwybitniejszych reprezentantów tego rodzaju myślenia, obok odpowiedzialnych za wprowadzanie organicznej metaforyki do słownika studiów miejskich socjologów z Chicago, uchodzi nieprzypadkowo Le Corbusier. Architekt, który nawet porzucając miano purysty, nigdy nie przestał podporządkowywać swoich planów imperatywom geometrii. Jej przeznaczenie to zaprowadzenie porządku, czystości i transparencji w obliczu metropolitalnego chaosu, strukturalnej nieczytelności i moralnej choroby toczących miasto na skutek wyzwolenia wszystkich popędów i sił nowoczesnego społeczeństwa. Terapeutyczny modernizm Le Corbusiera (określenie Anthony’ego Vidlera) na uwadze miał zatem intelektualizację i uabstrakcyjnienie tego, co miejskie. Ich wehikuł miały stanowić podobne zmiany dokonane w stosunku do przestrzeni, przeprowadzenie których staje się możliwe za sprawą eksperta-urbanisty, pracującego w pojedynkę i w oderwaniu od demokratycznej kontroli nad systemem miejskim (Pinder, 2005, s. 71). Problematyczność takiej wizji miasta staje się aż nadto wyraźna, gdy zdać sobie sprawę, że w jej granicach swego miejsca nie znajdą konflikt, zmysłowość, pragnienia, wyobraźnia i emocje czy wreszcie alternatywne użycia skrajnie sfunkcjonalizowanej tkanki miejskiej.

Próbę wyjaśnienia źródeł jej trwałości i dominującej w zachodnim kontekście kulturowym roli chyba najciekawiej podjął Henri Lefebvre. Na nasze rozumienie przestrzeni składają się jego zdaniem trzy powiązane ze sobą procesy: 1) praktyki przestrzenne – dotyczące produkcji i reprodukcji przestrzeni oraz konkretnych lokacji i układów przestrzennych; 2) reprezentacje przestrzeni – związane ze stosunkami produkcji i nakładanym

---

<sup>2</sup> W Londynie, o którym pisze Donald, pomagała w tym literatura współodpowiedzialna za powstanie dyskursu podwójnego miasta – światłego West Endu i spowitego przez ciemności East Endu (por. Williams, 2010).

przez nie porządkiem, przejawiające się w formie znaków, kodów, obrazów; 3) przestrzenie reprezentacji – ucieleśniające złożone elementy symboliczne oraz zakodowaną lub nie, bardziej ukrytą stronę życia społecznego. Triada ta przekłada się na trzy rodzaje przestrzeni: fizyczną, postrzeganą przez wszystkich korzystających z niej ludzi (*perceived*), myślaną, konceptualizowaną przez naukowców, architektów, artystów, urbanistów, urzędników (*conceived*) oraz przeżywaną przez użytkowników, mieszkańców oraz niektórych twórców jej reprezentacji (*lived*) (Lefebvre, 1991, ss. 33-40). Choć w idealnej sytuacji mielibyśmy do czynienia z ich równowagą, w rzeczywistości dominującą rolę odgrywają zawsze reprezentacje przestrzeni odpowiedzialne za modelowanie, ideologiczne warunkowanie i utowarowienie miejskich światów życia. Najciekawsza w propozycji Lefebvre’a zdaje się w tym miejscu wizja groźby stojącej za tak rozumianą hierarchizacją, opisywana w kategoriach tekstualizacji form przestrzennych, która prowadzi do charakterystycznego rodzaju redukcjonizmu. W wypadku miasta zabieg ten jest równoznaczny z dyskursywnym wypieraniem przestrzeni społecznej przez przestrzeń mentalną, co łączy się z zapoznawaniem obszaru ludzkich doświadczeń, codziennych praktyk i bezpośrednich przeżyć będących udziałem szeregowych „użytkowników” miasta. Na znaczeniu traci w tym wypadku wiedza potoczna, codzienna „ekspertyza” sporządzana przez miejskich tubylców kosztem teoretycznego namysłu nie zawsze związanych z daną lokacją specjalistów. Proces ten może mieć przełożenie na obszar postrzegania przestrzeni fizycznej. Jak zauważa Augé, sam znak może służyć w tym wypadku za ogołocony ze znaczeń antropologicznych substytut doświadczania miasta. W wypadku przebywania w nie-miejscach takich jak autostrada czy stacja benzynowa z bycia w przestrzeni miejskiej zwalnia już sama lektura informujących o tym drogowskazów czy map (Augé, 2010, ss. 66-67). Co ważne, uabstrakcyjnienie przestrzeni przez słowo pisane, zachodzące z bezprecedensową siłą w dobie zaawansowanego kapitalizmu, dokonuje się często środkami metaforyzacji. Uchwyceni w sieć symboli, znaków i obrazów mieszkańcy nie są zdolni do rozpoznania własnej roli oraz podjęcia myśli, zakorzenionej w krytycznym wysiłku celującym w oddolną reorganizację praktyk przestrzennych. Fakt ten skłania Lefebvre’a (1991, s. 96) do odrzucenia myślenia o mieście w kategoriach tekstu oraz odpowiedzialnej za pojawiające się w jego obrębie kłamstwa i błędy „modernistycznej [...] trójcy czytelności – widzialności – inteligibilności”. Współczesna hegemonia wtórnych względem przestrzeni społecznej tekstu, znaku czy reprezentacji zmusza Lefebvre’a do uprawiania swoistej archeologii przestrzeni. Efekt owych poszukiwań stanowią odpowiednio tekstura, ciało i presemiotyczna produkcja tego, co przestrzenne. Wszystkie odpowiadają za Lefebvre’owską wizję przestrzeni przeżywanej (Lash, 2002) – rzeczywistości zakorzenionej

w tym, co chtoniczne, taktylne, cielesne. W tym kontekście nie może dziwić jego niechęć do kolejnego instrumentu modernistów – mapy. Podobnie jak tekst sprowadza ona wielowymiarowość miejskości do dwuwymiarowej rzeczywistości i nawet jeśli nie wypiera swego odniesienia przedmiotowego, skutecznie przyczynia się redukowaniu materialnych doświadczeń oferowanych w ramach przestrzeni społecznej. Lefebvre, nie odnosząc się bezpośrednio do idei Kevina Lyncha (2010), nie godzi się na konotowane przez pojęcie „obrazu miasta” spójność, czytelność, przezroczystość i mentalny charakter jego desygnatów<sup>3</sup>. Broni miejskiego labiryntu z jego niewyraźnością, potencjałem dla wyobraźni i afirmowanym przez sytuacjonistów „celowym bezładem”.

Powyższe stanowisko nie jest pozbawione racji, może jednak razić zbyt autorytarną wizją praktyk tekstotwórczych w odniesieniu do znanych nam obecnie sposobów pisania i czytania miasta. Jego podstawowy brak to koncepcja bezbronniego podmiotu, niezdolnego do podjęcia wysiłku subwersyjnej autoreprezentacji, która mogłaby zanegować kapitalistyczny monopol na wytwarzanie kolonizujących miejską codzienność obrazów, znaków i wyobrażeń. Jeśli wcześniejszy o blisko dekadę słynny referat Eco (1999 [1967]) o partyzantce semiologicznej, zwracając uwagę na możliwość niehegemonicznej lektury tekstów kultury, awangardę oporu, dostrzegał głównie wśród odbiorców nowszych od pisma mediów, takich jak telewizja, to Michel de Certeau, w tym samym czasie, co Lefebvre, odnosił taką szansę bezpośrednio do miejskiego systemu znaków. Pisanie miasta jawi się tu, co więcej, jako aktywne zawłaszczanie układu topograficznego poprzez kolektywne, bo regulowane przez konwenans (de Certeau, Giard i Mayol, 2011), nadawanie znaczeń. Jedno z najciekawszych, z perspektywy kulturowych studiów miejskich, osiągnięć autora *Wynaleźć codzienność* stanowi próba odzyskania dla nich często niedostrzeganej, bo zbyt oczywistej i pospolitej sfery praktyk. Ich przykład stanowi chodzenie, będące „dla systemu miejskiego tym, czym wypowiedzanie jest dla języka lub zrealizowanych wypowiedzeń” (de Certeau, 2008, s. 99). Dopiero gry kroków uprzestrzeniają miejsce, ożywiając to, co bez ingerencji użytkownika stanowiłoby ledwie abstrakcyjny pojemnik na ludzi i rzeczy. Jak przypomina John Urry (2009, s. 81), to przechodnie i chodzenie kształtują sposób, w jaki miejsca są zamieszkiwane i wykorzystywane, tym samym praktycznie je wytwarzają. Chociaż przywołany wyżej cytat wskazuje na performatywność pozatekstowych aktów mowy, wędrówki przechodniów odpowiadają w oczach de Certeau także za pisanie miejskiego tekstu, przekształcanie przestrzennych

<sup>3</sup> Odnotujmy na marginesie, że ciekawą próbę zniesienia opozycji między mapą i labiryntem oferują przykłady psychogeograficznej kartografii sporządzane przez sytuacjonistów (Pinder, 2005, ss. 153-159).

*signifiants* w coś innego. Dzieje się tak na skutek ich użycia, co przywołuje na myśl koncepcję znaczenia Ludwiga Wittgensteina (2004). Choć ma ono zwykle taktyczny charakter, a zatem rozgrywa się w ramach subwersyjnego działania na miejsce uprzednio oznaczone przez władzę, to – w przeciwieństwie do sprawujących ją twórców miasta-pojęcia – nie przyczynia się do refleksyjnego odczytania litery miasta. Na gruncie koncepcji de Certeau to istotny problem, bowiem obecność nie dość głośnej lub zupełny brak oddolnej interpretacji tekstury miasta grozi umocnieniem jego pojęciowej formy. Ta zaś nie tylko przypomina Lefebvre'owską przestrzeń konceptualizowaną, ale jako panoramiczna, utrwalająca to, co płynne i nieuchwytnie kopia świata życia mieszkańców przyczynia się do zapomnienia praktyk i wykluczającego zarządzania przestrzenią (de Certeau, 2008, ss. 94-96). Propozycja de Certeau zakłada wobec tego swoistą ucieczkę z „pola dyskursu”, co ostatecznie kłóci się ze stanowiskiem przyjmowanym przeze mnie poniżej. To właśnie dyskurs umożliwia zniesienie problematycznych opozycji tekstu i działania, pojęcia i praktyki, dając nam szansę na radykalne przemyślenie konceptu wspólnoty interpretacyjnej.

### 3. Wspólnota – od zbiorowej interpretacji do politycznej artykulacji

Podjęcie perspektywy zaproponowanej przez de Certeau, utożsamiającej sensotwórcze praktyki podmiotów z kolektywnym użyciem przestrzeni, pozwala mimo wszystko na wyciągnięcie ciekawych konsekwencji z tezy o znaczeniowej nierozstrzygalności miejskiego tekstu. Choć na poziomie ontologicznym mówić możemy o jego pustocie, braku istotowych elementów odpowiedzialnych za przebieg jego eksplikacji (brak granic, znaczenia centrum), to na poziomie ontycznym należy dostrzegać próby jego wypełnienia przez konkurujące ze sobą i kulturowo uwarunkowane systemy znaczeń. Jak pisze Fredric Jameson, współtworzące miasto na poziomie materialnym przestrzeń i budynki nie mają żadnego inherentnego sensu przesądzającego, np. o polityczności danej architektury. Znaczenia te są w nie dopiero wtórnie inwestowane lub „przepisywane jako polityczne na drodze energetycznej interpretacji” (Jameson, 1997, s. 245). Jeśli sytuacja takiego „przepisywania” nie należy do najczęstszych, to dzieje się tak z uwagi na opisywane przez Bourdieu (2005; 2007b) milczące porozumienia, będące efektem połączenia miejskiego habitatu z ucieleśnionym przez jednostki kulturowym habitusem. Ten ostatni, rozumiany jako zestaw dyspozycji regulujących sferę społecznych praktyk, rodzaj bezrefleksyjnej wiedzy i wizji na temat świata, modeluje i podlega współkształtowaniu przez przestrzeń. W tym sensie wyposaża jednostkę w znaczenie miejsca, ale i u m i e s z c z a

ją w społecznej hierarchii (Dovey, 2005) poprzez przypisanie do określonej pozycji przestrzennej. Pozwala to nam mówić o istnieniu miejskiej doksy, czyli „prowincji znaczenia strukturalnie zakorzenionej poprzez zasady i zasoby, której podstawowa logika opiera się na koncentracji i heterogenizacji” – oraz habitusie rozumianym jako „cielesno-praktyczne znaczenie danego miejsca” (Löw, 2009, s. 3). Zdaniem Martiny Löw przekłada się to na wewnętrzną logikę każdego miasta warunkującą w odmienny sposób pozornie uniwersalne zachowania, działania, zjawiska i sensy<sup>4</sup>.

W opinii autora *Dystynkcji* przestrzeń, materializując odpowiedzialne za wielość habitusów podziały społeczne, naturalizuje długotrwałe, choć w znacznej mierze przygodne inskrypcje rzeczywistości (Bourdieu, 1999, s. 124) miejskiej. Jako bezgłówna, zakorzeniona w codziennych strukturach forma dyskursu stanowi bardzo skuteczną – z punktu widzenia posiadaczy kapitału (ekonomicznego, społecznego, kulturowego) – opartą na segregacji i wykluczeniu formę egzekucji władzy. Pozostałym, niezdolnym do jej zawłaszczania, może się kojarzyć co najwyżej z łańcuchowym przywiązaniem do miejsca (Bourdieu, 1999, s. 127). Wracając do wyjściowego dla tego rozdziału wątku lektury, sytuacja, o której tu mowa, może być traktowana również w kategoriach związywania przestrzeni miasta przez hegemoniczne interpretacje tworzone z myślą o podtrzymywaniu znaczeń preferowanych przez określone grupy. O ich domniemanej obiektywności w formie utrwalonego na poziomie wiedzy potocznej konstrukt może decydować większy związek z opinią milczącej większości lub/i lepszy dostęp do miejsc związanych z dystrybucją wiedzy (Szahaj, 1997, s. 21). Podobna obawa kryje się za negowaniem przestrzeni reprezentacji:

[...] architekci ustanowili i zdogmatyzowali cały zestaw znaczeń [...], i umieścili pod rozmaitymi etykietami: funkcja, forma, struktura. [...] Budują go nie tyle wychodząc od znaczeń postrzeganych i przeżywanych przez tych, którzy sami są mieszkańcami, ile ze względu na zinterpretowany przez nich fakt zamieszkiwania. Jest on werbalny i dyskursywny, z tendencją do metafizyka. Jest pismem i wizualizacją (Lefebvre, 2012, s. 189).

Zdaniem Lefebvre’a architekci nie są zdolni do tworzenia stosunków społecznych (podobnie jak filozofowie, ekonomiści, socjologowie), jednak ich symboliczna władza nad wizerunkiem miejskiego „my” blokowała przez lata szansę na zaistnienie demokratycznych kontrinterpretacji. Szczególnie wyraźnie odbija się to na homogenicznej estetyce miasta, która bez względu

<sup>4</sup> Dobry przykład mogą stanowić w tym wypadku różne losy organizowanych w polskich miastach Marszów Równości. To, ile osób w nich uczestniczy, przez jakie ulice przebiega ich trasa i w obliczu jakiej skali wrogości przychodzi maszerować ich uczestniczkom i uczestnikom, zależy od zmaterializowanych w przestrzeni przygodnych norm, które regulują praktyki życiowe członków danej społeczności.

na sensy nakładane przez mieszkańców na bliskie im otoczenie, bywa najczęściej regulowana na zasadach „inżynierii wizualnej” (Krajewski, 2010c).

Warto jednak zauważyć, że niezależnie od tego, kto pisze miejski tekst, znaczenia weń inwestowane mają zawsze zbiorowy charakter. Choć na gruncie nauk społecznych sporność tej tezy ostatecznie osłabiło wystąpienie Clifforda Geertza (2005, s. 30)<sup>5</sup>, to sama natura opisu gęstego, sporządzonego przez refleksyjny podmiot w osobie etnologa, nie przekreśla jednoznacznie zakorzenionego w mieście „wybitnego interpretatora” przekonania o jednostkowości i wyjątkowości aktu deszyfrowania znaczeń. Szczególnie cenny w tym kontekście wydaje się jeszcze dalej idący koncept wspólnoty interpretacyjnej. Taka wspólnota, pisze Fish, to nie „grupa jednostek, które dzielają jakiś punkt widzenia, lecz [...] punkt widzenia bądź sposób organizowania doświadczenia, który wziął w swe władanie pewne jednostki w tym sensie, że określające go przyjęte rozróżnienia, kategorie rozumienia oraz warunki ważności i nieważności stały się treścią świadomości członków wspólnoty [...]” (Fish, 2002, s. 251). Wspólnotowość aktu interpretacyjnego opiera się w tym wypadku na istnieniu wspólnego kulturowego podłoża (np. Gadamerowskich przesądów). Nasze osądy i percepcje ograniczone są przez normy, kryteria czy definicje przyjęte w obrębie danego kontekstu kulturowego, a reguły interpretacji wyznaczone przez instytucje, Wittgensteinowską formę życia czy kolektywny obszar zgody. W podobnym kierunku idzie słaby nihilizm Vattimo (2006b, s. 119), gdzie doświadczenie prawdy wiąże się nie z odzwierciedleniem, a z przynależnością, normy zaś nakreślane są na kulturowym, a nie uniwersalistycznym podłożu. Podobnie jak w przypadku rozważań Fisha i Gadamera, Vattimo zakłada, że antycypacja sensu jest już określona na gruncie wspólnoty. Co istotne, sytuacja taka umożliwia, w przeciwieństwie do etyki komunikacji, myślenie w kategoriach konfliktu światoobrazów. Tekst stanowi tym samym, jak przypomina Fish, obszar interpretacyjnej niezgody, nie dopuszcza sytuacji w pełni włączającego konsensusu na bazie wspólnej wizji jego lektury.

Podstawowa zaleta zaadaptowanej na potrzeby kulturowych studiów miejskich koncepcji wspólnoty interpretacyjnej polega na jej antyfundamentalistycznym i konstruktywistycznym charakterze – mnogość odczytań-użyć równa się tutaj zatem wielu różnym wizjom „tego samego” miasta. Wpisując się w szereg dyskursywnych konceptualizacji tego, co wspólnotowe, gdzie nacisk na kulturową sygnifikację, znaczenie słowa pisanego, problematyczną „zamkniętość” tekstualności i związany z nią zawsze czytelniczy dystans, pozwala również uniknąć groźby totalizacji (Bhabha, 1990, s. 3; por. Anderson, 1997), charakterystycznej dla bardziej tradycyjnych ujęć wspólno-

<sup>5</sup> Mamy dostęp tylko do istniejących, tubylczych interpretacji, a jako ich badacze konstruujemy odczytania drugiego i trzeciego stopnia.

ty, takich jak naród czy wspólnota krwi. Wszystko to jednak nie przysłania pewnej słabości propozycji Fisha, za którą uznaję, wbrew samemu autorowi, kwestię zmiany i wspólnotowej innowacji. Problem ten to pokłosie sytuacji, w której wspólnota miejska zamiast dynamicznej geograficznej i politycznej zbiorowości produkującej nowe znaki lub sposoby komunikacji (*the community*) postrzegana jest w kategoriach abstrakcyjnego, nastawionego na ciągłość i reprodukcję zdrowego rozsądku (*a common sense*). Zradyzalizowanie pojęcia wspólnoty interpretacyjnej w formie uprzestrzennienia wspólnotowego aktu interpretacyjnego zakłada krok w stronę jego a r t y k u l a c j i, a zatem i n s k r y p c j i s e n s u w obszarze palimpsestowej przestrzeni miasta. Chodziłoby tutaj zatem o nakreślenie wykluczonej przez Fisha perspektywy więziotwórczej funkcji interpretacji jako artykulacji, niepoprzedzonej przez wcześniejsze dzielenie dającego się ściśle określić wspólnego punktu widzenia.

Za przykład może tu posłużyć analiza wydarzeń towarzyszących żałobie narodowej ogłoszonej w Polsce w następstwie tragicznej śmierci 96 pasażerów samolotu rządowego pod Smoleńskiem w kwietniu 2010 r. Wyróżnionym miejscem jej przestrzennej materializacji, w wyniku oddolnej inicjatywy tysięcy mieszkańców Warszawy ustawiających tam znicze, krzyże i zdjęcia zmarłych, a także medialnej sakralizacji miejsca, stał się plac przed Pałacem Prezydenckim na Krakowskim Przedmieściu. Uliczna próba pracowania żałoby, kolektywne doświadczenie żalu skutkujące chwilowym odzyskaniem przestrzeni publicznej przez obywateli-żałobników potwierdzały istnienie fundamentalnego związku między śmiercią i wspólnotą. Jak twierdzi Nancy, rozdzielona wspólnota ujawnia się najpełniej poprzez śmierć. Bycie-razem, w odróżnieniu od wspólnego bytu, realizuje się poprzez i wokół śmierci członków wspólnoty (Nancy, 2010b, s. 23). Zdaniem Butler (2004, s. 20) ma to związek z powszechnym wystawieniem na zranienie i utratę: „pomimo różnic związanych z naszym umiejscowieniem i historią [...] strata czyni z nas wszystkich wątłe »my«”. Pytanie jakie należy postawić w tym miejscu dotyczy charakteru tak rozumianej zbiorowości. Czy mówić winniśmy w tym wypadku o narodowej wspólnocie żałoby, interpelowanej przez media „my” (Kaer, 1999), czy też rozlicznych interpretacyjnych wspólnotach, powodowanych przez odmienne interesy, wizje katastrofy i żałoby oraz tryby kolektywnej pamięci?

Wydarzenia rozgrywane się w pobliżu Pałacu Prezydenckiego wskazały nie tylko na bliską tezie Diany Taylor (1999; por. Butler, 1993) wielość żałobnych performansów mających na celu odegranie istniejących tożsamości, ale i konieczność wynalezienia całkowicie nowych środków kolektywnego pracowania żalu. Do zgodnych z *quasi*-uniwersalnym, narodowo-katolickim kodem kulturowym sposobów żegnania umarłych (takich jak msze

pogrzebowe, masowe modlitwy i procesje) dołączyły wkrótce nieśmiałe próby niereligijnego przeżywania żałoby (w rodzaju Marszu Milczenia). Reprodukujące dominujące kody interpretacje i sposoby przeżywania traumy, dość szybko doczekały się wyraźniejszej kontrinterpretacji. Doszło do niej w następstwie radykalizacji sporu o formę upamiętnienia ofiar katastrofy. Epicentrum konfliktu stanowiło ponownie Krakowskie Przedmieście, przede wszystkim postawiony tam trzeciego dnia żałoby przez harcerzy, jako zapowiedź pomnika, drewniany krzyż. Najbardziej spektakularną odpowiedź przyniosła zorganizowana z pomocą portali społecznościowych „Akcja Krzyż”. Wymierzona nie tylko w lokalizację krzyża, jego obrońców i projekt przyszłego utrwalenia, ale i nadobecność symboliki katolickiej w przestrzeni publicznej. Oznaczała niezgodę na ostateczne i hegemoniczne przepracowanie straty w formie zamykającego dyskusję nad znaczeniem wydarzenia, tradycyjnego pomnika. Spontanicznie zawiązana grupa, niesiona pod pałac dzięki hasłom w rodzaju „Zburzyć Pałac Prezydencki, zasłania krzyż”, „Krzyż do kościoła” czy „Boli mnie w krzyżu” stanowiła tymczasową wspólnotę, organizowaną na zasadzie przechwytyjącego i przeinaczającego kody normatywnej kultury narodowej *flash mobu*. W ramach konstruowanej w samym akcie artykulacji niezgody potwierdzała również, że konflikt o krzyż nie rozgrywał się jedynie w obliczu pustego placu czy miejsca władzy, ale w sytuacji pustki po tradycyjnej wspólnocie niebezpiecznie ożywianej przez „obrońców krzyża”.

Podczas gdy obie uczestniczące w wydarzeniu grupy można po fakcie i nie bez kłopotów opisać w kategoriach wspólnot interpretacyjnych, na gruncie koncepcji Fisha nie sposób dobrze wytłumaczyć faktu zaistnienia zupełnie nowych, nieposiadających gotowych do zaadaptowania wzorców, form sygnifikacji przestrzeni, języka żałoby i sposobów odegrania publicznych ceremonii, będących udziałem efemerycznej zbiorowości „przeciwników krzyża”. Podobnie rzecz ma się z materialnym, ucieleśnionym i performatywnym wymiarem oferowanych przez nie interpretacji. Niewrażliwy na nie koncept wspólnoty interpretacyjnej powtarza w ten sposób bolączki większości „tekstualnych” teorii wspólnoty.

W poszukiwaniu możliwie nieredukcyjnych pojęć wiążących ze sobą kategorie tak różne, jak: wspólnota, tekst miasta, reprezentacja, artykulacja i interpretacja performatywna warto sięgnąć po dyskurs. W radykalnym ujęciu Laclaua i Mouffe, które za punkt wyjścia obiera rozstrzygnięcia Foucaulta, obejmuje on nie tylko zjawiska językowe, ale rozciąga się również na całokształt praktyk społecznych, których znaczenie jest konsekwencją oddziaływania określonego systemu różnic. Dla naszych rozważań szczególnie istotny będzie jego związek z artykulacją (powiązaniem) opisywaną tu dotąd jako szczególny, performatywny aspekt interpretacji. Artykulacją „bę-

dziemy nazywać każdą praktykę ustanawiającą relację między elementami w taki sposób, że ich tożsamość zostanie przekształcona w wyniku praktyki wiązania. Ustrukturyzowaną całość stanowiącą rezultat praktyki wiązania nazywać będziemy *dyskursem*” (Laclau i Mouffe, 2007b, s. 111). Korzystając z teoretyzacji Laclaua i Mouffe, Stuart Hall wskazuje na dwa znaczenia tak rozumianej, dyskursywnej praktyki artykulacyjnej:

[...] „artykułować” oznacza wypowiadać się, przemawiać [przed kimś – P.J.], do-  
kładnie się wyrażać. Niesie w sobie znaczenie korzystania z języka, ekspresji itp.  
Ale mówimy także o *articulated lorry* – ciężarówce naczepowej [...] [której elemen-  
ty można połączyć – P.J.], ale poprzez szczególne powiązanie, które może być ze-  
rwane. Artykulacja jest zatem formą wiązania, które *może*, pod pewnymi warunka-  
mi, uczynić jedność z dwóch różnych elementów. To połączenie nie jest konieczne,  
określone, absolutne i ostatecznie niezbędne. [...] (Hall, 2005, s. 141).

Oba znaczenia są, jak zobaczymy, równie istotne dla dyskursywnie ujmowanych wspólnot miejskich. Oddaje je także przywoływany wyżej przykład interpretacyjnego konfliktu. Pierwsze w postaci stanowiących istotną część protestu hasła przybiera niekiedy postać pisma kontestacyjnego (Araya, 2010). Choć takie p i s a n i e nie zawsze zwraca się przeciw oficjalnej semiosferze miasta – w formie symboli państwowych i religijnych czy kapitalistycznych *brandsapes* (Klingmann, 2007) – to jego tradycja wskazuje silnie na aspekt jej odzyskiwania. Na uwagę zasługuje tu przede wszystkim wciąż chętnie rewitalizowana sytuacjonistyczna praktyka przechwytywania i używania elementów znaczących w obcym, sprowadzającym na nie nowe sensory, kontekście. W środowisku miejskim *détournement* (Debord i Wolman 2010, s. 323) sprawdza się najlepiej w ramach nowej aranżacji form architektonicznych, przekształcania publicznych dzieł sztuki czy przeznakowywania „litery” miasta (np. w postulatach zmian nazw ulic czy za sprawą niefiguratywnego graffiti). Może się tak dziać na drodze swoiście rozumianej poetyzacji przestrzeni publicznej (jak w słynnym „pod miejskim brukiem... plaża”), mającej na celu przerywanie typowego dla przechodniów stanu znieczulenia zmysłów. Rozwijana przez lettrystów i sytuacjonistów psychogeografia stanowi przy tym ciekawą i nie do końca uświadomioną propozycję dekonstrukcji interpretacyjnej praktyki *flânerie* (Zeidler-Janiszewska, 1999, s. 134). Zamiast lektury zaszyfrowanych znaków stawia na konstruowanie sytuacji w formie produkcji tekstów własnych. Jawi się tym samym jako bardziej refleksyjny przykład Certeau’owskich użyć i praktyk. Zasadność obranej w ten sposób drogi zdają się potwierdzać niedawne działania ruchu Reclaim the Streets (Klein, 2004, s. 331), łączące estetykę performatywnego protestu z językiem i taktykami obrońców środowiska naturalnego czy w jeszcze większym stopniu inskrypcyjne i przekształcające przestrzeń

miejską praktyki w rodzaju graffiti, vlepek, adbustingu i subvertisingu. Nie wikłając się w dyskusję na temat ich rzeczywistego potencjału krytycznego, który coraz częściej bywa rozbrajany przez asymilującą wszystkie ogniska oporu korporacyjną kulturę miejską, warto zwrócić uwagę na ahegemoniczny charakter oferowanych przez nie przekazów. Pozwala to nam w nieostry sposób odróżnić „pisemną”, miękką formę artykulacji od prezentowanej niżej artykulacji „politycznej”. W wypadku tej pierwszej chodzi zatem nie tyle o korzystną dla twórców *street artu* zmianę hierarchii komunikatów, przejęcie władzy nad reprezentacjami, ile o zakłócenie tych, które narzucają się nam z największą mocą. Piszący o tej strategii w kategoriach zagłuszania, klinowania kultury (*culture jamming*) Mark Dery (2004) zauważa, że uderzenie w dominujące formy wypowiedzi, takie jak reklama, logo czy partyjny przekaz, ma na uwadze stosunkowo skromny cel, jakim jest zachęcenie odbiorców do podejmowania dzieła „idiosynkratycznych, niezamierzonych interpretacji”. Oferowane w ten sposób nowe spojrzenia na przestrzeń, tryby jej doświadczania i definiowania nie są oczywiście zdolne do wymazania tych, które osiadły na niej za sprawą reprezentacji władzy. Zazwyczaj przypominają raczej, jak powiedziała by Krzysztof Wodiczko (2008, s. 43), przeciw-projekcje, do zadań których należy uwypuklenie tego, co społecznie wyparte i niewygodne z punktu widzenia władzy, niekiedy również oddanie głosu tym, którzy z wielu różnych powodów zostali go pozbawieni. Niezależnie od treści partykularnego graffiti, vleпки czy subwersyjnie przekształconego billboardu, wszystkie sygnalizują, związaną z powyższym zadaniem „ujawniania”, nieobecność semiotycznego wymiaru demokracji (por. Fiske, 2010) – przywileju wciąż ściśle reglamentowanego i nielegalnego z punktu widzenia większości aktorów gry o miasto.

Warto dodać, że wspólnotowy charakter powyższych praktyk w ciekawy sposób ożywia głoszone przez Deborda i podchwyczone później przez Nancy'ego i Blanchota hasło „literackiego komunizmu”. Literatura i pisanie służą w tym wypadku, jak zauważa autor *Rozdzielonej wspólnoty*, za metaforę zerwania, braku ciągłości, rozrywającej inskrypcji w obliczu zmytizowanych obszarów rzeczywistości społecznej. Przerwanie mitu, w przeciwieństwie do równie metafizycznej co ten ostatni, demitologizacji, oznacza tu odsłonięcie i odepchnięcie stojącej za nim groźby w postaci totalitarnej i całościującej fragmentaryczność ludzkiego bycia wspólnoty jako komunii. Zdaniem Nancy'ego (2010b, s. 99) jej przeciwieństwo możemy znaleźć np. w Marksowskim komunizmie, gdzie wspólnota to niefundowane na esencji i formowane w ramach artykulacji partykularności bycie wspólnie (por. Vattimo, 2010). Z perspektywy reformatujących miejską teksturę artystów niezwykle istotny jest też nacisk kładziony przez wspomnianych autorów na odstęp, odległość. Rozdzielona wspólnota podziela tym samym podstawową charakterystykę

tekstu – jest, jak pisał Paul Ricoeur (1989, s. 225), „modelowym przypadkiem komunikacji na dystans”. Przyjęte przez Nancy’ego rozumienie artykulacji, chociaż zachowuje swoje odniesienie do złącza czy zestawiania odrębnych elementów, nie idzie jednak w kierunku zaproponowanego przez Halla, Laccalaua i Mouffe „jednoczenia”, np. w formie kolektywnego strajku. W wydaniu twórców *street artu* artykułowanie jedynie zakłóca, przerywa miejskie habituśy, demityzuje niekorzystne dla marginalizowanych mieszkańców opowieści i umowy społeczne. Nie przekuwa się jednak, jak chciałby Richard Day (2005), w żadną formę polityki bliskości.

Oferowane przez twórców *street artu* demokratyczne przeciw-projekcje, skrajnie lokalna krytyka „miasta-pojęcia” czy też nacinanie i ponowne składanie jego mentalnych map (na drodze przywracania wcześniej wypartych, bo zaniedbanych i napiętnowanych fragmentów miasta) w wyjątkowych sytuacjach mogą jednak stanowić estetyczną składową lub wstęp do artykulacji, w pełnym tego słowa znaczeniu, „politycznej”. Kontestacyjność pisma uzupełniona zostaje wtedy o aspekt afirmatywny, a tekstualność, dzięki wydobyciu jej praktycznego potencjału, zapewnia podstawy do kolektywnego działania. Pierwszym krokiem umożliwiającym omawiane przejście jest wykorzystanie otwartego charakteru miejskiego pisma, związanego z możliwością jego rozpisywania, powielania i/lub trawestowania, na potrzeby transcendowania ograniczeń związanych z pierwotną peryferyjnością i lokalnością każdego wpisanego w przestrzeń znaku. Przykład graffiti jest tu o tyle instruktywny, o ile z uwagi na swoje semantyczne ubóstwo, niemal ogólnomiejską powszechność i transkulturową dostępność samego kodu, bez większego problemu poddaje się przestrzennej i czasowej proliferacji. Dzieje się tak pomimo towarzyszącej mu „tu-obecności” i przemijalności, na co zwracała uwagę Mieke Bal (Rewers, 2010a, s. 30), nieprzekreślających ostatecznie kluczowej dla tego medium ekspresji transgresyjności<sup>6</sup>. Jako że tak rozumiana komunikacja nie osłabia jeszcze typowego dla doświadczenia pisma dystansu, kolejny krok ku pozatekstualnej artykulacji wiąże się z łączącym charakterem niektórych znaków. Znakomitym przykładem takiego poszerzenia pola komunikacji przy jednoczesnym zawiązaniu opozycyjnej względem władzy wspólnoty jest fenomen chilijskiej inskrypcji *NO+*, opisany przez Pedra Arayę. Zainicjowany w 1983 r. projekt grupy artystycznej CADA (Colectivo Acciones De Arte) stanowił odpowiedź na zawłaszczenie miejskiej semiosfery w czasach dyktatury Pinocheta. Prostota, anonimowość samego znaku i performatywne, zachęcające do współpracy przesłanie

---

<sup>6</sup> Niektóre z nich stały się częścią społecznej świadomości, vide kariery najślynniejszych tagów (np. Taki 123) czy rodzimy fenomen „Józefa Tkaczuka”. Piszący o nim Roch Sulima (2000, ss. 54-63) zauważa zresztą, co zdaje się zbieżne z prowadzonym tu namysłem, że graffiti to przykład tekstu zachowaniowego i języka *communitas*.

(w ramach wpisanego weń „plusa”) miały na uwadze jej kolektywne odzyskiwanie jako jednego z głównych kanałów wolnej wypowiedzi. Późniejsza kariera *NO+*, za sprawą używających go ruchów oporu, nie tylko przerosła ambicje jego twórców, ale i przyczyniała się do stopniowego ustanawiania, wraz z obaleniem wojskowej junty, przestrzeni publicznej. „Prosty fakt wyeksponowania znaku, wyrażenia piśmiennego oporu, otwiera przejście między przestrzenią miejską a przestrzenią publiczną. [...] W rzeczywistości mamy tu do czynienia z praktyką performatywną: coś się dzieje poprzez tę zmianę w przestrzeni” (Araya, 2010, s. 111).

Przyglądając się polityce miejskiej na przestrzeni kilku ostatnich dekad można zauważyć, że stojące za nią konflikty coraz częściej przypominają starcia interpretacji, odmiennie definiujących miasto i jego podstawowe komponenty, takie jak: przestrzeń publiczna, funkcje budynków czy szata wizualna. Ich intensywność wzbiera na sile wprost proporcjonalnie do stopnia fragmentaryczności i heterogeniczności konkretnego miasta oraz rozproszenia dotyczących go przedśądów, a toczy się wokół najbardziej elementarnych potrzeb i pragnień inwestowanych w środowisko miejskie przez jego wielokulturowych mieszkańców (np. jakości życia, dostępności zasobów, form zamieszkiwania). W warunkach wielości języków, kulturowych norm czy postaw pierwszoplanowe zadanie stanowi próba ich demokratycznego powiązania. W ramach „radycznie pluralistycznego” spojrzenia na demokrację i miasto (Purcell, 2008, ss. 61-74) łączy się ono z przeświadczeniem o konieczności neutralizującego regulowania, a nie wymazywania istoty polityczności – konfliktu oraz demokratyzacji zawsze przygodnego porządku społecznego.

Tak docieramy do drugiego znaczenia artykulacji. Choć w bardziej bezpośredni sposób wiąże się ono z kwestiami przynależności, wspólnotowości czy łączącego odrębne elementy kolektywnego działania, nie słabnie bynajmniej jego związek z językiem i tekstem. Zdaniem Laclaua (2009, s. 88) na radykalnie heterogenicznym, nierozstrzygalnym, bo pozbawionym istoty terenie tego, co społeczne „jakakolwiek jedność może pojawić się jedynie na skutek inskrypcji, przypisania znaczeń”. Wspomniana heterogeniczność przejawia się w mieście pod postacią wielości demokratycznych żądań, których moc osłabia początkowo ich partykularny charakter, równoznaczny z brakiem komunikacyjnej zdolności do transcendowania lokalnej pozycji. Szansę na wyjście z takiego impasu oferuje szczególnego rodzaju polityczna koalicja, określana przez autora *Emancypacji* mianem „łańcucha ekwiwalencji”. Za jego sprawą odmienne i odseparowane wcześniej roszczenia, nie tracąc na swojej pojedynczości (z uwagi na działającą obok logiki równoważności logikę różnicującą), stają się wspólnym, adresowanym w stronę władzy „żądaniem ludowym”. Tożsamość wektora oporu to zatem warunek

konieczny zawiązania opartej na ekwiwalencji wspólnoty. Przykład takiej sytuacji stanowią toczone we Włoszech walki przeciwko prywatyzacji wody, prowadzące w 2010 r. do powstania w wielu miastach porozumień między przeciwstawnymi zazwyczaj obozami pozapartyjnej lewicy (alterglobaliści, robotnicy) i prawicy (działacze katoliccy). Za względną trwałość kruchej skądinąd koalicji odpowiadało w tym wypadku odwołanie do jednoczącej przeciwników prywatyzacji etykiety – „Siostra Woda”. Za Laclauem należy w tym kontekście zwrócić uwagę na performatywny charakter nazwy. Jako że musi ona pełnić rolę symbolicznego zwornika żądań, otwartego, co więcej, na te jeszcze niezwiązane, a korespondujące z już przez nią zagospodarowanymi roszczeniami, musi pozostać opróżniona, czyli pozbawiona treści determinującej charakter zawsze przygodnej artykulacji. Jako taka musi stanowić „puste znaczące”, czyli oderwane od określonych elementów znaczących pojęcie, takie jak: „porządek”, „dobro wspólne” lub „sprawiedliwość” (ale i nazwisko politycznego przywódcy), pełniące rolę scalającej określony zestaw żądań reprezentacji. Chodzi tu zatem o bliską poststrukturalistom ideę, że pod określony element znaczący możemy podstawić różne, czasem wzajemnie niewspółmierne koncepcje na temat społeczeństwa. Połączenie żądań wymaga jednak takiego podstawienia w formie „jednego elementu różnicującego, który przyjmie na siebie reprezentowanie niemożliwej całości” (Laclau, 2009, s. 74). Przykład, pisze Laclau, mogą tu stanowić symbole „Solidarności”, które przestały wiązać się wyłącznie z określoną grupą (gdańskimi robotnikami), by symbolizować szerszy ruch zwrócony wspólnie przeciwko władzy. W ten sposób będąca konsekwencją zwycięskiego, hegemonicznego wypełnienia pustego znaczącego mniej lub bardziej tymczasowa szeroka wspólnota żądań jest zawsze wtórna wobec samego procesu nazywania. Stanowi każdorazowo chwilową inkarnację nieobecnej pustki wspólnoty, partykularyzm przybrany w szaty uniwersalności.

Właśnie dlatego, że wspólnota jako taka nie jest czysto dyferencjalną przestrzenią pewnej obiektywnej tożsamości, lecz nieobecną pełnią, nie może mieć żadnej własnej formy reprezentacji i musi zapożyczać ją od pewnego bytu ustanowionego w obrębie przestrzeni ekwiwalencji [...] To opróżnienie partykularnego znaczącego z jego partykularnego, dyferencjalnego elementu znaczonego umożliwia [...] pojawienie się „pustych” znaczących jako znaczących braku, nieobecnej całości (Laclau, 2004, s. 74).

Z punktu widzenia naszych rozważań na uwagę zasługuje odniesienie owej kwestii do figur retorycznych. Odpowiednik pustego znaczącego stanowi w tym kontekście „katachreza”, która pozwala nazwać to, co nie poddaje się inaczej językowemu uchwyceniu, scalić kruchą koalicję wpisujących się w łańcuch równoważności elementów pola społecznego. Konstruowanie wspólnoty (czy, jak pisze sam Laclau, ludu) jest zatem istotowo katachretyczne. Z kolei

rolą „synekdochy” jest reprezentowanie całego łańcucha równoważnych zdań za pomocą jego części, partykularne ucieleśnienie wykraczających poza podobną jednostkowość „uniwersalnych” roszczeń (Laclau, 2009, ss. 66-67). Warto dodać, że taka wizja wspólnoty w późniejszych pracach Laclaua zostaje uzupełniona, prawdopodobnie w następstwie krytyk pod adresem *Hege-monii*, o element afektywny. Pozwala to na jeszcze wyraźniejsze ujmowanie wspólnotowości w powiązaniu z materialnością, emocjami i namiętnościami współtworzących ją podmiotów, przy stałym oderwaniu od nieuchronnych korelatów politycznego ciała – takich jak podobieństwo, jednolitość, naturalizacja czy hierarchiczność konstytuujących je organów. Bardzo daleko stąd oczywiście do miejskiej figury ciała jako szczególnego przykładu metaforyki organicznej, jednak dyskursywna wizja społeczeństwa Laclaua nie jest szczególnie odległa od równie relacyjnego i znoszącego podobne opozycje (takie jak wewnątrz – zewnątrz, fizyczne – symboliczne) konceptu ciało-miasta w wykładni Elizabeth Grosz. Jest ono przez nią traktowane jako złożona sieć nietrwale łącząca rozproszone aktywności społeczne, procesy, międzyludzkie więzi. Stanowi zwornik dla tego, co wyobrażone i rzeczywiste, asamblaż elementów architektonicznych, geograficznych czy obywatelskich, miejsce przejawiania się sieci władzy, przestrzeń ekonomicznych i informacyjnych przepływów, wreszcie formę organizacji nałożoną na inaczej niezwiązane ciała (Grosz, 1992, ss. 241-244). Podstawowa różnica między oboma projektami polega na tym, że zgodnie z wizją Laclaua opisywane przez Grosz rozproszone składowe miasta są w punkcie wyjścia pozbawione nawet doraźnych elementów całościujących. Na jego gruncie muszą się dopiero konstytuować punkty węzłowe odpowiedzialne za tworzenie i przygodną stabilizację znaczeń. Ich nieostateczny charakter wynika z otwartości tego, co miejskie, niepoddającej się stałemu zszyciu przez żadną z form dyskursywnych.

Wracamy tu do kwestii pustych znaczących. Ich rola w przypadku miasta jest niezwykle istotna nie tylko dlatego, że zdarza mu się samemu ucieleśnić pozornie uniwersalne idee wolności i sprawiedliwości (por. Fainstein, 2011), ale i z uwagi na miejskie antagonizmy przebiegające nierzadko w odniesieniu do pustych miejsc. Natura tej pustoty bywa bardzo różna i nie dla wszystkich jej przejawów konieczne jest odwołanie do transcendentnych, a zatem badających warunki możliwości zaistnienia samych faktów, teoretyzacji. Traktowana literalnie miejska pustka to synonim dla nieużytków, pustostanów czy miejsc pozbawionych swojej uprzedniej funkcji. Dotyczy również fantomowych śladów zaświadczających o paradoksalnej obecności już nieobecnych, bo wyburzonych budowli i miejsc<sup>7</sup>. Jej zakres semantyczny może być rozciągnięty również na *quasi*-demokratyczne, bo niezarządzone

<sup>7</sup> Taki charakter ma nawiedzający Berlin brak po przedzielającym go do niedawna murze, o którym pisał Richard Shusterman (2007), czy obecna nieobecność żydowskiego getta w Warszawie.

przez *demos*, a tylko jego reprezentacje przestrzenie publiczne, takie jak place czy parki. Tym, co je łączy, obok wspólnej wszystkim nierozstrzygalności zagospodarowania, jest stałe napięcie między nadzieją (np. na akumulację kapitału) i niepokojem władzy zabiegającej o likwidację pustego miejsca. Lęk towarzyszący miejskim pustkom to oczywista konsekwencja sytuacji, w której brak czy niedokończenie wymykają się całościującym i porządkującym efektom miejskiego planu (Rewers, 2005, s. 25). To właśnie charakteryzujące je nieokreśloność i otwartość umożliwiają ich myślenie w kategoriach pustych znaczących.

Jak zauważa w nawiązaniu do wspólnej pracy Laclaua i Mouffe Mark Purcell, każdy z rywalizujących ze sobą miejskich projektów hegemonicznych musi odpowiedzieć na stare, Arystotelesowskie pytanie: do czego służy miasto? Sukces jednego z nich, jako kontrhegemonii, polega na destabilizacji obowiązującej w danym momencie odpowiedzi (jako części miejskiej doksy) i wyartykułowania własnej. „Przestrzeń miejska wyobrażana jest jako własność [...]. Prawo do miasta destabilizuje tę neoliberalną odpowiedź [...] i żąda abyśmy postrzegali miasto przede wszystkim jako »zamieszkiwane«” (Purcell, 2008, s. 105). Klucz do realizacji takiego żądania to zatem zaistnienie określonego ruchu zdolnego do skonstruowania i podtrzymywania nowej interpretacji. W warunkach miejskich ruch ten bywa często zakotwiczony (z czym nie do końca radzi sobie koncepcja hegemonii) w tym, co mikropolityczne. Polityka małej skali, przekuwając się na określone formy bliskości, eksperymenty w dziedzinie reprezentacji, nowe formy komunikacji, dotyczy pozornie nieznaczących, lecz niepozbawionych znaczenia „gestów, spotkań, hałasu, zapachów, związków, kodów, zasad i konwencji [...] przyjaźni, lęków, codziennych radości i irytacji” (Amin i Thrift, 2004, s. 232). Organizując ją problemy dotyczą zwykle najbliższego środowiska w formie „naszej” szkoły, dzielnicy czy parku i chociaż mogą służyć umacnianiu obronnej, integrystycznej tożsamości (Castells, 2008, ss. 68-72), jej skuteczność jest zależna raczej od przełożenia własnej partykularności na poziom pozalokalny. Taktylna, materialna mikropolityka, w pewien sposób uprzednia wobec refleksyjnie produkowanych i wykorzystywanych znaków, by stać się problemem ogólnomiejskim, potrzebuje odniesienia do dyskursu. W słowniku Laclaua (2009, s. 97) oznacza to zawiązanie metonimicznej relacji styczności.

Rodzaj ilustracji dla tak postawionej sprawy można przedstawić dzięki odwołaniu do historii nowojorskich wspólnotowych ogródków. Przykład ten jawi się jako szczególnie intrygujący, bowiem umożliwia dopełnienie dyskursywnej artykulacji o aspekt performatywny, jak również istotną dla podważających miejski wzrokocentryzm Lefebvre’a i de Certeau cielesność. Wspólnotowe ogrody zaczęły powstawać na niezabudowanych terenach

w Nowym Jorku w latach 70. XX wieku z inicjatywy samych mieszkańców oraz antywojennych i ekologicznych aktywistów. Mogą być traktowane jako akt oddolnego ustanawiania przestrzeni publicznej w dzielnicach z najmniejszą liczbą parków (takich jak północny i centralny Brooklyn, Lower East Side, Harlem, południowy Bronx) i próba dosłownego zapuszczenia w nich miejskich korzeni (Zukin, 2010, s. 194)<sup>8</sup>. Zjawisko zakładania ogródków nałożyło się z kryzysem budżetowym miasta prowadzącym do jego neoliberalizacji oraz stopniowego wycofywania się samorządu i kapitału z dzielnic zamieszkiwanych przez klasę robotniczą. Interesująca nas historia zaczyna się od próby likwidacji ogrodów i zastąpienia ich zabudową mieszkaniową za kadencji burmistrza Rudolpha Giulianiego (1994-2001), stanowiącej okres intensywnego utowarowienia miasta. Sharon Zukin (2010, ss. 197-201), opisując narodziny ruchu miejskiego ogniskującego się na obronie *community gardens*, zwraca uwagę, że było to możliwe dzięki ciekawej formie instrumentalizacji „autentyczności”<sup>9</sup>. Wyjściowe dla ogrodów ucieleśnianie etniczności stosunkowo szybko stało się symbolem zwróconym przeciwko problemowi prywatyzacji przestrzeni w ogóle. Warto zauważyć, że zmiana treści, za pomocą których wypełniano znaczące w rodzaju „wspólnoty” czy „autentyczności” pozwalała na klasowe i kulturowe przecinanie wewnętrznych granic protestu oraz wyjście w stronę niezaangażowanych bezpośrednio w tworzenie ogrodów intelektualistów, ludzi mediów, aktywistów czy artystów. Ich wspólna walka zaowocowała uznaniem zasadności żądania ogrodników przez administrację następcy Giulianiego, Michaela Bloomberg. Nie rozwiązało to wprawdzie kontrowersyjnej kwestii ich prawa do uprawianej ziemi, dowiodło jednak możliwości obrony przestrzeni przeżywanej w oparciu o narzędzia autoreprezentacji i lokalnych interpretacji. Powstała w ten sposób efemeryczna wspólnota interpretacji jako artykulacji wykraczała przy tym poza redukcjonizm słowa pisanego, tworząc na własny użytek rodzaj hipertekstu, odsyłającego do różnych, nie tylko znakowych mediów komunikacji. Co ciekawe, istotna część protestu łączyła się z próbą dekomodyfikacji przestrzeni stopniowo zawłaszczanej przez korporacyjne loga czy billboardy. Walka z „wizualnym zanieczyszczeniem” miasta

<sup>8</sup> O tym jak groźny to dla władz zamiar świadczą losy ogródków powstających w ostatnich latach na nieczynnym lotnisku Tempelhof w Berlinie. Władze, zgadzając się na przekształcenie go w park, zabroniły jednocześnie, aby spontanicznie zakładane uprawy mogły ukorzeniać się w samym podłożu byłego lotniska. Tymczasowe rozwiązanie polegało zatem na sadzeniu roślin w skrzynkach wypełnionych ziemią.

<sup>9</sup> Mamy tu do czynienia z ciekawą próbą dekonstrukcji organicznej metaforyki miasta. Odniesienia do ogrodu czy miejskiej wioski nie mają tu wiele wspólnego z odgórnym porządkowaniem przestrzeni przez Baumanowskiego ogrodnika czy zamkniętą na zewnątrz autarkiczną wspólnotą. Organiczność wiąże się tutaj z niekapitalistyczną produkcją jedzenia, pozwalającą na poszerzenie koalicji o konsumentów zdrowej żywności.

musiała się więc odbywać z wykorzystaniem możliwie nie-znakowych środków. Należała do nich m.in. zorganizowana w 1996 r. przez Bread and Puppet Theatre, „odgrywająca walkę miasta”, parada (Bell, 2010; Zukin, 2010, s. 209) oraz przykuwające uwagę mediów taktyki typowe dla kulturowej partyzantki – festiwale, demonstracje, teatr uliczny. Performatywny aspekt artykulacji stanowił w tym wypadku przedłużenie równie „rytualnego”<sup>10</sup> zawłaszczania przestrzeni. W naszym przykładzie związek wspólnoty ze swoim „prywatyzowanym” przez nią miejscem (ogrody) wymaga translacji na poziomie przestrzeni publicznej. Zgodnie z koncepcją Laclaua i Mouffe ta ostatnia ma zawsze warstwowy i mnogi charakter. Odniesiona do miasta artykulacja zakłada przy tym nie tylko konstruowanie nowego podmiotu polityki, ale i tworzenie nowych powiązań między przestrzeniami. Agonistyczna konfrontacja rozumiana jako starcie akceptujących swoje prawa przeciwników musi się zatem rozgrywać równocześnie na wielu płaszczyznach dyskursywnych i fizycznych (Mouffe, 2005a, s. 10). Mając to na uwadze, należy uznać za kluczowe przeniesienie protestu do centrum miasta, możliwe m.in. dzięki zorganizowanej na Szóstej Alei (Manhattan) paradzie.

Wspólnota artykulacji, jako polityczna próba zniesienia niekorzystnych dla mieszkańców metafor i interpretacji, stanowi ciekawy przykład oddolnego, zakończonego powodzeniem wytwarzania Lefebvre’owskiej przestrzeni przeżywanej. Nie odwołując się bezpośrednio do lekturowej, tekstualnej metody opanowywania miasta, dokonuje tego dzięki dyskursywnym środkom autoreprezentacji i kontrinterpretacji, zdecydowanie niedocenianych przez autora *Prawa do miasta*. W wypadku prezentowanych tu wspólnot narzędzia te wyrastają zwykle z performatywnego podłoża ich wspólnotowości, która wiąże się z powtarzalnym działaniem potwierdzającym bliskość z określonym miejscem oraz utylitarnym odgrywaniem przynależności połączonym z wypełnianiem przestrzeni przez określone sensory i wyobrażenia. „Pojęcie »przynależności« – jak pisze Neil Leach (2005, s. 302) – jako produkt performatywności umożliwia nam wyjście poza ograniczenia prostej narracji. Uprzywilejowuje nie ideę czytania środowiska, jakby jego znaczenie po prostu istniało i czekało na odcyfrowanie, lecz raczej nadawanie mu sensu poprzez kolektywne lub indywidualne zachowanie”. Ich performatywny, nastawiony na zmianę i konstruowanie nowych aliansów, charakter ogranicza zawsze obecną w przypadku wspólnoty groźbę objawienia się dyscyplinującego i wykluczającego aspektu owej przynależności. Pozwala nie tylko na kwestionowanie miejskiej doksy, podważanie skazującego na bez-

---

<sup>10</sup> Maffesoli rozumie rytuał jako anamnezę solidarności i wiąże tę kwestię z odgrywaniem wspólnoty. „Teatralność ustanawia i wzmacnia wspólnotę [...] Właściwością spektaklu jest wzmacnianie [...] zmysłowego, dotykającego wymiaru społecznej egzystencji” (Maffesoli, 2008, s. 123).

czyn związku habitusu z habitatem, ale i przekroczenie zarysowanych wyżej ograniczeń tekstualnych koncepcji wspólnoty. Na uwagę zasługuje tu także skala uprawianej w ten sposób polityki (co wiąże się z koniecznością dostosowania koncepcji Laclaua i Mouffe do analizowania polityki miejskiej). Zakorzeniona w mikroprzestrzeni pozainstytucjonalna wizja samorządności przekłada się na równie skromne ramy interpretacji czy zaangażowania. Nie znaczy to oczywiście, że są one czymś mało doniosłym i niezasługującym na uwagę. Przeciwnie, to na nich, jako nowych formach polityki molekularnej, może się opierać szersza zmiana społeczna i kulturowa (Amin i Thrift, 2004, s. 234).



## ROZDZIAŁ IV

# WSPÓLNOTY ESTETYCZNE W MIEŚCIE KREATYWNYM

### 1. Kulturowe sprzeczności miasta kreatywnego<sup>1</sup>

Tak jak nie sposób wyobrazić sobie kulturowych studiów miejskich bez wciąż obecnego na ich gruncie tekstualizmu, tak też niemożliwe wydaje się uchwycenie fenomenu miasta postindustrialnego w oderwaniu od stale zyskującego na znaczeniu dyskursu kreatywności. Nie byłoby w tym stwierdzeniu być może niczego dziwnego, gdyby nie poprzedzająca opisywany stan rzeczy trajektoria pojęciowa, pozwalająca wkroczyć temu, co kreatywne do badań naukowych, dyskursu medialnego, artystycznych manifestów czy wreszcie „neoliberalnej nowomowy” (Bourdieu i Wacquant, 2007; por. Skórzyńska, 2011) dopiero z końcem XX wieku. Moment ten wiąże się dziś powszechnie z popularyzatorskimi pracami Charlesa Landry’ego (2013) i Richarda Floridy (2010) oraz polityką wspierania przemysłów kreatywnych wdrażaną przez brytyjską Partię Pracy od połowy lat 90. XX wieku, jednak jego niemal gotowej zapowiedzi można się doszukiwać już w klasycznej literaturze na temat postindustrializmu. Jak pisze Andy Pratt (2011, s. 1), jest wiele ironii w fakcie, że dyskurs kreatywnego miasta w zasadniczych miejscach jedynie rewitalizuje wcześniejsze o 30 lat prace Daniela Bella, zapominając, że w swojej obawie przed zbyt daleko idącą emancypacją klasy średniej są one podszyte wyraźnym konserwatyzmem (Pratt, 2008, s. 110). Na drodze w podtrzymywaniu aury odkrycia przeszkodą okazują się również historyczne badania nad kulturowymi stolicami, niekiedy wprost, jak w przypadku Petera Halla, rozwijające koncepcję kreatywnego miasta i innowacyjnego *milieu*. Odpowiada to w znacznej mierze za osłabienie innowacyjności prac, które w tym, co nowe i nieoczekiwane doszukują się podłoża

---

<sup>1</sup> Tytuł tego podrozdziału zawdzięczam tekstowi Andy’ego Pratta (2011). Zawarta w nim argumentacja wykracza jednak poza wnioski przedstawione przez brytyjskiego kulturoznawcę oraz inaczej rozkłada akcenty, przedstawiając wpisane w miejską kreatywność aporie.

dla prowadzącej do wzrostu gospodarczego zmiany miejskiej. Jeśli koncepcja miasta kreatywnego powtarza zatem z grubsza tezy osadzone w starszych conceptach, skąd bierze się jej spektakularna i w pełnym tego słowa znaczeniu globalna kariera?

Choć odpowiedź na powyższe pytanie nie jest głównym zadaniem tego rozdziału, zdradzi ona powody, dla których decyduję się osadzić stare zagadnienie wspólnoty estetycznej właśnie w kontekście miejskiej kreatywności. Za kluczową uznaję w tym miejscu jej zdolność do ogniskowania pozornie nieprzystających do siebie tradycji myślowych, co samo w sobie stanowi efekt bliskiej „wspólnocie” konceptualnej wędrówki. Najważniejsze aspekty tej ostatniej to w moim przekonaniu zakotwiczenie w sferze *poiesis*, czyli (wy)twórczej pracy rąk, oraz o wiele późniejsza migracja takiej jej formy na obszar pracy niematerialnej w efekcie osłabienia dawnych rozróżnień na pracę intelektualną i fizyczną, produkcję i reprodukcję, działalność zarobkową i wypoczynek itp. Łącząc coraz bardziej sprzężone dziedziny estetyki i nauki, kultury i gospodarki, kreatywność staje się jednym z podstawowych pojęć służących do opisu zmieniającego się miasta, jak również normatywnym „sloganiem na usługach miejskiego marketingu” (Krätke, 2011, s. 1), współodpowiedzialnym za znaczeniowe rozmycie konceptu i jego rozpowszechnienie poza granicami akademii. Przeszczepiona z regionalnego języka estetyki kreatywność, jako element nowego instrumentarium pojęciowego ekonomistów, socjologów czy kulturoznawców, stanowi, co więcej, podstawę potężnego dyskursu obejmującego takie zagadnienia jak przemysły kulturowe, przemysły kreatywne czy kreatywna gospodarka (zob. np. Hartley, 2005; Gwóźdź, 2010; Throsby, 2010; Ilczuk, 2012). Co istotne, zdaniem rosnącej liczby teoretyków wciąż nie możemy stwierdzić, czy jest już ona czymś więcej aniżeli sam dyskurs (von Osten, 2011) – rzeczywistością, która wykraczałaby poza często postulatywne korzyści wynikające z uprzemysłowienia sztuki i kultury oraz równoległej doń estetyzacji polityki, gospodarki czy nawet nauki. Wreszcie, wpisując się w szereg pojęć związanych z odnowionym na gruncie sztuki impulsem kolektywnym – takich jak partycypacja, kooperacja czy relacja<sup>2</sup> – umożliwia rekonceptualizację nowego paradygmatu sztuki publicznej, za który coraz powszechniej uznaje się dziś sztukę „zakorzenioną” w doświadczeniu wspólnotowym. Pozwala to dostrzec w dyskusji nad miastem kreatywnym dogodnie tło dla rozwijania kolejnego modelu konstruowania postfundacjonalistycznej wspólnoty. Znaczenie ma w tym wypadku również, jako wyraz tendencji, którą staram się

---

<sup>2</sup> Traktowanych w tym rozdziale na równych prawach z kreatywnością. To, że początkowo kładę na nią większy nacisk, wiąże się jedynie z próbą osadzenia bliskiego mi spojrzenia na estetyczność wspólnoty na tle konkretnej, doceniającej rolę sztuki i tego, co estetyczne, koncepcji miasta postindustrialnego.

w tej pracy przezwycięzać, próba rewaluacji tego, co wspólnotowe, podjęta przez samego Floridę.

O popularności koncepcji kreatywnego miasta decyduje dość umiejętne połączenie elementów wcześniejszych dyskusji w formie gotowej do użycia instrukcji obsługi miasta, skryptu do zarządzania jego zasobami i uniwersalnej recepty na wolny od kosztów społecznych i ekologicznych rozwój. Jako taka stanowi bodaj najlepszy urbanistyczny przykład idei tranzytowej oraz wykorzenionego, oderwanego od własnych warunków możliwości, w istocie panmiejskiego modelu restrukturyzacji (Peck, 2012, s. 479). Dowodów na potwierdzenie tej tezy nie trzeba szukać daleko, bowiem kreatywność pociąga dziś w równej mierze władze Toronto, Seattle, Pampeluny, Amsterdamu, co Łodzi czy Gdańska. Wspomniana idea nie tylko odświeża wcześniejsze od niej ujęcia miasta przemysłowego, informacyjnego czy przedsiębiorczego, ale zdaje się dokonywać także skutecznej subsumcji równoległe powstających stanowisk afirmujących: zrównoważony rozwój, wewnątrz- i międzymiejskie sieci, kapitał ludzki i kulturowy oraz różnorodność. Niewątpliwą zaletą takiego połączenia jest uzupełnienie badań nad zmianą miejską o lekceważony uprzednio kulturowy (by nie powiedzieć ludzki) wymiar transformacji, co nie likwiduje jednak ostatecznie typowego dla badań nad miejską kreatywnością determinizmu technologicznego i ekonomicznego. Jeszcze istotniejsze pozostaje jednak, na co wskazuje Jamie Peck (2010b, s. 100), jego absorbujące „imaginarium ekonomiczne”, które łącząc w sobie pozornie odległe postulaty postpolitycznych grup, w pełni odpowiada zapotrzebowaniu współczesnej *Realpolitik* na utowarowienie kultury i sztuki czy wytworzenie aury unikalnego miejsca<sup>3</sup>. Jako że w pakiecie tym mieszczą się również progresywne idee niwelowania społeczno-ekonomicznych nierówności i afirmowania różnicy, istotną zasługą omawianej koncepcji jest daleko idąca humanizacja neoliberalizmu. Zdaniem takich autorów, jak Stefan Kipfer i Kanishka Goonewardena (2007) wpływa to na niebezpieczną jednostronność opisujących miasto dyskursów, marginalizujących to, co nie pasuje do gospodarki opartej na wiedzy i kosmopolityzmu – przypadków akumulacji pierwotnej, imperializmu czy pasożytności na miejskich dobrach wspólnych (por. Graham, 2010, s. 79). Co istotne, jeśli dyskurs kreatywnego miasta to tylko jedno z narzędzi miękkiego implementowania i usprawiedliwiania obecnej postaci kapitalizmu – obok, dla przykładu, zielonej gospodarki (zob. Smith, 2009) – to spojrzenie na ich relację od strony tego ostatniego daje zupełnie inny obraz towarzyszącej im współzależności: miasto kreatywne w wersji Floridiańskiej nie może istnieć poza ramami neoliberalizmu. Nie

<sup>3</sup> Wedle Pasquinellego (2008, s. 126), czyni to z kreatywnego miasta osobliwą chimerę, która pod maską kultury skrywa hydrę deweloperskiej spekulacji oraz konkretnych przekształceń tkanki miejskiej.

powinna w tym kontekście dziwić całkowita zgodność między rozwiązaniami proponowanymi w ramach polityki kreatywności a przejawiającym się w miastach na całym świecie kryzysem sfery reprodukcji społecznej, programami cięć budżetowych oraz wdrażanym przy byle okazji militarnym urbanizmem. To tak typowe dla modelu miejskiej przedsiębiorczości połączenie pozwala widzieć w nim główną zapowiedź i uprzedzający wzorzec dla wdrażanych w wielu miastach strategii rebrandingu. W wypadku Amsterdamu czy Glasgow (BAVO, 2007; MacLeod, 2002) wiązało się to z wymazywaniem tradycji oddolnej kreatywności – kojarzonej odpowiednio z ruchami skłoterskimi i kulturą robotniczą – traktowanej jako rysa na nowym wizerunku Europejskiej Stolicy Kultury. „Rzeczywistość pokazuje, że miejscy liderzy ujmują strategie oparte na kreatywności nie jako *alternatywy* dla strategii rozwojowych napędzanych przez rynek, konsumpcję i własność, lecz jako ich niewiele kosztujące i polepszające samopoczucie *uzupełnienia*” (Peck, 2010a, s. 215). W ten sposób dyskurs kreatywnego miasta to szansa na rozszerzenie już istniejących tendencji (np. marketingu miejsc, programów selektywnej, skupionej na śródmieściu, rewitalizacji) i pogodzenie się z marginalizowanymi do tej pory pracownikami kreatywnymi, w tym z reprezentantami kultur niezależnych. Wielu autorów widzi w działalności tych ostatnich warunek możliwości gentryfikowania niektórych dzielnic, co stało się udziałem np. Barcelony czy Berlina. Jako że mamy w ich wypadku do czynienia z przemianowaniem określonych stylów życia na element turystycznego folderu oraz utowarowieniem lokalnej odrębności, miasto kreatywne wpisuje się w szerszy proces zmiany paradygmatu produkcji kultury. O jego wyjątkowości decyduje spełnienie intuicji Foucaulta, a zatem biopolityczne zaprzęgnięcie do pracy wszystkich aspektów życia i uczynienie z kultury kolejnego przepływu ekonomicznego (Pasquinelli, 2010, s. 53).

„Kreatywność to nowa czerń”, jak żartobliwie podkreśla Peck (2010b, s. 99), czym zwraca naszą uwagę na trzy główne aspekty eksploatującego ją dyskursu. Jest zatem, po pierwsze, pojęciem przyoblekającym w nowe szaty wcześniejszą dyskusję nad społeczeństwem opartym na wiedzy, informacji i rozwoju technologicznym. Po drugie, coraz powszechniej urbanizowaną modą, by nie powiedzieć imperatywem w obszarze miejskiego współzależnego rządzenia, którego bezwarunkowość („bądź kreatywny albo umieraj”, Peck, 2010a, s. 192) dotyka w tej samej mierze, lecz z różnymi skutkami miast zaawansowanego i peryferyjnego kapitalizmu. Wreszcie, najskuteczniejszą jak do tej pory formą usprawiedliwienia jego neoliberalnej wersji, komplementarną wobec opisanych w pierwszym rozdziale mechanizmów stygmatyzacji i eksternalizacji zamieszkującej miasto podklasy. Mam tu na uwadze głównie pełnioną przez miejską kreatywność funkcję estetycznego przysłaniania społecznych kosztów ekonomicznej restrukturyzacji oraz dys-

kursywnego obłaskawiania jej umiarkowanych przeciwników. Szczególnie widoczną materializacją owej funkcji jest dziś odgórnie implementowana gentryfikacja, dokonująca się, o czym pisałem w pierwszym rozdziale, przy dużym udziale instrumentalizowanych przez kapitał artystów i przedstawicieli neobohemy (por. Lloyd, 2006). Rozdziałem tym wracam do podjętego wcześniej wątku estetycznego komponentu nowego paradygmatu gospodarczego, traktując pracę tych ostatnich jako osobliwe, bo istotnie przez system zmodyfikowane, źródło modelu dla hegemonicznego sposobu produkcji. Zwracam przy tym uwagę na to, że odpowiadające za jego wyłonienie czynniki pozostają niepokojąco zbieżne z wyróżnikami społecznie zaangażowanej sztuki. Mowa tu o dematerializacji, medializacji, deterytorializacji oraz wykorzystywaniu elementów kulturowych, takich jak: komunikacja, relacja, wiedza czy kreatywność. Wprawdzie w obu przypadkach mają one świadczyć o demokratyzacji ich mechanizmów oraz powstaniu horyzontalnych i partycypacyjnych modeli produkcji, bliżej im zwykle do utowarowienia i wyłączenia akumulacji dokonywanych na owocach kolektywnej pracy wielości.

Chociaż wiele wpływowych prac przyczyniających się do popularyzacji tezy o nastającej hegemonii miejskich gospodarek kreatywnych sięga co najmniej lat 80. XX wieku – nade wszystko badań prowadzonych w ramach założonego przez Landry’ego *think tanku* Comedia – ton zainaugurowanej przez nią dyskusji nadają głównie kolejne książki Floridy. Stoi za tym bez wątpienia śmiałość podejmowanych przez amerykańskiego badacza problemów, ale i kontrowersyjność oferowanych rozwiązań. Uwagę krytyków i zwolenników wspomnianych prac skupia również normatywny wydzźwięk Floridańskiej koncepcji, dość odległy od bardziej wyważonego, opisowego i krytycznego wobec nowej gospodarki charakteru dociekań Allena J. Scotta, Ann Markusen czy Stefana Krätkego. Zręby omawianej koncepcji stanowi przekonanie, że sukces współczesnych miast, mierzony poziomem wzrostu gospodarczego oraz wskaźnikami jakości życia, uzależniony jest od aktywnej obecności klasy kreatywnej. W swoich głównych charakterystykach stanowi ona współczesny odpowiednik „pracowników wiedzy” (Peter Drucker, Fritz Machlup), wyspecjalizowanych profesjonalistów (Bell), „klasy profesjonalno-meniadżerskiej” (Erik Olin Wright) oraz „analityków symboli” (Robert Reich) (Florida, 2010, s. 82). Według Floridy składa się ona z dwóch odmiennych grup zawodowych, obejmujących łącznie około 30% pracujących zarobkowo Amerykanów. Podstawą nowej klasy jest jej superkreatywny rdzeń, w skład którego wchodzi:

[...] naukowcy i inżynierowie, profesorowie uniwersyteccy, poeci i powieściopisarze, artyści, pracownicy sektora rozrywki, aktorzy, projektanci, architekci, jak również intelektualni liderzy społeczeństwa nowoczesnego: autorzy literatury faktu,

wydawcy, osobowości kultury, członkowie *think tanków*, analitycy i inni twórcy opinii publicznej (Florida, 2005, s. 34).

Zadaniem superkreatywnych jest tworzenie nowych, szybko ulegających rozpowszechnieniu form i idei, jak również wyszukiwanie i rozwiązywanie problemów, z którymi nie poradzili sobie mniej innowacyjni pracownicy. Drugi człon klasy kreatywnej tworzą „twórczy profesjonaliści” odwołujący się do zaawansowanej wiedzy, rozwiązujący konkretne i bardziej typowe problemy, zatrudnieni „np. w sektorach high-tech, usługach finansowych, zawodach prawniczych oraz w ochronie zdrowia czy w zarządzaniu biznesem” (Florida, 2010, s. 84), a zatem tych branżach, które uchodziły dotychczas za główne siły napędowe amerykańskiej gospodarki. Kreatywni profesjonaliści zasadniczo jedynie wspierają wzrost gospodarczy napędzany przez technologiczno-kulturowe innowacje tworzone w ramach superkreatywnego rdzenia (Krätke, 2011, s. 41). Obecność klasy kreatywnej to, zdaniem Floridy, jeden z trzech głównych elementów stojących za dynamicznym wzrostem gospodarczym notowanym w wielu współczesnych miastach<sup>4</sup>. Jako wyposażona w talent grupa pracowników wpisuje się, obok technologii i tolerancji, w słynne 3T, czyli główną formułę proponowanej przez autora *Who's Your City?* strategii rozwojowej. Recepta na sukces każdego miasta to skupienie w swoich granicach i odpowiednie zmieszanie każdego z trzech składników – co zdaniem Floridy stało się udziałem np. Seattle, Austin i Bostonu. Nieobecność choćby jednego z nich grozi popadnięciem w przeciętność i utrwaleniem własnej pozycji z dala od miejskiego gwiazdzbioru (przykłady Baltimore, Miami, Nowego Orleanu). Warto zauważyć, że prostota tego założenia nie zapobiega jego błędnym odczytaniom, np. wprost krytykowanym przez jego autora spektakularnym przedsięwzięciom nastawionym na natychmiastowy efekt w postaci awansu w rankingach miejskich innowatorów. Swoistość „efektu Bilbao” (zob. np. Klingmann, 2007)<sup>5</sup>, wbrew pokutującej opinii osadzonego w warunkach długoletniego i wieloaspektowego programu restrukturyzacji, polega ostatecznie na jego jednorazowości, której nie da się powtórzyć, budując kolejny „okręt flagowy”: stadion czy zaprojektowane przez architekta muzeum. Źródło przewagi konkurencyjnej jednych miast nad innymi opiera się raczej, twierdzi Florida, na systematycznie poprawianej jakości i atrakcyjności znajdujących się w nim miejsc. Są one odpowiedzialne nie tylko za przyciąganie do miasta najbardziej kreatywnych pracowników, ale same w sobie stają się podstawowymi jednostkami nowej gospodarki, w której to roli zastępują na przełomie tysiącleci uprzywilejo-

<sup>4</sup> Zwłaszcza amerykańskich oraz stosunkowo mniej licznych europejskich i azjatyckich. Florida poświęcił kreatywności Europy osobną publikację, zob. Florida i Tinagli, 2004.

<sup>5</sup> Na temat ciemnej strony restrukturyzacji przemysłowego Bilbao zob. Vicario i Martínez Monje, 2005.

wane dotąd firmy (Florida, 2010, s. 49). Co więcej, wedle prezentowanego ujęcia mobilność tych ostatnich powodowana jest coraz częściej nie tylko chęcią obniżenia ponoszonych nakładów, ale również zmieniającą się geografą kreatywności – koniecznością dotarcia do jej nowych i potencjalnie niewyczerpywalnych pokładów skupionych wokół przodujących uniwersytetów, dzielnic artystycznych czy ośrodków przemysłu kulturowego. Rosnąca potęga miejsc to, zdaniem amerykańskiego badacza, główna przyczyna niedorzeczności tezy o końcu geografii. Współczesna globalna gospodarka, dając odpór zbyt uproszczonej tezie o spłaszczeniu świata, zasilana jest przez energię i innowacje płynące z kilkudziesięciu megaregionów. Te zaś opierają się na: 1) sile klastrowania, a zatem wzmagającej indywidualną i kolektywną produktywność tendencji do gromadzenia się na jednym obszarze dużej ilości twórczych jednostek i firm; oraz 2) dostrzeżonych przez Jane Jacobs pozytywnych efektach zewnętrznych emanujących z akumulowanego w mieście kapitału ludzkiego, otwartości i autentyczności jego konkretnych fragmentów oraz stojącej za miastem jako takim szczególnej magnetyczności, atmosfery czy nawet osobowości (Florida, 2008, ss. 61-213).

Rozwijana przez Floridę propozycja nie jest wolna od upraszczających uogólnień oraz kontrowersji natury politycznej, przez co spotyka się w ostatnich latach z wieloma słusznymi atakami. Chciałbym w tym miejscu skupić się na kilku podstawowych sprzecznościach tkwiących w dyskursie miejskiej kreatywności, wskazując przede wszystkim na te elementy, które przekładają się na wyrastające na jego gruncie myślenie o sztuce i wspólnocie. Większość z tych uwag pozostanie w mocy, gdy osadzimy je na szerszym tle kapitalizmu kognitywnego i odniesiemy do artystycznego zwrotu wspólnotowego<sup>6</sup>. Pierwsze zastrzeżenie dotyczy samego wykorzystywania pojęcia kreatywności, jak również jego niewyraźnego, nie tylko zresztą w tekstach Floridy, charakteru. Semantyczne rozmycie kluczowego dla całej dyskusji terminu to efekt tyleż jego popularności, co licznych dyskursywnych nadużyć, które czynią z tego, co kreatywne konceptualny wytrych, bazujący na niesionych przezeń pozytywnych konotacjach, a mogący służyć do prywatyzacji efektów kolektywnej pracy twórczej. W wypadku badań Floridy możliwy wyzysk miejskiej kreatywności – jako przykład kreatywnej destrukcji inherentnie wpisanej w kapitalistyczną urbanizację (Harvey, 2006a) – to efekt uboczny klasowego charakteru wykorzystywanego przez niego słownika. Niezależnie od nieśmiało podkreślanej hipotezy o powszechnym charakterze ludzkiej kreatywności, jest ona przezeń skutecznie ograniczana do ledwie 1/3 społeczeństwa, czyniąc z pozostałych 2/3 niemych świadków

<sup>6</sup> Zwrot ten z grubsza pokrywa się z dostrzeżonym w tym samym czasie zwrotem koloaboracyjnym (por. Lind, 2010) i społecznym (por. Bishop, 2009). Zalety objęcia tych stanowisk szerszym mianem zwrotu wspólnotowego staną się jasne w drugiej części tego rozdziału.

podejmowanych w miastach decyzji czy, równie często, „służących klasy kreatywnej lub opuszczonych mieszkańców »pozbawionych nadziei« [fragmentów – P.J.] miast” (Peck, 2010a, s. 212). Teza ta stanowi swoiste przeformułowanie stanowiska z pierwszego rozdziału mówiącego o współzależności formalnej i nieformalnej gospodarki miast globalnych. Ekstrapolowana na teren miasta kreatywnego sprowadza się do prostego wniosku, że twórcza praca jednych nie byłaby możliwa bez tych, którzy nocą sprzątają ich biura lub pomagają w wychowaniu dzieci. Odmawiając kreatywności tym ostatnim, Florida zrównuje ją *de facto* z tymi działaniami twórczymi, które wiążą się bezpośrednio z pomnażaniem wartości. Ignoruje tym samym bogaty nurt miejskich badań nad kreatywnością walczącą o przetrwanie klasy robotniczej – rozciągającej się od słynnych monografii szkoły chicagowskiej aż po najnowsze artykuły Wacquanta, jak również tradycję analiz „dyskretnej niezgody” (Krajewski, 2010a), inspirowanych De Certeau’owskim pojęciem taktyk. Jak pisze Ann Markusen (2006), jest to jedna z konsekwencji trudno zrozumiałej decyzji, aby wiązać możliwość kreatywnego działania jedynie z wykonywanym zawodem, miejscem zamieszkania czy wreszcie liczbą lat poświęconych na edukację oraz zawężonego rozumienia pracy i produkcji. Kreatywność nie jest zazwyczaj uruchamiana przez wszystkich mieszkańców miasta, stanowi jednak ich wspólną pierwotną dyspozycję do podjęcia twórczych praktyk na terenie zarządzanego przez kogoś innego<sup>7</sup> (wroga, możliwego, przodka) terytorium. Nierówności w wykorzystaniu czy dostępie do tego, co kreatywne ujawniają się dopiero na poziomie jej aktualizacji, co przekłada się z kolei na jej skrajnie usytuowany – bowiem uzależniony od niezliczonej ilości zmiennych – charakter. Podejście to, które w oczywisty sposób kłóci się z uniwersalizmem wpisanym w koncepcję miasta kreatywnego – zostanie rozwinięte poniżej.

Niewyraźność operacjonalizowanej przez Floridę kategorii przekłada się, po drugie, na równie rozmyty obraz klasy kreatywnej. Tym, co budzi szczególną nieufność wobec tezy o nadejściu nowej klasy hegemonicznej, jest jej bezprecedensowa heterogeniczność, co wpływa na trudne do uzgodnienia, a często wręcz skrajnie skonfliktowane interesy, preferencje i oczekiwania wśród jej zróżnicowanych członków. Problem utrudniającej podjęcie wspólnych działań różnorodności w obrębie określonych klas społecznych nie jest oczywiście zagadnieniem nowym i zmagał się z nim już Marks, opracowując pojęcie proletariatu. W wypadku domniemyanych członków klasy kreatywnej nie może być jednak mowy ani o wspólnej świadomości, ani jednoczącym celu czy nawet podobnym usytuowaniu w ramach globalnej gospodarki. Czyni to z niej rzeczywistość jeszcze trudniej uchwytną aniżeli już zdefragmentowa-

<sup>7</sup> „[T]aktyką nazywam skalkulowaną czynność charakteryzującą się brakiem własnego miejsca [...]. Miejscem taktyki jest miejsce innego [...]” (de Certeau, 2008, s. 37).

ne i zdeterytorializowane typy współczesnej organizacji klasowej (Therborn, 2012). Krytycznego punktu odniesienia dostarczają w tym kontekście uprzywilejowani przez Floridę artyści. Wielu z nich nie tylko sympatyzuje z wyzyskiwaną przez kapitał klasą robotniczą, gardząc wartościami przyjmowanymi przez kreatywnych profesjonalistów, ale literalnie dzieli jej los, stanowiąc „ciemną materię” (Sholette, 2011) współczesnego pola sztuki. To ostatnie, jak pokazuje coraz większa liczba autorów, mimowolnie odtwarza mechanizmy kapitalistycznej, wywłaszczającej akumulacji. Instytucjonalny świat sztuki funduje swoją siłę na pracy rzeszy bezimiennych robotników odpowiedzialnych za wykonanie artystycznych projektów (Krajewski, 2010b), budowanie, obsługę czy utrzymywanie w czystości jego infrastruktury. Podobny wyzysk<sup>8</sup> staje się jednak udziałem, jak pokazują badania Hansa Abbinga i Gregory’ego Sholette’a, większości tworzących dzisiaj artystów i jest on wewnętrzną sprawą świata sztuki. Ci ostatni dzielą z innymi pracownikami kreatywnymi takie cechy, jak: performatywność, elastyczność, pomysłowość, zniesienie podziału na czas pracy i czas wolny czy zwiększona podatność na stres i egzystencjalną niepewność. Inaczej jednak niż wielu innych reprezentantów klasy kreatywnej – w tym przedstawiciele artystycznej elity – płacą za skrajnie bezkompromisową postawę równie skrajną biedą (Abbing, 2011). Choć tezy te, z uwagi na swoistość świata sztuki, nie mogą zostać w prosty sposób przełożone na pozostałe gałęzie sektorów kreatywnych, charakteryzująca je prekarna struktura zatrudnienia, skrajne zróżnicowania płacowe oraz wysoce ceniony na omawianym gruncie aspekt rywalizacji skutecznie osłabiają ich potencjał mobilizacyjny. Być może rację ma zatem Stevphen Shukaitis (2011, s. 387), gdy pisze o klasie kreatywnej jako dalekim od empirycznego potwierdzenia narzędziu „służącym do zarządzania i usprawiedliwiania restrukturyzacji przestrzeni miejskiej jako przestrzeni [niematerialnej – P.J.] fabryki”. Prace Floridy oferowałyby w tym kontekście co najwyżej nastawione na jej sprokrowanie interpretacje performatywne – w pewnym stopniu paternalistyczne próby obudzenia klasowej świadomości wśród naznaczonych rażącymi nierównościami kreatywnych.

Kolejna warta omówienia sprzeczność to efekt skomplikowanego rodowodu stojącego za przykładanym do miasta rozumieniem i użyciem kreatywności. Jak nadmieniałem wyżej, pojęcie to migruje z regionalnej dziedziny estetyki, by stać się jednym z kluczowych elementów słownika humanistyki (nie wyłączając z niej ekonomii), bardzo szeroko opisującym zmiany zachodzące w społeczeństwach zaawansowanego i peryferyjnego kapitalizmu. Spadkiem po owej genezie jest przeszczepienie na grunt kapitalistycznego sposobu

<sup>8</sup> Oparty jednak nie tyle na utracie środków i przedmiotu produkcji ze strony drugorzędnych artystów i amatorów, ile pasożytowaniu przez kapitał na współtworzonej przez uczestników danego pola renty.

produkcji i neoliberalnego modelu upodmiotowienia ideałów autentyczności, autonomii i wolności kojarzonych dotąd najchętniej z przedstawicielkami i przedstawicielami kontrkultury oraz niezwyklejmi jednostkami w rodzaju genialnego artysty (Raunig, 2014). Jak zauważa Marion von Osten, ten ostatni stanowi odwieczny model kreatywności, wiążąc osobowość twórczą z takimi cechami, jak: refleksyjność, wiedza techniczna czy samoświadomość wpisana w proces tworzenia. Problem z jego wykorzystaniem na gruncie nowej gospodarki wiąże się z praktyczną niemożliwością pogodzenia romantycznego mitu artysty z typową dla większości pracowników przemysłów kreatywnych rzeczywistością prekarnej i niestabilnej pracy, która w ramach swoistego przymusu bycia kreatywnym (von Osten, 2011, s. 138) skutecznie eliminuje wiele spośród przypisywanej produkcji artystycznej niezależności i swobody. Pozorna demokratyzacja kreatywności (pobrzmiwiająca w zawałaniu „każdy jest kreatywny”) okazuje się w tym kontekście jedynie masowym złudzeniem i wypaczeniem hasła Beuysa, głoszącego przed laty powszechność kondycji artystycznej (Raunig, Ray i Wuggenig, 2011, s. 1; por. Beuys, 2001). Ma to oczywiście daleko idące konsekwencje.

Jak pokazują Angela McRobbie czy Maurizio Lazzarato, praca artystyczna może stać się modelem pracy kreatywnej w ogóle tylko za cenę uprzedniej kapitalizacji i, co za tym idzie, dokonywanej w praktyce demitologizacji nowoczesnej figury twórcy. Włoski socjolog przedstawia tę kwestię w dyskusji ze znanym ujęciem „artystycznej krytyki” zaproponowanym przez Luca Boltanskiego i Eve Chiapello (2007). Jedną z istotniejszych tez zawartych w *The New Spirit of Capitalism* jest pogląd, że świat sztuki stanowi jedną z głównych inspiracji dla ustanawianego po wydarzeniach maja 1968 r. nowego modelu liberalnej gospodarki. Poważne zastrzeżenie, jakie należy w tej sytuacji zgłosić, to – jak pisze Lazzarato – wyraźny w jej przypadku brak zapotrzebowania na nowy model upodmiotowienia. „Neoliberalizm nie szuka swego modelu upodmiotowienia w »artystycznej krytyce«, ponieważ sam już taki posiada – przedsiębiorcę, figurę, którą pragnie rozciągnąć na wszystkich, nie wykluczając artystów” (Lazzarato, 2011, ss. 46-47). Rozciągnięcie to, o czym pisałem już w pierwszym rozdziale, ma obejmować każdy wymiar ludzkiego życia – intelekt, emocje, wiedzę, intymność i dokonywać się przy istotnym współudziale wypracowującego wartość pracownika. Procedura ta przywołuje oczywiście na myśl zjawisko ujarzmiania, problematyzowane przez Foucaulta (1998a) jako istotny składnik społeczeństwa dyscyplinarnego. Upodmiotowienie poprzez internalizację dyspozycji płynących ze strony władzy odbywa się tu jednak w ramach swoistej eksternalizacji<sup>9</sup>, czyniącej z elementów

<sup>9</sup> Interesujący komentarz do tej sytuacji to wczesna praca Joanny Rajkowskiej, *Satysfakcja gwarantowana* z 2000 r., oferująca odbiorcy szereg produktów stworzonych z substancji pobranych z ciała artystki.

składających się na konkretne i unikalne „ja” podatne na utowarowienie za soby. Foucault podejmuje tę kwestię bezpośrednio w dokonanej w *Narodzi-  
nach biopolityki* analizie neoliberalizmu, gdzie uogólniana dziś na wszystkich  
mieszkańców miast figura przedsiębiorcy staje się równoznaczna ze „swym  
własnym kapitałem, swym własnym producentem i źródłem dochodu” (Fo-  
ucault, 2012, s. 231; por. Wróbel, 2011). Ustanowiony w ten sposób model  
przedsiębiorczości samego siebie niewątpliwie przenika do współczesnego  
świata uprzemysłowionej kreatywności, kultury i sztuki, gdzie, w pewnej  
mierze wbrew Lazzarato, ulega jeszcze stopniowemu doskonaleniu. Pracow-  
nicy miejskich przemysłów kreatywnych – inaczej zresztą niż tworzony przez  
nie sektor, nastawiony na natychmiastowe korzyści płynące z utowarowienia  
powszechnego intelektu – działają bowiem zgodnie z zasadą odroczonego  
spełnienia, sukcesu, który ma szansę nadejść w następstwie takich wyrze-  
czeń, jak: praca za darmo i po godzinach, samozatrudnienie lub zatrudnienie  
na umowach śmieciowych, rezygnacja z rozmaitych świadczeń gwarantowa-  
nych pracownikom etatowym. Zdaniem Isabell Lorey (2014) dochodzi w tym  
kontekście do samoprekaryzacji, która wpisując się w szerszy program bio-  
politycznego (neoliberalnego) urządzania, stanowi ważny element przemia-  
nowania kreatywności na ekonomiczną samorządność. Estetyzacja i kultu-  
ralizacja kapitalizmu mają zatem swój odpowiednik w odnowionym modelu  
upodmiotowienia – kulturowym przedsiębiorcy. Jako wzorzec kreatywnego  
działania ma on wiele wspólnego z nieformalną gospodarką młodzieżową  
(McRobbie, 2011), co z uwagi na cechujące ją niskie zarobki, nienormowane  
godziny pracy i brak zabezpieczeń socjalnych ogranicza pulę kreatywnych  
jednostek, które wyróżnia określony wiek czy brak dzieci. W skrajnych przy-  
padkach czyni to z kreatywnych pracowników przodowników nowego syste-  
mu, co zdaniem piszącej o artystach Hito Steyerl (2012, s. 276) pozwala na  
realizowanie kapitalistycznego marzenia o połączeniu akceleracji produkcji  
z intensyfikacją wyzysku<sup>10</sup>.

Zaszczepienie estetycznej kreatywności w nowym, przemysłowym śro-  
dowisku powoduje paradoksalną, przynajmniej z perspektywy pierwszych  
krytyków przemysłu kulturowego, współobecność suwerenności i podpo-  
rządkowania, autonomii i zależności, wypoczynku i pracy, innowacyjności  
i standaryzacji, ekscytacji i nudy, lokalności i globalności, indywidualności  
i kolektywności, rywalizacji i kooperacji, unikalności i unifikacji czy wresz-  
cie autentyczności i jej symulacji. Konsekwencje tego faktu nieprzypadkowo  
ujawnia postrzegana przez ten sam pryzmat przestrzeń. Wspomniałem po-  
wyżej, że jednym z dystynktywnych elementów teorii kreatywnej gospodarki

<sup>10</sup> Biorąc pod uwagę warunki pracy w azjatyckich „fabrykach potu” (*sweatshops*),  
w stwierdzeniu tym jest oczywiście bardzo dużo przesady charakterystycznej dla wielu ujęć  
pracy niematerialnej.

jest docenienie roli, jaką odgrywa w jej przypadku niemal fenomenologicznie rozumiane miejsce (z uwagi na docenienie takich jego właściwości, jak autentyczność, doznaniowość, osobowość). Odpowiedź na pytanie „gdzie?” to, zdaniem Floridy (2008, s. 4), najważniejsza ze wszystkich decyzji, a dotyczy się to w tym samym stopniu warunkowanej przez nią indywidualnej tożsamości, co powodzenia lub jego braku w przypadku umiejscowienia miejskich inwestycji. Jakość, różnorodność, tożsamość i wyjątkowość obecnych w mieście lokacji to główne przyczyny przyciągania do niego klasy kreatywnej, zatrudniających ją firm, jak również stałego napływu turystów i wszelkiej maści kapitału. Ograniczenia tego myślenia wychodzą na jaw dość szybko, bowiem godne uwagi miejsca (czy też miejsca *par excellence*) to w oczach teoretyków miasta kreatywnego jedynie uprzejmione maszyny zakorzenione w rencie monopolowej wzrostu. Należą do nich dzielnice nocnych rozrywek, artystyczne enklawy, historyczne kwartały, ekscytujące przestrzenie rekreacji, jak również „zwyczajniejsze” od pozostałych wymienionych Oldenburgowskie „trzecie miejsca” (kawiarnie, księgarnie, bary). Tym, co pomija owo wyliczenie są zupełnie ignorowane przez zorientowanych na centra miast Landry’ego i Floridę przedmieścia oraz obwody miejsko-wiejskie, bez których trudno sobie wyobrazić kreatywną geografę, np. Wielkiej Brytanii. W jeszcze większym stopniu problem ten dotyka obszarów kreatywności wernakularnej, do których brytyjscy kulturoznawcy zaliczają *wildscapes*, ruiny przemysłowe, przestrzenie szczelinowe i krawędziowe czy nawet wysypiska śmieci (Edensor, Leslie, Millington i Rantisi, 2010, ss. 12-13). Tym, co łączy te przykłady – a tezę tę można rozciągnąć na tradycyjne dzielnice robotnicze i diasporyczne oraz autonomiczne strefy tymczasowe pokroju skłotów czy alternatywnych centrów społecznych – jest wyraźny opór przeciwko spektakularyzacji oraz reprodukowana na ich gruncie „kultura przetrwania” (Bhabha, 2010, s. XVI), które kształtują dziś również walki z oficjalnymi formami miejskiej kreatywności. Wszystko to powoduje, że w omawianej koncepcji spotykamy się z ograniczoną pulą możliwości innowacyjnych strategii, urbanistycznych rozwiązań i architektonicznych form. Grozi to szybkim wyczerpaniem „zasobu” autentyczności (por. Harvey, 2012, s. 153), zresztą swościę w ramach miasta kreatywnego rozumianego. Cenna będzie tu zwłaszcza uwaga nieodwołującej się do Floridy czy Landry’ego Sharon Zukin, zdaniem której charakterystyczne dla kulturowej produkcji miejskie „maszyny wzrostu” za autentyczne uznają tylko to, co da się przekuć w markę czy produkt, a potem z zyskiem odsprzedać mediom, deweloperom i przedsiębiorcom. Klucz do sukcesu stanowi w tym przypadku najnowszy synonim autentyczności – fajność (*coolness*), marginalizujący takie tradycyjne odniesienia tej pierwszej, jak bieda, etniczność czy demokracja. Analizowany przez socjologkę przykład nowojorskiego Williamsburga i pozostałych dzielnic Brooklynu

pokazuje, że preparowane „korzenie” takiej autentyczności nie muszą mieć wiele wspólnego z historią poddawanej metamorfozie dzielnicy, a odcięcie to może się fundować na nie zawsze uświadomionych rasistowskich uprzedzeniach (Zukin, 2010, ss. 36-61). Nowa „autentyczność” Brooklynu stanowi przy tym podręcznikowy przykład estetycznej standaryzacji, będącej efektem przyjęcia dość schematycznego modelu kreatywnej dzielnicy (wywodzonego zazwyczaj z nowojorskiego Soho). Schemat ten niemal zawsze zawiera antykorporacyjne składniki kultury niezależnej (np. alternatywne kluby muzyczne), niszowej produkcji przemysłowej (w rodzaju mikrobrowarów, niesieciowej odzieży), galerii i modnych restauracji, co rzadko kiedy stanowi istotną barierę dla postępującej z biegiem czasu gentryfikacji i korporatyzacji wdrażającej go części miasta. Dylemat, przed jakim stają w tym kontekście zapatrzeni w kreatywność miejscy decydenci, polega na zawsze niedoskonałym wyborze między narzuconą wyjątkowością a wsparciem już istniejących pokładów autentyczności. Pierwszy wybór grozi odrzuceniem przeszczepu, czyli rozwiązania sprawdzonego w innym mieście, ale niekompatybilnego z warunkami panującymi na miejscu, albo pozbawioną wartości dodanej replikacją wspomnianego wyżej modelu. Drugi, z czego zdałem już sprawę w pierwszym rozdziale, wzmagać może uznanie dla różnych lokalnych inicjatyw, w tym także jawnie opozycyjnych, zdolnych do kolektywnego sabotowania samych kreatywnych przemysłów czy programów miejskiej przedsiębiorczości. Co istotne, w zagrożeniu tym możemy dostrzec, jak pisze David Harvey, sprawczy charakter wspólnoty w takim jej wydaniu, który nie jest akceptowalny na gruncie założeń Floridy:

Rozpowszechnione, choć zazwyczaj podzielone walki, które odbywają się pomiędzy kapitalistycznym zawłaszczaniem oraz przeszłą i obecną twórczością kulturową, mogą prowadzić część zaniepokojonej kwestiami kultury wspólnoty do przyłączenia się do polityki opozycyjnej względem międzynarodowego kapitalizmu, z korzyścią dla niektórych ważnych alternatyw opartych na innego rodzaju stosunkach społecznych i ekologicznych (Harvey, 2012, s. 155, przekład zmieniony).

Stosunek Floridy do tego, co wspólnotowe nie jest z pewnością jednoznaczny, a tkwiące w nim sprzeczności to konsekwencja osobliwego złożenia dość tradycyjnie rozumianej lokalności z indywidualizującą „ontologią neoliberalizmu” (Stenning, Smith, Rochovská i Świątek, 2010, s. 34). Jego efekt to wizja wspólnoty kreatywnej stanowiąca w większej mierze skutek negacji koncepcji kapitału społecznego niż pozytywny przykład analizy nowych mechanizmów więziotwórczych. Krytyka wspomnianej teorii przebiega na dwóch zasadniczych poziomach – kulturowym i ekonomicznym, a jej odosobnionym przedmiotem jest *Samotna gra w kręgle* Roberta Putnama, dopatrująca się źródeł szerokiego kryzysu zaangażowania obywatelskiego w osłabieniu lokalnych form partycypacji. Główny zarzut pod jej adresem to

oskarżenie o nieadekwatność pomieszczonych w niej analiz, która ujawnia się w obliczu zachodzących w USA politycznych, gospodarczych i przestrzennych zmian. Florida neguje zatem założenie o deficycie kapitału społecznego, podważając zasadność prezentowanych przez Putnama pomiarów, jednak przede wszystkim odrzuca założenie o zachodzeniu przestrzennej korelacji między istnieniem silnych więzi społecznych a stopniem innowacyjności, heterogeniczności i rozwoju technologicznego danego regionu czy miasta. Wspólnoty kapitału społecznego to jego zdaniem hamulcowe innowacyjności i wzrostu, obarczone dodatkowo niechęcią dla nowo przybyłych osób czy wewnętrznych outsiderów<sup>11</sup>. Kluczem do przekroczenia związanych z tym problemów jest afirmacja więzi słabych jako podstawowego warunku możliwości dla samej kreatywności, bez których nie sposób myśleć o pracowniczszej mobilności czy tolerancji (Florida, 2010, ss. 281-286; 2005, ss. 31-32). Zdaniem Floridy daje to szansę na tworzenie „przyjaznego ludziom klimatu”, „przewyciężenie podziałów klasowych” oraz... „zapewnienie spójności społecznej”. W miejscu tym uwidacznia się podstawowy paradoks Flordiańskiego myślenia o wspólnocie, które stara się konstruować jej mocną, koherentną wersję na bazie skrajnego indywidualizmu kreatywnych, wyznawanego przez nich imperatywu konkurencyjności, słabego przywiązania do miejsca oraz braku wspólnego interesu czy świadomości, które mogłyby wiązać różnych od siebie ludzi w poczuciu jedności celu. Nacisk na „niskie bariery wejścia” i „niskie bariery uczestnictwa” (Florida, 2010, s. 334)<sup>12</sup> czyni z omawianej propozycji swoistą parodię nietożsamościowych koncepcji wspólnoty, co samo w sobie stanowi ostrzeżenie dla tych jej rzeczników, którym zdarza się oscylować między Scyllą antywspółnotowego neoliberalizmu a Charybdą pozornie prowsółnotowego kapitalizmu kognitywnego. Dodajmy na koniec, że ewolucja Flordiańskiego podejścia do wspólnoty zmierza w kierunku łączącego ich członków estetycznego poczucia smaku i dążeń do upiększania zamieszkiwanej przez nich okolicy (Florida, 2008, ss. 182-183). Choć wspólnoty estetyczne, o których piszę poniżej, mają z taką wizją estetyki niewiele wspólnego, nie jest im obca wpisana w dyskurs kreatywnego miasta groźba wyzysku dokonywanego na kolektywnych formach kreatywności czy komunikacji.

<sup>11</sup> Taka interpretacja poglądów Putnama jest prawdopodobnie efektem niedoczytania jego książki. Bierze się stąd charakterystyczne dla Floridy operowanie połowicznym ujęciem kapitału społecznego. Mowa tu o działającym do wewnątrz grupy spajającym kapitale społecznym, który ma „tendencję do wzmacniania wykluczających tożsamości i homogenicznych grup”. Jego przeciwwaga to pomijany przez Floridę łączący kapitał społeczny, prowadzący do przekraczania podziałów i obejmowania ludzi spoza grupy (Putnam, 2008, s. 40).

<sup>12</sup> Peck (2010a, s. 198) pisze w tym kontekście o wspólnotach typu „podłącz i używaj”, przeznaczonych dla zatomizowanych jednostek bez rodzin i potrzeby odpoczynku.

## 2. Wspólnoty estetyczne – od zwrotu wspólnotowego w sztuce do kreatywnego dzielenia postrzegalnego

Zainteresowanie problemem wspólnoty estetycznej, z pewnością starsze niż zinstytucjonalizowana przez Alexandra Gottlieba Baumgartena jako samodzielna dyscyplina namysłu estetyka, sięga co najmniej pierwszych opisów orszaku Dionizosa. Aktem założycielskim dla tego rodzaju refleksji jest jednak dopiero tradycja opracowana na gruncie XVIII-wiecznej filozofii niemieckiej, wyznaczona przez przełomowe prace Immanuela Kanta i Friedricha Schillera upatrujące źródeł dla tego, co wspólnotowe w specyficznym doświadczeniu zmysłowym<sup>13</sup>. Będąca jego korelatem wspólnota estetyczna to w tym kontekście nie tyle konkretna grupa osób złączona w ramach wspólnego aktu tworzenia lub recepcji powstałych w jego wyniku dzieł, ile powszechna dyspozycja do wydawania sądów o czymś, co nie potrzebuje pośrednictwa pojęcia (*sensus communis* u Kanta) lub, jak w wypadku autora *Ody do radości*, związana ze spełnieniem ludzkiej natury, stająca się samym życiem estetyczna wolna gra (zob. Kant, 2004; Schiller, 2011). „W obu wersjach, Kantowskiej i Schillerowskiej, estetyka odgrywa kluczową rolę jako wzorzec sądu *per se*, działającego jako upragnione połączenie między rozumem czystym i praktycznym, to znaczy między modalnościami samej racjonalności i określaniem przez nie dziedziny decyzji moralnej oraz działania kształtującego rzeczywistość” (Robson, 2007, s. 149). W żadnym z tych wypadków nie mamy zatem do czynienia ze sztuką jako taką, bowiem, jak twierdzi jeden z głównych bohaterów tego rozdziału Jacques Rancière, w nowoczesności jest już ona postrzegana przez pryzmat inaugurowanego przez Schillerowskie *Listy* i obowiązującego do dziś estetycznego reżimu sztuki. W ramach tego ostatniego „sztuka jest sztuką w tej mierze, w jakiej jest czymś innym niż sztuka. Jest zawsze »zestetyzowana«, co oznacza, iż zawsze jest ustanowiona jako »forma życia«” (Rancière, 2007a, ss. 122-123)<sup>14</sup>. Oznacza to w jej wypadku paradoksalny splot autonomii i heteronomii, a zatem sytuację, w której sztuka zarazem oddziela się od polityki jako autono-

<sup>13</sup> Wśród interesujących historycznych koncepcji wspólnoty estetycznej można wskazać propozycje Hippolyte’a Taine’a, Johna Deweya czy Josepha Beuysa (por. Sztabiński, 2011).

<sup>14</sup> Zgodnie z omawianą konceptualizacją estetyczny reżim sztuki poprzedzają etyczny reżim obrazów oraz przedstawieniowy/poetyczny reżim sztuk. W pierwszym z nich wobec braku wyodrębnienia sztuki jako osobnej praktyki, przedmiot zainteresowania stanowią obrazy rozważane z uwagi na ich pochodzenie i przeznaczenie. Etyczny reżim obrazów musi „określić, jak sposób istnienia obrazów dotyczy *ethos*, czyli sposobu istnienia jednostek i zbiorowości”. Drugi, znajdując oparcie w *mimesis*, klasyfikuje sztuki (w liczbie mnogiej) ze względu na przyjęte na ich gruncie sposoby wytwarzania, co pozwala mu na wyodrębnienie sztuk pięknych spośród innych, bardziej poślednich sztuk (Rancière, 2007a, ss. 80-82).

miczna forma organizacji i doświadczania tego, co zmysłowe i jest od niej nierozzerwalna, stanowiąc obietnicę nadejścia nowego świata zbiorowego. Świadomość tego faktu pozwoli po latach na połączenie, w wielu innych wypadkach odmiennych, wystąpień przedstawicieli awangardy, co nie doprowadzi jednak wbrew ich własnym założeniom do całkowitej integracji sztuki i praktyki życiowej (zob. Bürger, 2006), a raczej intensywnego eksplorowania – po raz pierwszy w historii sztuki – uprzywilejowanych przez Rancière'a twórczych napięć pomiędzy obiema sferami. Dostrzeżony przez Kanta i Schillera, a rekonceptualizowany przez autora *Na brzegach politycznego*, praktyczny aspekt estetyki, związany z możliwością kształtowania rzeczywistości społecznej, produkcji podmiotowości i wiedzy, stanowi jeden z głównych przedmiotów zainteresowania tego rozdziału. Położony w nim nacisk na nie zawsze właściwe formy tak rozumianego estetycznego działania zdradza moje wątpliwości nie tyle pod adresem omawianego tu modelu wspólnotowej formacji, ile ogólniejszej natury obawy dotyczące ontycznej materializacji wspólnotowości.

Dokonana przez francuskiego filozofa polityczna reinterpretacja estetyki stanowi dziś jeden z głównych punktów odniesienia dla osób praktykujących i badających społecznie zaangażowaną sztukę. Dzieje się tak przynajmniej z kilku powodów. Według przyjętego przez autora *Dzielenia postrzegalnego* stanowiska, estetyczny reżim sztuki jest tym momentem, który pozwala, z jednej strony, na emancypację sztuki – od wiążących ją do tej pory reguł, hierarchii tematów i gatunków, jak również, z drugiej, emancypację poprzez sztukę, o ile nie jest to założony przez nią z góry cel, a konsekwencja dokonywanego w jej ramach nowego dzielenia postrzegalnego. W słowniku filozofa pojęcie to określa „system odczuwalnych pewników, które uwidaczniają istnienie zarazem tego, co wspólne, jak i podziałów, definiujących w jego obrębie poszczególne miejsca oraz części” (Rancière, 2007a, s. 69). W efekcie dzielenia postrzegalnego ustala się, co i kto może być widzialny w przestrzeni wspólnej oraz czy ma w niej prawo zaistnieć jako pełnoprawny podmiot polityczny, np. zabierając publicznie głos bądź dokonując w jej ramach kolektywnej inskrypcji sensu. Tym, co pozwala zrównać politykę i sztukę jako dwie, pozornie niezależne formy podziału zmysłowości jest zatem ostatecznie problem wspólnoty. Nade wszystko zaś sposobów rekonfiguracji zajmowanego przez nią miejsca oraz jego wypełniania przez uprzednio niepowiązane (przynajmniej na poziomie ontycznym) elementy. Jak pisze Rancière:

„Sztuka”, w liczbie pojedynczej, opisuje podział przestrzeni prezentacji, przez który przedmioty sztuki są identyfikowane jako takie. Tym, co z kolei łączy praktyki artystyczne z problemem wspólnoty, jest zarazem materialne i symboliczne tworzenie określonej czasoprzestrzeni zawieszającej zwykłe formy doświadczenia

zmysłowego. Sztuka nie jest polityką ze względu na komunikaty lub uczucia, jakie przekazuje na temat porządku świata. Nie jest nią również ze względu na sposób, w jaki przedstawia strukturę społeczną, konflikty oraz tożsamości grup społecznych. Sztuka jest polityką przez sam dystans przybierany wobec swoich funkcji, przez wprowadzany typ czasu oraz przestrzeni, przez sposób, w jaki dzieli ten czas i zaludnia tę przestrzeń (Rancière, 2007b, s. 24).

Radykalne zawieszenie „zwykłych form doświadczenia zmysłowego” sprowadza się w tym ujęciu do zakwestionowania i zmiany znormalizowanego społecznie porządku poprzez wykreowanie stanu niezgody (Rancière, 1999), uwidaczniającego nowe, wcześniej niedostrzegalne przedmioty i podmioty. Skrajną konsekwencją tak rozumianej redystrybucji miejsc, ról społecznych i tożsamości jest proces dezindyfikacji (Rancière, 2008d) umożliwiający dokonanie demokratycznej redefinicji wspólnoty na nowych, tym razem już nietożsamościowych zasadach. Problem ten, jako niezwykle ambitne (być może nierealizowalne) zadanie stawiane przed współczesną sztuką, dostarczy nam kolejnego, postfundacjonalistycznego modelu wspólnotowej formacji.

Choć większość z wypowiedzi Rancière’a sytuuje się w obrębie filozoficznego namysłu nad istotą splotu estetyki i polityki oraz samymi warunkami możliwości sztuki wyemancypowanej i emancypującej, wiele z nich przyczynia się do zmiany postrzegania i przeprowadzania konkretnych, upolitycznionych praktyk artystycznych. Koncepcje francuskiego filozofa wpływają także coraz mocniej na historię i krytykę sztuki oraz najnowszą praktykę kuratorską. Claire Bishop zwraca w tym kontekście uwagę na fakt, że zasługą Rancière’a pozostaje nade wszystko teoretyczny wysiłek obalania binarnych opozycji, które stanowiły przez lata o kształcie dyskursu na temat sztuki politycznej. Znosząc zbyt sztywne podziały na jednostkę i kolektyw, autora i widza, aktywne i bierne, życie i sztukę (Bishop, 2012, s. 18), przyczynia się do rewaluacji takich kategorii, jak: kreatywność, relacja czy to, co publiczne, jak również zmiany myślenia na temat ontologii działania artystycznego i alternatywnego rozumienia stojących za nim stosunków społecznych. Dodać warto, że w Rancière’owskim rozumieniu tych ostatnich znaczący wpływ stopniowo przez tego autora zarzucanego marksizmu. Odwrót od nauczania Louisa Althussera, z którym autor *Dzielenia postrzegalnego* współpracował ściśle w latach 60. XX wieku, nie owocował odejściem od podstawowego dla Marksowskiej ontologii założenia o dualnym porządku struktury społecznej. Targający nią konflikt między klasą robotniczą i kapitałem (przemianowany przez Rancière’a na starcie polityki i policji) przeszywa wiele spośród współczesnych realizacji – by wymienić tylko prace Santiago Sierry, Thomasa Hirschorna, Krzysztofa Wodiczki, Artura Żmijewskiego czy rosyjskiego kolektywu Chto Delat? – obejmowanych

przez Bishop (2004) wspólnym mianem „relacyjnego antagonizmu”. Ułatwiający jego konceptualizację prace francuskiego filozofa przyczyniają się zatem, obok równie popularnych wśród zaangażowanych artystek książek Laclaua, Mouffe, Foucaulta i Deleuze’a, do afirmacji artystycznego wstrząsu, nieciągłości, interwencji, zakłócenia i dyssensu. Fakt ten przekłada się na określoną, nierzadko jednostronną recepcję estetycznych dociekań tego autora, przysłaniającą równie konstytutywny, wspólnototwórczy aspekt koncepcji dzielenia postrzegalnego. Tak typowe dla dzisiejszej upolitycznionej sztuki podkreślenie wagi elementów antagonistycznych nieprzypadkowo odnawia jeden z dwóch głównych modeli praktyki awangardy, zapowiadających, zdaniem Bishop (2012, ss. 73-75), obserwowane w latach 90. wzmożone zainteresowanie estetyczną partycypacją. Punkt odniesienia stanowi tu przede wszystkim paryski ruch dadaistów z charakterystycznym dlań repertuarem artystycznej prowokacji i bezpardonowej interwencji w zastane systemy wartości, obyczaje czy normy społeczne. Drugi model wywodzi się, zdaniem brytyjskiej historyczki sztuki, z praktyki rosyjskiego konstruktywizmu. Negatywny wymiar zachodniej awangardy zastępowany jest w tym wypadku przez postulat społecznej kohezji i odwołanie do afirmatywnej konstrukcji zmobilizowanego w przestrzeni publicznej kolektywu. Choć oba wywiedzione z tradycji awangardowej modele zdają się równie istotne dla zaistnienia obejmującego współczesną sztukę zwrotu wspólnotowego, większa popularność pierwszego z nich opiera się na powojennej anatemie, którą obłożono wszelkie formy masowej organizacji. Pamięć o nazistowskim „ornamencie z ludzkiej masy” przyczynia się do sytuacji, w której estetyczna partycypacja odrywa się na całe dziesięciolecia od zainteresowania podmiotowością robotnika i zastąpiona zostaje przez „rewaluację codziennych przedmiotów i doświadczeń rozumianą jako forma opozycji wobec kulturowej hierarchii” (Bishop, 2012, s. 74). Afirmacja społecznej równości ustępuje tym samym poszukiwaniu twórczej wolności. Jak zobaczymy niżej, wysiłek teoretyczny autora *Dzielenia postrzegalnego* nastawiony jest także, choć nie stawia on tej kwestii wprost, na reintegrację obu przeciwstawionych przez historię modeli wchodzenia przez sztukę na obszar tego, co publiczne. Ułatwia to z pewnością – choć francuski filozof zdaje się nie czynić z tego faktu eksplicytnego użytku – obserwowana przez wiele badaczek demokratyzacja i kolektywizacja sztuki współczesnej wynikająca z rosnącego zainteresowania artystek dla partycypacji, kooperacji, niehegemonicznych form kreatywności i wzmacniania istniejących lub konstruowania nowych relacji społecznych<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Krytyczna interpretacja tego zainteresowania zdominuje niniejszy rozdział, na uwadze warto mieć jednak, z jednej strony, jego konkretne osadzenie przestrzenne, czyli opisywane wyżej miasto kreatywne traktowane tu jako jedna z form „geograficznego” umocowania dla

Istotną wadą Rancièrè'owskiej wykładni jest oderwanie analizy estetycznego reżimu sztuki od konkretnych artystycznych paradygmatów odpowiedzialnych za każdorazowo odmiennie stawiane przez artystki pytanie o to, co wspólnotowe. Ahistoryczny charakter projektowanej przezeń koncepcji polityki (w jednym geście zestawiającej doświadczenie starożytnej Grecji i nowoczesne walki klasowe) przekładałby się tym samym na pozbawione wrażliwości historycznej spojrzenie na trwające blisko 200 lat rewolucjonizowanie sposobów produkcji zachodzące w obrębie pola sztuki. Grant Kester (2011, ss. 60-61) zwraca z kolei uwagę na ważącą na teoretyzacjach autorach *Estetyki jako polityki* uproszczoną wizję artystycznego modernizmu, która zamiast operowania dużymi kwantifikatorami autonomii sztuki i jej kompletnego rozplynięcia w praktyce życiowej powinna się skupić na usytuowanych projektach wprost podejmujących problem jedynie wtórnie odkrywanej przez Rancièrè'a trzeciej, *quasi*-autonomicznej drogi. Problem z usytuowaniem działań artystycznych sięga jednak dużo głębiej, sprowadzając się do zupełnie ignorowanej przez francuskiego filozofa korespondencji między rozwojem sztuki – przeobrażeniami pojawiających się w jej obszarze stylów, poetyk, form, tematów, estetyk – a zmianami obserwowanymi na gruncie innych pól, w tym nade wszystko w domenie kapitalistycznej produkcji i organizacji pracy (por. Negri, 2011a, ss. 102). Skłania mnie to do tymczasowego porzucenia omawianej koncepcji i osadzenia pytania o podstawy zwrotu wspólnotowego w sztuce na znacznie szerszym, społeczno-ekonomicznym tle. Ruch ten jest konsekwencją przyjętego tu założenia o wzajemnej, choć nierównej determinacji coraz bardziej przenikających się rzeczywistości bazy i nadbudowy oraz konieczności rozpatrywania tego, co wspólnotowe w odniesieniu do napięć obserwowanych w obszarze Foucaultowskiej ontologii aktualności. Narracja, którą chciałbym się posłużyć na wstępie rozważań o związkach sztuki, współczesnego sposobu produkcji i wytwarzania zbiorowej podmiotowości nie pochodzi jednak od autora *Narodzin biopolityki*, lecz zainspirowanego jego wykładnią władzy Gillesa Deleuze'a.

### a) Sztuka współpracy

Późnonowoczesny demontaż panoptikonów, jak zauważył przed laty autor *Logiki sensu*, oznacza przejście od społeczeństw dyscyplinarnych do społeczeństw kontroli, a zatem stopniowe wypieranie instytucji zamknięcia, architektonicznych form odlewniczych, takich jak: więzienie, fabryka czy szkoła przez rozproszone na całym terenie tego, co społeczne mecha-

---

kapitalizmu kognitywnego oraz, z drugiej, punkt dojścia tej części książki, czyli przepracowane, odniesione do sztuki współpracy, rozumienie wspólnoty estetycznej.

nizmy kontroli. Te ostatnie „są *modulacją*, czymś w rodzaju samoczynnie odkształcającej się formy, podlegającej ciągłym przemianom, albo sita, którego dziurki stale zmieniałyby wielkość” (Deleuze, 2007b, s. 184). Zdeterytorializowana w ten sposób władza „manifestuje się” dzięki nieskończonej ilości urzędów odpowiedzialnych za formowanie jednostek. Ich nowy paradygmat stanowi zgeneralizowane jako zasada przedsiębiorstwo. Deleuze nieprzypadkowo łączy kontrolę z najnowszą fazą rozwoju kapitalizmu. O ich nierozdzielności świadczą takie cechy, jak: elastyczność, rozproszenie, nadprodukcja, informatyzacja, dialektyka indywidualizacji i umasowienia, upłynnienie struktur czy dehierarchizacja (Herer, 2009, s. 217). Wszegobecność mechanizmów kontroli pozwala osłabić tezę Zygmunta Baumana łączącego wspomniany demontaż panoptikonów z epoką odangażowania. Według polskiego socjologa oznacza to oczywiście przesunięcia na szalach bezpieczeństwa i wolności – zderegulowana władza obiecuje wolność, która przy braku bezpieczeństwa oznacza jednak upowszechnienie kondycji prekarniej (Bauman, 2008). Dla Deleuze’a byłyby to raczej efekt nowego typu zaangażowania przejawiającego się współcześnie w ramach fetyszu komunikacji, przymusu interakcji i mrzonek o pełnej inkluzywności wspólnoty politycznej. Wszystkim patronuje nieustanna kontrola mająca na celu zgodną z rytmem kapitału modulację jednostek, co przekłada się na niezwykle niepokojące uwikłanie osobowości i podmiotowości pracownika w proces produkcji wartości. „To czego poszukują nowoczesne techniki zarządzania, to sposób, w jaki »dusza robotnika mogłaby stać się częścią fabryki«. Osobowość i podmiotowość pracownika muszą stać się podatne na organizację i kontrolę” (Lazzarato, 2010, s. 81). Jaki ma to związek ze sztuką? Bardzo duży, bowiem dla autora powyższych słów modelowym dla pracy niematerialnej trybem wytwarzania jest dziś estetyczny sposób produkcji<sup>16</sup>. Nie chodzi tu przy tym jedynie o przeniesienie na grunt ekonomii estetycznych pytań o autorstwo, reprodukcję oraz recepcję (Lazzarato, 2010, s. 96), ale i wspólny dla ogromnej ilości współczesnych praktyk artystycznych oraz pracy niematerialnej w ogóle efekt końcowy – relację społeczną. Co istotne, opisywana sytuacja wiąże się, z jednej strony, z nowymi możliwościami politycznego oporu – na bazie rewolucyjnego podmiotu, jakim może się stać globalny, zestetyzowany prekariat, z drugiej – z zaciśnięciem pętli biowładzy kapitału zainteresowanej w niespotykanym dotąd stopniu żywą pracą. Emancypacja i panowanie wyrastają ze wspólnego produkcyjnego podłoża, nawet jeśli za Foucaultem uznamy, że pierwszeństwo mają tu wolność i opór.

Ambiwalencja ta z rzadka tylko dostrzegana jest na gruncie współczesnej sztuki, gdzie zaangażowanie (Lacy, 1995), spotkanie (Hagoort, 2005),

<sup>16</sup> Rozumiany podobnie do przedstawionej wcześniej charakterystyki artystycznego sposobu produkcji.

dialog (Kester, 2004), współpraca (Kester, 2011; Lind, 2010) czy relacja (Bourriaud, 2012) okazują się często dobre same w sobie – jako uaktywniające odbiorcę, włączające w działania artystyczne przedstawicieli upośledzonych społecznie grup, znoszące przestrzenne ograniczenia galerii, a tym samym likwidujące wszelkie niedostatki sztuki modernistycznej. Nieporozumienie to najwyraźniej widoczne jest bodaj w przypadku pism teoretycznych Nicolasa Bourriauda (francuskiego kuratora sztuki, skądinąd czytelnika Marksa, Deleuze’a i Guattariego), według którego:

[C]elem dzieł sztuki nie jest już kreacja wyobrażonych lub utopijnych światów, lecz konstytuowanie sposobów istnienia oraz modeli działania wewnątrz istniejącej rzeczywistości, według wybranej przez artystę skali [...]. O możliwości sztuki *relacyjnej* (mającej za horyzont teoretyczny raczej sferę relacji międzyludzkich i jej społeczny kontekst niż afirmację niezależnej i *prywatnej* przestrzeni symbolicznej) świadczy [dokonywany przez nią – P.J.] radykalny przewrót na gruncie ustanowionych przez sztukę modernistyczną estetycznych, kulturowych i politycznych celów (Bourriaud, 2012, ss. 41-43, przekład zmieniony).

Choć autor tych słów ma świadomość faktu współzależności sztuki relacyjnej i opartego na usługach postfordyzmu, zdaje się nie dostrzegać wspólnej dla obu ekskluzywności. Paradoksalnie nacisk na procesualność, intersubiektywność i wspólnotowość takiej sztuki, mający na uwadze uniknięcie podejrzeń o reprodukcję struktury systemu kapitalistycznego, które ponoszone jest kosztem odrzucenia dwóch największych osiągnięć sztuki przedawangardowej – demiurgicznej roli autora oraz *quasi*-sakralnego przedmiotu jego pracy – w rzeczywistości potwierdza hegemonię relatywnie nowego (zwłaszcza z perspektywy państw postsocjalistycznych i postkolonialnych) systemu opartego na informacji, analizie symboli i manipulowaniu emocjami (Hardt i Negri 2005, ss. 313-314). Kapitalizm kognitywny, bo o nim tu mowa, odpowiada nie tylko za zmianę w hierarchii zasobów, dowartościowując wcześniej nieekonomiczne czynniki, ale również nowe formy wywłaszczającej akumulacji i wyzysku. Pozostaje tym samym na wiele sposobów zgodny z pozostałymi „rozszerzeniami” kapitalizmu, takimi jak: „neoliberalny”, „informacyjny”, „komunikacyjny” czy „kreatywny”. Tym, co czyni ze stojących za nim teorii nieco lepsze narzędzie do analizy społecznie zaangażowanej sztuki, jest, poza argumentami wymienionymi w pierwszym rozdziale, kładziony przez nie nacisk na Marksowski powszechny intelekt i, co za tym idzie, kooperację. Ta zaś pozostaje, obok kreatywności, najistotniejszym punktem przecięcia współczesnej postaci kapitalistycznego sposobu produkcji oraz społecznie zaangażowanej sztuki. Istnienie owej korespondencji to główny powód konieczności odrzucenia nie tylko coraz rzadziej powtarzanej tezy o autonomicznej ewolucji pola sztuki, ale również pewnej wersji założenia o heteronomicznym charakterze obejmu-

jącego go współcześnie zwrotu. Mam tutaj na uwadze zwłaszcza dość popularne założenie o kompensacyjnym charakterze sztuki, która rewitalizując zagadnienie wspólnotowości, miałaby reagować na spustoszenie dokonane w tym obszarze za sprawą upadku *faktycznie istniejącego* socjalizmu oraz dokonywanego w obszarze pracy szerokiego demontażu robotniczej solidarności (por. Scribner, 2003). Za jego odrzuceniem, poza decydującą dla tego ruchu obecnością w pewnej mierze „wspólnotowych” podstaw aktualnego sposobu produkcji, przemawia także cykliczność dokonywanego przez artystki powrotu do wspólnoty. Pozwala to na dyskusowanie z tymi konceptualizacjami artystycznej relacyjności i interakcyjności, które widzą w nich przykład antymodernistycznej rewolucji, aktualizującej historyczne intuicje zaangażowanych autorów<sup>17</sup>.

Związek kapitalizmu kognitywnego i artystycznego sposobu produkcji jest niewątpliwie złożony, i choć niemal wszyscy rozpatrujący ów problem teoretycy (Negri, Virno, Lazzarato, Yann Moulier Boutang) są zgodni co do jego istoty – zachodzenia estetyzacji (i intelektualizacji) najróżniejszych aspektów procesu pracy – wciąż daleko im do ustalenia spójnego stanowiska na temat związanych z tym faktem zagrożeń i nadziei. Za jedną z konsekwencji przyjętego na gruncie postoperaizmu założenia o wewnętrznych, produkcyjnych warunkach umożliwiających zniesienie kapitalizmu, uznaje się przekonanie, że modelu wyemancypowanej pracy dostarczą nam najbardziej kreatywni przedstawiciele kognitariatu – artyści (Roberts, 2011, ss. 74-77). Kapitalizm kognitywny miałby z uwagi na to dostarczać, jak piszą jego krytycy, niemal idyllicznego obrazu powstającego w warunkach państw zachodnich komunizmu kapitału, przyczyniając się do całkowitego uniewidocznienia pracy fizycznej i automatycznego izolowania obszarów opresji od „przestrzeni powszechnego, od twórczości artystycznej” (Czuchrow, 2012, s. 224) jako tkwiących poza przyjmowaną przez postoperaistów definicją dobra wspólnego. Choć znamy już sposób odpierania owych oskarżeń, dla uniknięcia nieporozumień chciałbym przytoczyć zaproponowane przez Mouliera Boutanga 15 zjawisk-wyznaczników kapitalizmu kognitywnego. Wyliczenie to okaże się przydatne, bowiem większość z nich znajduje mniej lub bardziej bezpośrednie przełożenie na określone tendencje obserwowane dziś w objętym wspólnotowym zwrotem polu sztuki.

Według francuskiego ekonomisty zjawiska te przedstawiają się w następujący sposób: 1) „wirtualizacja gospodarki” związana z rosnącą rolą tego, co niematerialne i opartych na nim usług; 2) dominacja tego, co niemater-

---

<sup>17</sup> Przykładem takiej konceptualizacji jest z pewnością Bourriaudowska estetyka relacyjna, wykorzystująca, zdaniem jej autora, założenia marksizmu i sytuacjonizmu do opisu intensywnego zainteresowania społeczną relacją przez takich artystów, jak: Philippe Parreno, Vanessa Beecroft, Liam Gillick czy Maurizio Cattelan.

rialne jako efekt rozwoju nowych technologii komputerowych; 3) rosnące znaczenie strategii przechwytywania innowacji wypracowanych w ramach „interaktywnych kognitywnych procesów społecznej kooperacji”, co nie powoduje zniknięcia pracy manualnej, a tylko osłabienie jej pozycji; 4) rozwój technologiczny przybierający postać „społeczno-technologicznego systemu charakterystycznego dla technologii informacyjnych i komunikacyjnych”; 5) zakwestionowanie Smithowskiego modelu podziału pracy z uwagi na: a) „redukcję złożonej pracy do prostej”, b) „oddzielenie manualnego wykonania zgodnie z [dyrektywami – P.J.] intelektualnego projektu”, c) malejącą rolę specjalizacji; 6) neoliberalna de-kompartamentacja wszystkich rynków [co można wiązać, np. z przenikaniem się rynku nieruchomości i rynku sztuki – P.J.]; 7) rewolucja na gruncie tradycyjnych sekwencji produkcji, dzięki czemu przyjmuje ona postać „elastycznej” i „na czas”; 8) rozmycie tradycyjnych granic między kapitałem i siłą roboczą, pracą wykwalifikowaną i niewykwalifikowaną skutkujące nowym podziałem dóbr i usług – „hardware (fizyczna warstwa), software (logiczna warstwa), wetware (warstwa związana z życiem)”; 9) „niepohamowany wzrost modeli społecznej i produktywnej współpracy” tworzący czwarty element podziału z punktu 8, czyli netware (sieć); 10) „wzrost kooperacji między mózgami” prowadzący do odrzucenia tezy o kresie siły roboczej i końcu pracy; 11) centralność żywej pracy, która „nie jest konsumowana lub redukowana do postaci martwej pracy”; 12) „upadek koncepcji indywidualnego performansu w miejscu pracy”, przez co przestrzeń tworzenia innowacji nie ogranicza się tylko do tego ostatniego; 13) kryzys tradycyjnie rozumianych praw własności; 14) główna rola efektów zewnętrznych, których przechwytywanie staje się kluczowym problemem związanym z wartością [co Vercellone sprowadza do zagadnienia rosnącego znaczenia renty – P.J.]; 15) „kapitalizm kognitywny produkujący wiedzę dzięki wiedzy i życie za sprawą życia”, co pozwala nam mówić o charakterystycznym dlań modelu produkcji jako bio-produkcji (Moulier-Boutang, 2011, ss. 50-55).

Jeśli artystyczny sposób produkcji (z uwagi na jego kolektywny, publiczny i wirtuozerski charakter oraz wzrost znaczenia czynników kulturowych) jest dziś podstawowym modelem produkcji niematerialnej w ogóle, to kwestią, jaką należałoby w tym kontekście podjąć, jest pytanie o formę sztuki najlepiej odzwierciedlającą ambiwalencje opartej na nim odmiany kapitalizmu. Chodziłoby tu zatem o podjęcie komplementarnej z powyższymi założeniami intuicji Antonia Negriego (2011a, s. 108), którego zdaniem działania artystyczne zawsze wpisane są w i reprodukują istniejący sposób produkcji – tak w obszarze jego umacniania, jak i kwestionowania. W tezie tej nie ma oczywiście nic nowego, jeśli wziąć pod uwagę jedynie dostrzeżoną już przez Waltera Benjamina (1996a) odpowiedniość artystycznej formy,

metod reprodukcji i odbioru nowej sztuki oraz stopnia technologicznego zaawansowania na gruncie dominującego w danym okresie modelu wytwarzania dóbr i wartości. Włoski filozof idzie jednak dalej, widząc w określonej postaci praktyki artystycznej możliwość odśrodkowego podminowywania systemu, w oparciu o zawsze w pewnej mierze autonomiczne kreatywne moce człowieka:

Dzieło sztuki składa się zawsze i nierozzerwalnie z dwóch rzeczy: działania i towaru [...]. I to na bazie tej dwustronności aktywności produkcyjnej można uchwycić [...] wewnętrzną rzeczywistość współczesnej relacji artystycznej: nie tylko kwestię produkowania sztuki, która może być rozumiana jako proste wytwarzanie towarów, ale i problem produkcji jako takiej, która staje się samą figurą *potenza*, [...] bycia kreatywnym w świecie (Negri, 2011a, s. 109).

To ostatnie, stanowiąc dla Negriego synonim oporu i możliwości kształtowania nowego, demokratycznego porządku, pozwala widzieć w sztuce odpowiadającej logice współczesnego kapitalizmu zarówno miejsce objęte przez kapitał rzeczywistą formą subsumcji, jak i *locus* biopolitycznej walki o uwolnienie oddolnych pokładów produktywności. Sztuka tego rodzaju odbijałaby, z jednej strony, jego kooperatywną, wspólnotową strukturę, z drugiej, refleksyjnie podejmowała kwestie kolektywizmu, komunikacji czy charakteru więzi społecznej. Najodpowiedniejszą kandydatką wydaje się tutaj sztuka współpracy<sup>18</sup> (określana również mianem partycypacyjnej lub społecznie zaangażowanej). Praktyka w tym samym stopniu budząca nadzieję (na zbudowanie wspólnego miejsca, zanegowanie indywidualizmu, demarginalizację pokrzywdzonych, wyróżnienie tego, co mniejszościowe itp.), co zdradliwa za sprawą odniesienia do określonego rozumienia kolaboracji oraz charakterystycznego dla niektórych jej przykładów reprodukowania, a nawet udoskonalania kapitalistycznych mechanizmów w rodzaju wyzysku kreatywności czy utowarowienia kultury. Pozwala mi to zaryzykować stwierdzenie, że stanowi ona dzisiaj jeden z najwyraźniejszych przykładów (obok miasta kreatywnego) kulturowej logiki kapitalizmu kognitywnego (por. Jameson, 2011b), bez zrozumienia której nie sposób być może uchwy-

<sup>18</sup> Pisząc o sztuce współpracy, decyduję się na ograniczenie niezwykle zróżnicowanego pola sztuki współczesnej do sztuk wizualnych, te zaś do miejskich, a więc procesualnych i performatywnych przykładów sztuki partycypacyjnej i kooperatywnej. Jeśli zdecydowałem się je traktować jako wyróżnione instancje współczesnej produkcji artystycznej, to działa się tak, po pierwsze, z uwagi na podobieństwo rodzinne między praktykami Pawła Althamera, Suzanne Lacy czy Vica Muniza a działaniami podejmowanymi w ramach oddolnie rozumianej polityki miejskiej; po drugie, za sprawą jej ontologicznego związku z kapitalizmem kognitywnym. Preferencja ta nie jest zatem równoznaczna z przyjęciem założenia o najwyższym stopniu reprezentatywności takiej formy twórczości z punktu widzenia obecnego stanu pola sztuki jako takiej. Świadomie też skupiam się na jej społecznym charakterze, traktując inne funkcje sztuki jako niezwiązane bezpośrednio z tematem książki.

cić także ogólniejszej transformacji w obrębie wzajemnie determinujących się pól polityki i gospodarki.

Obwieszczenie zachodzącego w ostatnich latach w sztuce zwrotu wspólnotowego stało się możliwe za sprawą pojawienia się rozmaitych i coraz liczniejszych partycypacyjnych projektów artystycznych<sup>19</sup> oraz, co niemniej ważne, wpływowych konceptualizacji zjawiska (z estetyką relacyjną na czele). Można już mówić o jego „klasykach” (w osobach Suzanne Lacy, Marka Diona, Pawła Althamera czy kolektywach w rodzaju WochenKlausur, Superflex i Group Material) oraz fundamentalnych dla postrzegania artystycznej partycypacji wystawach (jak choćby „Culture in Action: New Public Art in Chicago” z 1993 r. lub „Taking the Matter into Common Hands” z 2005 r.). Mimo istnienia odmiennych genealogii rzeczonoego zwrotu, większość z nich oscyluje wokół trzech momentów społeczno-politycznej transformacji: roku 1917 (rewolucja październikowa), 1968 („majowa” rewolta dokonana na skrzyżowaniu walk studenckich i robotniczych) i 1989 (symbolizujący koniec faktycznie istniejącego socjalizmu upadek muru berlińskiego). Każdemu z nich towarzyszy swoisty przewrót w obszarze wykorzystywanych przez artystów środków, kojarzony odpowiednio z działalnością historycznej awangardy, oddziaływaniem neoawangardy oraz popularyzacją kolaboratywnych metod tworzenia i zmianą paradygmatu sztuki publicznej. Wedle Bishop daty te, jeśli je połączyć:

[...] tworzą narrację triumfu, heroicznego ostatniego bastionu i załamania kolektywistycznej wizji społeczeństwa. Każdej z tych faz towarzyszyło utopijne przemysłiwanie związku sztuki z tym, co społeczne i jej politycznego potencjału – przejawiające się w ponownym rozpatrywaniu sposobów produkowania, konsumowania i dyskusowania o sztuce (Bishop, 2012, s. 3).

Należy pamiętać, że utopijność tych momentów wiąże się nie tyle z funkcją zaspokojenia społecznej fantazji przez idealistyczne wizje lepszego, acz nieosiągalnego świata, ile podtrzymywaniem przez nie, mimo nie zawsze sprzyjających okoliczności, kolektywnym czy nawet socjalistycznym<sup>20</sup> pragnieniem eliminacji niesprawiedliwych stosunków społecznych. Bishop (2012, s. 276) – choć nie znajdziemy u niej podobnego rozumienia utopii – utrzymuje w związku z powyższym, że każdy historyczny przejaw sztuki partycypacyjnej stanowi konsekwencję negacji określonych obiektów artystycznych i społeczno-politycznych. Współbrzmi to z oferowaną przez Bol-

<sup>19</sup> Określanych przez Miwon Kwon (2004, s. 109) mianem *community-specific* dla odróżnienia od dotychczasowej dominującej tendencji na gruncie sztuki publicznej – *site-specific art*.

<sup>20</sup> „Trudno jest sobie wyobrazić utopie przyszłości pozbawione jakichkolwiek związków z socjalizmem [...] to znaczy pozbawione takich wartości jak równość społeczna czy ekonomiczna oraz powszechne prawo do wyżywienia, dachu nad głową, leczenia, edukacji i pracy [...]” (Jameson, 2011a, s. 234).

tanskiego i Chiapello (2007, s. 38) wizją krytyki artystycznej, będącej wyrazem określonego rodzaju antykapitalistycznego oburzenia, skierowanego przeciwko odczarowaniu, nieautentyczności i opresji, jak również standaryzacji i dotykającemu wszystkie sfery życia utowarowieniu<sup>21</sup>. Jako że mamy w tym wypadku do czynienia ze stałymi elementami kapitalistycznej „natury”, krytyka artystyczna w kolejnych fazach rozwoju kapitalizmu nie zmienia się co do swej istoty, a tylko w aspekcie swojego konkretnego przedmiotu i formy wykorzystywanej do jego negocjowania. Mówić można na tej podstawie o stosunku nieciągłej kontynuacji zachodzącym pomiędzy kolejnymi instancjami sztuki społecznie zaangażowanej, wzmacnianym dodatkowo na poziomie bardziej bezpośrednich zapożyczeń czy aluzyjnych odniesień do proponowanych wcześniej rozwiązań formalnych lub konkretnych, kreowanych przez poprzedników dzieł i sytuacji<sup>22</sup>.

Chociaż obszar zainteresowania tego rozdziału ogranicza się w zasadzie do przemian obserwowanych w sztuce od lat 90. XX wieku, krótkie odwołanie do dwóch wcześniejszych prowsólnotowych przewrotów pozwoli nam lepiej zrozumieć, jak zmieniały się wizerunek i podmiotowa pozycja zbiorowości powoływanych do życia przez artystów. Pierwszy rzeczywisty przełom, nie licząc niezwykle ważnych, choć w swoich czasach marginalnych wystąpień Gustave’a Courbeta i Williama Morrisa<sup>23</sup>, stanowił w tym kontekście „modernistyczny kolektywizm”, rozumiany jako wspólny dla większości twórców awangardowych wyraz kulturowego oporu wobec utowarowienia życia społecznego (Stimson i Sholette, 2004, s. 576). Bunt ten skutkował, jak pisze w swojej wpływowej książce Peter Bürger (2006, s. 66), najistot-

<sup>21</sup> Francuscy socjologowie zwracają w swojej pracy uwagę także na drugi, społeczny rodzaj krytyki. Inspirowana przez socjalizm i marksizm skupia się ona na egoizmie burżuazji, rosnącej biedzie klas ludowych oraz łączącym obie kwestie zjawisku wyzysku.

<sup>22</sup> Aspekt iterowalności i cytowalności sztuki współczesnej został podkreślony w innym kontekście w kolejnej po *Estetyce relacyjnej* książce Bourriauda (2005). Mowa tam o postprodukcji, czyli predylekcji współczesnych artystów do wykorzystania zastanych form, obiektów czy już istniejących dzieł sztuki i poddawania ich twórczemu recyklingowi, przypominającemu sytuacjonistyczne przechwytywanie. Przykład wspomnianego recyklingu to zaprezentowany na wystawie „Ekonomia w sztuce” (16.05-29.09.2013) w Krakowie neon Alfredo Jaara zrównujący słowa Kultur i Kapital, wzorem dokonanego przez Beuysa utożsamienia sztuki i kapitału.

<sup>23</sup> John Milner dostrzega w nich prototypowe wersje dwóch opozycyjnych ujęć „sztuki ludu”: „[g]dy Morris kładł nacisk na tradycję i współpracę, Courbet realizował postulat realizmu i osobistego zaangażowania. Gdy dadaiści atakowali utopizm wszędzie tam, gdzie go znajdowali, Bauhaus fundowany był jako »katedra socjalizmu«, w której zaprojektowane zostanie nowe społeczeństwo” (Milner, 2007, s. 407). Losy Courbeta (Minister Sztuki w rewolucyjnym rządzie Komunardów w 1871 r.) pokazują, jak trudno połączyć radykalizm społecznej wizji z czynną praktyką artystyczną, czyli dokonać zlania perspektyw rewolucji i sztuki. W opinii Geralda Rauniga (2007), aby stać się rewolucjonistą, Courbet musiał zawiesić swoją karierę artystyczną.

niejszym osiągnięciem awangardy, za jakie uznać należy odrzucenie indywidualizmu, tak w aspekcie zakwestionowania jednostkowości procesu twórczego, jak i zanegowania „samotniczego” charakteru praktyk odbiorczych. Pierwsze dekady XX wieku to okres wzmożonego zapytywania o kwestię autorstwa (z wolna pozbawianego mocy opisowej za sprawą technicznej reprodukcji dzieł sztuki, popularności technik montażowych, wynalezienia *ready-mades* oraz, stosunkowo rzadziej, kolektywnego charakteru pracy), zmieniającą się rolę artysty, polityczne i społeczne zadania sztuki oraz usytuowanie coraz bardziej aktywnego odbiorcy. Do głosu dochodzą tu również wielkie projekty reorganizacji środowiska (wizja miasta przyszłości autorstwa Antonia Sant’Elii, konstruktywistyczne projekty miasta socjalistycznego, zob. Banham, 1979; Frampton, 1982), modelowania istoty ludzkiej (np. człowiek zwielokrotniony futurystów, zob. Baumgarth, 1978) i eksperymentowania w zakresie nowych form życia społecznego. Wszystkie stanowią wyraz bezprecedensowego na tę skalę (przynajmniej wśród artystów) żądania, „aby przejść od przedstawiania świata ku jego przekształceniu” (Groys, 2010, s. 27). Problem wspólnoty podejmuje większość spośród awangardowych nurtów, a niejednorodność oferowanych przez nie wizji – futurystyczny faszyzm i nacjonalizm, kolektywistyczne ujęcie nadrzeczywistości przez surrealistów, konstruktywistyczny komunizm – składa się na ambiwalentny obraz epoki zbiorowych poruszeń i stopniowej emancypacji od tradycyjnych więzi społecznych. Różnorodność ta nie przeszkadza historykowi sztuki, jak pokazuje Grzegorz Sztabiński, w zarysowaniu szeregu cech wspólnych, z których wyłania się obraz projektowanej przez awangardę wspólnoty. Zaliczyć do nich możemy nietypowe dla tradycyjnych, Tönniesowskich zbiorowości: otwartość na różnicę, potencjalną bezgraniczność, odrzucenie hierarchiczności, oderwanie od podstawy terytorialnej, podobieństwo przekonań i praktyk, uniwersalizm, pozacielesność (z uwagi na zanegowanie biologicznych kryteriów przynależności) (Sztabiński, 2011, ss. 46-47). Podstawowy problem awangardowych projektów rewolucjonizowania obszaru współbycia ujawnia się z chwilą, gdy uświadomimy sobie jego główne ograniczenie, czyli niedostateczne przemyślenie sposobów konstruowania i politycznego upodmiotowienia masowej publiczności (zarzut ten w najmniejszej mierze dotyczy się radzieckich konstruktywistów). Zwracają na to uwagę redaktorzy *Communities of Sense*:

Awangardy lat 20. [...] wiązały swoją formalną praktykę z nadzieją mówienia do kolektywnej publiczności i, w konsekwencji, dokonywania jej transformacji w służbie nowych struktur społecznej i politycznej organizacji [...] Uświadomienie sobie, że tradycyjne formy odbioru oparte na indywidualnym doświadczeniu nie są już istotne, czyniło pilnym pytanie o kolektywność. Można jednak stwierdzić, że lud – jako określony wyraz wspólnoty – jest dokładnie tym, co przeoczono

w utopijnych praktykach początku XX w., nawet jeśli deklarują one, że mówią do i mobilizują kolektyw [podkreślenie – P.J.] (Hinderliter, Kaizen, Maimon, Mansoor i McCormick, 2009, s. 11).

Tym, co nie udało się artystom awangardowym, jest zatem zmiana skali kolektywizacji (przejście od udanego w wielu wypadkach grupowania się garstki twórców wokół wspólnych przekonań politycznych, wartości estetycznych i etycznych oraz wynajdywanych technik ekspresji w stronę aktywnej, masowej publiczności jako zaczynu dla nowego, estetyczno-politycznego ładu) utrudniona przez antagonizm i elitarność przekazu<sup>24</sup>, brak zakorzenienia działań artystycznych w rzeczywistym doświadczeniu wspólnotowym oraz marginalność ruchu w efekcie braku wsparcia ze strony kanałów komunikacji masowej, państwa i instytucji ówczesnego świata sztuki<sup>25</sup>. Ujmowane z perspektywy wspólnotowej wystąpienie historycznej awangardy oscyluje tym samym między doświadczeniem izolowanego i ograniczonego ilościowo artystycznego kolektywu a ironiczną, bo oderwaną od próby upodmiotowienia tłumu, egzemplifikacją poststrukturalistycznej „wspólnoty bez wspólnoty”. Wyjście ze wspomnianego impasu będzie stanowić główny – obok przedstawionych wyżej dwóch modeli sztuki politycznej – element poawangardowego spadku twórczo przepracowywanego przez przedstawicieli wspólnotowej sztuki lat 60. i 70. XX wieku oraz reprezentantów współczesnej sztuki współpracy.

Przyjmuje się często, że najistotniejszą zapowiedź tej ostatniej stanowi anglosaski ruch *community art(s)*<sup>26</sup>, rozwijający się dynamicznie w ostatnich dekadach XX wieku w odpowiedzi na doświadczenie „długiego roku 1968” (Ross, 2002). Lucy Lippard (2007, s. 408), jedna z pierwszych teoretyczek dematerializacji sztuki, dostrzega w podobnych praktykach najistotniejsze artystyczne dziedzictwo lat 60., rodzaj nieodwracalnej tendencji, która obok nurtu aktywistycznego definiuje pole sztuki w jego obecnym kształcie. Z perspektywy czasu można w niej dostrzec wyraz rozbudzonej przez kontrkulturę (zob. Cohen-Cruz, 2002; Goldbard, 2006)<sup>27</sup> nadziei na demo-

<sup>24</sup> Co stanowiło główny argument przeciwko awangardzie wystosowywany przez pisarzy konserwatywnych. Por. Ortega y Gasset, 1996.

<sup>25</sup> Wyjątek stanowi tu po raz kolejny awangarda rosyjska ciesząca się – choć stosunkowo krótko – oficjalnym wsparciem władzy.

<sup>26</sup> Zapis ten odnosi się do podwójnego rodowodu omawianej tradycji – funkcjonującego na pograniczu świata sztuki brytyjskiego ruchu *community arts*, łączącego działania artystyczne, edukacyjne i animacyjne oraz amerykańskiej *community art* jako określonej (początkowo marginalnej) postaci sztuki publicznej.

<sup>27</sup> Goldbard zwraca uwagę na mocne związki tej tradycji z praktykami o charakterze animacyjnym i edukacyjnym, takimi jak francuska *animation socio-culturelle* (animacja społeczno-kulturowa) czy praktykowany w państwach anglosaskich *community cultural development* (kulturowy rozwój wspólnoty).

kratyzację i ekologiczno-estetyczne uwrażliwienie społeczeństwa, oporu przeciwko opisywanej przez Pierre'a Bourdieu (2005) estetyce klas wyższych (i swoistej rewaluacji estetyki ludowej) oraz, w późniejszym okresie, konieczności łagodzenia antyspołecznych skutków globalnej recesji, czyli wstępu do postępującej od połowy lat 70. neoliberalizacji. Co najistotniejsze, transformacyjny potencjał wspomnianych praktyk miał przynosić nie tylko konsolidację i wzmocnienie partykularnych grup w relacji z kulturowym mainstreamem, ale i spełnić ich roszczenia emancypacyjne. Zdaniem Haliny Taborskiej (1996, s. 19) marzenie to jest konsekwencją kulturowego rodowodu *community art(s)*, rodzących się „z radykalnej wizji społeczeństwa, które miało być bezklasowe, liberalne, sprawiedliwe”. Od samego zarania naczelnym celem stawianym sobie przez przedstawicieli sztuki ześrodkowanej na wspólnocie było wyposażenie wykluczonych grup mniejszościowych w narzędzia i środki artystycznej ekspresji. Tworzone wspólnie z artystkami murale czy mozaiki, odgrywane razem spektakle i happeningi miały umożliwić (auto)reprezentację marginalizowanych zbiorowości, uczynić widzialnymi będące ich udziałem doświadczenia – zarówno te bolesne, jak i afirmatywne. Z perspektywy świata sztuki chodziło z kolei o praktyczne zakwestionowanie skostniałych zasad utrwalających instytucjonalne hierarchie w dalszym ciągu służące odróżnianiu sztuki „we właściwym tego słowa znaczeniu” od praktyk jedynie korzystających z jej autorytetu (co czyni ze sztuk wspólnoty część większej, neoawangardowej całości łączącej krytykę instytucji artystycznych z wyjściem artystów poza bezpieczne ramy muzealnej *white cube*<sup>28</sup>).

Zmianie podlegała w związku z powyższym rola współpracujących ze wspomnianymi grupami artystek, przyjmujących na siebie zadania charakteryzujące raczej edukatora, animatorkę czy pracownika pomocy społecznej niż kształconego w konkretnej technice artystycznej twórcy. Jednym z kryteriów powodzenia tak rozumianych wspólnotowych projektów artystycznych był wysoki stopień zaangażowania animowanej grupy w proces decyzyjny i realizację poświęconego jej projektu. Inaczej niż w wielu przykładach współczesnej sztuki partycypacyjnej mamy tu zazwyczaj do czynienia z działaniem w obrębie już istniejących wspólnot lokalnych, co najwyżej rewitalizowanych wskutek integrującej interwencji artysty odkrywającego w ramach konkretnej grupy ludzi ukryte pokłady estetycznej wrażliwo-

<sup>28</sup> Sztuka wspólnoty sytuowałaby się w tym kontekście na przecięciu dwóch spośród trzech opisywanych przez Franka Poppera dróg rozwojowych neoawangardy – sztuki społecznie zaangażowanej, nawiązującej do tradycji *l'art social*, oraz mocniej ingerującej w przestrzeń miejską ścieżki inaugurowanej przez Bauhaus. Razem z conceptualnym nurtem postduchampowskim drogi te prowadzi, zdaniem Poppera, do nierealizowalnej wcześniej demokratyzacji sztuki (Dziamski, 2011).

ści i kreatywności. Jako taka sztuka wspólnoty lat 60. i 70. współtworzyła kulturowy front polityki tożsamości, która walcząc z hierarchiami rasowymi i genderowymi, okazywała się nierzadko fundacjonalistyczną polityką umacniania wykluczających i integrystycznych zbiorowości (zob. Butler, 2008; Hardt i Negri, 2012b, ss. 441-448).

Tym, co wyróżnia omawiany przewrót na tle wcześniejszych przykładów artystycznego kolektywizmu, jest jego wyraźnie publiczny charakter, związany tak z miejscem podejmowanej aktywności (zaniedbane obszary miast zachodnich), nastawionym na prowadzenie szeroko dostępnej debaty przekazem, jak i konstruowaniem aktywnej, współtworzącej projekt (przynajmniej na poziomie dopełniania jego otwartej struktury, por. Eco, 2008) publiczności. Odnosząc się, choćby deklaratywnie, do wszystkich wymienionych wyżej komponentów, *community art(s)* jawi się jako najdoskonalsza postać normatywnie rozumianej sztuki publicznej<sup>29</sup>, w pewien sposób upowszechnionej dopiero w ramach trzeciego, najistotniejszego dla tej pracy, zwrotu wspólnotowego. Normatywność ujęcia wiąże się w tym wypadku z niezwykle trudną, jeśli nie niemożliwą, do zrealizowania praktyką łączenia trzech wymiarów tego, co publiczne, sprowadzanych przez Chantal Mouffe (2012) do: 1) tego, co powszechne i przeciwstawione prywatnemu, 2) tego, co widzialne i ujawnione, 3) tego, co otwarte i ogólnodostępne. Trudność ta wynika z prawdopodobnie nieuchronnej w przypadku społeczeństw post-industrialnych tendencji prywatyzacyjnej czyniącej z każdej instancji „tego, co publiczne” (kultury, przestrzeni, sztuki) rodzaj zanieczyszczonej przez to, co prywatne kontaminacji, wykorzystywanej często do udrażniania i uzasadniania podejmowanych w mieście praktyk groźnych (por. Zukin, 1995; Harvey, 2006c; Hardt i Negri, 2012b). Do takich sposobów instrumentalizacji sztuki publicznej odnoszą się słynne porównania Sary Selwood mówiące o niej w kategoriach „szminki na ustach goryla” czy „korporacyjnej błahostki” (Miles, 2005, s. 59). Sprzeciw wobec tak rozumianej praktyki to jedna z bezpośrednich przyczyn zaistnienia trzeciego wymienionego przez Bishop przełomu.

### **b) Mielizny artystycznej współpracy**

Prześledziwszy pobieżnie jego wewnątrzartystyczne zapowiedzi, chciałbym się skupić w tym miejscu na odmiennych stojących za nim trajektoriach, biorąc pod uwagę przede wszystkim ontologiczne uwarunkowania szer-

---

<sup>29</sup> „[I]stotą sztuki publicznej jest konstruowanie przestrzeni publicznej i publiczności, urealnienie systemu demokratycznego i przypomnienie o jego ideałach, budowanie kontekstu i tematów debaty, choć jestem świadomy, iż dzieła sztuki publicznej są wykorzystywane do zupełnie innych celów” (Krajewski, 2005, s. 58).

szej zmiany paradygmatu produkcji, kojarzonej w tej książce z narodzinami kapitalizmu kognitywnego. Choć impet omawianej zmiany zasadza się z pewnością na przeobrażeniach kapitalistycznych form organizacji pracy, dotykając wielu pozagospodarczych pól, zyskuje ona charakterystyki ich wszystkich, co pozwala nam stwierdzić co najmniej ich współzależność, jeśli nie wzajemną determinację. Teza ta pozwala oddalić ostatecznie jałowe pytanie o pierwszeństwo jednego ze współwystępujących zjawisk (typu co było pierwsze – postfordyzm/kapitalizm kognitywny czy przemysł kulturowy/kreatywny?) czy dość oczywistą konstatację o asymetryczności wpływu jednej z dziedzin na inne i skupić się w zamian na paralelnej relacji pomiędzy przechodzącymi podobne procesy polami gospodarki i sztuki. Kluczowe znaczenie ma w tym kontekście postępujące od połowy XIX w. uabstrakcyjnienie wielowymiarowej działalności wytwórczej znajdujące swoje odbicie m.in. w opisywanym przez Marksa abstrahowaniu pracy od swych konkretnych rodzajów, jak również deterytorializacji i dekontekstualizacji wytworów artystycznych (przemieszczonych do abstrakcyjnej przestrzeni muzeum), przekroczeniu ograniczeń sztuki figuratywnej i stopniowej emancypacji dzieła od jego „fizycznej podstawy bytowej”. Na uwagę zasługuje tu zwłaszcza ostatnie z wymienionych zjawisk kojarzone dziś powszechnie z pytaniem o ontologię dzieła sztuki, nadwątloną w drugiej połowie XX wieku za sprawą „dematerializacji, destabilizacji i upłynnienia, performatywizacji i swego rodzaju deformalizacji” (Kluszczyński, 2010, s. 66), jak również zakorzenienia w nowych, pierwotnie nieekspozycyjnych przestrzeniach. Ważną rolę odgrywa tu również opisywana przez takie teoretyczki, jak Rosalind Krauss (2000) medializacja, umożliwiona, podobnie jak większość opisywanych tu zmian, w następstwie rozwoju technologii komunikacyjnych i informacyjnych. Podstawy pod tak rozumianą „ontologiczną dezintegrację” (Lash i Lury, 2011, s. 102) dzieła sztuki kładą oczywiście konceptualizm, sztuka interaktywna czy performans. Dekonstruując tradycyjny schemat komunikacji artystycznej (artysta – dzieło sztuki – odbiorca), doprowadzają do naruszenia stabilności przedmiotu pośredniczącego pomiędzy częściami nowego, wieloelementowego diagramu sztuki (poszerzonego o kuratorki, krytyczki, współuczestniczki, pracowników mediów, przedstawicieli władz, deweloperów itd.).

Opisywany powyżej proces uabstrakcyjnienia ma dziś swoje zwieńczenie w opartym na treściach kulturowych, afektywnych i kognitywnych paradygmacie produkcji niematerialnej, mającej swe najdoskonalsze wcielenia na gruncie gospodarki usługowej i nowych postaci przemysłu (np. high-tech czy kreatywnego). Jako że wpływa ona w tym samym momencie na zastane formy gospodarki materialnej, np. tradycyjny sektor produkcji przemysłowej i rolnictwo, oraz zakorzenione w tradycji warsztatowej formy sztuki („rzeź-

ba w poszerzonym polu”, Krauss, 2011), a w swoje ramy włącza również produktywistycznie rozumiane sfery reprodukcji i konsumpcji, nie mamy tu do czynienia po prostu z nową formą abstrakcji (ta dotyczyłaby w pewnej mierze współczesnego kapitału finansowego), lecz ponownym zanurzeniem w materialności i ucieleśnieniem szerokiego zestawu praktyk nastawionych na wytwarzanie i obieg wartości (Negri, 2011a, ss. 102-107)<sup>30</sup>. Na szczególną uwagę zasługuje tu podkreślany przez Mouliera Boutanga nieoczekiwany w swoim zakresie powrót do wartości użytkowych oraz świata ludzkich relacji (przy dominacji abstrakcyjnej wartości wymiennej), co pozwala nam widzieć w kapitalizmie kognitywnym potężny system reorganizacji poprzedzających go form gospodarki dzięki nowym, skupionym wokół powszechnego intelektu, zasadom akumulacji, produkcji i wyzysku (Moulier Boutang, 2011, ss. 48-49). To tutaj do głosu dochodzą obejmujące swoim wpływem cały obszar produkcji czynniki kreatywności, współpracy, komunikacji.

Rozważany w tym kontekście gospodarczo-artystyczny zwrot w stronę relacji społecznej stanowi, z jednej strony, zwieńczenie długoletniego procesu abstrahowania od tego, co stałe (gdzie do głosu dochodzą powszechne dziś dążenia do elastyczności, deregulacji i wirtualizacji), jak również, z drugiej, zjawisko urzeczowienia tego, co z samej zasady nie powinno mieć dotykalnych odniesień przedmiotowych (np. stylu życia, reprezentacji, doświadczenia wspólnotowego). Mowa tu zatem o sytuacji, w której rozmaite systemy zainteresowane pomnażaniem wartości, dążąc do tego celu, zdolne są łączyć rozwiązania charakterystyczne dla różnych faz swojego rozwoju w hybrydalne sploty tego, co materialne i niematerialne, cielesne i odcieleśnione, medialne i towarowe. Sprzyja temu oczywista dziś predylekcja produkcji kulturowej do recyklingu, cytatu czy rewitalizacji tradycji. Dodajmy, że nie mówimy tu o opcjonalnej dematerializacji tego, co materialne i odwrotnie, materializacji symbolicznego, a raczej swoistym przymusie wynikającym z opisanej przez Raymonda Williama porowatości granicy oddzielającej bazę od nadbudowy czy nawet, jak chcą tego Scott Lash i Celia Lury, zapadania się tej drugiej w pierwszą:

Kultura, sprowadzona do poziomu bazy, sama przyjmuje pewną konkretną materialność. Media stają się rzeczami. Obrazy i inne kulturowe formy z nadbudowy

<sup>30</sup> Tym, co w owym kontekście łączy tak różne treściowo realizacje, jak prace Ai Weiweia (*Sunflower Seeds*), Artura Żmijewskiego (*Robotnice i robotnicy*), Pawła Althamera (wystawa „Almech”), Grzegorza Klamana (*Warsztat Pracy Lecha Wałęsy*) czy Mierle Laderman Ukeles (*Touch Sanitation*) nie jest zatem prosta niezgoda na kapitalistyczny wyzysk, nostalgia za rzemieślniczymi korzeniami sztuki, krytyczna imitacja procesu produkcji przemysłowej bądź wyrażenie szacunku dla często pogardzanej pracy ludzkich rąk, lecz nie zawsze uświadomiona ekspresja wspólnej dla wszystkich kondycji związanej z równoczesnym reprodukowaniem i kontestowaniem obecnego reżimu produkcyjnego przez uwikłane w nim praktyki artystyczne.

zapadają się w materialność bazy. Obraz, kiedyś oddzielony w nadbudowie, zostaje urzeczowiony, zmieniając się w obraz-materię (Lash i Lury, 2011, s. 19).

Przymus ten należy wiązać z tak powszechnymi dziś zjawiskami jak kreowanie marki, tworzenie gadżetów urzeczowiających wydarzenie, ideę, czy ducha miejsca, rejestrowanie i publikowanie dokumentacji partycypacyjnych działań artystycznych. Choć za ostatnią z wymienionych praktyk stać może stosunkowo niewinna chęć do utrwalenia inaczej nieuchwytnego spotkania z zaproszonymi do współpracy ludźmi, zawsze skrywa się za nią pozbawiony podobnej niewinności proces akumulacji symbolicznych form kapitału, zwiększający widzialność i rozpoznawalność artystki w ramach globalnego systemu obiegu sztuki. Nie trzeba dodawać, że dużo rzadziej proces ten staje się udziałem animowanej przez nią grupy, której wizerunki, włożone w projekt emocje czy podjęte w jego ramach działania stają się swoistym „przedmiotem” własności artysty – w najlepszym razie elementem jego portfolio, w najgorszym sprzedawanym za duże kwoty „obiektem” muzealnym.

Ponowne odkrycie wspólnoty przez świat sztuki bywa określane na różne sposoby. Zdaniem Kwon (2004, s. 60) możemy mówić w tym wypadku o nastaniu nowego paradygmatu sztuki publicznej, co stało się możliwe wskutek wyczerpania dwóch poprzedzających go modeli – sztuki w przestrzeni publicznej i sztuki jako publicznych przestrzeni<sup>31</sup>. Paradygmat ten opisują początkowo wpływowe interpretacje Arlene Raven piszącej o „sztuce w publicznym interesie” oraz Suzanne Lacy opisującej i praktykującej „nowy rodzaj sztuki publicznej”, zastąpione wkrótce przez szersze, przesuwające wspólnotowy impet w stronę pozostałych fragmentów pola sztuki i aktywizowanej przez projekt przypadkowej publiczności określenia w rodzaju estetyki relacyjnej (Bourriaud, 2012), dialogicznej (Kester, 2004) lub społecznej (Bang Larsen, 2006), jak również sztuki partycypacyjnej (Bishop, 2012) czy kontekstowej. Ważnej interpretacji w obliczu postępującej od lat 90. intensyfikacji artystycznego zainteresowania problemami współbycia, komunikacji, wymiany czy ogólnoludzkiej kreatywności dostarczają teoretycy zwrotu kolaboratywnego. Inaczej niż w przypadku szerszych semantycznie relacji, dialogu i partycypacji, które mogą być odnoszone zarówno do współtworzących projekt amatorów, zaproszonej do interagowania publiczności, jak również jednych i drugich naraz, współpraca – jak piszą Maria Lind (2010) i Grant Kester (2011) – zakłada proces wspólnej pracy twór-

<sup>31</sup> Do podstawowych zastrzeżeń kierowanych pod adresem obu należał zarzut nieliczenia się ze zwykłym człowiekiem – jego potrzebami i estetycznymi gustami. Zdaniem Kwon zwłaszcza pierwszy paradygmat, wyznaczany np. przez rzeźby Henry’ego Moore’a, Isamu Noguchiego czy Alexandra Caldera, fizyczną dostępność dzieł łączył z brakiem dostępu do ich zaszyfrowanego, elitarnego przekazu.

czej, która w określonych wypadkach nie potrzebuje pośrednictwa artysty<sup>32</sup>. Kluczowym aspektem sztuki współpracy, obok wykorzystywanej przez nią metody produkcji artystycznej, są także równie kolektywne przedmioty zainteresowania tworzących w tym nurcie artystek – praca, przestrzeń, czas, wspólnota, co samo w sobie stanowi zachętę do podjęcia współpracy z badającymi ten obszar naukami społecznymi. Kester dostrzega w tym fakcie hermeneutyczne implikacje praktyk kolaboratywnych. Dwie inne dokonywane za ich sprawą transformacje to wynik naruszenia pojęcia estetycznej autonomii oraz pytania o ich status epistemologiczny – jakiego rodzaju wiedzę produkuje się w ramach partycypacyjnej, kolaboratywnej i społecznie zaangażowanej sztuki (Kester, 2011, ss. 9-10)? W pytaniu tym widać, że dla teoretyków omawianych form sztuki istotne są nie tyle kwestie semantyki (Kester, 2013), ile pole wspólnych problemów, które da się wyrazić z użyciem odmiennych, ale pokrewnych pojęć. W związku z powyższym nie może dziwić, że kategorie te traktowane są przez nich z grubsza synonimicznie. Mam w tej kwestii nieco odmienne zdanie, co uwidoczni się w końcowych partiach rozdziału w ramach sygnalizowanego tam normatywnego rozróżnienia partycypacji i współpracy. Podstawowym problemem odwołujących się do nich praktyk artystycznych jest umiarkowane, zgodne z dominującymi obecnie modelami demokracji i kapitalistycznego sposobu produkcji, rozumienie obu tych pojęć.

Skupmy się na współpracy. Mimo zauważalnego wzrostu zainteresowania problematyką parazemieślniczych i komunikacyjnych form pracy obserwowanych w Dolinie Krzemowej czy skandynawskich społeczeństwach informacyjnych (Sennett, 2010a) oraz umożliwionymi przez technologie informacyjne i media społecznościowe horyzontalnymi sposobami dzielenia się wiedzą i informacją (Castells i Himanen, 2009), krytykę artystycznej (i nie tylko) kooperacji wciąż inspiruje 11. rozdział *Kapitału*. Istotę problemu streszcza zawarte tam przekonanie Marksa, że określona, zapośredniczona przez kontakt społeczny, forma organizacji pracy jest tym elementem procesu produkcyjnego, bez którego nie sposób wyobrazić sobie nie tylko wzrostu jego wydajności, ale i jakiegokolwiek dalszego rozwoju opartego na jej logice kapitalizmu. Wspólna praca, jak twierdzi filozof, odpowiada za wzmożenie już istniejącej mocy produkcyjnej jednostki, nade wszystko jednak tworzy nową, masową postać sił wytwórczych, znacznie przekraczającą w swoim potencjale sumę indywidualnych możliwości poszczególnych

---

<sup>32</sup> Wielu przykładów takich praktyk, niezależnie od szerszej oceny całego przedsięwzięcia, dostarczyło odbywające się w 2012 r. 7. Berlińskie Biennale Sztuki Współczesnej. Jego kuratorem był Artur Żmijewski, jeden z najczęściej komentowanych i krytykowanych autorów nurtu partycypacyjnego/kolaboratywnego. Na ten temat zob. numer specjalny „Krytyki Politycznej” 30/2012.

robotników. Zasługą kooperacji jest także równoczesne „rozszerzanie przestrzennej sfery pracy” (Marks, 1951, s. 364) i jej geograficzna koncentracja, co stwarza warunki do gromadzenia się i podejmowania zorganizowanego oporu przez zatrudnionych w różnych sektorach robotników (Harvey, 2010, s. 173) oraz zapowiada przesunięcie akcentu z emancypującej się od swych murów fabryki na opisywaną w tych kategoriach całą metropolię. To właśnie w tym miejscu docieramy do stojącej za kooperacją ambiwalencji. Z jednej strony Marks nie kryje wiązanych z nią nadziei, dostrzegając w niej przejaw zarysowywanej w innych miejscach „ontologii relacji”, przedstawianej w tym miejscu w kategoriach rozwoju kolektywnej zdolności gatunkowej. Z drugiej – ma świadomość, że źródłem tego odkrycia nie są sami robotnicy, lecz zarządzający całym procesem – na zasadzie „wyzyskiwania społecznego procesu pracy” – kapitaliści. Ich zdolność do organizacji kolektywnych form produkcji – która współcześnie za sprawą jej zwiększonej autonomii płynnie przechodzi w funkcję przechwytywania ich rezultatów – powoduje, że „to, co było kiedyś we władzy pracy, teraz jawi się jako władza kapitału” (Harvey, 2010, s. 174). To w tym kontekście padną słowa, w których wolno nam również słyszeć oskarżenie pod adresem zainteresowanych współpracą artystów: „Skrzypek solista sam sobą dyryguje, lecz orkiestra wymaga kapelmistrza. Ta właśnie funkcja kierownictwa, dozoru i uzgadniania staje się *funkcją kapitału* z chwilą, gdy podległa mu praca staje się pracą kooperacyjną” (Marks, 1951, s. 356).

Paradoks tej sytuacji – trwanie przy starym modelu społecznej kooperacji przez zapowiadających postfordyzm przedstawicieli przemysłu kulturowego – jest pozorny, bowiem doskonale wpisuje się w określone tendencje obecne na gruncie obecnej fazy kapitalizmu. Ważną implikacją tezy o hegemonicznej pozycji produkcji niematerialnej/biopolitycznej jest przecież przekonanie o coraz bardziej zestetyzowanym charakterze współpracy. Zdaniem forsującego je Paola Virna konceptualizowana przez Marksa społeczna kooperacja sprowadza się obecnie do kwestii publicznie zorganizowanej przestrzeni, łącząc w sobie tak pozornie odległe komponenty, jak: siła wytwórcza, działanie polityczne, komunikacja, performans czy wreszcie, nieuwypuklona przez włoskiego filozofa, a zajmująca wyróżnione miejsce na gruncie współczesnych sposobów produkcji miejskość. Ważnym aspektem omawianej koncepcji jest założenie o performatywnym charakterze współczesnych praktyk produkcyjnych. Virno ma tutaj na uwadze, jak pamiętamy, takie aspekty wirtuozerskiego performansu, jak to, że spełnia się on w samym akcie, nie zostawiając po sobie (przynajmniej nie zawsze) określonego, fizycznego przedmiotu oraz jego zależność od publiczności. Obecność tej ostatniej czyni z każdego pracowniczego „występu” akt podporządkowania obciążony osobistą zależnością „performera” i świadczoną przezeń

działalnością służebną (Virno, 2004, s. 68). Choć stanowisko to może jawić się jako przestarzałe w dobie analizowanych przez Hardta i Negriego autonomicznie organizujących się sieci współpracy, dopiero wtórnie wywłaszczanych przez kapitał z wypracowywanych w ich ramach owoców (Hardt i Negri, 2012b; por. 2012a, ss. 82-83), to pozostaje ono w mocy wtedy, gdy w grę wchodzi spektakl. Jak pisze Virno (2004, s. 60), powołując się przy tym na Deborda, to właśnie tutaj odsłaniają się „najistotniejsze siły wytwórcze społeczeństwa [...], na których opierać się musi każda współczesna praca: kompetencja językowa, wiedza, wyobraźnia itp.” Przypominając, że dla sytuacjonistów spektakl to utowarowiona komunikacja i „zapośredniczony przez obrazy stosunek społeczny” (Debord, 2006, s. 34), włoski filozof wskazuje na fakt zapoznawany przez wielu kolaboratywnych artystów. Jak pisze w tym kontekście Bishop (2013), dla współczesnego świata sztuki konotuje on wszystko tylko nie stosunki społeczne w warunkach kapitalizmu, które zamiast podejmowania refleksyjnej krytyki spektaklu dokonuje jego błędnego zrównania ze spektakularnością. Warto zauważyć, że lęk przed tak rozumianym oponentem społecznie zaangażowanej sztuki streszcza charakterystyczne dla artystów relacyjnych wycofanie do mikroprzestrzeni szczeliny czy intymności spotkania (Bourriaud, 2012, s. 77), jak również wyjątkowa niechęć do fizycznego dzieła sztuki, które poza implikowaną przez siebie trwałością, skończonością i hieratycznością mogłoby środkami estetyki przysłać etyczny wymiar projektowanego przez artystę działania. Co ciekawe, uzasadnieniem dla owej niechęci bywa nierzadko niepogłębiona lektura *Rozdzielonej wspólnoty* Nancy’ego (2010b), która w swym odrzuceniu dzieła jako symbolu wykluczającej to, co inne jednostki pozytywnie afirmuje jego przeciwieństwa – proces, relację czy performatywną ekspozycję. Te zaś, z czego nie do końca zdaje sobie sprawę wielu twórców sztuki partycypacyjnej i teoretyków zwrotu wspólnotowego, okazują się tak samo podatne na utowarowienie, jak odrzucane przez nich, także z inspiracji sytuacjonistów, obiekty. Doskonale ujmują to słowa Philipa Auslandera: „Mimo twierdzenia [...], że ulotność performance’u umożliwia mu ucieczkę od utowarowienia, to właśnie ta ulotność nadaje mu wartość w kategoriach prestiżu kulturowego” (Bishop, 2010, s. 300). Za jedną z konsekwencji nawiązań do antyproduktywistycznej książki Nancy’ego – obecnych m.in. w pracach Lind, Bishop, Kwon i Kestera – uznać można zatem odwrót sporej części *art worldu* od kategorii pracy produkcyjnej oraz fetyszyzację tego, co nietrwałe, efemeryczne i niepozostawiające śladu w przestrzeni.

Tendencją, która dość dobrze ilustruje ów problem, jest – na co zwraca uwagę Bishop – obserwowana po 1989 r. popularyzacja kategorii projektu jako określenia dla otwartych działań artystycznych przeciwstawianych skończonym i indywidualnym w swej genezie fizycznym obiektom. Brytyj-

ska historyczka sztuki widzi w niej nie tyle ponowne odkrycie kolektywnego horyzontu dla polityki, ile elastyczną strategię przetrwania artystów w dobie neoliberalizmu zmuszającego ich do nieustannego poszerzania kontaktów, zapewniania sobie współpracowników i finansowania dla nowych projektów (Bishop, 2012, s. 216). Sytuacja ta stanowi jeden z głównych powodów ich doraźności, braku czasu na utrzymywanie kontaktu z ludźmi biorącymi udział w poprzednich przedsięwzięciach, jak również zauważalnej w wielu przypadkach powtarzalności stylu współpracy (Kester, 2004, s. 173), która może się przekładać na zrutynizowany odbiór jej dokumentacji. Ostatnia z wymienionych ewentualności może się okazać szczególnie niebezpieczna, gdy projekt w zamiarze artysty ma przynosić poprawę sytuacji społecznie upośledzonych partycypantek.

W ten sposób płynnie przechodzimy do partycypacji. Jednym z głównych wniosków, jaki płynie z krytyki jej dominującej neoliberalnej postaci, jest przekonanie, że zwykła ona stanowić formę łagodnej przemocy umieszczającej partycypanta w odgórnie zaaranżowanej przestrzeni, w celu dopełnienia nie do końca demokratycznego przedsięwzięcia czy zamiaru o oddolny, codzienny czy wspólnotowy element. Stanowisko takie da się wyczytać m.in. z tekstów Rancière'a (2008b, s. 103) i Mouffe (Miessen i Mouffe, 2012), dla których partycypacja zaczyna się w miejscu, w którym pozwala na to władza, a jej wynikiem może być co najwyżej potwierdzenie legitymacji tej ostatniej albo jej usprawiedliwienie poprzez kooptację tego, co bardziej od niej demokratyczne – ludu. W każdym z przypadków zaproszone do uczestnictwa jednostki uwikłane zostają w odpolityczniony i podtrzymujący *status quo* konsensus. Dobrym przykładem takiego zaproszenia są konsultacje społeczne, które w Polsce zdarza się organizować już po podjęciu najważniejszych decyzji przez samorząd lub władzę centralną. Nie trudno zauważyć, że konsensualna wizja partycypacji przecina się w tym miejscu z kooperacją jako władzą kapitału, gdzie w efekcie nałożonej na grupę zewnętrznej kontroli i organizacji ogranicza się możliwość wyłonienia nowego, niezidentyfikowanego przez funkcję zarządzającą, podmiotu zbiorowego, jak również minimalizuje się możliwość zaistnienia antagonizmu i uspołecznienia wypracowywanych w ramach wspólnej pracy materialnych i niematerialnych dóbr. W obu przypadkach mamy więc do czynienia z „surogatową” czy „sterowaną” formą partycypacji, czyli „w wysokim stopniu kontrolowaną [formą] politycznego zaangażowania” (Miessen, 2012, s. 27).

Wprawdzie każda propozycja budowania analogii między odnośnymi krytykami utowarowionej kooperacji/politycznie sterowanej partycypacji a społecznie zaangażowaną sztuką wydawać się będzie przerysowana, nie da się ukryć, że zasadniczym problemem i źródłem wielu sprzeczności, które pojawiają się w obrębie tej ostatniej, pozostaje wertykalny model współ-

pracy, do którego odwołuje się znaczna część kolaboratywnych artystów. Oczywiście nie zawsze dzieje się to świadomie, a wielu z nich nie można odmówić dobrych intencji. Faktem pozostaje jednak, że kreatywność, do której wykorzystania zachęcają swych współpracowników artyści, nawet jeśli znajduje w ich pracach ujście, to dzieje się to zazwyczaj w dokładnie tych miejscach i na takich zasadach, które zaprojektowali uprzednio pomysłodawcy artystycznej współpracy. Projekty takich autorów, jak Alfredo Jaar, Christoph Schlingensiefel czy Żmijewski pokazują, że jeśli ktoś nie potrzebuje dziś kontroli kapelmistrza, to nie jest nim uczestnik standardowego przykładu sztuki partycypacyjnej. Przekonanie to jest tak silne i głęboko uwewnętrznione przez zaproszonych do współpracy amatorów, że w imię jej powodzenia gotowi są poddać się niemal każdej manipulacji ze strony artysty, co zbyt dobrze potwierdzają (nie)sławne „ludzkie instalacje” hiszpańskiego prowokatora Sierry<sup>33</sup>.

Na wielu projektach kolaboratywnych – niemal z założenia eksplorujących zwyczajność, codzienność i zaniechawaną przez wcześniejsze postaci sztuki publicznej intymność – ciąży dziś błyskotliwie zidentyfikowane przez Bishop (2010, s. 295) piętno outsourcingu, rozumianego jako „akt zatrudnienia amatorów lub specjalistów, za pieniądze lub za darmo, by podjęły wysiłek obecności i działania w imieniu artysty w określonym miejscu i czasie”. W miejscu tym zbiega się kilka spośród wymienionych przez Moliera Boutanga wyznaczników kapitalizmu kognitywnego (np. oddzielenie i podporządkowanie pracy manualnej intelektualnemu projektowi, kres indywidualnego performansu w miejscu pracy oraz typowe dla kapitału pasywnego na cudzych, kooperatywnych innowacjach), ujawnia się również kolejny bezpośredni związek sztuki współpracy z podstawowymi praktykami neoliberalizmu. Tym, na czym żeruje w tym kontekście artysta, może być, zdaniem Bishop, autentyczność wintegrowanych w projekt amatorów, choć moglibyśmy wspomnieć tu również o towarzyszącej mu chęci doświadczenia samej kolektywności, egzotyczności czy częstego w owych przypad-

---

<sup>33</sup> Ciekawą ilustracją dla tezy o sterowanej partycypacji jest z pewnością znana praca Kateriny Šedy *Niczego tam nie ma* (z 2003 r.). Jej podstawą był zaprojektowany przez artystkę reżim dnia na bazie zwyczajnych sobotnich aktywności, do którego zastosować miało się w tych samych odcinkach czasowych – robiąc zakupy, otwierając okna czy pijąc piwo – 350 mieszkańców czeskiej wsi Ponětovice. Choć zdecydowana większość z nich doceniła wspólnotowy aspekt przedsięwzięcia, wielu komentatorów niepokoił normalizacyjny, przywodzący na myśl totalność „ornamentu z ludzkiej masy”, wymiar zaprojektowanej przez Šedę gry. Pomimo zanegowania możliwości takiego odczytania pracy przez samą autorkę, symptomatyczne pozostają jej słowa o przebiegu interakcji: „Muszę jednak wyznać, że kiedy to ja mam »wszystkie pionki w bazach«, czuję się zwyciężczynią” (Šeda, 2007, s. 366). Brak manipulacji ze strony artystki i dobrowolność podejmowanych przez mieszkańców wsi działań nie likwidują paternalistycznego wydźwięku opisywanej partycypacji.

kach cierpienia wynikającego ze społecznego usytuowania partycypantów. Z outsourcingiem we właściwym tego słowa znaczeniu łączy delegowany performans fakt, że podwykonawcy nie powierza się nigdy najbardziej kreatywnych zadań (etap planowania, koordynowania projektu, nadzorowanie strategii marketingowej itp.), a sama autentyczność podlega łatwemu zastąpieniu ze strony innej. Bywa, że poważnie osłabia to wpisane w projekt cele podnoszące takie kwestie jak emancypacja, (re)produkcja lokalnej tożsamości, wzmocnienie czy demarginalizacja wykluczonych.

Nie oceniając w tym miejscu zasadności powyższych aspiracji, chciałbym się odnieść jedynie do trzech dodatkowych problemów, jakie może zrodzić tak rozumiana artystyczna współpraca. Zamierzam omówić je w odniesieniu do nakładających się na siebie sfer edukacji, estetyzacji i relacji, na przykładzie *Pictures of Garbage*, cyklu fotografii brazylijskiego artysty Vica Muniza. Zainaugurowany w 2008 r. i trwający kilkanaście miesięcy projekt miał miejsce w Jardim Gramacho na przedmieściach Rio de Janeiro, największym na świecie wysypisku śmieci. Muniz zaprosił do współpracy pracujących tam zbieraczy – brazylijskich *catadores* (w języku portugalskim słowo to oznacza m.in. „padlinożerców”). Jak zauważył, powodowała nim nade wszystko chęć odmiany trudnego losu innych ludzi<sup>34</sup>. Fotograf proponował swoim współpracownikom stworzenie portretów, bazą dla których uczynił olbrzymie „fotograficzne” płótna pokrywane przez *catadores* zebranymi przez nich śmieciami<sup>35</sup>. Wszystkie upozował na znane europejskie obrazy (w rodzaju *Śmierci Marata* Davida czy *Siewcy* Milleta), w swoisty sposób dopełniając recyklingowy charakter całego przedsięwzięcia. Kolejny etap pracy Muniza to zakończona sukcesem próba zainteresowania portretami rynku sztuki. Całość zarobionych w ten sposób pieniędzy (ponad 300 tys. dolarów) przekazana została pracującym z artystą zbieraczom, co pozwoliło wzmocnić założone przez nich stowarzyszenie, otworzyć centrum edukacji w Jardim Gramacho, a niektórym rozpocząć lepsze życie z dala od wysypiska. Za pośrednie konsekwencje współpracy mogą także uchodzić nowe ustalenia legislacyjne (możliwość zatrudniania *catadores* przez firmy recyklingowe), uwidocznienie „padlinożerców” i zainteresowanie ich losem NGO’y, a nawet wielkie koncerny (Coca-Cola Institute). Czy mielibyśmy tu do czynienia zatem ze sprawczą rolą sztuki, performatywną rolą obrazów zdolnych zmieniać niesprawiedliwy świat? Jako że żadna odpowiedź nie będzie

<sup>34</sup> „Jestem w takim punkcie mojej kariery, w którym próbuję wykroczyć poza dziedzinę sztuk pięknych, ponieważ myślę, że jest to bardzo ekskluzywne i restrykcyjne miejsce. Tym, co chcę robić, jest zmienianie życia ludzi za pomocą materiałów, z którymi stykają się na co dzień”. Wiedzę na temat projektu oraz wypowiedzi artysty czerpię z filmu dokumentującego kooperację Muniza z *catadores* (*Waste Land*, reż. Lucy Walker).

<sup>35</sup> Warto dodać, że Muniz płacił swoim współpracownikom wynagrodzenie. Miała to być forma rekompensaty za czasowe zawieszenie pracy na śmietniku.

satysfakcjonująca, przyjrzyć się raczej zasygnalizowanym słabościom sztuki współpracy.

Pierwszą z nich jest problem estetyzacji. Muniz nie ukrywa specjalnie, że relacja powstała między nim a *catadores* znajduje zakorzenie w samych śmieciach, co oddaje zresztą sam tytuł projektu. Nie tylko wpisują się one w typowe dla tego fotografa zainteresowanie niezwykłą dla sztuki materią (co ma swoje zapowiedzi, by przypomnieć tylko eksperymenty Kurta Schwittersa czy współczesny *trash art*), kuszą go również swoim niezwykłym pięknem. Muniz wielokrotnie zdaje z tego sprawę, olśniony, dla przykładu, wizualnym przepychem śmietniska: „w śmieciach piękna jest ich negatywność, są czymś, czego dziś już nie używasz, czymś, czego nie chcesz już oglądać”. Ostatnia cecha przywodzi na myśl również sytuację *catadores*. Muniz uwypukla ich piękno w sposób typowy dla zachodniego oka, co można jeszcze zrozumieć, mając na uwadze zamiar wykorzystania rynku sztuki na potrzeby portretowanych. Bardziej niepokojący zdaje się pobrzmiwający w wypowiedziach artysty oświeceniowy ideał „dobrego dzikusa”. Z jednej strony mielibyśmy do czynienia ze szczęśliwymi, pozbawionymi edukacji, uczciwie pracującymi brazylijskimi biedakami, z drugiej – z pełnym zagrożeniem światem zachodniej cywilizacji. Muniz niebezpiecznie ociera się w tym wypadku o postawę artysty-etnografa, kojarzoną przez Hala Fostera (2010, s. 228) z prymitywistyczną fantazją na temat fetyszyzowanego Innego, którego autentyczność ma zaświadczać o autentyczności twórcy. Nie ma tu przy tym mowy o częściej w takich sytuacjach próbie, o czym również pisze Foster, nawiązując do znanej książki Jamesa Clifforda (2000), zakwestionowania etnograficznego autorytetu. Współpraca odbywa się na zasadach określonych przez fotografa, same zaś prace i wystawa, na której są pokazywane, opatrzone są wyraźną twórczą sygnaturą. Mówić moglibyśmy tutaj zatem o estetyzacji autentyczności, której powierzchowność (por. Welsch, 2005) w taki lub inny sposób kończy się zwykle umocnieniem artystycznej pozycji twórcy projektu (do której chętnie odwołuje się Muniz, przedstawiając się *catadores* jako najbardziej znany i najlepiej „sprzedający się” brazylijski artysta).

Wiąże się z tym problem uszkolnienia. Nie unika go z pewnością sztuka współpracy, dość dobrze i zbyt często odnajdując się w roli Deleuzjańskiej modulacji. Wychowawczy charakter sztuki doskonale oddaje również charakterystyczną dla kapitalizmu kognitywnego sprzeczność. Choć stawiać musi on na wolny obieg wiedzy, kolektywność jej produkcji i demokratyzację dostępu, aby pozostać kapitalizmem, musi także bronić kwestii owej wiedzy regulacji, np. w postaci własności intelektualnej. W obszarze edukacji dość dobrze sprzeczność tę widać w modulujących placówkach akademickich, gdzie decentralizacja i deterytorializacja okazują się niewiele znaczące,

gdy równocześnie utrzymana zostaje hierarchiczność procesu pedagogicznego i podporządkowanie studentów jako biernych komponentów fabryki wiedzy (Raunig, 2007, s. 38). Wracając do *Pictures of Garbage*, wcielający się w różne role Muniz zbyt często odwołuje się do tradycyjnej funkcji artysty – chce być inicjatorem społecznej zmiany, animatorem, przewodnikiem, wreszcie nauczycielem. Wszystko po to, by choć na chwilę wymknąć się stale przezeń w ten sposób reprodukowanej przestrzeni sztuki. Muniz uczy więc swoich współpracowników technik artystycznych (nie na tyle jednak, by jak Iñigo Manglano-Ovalle w *Tele Vecindario*, podzielić się z nimi własnym sprzętem), wprowadza w tajniki historii sztuki, pokazuje świat poza wysypiskiem (np. Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Rio de Janeiro). W niewielkim stopniu interesuje go przy tym wytwarzana przez nich wiedza techniczna czy wizja estetyki i piękna. Choć Muniz porównuje swoją przeszłą sytuację do losu brazylijskich śmieciarzy (popęnia tym samym charakterystyczne dla estetycznego ewangelizmu grzechy delegatury i moralnej ekwiwalencji<sup>36</sup>), zbyt często łączącą ich współpracę opiera na uprzedniej nierówności (aura mistrza, dobroczyńcy, wyciągającego rękę do biernych mas aktywnego intelektualisty) – bez niej nie byłaby możliwa założona przez artystę na wstępie zmiana społeczna.

Trzeci problem dotyczy relacji. Jeśli rację mają, z jednej strony, Lazzarato, nazywając ją głównym rezultatem estetycznego sposobu produkcji, z drugiej Bourriaud, wskazując na refleksyjność jej estetycznej odmiany, będącą czynnikiem odróżniającym nową sztukę od zawsze w jakiś sposób relacyjnych wcześniejszych praktyk artystycznych, z trzeciej wreszcie Bishop, pisząca o zwrocie społecznym w sztuce, to jednym z podstawowym zadań artysty w tym obszarze winno być dociekanie charakteru samej międzyludzkiej więzi. O tym, że tak się nie dzieje, przekonuje z kolei Kwon (2004, s. 145), wskazując na fakt, że najbardziej przeoczoną kwestią w obszarze *community-based art* jest zazwyczaj sama wspólnota. Przyjęcie za dane przekonania o jej koherentności, jednowymiarowości, konsensualności i tożsamości, podobnie rzecz ma się z relacją, współpracą czy dialogiem, może prowadzić do afirmacji samego spotkania i dobrych intencji artysty w sposób dalece niesatysfakcjonujący z uwagi na kwestię miejsca danej zbiorowości w szerszych układach społecznych. Dokumentujący współpracę Muniza i *catadores Waste Land* nie tyle nie jest taką formą namysłu zainteresowany, ile zupełnie

<sup>36</sup> Pisał o tym Kester, opierając się na analizie relacji wspólnota – delegat dokonanej przez Bourdieu. Zdaniem amerykańskiego historyka sztuki pracujący na gruncie *community-based art* twórca może na dwa sposoby umacniać swój autorytet i uprzywilejowaną pozycję mówcy. Źródłem pierwszego wzmocnienia jest sam fakt współpracy. Artysta przybiera na sile jako reprezentant, delegat grupy uzyskujący prawo do mówienia w jej imieniu. Drugie wzmocnienie to efekt przeniesienia ustanawiającego „moralną ekwiwalencję” między doświadczeniami wspólnoty i biografią artysty (Kester, 2004, ss. 135-149).

pomija pytanie o panujące wśród „padlinożerców” stosunki społeczne. Wyparte zostają w ich przypadku najmniejsze ślady antagonizmu<sup>37</sup>, do których mogło dojść (i w rzeczywistości doszło) z uwagi na (niepokazaną w filmie) selekcję współpracowników artysty. Muniz i Walker za sprawą wspomnianych wyżej estetyzacji i dydaktycznego przesłania projektu nie przywiązują także wystarczającej wagi do samych trudów kondycji zbieraczy śmieci, mechanizmów ich wykluczenia, relacji zachodzących między *catadores* a władzami miejskimi itp. W rezultacie nie otrzymujemy żadnej nowej wiedzy na temat społeczeństwa brazylijskiego, podobnie zresztą jak sami uczestnicy projektu, którzy poza pieniędzmi i chwilową medialną widzialnością nie wypracowali żadnych nieznanymi im wcześniej metod pozwalających się na nowo w nim odnaleźć.

### **c) Wspólnoty estetyczne: przestrzenie kooperacji i kreatywne dzielenie postrzegalnego**

Propozycję przekroczenia zarysowanych w ten sposób kłopotliwych miejsc sztuki współpracy, równoznaczną z alternatywnym względem powyższych ujęciem wspólnoty estetycznej, chciałbym rozpocząć od kilku ledwie uwag poczynionych na marginesie książki Rancière’a *Le maître ignorant*. Filozof poświęca ją w całości koncepcji „uniwersalnego nauczania” autorstwa XIX-wiecznego pedagoga Josepha Jacotota. Jego praktyka opierała się na zasadzie równości inteligencji. Dotyczyła w tym samym stopniu nauczyciela i ucznia, wyrażała się zaś w dwóch prostych zdaniach: „muszę was nauczyć tego, że nie mam nic do nauczenia” oraz „co ty o tym myślisz?” (Rancière, 1991, ss. 15 i 36). Pierwsze streszcza przekonanie Jacotota, że rolą nauczyciela nie jest transmisja wiedzy czy wyjaśnianie jej zawłości – co grozi jedynie ogłupianiem ucznia – lecz umożliwianie zarysowania ogólnoludzkiego podobieństwa, w akcie manifestacji równej u wszystkich zdolności intelektualnej (dla Rancière’a, tak jak dla postoperaistów, nierówne bywają tylko przejawy inteligencji). Drugie wskazuje na konieczność samoemancypacji, na bazie wspomnianej równości i bez pomocy przewodników, mistrzów czy reprezentantów. Czytelnicy książek Rancière’a wiedzą, że mogą do tego prowadzić np. akty mowy. Wiązą one ze sobą funkcję poetycką z biegłością rzemieślnika – słowa to narzędzia, sam akt ich wypowiedania nie stanowi transmisji wiedzy, lecz tworzenie poezji (Rancière, 1991, s. 65). Autor *Disagreement* łączy więc rozdzielone wcześniej sfery głowy i rąk, pracy inte-

<sup>37</sup> Na temat nieobecności antagonizmu na gruncie sztuki współpracy zob. Bishop 2004. Pasquinelli (2008) opisuje podobne przeoczenie u teoretyków kapitalizmu kognitywnego, podkreślając rolę konfliktów i rywalizacji w wyłanianiu się wiedzy, technologii, naukowych odkryć czy trendów.

lektualnej i manualnej. Dodaje, że może temu sprzyjać sama praktyka artystyczna w ramach estetycznego reżimu sztuk:

Romantyzm ogłosił, że samym celem myślenia jest to, aby każda myśl stała się postrzegalną materią, a wszelka materia myślą. W ten sposób sztuka urasta ponownie do rangi symbolu pracy, antycypując cel – zatarcie opozycji – którego praca nie jest jeszcze w stanie osiągnąć dla siebie samej i sama przez się. Ale robi to o tyle, o ile jest produkcją [...] Produkcja, łącząc w jednym pojęciu tradycyjnie przeciwstawne pojęcia wyrobienia i widzialności, utwierdza się jako zasada nowego sposobu dzielenia postrzegalnego (Rancière, 2007a, s. 111).

W ten sposób od kwestii ignoranckiej edukacji przechodzimy płynnie do głębokiej estetyzacji (rozumianej inaczej niż u Wolfganga Welscha). Jej możliwość jest równoznaczna właśnie z dzieleniem postrzegalnego – określoną estetyczną kartografią odpowiedzialną za kształt wspólnej przestrzeni i istniejące w jej ramach podziały na to, co widoczne i niewidoczne, mówiące i bełkotliwe itp. Klucz do głębokiej estetyzacji leży w dzieleniu dokonującym się na zasadach nauczyciela-ignoranta, a więc możliwości manifestacji ufundowanej w inteligencji równości. Emancypacja dokonywana środkami estetycznymi nie opiera się, jak sądzi wielu czytelników Rancière'a, na wymianie „złych” reprezentacji na „dobre”. Sztuka może ingerować w zastany porządek tego, co widzialne i słyszalne, tylko wyzbywając się ambicji emancypacyjnych – „gdy wyrzeka się władzy narzuconego przekazu, określonej widowni i jednoznacznego sposobu wyjaśniania świata, gdy, mówiąc inaczej, przestaje *chcieć* nas wyemancypować” (Rancière, 2007b, s. 150). Co więcej, nie jest w stanie zrobić tego w pojedynkę. Francuski filozof wskazuje na związek estetyki z polityką, podkreślając znaczenie politycznego podmiotu – ludu. Ich stosunek w bliski Rancière'owi sposób wyraził jednak Deleuze – lud może potrzebować sztuki, lecz stawać się może tylko nakładem własnych sił (Deleuze, 2007c, s. 179). Widać to ostatecznie nawet na gruncie projektu Muniza, który nie zakończyłby się podobnym sukcesem, gdyby nie walczące o poprawę kondycji *catadores* stowarzyszenie. Pomoc sztuki mogłaby się zatem sprowadzać do angażowania jednostek w proces samoemancypacji i umożliwiania zajmowania nowych, wcześniej niewyobrażalnych pozycji, przesuwania lub wynajdywania linii podziałów, zadawania niezadanych dotąd pytań (Mościcki, 2008, s. 24).

Aby tego dokonać, nie musi ona oczywiście rezygnować z własnej *quasi*-autonomii albo, co typowe dla sztuki współpracy, wstydić się własnej estetyczności (Bishop, 2009). Może ją jednak skutecznie instrumentalizować (Żmijewski, 2007). Ciekawym tego przykładem byłby zaproponowany (i praktykowany np. w *Powtórzeniu*) przez Żmijewskiego dialog z innymi wytwórcami wiedzy, np. przedstawicielami nauk i ruchów społecznych, ale i osobami bezpośrednio zaangażowanymi w dane przedsięwzięcie artystycz-

ne. W odniesieniu do sztuki współpracy mógłby on polegać na przemyślniu samych właściwości budowanej relacji społecznej czy charakteru więzi stojącej za odgrywaną w ramach działania artystycznego grupy, przy jednoczesnej odmowie udziału w charakterystycznej dla społeczeństw kontroli praktyce modulacyjnej, a tym samym wymykaniu się utowarowieniu i funkcjonalizowaniu owej relacji przez system. Jak pisze Michał Herer (2009, ss. 221-223), wymaga to odrzucenia działania według zastanych reguł, wytwarzania nowych idei oraz, dodajmy, ostatecznego przepracowania zasad artystycznej kooperacji. Lazzarato (2008) wskazywał w tym kontekście na praktyki Marcela Duchampa – na zasadzie szoku zrywające z ustalonymi trybami komunikacji, statusem artysty, logiką rynkową, ustanawiające interwał między sztuką i życiem, gdzie może się zdarzać wolna od kontroli produkcja podmiotowości.

Dodajmy, że potencjał tkwiący w afirmowanym przez włoskiego myśliciela interwale jest niczym innym aniżeli konceptualizowanym przez Rancière'a rzeczywistym doświadczeniem estetycznym, które wyłania się z sygnalizowanego wcześniej obszaru pomiędzy sztuką i życiem, ich autonomią i heteronomią. To tutaj należy się doszukiwać słabej podstawy dla procesu intelektualnej emancypacji i nowego dzielenia postrzegalnego. Wprawdzie z tekstów wspomnianych myślicieli nie wynika wprost, że mowa w tym wypadku o rzeczywistej istniejącej przestrzeni, skłaniam się ku takiej interpretacji owego odstępu między tym, co estetyczne i tym, co społeczne, która zakorzenia go w konkretnym, materialistycznie rozumianym mieście. To zaś tworzone jest, jak sugeruje Harvey (1989b, s. 204), przez „materialne praktyki i procesy służące reprodukcji życia społecznego”. Choć mowa tu o rzeczywistych przekształceniach przestrzeni, praktyki te angażują całą gamę rozwiązań o charakterze niematerialnym, symbolicznym, afektywnym, co tylko potwierdza wyrażone wyżej przekonanie o istnieniu fundamentalnej dla współczesnych społeczeństw dialektyki materialności i niematerialności.

Jeśli miasto konstytuuje przestrzeń pomiędzy sztuką i życiem, estetyką i polityką, można w nim dostrzec kolejny – po przedmiocie, obrazie, opowieści, spektaklu (Bishop, 2013) – element pośredniczący między jego mieszkańcami, pozwalający na wzajemne kształtowanie ich wyobraźni, przyjmowanych przez nich znaczeń oraz uruchomienie zakorzonego w doświadczeniu wspólnotowości procesu produkowania nowej, nieistniejącej przed ich spotkaniem, podmiotowości. Warunkiem koniecznym takich przeobrażeń jest odmienny od krytykowanego wyżej charakter łączącej ich współpracy. Sens owego założenia przybliży ważny wniosek autorstwa Rancière'a. Zastępując obecny w nim „spektakl” „miastem”, otrzymamy następującą wypowiedź:

[Miasto] jest trzecim członem, do którego obie strony mogą się odnieść, ale który wyklucza wszelki „równy” czy „niezakłócony” przekaz. Stanowi między nimi zapośredniczenie. To zapośredniczenie przez trzeci termin odgrywa kluczową rolę w procesie intelektualnej emancypacji [...]. Ta sama rzecz, która ich wiąże, musi ich też oddzielać (Rancière, 2007c, s. 317).

Warto zauważyć, że sygnalizowana nierówność miejskiego przekazu jest tym elementem, którego zmiany domagają się zarówno przedstawione w poprzednim rozdziale wspólnoty interpretacji/artykulacji, jak również analizowane w rozdziale następnym wspólnoty oporu. Nie inaczej rzecz ma się ze wspólnotami estetycznymi, których przypadek zwraca naszą uwagę na podejmowane w mieście próby zmiany czasoprzestrzennych współrzędnych – słowem, samej estetyki – które decydują o sposobach jego używania i zamieszkiwania przez marginalizowanych i niewidocznych w oficjalnych politykach mieszkańców. Miasto stanowi w tym kontekście jedyny przykład zapośredniczenia, demokratyczne dzielenie postrzegalnego nie daje się bowiem pogodzić ze środkami politycznej reprezentacji (Rancière, 2008c, s. 67).

W drugim rozdziale wspominałem, że tym, co wyróżnia Rancière’owską koncepcję wspólnoty na tle pozostałych przywoływanych przeze mnie ujęć, jest jej nieontologiczny charakter. W jednym z wywiadów autor *La Mésentente* wprost odcina się od ontologii relacji Nancy’ego, łącząc jego analizę „źródłowej dyspozycji tego, co wspólne” z faktem odtwarzania pierwotnej własności (Rancière, 2008d). Warto dodać, że nie przeszkadza to w traktowaniu wspomnianej koncepcji jako faktycznego mostu przeciąganego nad nielikwidowalną wyrwą oddzielającą wspólnotowość od jej zawsze niedoskonałych przejawów obserwowanych na poziomie ontycznym. Choć wyrastający z owej koncepcji model wspólnotowej formacji ma wybitnie estetyczny charakter, jej zrębów nie tworzą kategorie zapożyczone ze słownika teoretyków sztuki, a raczej dyssensualne odpowiedniki instrumentarium pojęciowego proponowanego w ramach poststrukturalistycznego sporu o wspólnotę. Nie oznacza to oczywiście, że należy tu mówić o jednostronnej inspiracji i wpływie, a raczej podkreślać obecne w pracach Nancy’ego, Derridy czy Rancière’a znaczące powinowactwa z wyboru. Skupmy się na dzieleńniu. Podobnie do pozostałych osiadłych w Paryżu uczestników dyskusji autor *Na brzegach politycznego* gra na dwuznaczności francuskiego *partage* – podziale związanym z wyznaczaniem granic, także tych przestrzennych, oraz dzieleniu tego, co wspólne – miejsca, czasu, określonych form aktywności – ujmowanego jednak poza zasadą tożsamości, jako to, co dopiero wtórnie i przygodnie uwspólnione. Łącząc w sobie elementy konstrukcji (dążenie do budowy nowej wspólnoty) oraz destrukcji (w stosunku do poprzedniego, niedemokratycznego porządku), dzielenie implikuje nieprzewycięzalny

dyssens, tak w dyskursywnym, jak i pozadyskursywnym sensie. Widać to dobrze w Rancière'owskim rozumieniu demokracji, która nie stanowi dla niego reżimu politycznego, a raczej fakt „wojowniczego” gromadzenia się i ustanowienia nieistniejącego wcześniej podmiotu zbiorowego – ludu<sup>38</sup>. Co istotne, estetyczność dzielenia nie zasadza się tylko na powodowanej w jego ramach zmianie kartografii uchwytnych zmysłowo i rozumowo pewników. Zakłada również wyteżoną pracę wyobraźni prowadzącą do zderzenia alternatywnych światów w tym jednym istniejącym „rzeczywiście”, tworzenia nieoczekiwanych połączeń „pomiędzy nazwami, tożsamościami oraz kulturami” (Rancière, 2008b, s. 112), jak również proponowania nietypowych użyć przestrzeni dzięki manifestującej się w jej granicach podmiotowości.

Zatrzymajmy się na moment przy wspomnianych użyciach, daje nam to bowiem szansę na uchwycenie Rancière'owskiego stosunku do praktyk przestrzennych. Mając na uwadze wspomniane estetyczne zadania dzielenia, nie powinno nas dziwić, że autor *Na brzegach politycznego* przedstawia się jako jeden z orędowników – obok np. Fredrica Jamesona, Immanuela Wallersteina i Davida Harveya – odnowienia kolektywnego charakteru utopii. Mowa tu równocześnie o określonym gatunku artystycznym oraz zwróconym w przyszłość impulsie (Jameson, 2011a, s. 1), którego paradoksalna czasowość (zawsze-już łączone z jeszcze-nie) i równie aporetyczna przestrzenność (nie-miejsce) nie przestają inspirować zaangażowanych badaczy i artystów<sup>39</sup>. Tym, co przykuwa do niej Rancière'a, ale także inspirującego się jego wizją Wodiczki, jest antynomiczność i performatywność utopii (Jameson, 2011a, s. 254). Traktowane wspólnie pozwalają mu one podkreślić budujący aspekt dyssensu, a niestabilna, fantasmagoryczna ontologia *outopia* odkrywać kolejne heterogeniczne warstwy składające się na konstruowaną za jej sprawą przestrzeń<sup>40</sup>. Nie pomyli się ten, kto dojrzy w tak postawionej sprawie kolejny synonim dzielenia, tym razem bezpośrednio związany z negacją i afirmacją określonych form organizacji przestrzennej. Istotnie – utopia dzieląc, zabiega zarazem o prezentację alternatywy, akt oporu uzupełniając o nową wizję stawania się tego, co przestrzenne.

[S]łowo utopia ma dwa sprzeczne znaczenia. Utopia jest nie-miejscem, krańcowym punktem polemicznej konfiguracji tego, co postrzegalne, w którym odrzuca się to, co powszechnie uznane za pewnik. Ale jest również konfiguracją dobrego

<sup>38</sup> „Demokracja to wspólnota dzielenia w podwójnym tego słowa znaczeniu: przynależności do tego samego świata, która może się wyrazić wyłącznie poprzez polemikę, oraz zgromadzenie, które może ukonstytuować się tylko poprzez walkę” (Rancière, 2008b, s. 89).

<sup>39</sup> Zdaniem Bishop (2012, s. 12) utopia, obok rewolucji oraz kolektywności/współpracy, stanowiła jeden z najistotniejszych artystycznych tematów minionej dekady.

<sup>40</sup> „Utopia nie jest [...] miejscem nieistniejącym, a raczej zdolnością nakładania się przestrzeni dyskursywnej i przestrzeni terytorialnej; jest również wyznaczeniem przestrzeni percepcyjnej, którą odkrywa się, wchodząc w *topos* wspólnoty” (Rancière, 2004, s. 18).

miejsca, nie-polemicznego sposobu dzielenia świata postrzegalnego [...] (Rancière, 2007a, s. 107).

Cały kłopot związany z sięganiem po wspomniane pojęcie polega zatem na utrzymywaniu napięcia pomiędzy wymienionymi sprzecznościami, czyli konfigurowaniu dobrego, coraz lepszego miejsca w oparciu o stałą niezgodę na jego obecny, zawsze niedoskonały stan („nie!miejsce”, por. Wodiczko, 2008, s. 41). Mielibyśmy tu zatem do czynienia z wariacją na temat podkreślanego przez Derridę aksjomatu miejskiej niezupełności oraz wyrażonej przez niego konieczności nieustannego de-re-konstruowania wspólnotowej tkanki miasta.

Wspólnota, o której pisze autor *Na brzegach politycznego*, „funduje” się na braku własności i pozostaje to jedyny czynnik, który w osobiwy sposób łączy jej części jeszcze przed aktem dzielenia. Wiąże się z tym szczególnie rodzaju wtórność polityki, unieważniającej istniejące formy czy pozycje podmiotowe, kwestionującej już określone tryby przynależności oraz redefiniującej zastane i ustanawiającej nowe relacje społeczne (Rancière, 2008d). Przykłady, do których odwołuje się w tym kontekście sam Rancière, obejmują cały repertuar polityki estetycznego protestu, okupowania publicznych przestrzeni, strajków czy aktów obywatelskiego nieposłuszeństwa, który można swobodnie odnieść, jak pokazuje w swojej książce Todd May (2010), do ruchu zapatystów, pierwszej palestyńskiej intifady czy łżejszej gatunkowo rowerowej Masy Krytycznej. To, że możemy ujmować je wspólnie – pomimo ich klasowego, etnicznego czy płciowego kontekstu – należy wiązać z zachodzącym w ich wypadku niemal Agambenowskim zawieszeniem czy też dezaktywacją skostniałego procesu utożsamiania na rzecz znacznie bardziej kreatywnego upodmiotowienia, czyli wynajdywania nowych, poprzedzających uformowanie wspólnoty równych, nazw i sposobów bycia razem. Poetycka funkcja polityki sprowadzałaby się w tym sensie do oferowania możliwie inkluzywnych, lecz niestałych etykiet (w rodzaju spopularyzowanych w ostatnich latach „oburzonych” czy „99%”), których przeformułowanie lub zarzucenie wymusza u członkiń wspólnoty pojawienie się kolejnych nieuwzględnionych do tej pory elementów ludowej reszty. Jak czytamy w *Disagreement*: „przez upodmiotowienie rozumiem produkcję [...] ciała i zdolności, do wypowiedzenia których nie rozpoznano w istniejącym polu doświadczenia, a którego identyfikacja stanowi część rekonfiguracji owego pola” (Rancière, 1999, s. 35). Wzorem głoszącej Nietzschego Judith Butler (2008, s. 80) możemy powiedzieć zatem, że wspólnota dzielenia to sam dokonujący się za jego sprawą proces, będący „czynnością, lecz nie czynnością podmiotu, który miałby poprzedzać swój czyn”. A tym, co zabezpiecza ją przed pokusą trwałego, tożsamościowego zszycia, są tak istotne dla poststrukturalistów elementy spacializujące to, co wspólnotowe jak pomiędzy czy odstęp.

Ostatnią kwestią, która pozwala widzieć w koncepcji Rancière'a istotną, estetyczną korektę w stosunku do krytykowanych powyżej form artystycznej współpracy oraz dotyczącą tego, co ontyczne glosy do poststrukturalistycznej ontologii wspólnotowości, jest problem odgrywania równości. To właśnie w tym miejscu ujawnia się teatralny aspekt polityki (Hinderliter i in. 2009, s. 8), którego istotę stanowi specyficzne rozumiane pojawianie się, występowanie (*appearance*) ludu przywodzące na myśl jedno z kluczowych pojęć Nancy'ego – współ-zjawianie się (*compearance*). Dla autora *La Méésentente* nie tylko nie ma ono nic wspólnego z iluzją (Rancière, 1999, s. 99), ale jawi się jako stosunkowo rzadki akt urzeczywistnienia jedynej, słabej podstawy życia zbiorowego – równości (rozumianej w bliski poststrukturalistom sposób jako „pusta wolność”, Rancière, 1999, s. 19). Rzadkość ta wiąże się z nielikwidowalną nierównością instytucji społecznych oraz ograniczonych – z uwagi na przeciwstawny polityce porządek policji – możliwości kolektywnego manifestowania deklasyfikującej i ustanawiającej podział równości:

Wspólnota równych jest nieustannie urzeczywistniana, jednak pod podwójnym warunkiem. Po pierwsze, nie stanowi celu, który należy osiągnąć, ale założenie, które należy postawić na samym początku i bez ustanku odnawiać [...] Drugi warunek [...] wspólnota nie może się zmaterializować w formie instytucji społecznej [...] Można wyemancypować dowolną ilość jednostek, ale nigdy nie uda się wyemancypować całego społeczeństwa. Jeśli równość stanowi prawo wspólnoty, to społeczeństwo podlega nierówności (Rancière, 2008b, s. 141).

W książce tej staram się przekonywać, że osłabienie tych ograniczeń możliwe jest tylko w przekształcanym kolektywnym wysiłkiem mieście. Warunek możliwości zawsze tymczasowej wspólnoty równych, aktualizowanej w ramach możliwie inkluzywnego dzielenia, opiera się wtedy na bezpośredniej, uprzestrzennionej i horyzontalnej prezen tacji produktywnych ciał oraz oddolnej, materialnej dystrybucji przestrzeni (Rancière, 2003, s. 201).

Na zakończenie tego rozdziału chciałbym się przyjrzeć pokrótce zaniebdywanemu przez licznych teoretyków zwrotu kolaboracyjnego przestrzennemu aspektowi artystyczno-gospodarczych kooperacji. Posłużę się w tym celu m.in. pojęciem re-artykulacji materialności, zaproponowanym przez Kestera (2011, s. 139). Pozwoli to na osłabienie pesymistycznego wydzźwięku tej części książki poprzez zarysowanie bardzo skromnej propozycji znoszenia zarysowanych wyżej ograniczeń sztuki współpracy. Istotna będzie tu dla mnie również propozycja Jona McKenziego (2011), by współczesną hegemonię performansów kulturowych, organizacyjnych i technicznych oraz odpowiadających im wyzwaniom skuteczności, wydajności i sprawności rozpatrywać w ramach wspólnego conceptualnego korzenia, czyli pokładu performatywnego. Mowa tu o specyficznym, Foucaultowskim splocie władzy i wiedzy, który wyłonił się po II wojnie światowej w Stanach Zjednoczonych,

a którego najlepsze egzemplifikacje stanowią zarządzanie performatywne, uniwersytecka performatyka i technoperformans. Inaczej niż autor *Performuj albo...* stoję na stanowisku, że ma on swoje liczne, materialne odniesienia przedmiotowe, a możemy je dostrzec w praktycznie każdym większym mieście. Rozpoznanie to wiąże się z zapoznawaniem przez wielu teoretyków sieci przestrzennym osadzeniem nowego paradygmatu produkcji, co należy wiązać choćby ze zjawiskiem klastrowania na gruncie przemysłów kreatywnych, istnieniem środowisk innowacyjnych i fizycznej infrastruktury Internetu, jak również konkretnie umiejscowioną obecnością produkujących ciał. Traktowane w tych kategoriach miasto zdaje się być nie tylko najdoskonalszym zwornikiem wszelkiej maści pracowniczych performansów, ale i uprzywilejowanym miejscem oporu, w którym mogą zaistnieć warunki rozłamu pomiędzy określonymi fragmentami wspomnianego pokładu. Mam tutaj na myśli przede wszystkim separację performansu kulturowego od organizacyjnego czy też oswobodzenie określonych form sztuki współpracy spod władzy kognitywnego kapitału. Stawka w grze jest zatem wysoka, a jej odpowiednie rozegranie zależy w moim odczuciu od zapowiadanego powyżej zmierzenia się ze swoiście rozumianą materialnością przestrzeni.

Zdaniem Lasha i Lury pole sztuki, za sprawą równoczesnego podporządkowania go wartości wymiennej i wyniesienia do miana jego jedynej treści nowej materii życia, przypomina dziś analizowaną przez Deleuze'a „radikalnie empiryczną, [...] monistyczną płaszczyznę immanencji” (Lash i Lury, 2011, s. 103). Wpływa to na jego płaskość i nieskończoną przepływowość (idei, tematów, odniesień do innych pól), co pozwala mu zerwać z Kartezjańskim rozumieniem płaszczyzny. Bodaj najciekawszym płynącym z tego faktu wnioskiem jest skrajne poszerzenie pola sztuki – jego równoczesne wyjście ku opisywanym przez Castellsa przestrzeniom przepływów i przestrzeniom miejsc. Rozróżnienie to opiera się, co nie powinno nas dziwić, na stopniu przestrzennej emancypacji od materialności, lokalnego kontekstu i historii – bardzo zdecydowanym w przypadku tych pierwszych (obiegu wymian elektronicznych, węzłów i koncentratorów sieci, przestrzennej organizacji elit) i znikomym, gdy mowa o drugich (fizycznych lokalizacjach opartych na międzyludzkiej styczności) (Castells, 2007, ss. 381-428). Kuszące mogłoby być w tym miejscu odniesienie powyższego przeciwstawienia do świata sztuki, do czego mogą nas zachęcać, z jednej strony, poszerzone przez *net art* i sztukę interaktywną rozumienie sfery publicznej (Dietz, 2010), z drugiej – wcześniejszy o kilkadziesiąt lat zwrot ku temu, co lokalne, obserwowane na gruncie sztuki ziemi, *site-specific art* czy pewnych postaci sztuki wspólnoty (Kwon, 2004). Dużo bardziej wskazane będzie tu jednak zaznaczenie, że znakomita część współczesnej produkcji artystycznej, w tym wiele przykładów sztuki współpracy, wyraźnie komplikuje ów schemat, także za sprawą nie-

rozwiązanej kwestii (nie)materialności przestrzeni. Za negatywny przykład tak rozumianej komplikacji uznają sposoby ujmowania tej ostatniej przez Bourriaudowskich artystów relacyjnych, mając na uwadze przede wszystkim ekskluzywny charakter oferowanych przez nich trybów, w założeniu demokratycznego, współprzebywania. Główne źródło owej sprzeczności to konsekwencja swoistego wycofania sztuki relacyjnej – abstrahowania od rzeczywiście istniejących miejsc i dokonywanych w zamian prób ich odbudowania na nowych, sztucznych zasadach w bezpiecznym otoczeniu galerii lub muzeum (co każe wątpić w motywacje, np. Rirkrita Tiravaniji, próbującego konstruować w nich „otwarte przestrzenie”). Pozostaje znamienne, że sam Bourriaud (2012, s. 120), z jednej strony, afirmuje ową sztuczność, nie potrafiąc odciąć się od oskarżeń o promowanie wewnątrzartystycznych modeli wspólnotowości, z drugiej – podkreśla wagę takich komponentów antropologicznie rozumianego miejsca, jak: dotyk, codzienność, zamieszkiwanie, bliskość czy spotkanie. Śledząc losy rozmaitych projektów wpisywanych przez francuskiego kuratora w ramy estetyki relacyjnej, trudno nie dostrzec, że charakterystyczna dla wielu z nich restauracja miejsca (w postaci kuchni, mieszkania, przestrzeni zabawy) przeznaczona jest głównie dla tych, których mobilność umożliwia oderwanie od sztywnej przynależności terytorialnej. Wspólnota, do której odwołuje się Bourriaud, nabiera w ten sposób rysów homogenicznej zbieraniny poszukiwaczy przyjemności czy też, jak ujęła to Bishop (2004, s. 69), „prywatnej grupy, której członkowie identyfikują się ze sobą jako bywalcy galerii”. Sztuka relacyjna zyskiwałaby w tej sytuacji wyraźny klasowy charakter, konstruuując kolejne sfery szlachectwa kulturowego, o których traktował w *Dystynkcji* Bourdieu. Wrażenie to pogłębia jedynie jej obojętność na geograficzny i polityczny kontekst. Wymownym przykładem takiego oderwania są wydarzenia towarzyszące jednej z wystaw Tiravaniji, *Tomorrow is Another Day* (Kölnischer Kunstverein, Kolonia, XI 1996 – I 1997) – zbiegający się z rekonstrukcją „otwartego” mieszkania artysty brutalny atak policji na koczujących niedaleko galerii bezdomnych.

Wiele projektów relacyjnych, chociaż bazuje na tymczasowej, taktylnej obecności ciał we wspólnej przestrzeni ekspozycji, w rzeczywistości zawieszają materialność wspólnotowego spotkania. Rezygnując z możliwości trwałego transformowania jego elementów – więzi społecznej, geograficznego otoczenia, transmitowanych przez pracę znaczeń – zrzuca się wpływ na życie społeczne założonego w Marksowskim rozumieniu praktyk i relacji (stosunków) społecznych, na które wprost powołuje się w swoich tekstach Bourriaud (2012, s. 17). W wypadku podejmowanych przez artystów praktyk przestrzennych wpływ ten może oczywiście przybrać postać podnoszenia kapitału kulturowego miejsca i idącego za tym wzrostu ceny gruntów, czyli dobrze rozpoznanego, nie tylko w naukach społecznych, zjawiska artystycz-

nej gentryfikacji. Jednak gdy w grę wchodzi refleksyjna re-artykulacja materialności, to właśnie sztuka współpracy może okazać się jednym ze środków zapobiegania wymianie składu klasowego konkretnego fragmentu miasta.

Przykładu takiej sytuacji dostarcza wieloletnia walka mieszkańców Hamburga o sposób zagospodarowania nadrzecznych terenów, usytuowanych w znanej ze swojej lewicowości dzielnicy St. Pauli. Rola artystów sprowadzała się w tym wypadku do niezwykle istotnej z punktu widzenia teoretyków sztuki partycypacyjnej pracy wyobraźni, stworzenia wspólnie z aktywistami Hafenstraße kontrpropozycji dla publiczno-prywatnego projektu restrukturyzacji jednej z biedniejszych części portowego miasta. Punktem wyjścia dla powstającej w ten sposób wspólnoty estetycznej była próba urzeczywistnienia pewnej fikcji w odpowiedzi na fikcyjność podejmowanych w „publicznym interesie” działań kapitału. Park Fiction, bo o tej inicjatywie tu mowa, to propozycja alternatywnego użycia pozbawionej swej dawnej funkcji przestrzeni, celująca w doprowadzenie do budowy parku poprzez udawanie, że w zasadzie mamy już z nim w tym miejscu do czynienia. Stworzeniu tego wrażenia służyły organizowane w omawianym miejscu pikniki czy imprezy kulturalne oraz instalowana oddolnie infrastruktura. Zasługą artystów (m.in. Christoph Schäfera i Cathy Skene), jak sugeruje Kester (2011, s. 203), była w tym wypadku nowa, oparta na zabawie, demokratycznej kooperacji, dialogu i negocjowaniu z władzami miasta wizja planowania miejskiego, która umożliwiła zakłócenie jego oficjalnej, opartej na zasadach przedsiębiorczości i interesach deweloperów, wersji. Nie zdałaby się ona jednak na wiele, gdyby nie autonomiczna, masowa mobilizacja i okupacja zagrożonego obszaru przez oburzonych zamiarami władz mieszkańców, prowadząca ostatecznie do budowy parku i objęcia go sankcjonowaną prawnie kontrolą ze strony tych ostatnich. Podjęta w ramach Park Fiction próba utrwalenia wspólnotowego sprzeciwu nie tylko nie wygasła pierwotnej otwartości kolektywnego impulsu, który przeszywa od wielu lat Hafenstraße, ale zaowocowała konkretną, demokratyczną zmianą polityczną wspartą na niehegemonicznych formach lokalnej kreatywności (por. Edensor i in., 2010). Te ostatnie, co istotne, nie zostały podporządkowane artystycznej twórczości, w czym należy widzieć groźbę każdej postaci „sztucznej” partycypacji. Mieliśmy tu raczej do czynienia z ich uwspólnieniem w ramach zestetyzowanej formy życia zbiorowego. Kluczowe w tym wypadku zakorzenienie w produkowanym siłami wspólnoty miejscu uzupełnia podwójny charakter artykulacji (o którym pisałem w trzecim rozdziale) o nieobecny w większości projektów kolaboratywnych aspekt re-artykulacji materialności. Należy go tu wiązać nie tylko z eksploracją i kwestionowaniem utrudniającej zmianę miejskiej doksy, ale i nowym, demokratycznym połączeniem oddzielanych przez władzę i kapitał dyskursywnych oraz fizycznych elementów przestrzeni publicznej.

Park Fiction stanowi jeden z ciekawszych przykładów miejskiej sztuki współpracy<sup>41</sup> związany z oddolnym wytwarzaniem Lefebvre'owskiej przestrzeni przeżywanej oraz rozbrojeniem, przynajmniej chwilowym, zainteresowanego nią urzędnika gentryfikacji. Dokonuje tego dzięki środkom demokratycznej artykulacji i estetyzacji. W wypadku powstającej w efekcie omawianego projektu wspólnoty estetycznej narzędzia te wyrastają z jej performatywnego podłoża, które wiąże się z powtarzalnym czy nawet rytualnym działaniem potwierdzającym jej bliskość z określonym miejscem oraz utylitarnym odgrywaniem przynależności (Leach, 2005, s. 302), połączonym z wypełnianiem przestrzeni przez tworzone kolektywnie sensory i wyobrażenia. Oferowane w ten sposób upolitycznienie i demokratyzacja współpracy pozwalają na rozerwanie charakterystycznego dla partycypacji i kooperacji jako władzy kapitału związku performansu z utowarowionym spektaklem (o którym pisał Virno) oraz reintegrację odwołującą się do niej sztuki ze sprawczym wymiarem tego, co materialne. To właśnie w tym miejscu odnajdujemy tak ważne dla Rancière'a czy Lazzarato eksplorowanie tego, co pomiędzy sztuką i życiem, miejską aktualizację wpisanego w Marksowską kooperację potencjału do rozszerzania oporu i politycznej organizacji, jak również spełnienie normatywnej wizji współpracy, o której Sennett (2013) pisał w kategoriach antyspektakularnej wymiany korzystnej dla każdego spośród spotykających się na jej gruncie ludzi. Dostrzegamy tu również podkreślane przez Kestera (2011, s. 188) przesunięcie w obszarze sztuki publicznej. Tym skuteczniejszej i bardziej pożądanej przez będących jej przedmiotem ludzi, im chętniej abstrahuje ona od jednokrotnego, typowego dla partycypacji, aktywizowania publiczności na rzecz opartego na kontynuowanej współpracy zaangażowania w procesy planowania miejskiego i oddolnej estetyzacji przestrzeni. Potwierdzają to nie tyle ważne słowa Deleuze'a (2007c, s. 182) – aby „tworzyć nowe czasoprzestrzenie [...] [p]otrzeba zarazem twórczości i ludu” – ile ich głośne rebelie w miejscach tak różnych, jak plac Tahrir w Kairze, park Zuccottiego w Nowym Jorku czy park Gezi w Stambule. Wątek ten znajdzie rozwinięcie w kolejnym rozdziale, gdzie zmierzę się m.in. z zagadnieniem kreatywnego sabotażu i prawa do miejskiej kreatywności.

<sup>41</sup> Nie jest to oczywiście przykład odosobniony, wyróżnia się jednak z pewnością zakresem osiągniętych w jego ramach zmian oraz trwałością konstruowanej w jego wypadku wspólnoty. Wśród innych zasługujących na uwagę projektów opartych na miejsko-artystycznej kooperacji warto wymienić wspólne działania Pawła Althamera i mieszkańców Bródna (owocujące m.in. powstaniem w owej dzielnicy Parku Rzeźby); projekt austriackiego kolektywu WochenKlausur *Intervention to Drug-Addicted Women* zapraszający do dialogicznej współpracy mieszkających w Zurychu polityków, pracownice przemysłu seksualnego, urzędników czy aktywistów i owocujący powstaniem pensjonatu dla uzależnionych od narkotyków prostytutek; realizację kolektywu Haha oraz wolontariuszy z jednej z dzielnic Chicago (*Flood*) polegającą na zbudowaniu hydroponicznego ogrodu przeznaczanego do uprawy ekologicznej żywności dla osób zarażonych wirusem HIV.

## ROZDZIAŁ V

# WSPÓLNOTY OPORU W MIEŚCIE BIOPOLITYCZNYM

### 1. Miasto i postpolityka

Miasto postindustrialne, będąc organizmem z łatwością anektującym przedmioty i przestrzenie niemiejskie, wchodzącym w sieciowe relacje z coraz szerszym otoczeniem, pozbawia się prostej możliwości określenia w odniesieniu do tego, co wobec niego zewnętrzne. Stoi za tym m.in. analizowany przez Henriego Lefebvre'a w latach 60. XX wieku zanik tradycyjnego podziału na to, co wiejskie i miejskie, przekształcający się w „zestaw nieszczelnych przestrzeni nierównomiernego, zdeterminowanego geograficznie rozwoju pod jedną hegemoniczną władzą kapitału i państwa” (Harvey, 2012, s. 42; por. Lefebvre, 2003). Tymczasem, zgodnie z ustaleniami Chantal Mouffe, poczynionymi na potrzeby jej koncepcji tożsamości zbiorowych, to właśnie konstytutywne zewnętrznie stanowi główny punkt oparcia w procesie identyfikacji. Jest elementem różnicy, wokół którego konstytuuje się zawsze przygodne „my”. Zdaniem belgijskiej filozofki jedynie ustanowienie granicy umożliwia utrzymywanie przygodnej, nietrwałej i podatnej na zmiany, wobec chwiejności zewnątrz, tożsamości (Mouffe, 2008, s. 34). Współczesne miasto, o czym pisałem w trzecim rozdziale książki, nie tylko takiego zewnątrz nie posiada, ale mnożąc niezliczone granice wewnętrzne, zdaje się być zupełnie niezainteresowane, pomimo głośzonych przez polityków deklaracji, konstruowaniem wspólnoty, która zawieszając partykularne różnice, mogłaby stworzyć odpowiadający mu podmiot polityczny. Choć sytuacja ta może nas skłaniać do zakwestionowania samej możliwości myślenia w kategoriach miejskiego „my”, znacznie ciekawsze wydaje mi się takie przedstawienie opisywanej przez Mouffe relacji, które poszukiwałoby linii podziału wewnątrz samego miasta, wyrażającej się w zderzeniu jego skonfliktowanych wizji. W grę wchodziłyby tutaj np. jego negatywne określenia, związane z krytycznym spojrzeniem na przyjęty w nim model rozwoju, nastą-

wione na przywrócenie do debaty pomijanych dotychczas problemów czy podkreślenie niezgody na forsowaną w danym momencie formę urbanizacji. Skazaną na niepowodzenie próbę tworzenia zbiorowej tożsamości zastępowały w tym wypadku „prosty” akt współdziałania, czyli nastawiona na przeprowadzenie zmiany miejskiej aktualizacja wspólnotowości. Ciekawy kontekst dla tak postawionej sprawy może stanowić, pośród setek innych przykładów, Poznań, gdzie zaproponowane przez anarchistyczny kolektyw Rozbrat hasło „Miasto to nie firma” stało się orężem wieloletnich walk lokatorskich, koalicyjnych protestów przeciwko prywatyzacji przestrzeni i rozmontowywania lokalnego systemu opieki społecznej czy prowadzonej bardziej oficjalnymi kanałami polityki miejskich stowarzyszeń (takich jak My-Poznaniacy czy późniejsze Prawo do Miasta). Warto zauważyć, że „definicje” takie jak ta wpisują się w specyficzny, współczesny antyurbanizm nie tyle nostalgicznie zapatrzonej w odmienną bądź odległą historię i geograficznie przestrzeń kulturową, w rodzaju greckiej *polis* czy małego miasta, ile zwrócony w stronę innego, potencjalnie lepszego i możliwego do skonstruowania od wewnątrz organizmu miejskiego. Antyurbanizm uderzający nie tyle w miasto jako takie, ile jego partykularne urzeczywistnienie, które zmusza formujące się w nim wspólnoty do afirmatywnego transcendowania tego, co negatywne, np. przekraczania niekorzystnych warunków do życia lub nieudolnych, deprywacyjnych form demokracji.

Praktyka transcendowania, o czym była już mowa wcześniej, to także gest zawsze niedokończonego budowania mostu między daną nam wszystkim ontologiczną dyspozycją bycia wspólnie a jej ontycznymi manifestacjami dokonującymi konkretyzacji i przełożenia filozoficznych zasad nietożsamości, dzielenia czy relacyjności na określone warunki życia społecznego. Możliwość przejścia od ontologii wspólnotowej relacji do rzeczywiście istniejących postfundamentalistycznych wspólnot zarysowuje się w mojej opinii na trzech połączonych płaszczyznach – kognitywnej, estetycznej i afektywnej. Po przedstawionych w dwóch poprzednich rozdziałach swoistych sprawdzianach faktyczności<sup>1</sup> dokonanych na odpowiednich składowych tej tezy, chciałbym się zwrócić ku ostatniej z wymienionych perspektyw, odwołując się do najczęściej bodaj przywoływanego w kontekście miejskich wspólnot pojęcia oporu. Decyzję tę poprzedza kilka założeń wstępnych. Mam tutaj na uwadze, po pierwsze, wyjątkową odpowiedniość wspomnianej kategorii wobec przyjętego przeze mnie założenia o spornym i antykonsensualnym charakterze tego, co wspólnotowe. Pozwala to na skuteczne łączenie antagonizującego charakteru oporu jako przygodnej podstawy dla konstruowanych

<sup>1</sup> Sprawdziany te przypominają typową dla radykalnej hermeneutyki procedurę konkretyzacji rozważań filozoficznych, czyli przeprowadzenie myśli od refleksji ontologicznej do teorii kultury (Dziuban, 2009, s. 216).

współcześnie wspólnot miejskich z najpopularniejszymi, poststrukturalistycznymi i postmarksistowskimi ujęciami polityczności, jak również ujmowanie pod jedną, szeroką etykietą pokrewnych mu, lecz niesynonimicznych pojęć w rodzaju niezgody, konfliktu, dyssensu, podziału, antagonizmu, odmowy, rewolty, buntu czy oburzenia. Po drugie, akcentując polityczny charakter praktykowanej wspólnotowości zdolnej do nieustannego przekształcania samej siebie i współnianego przez nią środowiska miejskiego, odrzucam często powtarzane założenie o czysto negatywnym, reaktywnym czy defensywnym charakterze oporu. W ujęciach tych bywa on przeciwstawiany np. afirmatywnej etyce stawania się, która, inaczej niż uzależniony od poczynań władzy, relatywnie bezwolny akt odpowiedzi, miałaby prowadzić do kreacji nowych form życia i alternatywnych względem dominujących stosunków społecznych (Płonowska Ziarek, 2001, s. 33). W odrzuceniu tym wspieram się na twierdzeniu Michela Foucaulta, zgodnie, z którym opór i wolność to dwie modalności bycia poprzedzające samą możliwość sprawowania władzy. Jako takie czynią oparte na sobie działania nieskończenie konstruktywnymi i wyprzedzającymi uruchamiane przez tę ostatnią mechanizmy represji i koptacji, co zbiega się z przedstawionym wcześniej Nancy'owskim rozumieniem wolności oraz oferowaną niżej interpretacją zagadnienia wielości jako opartej na oporze formy wspólnotowej formacji.

Definiując władzę jako działanie na cudze działania, będące [...] kierowaniem ludźmi w najszerszym rozumieniu, włącza się do rachunku ważny składnik: wolność. Władzę sprawuje się tylko nad wolnymi podmiotami – i tylko w tej mierze, w jakiej one są wolne [...] (Foucault, 1998b, ss. 186-187).

Podkreślając transformacyjny i wspólnototwórczy potencjał oporu, opieram się w pewnej mierze, po trzecie, na przekonaniu Manuela Castellsa (2008, s. 24), zgodnie z którym tożsamość oporu, przekuwana w to, co nazywamy wspólnotą, stanowi główny typ budowania więzi w społeczeństwie sieci<sup>2</sup>. Dystansuje pod tym względem dwa pozostałe jej rodzaje: dominującą w poprzednich ustrojach społecznych tożsamość legitymizującą oraz warunkującą zmianę tożsamość projektu, wytwarzające odpowiednio społeczeństwo obywatelskie i podmioty. Co istotne, za przykład wspólnot oporu hiszpański socjolog obiera między innymi działalność ruchów miejskich<sup>3</sup>. Ich sprzeciw względem oplatającej miasto „jednostronnej logiki ka-

<sup>2</sup> Nawet Giorgio Agamben (2008d, s. 90), autor radykalnie antytożsamościowej wykładni wspólnoty, widzi jej manifestację w trakcie protestu na placu Tiananmen. Brutalnie stłumiona próba bycia razem, zapowiada, jego zdaniem, nową politykę, znajdującą ekspresję w konflikcie państwa i tego, co niepaństwowe – ludzkości.

<sup>3</sup> Zagadnienie to stanowiło jeden z głównych przedmiotów zainteresowań Castellsa (1983) w okresie poprzedzającym jego najśłynniejsze prace o informacjonizmie i społeczeństwie sieci.

pitalizmu, etatyzmu i informacjonizmu” (Castells, 2008, s. 69) przyczynia się do paradoksalnej w czasach globalizacji intensyfikacji polityki typu lokalnego oraz sytuacji, w której konkretne miejsce zyskuje na znaczeniu w obliczu daleko idącej ucieczki oficjalnej polityki w eksterytorialną i beczasową przestrzeń przepływów. Może ono stanowić cel sam w sobie (jak w wypadku ruchów sąsiedzkich typu NIMBY – „Not in My Back Yard”) bądź punkt wyjścia dla oddolnych działań politycznych celujących w przeprowadzenie pozalokalnej zmiany społecznej, co Castells wiązałyby z przekuciem partykularnego wspólnotowego oporu w konkretny, uniwersalizujący projekt tożsamościowy. Zgodnie z założeniami przyjętymi w tej książce protożsamościowe stanowisko Castellsa domaga się korekty dokonywanej w terminach postfundacjonalistycznych, do czego skłania już jednak przyjmowana przez niego słaba koncepcja tożsamości. Zdaniem autora *Spółczeństwa sieci* widzieć w niej trzeba wieloelementową, kulturową konstrukcję, która nie znajduje zakorzenienia w jakiegokolwiek esencji, a jej główne zadanie upatrywać w produkowaniu i organizowaniu sensu rozumianego jako „dokonywana przez aktora społecznego symboliczna identyfikacja celów jego/jej działania” (Castells, 2008, s. 23). Niedaleko już stąd do całkowitego porzucenia pojęcia tożsamości zbiorowej na rzecz poprzedzającego ją procesu wspólnotowego nadawania znaczeń, wypracowywania nowych trybów komunikacji czy okupowania przestrzeni, co zdradza zaproponowana w jego ostatniej książce usieciowiona i procesualna teoria najnowszych ruchów społecznych, czyli stanowiących jeden z kontekstów dla tego rozdziału wspólnot oburzenia i okupacji (Castells, 2013).

Rozwijając podobne stanowisko, skupiam się, inaczej niż w dwóch poprzednich rozdziałach, na przedstawieniu konkretnych projektów filozoficznych umożliwiających zarysowanie specyficznej przestrzeni oporu – względem zabiegającego o depolityzację i zgodne z rytmami kapitału zarządzanie życiem miasta biopolitycznego – oraz konstytuującej się na jej gruncie miejskiej formy podmiotowości jako potencjalnie najodpowiedniejszej wspólnotowej odpowiedzi na postindustrialną transformację gospodarki i zwrot ontologiczny w filozofii politycznej. Mam tu na uwadze odpowiednio sygnowany przez Giorgia Agambena projekt „homo sacer” oraz przedstawioną przez Michaela Hardta i Antonia Negriego analitykę wielości. Warto zaznaczyć, że przedmiotem mojego zainteresowania będą tu nade wszystko ich implikacje przestrzenne, dzięki którym da się je z powodzeniem operacjonalizować na potrzeby kulturowych studiów miejskich. Ich wyłożenie to wyjściowe, choć nie jedyne zadanie podejmowane w tej części książki. Za równie istotne uznaję powiązanie wspomnianych analiz z odnowieniem Lefebvre’owskiego pytania o prawo do miasta. Jeśli rację ma David Harvey (2012, s. 186), pisząc o nim w kategoriach pustego znaczą-

cego, stawką w grze pozostaje dziś jego ponowne wypełnienie, co należy łączyć również z koniecznością wskazania nowej podmiotowości zbiorowej wchodzącej w miejsce opuszczone uprzednio przez tradycyjnie rozumianą klasę robotniczą.

Choć samej problematyki wspólnot oporu nie sposób rzecz jasna traktować w kategoriach nowego przedmiotu zainteresowań studiów miejskich, jednym z geograficzno-historycznych kontekstów dla tego rozdziału chciałbym uczynić najnowszy, zapoczątkowany w 2011 r. (przez arabską wiosnę ludów, powstanie hiszpańskich *indignados* czy globalny ruch okupacji) cykl walk. Tym, co wyróżnia go na tle wcześniejszych łańcuchów demokratycznych rewolt jest nie tyle jego miejskość, która charakteryzowała również dekadę wcześniejsze działania alterglobalistów, co wyraźnie zauważalna osiadłość i lokalność podejmowanych w jego ramach praktyk przestrzennych (Hardt i Negri, 2012a, s. 7). Pozwala to w nim widzieć swoiste przedłużenie i rozszerzenie spopularyzowanych kilkanaście lat wcześniej zmagani o prawo do miasta, co zdaje się stać w jawnej sprzeczności z opisywaną przez liczne grono myślicieli współczesną kondycją postpolityczną (por. Swyngedouw, 2011, s. 370). Przekonanie to, które bywa wyrażane także w kategoriach depolityzacji, postdemokracji czy de-demokratyzacji (Brown, 2012), spotyka się czasem z zarzutem fetyszyzowania niezdolności do podjęcia kolektywnego działania ze strony sił opozycyjnych względem neoliberalnego kapitalizmu. Tym, co dokonuje się w jego ramach jest, jak pisze Jodi Dean (2009, ss. 10-11), pesymistyczne przepisanie neokonserwatywnej tezy o końcu ideologii, związane z utwierdzeniem przewagi tego, co ekonomiczne, indywidualne czy policyjne oraz przysyłaniem już istniejących antagonistycznych form polityki. Z perspektywy tego rozdziału wartość owych analiz polega jednak na przedstawieniu ontycznych przeszkód utrudniających aktualizację opartych na oporze form wspólnotowości poprzez coraz liczniejsze próby dyskursywnej i fizycznej eliminacji stojących za politycznością afektów. Miejska postpolityka jako swoista składowa miasta biopolitycznego może być zatem traktowana jako kolejny, po skrypcie miejskiej kreatywności, dyskurs czy Foucaultowskie urządzenie związane z zadaniem miękkiego implementowania procesu neoliberalizacji.

Postpolityczną kondycję współczesnych miast najłatwiej charakteryzować z wykorzystaniem teoretycznych rozważań Jacques'a Rancière'a i Chantal Mouffe. Każde z nich, na swój sposób, opisuje wykluczanie tego, co polityczne, dokonujące się na poziomie oficjalnej ponadpaństwowej i państwowej polityki oraz przedstawia warunki możliwości zaistnienia prawdziwie politycznych, bo konfliktowych, praktyk oddolnych. Na uwagę zasługuje tu związek rozwijanych przez obu autorów teorii polityczności z konstruowaniem i rekonstruowaniem jej przestrzennej obiektywizacji. Polityka

w formie bezpośredniej demokracji, wiązana przez Rancière'a ze zderzeniem niezgodnych ze sobą światów, nowym dzieleniem postrzegalnego, oznacza zawsze redystrybucję nie tylko w obszarze tego, co widzialne i słyszalne, ale i samej politycznej areny – kształtowanej dyskursywnie fizycznej przestrzeni. „Ostatecznie, wszystko w polityce kręci się wokół dystrybucji przestrzeni. Czym są te miejsca? Jak funkcjonują? Dlaczego tam są? Kto może je zajmować?” (Rancière, 2003, s. 201). Miasto zdominowane przez logikę policyjną, a zatem negujące polityczność w postaci dyssensualnych, oddolnych praktyk oporu, nie przestaje być miejscem ich manifestacji. I choć zgodnie z intuicją Rancière'a polityka w przestrzeni miejskiej jedynie się zdarza – przypominamy sobie o niej np. w czasie śródmiejskich protestów, zamieszek w banlieues czy alterglobalistycznych „festiwali oporu” (Reed, 2005) – miasto niepolityczne, jak powie w innym miejscu autor *Dzielenia postrzegalnego*, nie jest miastem w ogóle (Rancière, 1999, s. 71). Trzeba mieć tutaj na uwadze bliskie radykalnym demokratom założenie o niemożliwości takiego zszycia przestrzeni miejskiej, które nie pozostawiałoby poza swoim zasięgiem odpowiedzialnej za jej upolitycznienie wewnętrznej, choć stale eksternalizowanej ludowej reszty. Tę zaś należy rozumieć jako rozrywające znaturalizowany porządek rządzenia podmioty polityki konstytuujące się poprzez ustanawianie miejsca w ramach przestrzeni, w której odmawia im się takiego prawa (por. Dikeć, 2005, s. 172)<sup>4</sup>. Miasto staje się wtedy główną areną dyssensu, rekonfigurowaną demokratycznie pomimo przyjmowanego w jej ramach przedsiębiorczego modelu zarządzania.

Mówiąc, jak powyżej, o przestrzeni dyssensu, mam na uwadze również agonistyczną koncepcję przestrzeni publicznych sformułowaną przez Mouffe. „Przestrzeń publiczna jest polem walki, na którym konfrontowane są ze sobą różne hegemoniczne projekty, bez możliwości ostatecznego pogodzenia [...] zawsze istnieje wielość przestrzeni publicznych, zaś agonistyczna konfrontacja rozgrywa się na wielu różnych płaszczyznach dyskursywnych” (Mouffe, 2005a, s. 10). Sytuacja taka zakłada przyjęcie tezy o istnieniu społecznej podstawy w postaci antagonizmu oraz przygodnego charakteru każdej praktyki hegemonicznej, która w danym momencie strukturuje społeczeństwo. Przestrzeń opisywana przez autorkę *Paradoksu demokracji* jako radykalnie niezdeterminowana i pozbawiona transcendentnego umocowania umożliwia zaistnienie w jej granicach dowolnych, skonfliktowanych podmiotów. Mouffe ma nadzieję, że powyższa, ontologiczna charakterystyka przystawać będzie w większym stopniu do ontycznego poziomu polityki. Dlatego też sprzeciwia się obserwowanej w społeczeństwach zachodnich

<sup>4</sup> Świetnego przykładu tworzonej w ten sposób przestrzeni wspólnej jako alternatywy dla burżuazyjnych reżimów przestrzennych dostarcza analiza włoskich *case del popolo* dokonana przez Margaret Kohn (2003).

konsensualnej hegemonii głoszącej, że polityczność rozumiana na sposób antagonistyczny (Mouffe, 2008, ss. 100-106) dobiegła kresu w obliczu deliberacyjnej (w wykładni Jürgena Habermasa) wersji demokracji. Zawieszenie polityczności dokonuje się tu w imię jedynie deklaratywnie inkluzywnego konsensusu, wykluczającego wszystkich tych, którzy z jakiegoś powodu sprzeciwiają się jego logice. Konsensualny model podejmowania decyzji wyklucza konflikt oraz opór jako postawy irracjonalne, archaiczne i atawistyczne, nieliczące z powagą jedynej politycznie akceptowalnej opcji – demokracji liberalnej. Warto dodać, że według filozofki wypchnięcie owych kwestii poza polityczną przestrzeń publiczną grozi eskalacją przemocy w oderwaniu od mechanizmów polityki demokratycznej. Sytuacja ta powtarza się każdorazowo, gdy kluczowe dla podtrzymywania wartości demokratycznych namiętności i uczucia (Mouffe, 2008, s. 112) spychane są – jak w tekstach Habermasa czy miastach rządzonych przez wyznawców dusznego, centrowego konsensusu (Mouffe, 2008, ss. 82-88) – do pozbawianej politycznego znaczenia sfery prywatnej.

W rozwijaniu własnej koncepcji polityki Rancière polega na Arystotelesowskiej, budowanej na długo przed Castellsem, dualnej koncepcji miasta. Stagiryta nie był bowiem wierny własnemu trójelementowemu podziałowi *polis* (na *aristoi*, *oligoi* i *demos*) i, jak zauważa autor *Estetyki jako polityki*, upraszczał go czasem na rzecz dwóch składowych – bogatych i biednych. Polityka pozostaje odtąd kwestią tych, którzy mają swoje miejsce w życiu społeczeństwa, np. na prawach podtrzymującej miejski metabolizm siły roboczej (zob. np. Gandy, 2004; Swyngedouw, 2006), lecz są go zarazem pozbawiani. Francuski filozof podkreśla jej interwencyjny i zakłócający charakter. Dzieje się ona zawsze w przestrzeni uprzednio określonej przez policję. Polityka, powiada w *Disagreement* Rancière, istnieje dzięki roszczeniom tych, którzy nie mając swego miejsca i głosu, w akcie niezgody zaprzeczają takiemu stanowi rzeczy – „zaczyna się w chwili, gdy ci, którzy »nie mogą« czegoś zrobić, pokazują, że w istocie mogą” (Rancière, 2003, s. 202). Istoty polityczne stanowią specyficzny dodatek, nadwyżkę wobec kontestowanego stanu społeczeństwa. Wzięcie jej w rachubę, danie miejsca, uwidocznienie to inauguracyjny akt synonimicznej względem polityki demokracji (Rancière, 2008b, ss. 24-27). Właśnie z tego powodu jest ona konsekwentnie wymazywana przez dominującą logikę konsensusu. Oparty na niej świat to, jak pisze Rancière (1999, s. 132), świat bez nadwyżek i poza demosem, co uniemożliwia inny podział tego, co zmysłowe.

Fakt, że charakteryzowana powyżej kondycja postpolityczna dotyczy w tej samej mierze polityki na szczeblu globalnym i narodowym, jak i lokalnym, miejskim nie umknął uwadze badaczom z kręgu anglosaskich *urban studies*. Większość zainteresowanych tym zjawiskiem autorów podkreśla

związek takiej sytuacji z postępującą neoliberalizacją przestrzeni miejskich, nieobecnością alternatywnych, lewicowych form polityki samorządowej, zanikaniem solidarności oraz daleko idącym utowarowieniem miasta, oddawanym w języku elastyczności, wydajności, konkurencyjności czy marki. Badacze tacy jak Harvey (2008a, s. 67) czy Erik Swyngedouw (2007, s. 63) wiążą ów fakt, o czym wspominałem w pierwszym rozdziale, z nowym, neoliberalnym modelem współzależnego rządzenia stanowiącym ukoronowanie dominujących w drugiej połowie XX wieku modeli zarządzania przestrzenią – menedżeryzmu i następującego po nim modelu miejskiej przedsiębiorczości. Kładziony w jego wypadku nacisk na administrowanie ludnością (Rancière, 2008c, s. 96) i pozostałymi miejskimi zasobami wiąże się z upowszechnieniem pozornie bezkonfliktowych celów strategicznych – w rodzaju zrównoważonego rozwoju, podnoszenia atrakcyjności inwestycyjnej, wspierania kreatywności, budowy marki itp. – które pozwalają nam mówić o istotnym podobieństwie strategii rozwojowych niemal każdego dużego i średniej wielkości miasta. Wielu innych autorów wskazuje na związek dokonywanej w ten sposób postpolityzacji z wielowiekowymi technikami dyscyplinarnymi w rodzaju Foucaultowskiej sztuki repartycji. Na szczególną uwagę zasługuje w tym miejscu strategia zerowej tolerancji, globalizowana jako ideologiczne zaplecze typowo miejskich procesów penalizacji i prizonizacji, co stanowi – z uwagi na wzmocnienie „penitencjarnego skrzydła państwa” – jedną z najbardziej paradoksalnych odpowiedzi na neoliberalne wołanie o jego redukcję (Wacquant, 2012, s. 145). Wedle Loïca Wacquanta (2009, s. 47) uniwersalizacja wpisanego w nią etosu karnego prowadzi do powszechnego dziś „zastąpienia »matczynego« państwa opiekuńczego, »paternalistycznym« państwem karzącym”. To ostatnie skierowane jest dziś głównie w stronę reprezentantów mniejszości etnicznych, mieszkańców gett biedy, jak również zdemobilizowanej klasy robotniczej odpowiedzialnych w oczach władzy za, niepotwierdzoną w rzetelnych badaniach, eskalację miejskiej przemocy. Główna troska aparatu karceralnego państwa to w tym kontekście zarządzanie nędzą poprzez odseparowanie i uciszenie konfliktogennej, stawiającej demokratyczne żądania części społeczeństwa. Harvey charakteryzuje to zjawisko w terminach *gated communities* dla biedoty. Zauważa przy tym, że „ekskluzywny komunitaryzm” elit prowadzi do postępującej przestrzennej segregacji i spychania problemów miasta możliwie daleko od jego administracyjnego centrum. Przykład „eksmisji” instytucji dobroczynnej Our Daily Bread poza ekonomicznie znaczące tereny miasta Baltimore pozwala Harveyowi na snucie starej, Engelsowskiej refleksji. Burżuazja nie radzi sobie z problemami społecznymi inaczej niż spychając ich rozwiązanie na najmniej zdolnych do udźwignięcia ich ciężaru (Harvey, 2000, s. 136). Popioły wymiatane z miasta, przypomina z kolei Mar-

shall Berman (2006) (w odniesieniu do urbanistycznej działalności Roberta Mosesa), przerzucane są tylko w inne jego rejony, zwykle wprost na głowy najbiedniejszych.

Ekskluzywność oferowanych przez współczesne miasta mechanizmów partycypacji (por. Charkiewicz, 2012) powoduje, że jedną z najczęstszych dróg repolityzacji stanowi przemożna manifestacja oburzenia na kształt londyńskiej młodzieżowej rebelii z 2011 r. przeciwko wprowadzanym przez rząd Davida Camerona programom oszczędnościowym (Mason, 2013, ss. 69-96). „Takie manifestacje niezgody i dysensu sygnalizują – jak pisze Swyngedouw (2011, s. 373) – możliwość powrotu, ponownego zarysowania »tego, co polityczne«. Grozi im jednak, przypomnijmy za Slavojem Žižkiem, fałszywa radykalizacja konfliktu i osunięcie na pozycje ultrapolityki, jak również incydentalność samego aktu, nieprzekładającego się na trwałe, zachodzące w mieście zmiany. Podstawowy problem, z jakim przyjdzie nam się zmierzyć niżej, to zatem wskazanie takiej formy oporu, która nie wpisze się w globalny trend „urbanizacji przemocy” (Sassen, 2012). O tym, że sprzeciw wobec tej ostatniej może stanowić zaczyn dla nowego rodzaju wspólnot będą przekonywał w ostatnich częściach tego rozdziału. Poprzedzi je interpretacja jednej z bardziej wpływowych w ostatnich latach, filozoficznej analizy „nowego miejskiego militarysty” (por. Graham, 2010).

## 2. Obóz/*ban-lieue*/metropolia – próba „zurbanizowanej” lektury projektu Agambena

W książce Büleneta Dikena i Carstena Bagge Laustsena znajdujemy skromną próbę uzgodnienia fundamentalnych dla bohaterów niniejszego rozdziału kategorii. Spopularyzowana przez Agambena kategoria *homo sacer* oraz rozwijane przez Negriego i Hardta pojęcie wielości są, zdaniem autorów, konceptami bliźniaczymi, wpisanymi w ambiwalentne kontinuum współczesnych procesów upodmiotowienia i odpodmiotowienia. Jako bliźnięta „nie mogą być od siebie odseparowane. Gdy jedno nas uwodzi, drugie odrzuca, i *vice versa*. Co więcej, nigdy nie jest jasne czy, kiedy, gdzie i przede wszystkim dlaczego należy się do wielości lub jest się zredukowanym do *homo sacer*” (Diken i Laustsen, 2005, s. 152). Według Dikena i Laustsena napawające lękiem, niesamowite podwojenie (por. Freud, 1997) ma szansę zniknąć, gdy nagie życie przekute zostanie w wielość<sup>5</sup>, a ta ostatnia zaistnieje na zasadach wyczekiwanej przez Agambena „nadchodzącej wspólnoty”.

<sup>5</sup> Warto zauważyć, że perspektywa ta jeszcze w *Imperium* nie wydawała się jego autorom zbyt odległą, pomimo obecnej już w tym miejscu krytyki Agambenowskiego konceptu. „Kapitalistyczna prehistoria dobiega kresu wtedy, gdy kooperacja społeczna i podmiotowa

Nie rozwijając dyskusyjnej możliwości pogodzenia obu wspólnotowych projektów, chciałbym przyrzeć się w tym miejscu bliźniaczemu czy też lustrzanemu charakterowi rozwijanych przez Agambena oraz Negriego i Hardta wizji metropolii. Sięgam w tym celu, za Foucaultem, po kolejną figurę związaną z podwojeniem – zwierciadło. Autor *Narodzin kliniki* w znanym szkicu dedykowanym przestrzennym hybrydom wyróżniał dwa typy miejsc powiązanych z wszystkimi innymi – utopie i heterotopie. Pierwsze to miejsca pozbawione rzeczywistej przestrzeni, drugie to rodzaj utopii urzeczywistnionych, które w postaci swoistych „kontr-miejsc” (Foucault, 2005, s. 120), takich jak: cmentarz, burdel, hotel, więzienie czy muzeum, reprezentują i pełnią określone funkcje w stosunku do pozostałych przestrzeni. Cechuje je przy tym heterogeniczność, liminalność i odmienny od zegarowego tryb czasowości. Między nimi Foucault umieszcza zwierciadło, w takim samym stopniu utopijne, co heterotopyczne – paradoksalne miejsce bez miejsca (z uwagi na przestrzenną nieokreśloność przeglądającej się w nim osoby), które pozostaje jednak czymś realnym i określonym poprzez zajmowanie konkretnej przestrzeni. Charakteryzująca zwierciadło oscylacja między miejscem i nie-miejscem stanie się przedmiotem dociekań w dalszych partiach tego rozdziału. Postaram się zarysować w nich punkty przecięcia i podstawowe różnice obecne na gruncie Agambenowskiej i Negriowskiej koncepcji *biopolis*, które, pomimo licznych podobieństw, pozostają do siebie w relacji krzywego, lustrzanego odbicia.

Choć analizy przestrzenne w pismach Agambena są kwestią raczej drugiego planu, a odniesienia do problematyki miejskiej mają mocno okazjonalny charakter, prace autora *Stanu wyjątkowego* cieszą się rosnącym zainteresowaniem geografów, przedstawicieli studiów miejskich czy socjologów miasta (zob. np. Ek, 2006; Minca, 2005; 2006; 2007; Diken, 2004; Diken i Laustsen, 2005). Najczęściej źródło inspiracji stanowi dla nich trzecia teza wieńcząca *Homo sacer*: „obóz, a nie miasto, jest dziś biopolitycznym para-

---

nie jest już wytworem, lecz założeniem, gdy nagie życie zostaje podniesione do godności siły produkcyjnej, czyli w istocie, gdy jawi się ono jako bogactwo wirtualności” (Hardt i Negri, 2005, s. 386). Jednak już na kartach *Rzeczy-pospolitej* Hardt i Negri (2012b, s. 169) rezygnują z kategorii nagiego życia, jeśli rozumieć je jako wyzbyte z indywidualnej historii, zdolności produkcyjnych i umożliwiającej opór wolności. Światło na stosunek obu projektów filozoficznych rzuca *In Praise of the Common*. Negri wskazuje tam na ich wspólne podstawy, główne problemy i pytania, eksplorowane jednak w radykalnie odmienny sposób i rozwiązywane z fundamentalnie innego punktu widzenia. Jedną z podstawowych różnic wyznacza właśnie nagie życie. Choć dla Negriego stanowi ono historyczną możliwość (dowodzoną przez obozy koncentracyjne), koncepcyjnym niepodobieństwem pozostaje mówienie o nim w kategoriach istoty władzy. Władza ukonstytuowana nie tylko nie ziszcza się w produkcji nieproduktywnego nagiego życia, ale samo jej trwanie uzależnione jest od wyzysku jej odwrotności, uspiętej władzy konstytuującej, wielości biednych rozumianej jako przeciwieństwo *vita nuda* (Casarino i Negri, 2008, ss. 151-157).

dygmatem Zachodu” (Agamben, 2008b, s. 247, przekład zmieniony<sup>6</sup>) oraz skierowane pod ich adresem pouczenie: współczesne badania przestrzeni miejskiej nie mogą się dokonywać w oderwaniu od tkwiącej w jej centrum figury nagiego życia. Aktualność słów włoskiego filozofa potwierdzona została w analizach głośnych przypadków „powracającego obozu”, np. więzienia w Guantanamo Bay i obozu dla uchodźców w australijskiej Woomerze. Pisanie o przestrzeniach wyjątku i zainteresowanie pracami Agambena, jak podkreślał Claudio Minca (2005, s. 406), są zatem od pewnego czasu praktykami nierozdzielными.

Obóz to jedna z fundamentalnych dla cyklu *Homo sacer* kategorii, a zarazem podstawa dla wyprowadzanego tu z pism Agambena obrazu *biopolis*. Inaczej niż stara jak suwerenny wyjątek biopolityka, jest on wynalazkiem stosunkowo niedawnym, przetestowanym po raz pierwszy w oddalonych od metropolii przestrzeniach kolonialnych (por. Mbembe, 2003)<sup>7</sup>. Samo pochodzenie, jego (nie)uropejskość funkcjonująca na zasadzie włączającego wyłączenia, wskazuje zatem na wyjątkową naturę nowego narzędzia władzy. Zainteresowany jego prawnopolitycznym statusem Agamben przypomina, że instauracja pierwszych obozów wiązała się ściśle z sytuacją stanu wyjątkowego. Tymczasowy charakter tego związku ulega zmianie z chwilą, gdy stan wyjątkowy staje się regułą, a obóz nową matrycą ładu przestrzennego (Agamben, 2008b, s. 231). Podstawową cechą przestrzeni staje się odtąd nierozróżnialność. W obozie *dzoē* zlewa się z *bios*, nagię życie z obywatelem, prawo z faktem, wewnątrz z zewnątrz, wyjątek z regułą, człowiek ze zwierzęciem, natura z kulturą. Obóz to biopolityczna machina ograbiająca swych mieszkańców z politycznych praw, indywidualnych historii, zakorzenionych w różnicy tożsamości oraz możliwości wspólnotowego bycia. Nie tylko redukuje zindywidualizowane życie do miana życia nagiego, niszczy również ponadjednostkowe granice, w tym najważniejszą, oddzielającą go od pozostałej, do niedawna nieobozowej przestrzeni<sup>8</sup>. Ciekawą ilustracją dla obserwowanego przez Agambena „zlewania się” obozu z przestrzenią miejską stanowi przygotowany dla Auschwitz w 1943 r. przez Hansa Strosberga projekt urbanistyczny. Na planie nawiązującym do idei miasta-ogrodu Ebenezera Howarda obóz zagłady wpisany został w tzw. *green belt*, rezerwowany w owej tradycji dla instytucji o charakterze eugenicznohigienicznym, takich jak: przytułki dla obłąkanych, farmy dla epileptyków, domy dla alkoholików

<sup>6</sup> W polskim przekładzie, inaczej niż we włoskim oryginale (*città*) czy tłumaczeniu angielskim (*city*), mowa w tym miejscu o państwie.

<sup>7</sup> Spór o pierwszeństwo toczy się zdaniem Agambena (2008b, s. 227) między *campos de concentraciones*, zakładanymi przez Hiszpanów na Kubie od 1896 r., i *concentration camps*, przeznaczonymi dla Burów przez Anglików na początku XX wieku.

<sup>8</sup> Na wzór dawnego *nomos* opisywanego przez Carla Schmitta jako łączącego lokalizację, *Ortung*, z porządkiem, *Ordnung* (Agamben, 2008b, s. 33).

i bezdomnych. Zakładana przez Howarda możliwość izolowania i kontrolowania niepożądanych z uwagi na pozostałą część populacji jednostek zyskiwała w tym miejscu przerażający komentarz. Wkraczający do miasta obóz jawił się jako jeden z jego głównych dyspozytywów, użyteczne urządzenie selekcji, kontroli i utylizacji zbędnego materiału (Czyżewski, 2001, s. 150). Warto dodać, że biopolityczne powinowactwo obozu i miasta-ogrodu nie traci na aktualności wobec stałego zainteresowania Howardiańskim konceptem na gruncie współczesnej urbanistyki, co widoczne jest np. w ramach Nowego Urbanizmu (zob. Krier, 2011)<sup>9</sup>.

Jako strefa wyemancypowana z okalających ją ogrodzeń i drutów, obóz staje się ukrytą matrycą, stałą groźbą strukturującą stosunki przestrzenne każdej społeczności.

Jeśli istotą obozu jest materializowanie stanu wyjątkowego i wynikające z tego tworzenie przestrzeni, w której nagie życie i norma znajdują się na progu nierozróżnialności, to musimy przyznać, że mamy przed sobą obóz za każdym razem, gdy powstaje tego rodzaju struktura, niezależnie od natury przestępstw, które są w jej ramach popełniane, i niezależnie od jakiegokolwiek jej nazwy i specyficznej topografii (Agamben, 2008b, s. 238).

Obozowa logika staje się tym samym jednym z podstawowych współczesnych „porządków” przestrzennych, wprowadzanym w życie w tak różnych miejscach jak obozy i ośrodki dla uchodźców, obóz etnicznego gwałtu, lotnisko czy przedmieścia i osiedla grodzone (Agamben, 2000). Zatrważająca proliferacja geografii wyjątku nakazuje włoskiemu filozofowi widzieć w obozie „nowy biopolityczny *nomos* planety”. Jak przypomina w tym kontekście Krzysztof Rutkowski, na pytanie Agambena (2008a) „co zostaje z Auschwitz?”, należy odpowiedzieć: wszystko. „Gułag czeka. Obóz żyje. *Homines sacri* w stanie wyjątkowym znajdują się w zasięgu tych, którzy zdolni są do wszystkiego” (Rutkowski, 2006, s. 259). Zmaterializowany wyjątek, stale mutujący, przybierający odmienne formy obszar delokalizującej lokalizacji to, wedle autora *Homo sacer*, określenia współczesnej przestrzeni politycznej.

Wobec takiej wizji obozu dziwi z pewnością dobór stojących za nią przykładów – przestrzeni zamkniętych, peryferyjnych i ostatecznie mar-

<sup>9</sup> Mówić można w tym wypadku o swoistym przemieszczeniu Howardiańskich zasad selekcji, które da się opisać w terminach podwójnej gettoizacji: dobrowolnej, związanej z podejmowaną przez klasy średnie suburbanizacją czy „cytadelizacją” na gruncie osiedli grodzonych oraz narzuconej w ramach swoistego spychania miejskiej podklasy do usytuowanych w śródmieściu enklaw biedy (Bauman, 2004, s. 28). Warto zauważyć, że zjawisko to może się wiązać z prywatyzacją doświadczenia wspólnotowego. Zdaniem Harveya miasta odwołujące się do takich strategii popadają w pułapkę komunitaryzmu: „Nowy Urbanizm buduje obraz wspólnoty i retorykę opartej na miejscu świadomości i dumy obywatelskiej dla tych, którzy tego nie potrzebują, w przeciwieństwie do tych, których porzuca się na pastwę losu »podklasy«” (Harvey, 1997, s. 2).

ginalnych z punktu widzenia postindustrialnej tkanki miejskiej, obecnych w mieście na zasadzie włączającego wyłączenia, w żadnym jednak razie niedecydujących o jego biopolitycznej tożsamości. Bezgraniczność późnonowoczesnego obozu, jego swoista płynność i nomadyczność, będąca odpowiedzią na likwidującą swe fałdy i załamania przestrzeń miejską (Sławek, 1997) w pismach Agambena stale rozbija się o problem granicy. Zwraca na to uwagę także Thomas Lemke, podkreślając efektywność obozu w zakresie wytwarzania, a nie wymazywania, różnic i granic:

Agamben nie rozumie obozu jako wewnętrznie zróżnicowanego kontinuum, lecz wyłącznie jako linię, która oddziela mniej lub bardziej wyraźnie nagie życie od istnienia politycznego. W rezultacie, nie potrafi on przeanalizować tego, jak we wnętrzu nagięgo życia możliwe stały się oceny i hierarchizacje, w jaki sposób można klasyfikować i kwalifikować życie jako wyższe bądź niższe, w fazie rozwoju lub upadku (Lemke, 2008).

Zaryzykuję w związku z tym stwierdzenie, że w odniesieniu do przestrzeni metropolitalnej nierozróżnialność, w sposób w jaki ujmuje ją Agamben, zdaje się dotyczyć głównie, wbrew licznym zapewnieniom filozofa, instytucji zamkniętych, nierzadko typu dyscyplinarnego. Choć obóz zdaje się w pewnej mierze przypominać Negriowską charakterystykę Imperium, czyli pozbawione zewnętrzza nie-miejsce (Hardt i Negri, 2005, s. 208) będące efektem globalnego stanu wyjątkowego, bliższy jest raczej wykładni tego terminu dokonanej przez Marca Augé'go<sup>10</sup>. Słuszność wydaje się mieć zatem Yannis Stavrakakis (2007, s. 149), twierdząc, że: „nawet jeśli obóz jest conceptualizowany w sposób transcendujący uproszczone pojęcie lokalizacji, pozostaje jej formą, opisywaną w tradycyjnie przestrzennych kategoriach”. Warto dodać, że zdaniem autora *The Lacanian Left* przestrzenna metafora Agambenowskiej biopolityki pozwala wpisać jego projekt w szereg zawieszających polityczność przedsięwzięć noszących znamiona utopii bądź dystopii. Do kwestii postpolityczności projektu Agambena nawiążę poniżej.

Jeśli logika obozowa ma w pełni stanowić o charakterze późnonowoczesnej metropolii, konieczne zdaje się uzupełnienie jej o treści wykluczone przez samego Agambena. Diken i Laustsen sięgają w tym celu po rozszerzoną definicję obozu. Jest on ich zdaniem nie tylko ustanowioną tymczasowo przestrzenią, wytwarzającą specyficzny porządek i nagie życia – wiąże się również z produkcją odmiennych trybów podmiotowości, stylów życia i tożsamości. Jako taki obóz przybiera zróżnicowane formy, a materializacja wyjątku wymyka się jednoznacznie negatywnemu opisowi. Przykładami obozów oderwanych od opisywanych przez włoskiego filozofa zabójczych

<sup>10</sup> Nie-miejsce jako abstrakcyjna i niesymboliczna, skazująca na samotność i wyłączenie z tożsamości, nieintegrująca dawnych miejsc, przestrzeń tranzytu (Augé, 2010).

mechanizmów są, według socjologicznego duetu, hedonistyczne przestrzenie Ibizy i Faliraki. „Turysta/bandyta zajmuje przestrzeń progu, w której życie i prawo, wewnątrz i zewnątrz, cywilizacja i stan natury pozostają nierozróżnialne” (Diken i Laustsen, 2005, s. 111). Jako „imprezowe zwierzę” uwalnia się od charakterystycznych dla *polis* tożsamościowych determinacji i codziennej rutyny. Wkraczając w liminalną przestrzeń konsumpcyjnego nie-miejsca, daje upust skrywanym żądzom i fantazjom. Chociaż woluntarna redukcja do miana nagiego życia odczuwana jest przez turystę jako wyzwalająca, pozostaje on bezwzględnie w zasięgu oddziaływania władzy. Rozumiany w ten sposób obóz pozwala na złagodzenie krytyki Lemkego<sup>11</sup>. Staje się ruchomą linią, relacyjną przestrzenią, wieloaspektowym urządzeniem władzy, niewykluczającym aktywnych, pozornie autonomicznych, biopolitycznych interwencji przedsięwziętych przez same podmioty. Dodajmy, że perspektywa zarysowana w *The Culture of Exception* pozwala również na krytykę zbyt jednostronnego na gruncie filozofii Agambena ujęcia karnawału. Przenikanie się w jego ramach prawa i anomii (Agamben, 2008c, s. 105) nie musi jednoznacznie prowadzić do wykluczenia i wygnania. Typowe dla karnawału zawieszenie struktury, co podkreślał Victor Turner (2002)<sup>12</sup>, a dziś powtarzają np. Hardt i Negri czy Maffesoli, może prowadzić do zawiązywania *communitas* i przeprowadzenia demokratycznej zmiany społecznej.

Do problemu ustanawianej w przestrzeni granicy powrócił Agamben w krótkim wykładzie o metropolis. Choć jeszcze w *Homo sacer* wskazywał na anulowanie granic jako moment konstytutywny dla miasta w ogóle (Agamben, 2008b, s. 119), tu bezgraniczność rezerwował dla jego stosunkowo późnej formy – nowoczesnej metropolii. Jej zaistnienie było równoznaczne z biopolityzacją przestrzeni miejskiej, zniesieniem jej jednorodności, likwidacją ustalonych, wewnętrznych i oddzielających ją od zewnątrz,

---

<sup>11</sup> Choć nie podważa wagi argumentu dostrzegającego w Agambenowskiej biopolityce nade wszystko tanatopolitykę, „Agamben sam usuwa ze swojej analizy centralne aspekty biopolityki. Sugeruje, że stan wyjątkowy jest nie tylko punktem początkowym polityki, lecz też jej właściwym przeznaczeniem. Tym samym polityka wyczerpywałaby się w produkowaniu *homines sacri* – produkcji, którą oczywiście trzeba nazwać bezproduktywną, jeśli »nagie życie« produkowane jest tylko po to, aby być uciskany lub zabitym. [...] Zamiast zwyczajnie unicestwić »nagie życie« lub zezwolić na to, by było bezkarnie zabijane, interwencje biopolityczne obejmują je »bioekonomicznym« imperatywem zwiększania wartości, który ma na celu maksymalizację szans życiowych oraz optymalizację jakości życia. [...] Agamben nie docenia faktu, że biopolityka jest w istocie ekonomią polityczną życia [...]» (Lemke, 2010, ss. 72-73).

<sup>12</sup> Przypomnijmy, że brytyjski antropolog w swoich pracach wychodził z założenia, że życie ludzkie jest organizowane wokół dwóch modeli relacji. Pierwszy z nich, zwany strukturą, określa społeczeństwo w kategoriach hierarchii, zróżnicowania i stałości, opiera się na stosunkach prawnych, ekonomicznych i politycznych. Drugi, obdarzony mianem *communitas*, wyznacza wspólnotę równych, przejściową i homogeniczną sytuację bezpośredniej więzi międzyludzkiej (Turner, 2010, ss. 117-118).

granic oraz zburzeniem dystynkcji prywatne/publiczne. Metropolię zdaniem Agambena cechuje dostrzeżone przez Foucaulta (1998a) „nałożenie, na charakterystyczne dla zarządzania trądem struktury wykluczenia i oddzielenia, praktyk nadzoru, kontroli, indywidualizacji i artykulacji charakterystycznych dla władzy dyscyplinarnej, w efekcie czego trędowny staje się obiektem tych samych praktyk indywidualizacji, upodmiotowienia, leczenia, co ofiara zarazy” (Agamben, 2005). W metropolii, będącej zbiorem urzędzeń władzy („zastępujących miasto w momencie, gdy władza zmienia się w zarządzanie rzeczami i istotami żywymi”, Agamben, 2005), jednostka wystawiona jest na ciągłe, mające źródło poza nią samą procesy upodmiotowienia i odpodmiotowienia, co może się dzieć także poprzez konstruowanie fizycznych ograniczeń, które Agamben obserwował na przykładzie zabezpieczonej przed protestami alterglobalistów Genui (w ramach szczytu G8 w lipcu 2001 r.). W innym miejscu dodawał, że wiele z tych urzędzeń obejmuje przestrzeń miejską stałym nadzorem, zmieniając ją w rodzaj wszechogarniającego więzienia (Agamben, 2010b). Można zatem zapytać czy panoptikon nie wypiera aby swego potencjalnego następcy, ban-optycznego obozu?<sup>13</sup> Wydaje się raczej, że późnonowoczesna metropolia łączy w sobie urządzenia właściwe dla obu paradygmatów władzy. Militaryzacja i prizonizacja przestrzeni miejskiej to, w obliczu Agambenowskich ustaleń, konsekwencja dokonującej się zgodnie z logiką obozu biopolityzacji metropolii. Obsesja na punkcie bezpieczeństwa, opanowanie przez technologie nadzoru i kontroli to odpowiedź na podnoszoną w oficjalnych dyskursach sytuację wyjątku, powrotu do stanu natury stale potwierdzanego przez niepokojące obywateli sąsiedztwo *hominis sacri*. Według Agambena (2001) świadczy to o zauważalnej na gruncie współczesnego państwa reorganizacji – przechodzeniu od aktywności typu dyscyplinarnego, związanej z produkowaniem porządku, do zainteresowania bezpieczeństwem i regulacją nieporządku. Zmiana dominanty w funkcjonowaniu władzy możliwa jest zatem dopiero w kontekście Castellsowskiej przestrzeni przepływów – otwarcia granic, niezakłóconej wymiany dóbr i globalnych interakcji. Oznacza, jak u Deleuze’a, deterytorializację form modulujących podległe władzy jednostki.

Choć Agambenowski obóz nie potrzebuje ograniczeń i zdaje się ogarniać przestrzeń polityczną w całości, w paradoksalny sposób katalizuje wznoszenie miejskich murów i przestrzeni zamknięcia. Wspomniane zjawisko

---

<sup>13</sup> Pisząc o ban-optykonie, Diken i Laustsen zwracają uwagę, że w przeciwieństwie do panoptikonu nie jest on urządzeniem normalizującym. Nie opiera się zatem na normie i jej internalizowaniu przez objętą nadzorem jednostkę, a raczej na wyjątku i włączającym wyłączeniu tej ostatniej za sprawą obozowych struktur prawnych. Przedrostek „ban” wskazuje w tym wypadku na mechanizm wyrzucenia, wygnania poza granice *polis*, w przeciwieństwie do wykraczającej poza ten obszar władzy suwerennej (Diken i Laustsen, 2005, s. 82).

w kategoriach przestrzennego apartheidu analizował Mike Davis (1992). Na przykładzie Los Angeles przedstawiał postępującą brutalizację relacji przestrzennych, znajdując architektoniczną materializację w postaci panoptycznie zorganizowanych malli handlowych, przypominających cytadele budynków publicznych czy wewnętrznych murów zastępujących zniesione wcześniej bariery zewnętrzne. Kolejny aspekt haussmannizacji miasta aniołów to proliferacja więzień. Sposób na zarządzanie nędzą, potwierdzający tezę Davisa (2009, s. 143), że od czasów prefektury Haussmanna stałym „celem przebudowy miasta jest maksymalizacja zysku i kontroli społecznej”. Rosnące znaczenie produkujących porządek przestrzeni zamknięcia, w rodzaju grodzonych osiedli czy placówek dyscyplinarnych, stanowi konieczne dopełnienie opartych na dziele Agambena przestrzennych analiz. Odpowiedzią na nieporządek i ogarniającą metropolię nierozróżnialność jest powrót więzienia i dyscypliny. Dla Stephena Grahama (2010, ss. 83-88 i dalej) transformacja ta wpisuje się w strategię nowego militarnego urbanizmu ustanawianego w miastach z myślą o wzmożeniu bezpieczeństwa i odzyskiwaniu zawłaszczanego przez przestępców terytorium, w rzeczywistości prowadzącego do kryminalizacji migrantów, militaryzacji obszarów publicznych i groźby miastobójstwa. Warto wesprzeć te analizy twierdzeniem, że kryminalizacja ubogich to efekt największego z punktu widzenia władarzy neoliberalnego miasta przewinienia – przypisywanej im niesłusznie nieproduktywności. Jej konsekwencją ma być z kolei konfliktogenność, przekładająca się na rzekomą eskalację miejskiej przemocy. Jej skuteczne wygaszenie to jedna z głównych strategii miasta postpolitycznego, odsuwającego ogniska konfliktu w celu obrony polityki konsensualnej – niezakłóconego zarządzania ludnością i kapitałem.

Postpolityczność Agambenowskiego projektu uwidacznia się wyraźnie, gdy pisze on o dwoistości ludu, stałym napięciu między obywatelskim ciałem politycznym i zbiorem wykluczonych, których eliminacja stanowi warunek możliwości „stworzenia ludu bez pęknięcia” (Agamben, 2008b, s. 245). Do tego momentu analiza Agambena nie odbiega zbyt od tezy Rancière’a – konsensus, stabilność niezróżnicowanej wspólnoty osiąga się kosztem uciszenia konfliktogennej reszty, osób zagrażających policyjnemu porządkowi [podobny mechanizm odnajdziemy w analizowanym przez Swyngedouwa (2007) miejskim populizmie]. Różnica ujawnia się z chwilą, gdy wyrzuconym poza system prawny odmawia się zdolności do oporu i możliwości ustanowienia odmiennego ładu politycznego. W opinii Ernesta Laclaua (2010, s. 49) błąd Agambena polega na niedostrzeżeniu relacji wzajemnego wyrzucenia, konstytutywnego dla antagonizmu starcia między dwoma wizjami prawno-politycznego porządku. Zdaniem argentyńskiego filozofa Agamben zbyt pochopnie utożsamia wszystkie sytuacje włączającego wyłączenia z apatyczną i bezbronną figurą *homo sacer*. Brak zróżnicowania

w obrębie rzeczowej kategorii powoduje zrównanie tak odrębnych z punktu widzenia politycznej sprawczości przypadków, jak obozowy „muzułman”, osoba pogrążona w śpiączce czy wypędzony z miasta bandyta. W kreślonej na wzór obozu wizji społeczeństwa usunięte zostają dyssens, możliwość oporu i jakikolwiek potencjał emancypacyjny. Dobrym przykładem potwierdzającym zasadność krytyki Laclaua są opisywane z różnych perspektyw przez Žižka i Mustafę Dikeę powstania w obrębie francuskich przedmieść. Jak przypomina ten ostatni, *banlieue* stanowi, zgodnie z etymologią, miejsce wykluczone nie tyle jako istniejące poza granicami miasta, ile umieszczone z woli władzy poza systemem (Dikeć, 2007, s. 8). Funkcjonujące, jak chce tego Agamben, zarazem w i poza porządkiem prawnym właściwym dla pozostałej części miasta. Dikeć przedstawia jednak francuskie *banlieues* w perspektywie Rancièrowskiej policyjno-politycznej rywalizacji o sposoby dystrybuowania i definiowania przestrzeni. Wskazuje na obcą oficjalnemu dyskursowi polityczność rozgrywających się na przedmieściach zamieszek. Z kolei dla Žižka (2007c) autodestruktywny wybuch przemocy obserwowany we Francji jesienią 2005 r. stanowił zabieg odzyskiwania widoczności i zdobywania uznania podejmowany nie przez mniejszość etniczną czy religijną, lecz wykluczoną część francuskiej wspólnoty politycznej. Niejako wbrew założeniom Agambena z podmiejskiego obozu zamiast nagiego życia coraz częściej wyłania się zbiorowy podmiot zakłócający porządek policyjny, dokonujący politycznego aktu dzielenia postrzegalnego. W zakończeniu tego rozdziału zastanowię się, czy i w jaki sposób problem ten może być przez Agambena przezwyciężony. W jego kolejnych częściach przyjrę się z kolei alternatywnej konceptualizacji *biopolis* autorstwa Hardta i Negriego, jak również wyłaniającej się w jej ramach wizji rewolucyjnej podmiotowości zbiorowej. Zostaną one poprzedzone przez krótki ekskurs na temat rozpiętego na ich trzy najważniejsze książki projektu politycznego, co pozwoli nam uchwycić nie tylko jego podstawową aparaturę pojęciową, ale i ewolucję myślenia amerykańsko-włoskiego duetu w odpowiedzi na zmiany w ontycznej zawartości badanego przez nich pola polityki.

### **3. Od Imperium do Rzeczy-pospolitej – o głównych problemach i nierozwiązanych sprzecznościach w projekcie Hardta i Negriego**

Niezależnie od tego, czy zgodzimy się z tezą Cesarego Casarino, że *Imperium* stanowi swoistą *summę* dokonań Hardta i Negriego (Casarino i Negri, 2008, s. 65), a teza ta pozostaje w mocy także w odniesieniu do *Multitude* i *Rzeczy-pospolitej*, syntetyczny charakter trylogii oraz nietypowa dla współczesnej humanistyki gargantuiczność pozwalają o niej myśleć w ka-

tegoriach *opus magnum*. Nie stoi to na przeszkodzie, by skrótowo prześledzić rozwój myśli dostrzegalny na kartach wspomnianych książek, tropić obecne tam niekonsekwencje czy wskazać tematyczne dominanty każdej z osobna. Dwie z nich, a mianowicie przekonanie o hegemoniczności pracy niematerialnej i analiza transnarodowej formy rządzenia, doprowadziły na początku lat 90. do współpracy włosko-amerykańskiego duetu. Tym kwestiom dedykowane jest *Imperium*. Bohaterką jego komplementarnej kontynuacji jest wielość czy raczej jej tworzenie (Casarino i Negri, 2008, s. 105). Rytm *Rzeczy-pospolitej* nadaje z kolei poszukiwanie dobra wspólnego oraz form jego komunistycznej organizacji w dobie w pełni zredefiniowanej współczesności (Negri, 2011c, s. 12). Negri i Hardt idą oczywiście za filozoficznym przykazaniem Gillesa Deleuze'a i Felixa Guattariego (2000), szukając nowych pojęć, które pozwoliłyby performatywnie zinterpretować zmieniający się świat – jedno z nich to wielość jako specyficzny postfundamentalistyczny odpowiednik wspólnoty. Specjalizują się jednak także w zgodnym z ich politycznym projektem przechwytywaniu i wypełnianiu nową treścią konceptów gotowych. Szereg takich stale przeobrażanych, dynamicznych pojęć stanowią niewątpliwie nowoczesność, suwerenność, władza, Imperium czy rządzenie. Ich artykulacja nie przebiega jednak nigdy utartymi ścieżkami i w jednoznaczny, z góry ustalony sposób.

Pojęciem w odniesieniu do którego widać to bodaj najwyraźniej, jest nowoczesność. Zdaniem Hardta i Negriego to konstrukt określony przez walkę, konflikt i kryzys. Choć jest ona pierwotnie europejskim projektem, z konieczności otwiera się na zewnątrz – rozdzierana przez rewolucyjną i antynowoczesną sferę immanencji (oczywistą zapowiedź wielości), której pacyfikacja prowadzi do stworzenia suwerennego państwa i narodu oraz powodowana przez szukający nowych rynków kapitał staje się doświadczeniem o charakterze globalnym. W wizji Marksa, jak przypomina Berman (2006, s. 15), prowadzi to do częściowego zniesienia feudalnych i geograficznych barier, upowszechnienia kondycji wyzysku/alienacji oraz wystawienia na kapitalistyczne akty twórczej destrukcji, łączących miliony odseparowanych wcześniej ludzi w ramach paradoksalnej „jedności w braku jedności”. Potrzeba internalizacji zewnątrz, wymuszona przez ekspansywną naturę kapitału i przymus eksportowania rodzących się w granicach Europy sprzeczności, skutkuje narodzinami imperializmu. Ten zaś, jak piszą w zgodzie z Różą Luksemburg (2011) autorzy trylogii, pada wkrótce ofiarą sprzeczności własnych – w efekcie wznoszenia wciąż nowych granic, rozpalania ognisk antykapitalistycznego oporu staje przed alternatywą: klęska kapitalizmu albo Imperium (Hardt i Negri, 2005, s. 254).

Jak przekonują Hardt i Negri, przejście do tego ostatniego należy opisywać z wykorzystaniem omówionego przeze mnie w pierwszym rozdziale

Marksowskiego pojęcia subsumcji pracy pod kapitał. Podczas gdy imperia-  
lizm zwykliśmy kojarzyć z rozciągnięciem władzy kapitalizmu na niekapitali-  
styczne formy gospodarki, równoznacznym z rozszerzeniem logiki rynku, co  
Marks, a za nim Luksemburg analizowali w kategoriach formalnej subsum-  
cji, epoka Imperium to okres subsumcji realnej, czas znoszącej zewnątrz  
globalizacji, w którym na podobieństwo kapitału modelowane są wszystkie  
wymiarzy życia społecznego<sup>14</sup>. Co istotne, zmiana ta jest nie tyle konsekwen-  
cją wewnętrznej dynamiki kapitału, ile odpowiedzią na równie globalny  
zasięg antykapitalistycznej niesubordynacji (Negri, 2008b, s. 21). Opór bo-  
wiem nie tylko poprzedza władzę, ale i stale popycha ją naprzód (Hardt i Ne-  
gri, 2005, s. 381), co jest naczelną tezą operaistów, wywiedzioną tak z pism  
Marksa – przez Maria Trontiego (bd; por. Shukaitis i Graeber, 2009), jak i wi-  
zji podmiotu „późnego” Foucaulta. Obecnie przyczynia się do częściowego  
zerwania z nowoczesnością, tak w formie odpowiedzialnego za jej prolifera-  
cję imperializmu, jak i osłabienia jej umocowania – państwa narodowego.  
Owocuje także zaistnieniem nowej formy władzy suwerennej – Imperium.

Imperium jest odróżnionym od imperializmu, bo „zdecentralizowanym  
i aterytorialnym aparatem rządzenia, obejmującym stopniowo swymi otwar-  
tymi, rozszerzającymi się granicami całą globalną domenę” (Hardt i Negri,  
2005, s. 8). Jako piramidalny układ narodowych i ponadnarodowych sił  
(którego wierzchołek zajmują wciąż Stany Zjednoczone, dalsze kondygnacje  
państwa G8, globalne korporacje, organizacje międzynarodowe i pozos-  
tałe państwa narodowe, a najniższe piętra organizacje przedstawicielskie,  
np. NGO-sy) przekracza ograniczenia swojego poprzednika, niewiele robiąc  
sobie z dawnych barier dla przepływów kapitału, pracy, idei czy sprzymie-  
rzonych pod jego egidą wojsk. Jako pozbawiona zewnątrz, nowa władza su-  
werenna jest wszędzie i nigdzie zarazem. W doskonały sposób „ucieleśnia”  
zatem utopię, w podwójnym sensie greckiego słowa – jest nie-miejscem  
polityki (współczesną *ou-topią*) i globalnym ładem, dla wielu równoznacznym  
z końcem historii, opartym na pokoju, demokracji i stabilnym wzro-  
ście gospodarczym (ponowoczesną *eu-topią*). Teza o zdecentralizowanym  
charakterze ponowoczesnej postaci suwerenności, jak również sposób de-  
finiowania nowej formy rządzenia nie zmieniają się zasadniczo w kolejnych  
odsłonach trylogii<sup>15</sup>. Myliłby się zatem ten, kto w hegemonii USA widziałby  
manifestację nowego imperializmu. Nieudany amerykański „zamach stanu”,

<sup>14</sup> Hardt i Negri zauważają, że ruch ten może przebiegać jednocześnie także w odwrotnym kierunku. Za jego sprawą kapitał podtrzymuje podziały i hierarchie, na różne sposoby funkcjonalizując dawny Trzeci Świat.

<sup>15</sup> W *Rzeczy-pospolitej* położono jednak szczególny nacisk na analizę suwerenności na transcendentnym planie władzy, w związku z „ziemskimi” strukturami republiki własności, w przeciwieństwie do transcendentnej postaci władającego wyjątkiem suwerena (obecnej m.in. w pismach Agambena).

o którym Hardt i Negri piszą w *Rzeczy-pospolitej*, dokonany w następstwie wydarzeń z 11 września 2001 r., stanowi tej tezy ostateczne potwierdzenie. Co więcej, jest też symptomem upadku projektu unilateralnego oraz ładu podtrzymywanego przez wojnę i groźbę apokaliptycznej destrukcji.

Co ciekawe, w opisywaniu przejścia od imperializmu do Imperium stonkowo małą uwagę Hardt i Negri skupiają na tekstach autorów niejako powołanych do analizy tej transformacji – badaczek i badaczy z kręgu postkolonializmu<sup>16</sup>. W *Imperium* wymierzono w nich ostrze krytyki jako zakładników nowoczesnej suwerenności i zwolenników polityki różnicy. Teoretycy, tacy jak Edward Said czy Homi Bhabha, chociaż dociekają istoty odpowiedzialnej za opór antynowoczesności, nie rozpoznając logiki współczesnego świata, pozostają bezbronni w konfrontacji z nowym rodzajem zagrożeniem – władzą imperialną. Zdaniem Sandra Mezzadry i Federica Raholi (2008) krytyka ta pozostanie w mocy dopóki walki antykolonialne i sam postkolonializm nie przeskoczą z poziomu lokalnego na bezpośrednio globalny, a języka różnicy nie zastąpi „konkretnie uniwersalny” język równości (por. Hardt i Negri, 2005, s. 382). Szansę na zaistnienie takiej sytuacji niesie podjęcie niedokończonego projektu nowoczesności, czyli aktualizacja Spinozańskiej idei demokracji absolutnej – rządów wszystkich i przez wszystkich (Hardt i Negri, 2004, s. 240). Przekonanie to pogłębia tylko ostateczne, dokonane w *Rzeczy-pospolitej*, przewyciężenie dialektyki nowoczesności – umożliwiony m.in. dzięki analizom postkolonialnym zwrot ku alternowoczesności.

Alternowoczesność to także odpowiedź na problem zaobserwowany zbyt pochopnie w *Imperium*. Pisząc o charakterystycznej dla lat 90. akumulacji walk, Hardt i Negri narzekali równocześnie na ich niekomunikowalność. Lokalność i swoista wsobność palestyńskiej intifady czy powstania zapatystów w Chiapas miały stać na przeszkodzie zaistnienia nowego międzynarodowego cyklu walk. Tezy te należało odwołać niezwykle szybko<sup>17</sup>. Kolejny cykl, czytamy w *Multitude*, inauguruje bowiem w 1999 r. protest przeciwko Światowej Organizacji Handlu w Seattle. Jego sieciowa struktura, biopolityczna płodność oraz fakt połączenia wcześniejszych ruchów w antykapitalistycznej obronie tego, co wspólne pozwalał Negriemu dostrzec w nim dojrzały przejaw wielości (2008a, s. 68). Pierwsza od 1968 r. cyrkulacja walk (odciskająca swe piętno w Genui, Pradze, Paryżu, Buenos Aires czy La Paz) dzieli ze swą poprzedniczką jedną podstawową cechę – miejskość.

---

<sup>16</sup> Zarzut ten pobrzmiewa w bardzo zjadliwej i równie niesprawiedliwej krytyce Atilia A. Borona (2005).

<sup>17</sup> Píše o tym m.in. Nick Dyer-Witheford (2005b), zwracając uwagę na zakorzenienie demokratycznych zmagani zapatystów czy alterglobalistów w „elektronicznej strukturze walk” (określenie Harry’ego Cleavera). Zadość tej refutacji przyniosą Hardt i Negri w drugiej części trylogii, gdzie rozwiną ideę globalnego, sieciowego cyklu walk.

Nacisk na miejski charakter oporu, analizowany w *Multitude* w kategoriach urbanizacji walk partyzanckich (Hardt i Negri, 2005, s. 80), wzmocniony w późniejszych tekstach tezą o globalnej metropolizacji<sup>18</sup>, to swoista korekta przekonania o skuteczności oporu w obrębie imperialnego nie-miejsca. Atak na sieć przebiegać może wprawdzie wszędzie, niemniej najboleśniej odczuwalny pozostaje w jej punktach węzłowych – miastach globalnych. Jak przypomina Saskia Sassen (2004), węzły nie tylko zapewniają infrastrukturę dla Imperium, konieczną do skutecznego działania w przestrzeni przepływów, są także miejscem fizycznego spotkania wielości. Bez niego trudno wyobrazić sobie jej coraz częstsze manifestacje, co potwierdzają wielkie antykapitalistyczne protesty w Nowym Jorku, Madrycie czy Santiago de Chile.

Arabska wiosna ludów, studenckie okupacje uniwersytetów (w takich miastach, jak Londyn, Zagrzeb czy Budapeszt), protesty argentyńskich *pi-queteros* czy kolejne strajki podejmowane przez wywłaszczonych wiążą się również z przymusem stałego korygowania Hardtowsko-Negriowskiej wizji oporu. Poświęcone tej kwestii fragmenty trylogii skrzą się od przykładów zapowiadających, w ramach kilkusetletniej genealogii walk, nastanie polityki wielości. Choć średniowieczne rewolty chłopskie, demokratyczna rewolucja w Haiti, bunty niewolników, powstania antykolonialne czy strajki robotników przybliżają nas do momentu wyzwolenia, nie są wolne od przeszkód na drodze ku aktualizacji odwiecznego potencjału wielości jako fundamentu społecznego bycia. Innymi słowy, połączenia dwóch wymiarów wielości – ontologicznego i politycznego/ontycznego (Hardt i Negri, 2004, s. 221).

Brak ostro nakreślonego mechanizmu przechodzenia od jednej do drugiej postaci wielości to zresztą jeden z częstszych zarzutów formułowanych pod adresem pierwszych wspólnych prac włosko-amerykańskiego duetu. Laclau krytykuje autorów *Imperium* za niedostateczne sprobematyzowanie kwestii mediacji politycznej pomiędzy heterogenicznymi fragmentami wielości. Jej domniemana jedność to ostatecznie kwestia spontanicznego zrywu w oparciu o domniemaną powszechną zdolność do buntu. Słabość analizy Negriego i Hardta to zatem pochodna jej fundamentu, problematycznej kategorii „bycia przeciw”:

Dla mnie wyłonienie się jedności z heterogeniczności wymaga ekwiwalentnej logiki oraz utworzenia pustych znaczących. W *Imperium* wynika ono z naturalnej tendencji ludzi do bycia przeciw opresji [...]. Ludzie nie są nigdy »po prostu przeciw«,

<sup>18</sup> Przekonanie o metropolizacji ma na uwadze zniesienie opozycji miasto-wieś, za sprawą czego mogą być uwspólnione nie tylko interesy chłopów, mieszkańców *banlieu* czy twórców Linuxa, ale i tryby komunikacji, wyznawane wartości i metody walki. Pogląd ten umożliwia w pewnej mierze oddalenie zarzutu, zgodnie z którym Negri i środowisko *Futur Anterieur* faworyzowali w swych opracowaniach opór ponowoczesnego kognitariatu (por. Caffentzis, 2012) – pracowników umysłowych skupionych w centrach metropolitalnych.

ale »przeciw« pewnym rzeczom i »za« innymi. A konstrukcja szerszego sprzeciwu – a zatem szerszej ludowej tożsamości – może być jedynie skutkiem długotrwałej pozycyjnej wojny [...] (Laclau, 2009, s. 205).

Zarzut ten, oddalany w pewnej mierze w nieprzytaczanej przez Laclaua *Multitude*, wzmacniać ma tezę o przeoczeniu przez jej autorów wymiaru polityki. *Imperium* wolne jest od politycznego wyjaśnienia, jak od obecnego stanu społeczeństwa przejść możemy do rewolucyjnej zmiany. W podobnym tonie formułowane są zastrzeżenia Žižka. Niepokoi go mgliście zarysowany moment mesjanistycznego Zerwania, upadku Imperium w konfrontacji z demokratycznie ustanowioną samorządnością. Brak spójnej struktury jakościowego skoku każe podejrzewać, że „ten samoprzejrzysty rząd wszystkich nad wszystkimi, ta demokracja *tout court*, będzie współistnieć z własnym przeciwieństwem” (Žižek, 2007b, s. 268). Žižek tłumaczy swoje zastrzeżenia, korzystając z Lacanowskiego rozróżnienia na obiekt pragnienia i dodatkową *jouissance* jako jego przyczynę. Pragnienie nie istnieje bez swojej przyczyny, podobnie jak nieograniczona produkcja bez wartości dodatkowej i wielość bez totalizującego Jedna kapitału. Opór jako jedna z zasad spajających wielość straci rację bytu wraz z eliminacją swego źródła, co oznaczałoby drastyczne zanegowanie tezy autorów *Imperium* o jego pierwotnym względem władzy charakterze.

Ograniczenia, o których tu mowa, to także formy podmiotowości stojące za wcześniejszymi aktami oporu. Stałym motywem trylogii jest odróżnienie wielości od ludu, masy i tłumu z charakterystyczną dla nich formą narzuconej z góry jedności, bierności i tożsamości. Podobnie rzecz ma się z formą organicznej (w rodzaju *Gemeinschaft* czy *Reich*, Hardt i Negri, 2004, s. 160) i komunitariańskiej wspólnoty – te wiążą się bowiem zawsze z rozpuszczeniem różnic i ograniczeniem wolności. Wolna od tego wielość to mnogość działających razem pojedynczości, klasa produktywnych podmiotów, złączonych powszechnym doświadczeniem wyzysku, „rojową inteligencją” i głośnym żądaniem demokracji. To wreszcie zdolna do zmiany świata konstytuująca władza ontologiczna (Negri, 2006, ss. 103-104). Ostatecznie jednak właściwe pytanie nie brzmi: „»czym jest wielość?«, lecz raczej »czym może się stać?«” (Hardt i Negri, 2004, s. 105). W stwierdzeniu tym słyhać niewątpliwie echa poststrukturalistycznego sporu o pojęcie wspólnotowości – jego status, pożądaną formę i moc performatywnego przeobrażania tego, co ontyczne. Nie sposób nie wspomnieć w tym miejscu jednak o podstawowej różnicy między omawianymi ujęciami, którą podkreśla sam Negri, odnosząc się do przywoływanych w drugim rozdziale dociekań Derridy, Blanchota, Agambena, Nancy’ego i Esposito. Zdaniem włoskiego filozofa opiera się ona na typowym dla owej dyskusji braku należytego przemyślenia kwestii zbiorowej podmiotowości (Casarino i Negri, 2008, s. 87) jako momentu konstytu-

tucji, czyli materializacji ontologicznych podstaw tego, co wspólnotowe. To zaś łączy się w istotny sposób z odcieleśnionym i/lub tekstualistycznym charakterem projektowanej przez tych myślicieli wspólnoty<sup>19</sup>. Główna zasługa Negriego jako krytycznego, „korespondencyjnego” uczestnika omawianego sporu polega w moim odczuciu na uzupełnieniu tego braku za sprawą zarysowania „warunków aktualizacji” dla tego, co wspólnotowe, ujawniających się wraz z nadejściem nowego paradygmatu produkcji niematerialnej/biopolitycznej oraz rekonfiguracji jego przestrzennego zaplecza, czyli miasta postindustrialnego:

Model gospodarczej produkcji biopolitycznej dostarcza nam analogii dla działania politycznego. Tak, jak szeroka społeczna mnogość wytwarza produkty niematerialne i ekonomiczną wartość, podobnie wielość ma zdolność wytwarzania politycznych decyzji. Jest to jednak coś więcej niż analogia, ponieważ te same zdolności wprowadzane do gry, niezbędne dla jednego, są odpowiednie dla drugiego. [...] 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 [...] całkowicie się tu załamują (Hardt i Negri, 2012b, s. 279).

Wielość jako bojowa forma podmiotowości dzieli z normatywną wizją postfundacjonalistycznej wspólnoty takie cechy, jak: brak i niechęć do własności, nacisk na horyzontalną i usieciowioną komunikację, cechujące jej członków dzielenie pojedynczości oraz „nieskończoną ciągłość procesu opartego zarówno na tym, co wspólne, jak i skutkującego dobrem wspólnym” (Hardt i Negri, 2012b, s. 280).

To, w którym kierunku winna podążać opisywana forma podmiotowości, widać ostatecznie w ewolucji poglądów Hardta i Negriego w kwestii polityki tożsamości. Jeszcze w *Multitude* czytamy o modelu wielościowym jako wypierającym tryb tożsamościowy (z uwagi na identyczność centralnie zsytych walk, np. w nowoczesnym ruchu robotniczym) i różnicowy (podkreślający odrębność walk toczonych w tym samym czasie przez kobiety, mniejszości rasowe i seksualne), oferując w zamian harmonijne porozumienie tego, co wspólne i pojedynczości (Hardt i Negri, 2004, s. 217). Autorzy *Labor of Dionysus* argumentowali, że tylko takie rozwiązanie pozwala na odrodzenie polityki lewicowej przy zachowaniu tradycyjnych dla niej haseł równości i wolności. Zmiana stosunku do tożsamości obserwowana w *Rzeczy-pospolitej* zdaje się w tym kontekście poważną niekonsekwencją, podob-

<sup>19</sup> Zarzut ten dotyka w największej mierze Derridę opierającego swoje rozumienie wspólnoty – jak twierdzi Negri – na „skrajnie niebezpiecznym intelektualnym komponencie, czyli Emmanuelu Lévinasie – zabójczym dla każdego rodzaju myśli, która chce pozostać prawdziwie otwartą” (Casarino i Negri, 2008, s. 88).

nie jak warunkowa rehabilitacja ludu, masy i tłumu, których rekompozycja pozostaje teraz stałym zadaniem, odpowiedzialnej za zniewolonych i uciskanych, ponowoczesnej walki klasowej (Hardt i Negri, 2012b, s. 353)<sup>20</sup>. Jeśli chcielibyśmy ją opisywać z wykorzystaniem aparatu teoretycznego Castellsa, musielibyśmy powiedzieć, że w swoim rozumieniu ruchów opozycyjnych przechodzą oni od tożsamości legitymizującej (państwo i kapitał), przez tożsamość oporu (widoczną w polityce tożsamości i różnicy), do tożsamości projektu (por. Castells, 2008, ss. 23-24). Zmiana ta prowadzi Negriego i Hardta do wykluczonej we wcześniejszych książkach jej instrumentalizacji. Tożsamość jako składnik każdej rewolucji powinna stać się teraz „podstawowym środkiem walki wewnątrz i przeciwko republice własności, jako że sama jest oparta na własności i suwerenności” (Hardt i Negri, 2012b, s. 442). Stawiane jej dziś zadania, być może w odpowiedzi na krytykę feministyczną i postkolonialną, to wywłaszczenie wywłaszczających oraz przejęcie władzy państwowej. Następnym krokiem to równoczesne z obaleniem państwa przejęcie kontroli nad produkcją podmiotowości związane z zarzuceniem własności (tak w formie kapitalistycznej, jak i tożsamościowej) i budowaniem alternatywy dla przewyciężonego porządku – skok od emancypacji (tożsamości) do wyzwolenia (wielości) (Hardt i Negri, 2012b, s. 446). W odnowionym dzięki temu ujęciu wielość okazuje się być „stosowanym paralelizmem” z uwagi na podejmowane na całym globie rewolty. Oznacza to przejście od antynowoczesności do alternowoczesności, „dzięki któremu owe pola walki mogą być, przynajmniej potencjalnie, uzgadniane na nowo, nie w sensie ich ujednoczenia lub hegemonicznego panowania jednego nad pozostałymi, ale autonomicznego marszu równoległymi ścieżkami” (Hardt i Negri, 2012b, s. 204).

Aby zrozumieć, przeciw czemu walczą w tym kontekście wielość, konieczne będzie odwołanie do przedstawionego w pierwszym rozdziale wątku dobra wspólnego traktowanego przez Hardta i Negriego jako wynik komunikacji, kolektywnej produkcji i współpracy zawiązywanej między pojedynczościami. Za imperatyw trylogii należy bowiem uznać nie tylko reapropriację wspólnego bogactwa (Hardt i Negri, 2012b, s. 81) i jego obronę, lecz również „stawanie się wspólnym” (Hardt i Negri, 2004, s. 114), stanowiące nowe imię dla konstytuowania wielości. W *Rzeczy-pospolitej* trafiamy na interesujący ustęp o tablicy walk podejmowanych w imię dobra wspólnego. W jej trzech kolumnach znajdziemy walki dobra wspólnego przeciwko pracy (w zniewolonej przez biowładzę formie), płacy (w postaci, która podtrzymuje wyzysk i kondycję prekarną) i kapitałowi (Hardt i Negri, 2012b, ss. 399-405). Wszystkie współtworzą dziś cykl, o którym pisałem

<sup>20</sup> Rehabilitacja ludu nie pozostaje oczywiście bez związku z krytykami przeprowadzonymi pod adresem konceptu wielości przez Rancière’a i Laclaua.

wyżej, w niezwykle ciekawy sposób spacjalizowany w obrębie podstawowego rezerwuaru dobra wspólnego, jakim jest metropolia. Będąc miejscem produkcji biopolitycznej i ciałem nieorganicznym wielości, staje się ona dziś tym, czym była fabryka dla klasy robotników przemysłowych (Hardt i Negri, 2012b, s. 139) – wyróżnionym obszarem wytwarzania i głównym, przestrzennym obiektem oporu. Sytuacja ta czyni z metropolii podwójnego rodzaju laboratorium. Dzieje się tak z uwagi na podejmowane tam neoliberalne eksperymenty (jak przechodzenie od akumulacji opartej na zysku do odspołecznienia dobra wspólnego w postaci renty, por. Vercellone, 2008) czy testowane w Iraku nowe formy wojny w środowisku miejskim (Hardt i Negri, 2012b, s. 318), jak również poprzedzające je akty innowacyjnego oporu (np. w ramach strajku metropolitalnego, Negri, 2013), sabotażu renty (Pasquinelli, 2008, s. 147) czy miejskiej partyzantki (na ulicach Gazy, Bagdadu czy Paryża), tożsame z lekcją jego organizacji.

#### 4. Wielość i prawo do *biopolis*

Dochodzimy w ten sposób do alternatywnej względem Agambenowskiej wizji miejskiej biopolityki. Podobny punkt wyjścia – opis wystawionej na mechanizmy biowładzy metropolii, przekonanie o jej bezgraniczności (na skutek usieciowienia) i heterotopiczności, zniesieniu różnicy między przestrzenią prywatną i publiczną – prowadzi autorów *Rzeczy-pospolitej* do przeciwstawnych, afirmatywnych, z uwagi na odmienne ujęcie biopolityki<sup>21</sup> i metropolii, wniosków. Nie umniejsza to wagi kolejnej rysowanej w kontekście obu projektów analogii – dostrzeganie rewolucyjnej potencjalności w czasie kryzysu czy zbliżającej się zagłady. Dla Agambena (2008d, s. 71) będzie to umożliwiona przez autodestrukcyjne, globalne drobnomieszczactwo szansa nadejścia pozbawionej założeń, tożsamości i podmiotów wspólnoty. Dla Negriego i Hardta – dokonana siłami wielości demokratyczna re-fundacja metropolii na zgliszczach imperialnego *biopolis*.

Demokratyczna reorganizacja miasta, we właściwym, a więc Spinozjańskim<sup>22</sup> tego słowa znaczeniu, możliwa jest dopiero w sytuacji jego kresu. Ten zaś równoznaczny jest z gwałtowną biopolityzacją, zmianą skali, zniesieniem zewnętrznych i przemieszczeniem wewnętrznych granic na grun-

<sup>21</sup> Odmienność ta opiera się na proponowanym przez Hardta i Negriego, a nieobecny w tekstach Agambena, odróżnieniu biowładzy (jako zbioru urzędzeń i strategii umożliwiających kontrolę i wyzysk żywej pracy) i biopolityki (rozumianej w kategoriach oddolnego, demokratycznego formowania się wielości).

<sup>22</sup> Dla Spinozy demokracja to „rządy wszystkich i przez wszystkich”, swoisty prototyp dzisiejszej demokracji bezpośredniej (Hardt i Negri, 2004, s. 317).

cie znanych nam układów przestrzennych. Zdaniem Negriego miasto, które znaleźliśmy do tej pory, odchodzi do historii, a próby jego odtworzenia „na ludzką miarę” (por. Gehl, 2009) to dowód na nieprzystawalność poglądów miejskich decydentów do społeczno-ekonomicznej sytuacji współczesnego, biopolitycznego, a zatem nie-tylko-ludzkiego, świata (Negri, 2008a, s. 38). Włoski filozof odpowiada w ten sposób na coraz częściej zadawane dziś pytanie: czy metropolia jest miastem? (zob. Jałowiecki, 2009). Odpowiedź brzmi: nie jest. Co więcej, jako jakościowo odmienny od miasta twór przestrzenny w coraz większym stopniu przyczynia się do urbanizacji – w większej mierze jednak środkami symbolicznymi, takimi jak styl życia lub kultura, aniżeli na sposób aranżacji przestrzeni – malejących z każdym dniem obszarów niemetropolitalnych. Fakt, że Negri nie przestaje mówić o mieście, pozwala sądzić jednak, że opisywana przez niego rzeczywistość imperialna stanowi fazę przejściową z uwagi na obecny etap urbanizacji. Kluczowy z punktu widzenia teoretyków prawa do miasta (Lefebvre, Peter Marcuse, Don Mitchell) moment związany z samego tego miasta rekonfiguracją czy nawet, jak chce Harvey, wynajdywania go na nowo. Jak zobaczymy niżej, dla autorów *Multitude* oznacza to przeformułowanie samego Lefebvre’owskiego pytania – przy zachowaniu wielu elementów oryginalnej odpowiedzi – jak również oryginalną propozycję metropolitalnej, oddolnej i zlokalizowanej, lecz uwikłanej w globalną sieć, demokracji.

Zanim dojdzie do jej zaistnienia, metropolia odpowiada w wielu kwestiach charakterystyce holenderskiego architekta Rema Koolhaasa. Oznacza przestrzeń fraktalną, anomiczną, porażającą swym ogromem i wielonarodowością (Negri, 2009). To *junkspace* (Koolhaas, 2008), z jej panoptyzmem, infrastrukturalną i architektoniczną homogenicznością, monumentalnością, spazmatyczną rozrywką, dualnym podziałem populacji na wytwórców i zbieraczy śmieci, z dodatkiem zapoznanego przez Koolhaasa i afirmowanego przez Negriego komponentu niespodziewanych, twórczych spotkań i biopolitycznego, wspólnotowego oporu. W tym aspekcie włoskiemu filozofowi bliżej raczej do wizji metropolii przedstawionej przez Sassen: „to figura homologiczna względem kapitalizmu w jego imperialnej fazie” (Negri, 2002). Kontrola kapitału wyraża się w przestrzennej organizacji miasta, parcelujących populację rozwiązaniach architektonicznych, narzędziach technologicznego nadzoru czy oficjalnej, miejskiej polityce zerowej tolerancji. Ubocznie skutkuje ona jednak tworzeniem punktów oporu, łączonych przez wielość w procesie rekompozycji całego organizmu przestrzennego. Zdaniem Sassen współczesne metropolie, nade wszystko zaś złączone w sieć miasta globalne jako fizyczne (z uwagi na obecne w nich instytucje czy infrastrukturę) zaplecza działań podejmowanych w ramach globalnego, elastycznego kapitalizmu, przyciągające największe międzynarodowe kor-

poracje i siłę roboczą, funkcjonują obecnie jako metonimie samej globalizacji. Podobnie rzecz ma się z inherentnie w nią wpisanymi sprzecznościami i konfliktami: „[w]ielkie miasta wysoko rozwiniętego świata są obszarem, na którym wielość procesów globalizacyjnych przybiera konkretne, zlokalizowane formy [...] Możemy zatem uznać miasta [...] za strategiczny obszar licznych konfliktów i sprzeczności” (Sassen, 2007, s. 7). Drugą stroną urbanizacji kapitału jest więc urbanizacja dysensu, krytycznym odbiciem kapitalistycznej globalizacji – kolektywny opór globalnych wspólnot miejskich. Podstawowym problemem pozostaje ich mobilizowanie i przekuwanie zorientowanego lokalnie niezadowolenia w bardziej uniwersalne, podważające policyjne *status quo*, działania.

Wielość, mimo nacisku Hardta i Negriego na jednoczący charakter pracy i jej wyzysku oraz klasowy charakter opisywanej w tych terminach podmiotowości, odróżniona zostaje od klasy robotniczej. Jako konglomerat pojedynczości wymyka się także charakterystycznym dla poprzedzających ją kolektywów tożsamości i ekskluzywności. Mowa tu w zamian o nowym proletariacie, a w komentarzach do owej koncepcji także o prekariacie, kognitariacie czy digitariacie. Wszystkie jednoczą odmienne, nierzadko skonfliktowane, klasy wywłaszczonych z takich owoców własnej kreatywności jak: formy komunikacji, oddolne estetyki oporu (*graffiti, street art, guerrilla gardening*) czy samo miasto, stanowiące, zgodnie z przekonaniem Tomasa Manna i Lewisa Mumforda, kolektywne dzieło sztuki autorstwa jego mieszkańców.

Swoistą odpowiedzią na sieciowość metropolii jest sieciowy charakter wielości – możliwość wiązania odległych grup i walk na bazie podobnych: doświadczenia wyzysku, solidarności w obliczu imperialnego wroga i zbiorowych interesów. Na te ostatnie składają się nade wszystko odzyskanie kontroli nad dobrem wspólnym oraz zaprowadzenie Spinozjańskiej demokracji absolutnej<sup>23</sup>. Sieciowość, podobnie jak u Castellsa (2008, s. 146), zarysowuje nowy model prowadzenia polityki demokratycznej. Ustala, na wzór globalnej sieci internetowej, innowacyjne formy interakcji i mobilizacji zróżnicowanych podmiotów, co w ostatnich latach dodatkowo wzmocniła popularność mediów społecznościowych. Sieć to również gwarant żywotności – obumarcie jednego z węzłów, nie niszczy pozostałych jej fragmentów i skuteczności ruchu, umożliwia bowiem równoczesne i wielostronne atakowanie systemu, jak w czasie globalnych protestów przeciwko wojnie w Iraku, w lutym 2003 r. czy organizowanych w wielu miastach na całym

<sup>23</sup> W *Imperium* wspólny interes wielości sprowadzony został do trzech żądań: globalnego obywatelstwa, płacy społecznej i dochodu gwarantowanego dla wszystkich, prawa do reapropriacji coraz bardziej wintegrowanych w ciała i umysły jednostek środków produkcji (Hardt i Negri, 2005, ss. 419-427).

świecie manifestacjach oburzonych. Sieciowy model organizacji zastępuje (choć nie likwiduje ich w pełni) wcześniejsze, do niedawna sprzeczne, formy mobilizacji – tożsamościową oraz różnicową. Daje im nowe życie, zastępując sprzeczność tożsamości i różnicy komplementarnością tego, co wspólne i pojedynczości (Hardt i Negri, 2004, ss. 217-218):

Metropolia może być rozumiana przede wszystkim jako szkielet i rdzeń kręgowy wielości. Oznacza architektoniczne i społeczne środowisko, wspierające jej aktywność, a także tworzące zbiór i afektywny zestaw umiejętności, społecznych relacji, zwyczajów, pragnień, wiedzy i obiegów kulturowych. Metropolia nie tylko wpisuje się w przeszłość wielości, ale też reaktywuje ją – minione formy podporządkowania, cierpienia i walk – stwarza także warunki, zarazem negatywne i pozytywne, dla jej przyszłości. [...] Metropolia to miejsce biopolitycznej produkcji, ponieważ jest przestrzenią tego, co wspólne, miejscem żyjących razem ludzi, dzielących zasoby, komunikujących się, wymieniających się dobrami i ideami. [...] Metropolia jest fabryką produkującą dobro wspólne (Hardt i Negri, 2012b, ss. 359-360).

O jej „istocie”, obok wspomnianej wyżej produktywności, decyduje obecność często nieantycypowalnych, opiewanych chociażby przez Charlesa Baudelaire’a, spotkań oraz antagonizmu. Co ciekawe, ich pierwszoplanowość, z punktu widzenia przyszłej metropolitalnej polityki, umożliwiła dopiero radykalna, kapitalistyczno-urbanistyczna restrukturyzacja miasta. Dobrym przykładem zdaje się w tym miejscu ponownie paryska haussmannizacja. Jak zauważa Berman, miała ona na celu uwidocznienie tego, co niewidoczne i jeszcze nieobjęte skutecznym nadzorem ze strony władzy. Efekt uboczny tego procesu to spotkanie odseparowanych dotąd fizycznie klas, świadomość istnienia miejskiego innego i ran widocznych „w świetle bulwarów” (Berman, 2006, ss. 202-203). Zdaniem Harveya (2006c, s. 20 i dalej) stała za tym niedostrzeżona przez paryskiego prefekta porowatość barier oddzielających przestrzeni handlową, prywatną i publiczną, jak również dokonujące się na skutek wielkiej przebudowy Paryża wzmocnienie klasy robotniczej, manifestujące się w rewolucyjnym zrywie Komuny Paryskiej. Dla obu autorów sytuacja ta przedstawia bliską Negriemu nadzieję na upolitycznienie ulicznego modernizmu i demarginalizację miejskiej biedoty. Umożliwić ma to ostatecznie polityczna organizacja metropolitalnych spotkań, polegająca na niedostępnym kapitałowi pomnażaniu ich radosnej i minimalizacji szkodliwej odmiany (Hardt i Negri, 2012b, s. 366).

Pora w tym miejscu na przedstawienie kilku zastrzeżeń wobec zarysowanej powyżej teoretyzacji. Abstrahując od częstego zarzutu, że kwestia organizacji oporu jest najsłabiej opracowanym elementem koncepcji Hardta i Negriego (por. Laclau, 2009, ss. 203-207), spore kontrowersje musi budzić połączenie kwestii afirmatywnych spotkań z określonym rozumieniem antagonizmu. Wedle autorów *Multitude*, dalekich skądinąd od umiarkowanej

zwolenniczki agonizmu Mouffe, fizyczna przemoc to niejednokrotnie jedyne narzędzie prowadzące do zmiany niesprawiedliwych stosunków władzy. Objawia się ona w sposób szczególny w tym, co Hardt i Negri (2012b, s. 348) nazywają żakeriami, czyli ludowych sprzeciwach fundowanych na Spinozjańskim oburzeniu. Autorzy wskazują na ich długą, sięgającą XVI wieku tradycję, wielość form – antykolonialne rebelie, protesty żywieniowe, walki partyzanckie, powstania chłopskie, rewolty robotnicze itp. – oraz coraz wyraźniejszą urbanizację, przy zachowaniu wielu elementów żakerii wiejskiej. Tak rozumiane, pojemne semantycznie pojęcie pozwala im na wydłużenie cyklu walk miejskich opisywanych w *Multitude* (Hardt i Negri, 2004, s. 81), w typowym dla włosko-amerykańskiego duetu trybie genealogicznym, jak również dokonanie częściowej rehabilitacji odrzuczanych wcześniej typów tożsamości zbiorowych: tłumu i ludu. Wracając do antagonizmu, symptomatyczna dla Negriego (2008a, s. 109) jest jego „apologia gwałtu”, usprawiedliwienie przemocy jako odpowiedzi na przemoc, przy jednoczesnym zastrzeżeniu, że nie jest ona nastawiona na czynienie krzywdy bądź akty kryminalne<sup>24</sup>. Choć tak rozumiana przemoc ma, zdaniem autorów *Imperium*, jedynie instrumentalny charakter i nie należy do podstawowych narzędzi biopolitycznej władzy konstytuującej, to właśnie jej nieobecność zdawała się decydować, przynajmniej do niedawna, o niechęci włoskiego filozofa do inicjatyw obywatelskich w rodzaju miękkiego miejskiego aktywizmu czy prób ustanawiania „tymczasowych stref autonomicznych” (Bey, 2009). Narzędzia te charakteryzują słabą wielość, opierającą swe działania na błędnym założeniu ontologicznym – przekonaniu o możliwości i skuteczności oporu przedsiębranego na zewnątrz Imperium. Tymczasem jedyna dana nam rzeczywistość ma, powiada Negri, kształt biopolitycznego diagramu. Przecina go polityczna przekątna – rodzaj porowatej barykady pomiędzy przeciwnikami i umacniającymi system (Negri, Petcou, Petrescu i Querrien, 2008)<sup>25</sup>. Nadzieja, jaką można wiązać ze słabym oporem wiąże się z możli-

<sup>24</sup> W *Multitude* znajdujemy ponadto mało przekonującą obronę demokratycznej, słabej przemocy, odróżnionej od mocnej, w sensie Benjaminowskim, przemocy mitycznej (por. W. Benjamin, 1996b). Słaba przemoc ma istotowo defensywny charakter. Służy obronie społeczeństwa, nie przyczynia się nigdy do jego kreowania (Hardt i Negri, 2004, ss. 341-345). Parę stron dalej czytamy jednak o konieczności tworzenia nowych broni będących ucieleśnieniem władzy konstytuującej i umożliwiających kreowanie demokracji. Bronie te (np. organizowane przez Queer Nation *kiss-ins* lub aktywistyczne happeningi) nie tylko nie przypominają przemocowych rozwiązań Imperium, ale tworzą zbliżony do artystycznego arsenał subwersji. Jego kulturowe składowe to ironia, poczucie humoru czy sytuacjonistyczna rekontekstualizacja narzędzi władzy.

<sup>25</sup> Tak jasno przedstawione stanowisko, w obliczu bardziej zniuansowanych zwykle analiz Negriego, zdawać się może rażące. Jedyna próba obrony na zarzut czarno-białego oglądu świata mogłaby głosić, że podtrzymywanie Imperium dokonuje się zazwyczaj w sposób nieświadomiony wynikający z ignorancji, konformizmu, lecz również przeświadczenia o braku

wością przekucia go w opór zorganizowany – transcendujący lokalność i dokonujący rewolucyjnej zmiany na wspólnym kulturowo-ekonomiczno-politycznym tle (co przypomina w pewnej mierze przekonanie Guya Deborda o nierozłączności rewolucji kulturowej i społeczno-politycznej).

Słaba wielość nie odpowiada również Negriowskiej wizji zmiany społecznej. Konsekwentne odrzucenie cząstkowych reform, ewolucyjnych przeobrażeń, lokalnych „ulepszeń” dokonuje się tutaj w imię wszechogarniającej rewolucji, wstrząsu, zerwania ciągłości. Jak jednak do nich doprowadzić? W jaki sposób przekuć słabą, lokalną solidarność w aktywny, rewolucyjny opór? Jak partykularyzm miejskiej polityki przenosić na bardziej uniwersalny, globalny poziom? Na te pytania, niejako potwierdzając zarzut Laclaua o spontaniczności wielościowego oporu, wyraźnej odpowiedzi Negri nie daje. Nie jest jasne do końca również, jakie miejsce w projekcie włosko-amerykańskiego duetu zajmują podejmowane w granicach konkretnych miast działania polityczne. Mam tu na uwadze pytanie o geograficzną skalę myślowego przedsięwzięcia Hardta i Negriego. Wiele wskazuje na to, że zgodne z planetarnym programem obalenia Imperium są jedynie te walki miejskie, które przekraczają terytorium danej metropolii. Praktyki zogniskowane na lokalności, próby egzekwowania prawa do miasta, wizje zmiany typu „tu i teraz” tracą na wartości, gdy brak im połączeń z szerszym politycznym kontekstem. Autorzy *Multitude* ulubione przykłady rebelii wpisują w tym kontekście w historyczne kontinuum podejmowanych w mieście walk. Paryski strajk pracowników komunikacji miejskiej RATP z 1995 r.<sup>26</sup> nie byłby możliwy bez wcześniejszych protestów w sprawie *sans papiers* czy *sans travail*. Te z kolei zapowiedziane zostały w latach 60. i 70., gdy hasło „odzyskania miasta” równie głośno wznoszono w USA, Niemczech czy Włoszech. Współcześnie wiązanie walk, rewolucyjna transgresja lokalności ułatwia zjawisko metropolityzacji. Miejskość współczesnego świata wiąże się z perspektywą generalizacji metropolitalnej rebelii oraz tworzenia sieci komunikacyjnych, umożliwiających globalną współpracę (Hardt i Negri, 2012b, s. 371). Czy jednak rzeczywiście do niej dochodzi? Trudno się nie zgodzić, że doświadczenia partykularnych wspólnot oporu, lokalnych ruchów miejskich wykorzystywane są w innych warunkach i przez inne zbiorowości. Nie

alternatywy. Rzec by można, że performatywne pisarstwo Negriego i Hardta ma na uwadze przeciągnięcie takich osób na drugą stronę diagramu.

<sup>26</sup> Paryski protest zawiązał się przeciwko próbie prywatyzacji francuskiej sieci kolejowej oraz przeprowadzenia zmian w systemie emerytalnym pracowników RATP. Udało się w jego ramach wypracować interesujące modele międzyludzkiej, cieleśnie zapośredniczonej komunikacji – wyrażane w trakcie karnawałowych demonstracji lub zastępujących transport publiczny oddolnych inicjatyw, które miały dla Negriego znamiona dobra wspólnego (Negri, 2008a, s. 36). Dodajmy, że stawką w grze była tu wizja samego miasta. Obok niezgody na jego prywatyzację, pod znakiem zapytania stawiano również jego publiczny charakter.

ulega wątpliwości także podobieństwo protestacyjnych praktyk czy formułowanych w stosunku do władz miejskich roszczeń. A jednak każda kampania na rzecz odzyskania miasta wpisuje się w odrębny przestrzenno-kulturowy kontekst, jest – jak powiedzieliby zainteresowani sprawą teoretycy sztuki – *site-specific*.

Wydaje się, że jednym z głównych niepowodzeń Hardtowsko-Negriowskiego projektu jest dotkliwie zauważalny brak recepty na dokonanie owego przejścia. Miejskie przedsięwzięcia, które mogłyby posłużyć za jego przykład, mają zatem zazwyczaj albo wyraźnie lokalny, miękki charakter, albo stanowią nieskuteczną, paramilitarną odpowiedź na kontestowany przez wielość, imperialny stan wojny. Jeśli idzie o te ostatnie, drugim zastrzeżeniem, obok zarzutu o przemożność działań, może być wątpliwość związana z obieranymi przez wielość obiektami ataku. Afirmowane przez autorów *Multitude* alterglobalistyczne protesty nie tylko uruchamiają, szczególnie widocznie w wypadku Seattle i Genui, mechanizmy miasta rewanżu (por. Smith, 1996), wtłaczające w swe tryby margines obwiniany przez władze za degradujące miasto zawłaszczenie. Skuteczność tego typu oporu osłabiona jest także przez sam wybór alterglobalistycznych celów. Mapa łącząca ośrodki protestu, jak argumentuje Dieter Lesage, nie pokrywa się z mapą newralgicznych dla systemu miast globalnych. Ich systematyczne omijanie przez „twardą” wielość to dowód sprawnego funkcjonowania imperialnej strategii odsuwania oporu z dala od węzłowych punktów władzy (Lesage, 2007, s. 106). Odnosi ona zwycięstwo także na poziomie dyskursu – dokonując zamiany przedrostków alter- na anty-, służących etykietowaniu przeciwników oraz przysłaniając kreatywność sprzeciwu za pomocą odosobnionych obrazów zniszczenia i bezcelowej agresji. Kłopotliwe zdaje się także oderwanie tego rodzaju protestów od miejsc, w których są podejmowane, a zatem brak zakorzenienia oporu w procesach alternatywnej produkcji przestrzeni. Oznacza to skuteczne „rozcieńczenie” ich biopolityczności – brak przełożenia dokonań w obszarze komunikacji, praktyk paraestetycznych czy produkcji społecznej na ich materialną podstawę bytową, konkretną metropolię.

Co istotne, zarzuty te tracą często swą wagę w obliczu działań słabszej, zlokalizowanej wielości, łączącej w swych działaniach pozbawiony odniesień do tego, co organiczne proces zakorzenienia z ponadlokalnym transcendowaniem niekorzystnych warunków społeczno-geograficznych – przejawów wspólnotowości, zabiegających o korzystne dla mieszkańców danego miasta ustalenia prawne czy decyzje urbanistyczne. Owocem ich działań bywa biopolityczne miejsce, przestrzeń wspólna, będąca efektem usensowniających użyć i praktyk kulturowych oraz wspólnotową odpowiedzią na zdominowaną przez nie-miejsca i przepływy przestrzeń metropolitalną. Dokonujące się w takich wypadkach upolitycznienie postpolitycznej prze-

strzeni wiąże się z przekonaniem Negriego o uniwersalnym charakterze kreatywności. Wedle filozofa staje się ona udziałem każdego producenta dobra wspólnego, każdego pracownika wyzyskiwanego przez globalne urządzenie władzy. Inaczej niż Florida postrzega on jednak zadania kreatywnej metropolii. Ma na uwadze nie akumulację kapitału, lecz produkowanie tego, co wspólne<sup>27</sup>. Opowiadając się za samorządnością wielości, odrzuca też możliwość eksperckiego zarządzania metropolią. Demokratyczne miasto obędzie się bez odgórnego kurateli, oderwanej od wyborcy władzy przedstawicielskiej czy ekspertów od miejskiego marketingu. Oczywiście jaskółki owej zmiany możemy obserwować w Porto Alegre oraz jego naśladowcach, wprowadzających rozwiązania budżetu partycypacyjnego, takich jak: Belo Horizonte, Recife, Kordoba, Piacenza (Górski, 2007). Problem polega na tym, że dla Negriego mechanizmy partycypacyjne pozostają osiągnięciami głęboko niesatysfakcjonującymi. Wpisują się w program niedoskonałej demokracji uczestniczącej, nie przybliżając nas zbyt do jej absolutnej odmiany. Maksymalistyczna wizja nowego światowego porządku nie pozwala na zadowolenie z rozwiązań pośrednich.

Stałym żądaniem zlokalizowanej wielości pozostaje możliwość egzekwowania prawa do miasta, ustawicznie reglamentowanego przez globalny kapitał, oficjalną politykę i przedstawicieli klas uprzywilejowanych. Dokonuje się to zwykle w trybie uderzającej w biedotę akumulacji przez wywłaszczenie lub powszechnego w warunkach miejskich „grodzenia wspólnego pastwiska” (Patel, 2010, ss. 122-134). Zdaniem Harveya gra o miasto jest dziś równoznaczna z możliwością jego współkształtowania w procesach decyzyjnych związanych z utylizacją wypracowanej przez mieszkańców nadwyżki. Sprawiedliwsza kontrola nad całością miejskiego procesu możliwa będzie dzięki ruchowi ruchów miejskich, wychodzących od konkretnych, lokalnych problemów i małych, umiejscowionych rewolucji w stronę walki, przynajmniej potencjalnie, globalnej. Demokratyzacja prawa do miasta oraz „konstrukcja egzekwującego je szerokiego ruchu społecznego staje się imperatywem, jeśli wywłaszczeni chcą odzyskać kontrolę, której im odmówiono, oraz ustanawiać nowe modele urbanizacji. Lefebvre miał rację, kładąc nacisk na fakt, że rewolucja musi być miejska albo nie będzie jej wcale” (Harvey, 2008b, s. 40). Podobnie rzecz ma się z przejściem od *Res-publica* do *Res-communis*. Należy podkreślić, że wyczekiwany przez Harveya nowy, przekraczający podziały klasowe podmiot prawa do miasta ma przybrać charakterystyczną dla współczesnej polityki oddolnej postać koalicji. Zło-

---

<sup>27</sup> Chodzi tu o intuicję bliską Peterowi Marcusemu (2011), wiążącego prawo do miasta z powszechną możliwością rozwijania kreatywności. Musi być ona traktowana nie jako warunek wzrostu gospodarczego, lecz bazowy element egzystencji, którego wspieraniu winna być podporządkowana gospodarka.

żonego aliansu rozmaitych grup interesu, demokratycznych żądań, odmiennych języków, kultur, pamięci, wiązanych w obliczu wizji przyszłego miasta i wspólnego wroga – kapitalizmu i jego miejskiej metonimii. Peter Marcuse (2009, s. 192) podkreśla w tym kontekście kolektywny charakter prawa do miasta, realizowanego z lepszym lub gorszym skutkiem przez: fora, alianse, ruchy, koalicje, asamblaże, sieci, konwergencje, sieci sieci. Wszystkie powstają niejako w poprzek istniejących różnic, zachowując zarazem podstawowy komponent Lefebvre'owskiej zasady – prawo do odmienności. Marcuse zwraca uwagę na dwie inne, wyjściowe dla formułacji *la droit à la ville* kwestie: żądanie wykluczonych i płacz wyalienowanych. To pierwsze ma na uwadze poprawę materialnych warunków bytowych, koniecznych z punktu widzenia egzystencji miejskiej populacji, drugi zabiega o pozamaterialną sprawczość, partycypację w i satysfakcję z miejskiego życia. Oba składają się na cielesne użytkowanie miasta (Purcell, 2008, ss. 90-96) – uczestniczenie w oferowanych przez nie możliwościach oraz jego współkształtowanie w demokratycznym procesie decyzyjnym.

Autorzy *Multitude* choć podkreślają znaczenie konstruowanych lokalnie i cielesnie zapośredniczonych kultur oporu – rozumianych jako sieci praktyk, stylów życia, aktów komunikacji i kooperacji – zbyt szybko przechodzą nad nimi do możliwości pozalokalnego uzgodnienia aktów oporu. Tymczasem postulowana przez Lefebvre'a miejska rewolucja musi się dokonywać w każdym mieście z osobna (jednak nie bez połączeń i wsparcia całej sieci), siłami tworzących je ludzi. Opór okazuje się skuteczniejszy, gdy podejmują go prawdziwi miejscy eksperci – mieszkańcy codziennie użytkujący i obdarzający znaczeniami przestrzeń bliskiego im miasta, zwrócenie w stronę przeciwnika bardziej konkretnego niż Imperium czy globalny kapitalizm. Dopiero wtedy możliwa będzie realizacja istoty Lefebvre'owskiego roszczenia – egzekwowania powszechnego prawa nie tyle do miasta, ile do miejskości, przeprowadzenia rewolucyjnej zmiany na obszarze całego społeczeństwa (Lefebvre, 2012). Nic nie stoi zatem na przeszkodzie, by zlokalizowana wielość wypełniła puste miejsce po tradycyjnej klasie robotniczej, a prawo do miasta stało się prawem do biopolitycznej metropolii. Dotycząc warunków bytowych, dostępu do natury czy reprodukcji miejskości, jawi się ono przecież jako kluczowy element żywej polityki miasta (Patel, 2010, s. 173).

Jak przypominają Negri i Hardt, współczesne rebelie są miejskie nie tylko z uwagi na lokalizację, ale i bezpośredni obiekt oporu – samą metropolię. Dzieje się tak z uwagi na rozlanie się przestrzeni produkcji na obszar całego społeczeństwa i związanie jej obecnej formy z kapitalistyczną produkcją przestrzeni. Być może zatem jedyna droga do odzyskania kontroli nad dobrem wspólnym i obalenia hegemonicznej, imperialnej władzy wiedzie

przez kolejne, pośrednie, z uwagi na dalekosiężny cel, zwycięstwa w walkach o odzyskanie miasta, oddolne „rewolucje” prowadzące do zmiany użytkowania potencjalnie wspólnej przestrzeni. Dobre ilustracje dla tak postawionej kwestii stanowią dokonania odrzucających rozwiązania siłowe, lokalnych wielości: skutkujące wprowadzeniem rozwiązań partycypacyjnych i Statutu Miejskiego działania brazylijskich ruchów miejskich (Fernandes, 2007; Holston, 2010), rosnące znaczenie amerykańskiego Right to the City Alliance, osiągnięcia zabiegających o wspólnościowe pojmowanie zasobów naturalnych kampanii ekologicznych czy zwycięskie walki o transport publiczny, np. w Los Angeles (Soja, 2010). Wszystkie wpisują się w myślenie o miejskiej wspólnotcie proponowane przez Harveya. Autor *Spaces of Capital* zainteresowany jest mechanizmem transcendowania opartego na lokalnej solidarności wojowniczego partykularyzmu na rzecz celów ponadlokalnych, praktyk mających na uwadze transformację nie tyle miejskiej okolicy, ile całego społeczeństwa. Podobne przejście pozwala wspólnotcie zachować jej pierwotną żywotność, pielęgnować podatną na translację różnicę. Oddala groźbę regresywności, skostnienia i instytucjonalizacji skutkujących ekskluzywnym komunitaryzmem czy suburbanistycznym separatyzmem. Umożliwia traktowanie wspólnoty na zasadzie stale realizowanego zadania, procesu, w przeciwieństwie do organizmu czy zamkniętego w swych granicach obiektu. Klucz do jej zaistnienia leży, zdaniem szkockiego geografa, w dialektycznym powiązaniu partykularności i uniwersalności (Harvey, 2000, s. 242). Chociaż jedna nie istnieje bez drugiej, potrzebne są instytucje mediujące między tym, co konkretne i abstrakcyjne, umożliwiające na drodze przekładu zawiązywanie koalicji pośród partykularyzmów. Translacja potrzeb i postulatów odmiennych ruchów możliwa jest w oparciu o uniwersalne wartości. Harvey przekonuje w wielu tekstach, że za taką wartość należy uznać społeczną sprawiedliwość. W innych proponuje dodatkowo sięganie po alternatywne możliwości, nowe prawa i obowiązki ucieleśniające w najlepszy sposób to, co wspólne dla wszystkich ludzi (Harvey, 2001; 2000, ss. 248-252).

Kolejny przykład miękkiego aktywizmu jest jeszcze bliższy koncepcji wielości. Opisany przez Marka Purcella (2008, ss. 135-155) przypadek oczyszczania głównej rzeki Seattle, Duwamish, dowodzi skuteczności heterogenicznych koalicji, reprezentujących w sporze z miastem i jego prywatnymi partnerami lokalną wspólnotę oporu. Na tę ostatnią, złączoną pod mianem Duwamish River Cleanup Coalition (DRCC), złożyły się organizacje ekologiczne, grupy sąsiedzkie, miejscy aktywiści, a nawet przedstawiciele lokalnego, małego biznesu i indiańskie plemię Duwamish. Autor *Recapturing Democracy* o zawiązanym w Seattle wspólnotowym sojuszu pisze jako koalicji koalicji, połączonej przez wspólne polityczne żądania sieci ekwiwa-

lencji. Dokonuje tym samym ciekawego uzgodnienia teorii hegemonii (logika ekwiwalencji umożliwiająca, według Laclaua, polityczne jednoczenie heterogenicznych żądań ludowych) oraz opisywanej tu koncepcji Negriego i Hardta. I choć odrzuca proponowane przez tych ostatnich pojęcie dobra wspólnego, o to, co wspólne toczył się w istocie omawiany przez niego spór. Sukces organizacji wspólnotowych zależał bowiem od narzucenia pozostałym jego uczestnikom (publiczno-prywatnej jednostce, skupionej pod nazwą Lower Duwamish Waterway Group – LDWG) wspólnotowej definicji rzeki. Można dodać, że „Duwamish” stawała się w tym kontekście Laclauowskim pustym znaczącym. Postrzeganie rzeki w kategoriach dobra wspólnego, zasługującej na ochronę przestrzeni zamieszkiwania, musiało wygrać z infrastrukturalnym i przemysłowym poglądem na Duwamish, nazywanej w tej optyce drogą wodną. DRCC, wykorzystując dane jej możliwości prawne (przyjęcie roli eksperckiej), stawała się pełnoprawnym przeciwnikiem (por. Mouffe, 2008) w dyskusji dla LDWG oraz Agencji Ochrony Środowiska. Jak pisze Purcell, zagrała w ramach zaoferowanej przez władze gry w celu jej odśrodkowej transformacji. Zaowocowało to korzystnymi dla mieszkańców planami na przyszłość – szerokim programem oczyszczenia rzeki i przywróceniem jej wspólnego, użytkowego charakteru. Z punktu widzenia tego rozdziału istotny jest fakt, że prowadzona lokalnie i pokojowo walka może prowadzić do efektywnego zawiązywania wspólnoty oporu. Solidarnej zbiorowości odzyskującej to, co odzyskiwane być nie powinno – dobro wspólne i kolektywne prawo do miasta.

Przedstawione tu zastrzeżenia pod adresem Negriowsko-Hardtowskiej koncepcji wielości nakazują ponowne przemyślenie jej ostatecznej formy. Może należy o niej mówić w liczbie mnogiej (czego nie odrzucają, a ostatnio nawet propagują sami jego autorzy, Hardt i Negri, 2012a) – jako wielości kultur oporu szukających porozumienia na drodze transkulturowych negocjacji, partykularnych *multitudes*, czyli obserwowanych w konkretnych miastach ruchów, zapowiadających wyróżniony przez autorów *Imperium* podmiot zmiany. Perspektywa zlokalizowanych wielości („przeskakujących” jednak na inne skale), mnogich i odmiennych środowiskowo miejskich kultur oporu, pozwala na zbliżenie projektu Negriego i Hardta do koncepcji polityki rozwijanej przez Rancière’a. Ich wspólnym mianownikiem byłby odniesiony do przestrzeni całego miasta „formujący antagonizm” (por. Płonowska Ziarek, 2001, s. 218), opór podejmowany w imię nie tylko rekonfigurowania zastanej przestrzeni i relacji społecznych, ale i produkowania tego, co nowe – przestrzeni, stylów życia, kultury czy wreszcie, wspólnoty i dobra wspólnego utrudniających społeczne negowanie założonej z góry równości mieszkańców miasta.

## 5. Profanacja i kreatywny sabotaż

Zastanówmy się na koniec, jak mogłaby wyglądać analogiczna procedura przejmowania prawa do miasta na gruncie Agambenowskiej *biopolis*. Pomocne będzie w tym celu odniesienie do praktyki profanacji. Zgodnie z rozstrzygnięciami prawa rzymskiego, profanowanie to przywracanie swobodnemu użytkownikowi przedmiotów oddzielonych od ludzi w procesie poświęcenia, aktu separacji tego, co boskie od tego, co świeckie. Jako opozycyjny względem dzielącej religii akt polityczny, polega ono na przywracaniu strefie publicznej treści lub przedmiotów uprzednio człowiekowi odebranych (Agamben, 2006, s. 93). Odzyskiwanie dokonuje się poprzez wywrotowe, innowacyjne, uwolnione od celów użycie. Jak zauważa Agamben, dzieło profanacji staje się szczególnie naglące w sytuacji, gdy separującą funkcję religii do skrajności doprowadzają kapitalizm i nowoczesne formy władzy. W odniesieniu do biopolitycznej metropolii profanacja sprowadza się do konfrontacji z tworzącymi ją urządzeniami, przywracania do użycia tego, co „w nich pochwycone i oddzielone” (Agamben, 2010b, s. 90). „Profanacja neutralizuje swój przedmiot [...] dezaktywuje mechanizmy władzy i przywraca wspólnemu użytkownikowi zawłaszczone dotychczas przestrzenie” (Agamben, 2006, s. 98). Co jednak najistotniejsze, może się przyczyniać także do emancypacyjnego przemieszczenia podziałów społecznych, w trybie przekształcenia ich w czyste środki. W *Pochwale profanacji* Agamben utożsamia tę szansę z nadejściem społeczeństwa bezklasowego, w *Czasie, który zostaje* – z charakterystycznym dla ludu „cięciem apellejskim”, mesjańskim przesunięciem starych podziałów. To ostatnie zostaje sprowadzone do Pawłowego „dzielenia samych podziałów prawnych i czynienia ich nieskutecznymi bez konieczności sięgania do jakiegokolwiek ostatecznej podstawy” (Agamben, 2009b, s. 68) – charakterystycznego dla nadchodzącej wspólnoty odrzucenia tożsamości, wspólnej cechy, doświadczeń i przynależności jako kryteriów rozdziału (Agamben 2008d). Agamben w swej koncepcji mesjańskiej reszty wpisuje się tym samym w długą, zapoczątkowaną przez Marksowską wizję proletariatu, a kontynuowaną, jego zdaniem, przez Deleuze’a, Foucaulta czy Rancière’a, dyskusję nad ludem. W nowej artykulacji koresponduje ona także, w niektórych swych elementach, z emancypacyjnym przesłaniem wielości:

Lud [...] nie jest ani całością ani częścią, ani większością ani mniejszością. Jest raczej tym, co nie jest w stanie ze sobą się utożsamiać, ani jako całość ani jako część, tym zatem, co pozostaje z każdego podziału, co każdemu podziałowi stawia opór [...]. Reszta jest bowiem postacią albo stanem, jakie przybiera ruch w decydującym momencie, i jako taka jest jedynym rzeczywistym podmiotem politycznym (Agamben, 2009b, 73).

Będące udziałem mesjańskiego ludu obalenie murów i zniesienie granic wskazuje na istniejącą w tekstach Agambena, nie do końca jednak wydobytą, alternatywną względem obozu wizję przestrzeni. Można ją wiązać z Benjaminowskim rzeczywistym stanem wyjątkowym, rozerwaniem spłotu prawa z przemocą (Jankowicz i Mościcki, 2008, s. 266), jego unieczynnieniem i niewykonalnością, a zatem doprowadzoną do skrajności, przez ludową resztę, radykalizacją wyjątkowości (Agamben, 2009b, ss. 117-127). W kontekście metropolii unieczynnienie może stanowić skuteczną odpowiedź na działalność zawłaszczających to, co wspólne aparatów władzy. Według Negriego i Hardta tym, co władza kapitału separuje od nas najchętniej, jest dobro wspólne. W metropolii szczególnie dotkliwie odbija się to na prywatyzowanej, a potencjalnie zawsze wspólnej, przestrzeni. Jednym z głównych urządzeń służących przejmowaniu miejskiego terytorium i akumulacji kapitału jest, jak pamiętamy, gentryfikacja. Pasquinelli wskazywał na biopolityczny charakter omawianego procesu. Podnoszenie kulturowej jakości miejsca dokonuje się dzięki niematerialnej produkcji wielości, za sprawą jej pomysłów i kreatywnych działań. Sama wielość, i w tym tkwi pułapka gentryfikacji, wpływa na zjawisko rosnącej renty w danej dzielnicy, co prowadzi do spekulacji cenami gruntów i stopniowego ustanowienia kolejnych, przestrzennych granic między skonfliktowanymi klasami (Pasquinelli, 2008, s. 147). Rozwiązaniem proponowanym przez Pasquinello, w którym można dostrzec pokrewieństwo z Agambenowską profanacją, jest praktyka kreatywnego sabotażu – rozbicie dyspozytywu gentryfikacji poprzez alternatywne, a zatem oderwane od mechanizmów ekonomicznego pomnażania zysku i miejskiej renty, niespektakularne użycia miejskiej przestrzeni. Kreatywność odzyskującej prawo do miasta wielości polega w tym wypadku na niezwykle trudnym do osiągnięcia zachowaniu kulturowych walorów miejsca przy jednoczesnym osłabieniu wysokości renty i realokacji wartości na rzecz jej wytwórców (Pasquinelli, 2008, s. 153)<sup>28</sup>. Inaczej niż w związanych z przemocą praktykach degentryfikacyjnych idzie tu głównie o działania o charakterze subwersywnym, wywracające na nice właściwe miastu tryby funkcjonowania. Co ciekawe, Pasquinelli doszukiwał się takowych w opisywanym przez Negriego strajku generalnym w Sewilli w 2002 r. Dokonywał on wspomnianego unieczynnienia miasta – poprzez blokadę dróg, zastopowanie produkcji, odmowę pracy przez pracowników rozmaitych sektorów – przez co prowadził do całodobowego wstrzymania podstawowych funkcji kapitalistycznej metropolii, obniżenia renty i, co za tym idzie, wzmocnienia wytwórców dobra wspólnego i praktyków oddolnej

<sup>28</sup> Za przykład tak rozumianego sabotażu można uznać proliferację graffiti w Kreuzbergu z początku lat 90. XX wieku, dokonującą się w następstwie próby przejścia dzielnicy przez klasę średnią (zob. Drozdowski, 2006, s. 103).

demokracji. Najistotniejsze staje się w tym wypadku odejście od efemerycznego gestu na rzecz trwałego sabotażu renty, równoznacznego z budową demokratycznej fabryki kultury na ruinach miasta kreatywnego (Pasquinelli, 2010).

Odzyskiwanie miasta poprzez profanację dzielących je urządzeń to pilne zadanie dostrzegane na gruncie obu koncepcji *biopolis*. Choć nie likwiduje ono fundamentalnych różnic w obu jego wykładniach, pozwala na skromne uzgodnienie obecnych w obu przypadkach wizji przyszłej miejskiej polityki. Być może dopiero zbiorowy wysiłek profanacji pozwoli Agambenowi powtórzyć kiedyś słowa już wypowiedane przez Negriego:

Metropolia to wyjątkowy i niezmierny zasób, nawet wtedy, gdy miasto składa się z faweli, baraków i chaosu. Na metropolię i jej wewnętrzną tkankę nie mogą być narzucone ani systemy porządku, projektowane przez onnipotentną władzę (od ziemi do nieba przez wojnę i policję), ani neutralizujące struktury (represje, bariery itp.). Metropolia jest wolna (Negri, 2002).

Podstawowy problem, jaki wyłania się w tym miejscu, to kwestia zarządzania jej rewolucyjną postacią, a zatem wymiarem tkwiącym całkowicie poza zainteresowaniem Agambena. Nakłada się on z zadaniem rozwiązywanym przez Hardta i Negriego przez całą poprzednią dekadę, dotyczącym sposobu organizacji wielości i instytucjonalizacji zaprowadzanych przez nią demokratycznych rządów. Jeśli w *Imperium* odpowiedzią na nowoczesną republikę (własności) jest jeszcze trudno uchwytna, konstytuująca ponowoczesna *posse*, w *Multitude* trochę konkretniejszy projekt odnowy XVIII-wiecznej demokracji wielości (Hardt i Negri, 2005, ss. 427-430; Hardt i Negri, 2004, s. 306 nn.), to finał tych poszukiwań, spisany w *Rzeczy-pospolitej*, jest prawdziwie zaskakujący. Polega na przechwyceniu i przekształceniu imperialnego współzależnego rządzenia w zarządzanie tym i na bazie tego, co wspólne. Warto zauważyć, że jest to rodzaj ironicznego i subwersywnego pociągnięcia do odpowiedzialności systemu obiecującego, za sprawą decentralizacji i deregulacji, zwiększenia partycypacji i horyzontalności podejmowania decyzji. Według Hardta i Negriego główne zalety współzależnego rządzenia jako systemu współpracy między państwami i aktorami niepaństwowymi (innymi słowy, Imperium) to jego płynność, konfliktowość, niejednorodność, logika sieciowa, jak również skuteczne połączenie elementów ekonomicznych i politycznych. Cechy te musi zachować wielość w przejściu od technicznego do politycznego składu pracy. Nie stanie się to jednak w akcie spontanicznego zrywu. Wydarzenie, jak przypomina Negri w kontrze do Alaina Badiou, to zawsze wynik końcowy organizacji, a nie punkt wyjścia politycznych działań. Nie może mieć też innej postaci aniżeli rewolucyjnej (Negri, 2011a, s. 75) ani czasowości odmiennej od permanent-

nej. Współzależne rządzenie jako nowa matryca samorządu wielości rodzi się więc wewnątrz Imperium i w oparciu o jego formę. Ta jednak wypełnia się fundamentalnie odmienną treścią, na którą składają się: władza konstytuująca z jej imperatywem oddolności i etyka komunistyczna.

Paralelizm opartych na oburzeniu walk przechodząc przez fazę rewolty i przybierając postać konstytuującego rządu, ma szansę potwierdzić tezę o stwarzającym swoich grabarzy kapitale. Idzie tu nie tylko o rosnące znaczenie tego, co wspólne w procesie produkcji biopolitycznej, ale także o ujawnienie warunków dla projektu komunistycznego (Hardt, 2010, s. 157) i zapewnienie demokratycznego modelu dla jego ram organizacyjnych. Kooperacja i autonomia dopiero w połączeniu z siecią organizacją są w stanie zinstytucjonalizować władzę opartą na dobru wspólnym. Umożliwia to, jak zauważa Negri, podjęcie zasad konstytuującej etyki komunistycznej. Jej trzy elementy to:

[...] rewolta przeciwko Państwu, wspólna bojowość oraz produkcja instytucji. Są one wyraźnie przekraczane przez dwie fundamentalne namiętności: pasję, która popycha nas naprzód od naturalnych potrzeb i ekonomicznej biedy w stronę władzy siły roboczej i nauki wyzwolonej spod panowania kapitału; oraz miłość, która odrzucając samotność, wiedzie nas w kierunku tego, co wspólne [...] (Negri, 2010a, s. 164).

Podstawowe charakterystyki nowych instytucji, które niestety wyobrazić sobie jest tak samo trudno jak ostateczne formy życia produkowane w antropogenetycznym (określenie Christiana Marazziego) momencie produkcji, to zarządzanie konfliktem, ugruntowywanie kolektywnych praktyk i nawyków, wreszcie otwarcie na stale przekształcające je pojedynczości (Hardt i Negri, 2012b, s. 477). Nie muszą one, jak w projekcie Harveya, przekładać tego, co lokalne (partykularne) na to, co globalne (uniwersalne). Obecny cykl walk wywodzi się bowiem z już uwspólnionego podłoża – walki z wyzyskiem o wolność i demokrację.



## ZAKOŃCZENIE (BEZ ZAKOŃCZENIA), CZYLI O NIEKOŃCZĄCYM SIĘ SPORZE

Jeśli oceniać konkretny spór na podstawie podsumowujących go wniosków, rezultatów czy pytań, które należałoby podjąć w jego następstwie, przedstawiona w tej książce poststrukturalistyczna dyskusja nad redefiniowaną w terminach ontologii relacji wspólnotą zaopatruje nas w zaledwie jedną, za to fundamentalną w swych konsekwencjach, konkluzję. Mowa tu oczywiście – biorąc pod uwagę popularyzowane w filozofii francuskiej zasady antykonkluzywności i antykonsensualności (zob. np. Lyotard, 2010) – o jego z konieczności niedokończonym charakterze. Niezależnie od naszej zgody na upatrywanie w owych zasadach słabych podstaw dla nowej dysensualnej etyki (Płonowska Ziarek, 2001), sytuacja niemal z góry założonej nierozwiązywalności sporu o wspólnotę wiąże się z otwarciem przynajmniej kilku interesujących perspektyw badawczych. Wszystkie opierają się na założonym w tej książce konfrontacyjnym charakterze wspólnotowości. Jest on wynikiem tak wpisanej w nią wyrwy, która skutecznie uniemożliwia konstrukcję niezmienną wspólnotowej pełni oraz przekłada się na antagonizujące formy jej ontycznych ucieleśnień, jak i zwrótnie warunkującego pole ontologii stale zmieniającego się obszaru doświadczenia. To w nim, jak przekonywałem, musi się zakorzeniać ostatecznie każda myśl poświęcona wspólnocie (por. Nancy, 2003, ss. 23-27). Założenie to nie tyle spleta w innych przypadkach oddzielone strony różnicy ontyczno-ontologicznej, ile podkreśla ich nierozzerwalność pomimo warunkującego ich stosunek konstytutywnego oddalenia (Heidegger, 2010, ss. 103 i 149). Należy bowiem pamiętać, że o istnieniu wspólnotowości możemy wnioskować tylko na bazie jej niedoskonałych, faktycznych przejawów – te natomiast ujmować jedynie w ramach partykularnych konfiguracji czasoprzestrzennych. W ten sposób przyjęta przeze mnie teza o miejskim charakterze zarysowującego się współcześnie momentu wspólnotowości przekłada się z powodzeniem na przeświadczenie o konieczności korygowania konstruktywistycznie (Strathausen, 2009, s. XXI) ujmowanej ontologii wspólnotowej relacji pod wpływem wynajdywanych w miastach postindustrialnych nowych sposo-

bów bycia-wspólnie. Istnienie tak rozumianej obustronnej mediacji i oscylacji niesie szansę na „wyposażenie” ontologii w element konstruktywny czy performatywny, pozwalający jej na przeobrażanie rzeczywistości pozadyskursywnej. Zabezpiecza ją również przed groźbą abstrakcyjności i spekulacyjności, osadzając rozważania teoretyczne na przecinających się w mieście polach kultury, gospodarki, polityki i sztuki.

Przykładem, do którego chciałbym się w tym miejscu odnieść, jest popularyzowana od 2011 r. praktyka okupacji przestrzeni. Choć z wielu względów należy mówić w tym kontekście o odnowieniu gramatyki protestu typowej dla ruchu robotniczego (Negri, 2011b, s. 8), wartość dodana globalnego powstania oburzonych<sup>1</sup> polega właśnie na specyficznym odegraniu i przestrzennym materializowaniu tego, co wspólnotowe. Materializacja ta, jak warto podkreślić, ma równocześnie kognitywny, estetyczny i afektywny charakter<sup>2</sup>. Przywołuje to na myśl podkreśloną tu wcześniej współzależność trzech modeli wspólnotowej formacji, której skuteczność, jak również trwałość i sprawczość (w odniesieniu do zawsze niekompletnego zadania zblizniania wyrwy między tym, co ontologiczne i tym, co ontyczne), zdaje się zależeć właśnie od możliwości równoczesnego zachodzenia kolektywnej interpretacji, demokratycznego dzielenia postrzegalnego i zorganizowanego przestrzennego oporu. Wyjątkowość praktyk oburzenia i okupacji polega być może na tym, że z równym powodzeniem poddają się one interpretacji z pomocą kategorii proponowanych przez Negriego, Laclaua czy Rancière’a, a nawet Agambena, Esposito i Nancy’ego. Wymykają się równocześnie każdej próbie ich jednoznacznej kategoryzacji jako ruchu społecznego, tożsamości zbiorowej czy roju. Stoi za tym z pewnością ich hybrydalność, odpowiedzialna za zawieszenie przykładanych do wcześniejszych form zbiorowości

<sup>1</sup> Przywracających polityce Spinozańskie *indignatio* jako punkt wyjścia prorównościowej i wolnej od moralnego imperatywu konsensu rebelii (por. Hardt i Negri, 2012b, ss. 344-346).

<sup>2</sup> Zdawałem już sprawę z pewnej sztuczności owego rozróżnienia, która uwidocznia się zwłaszcza w odniesieniu do rzeczywistych, każdorazowo wielowymiarowych praktyk podejmowanych przez daną miejską wspólnotę. Nie oznacza to oczywiście niemożliwości wskazywania działań, w których przeważa jeden z wymienionych komponentów wspólnotowej formacji. W wypadku niezwykle zróżnicowanych aktów okupacji będą to, przykładowo: udział artystów i artywistów w kształtowaniu estetyki konkretnych obozowisk czy protestów, w tym dokonywana środkami „zagłuszania kultury” (*culture jamming*) przez wydawany w Vancouver magazyn „Adbusters” inauguracja najsłynniejszego z nich – Occupy Wall Street; emocjonalny charakter ruchu w postaci mobilizującego go negatywnego afektu oburzenia i wykuvanego w jego ramach pozytywnego afektu nadziei (por. Castells, 2013) przekładających się wspólnie na analizowany w ostatnim rozdziale konstruktywny charakter oporu opisywany w kategoriach formującego antagonizmu; kognitywna, a zatem w pełni urefleksyjniona kwestia namysłu okupantów nad danymi im warunkami współ-bycia owocująca konkretnymi rozwiązaniami w zakresie organizacji życia w obozowiskach, sposobów kolektywnego podejmowania decyzji, prezentowania protestu w mediach czy świadomie odrzucającego rozwiązania oparte na przemocy konfrontowania się z przeciwnikami okupacji.

opozycji w rodzaju wirtualności i materialności, globalności i lokalności, spontaniczności i organizacji, sieciowości i bezpośredniości, aktywności i bezczynności czy mobilności i osiadłości.

Wspólną dla wszystkich wymienionych tu myślicieli implikacją wyrastającą z kluczowego dla tej książki sporu pozostaje przeświadczenie o możliwości faktycznego uprzestrzennienia wspólnotowości – interpretowanej w kategoriach wielości, ludu czy rozdzielonej wspólnoty – nie oznacza to jednak istnienia choćby prowizorycznej zgody na kształt utrwalającej to doświadczenie formy miejskiej. Odpowiedź podsuwana przez hiszpańskich, amerykańskich, greckich, tureckich, a nawet polskich oburzonych zdaje się najbliższa refleksjom przedstawianym przez Hardta i Negriego przy założeniu, że oczyścimy je – o czym była już tu mowa – z kontrowersyjnego usprawiedliwienia dla rozwiązań siłowych<sup>3</sup>. Wspólnotowy wymiar podejmowanych w miastach na całym świecie okupacji sprowadzałyby się w tym kontekście do dwóch głównych kwestii przemilczanych na gruncie poststrukturalistycznej ontologii relacji – propozycji nowych modeli demokratycznej organizacji oraz prób uwspólnienia przestrzeni poza zgubną dychotomią tego, co publiczne i prywatne. Te pierwsze to przede wszystkim wypracowywane na ulicach Madrytu czy Nowego Jorku formy horyzontalnych, zarzucających mechanizmy przedstawicielskie zgromadzeń oraz testowane w ich trakcie metody kolektywnego podejmowania decyzji w sytuacji świadomie zarzuconej, zcentralizowanej struktury i tożsamościowej jedności, wspólnie uzgodnionego braku liderów oraz jednoczących ruch ram ideologicznych (Hardt i Negri, 2012a, s. 91). W tym wypadku możemy mówić o próbie praktycznej reinwencji oddolnej, rzeczywistej demokracji<sup>4</sup> podejmowanej na zgłiszczach jej dominującej odgórnej postaci, mającej na celu performatywne przedstawienie tego, jak mogłaby wyglądać przemieszczająca ów podział samorządność niezwykle heterogenicznego i przekonanego o mocy swej rojowej inteligencji tłumu (por. Rheingold, 2002; Lewis, 2010).

Drugie to praktyczna ekspresja coraz częściej zgłaszanego dziś przekonania o wyczerpaniu hegemonicznych i esencjalistycznych modeli przestrzeni, co możemy wiązać także z wyłaniającymi się od kilkunastu lat jej alternatywnymi konceptualizacjami<sup>5</sup>. Jeżeli dzieje nowoczesnej urbanizacji, jak chce tego m.in. David Harvey (2006c), to historia coraz skuteczniejszej symbiozy kapitału i dysponenta własności publicznej, to w powstającą w jej

<sup>3</sup> Autorzy ci pozostają zresztą jedynymi uczestnikami rekonstruowanego tu sporu o wspólnotę, którzy zdecydowali się na poważne odniesienie własnych konceptualizacji do wciąż trwającego, inaugurowanego arabską wiosną, cyklu walk (Hardt i Negri, bd; 2012a).

<sup>4</sup> Vide hasło *indignados – Democracia Real Ya*.

<sup>5</sup> Mam tu na uwadze np. przywoływane w pracy koncepty heterotopii, obozu czy przestrzeni przepływów, jak również szersze propozycje nowych miejskich ontologii autorstwa m.in. Edwarda Soi (1996; 2000) i Ewy Rewers (2005).

efekcie przestrzeń nieodłącznie wpisane są utowarowienie, militaryzacja i władza spektaklu. Wobec takiego rodowodu i niezależnie od towarzyszących jej konotacji (*agora, polis, res-publica*) przestrzeń publiczna mieści w sobie zawsze prywatno-handlowy komponent, co zmusza odpowiedzialne za nią władze do zarządzania zgodnego z imperatywem pomnażania wartości. Zabezpieczenie tego interesu wiąże się z kolei z koniecznością uruchamiania aparatu przemocy zawsze wtedy, gdy dochodzi do niezgodnych z nim użyczeń przestrzeni, o czym zbyt dobrze świadczą kolejne pacyfikacje zakładanych przez oburzonych autonomicznych obozowisk. Jako że sens traci dziś każde z tradycyjnie przydawanych temu, co publiczne znaczeń, takich jak przeciwieństwo tego, co prywatne, istnienie samorządnej publiczności i oparta na powszechnym dostępie otwartość (Mouffe, 2012), bodaj jedyną nadzieję na wolne od tożsamościowych podstaw zakorzenienie i wciąż dla wielu niewyobrażalne swobodne użycie miasta stanowi „przestrzeń wspólna”. Jak pokazują losy globalnego ruchu okupacji, tylko pozbawione piętna tymczasowości demokratyczne wytworzenie przestrzeni, z czego doskonale zdaje sobie sprawę drżąc przed namiotami władza, stanowi szansę na zaistnienie transformacyjnej polityki oddolnej. I odwrotnie, oderwane od konstruktywnego zajmowania miejsca żądania prawa do miasta same skazują się niejako na efemeryczność, a zatem i nieskuteczność w walce z zawsze uprzestrzennionym mariażem państwa z kapitałem. Uwspólnienie przestrzeni miejskiej to w tym kontekście, jak sugerują Noam Chomsky (2012), Michael Hardt i Antonio Negri (bd) czy Harvey (2012), krok w stronę trwałej organizacji ruchu dzięki przekuciu zaistniałych w obozowiskach i na ulicach wspólnotowych więzi oraz form bezpośredniej demokracji w kolektywne i samorządne zarządzanie miejskimi dobrami wspólnymi.

Warto w tym miejscu zauważyć, że szansę na tak rozumiane utrwalenie praktykowanej w mieście wspólnotowości daje także tworząca się dzięki nowym technologiom komunikacyjnym (w tym przede wszystkim mediom społecznościowym) demokratyczna cyberprzestrzeń. Odwołanie do niej pozwala np. na utrzymywanie więzi systematycznie rozbijanych przez policję w przestrzeni fizycznej. Ich połączenie skutkuje, zdaniem Manuela Castellsa (2013, s. 213), narodzinami nowej hybrydalnej przestrzeni jako swoistego złożenia dwóch odróżnianych przez niego wcześniej form przestrzennych – przepływów i miejsc. Zwrócenie uwagi na tak przedstawianą współzależność zwyczajowo przeciwstawianych sposobów komunikacji i kooperacji stanowi stosunkowo nowy i potencjalnie obfitujący w interesujące odkrycia obszar badań nad wspólnotami miejskimi.

Osadzone w doświadczeniu miejskości nowe formy współ-bycia uwy-puklają w ten sposób konieczność uzupełnienia postfundamentalistycznego myślenia o wspólnocie o zbyt pochopnie przez nie oddalany wymiar prak-

tyk – w tym umożliwiającą transcendowanie jej własnych ograniczeń, zakorzenioną w *praxis* koncepcję podmiotowości. Wśród najciekawszych teoretycznych propozycji uchwycenia tej ostatniej, w niektórych wypadkach równoznacznej z konceptualizacją warunków możliwości wątego zszycia obu zarysowanych w ten sposób wymiarów rzeczywistości, należy z pewnością wskazać na omówione w tej książce z różną intensywnością pojęcia ludu (Laclau), wspólnoty równych (Rancière) i wielości (Hardt i Negri). Niezależnie od towarzyszących im różnic każda z nich zabiega o bliskie Marksowi zrównanie kolektywnego podmiotu i praktyki, w sposób pozwalający powtórzyć jego przekonanie o nastaniu przestrzenno-ekonomicznych warunków dla zaistnienia wspólnotowego „ludu ludu”, który zmieniając samego siebie, przekształca także otaczający go świat (Balibar, 2007a, ss. 39-40). Przekonanie to, odnoszone przez Harveya (2012, s. 22) do kolektywnego prawa do miasta, pozwala nam dostrzec w poststrukturalizmie istotne, choć wciąż głównie dyskursywne, narzędzie zmieniania niesprawiedliwych stosunków społecznych w ramach coraz gwałtowniej urbanizującej się planety. Jeśli rację ma Mike Davis, widząc jej przeznaczenie w megaslumsach, które zdominowały już krajobraz miejski globalnego Południa, głoszoną przez oburzonych nadzieję na wynalezienie nowego miasta przyjdzie nam wkrótce zrównać z zadaniem rozpaczliwej budowy Nowej Arki. Ta zaś „będzie musiała być zbudowana z materiałów, które zdesperowana ludzkość znajdzie na wyciągnięcie ręki wśród zbuntowanych wspólnot, na gruncie pirackich technologii, nielegalnych mediów, rebelianckiej nauki i zapomnianych utopii” (Davis, 2010).

\* \* \*

Nierozstrzygalność omawianej w książce dyskusji to efekt niesłabnącej aktualności pytania o pożądane i niepożądane formy współlbycia<sup>6</sup>, co uświadamiamy sobie ze wzmożoną siłą w sytuacji obecnego metakryzysu, czyli kombinacji kryzysów „pomniejszych” – ekonomicznego, politycznego i ekologicznego (Leggewie i Welzer, 2012) – oraz wynikającej stąd konieczności uzupełniania naszego namysłu nad tym, co wspólnotowe o nowe, lekceważone wcześniej problemy. Świadomość tego faktu pozwala na istotne rozszerzenie zbyt wąsko zakreślonego przez francuskich poststrukturalistów pola badawczego, nie tylko zresztą o uprzywilejowane przeze mnie dziedziny studiów miejskich, estetyki czy krytyki ekonomii politycznej. Jedną z ciekawszych propozycji dociekań nad tym, co wspólnotowe możemy wiązać z prężnie rozwijającym się nurtem badań nad traktowaną wspólnie rzeczy-

<sup>6</sup> Jego wygaśnięcie, jak twierdzi Jean-Luc Nancy (2003, s. 32), wiązałoby się z koniecznością ustania wszelkiej „obecności” i kresem każdego „świata” jako niemożliwych do pomyślenia bez odniesienia do pewnej formy ko-egzystencji.

wistością natury i kultury, będącego efektem odnowionego zainteresowania humanistyki rozstrzygnięciami nauk przyrodniczych, a skutkującego wyłonieniem się takich prądów teoretycznych, jak posthumanizm czy nowy materializm. Z punktu widzenia oferowanego w tej książce zasługa tych ostatnich może polegać m.in. na rozciągnięciu pojęcia wspólnoty na tkwiących do tej pory poza jej obrębem nieuwzględnionych innych – np. aktorów nie-ludzkich czy „gatunki stowarzyszone” (Haraway, 2013), a zatem wyciągnięcia politycznych konsekwencji z zachodzących współcześnie procesów techno- i bio-transfiguracji (Bakke, 2010). Na szczególną uwagę zasługuje tu moim zdaniem perspektywa oferowana na gruncie teorii aktora-sieci, a konkretnie dokonywana przez Brunona Latoura konceptualizacja zrzeszeń ludzi i nie-ludzi jako nowego przedmiotu ekologii politycznej oraz postfundacjonalistycznej podstawy dla zastępującego stare pojęcie społeczeństwa kolektywu (Latour, 2009; por. Latour, 2011a; 2011b). Podjęcie tego tropu zdaje się zresztą sugerować coraz silniejsza, choć niebezkontrowalna (por. Farias i Bender, 2009; Brenner, Madden i Wachsmuth, 2011), adaptacja określonych rozstrzygnięć ANT (*actor-network theory*) dokonywana na potrzeby studiów miejskich.

Zauważmy na koniec, że wyjątkowa rola tych ostatnich może współcześnie polegać na realizowaniu głównego zadania postfoucaultowskiej ontologii aktualności, za które uznać należy wychwytywanie punktów oraz wektorów pożądanej zmiany społecznej, jak również głównych dla tego przeszkód<sup>7</sup>. O tym, że nie muszą się one zarysowywać w najbliższej dla prezentowanej książki domenie miast globalnej Północy, przekonują nas doniesienia napływające z takich ośrodków, jak: São Paulo, Mumbai, Buenos Aires czy El Alto, poszerzając myślenie o miejskiej wspólnocie o nowe lub zapoznavane przez akademicki Zachód konteksty. Jeden z nich to większy niż w Europie i Stanach Zjednoczonych związek oddolnej demokracji z połączonymi na jednej płaszczyźnie wspólnotowymi i klasowymi formami organizacji<sup>8</sup>. Nakazywałoby to, z uwagi na jej niezaprzeczone sukcesy na gruncie demokratyzacji prawa do miasta (por. Lazar, 2008; Holston, 2010; Simone, 2010), przyjrzeć się bliżej przeobrażeniom, do których dochodzi współcześnie w obszarze odrzucanych przez Nancy’ego czy Derridę *quasi*-tradycyjnych form współ-bycia. Mam tu na uwadze przede wszystkim stowarzyszenia sąsiedzkie, związki zawodowe czy organizacje obywatelskie. Szansę na wykorzystanie ich dokonań w kontekście globalnym przynosi np. opisywane przez Homiego Bhabhę (2010, ss. 145-181) zjawisko „dysemiNacji” ro-

<sup>7</sup> Dla którego Edward W. Soja (2007) rezerwuje projektowaną przez siebie metodę spacjalizy, a Harvey twórczo odnawianą w jego książkach perspektywę materializmu historyczno-geograficznego.

<sup>8</sup> Zarysowujący się najwyraźniej w Ameryce Łacińskiej. Por. Harvey, 2012, ss. 198-204.

zumiane jako dekonstrukcja zachodnich wspólnot narodowych i reinwencja euroamerykańskich metropolii dokonywana siłami migranckich diaspor (por. Davis, 2007). Procesy te wskazują na rosnącą potrzebę przemyślenia zagadnienia miejskiej wspólnoty z wykorzystaniem krytycznego aparatu studiów postkolonialnych.

Z racji przedstawionych tu problemów wspólnota pozostanie jednym z kluczowych „pustych znaczących” demokratycznej polityki, wciąż bezskutecznie wypełnianym przez starające się je zawłaszczyć dyskursy. Podobnie rzecz ma się z pozbawionym „głębokiego” elementu znaczonego miastem, którego nieskończenie otwarta struktura nie przestanie być podatna na nowe, kolektywnie mu narzucane sygnifikacje. Głównym zadaniem zainteresowanych ich nierozzerwalnym związkiem badaczy, jak również odwołujących się do doświadczenia wspólnotowego członkiń miejskich zbiorowości pozostaje podtrzymywanie tego nieugruntowania, jak również wykorzystywania dawanych dzięki niemu możliwości na rzecz budowy nowych miejskich wspólnot na bazie ontologicznych aksjomatów równości, wolności i sprawiedliwości.



## BIBLIOGRAFIA

- Abbing Hans (2011). Uwagi na temat wyzysku biednych artystów. Tłum. P. Jusko-  
wiak. W: Michał Kozłowski, Agnieszka Kurant, Jan Sowa, Krystian Szadkow-  
ski i Kuba Szreder (red.), *Wieczna radość. Ekonomia polityczna społecznej  
kreatywności*. Warszawa: Bęc Zmiana.
- Adorno Theodor W. (2002). *The Jargon of Authenticity*. Tłum. K. Tarnowski  
i F. Will. London – New York: Routledge.
- Adorno Theodor W., Max Horkheimer (2010). *Dialektyka oświecenia: fragmenty  
filozoficzne*. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo KP.
- Agamben Giorgio (1999). The Absolute Immanence. W: Giorgio Agamben, *Po-  
tentialities: Collected Essays in Philosophy*. Tłum. D. Heller-Roazer. Stanford:  
Stanford University Press.
- Agamben Giorgio (2000). What is a Camp? W: Giorgio Agamben, *Means without  
End: Notes on Politics*. Tłum. V. Benetti, C. Casarino. Minneapolis – London:  
University of Minnesota Press.
- Agamben Giorgio (2001). On Security and Terror. Tłum. S. Zoehle. [http://www.  
egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/on-security-and-terror/](http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/on-security-and-terror/).
- Agamben Giorgio. 2005. Metropolis. Tłum. J. Majmurek. [http://www.ekologiasz-  
tuka.pl/seminarium.foucault](http://www.ekologiasz-<br/>tuka.pl/seminarium.foucault) [10.02.2015].
- Agamben Giorgio (2006). *Profanacje*. Tłum. M. Kwaterko. Warszawa: PIW.
- Agamben Giorgio (2008a). *Co zostaje z Auschwitz?: archiwum i świadek (Homo  
sacer III)*. Tłum. S. Królak. Warszawa: Sic!.
- Agamben Giorgio (2008b). *Homo sacer: suwerenna władza i nagie życie*. Tłum.  
M. Salwa. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Agamben Giorgio (2008c). *Stan wyjątkowy: homo sacer II, 1*. Tłum. M. Surma-  
-Gawłowska. Kraków: Korporacja ha!art.
- Agamben Giorgio (2008d). *Wspólnota, która nadchodzi*. Tłum. S. Królak. Warsza-  
wa: Sic!.
- Agamben Giorgio (2009a). Bartleby, czyli o przypadkowości. Tłum. S. Królak.  
W: Hermann Melville, *Kopista Bartleby: historia z Wall Street*. Tłum. A. Szost-  
kiewicz. Warszawa: Sic!.
- Agamben Giorgio (2009b). *Czas, który zostaje: komentarz do Listu do Rzymian*.  
Tłum. S. Królak. Warszawa: Sic!.

- Agamben Giorgio (2010a). Czym jest lud? Tłum. P. Mościcki. W: Zespół Krytyki Politycznej (red.), *Agamben: przewodnik Krytyki Politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo KP.
- Agamben Giorgio (2010b). Czym jest urządzenie? Tłum. J. Majmurek. Zespół Krytyki Politycznej (red.). *Agamben: przewodnik Krytyki Politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo KP.
- Agamben Giorgio (2010c). My, uchodźcy. Tłum. K. Gawlicz. W: Zespół Krytyki Politycznej (red.), *Agamben: przewodnik Krytyki Politycznej*. Wydawnictwo KP: Warszawa.
- Ajdukiewicz Kazimierz (1983). *Zagadnienia i kierunki filozofii: teoria poznania, metafizyka*. Warszawa: Czytelnik.
- Althusser Louis (2009). *W imię Marksa*. Tłum. M. Herer. Warszawa: Wydawnictwo KP.
- Amin Ash (1994). Post-Fordism: Models, Fantasies and Phantoms of Transition. W: Ash Amin (red.), *Post-Fordism: A Reader*. Oxford – Malden, MA: Blackwell.
- Amin Ash, Nigel Thrift (2004). The 'Emancipatory' City? W: Loretta Lees (red.), *The Emancipatory City?: Paradoxes and Possibilities*. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage.
- Anderson Benedict (1997). *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*. Tłum. S. Amsterdamski. Kraków: Znak.
- Appadurai Arjun (2005). *Nowoczesność bez granic: kulturowe wymiary globalizacji*. Tłum. Z. Pucek. Kraków: Universitas.
- Appiah Kwame Anthony (2008). Postmodernizm, postkolonializm: o różnicy w przedrostku. Tłum. D. Kołodziejczyk. *Literatura na świecie, 1-2*.
- Araya Pedro (2010). NO+ (Chile 1987-2007): uwagi o piśmie kontestacyjnym: w stronę pragmatycznej antropologii pisma. Tłum. N. Dołowy. W: Philippe Artières i Paweł Rodak (red.), *Antropologia pisma: od teorii do praktyki*. Warszawa: Wydawnictwo UW.
- Arendt Hannah (2000). *Kondycja ludzka*. Tłum. A. Łagodzka. Aletheia: Warszawa.
- Armstrong Philip (2009). *Reticulations: Jean-Luc Nancy and the Networks of the Political*. Minneapolis – London: University of Minnesota Press.
- Augé Marc (2010). *Nie-miejsca: wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*. Tłum. R. Chymkowski. Warszawa: PWN.
- Bachelard Gaston (1975). Dom rodzinny i dom oniryczny. Tłum. A. Tatarkiewicz. W: Gaston Bachelard, *Wyobrażenia poetycka: wybór pism*. Tłum. H. Chudak i A. Tatarkiewicz. Warszawa: PIW.
- Badiou Alain (2006). Rancière and Apolitics. W: Alain Badiou, *Metapolitics*. Tłum. J. Baker. London – New York: Verso.
- Badiou Alain (2007). *Święty Paweł: ustanowienie uniwersalizmu*. Tłum. J. Kutyla i P. Mościcki. Kraków: Korporacja ha!art.
- Badiou Alain (2008). The Communist Hypothesis. Tłum. D. Fernbach. *New Left Review, 49*.
- Badiou Alain (2010). The Idea of Communism. W: Costas Douzinas i Slavoj Žižek (red.), *The Idea of Communism*. London – New York: Verso.

- Baeten Guy (2007). *The Uses of Deprivation in the Neoliberal City*. W: BAVO (red.), *Urban Politics Now: Re-Imagining Democracy in the Neoliberal City*. NAi Publishers: Rotterdam.
- Bakke Monika (2010). *Bio-transfiguracje: sztuka i estetyka posthumanizmu*. Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Bal Mieke (2012). *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych*. Tłum. M. Bucholc. Warszawa: NCK.
- Balibar Étienne (2007a). *Filozofia Marksa*. Tłum. A. Staroń, A. Ostolski i Z.M. Kowalewski. Warszawa: KiP.
- Balibar Étienne (2007b). *Trwoga mas: polityka i filozofia przed Marksem i po Marksie*. Tłum. A. Staroń. Warszawa: Dialog.
- Bang Larsen Lars (2006). *Social Aesthetics*. W: Claire Bishop (red.), *Participation*. London – Cambridge, MA: The MIT Press.
- Banham Reyner (1979). *Rewolucja w architekturze: teoria i projektowanie w „pierwszym wieku maszyny”*. Tłum. Z. Drzewiecki. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Barthes Roland (1997). *Semiology and the Urban*. W: Neil Leach (red.), *Rethinking Architecture: Reader in Cultural Theory*. London – New York: Routledge.
- Barthes Roland (1999). Śmierć autora. Tłum. M. P. Markowski. *Teksty Drugie, 1-2*.
- Barthes Roland (2004). *Imperium znaków*. Tłum. A. Dziadek. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Bataille Georges (1998). *Doświadczenie wewnętrzne*. Tłum. O. Hedemann. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Bauman Zygmunt (1997). *Nad granicami anarchizmu interpretacyjnego*. *Teksty Drugie, 6*.
- Bauman Zygmunt (2004). *Globalizacja: i co z tego dla ludzi wynika*. Tłum. E. Klekot. Warszawa: PIW.
- Bauman Zygmunt (2006). *Płynna nowoczesność*. Tłum. T. Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman Zygmunt (2008). *Wspólnota: w poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*. Tłum. J. Margański. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman Zygmunt (2010). *Socjalizm: utopia w działaniu*. Tłum. M. Bogdan. Warszawa: Wydawnictwo KP.
- Baumgarth Christa (1978). *Futuryzm*. Tłum. J. Tasarski. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- BAVO (2007). *Democracy and the Neoliberal City: The Dutch Case*. W: BAVO (red.), *Urban Politics Now: Re-Imagining Democracy in the Neoliberal City*. Rotterdam: NAi Publishers.
- Beardsworth Richard (1996). *Derrida & the Political*. London – New York: Routledge.
- Beck Ulrich (2003). *Zombie Categories: Interview with Ulrich Beck*. W: Ulrich Beck i Elisabeth Beck-Gernsheim, *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. London: Sage.
- Bednarek Joanna (2010). *Jakakolwiek pojedynczość: nowa twarz humanizmu*. W: Łukasz Musiał, Mikołaj Ratajczak, Krystian Szadkowski i Arkadiusz Ży-

- chliński (red.), *W sprawie Agambena: konteksty krytyki*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Bednarek Joanna (2012). *Polityka poza formą: ontologiczne uwarunkowania poststrukturalistycznej filozofii polityki*. Wydawnictwo Poznańskie: Poznań.
- Bell Daniel (1999). *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. New York: Basic Books.
- Bell John (2010). Głośniej niż ruch uliczny: parady Bread and Puppet. Tłum. J. Ostrowska. W: Ewa Rewers (red.), *Miasto w sztuce – sztuka miasta*. Universitas: Kraków.
- Benjamin Andrew (1988). Derrida, Architecture and Philosophy. *Architectural Design*, 58.
- Benjamin Walter (1996a). Dzieło sztuki w epoce reprodukcji technicznej. W: Walter Benjamin, *Anioł historii: eseje, szkice i fragmenty*. Tłum. K. Krzemieniowa, H. Orłowski i J. Sikorski. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Benjamin Walter (1996b). W sprawie krytyki przemocy. W: Walter Benjamin, *Anioł historii: eseje, szkice i fragmenty*. Tłum. K. Krzemieniowa, H. Orłowski i J. Sikorski. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Benjamin Walter (2001). Powrót flâneura: o Spacerach po Berlinie Franza Hesse. Tłum. A. Kopacki. *Literatura na świecie*, 8-9.
- Benjamin Walter (2005). *Pasaże*. Tłum. I. Kania. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Benjamin Walter (2007). Charakter destrukcyjny. Tłum. P. Mościcki. *Krytyka Polityczna*, 13.
- Bennington Geoffrey (2001). Derrida and Politics. W: Tom Cohen (red.), *Jacques Derrida and the Humanities: A Critical Reader*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bensaïd Daniel (2010). *Wywłaszczeni: Marks, własność i komunizm*. Tłum. Z. M. Kowalewski. Warszawa: KiP.
- Berardi Franco (2009). *The Soul at Work: From Alienation to Autonomy*. Tłum. F. Cadel i G. Mecchia. Los Angeles: Semiotext(e).
- Berman Marshall (2006). „*Wszystko, co stałe rozplywa się w powietrzu*”: rzecz o doświadczeniu nowoczesności. Tłum. M. Szuster. Kraków: Universitas.
- Berman Marshall (2009). *On the Town: One Hundred Years of Spectacle in Times Square*. London – New York: Verso.
- Beuys Joseph (2001). Każdy artystą. Tłum. K. Krzemień. W: Andrzej Mencwel (red.), *Wiedza o kulturze. Część I. Antropologia kultury*. Warszawa: Wydawnictwo UW.
- Bey Hakim (2009). *Tymczasowa strefa autonomiczna i inne eseje*. Tłum. I. Bojardziejewa i J. Karłowski. Kraków: Korporacja ha!art.
- Bhabha Homi K. (1990). Introduction: Narrating the Nation. W: Homi K. Bhabha (red.), *Nation and Narration*. London – New York: Routledge.
- Bhabha Homi K. (1991). The Third Space. W: Jonathan Rutherford (red.), *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart.
- Bhabha Homi K. (2010). *Miejsca kultury*. Tłum. T. Dobrogoszcz. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Bishop Claire (2004). Antagonism and Relational Aesthetics. *October*, 10.

- Bishop Claire (2009). Zwrot społeczny: współpraca jako źródło cierpień. W: Joanna Warsza (red.), *Stadion X: miejsce, którego nie było. Reader*. Warszawa – Kraków: Bęc Zmiana – Korporacja ha!art.
- Bishop Claire (2010). Delegowany performance: o outsourcingu autentyczności. *Krytyka Polityczna*, 24-25.
- Bishop Claire (2012). *Artificial Hells: Participatory Art and the Politics of Spectatorship*. London – New York: Routledge.
- Bishop Claire (2013). Partycypacja i spektakl. Tłum. P. Juskowiak. *Kultura Współczesna*, 2.
- Blanchot Maurice (1988). *The Unavowable Community*. Tłum. P. Joris. Barrytown: Station Hill Press.
- Boltanski Luc, Eve Chiapello (2007). *The New Spirit of Capitalism*. Tłum. G. Elliott. London – New York: Verso.
- Borio Guido, Francesca Pozzi, Gigi Roggero (2007). *Conricerca as Political Action*. W: Mark Coté, Richard J.F. Day i Greig de Peuter (red.), *The Utopian Pedagogy: Radical Experiments Against Neoliberal Globalization*. Toronto: University of Toronto Press.
- Boron Atilio A. (2005). *Empire and Imperialism: A Critical Reading of Michael Hardt and Antonio Negri*. Tłum. J. Casiro. London – New York: Zed Books.
- Bosteels Bruno (2011). *The Actuality of Communism*. London – New York: Verso.
- Bourdieu Pierre (1999). Site Effects. W: Pierre Bourdieu i in. *The Weight of World: Social Suffering in Contemporary Society*. Tłum. P.P. Ferguson i in. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu Pierre (2005). *Dystynkcja: społeczna krytyka władzy sądenia*. Tłum. P. Biłos. Warszawa: Scholar.
- Bourdieu Pierre (2007a). *Reguły sztuki: geneza i struktura pola literackiego*. Tłum. A. Zawadzki. Kraków: Universitas.
- Bourdieu Pierre (2007b). *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*. Tłum. W. Kroker. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Bourdieu Pierre, Loïc Wacquant (2007). Neoliberalna nowomowa: uwagi na temat nowej globalnej wulgaty. Tłum. M. Starnawski. *Recykling Idei*, 9.
- Bourriaud Nicolas (2005). *Postproduction: Culture as Screenplay: How Art Reproduces the World*. Berlin: Sternberg Press.
- Bourriaud Nicolas (2012). *Estetyka relacyjna*. Tłum. Ł. Białkowski. Kraków: Mocak.
- Braidotti Rosi (2006). *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge – Malden, MA: Polity Press.
- Braidotti Rosi (2009). *Podmioty nomadyczne: ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*. Tłum. A. Derra. Warszawa: WAIiP.
- Brenner Neil, David J. Madden, David Wachsmuth (2011). Assemblage Urbanism and the Challenges of Critical Urban Theory. *City*, 15.2.
- Brenner Neil, Nik Theodore (2002). Cities and the Geographies of "Actually Existing Neoliberalism". *Antipode*, 34.
- Bridge Gary (2014). On Marxism, Pragmatism and Critical Urban Studies. *International Journal of Urban and Regional Research*, 38.5.

- Brown Wendy (1999). Resisting Left Melancholy. *boundary 2*, 26.3.
- Brown Wendy (2012). Dzisiaj wszyscy jesteśmy demokratami. W: Giorgio Agamben, Alain Badiou i in. *Co dalej z demokracją?* Tłum. M. Kowalska. Warszawa: KiP.
- Buchowski Michał (2008). Widmo orientalizmu w Europie: od egzotycznego Innego do napiętnowanego swojego. Tłum. M. Golinczak. *Recykling Idei*, 10.
- Buczyńska-Garewicz Hanna (2006). *Miejsca, strony, okolice: przyczynek do fenomenologii przestrzeni*. Kraków: Universitas.
- Buden Boris (2012). *Strefa przejścia: o końcu postkomunizmu*. Tłum. M. Sutowski. Warszawa: Wydawnictwo KP.
- Burzyńska Anna (2001). *Dekonstrukcja i interpretacja*. Kraków: Universitas.
- Burzyńska Anna (2006). Poststrukturalizm. W: Anna Burzyńska i Michał Paweł Markowski, *Teorie literatury XX wieku: podręcznik*. Kraków: Znak.
- Butler Judith (1993). *Bodies That Matter*. London – New York: Routledge.
- Butler Judith (2004). *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London – New York: Verso.
- Butler Judith (2008). *Uwikłani w płęć: feminizm i polityka tożsamości*. Tłum. K. Krasuska. Warszawa: Wydawnictwo KP.
- Butler Judith (2012). Ciała w porozumieniu i polityka ulicy. Tłum. E. Mikina. *Magazyn Sztuki*, 2.
- Bürger Peter (2006). *Teoria awangardy*. Tłum. J. Kita-Hubner. Kraków: Universitas.
- Caffentzis George (2012). Koniec pracy czy renesans niewolnictwa? Krytyka Rifkina i Negriego. Tłum. K. Król. W: Werner Bonefeld (red.), *Pisma rewolucyjne w polityce postpolitycznej*. Tłum. M. Garstecki i in. Poznań: Bractwo „Trojka”.
- Caffentzis George, Silvia Federici (2012). Uwagi o Edu-factory i kapitalizmie kognitywnym. Tłum. K. Szadkowski. W: Jan Sowa i Krystian Szadkowski (red.), *Edufactory: samoorganizacja i opór w fabrykach wiedzy*. Kraków: Korporacja ha!art.
- Cameron Stuart, Jon Coaffee (2005). Art, Gentrification and Regeneration – From Artist as Pioneer to Public Arts. *European Journal of Housing Policy*, 5.1.
- Caputo John D. (red.) (1997). *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press.
- Carnoy Martin (2002). *Utrwalanie Nowej Gospodarki: praca, rodzina i społeczność w Wieku Informacji*. Tłum. A. Gwiazda. Toruń: „Dom Organizatora”.
- Casarino Cesare, Antonio Negri (2008). *In Praise of the Common: A Conversation on Philosophy and Politics*. Minneapolis – London: University of Minnesota Press.
- Castells Manuel (1982). *Kwestia miejska*. Tłum. B. Jałowiecki. Warszawa: PWN.
- Castells Manuel (1983). *The City and the Grassroots: A Cross-cultural Theory of Urban Social Movements*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Castells Manuel (1989). *The Informational City: Information Technology, Economic Restructuring, and the Urban Regional Process*. Oxford – Cambridge, MA: Blackwell.
- Castells Manuel (2007). *Spółczesność sieci*. Tłum. M. Marody i in. Warszawa: PWN.
- Castells Manuel (2008). *Siła tożsamości*. Tłum. S. Szymański. Warszawa: PWN.

- Castells Manuel (2009). *Koniec tysiąclecia*. Tłum. J. Stawiński i S. Szymański. Warszawa: PWN.
- Castells Manuel (2013). *Sieci oburzenia i nadziei: ruchy społeczne w erze internetu*. Tłum. O. Siara. Warszawa: PWN.
- Castells Manuel, Pekka Himanen (2009). *Społeczeństwo informacyjne i państwo dobrobytu*. Tłum. M. Penkala i M. Sutowski. Warszawa: Wydawnictwo KP.
- Caulfield Jon (2010). Gentrification and Desire. W: Loretta Lees, Tom Slater i Elvin Wyly (red.), *The Gentrification Reader*. London – New York: Routledge.
- Charkiewicz Ewa (2012). Partycypacja nie dla wszystkich. W: Joanna Erbel i Przemysław Sadura (red.), *Partycypacja: przewodnik Krytyki Politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo KP.
- Chitty Andrew (2011). The Relationship Between Freedom and Community in Marx. Referat wygłoszony w ramach konferencji „Re-thinking Marx: Philosophy, Critique, Practice” (Berlin, 20-22.05.2011).
- Chomsky Noam (2012). *Occupy*. New York: Zuccotti Park Press.
- Clarke Simon (2009). Neoliberalna teoria społeczeństwa. W: Alfredo Saad-Filho i Deborah Johnston (red.), *Neoliberalizm przed trybunałem*. Tłum. J. P. Liśwan. Warszawa: KiP.
- Cleaver Harry (2011). *Polityczne czytanie Kapitału*. Tłum. I. Czyż. Poznań: Bractwo „Trojka”.
- Clifford James (2000). *Kłopoty z kulturą: dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. Tłum. E. Dżurak i in. Warszawa: Aletheia.
- Cohen Daniel (2009). *Three Lectures on Post-Industrial Society*. Tłum. W. McCuaig. Cambridge, MA – London: The MIT Press.
- Cohen-Cruz Jan (2002). An Introduction to Community Art and Activism. [http://www.communityarts.net/readingroom/archivefiles/2002/02/an\\_introduction.php](http://www.communityarts.net/readingroom/archivefiles/2002/02/an_introduction.php) [10.02.2015].
- Comaroff John L. i Jean Comaroff (2011). *Etniczność sp. z o.o.* Tłum. W. Usakiewicz. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Cook Ian R., Erik Swyngedouw (2014). Cities, Nature and Sustainability. W: Ronan Paddison i Eugene McCann (red.), *Cities and Social Change: Encounters with the Contemporary Urbanism*. London: Sage.
- Coward Martin (2009). *Urbicide: The Politics of Urban Destruction*. London – New York: Routledge.
- Critchley Simon (1999). Etyka dekonstrukcji (fragment). Tłum. J. Gutorow. *Odra*, 10.
- Critchley Simon (2006). *Nieustające żądanie: etyka polityczna*. Tłum. R. Dobrowolski i M. Gusin. Wrocław: Dolnośląska Szkoła Wyższej Edukacji.
- Critchley Simon (2012). Czy teoria hegemonii obarczona jest deficytem moralnym? Tłum. W. Marzec. *Hybris*, 16.
- Culler Jonathan (2008). W obronie nadinterpretacji. W: Eco Umberto, Richard Rorty, Jonathan Culler i Christine Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*. Tłum. T. Bieroń. Kraków: Znak.
- Curtis Barry, Claire Pajackowska (2002). Venice: Masking the Real. W: Neil Leach (red.), *The Hieroglyphics of Space: Reading and Experiencing the Modern Metropolis*. London – New York: Routledge.

- Czuchrow Ketii (2012). W stronę przestrzeni powszechności: o pracy poza materialnością i niematerialnością. Tłum. J. Dziubiński i A. Molik. W: Krzysztof Gufrański (red.), *Praca i wypoczynek*. Gdańsk: Instytut Sztuki Wyspa.
- Czyżewski Adam (2001). *Trzewia Lewiatana: antropologiczna interpretacja idei miasta-ogrodu*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Davis Mike (1992). *The City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*. New York: Vintage Books.
- Davis Mike (2007). *Magical Urbanism: Latinos Reinvent the U.S. City*. London – New York: Verso.
- Davis Mike (2009). *Planeta slumsów*. Tłum. K. Bielińska. Warszawa: KiP.
- Davis Mike (2010). Who Will Build the Ark? *New Left Review*, 61.
- Day Richard J.F. (2005). *Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements*. London – Toronto: University of Toronto Press.
- Dean Jodi (2009). *Democracy and Other Neoliberal Fantasies: Communicative Capitalism and Left Politics*. Durham – London: Duke University Press.
- Dean Jodi (2012). *The Communist Horizon*. London – New York: Verso.
- Debord Guy (2006). *Spółczesność spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*. Tłum. M. Kwaterko. Warszawa: PIW.
- Debord Guy, Gil Wolman (2010). Przechwytywanie – instrukcja obsługi. Tłum. M. Adamczak. W: Ewa Rewers (red.), *Miasto w sztuce – sztuka miasta*. Kraków: Universitas.
- De Certeau Michel (2008). *Wynaleźć codzienność*. Tłum. K. Thiel-Jańczuk. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- De Certeau Michel, Luce Giard, Pierre Mayol (2011). *Wynaleźć codzienność: 2. Mieszkać, gotować*. Tłum. K. Thiel-Jańczuk. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- De la Durantaye Leland (2009). *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*. Stanford: Stanford University Press.
- Delanty Gerard (2006). *Community*. London – New York: Routledge.
- Deleuze Gilles (2007a). Immanence: A Life. W: Gilles Deleuze, *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975-1995*. Tłum. A. Hodges i M. Taormina. New York – Los Angeles: Semiotext(e).
- Deleuze Gilles (2007b). Postscriptum o społeczeństwach kontroli. W: Gilles Deleuze, *Negocjacje, 1972-1990*. Tłum. M. Herer. Wrocław: Dolnośląska Szkoła Wyższej Edukacji.
- Deleuze Gilles (2007c). Stawanie się i kontrola. W: Gilles Deleuze, *Negocjacje, 1972-1990*. Tłum. M. Herer. Dolnośląska Szkoła Wyższej Edukacji: Wrocław.
- Deleuze Gilles i Felix Guattari (2000). *Co to jest filozofia?*. Tłum. P. Pieniążek. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Denzin Norman K., Yvonne S. Lincoln (red.) (2009). *Metody badań jakościowych. Tom I i II*. Tłum. M. Brzozowska-Brywczyńska i in. Warszawa: PWN.
- Derrida Jacques (1985). Des Tours de Babel. Tłum. J.F. Graham. W: J.F. Graham (red.), *Difference in Translation*. Ithaca – London: Cornell University Press.
- Derrida Jacques (1992a). Farmakon. Tłum. K. Matuszewski. W: Jacques Derrida, *Pismo filozofii*. Kraków: Inter esse.
- Derrida Jacques (1992b). *Given Time: I. Counterfeit Money*. Tłum. P. Kamuf. Chicago – London: University of Chicago Press.

- Derrida Jacques (1993/1994). Pokolenia jednego miasta. Tłum. W. Szydłowska. *Lettre internationale* (zima).
- Derrida Jacques (1995). A "Madness" Must Watch Over Thinking. Tłum. P. Kamuf. W: Jacques Derrida, *Points... Interviews, 1974-1994*. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida Jacques (1996a). Remarks on Deconstruction and Pragmatism. W: Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau i Chantall Mouffe, *Deconstruction and Pragmatism*. London – New York: Routledge.
- Derrida Jacques (1996b). *The Gift of Death*. Tłum. D. Wills. Chicago – London: University of Chicago Press.
- Derrida Jacques (1997). *Pozycje: rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*. Tłum. A. Dziadek. Bytom: Wydawnictwo FA-art.
- Derrida Jacques (1998a). Jednojęzyczność Innego czyli proteza oryginalna. Tłum. A. Siemek. *Literatura na świecie, 11-12*.
- Derrida Jacques (1998b). Kosmopolici wszystkich krajów, jeszcze jeden wysiłek! Tłum. A. Siemek. *Literatura na świecie, 11-12*.
- Derrida Jacques (1998c). Ta dziwna instytucja zwana literaturą. Z Jacques'em Derridą rozmawia Derek Attridge. Tłum. M.P. Markowski. *Literatura na świecie, 11-12*.
- Derrida Jacques (1999a). *Adieu to Emmanuel Lévinas*. Tłum. P. Brault i M. Naas. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida Jacques (1999b). *Xópa/Chora*. Tłum. M. Gołębiowska. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Derrida Jacques (1999c). Wiara i wiedza. Dwa źródła „religii” w obrębie samego rozumu. Tłum. P. Mrówczyński. W: Jacques Derrida, Gianni Vattimo i in., *Religia: seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo*. Tłum. M. Kowalska i in. Warszawa: Aletheia.
- Derrida Jacques (2000). *Szibbolet dla Paula Celana*. Tłum. A. Dziadek. Bytom: Wydawnictwo FA-art.
- Derrida Jacques (2002a). Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority". Tłum. M. Quaintance. W: Jacques Derrida, *Acts of Religion*. London – New York: Routledge.
- Derrida Jacques (2002b). Kres człowieka. Tłum. P. Pieniążek. W: Jacques Derrida, *Marginesy filozofii*. Tłum. A. Dziadek, J. Margański i P. Pieniążek. Warszawa: Aletheia.
- Derrida Jacques (2002c). The Animal That Therefore I Am (More to Follow). Tłum. D. Wills. *Critical Inquiry, 28.2*.
- Derrida Jacques (2004a). Darować śmierć. Tłum. K. Liszka i M. Pawlikowska. *Odra, 12*.
- Derrida Jacques (2004b). Freud i scena pisma. W: Jacques Derrida, *Pismo i różnica*. Tłum. K. Kosiński. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Derrida Jacques (2004c). Gościnność nieskończona. Tłum. P. Mościcki. *Przegląd filozoficzno-literacki, 3*.
- Derrida Jacques (2004d). Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych. W: Jacques Derrida, *Pismo i różnica*. Tłum. K. Kosiński. Warszawa: Wydawnictwo KR: .

- Derrida Jacques (2005). *The Politics of Friendship*. Tłum. G. Collins. London – New York: Verso.
- Derrida Jacques (2006a). Odpowiedzialność i gościnność. Tłum. P. Mościcki. *Przegląd filozoficzno-literacki*, 2.
- Derrida Jacques (2006b). *Specters of Marx: The State of Debt, the Work of Mourning and the New International*. Tłum. P. Kamuf. London – New York: Routledge.
- Derrida Jacques (2007). Onto-theology of National-humanism (Prolegomena to a Hypothesis). Tłum. G. Bennington. W: Barry Stocker (red.), *Jacques Derrida: Basic Writings*. London – New York: Routledge.
- Derrida Jacques (2008). „Marx & Sons”. Tłum. G.M. Goshgarian. W: Jacques Derrida, Antonio Negri i in., *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*. London – New York: Verso.
- Derrida Jacques (2010). Wrogośćcinność. Tłum. A. Dwulit. W: Jarosław Lubiak (red.), *Wrogośćcinność: podejmowanie obcych*. Muzeum Sztuki w Łodzi: Łódź.
- Derrida Jacques (2011). *O gramatologii*. Tłum. B. Banasiak. Łódź: Oficyna.
- Derrida Jacques, Anne Dufourmantelle (2000). *Of Hospitality*. Tłum. R. Bowlby. Stanford: Stanford University Press.
- Dery Mark (2004). Jamming w imperium znaków: hacking, slashing i sniping. Tłum. E. Mikina. *Magazyn Sztuki*, 29.
- Deutsche Rosalyn i Cara Gendel Ryan (1984). The Fine Art of Gentrification. *October*, 31.
- Dietz Steve (2010). Sfer\_y publiczne. Tłum. M. Brzozowska-Brywczyńska. W: Ewa Rewers (red.), *Miasto w sztuce – sztuka miasta*. Kraków: Universitas.
- Dikeç Mustafa (2005). Space, Politics and the Political. *Environment and Planning D: Society and Space*, 23.
- Dikeç Mustafa (2007). *Badlands of the Republic: Space, Politics and Urban Policy*. Oxford: Oxford University Press.
- Diken Bülent (2004). From Refugee Camps to Gated Communities: Biopolitics and the End of City. *Citizenship Studies*, 8(1).
- Diken Bülent (2011). Od obozów dla uchodźców do osiedli grodzonych: biopolityka i koniec miasta. Tłum. P. Juskowiak. *Praktyka Teoretyczna*, 3.
- Diken Bülent, Carsten Bagge Laustsen (2005). *The Culture of Exception: Sociology Facing the Camp*. London – New York: Routledge.
- Dmochowska Hanna. (red.) (2014). *Rocznik statystyczny pracy 2012*. Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych.
- Domański Bogdan (2000). Restrukturyzacja terenów przemysłowych w miastach. W: Zygmunt Ziobrowski, Danuta Ptaszycka-Jackowska, Anna Rębowska i Andrzej Geissler (red.), *Rewitalizacja, rehabilitacja, restrukturyzacja: odnowa miast*. Kraków: Instytut Gospodarki Przestrzennej i Komunalnej.
- Donald James (1999). *Imagining the Modern City*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dovey Kim (2005). The Silent Complicity of Architecture. W: Jean Hillier i Emma V. Rooksby (red.), *Habitus: A Sense of Place*. London: Ashgate.
- Douzinas Costas, Slavoj Žižek (2010). Introduction: The Idea of Communism. W: Costas Douzinas i Slavoj Žižek (red.), *The Idea of Communism*. London – New York: Verso.

- Drozdowski Rafał (2006). *Obraza na obrazy: strategie społecznego oporu wobec obrazów dominujących*. Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Duménil Gérard, Dominique Lévy (2009). Neoliberalna (kontr-)rewolucja. W: Alfredo Saad-Filho i Deborah Johnston (red.), *Neoliberalizm przed trybunałem*. Tłum. J.P. Listwan. Warszawa: KiP.
- Durkheim Émile (1999). *O podziale pracy społecznej*. Tłum. K. Wakar. Warszawa: PWN.
- Dybel Paweł (2009). Polityka jako antagonizm: implikacje myśli politycznej Sigmunda Freuda. W: Paweł Dybel, *Okruchy psychoanalizy: teoria Freuda między hermeneutyką a poststrukturalizmem*. Kraków: Universitas.
- Dybel Paweł, Szymon Wróbel (2008). *Granice polityczności*. Warszawa: Aletheia.
- Dyer-Witheford Nick. (2005a). Cognitive Capitalism and Contested Campus. W: Geoff Cox i Joasia Krysa (red.), *Engineering Culture: On 'The Author as (Digital) Producer'*. New York: Autonomedia.
- Dyer-Witheford Nick (2005b). Cyber-Negri: General Intellect and Immaterial Labour. W: Timothy S. Murphy i Abdul-Karim Mustapha (red.), *The Philosophy of Antonio Negri, Volume 1: The Resistance in Practice*. London: Pluto Press.
- Dziamski Grzegorz (2011). Neoawangarda, wprowadzenie do sztuki współczesnej. *Dyskurs*, 12.
- Dziuban Zuzanna (2009). *Obcość, bezdomność, utrata: wymiary atypii współczesnego doświadczenia kulturowego*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNS UAM.
- Eco Umberto (1999). Partyzantka semiologiczna. Tłum. J. Ugniewska. W: Umberto Eco, *Semiologia życia codziennego*. Tłum. J. Ugniewska i P. Salwa. Warszawa: Czytelnik.
- Eco Umberto (2008). *Dzieło otwarte: forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*. Tłum. L. Eustachiewicz i in. Warszawa: Wydawnictwo WAB.
- Eco Umberto, Richard Rorty, Jonathan Culler i Christine Brooke-Rose (2008). *Interpretacja i nadinterpretacja*. Tłum. T. Bieroń. Kraków: Znak.
- Edensor Tim, Deborah Leslie, Steve Millington, Norma M. Rantisi (2010). Introduction: Rethinking Creativity: Critiquing the Creative Class Thesis. W: Tim Edensor, Deborah Leslie, Steve Millington i Norma M. Rantisi (red.), *Spaces of Vernacular Creativity: Rethinking the Cultural Economy*. London – New York: Routledge.
- Ek Richard (2006). Giorgio Agamben and the Spatialities of the Camp: An Introduction. *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography*, 88(4).
- Elliott Brian (2010). *Constructing Community: Configurations of the Social in Contemporary Philosophy and Urbanism*. Lanham: Lexington Books.
- Engels Fryderyk (1952). *Położenie klasy robotniczej w Anglii*. Tłum. A. Długosz. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Esposito Roberto (2006). Interview with Roberto Esposito. Tłum. A. Paparcone. *Diacritics*, 36.2.
- Esposito Roberto (2007). Totalitaryzm czy biopolityka. Tłum. J. Ugniewska. *Przeгляд Polityczny*, 82.
- Esposito Roberto (2009). Preface to Categories of the Impolitical. Tłum. C. Parsley. *Diacritics*, 39.2.

- Esposito Roberto (2010). *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Tłum. T. Campbell. Stanford: Stanford University Press.
- Farías Ignacio i Thomas Bender (red.) (2009). *Urban Assamblages: How Actor-Network Theory Changes Urban Studies*. London – New York: Routledge.
- Fainstein Susan S. (2011). *Just City*. Ithaca: Cornell University Press.
- Federici Silvia. (2010). Niestabilne zatrudnienie: perspektywa feministyczna. Tłum. M. Pietryka. *Przegląd Anarchistyczny*, 11.
- Fernandes Edésio (2007). Implementing the Urban Reform Agenda in Brazil. *Environment & Urbanization*, 19.1.
- Fish Stanley (2002). *Interpretacja, retoryka, polityka: eseje wybrane*. Tłum. A. Szahaj i in. Kraków: Universitas.
- Fiske John (2010). *Zrozumieć kulturę popularną*. Tłum. K. Sawicka. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Flick Uwe (2010). *Projektowanie badania jakościowego*. Tłum. P. Tomanek. Warszawa: PWN.
- Florida Richard (2005). *Cities and the Creative Class*. London – New York: Routledge.
- Florida Richard (2008). *Who's Your City? How the Creative Economy Is Making Where to Live the Most Important Decision of Your Life*. New York: Basic Books.
- Florida Richard (2010). *Narodziny klasy kreatywnej oraz jej wpływ na przeobrażenia w charakterze pracy, wypoczynku, społeczeństwa i życia codziennego*. Tłum. T. Krzyżanowski i M. Penkala. Warszawa: NCK.
- Florida Richard, Irene Tinagli (2004). *Europe in the Creative Age*. Demos.
- Foster Hal (2010). Artysta jako etnograf. W: Hal Foster, *Powrót Realnego: awangarda u schyłku XX wieku*. Tłum. M. Borowski i M. Sugiera. Kraków: Universitas.
- Foucault Michel (1980). The Eye of Power: A Conversation with Jean-Pierre Barrou and Michelle Perrot. W: Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Tłum. C. Gordon i in. New York: Vintage.
- Foucault Michel (1988). Nietzsche, Freud, Marks. Tłum. K. Matuszewski. *Literatura na świecie*, 6.
- Foucault Michel (1998a). *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*. Tłum. T. Komendant. Warszawa: Aletheia.
- Foucault Michel (1998b). Podmiot i władza. Tłum. J. Zychowicz. *Lewą Nogą*, 9.
- Foucault Michel (2000). Czym jest Oświecenie?. W: Michel Foucault, *Filozofia, historia, polityka: wybór pism*. Tłum. D. Leszczyński i L. Rasiński. Warszawa: PWN.
- Foucault Michel (2002). *Porządek dyskursu: wykład inauguracyjny wygłoszony w College de France 2 grudnia 1970*. Tłum. Michał Kozłowski. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Foucault Michel (2005). „Inne przestrzenie”. Tłum. A. Rejniak-Majewska. *Teksty Drugie*, 6.
- Foucault Michel (2010). *Historia seksualności*. Tłum. B. Banasiak i in. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Foucault Michel (2012). *Narodziny biopolityki: wykłady z Collège de France 1978/1979*. Tłum. M. Herer. Warszawa: PWN.

- Frampton Kenneth (1982). *Modern Architecture: A Critical History*. London: Thames & Hudson.
- Freud Zygmunt (1997). *Niesamowite*. W: Zygmunt Freud, *Pisma psychologiczne*. Tłum. R. Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud Zygmunt (1998). *Psychologia zbiorowości i analiza „ja”*. Tłum. R. Reszke. W: Zygmunt Freud, *Pisma społeczne*. Tłum. A. Ochocki i in. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud Zygmunt (2007). *Żałoba i melancholia*. W: Zygmunt Freud, *Psychologia nieświadomości*. Tłum. R. Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Friedberg Anne (2009). *Mobilne i wirtualne spojrzenie w nowoczesności: flâneur/flâneuse*. Tłum. M. Murawska i in. W: Tomasz Majewski (red.), *Rekonfiguracje modernizmu: nowoczesność i kultura popularna*. Warszawa: WAIp.
- Frisby David (2002). *The Metropolis as Text: Otto Wagner and Vienna's 'Second Renaissance'*. W: Neil Leach (red.), *The Hieroglyphics of Space: Reading and Experiencing the Modern Metropolis*. London – New York: Routledge.
- Fynsk Christopher (1991). *Foreword: Experiences of Finitude*. W: Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*. Tłum. P. Connor i in. Minneapolis – Oxford: University of Minnesota Press.
- Gandy Matthew (2004). *Rethinking Urban Metabolism: Water, Space and Modern City*. *City*, 8.3.
- Gaston Sean (2006). *The Impossible Mourning of Jacques Derrida*. London – New York: Continuum.
- Gądecki Jacek (2009). *Za murami: osiedla grodzone w Polsce – analiza dyskursu*. Wrocław: Wydawnictwo UWr.
- Geertz Clifford (2005). *Interpretacja kultur: wybrane eseje*. Tłum. M.M. Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Gehl Jan (2009). *Życie między budynkami: użytkowanie przestrzeni publicznych*. Tłum. M.A. Urbańska. Kraków: Wydawnictwo RAM.
- Geulen Eva (2012). *Giorgio Agamben: wprowadzenie*. Tłum. M. Ratajczak. Warszawa: Sic!
- Ghirardo Diane (1999). *Architektura po modernizmie*. Tłum. M. Motak i M.A. Urbańska. Toruń: Wydawnictwo VIA.
- Giddens Anthony (2002). *Nowoczesność i tożsamość: „ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Tłum. A. Szulżycka. Warszawa: PWN.
- Gilloch Graeme (2002). *Benjamin's London, Baudrillard's Venice*. W: Neil Leach (red.), *The Hieroglyphics of Space: Reading and Experiencing the Modern Metropolis*. London – New York: Routledge.
- Glass Ruth (2010). *Introduction: Aspects of Change*. W: Japonica Brown-Saracino (red.), *The Gentrification Debates: A Reader*. New York – London: Routledge.
- Goldbard Arlene (2006). *New Creative Community: The Art of Cultural Development*. Oakland, CA: New Village Press.
- Gorz André (1982). *Farewell to Working Class: An Essay on Post-Industrial Socialism*. Tłum. M. Sonenscher. London – Sydney: Pluto Press.
- Górski Rafał (2007). *Bez państwa: demokracja uczestnicząca w działaniu*. Kraków: Korporacja ha!art.

- Graham Stephen (2010). *Cities Under Siege: The New Military Urbanism*. London – New York: Routledge.
- Gregory Derek (2004). *The Colonial Present: Afghanistan – Palestine – Iraq*. Malden, MA – Oxford: Blackwell.
- Grosz Elizabeth (1992). *Bodies-Cities*. W: Beatriz Colomina (red.), *Sexuality and Space*. New York: Princeton Architectural Press.
- Grosz Elizabeth (2000). *Women, Chora, Dwelling*. W: Iain Borden, Jane Rendell i Barbara Penner (red.), *Gender Space Architecture: An Interdisciplinary Introduction*. London – New York: Routledge.
- Groys Boris (2010). *Stalin jako totalne dzieło sztuki*. Tłum. P. Kozak. Warszawa: Sic!
- Grzeszczak Jerzy (2010). *Gentryfikacja osadnictwa: charakterystyka, rozwój koncepcji badawczych i przegląd wyjaśnień*. Warszawa: PAN IG i PZ.
- Gwóźdź Andrzej (red.) (2010). *Od przemysłów kultury do kreatywnej gospodarki*. Warszawa: NCK.
- Habermas Jürgen (2002). *Teoria działania komunikacyjnego. Tom II: przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*. Tłum. A.M. Kaniowski. Warszawa: PWN.
- Habermas Jürgen (2004). *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*. Tłum. W. Lipnik. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Habermas Jürgen (2005). *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*. Tłum. M. Łukasiewicz. Kraków: Universitas.
- Habermas Jürgen (2007). *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*. Tłum. W. Lipnik i M. Łukasiewicz. Warszawa: PWN.
- Hackworth Jason (2007). *The Neoliberal City: Governance, Ideology and Development in American Urbanism*. Ithaca – London: Cornell University Press.
- Hackworth Jason, Neil Smith (2010). *The Changing State of Gentrification*. W: Loretta Lees, Tom Slater i Elvin Wyly (red.), *The Gentrification Reader*. London – New York: Routledge.
- Hagoort Erik (2005). *Good Intentions: Judging the Art of Encounter*. Amsterdam: Fonds BKVB.
- Hall Stuart (2005). *On Postmodernism and Articulation: An Interview with Stuart Hall*. W: David Morley i Kuan-Hsing Chen (red.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. London – New York: Routledge.
- Hannerz Ulf (2006). *Odkrywanie miasta: antropologia obszarów miejskich*. Tłum. E. Klekot. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Haraway Donna (2008). *Zwierzęta laboratoryjne i ich ludzie*. Tłum. A. Ostolski. *Krytyka Polityczna*, 15.
- Haraway Donna (2013). *Manifest gatunków stowarzyszonych*. Tłum. J. Bednarek. W: Agnieszka Gajewska (red.), *Teorie wywrotowe: antologia przekładów*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Hardt Michael (2010). *Dobro wspólne a komunizm*. Tłum. K. Szadkowski. *Praktyka Teoretyczna*, 1.
- Hardt Michael, Antonio Negri (b.d.). *Demokracja priorytetowym celem walk społecznych 2011 roku*. Tłum. A. Wojczyńska. <http://www.praktykateoretyczna.pl/index.php/michael-hardt-antonio-negri-demokracja-priorytetowym-celem-walk-spoecznych-2011-roku/> [10.02.2015].

- Hardt Michael, Antonio Negri (2004). *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin Press.
- Hardt Michael, Antonio Negri (2005). *Imperium*. Tłum. S. Ślusarski i A. Kołbaniuk. Warszawa: Wydawnictwo WAB.
- Hardt Michael, Antonio Negri (2012a). *Declaration*. New York: Argo-Navis.
- Hardt Michael, Antonio Negri (2012b). *Rzecz-pospolita: poza własność prywatną i dobro publiczne*. Tłum. Praktyka Teoretyczna. Korporacja ha!art: Kraków.
- Hardy Jane (2010). *Nowy polski kapitalizm*. Tłum. A. Czarnacka. Warszawa: KiP.
- Hartley John (red.) (2005). *Creative Industries*. Malden, MA, Oxford: Blackwell.
- Harvey David (1989a). From Managerialism to Entrepreneurialism: The Transformation of Urban Governance in Late Capitalism. *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*, 71.1.
- Harvey David (1989b). *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford – Cambridge, MA: Blackwell.
- Harvey David (1990). Flexible Accumulation through Urbanization: Reflections on “Post-Modernism” in the American City. *Perspecta*, 26.
- Harvey David (1996). *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Oxford: Blackwell.
- Harvey David (1997). The New Urbanism and the Communitarian Trap. *Harvard Design Magazine*, 1.
- Harvey David (2000). *Spaces of Hope*. Edinburgh: University of Edinburgh Press.
- Harvey David (2001). *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*. New York: Routledge.
- Harvey David (2003). *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Harvey David (2006a). Neoliberalism as Creative Destruction. *Geografiska Annaler: Series B*, 88.2.
- Harvey David (2006b). *The Limits to Capital*. London – New York: Verso.
- Harvey David (2006c). The Political Economy of Public Space. W: Setha Low i Neil Smith (red.). *The Politics of Public Space*. London – New York: Routledge.
- Harvey David (2008a). *Neoliberalizm: historia katastrofy*. Tłum. J.P. Listwan. Warszawa: KiP.
- Harvey David (2008b). The Right to the City. *New Left Review*, 53.
- Harvey David (2009). *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*. New York: Columbia University Press.
- Harvey David (2010). *A Companion to Marx's Capital*. London – New York: Verso.
- Harvey David (2012). *Bunt miast: prawo do miasta i miejska rewolucja*. Tłum. Praktyka Teoretyczna. Warszawa: Bęc Zmiana.
- Heidegger Martin (1977). List o humanizmie. Tłum. J. Tischner. W: Martin Heidegger, *Budować mieszkać myśleć: eseje wybrane*. Tłum. K. Michalski i in. Warszawa: Czytelnik.
- Heidegger Martin (2005). *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa: PWN.
- Heidegger Martin (2007a). Budować mieszkać myśleć. W: Martin Heidegger, *Odczyty i rozprawy*. Tłum. J. Mizera. Warszawa: Aletheia.
- Heidegger Martin (2007b). ... poetycko mieszka człowiek ... W: Martin Heidegger, *Odczyty i rozprawy*. Tłum. J. Mizera. Warszawa: Aletheia.

- Heidegger Martin (2010). Onto-teo-logiczny charakter metafizyki. W: Martin Heidegger, *Identyczność i różnica*. Tłum. J. Mizera. Warszawa: Aletheia.
- Herer Michał (2009). Gilles Deleuze: warunki (nie)możliwości sztuki w społeczeństwach kontroli. W: Katarzyna Chmielewska, Kuba Szreder i Tomasz Żukowski (red.), *Czytanki dla robotników sztuki: kultura nie dla zysku*. Warszawa: Bęc Zmiana.
- Hinderliter Beth, William Kaizen, Vered Maimon, Jaleth Mansoor, Seth McCormick (2009). Introduction: Communities of Sense. W: Beth Hinderliter, William Kaizen, Vered Maimon, Jaleth Mansoor i Seth McCormick (red.), *Communities of Sense: Rethinking Aesthetics and Politics*. Durham – London: Duke University Press.
- Holston James (2010). Obywatelstwo zbuntowanych. Tłum. A. Wysokińska. *Res Publica Nowa*, 11-12.
- Hutton Tom (2008). *The New Economy of Inner City: Restructuring, Regenerating and Dislocation in Twenty-First Century Metropolis*. London – New York: Routledge.
- Ilczuk Dorota (2012). *Ekonomika kultury*. Warszawa: PWN.
- Illouz Eva (2010). *Uczucia w dobie kapitalizmu*. Tłum. Z. Simbierowicz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Inglehart Roland (2007). Pojawienie się wartości postmaterialistycznych. Tłum. S. Czarnik, W. Piotr Sztompka i Marek Kucia (red.), *Socjologia. Lektury*. Kraków: Znak.
- Iyer Lars (2004). *Blanchot's Communism: Art, Philosophy and the Political*. Basingstoke – New York: Palgrave.
- Jager Michael (2010). Class Definitions and Esthetics of Gentrification. W: Loreta Lees, Tom Slater i Elvin Wyly (red.), *The Gentrification Reader*. London – New York: Routledge.
- Jałowiecki Bohdan (red.) (2009). *Czy metropolia jest miastem?* Warszawa: Scholar.
- Jałowiecki Bohdan (2010). *Spółeczne wytwarzanie przestrzeni*. Warszawa: Scholar.
- James Ian (2014). *Nowa filozofia francuska*. Tłum. J. Bednarek i P. Juszkowiak. Warszawa: PWN.
- Jameson Fredric (1997). Is Space Political? W: Neil Leach (red.), *Rethinking Architecture: Reader in Cultural Theory*. London – New York: Routledge.
- Jameson Fredric (2011a). *Archeologie przyszłości: pragnienie zwane utopią i inne fantazje naukowe*. Tłum. M. Płaza, M. Frankiewicz i A. Miszk. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Jameson Fredric (2011b). *Postmodernizm, czyli kulturowa logika późnego kapitalizmu*. Tłum. M. Płaza. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Jankowicz Grzegorz, Paweł Mościcki (2008). Projekt Homo Sacer. W: Giorgio Agamben, *Stan wyjątkowy: homo sacer II, 1*. Tłum. M. Surma-Gawłowska. Kraków: Korporacja ha!art.
- Jawłowska Aldona (2007/2008). Teoria ruchów społecznych Alain Touraine'a w badaniach polskiej transformacji. *Societas/Communitas*, 2.4/1.5.
- Jerram Leif (2011). *Streetlife: The Untold History of Europe's Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press.

- Joseph Miranda (2002). *Against the Romance of Community*. London – Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kaer Adrian (1999). Diana Between Two Deaths: Spectral Ethics and the Time of Mourning. W: Adrian Kaer i Deborah Lynn Steinberg (red.), *Mourning Diana: Nation, Culture, and the Performance of Grief*. London – New York: Routledge.
- Kant Immanuel (2004). *Krytyka władzy sądzienia*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa: PWN.
- Katznelson Ira (1992). *Marxism and the City*. Oxford: Oxford University Press.
- Kester Grant H. (2004). *Conversation Pieces: Community + Communication in Modern Art*. Berkeley – London: University of California Press.
- Kester Grant H. (2011). *The One and the Many: Contemporary Collaborative Art in a Global Context*. Durham – London: Duke University Press.
- Kester Grant H. (2013). Do autonomii przez współpracę? Z Grantem H. Kestrem na temat jego koncepcji sztuki dialogicznej i kolaboratywnej rozmawiają Agata Skórzyńska i Piotr Juskowiak. Tłum. M. Górna. *Kultura Współczesna*, 2.
- Kipfer Stefan, Kanishka Goonewardena (2007). Colonization and the New Imperialism: On the Meaning of Urbicide Today. *Theory and Event*, 10.2.
- Kishik David (2012). *The Power of Life: Agamben and the Coming Politics (To Imagine a Form of Life, II)*. Stanford: Stanford University Press.
- Klein Naomi (2004). *No Logo*. Tłum. H. Pustuła. Izabelin: Świat Literacki.
- Klingmann Anne (2007). *Brandscapes: Architecture in the Experience Economy*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Kluszczyński Ryszard W. (2010). *Sztuka interaktywna: od dzieła-instrumentu do interaktywnego spektaklu*. Warszawa: WAIp.
- Kmita Jerzy (2007). *Późny wnuk filozofii: wstęp do kulturoznawstwa*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Bogucki.
- Koczanowicz Leszek (2005). *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencyjne*. Wrocław: Dolnośląska Szkoła Wyższej Edukacji.
- Koczanowicz Leszek (2010). *Po takiej wiedzy jakie przebaczenie? Totalitaryzm, egzystencja i emancypacja*. W: Łukasz Musiał, Mikołaj Ratajczak, Krystian Szadkowski i Arkadiusz Żychliński (red.), *W sprawie Agambena: konteksty krytyki*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Kohn Margaret (2003). *Radical Space: Building the House of the People*. Ithaca – London: Cornell University Press.
- Koolhaas Rem (2008). Junk-space „Logan Airport: światowej klasy upgrade dla XXI wieku” (billboard z końca XX wieku). Tłum. M. Michałowska. *Przegląd Kulturoznawczy*, 4.
- Korhonen Kuisma (2006). Textual Communities: Nancy, Blanchot, Derrida. *Culture Machine*, 8.
- Kowalik Tadeusz (2009). *www.PolskaTransformacja.pl*. Ithaca – London: Muza.
- Kracauer Siegfried (1987). Ornament z ludzkiej masy. Tłum. C. Jenne. W: Hubert Orłowski (red.), *Wobec faszyzmu*. Warszawa: PIW.
- Kracauer Siegfried (1999). The Hotel Lobby. Tłum. T.Y. Levin. *Postcolonial Studies*, 2.3.
- Krajewski Marek (2005). Co to jest sztuka publiczna? *Kultura i Społeczeństwo*, 1.

- Krajewski Marek (2010a). Dyskretna niezgoda: opór i kultura materialna. *Kultura Współczesna*, 2.
- Krajewski Marek (2010b). Praca rąk we współczesnej sztuce: manualność jako metafora. W: Marek Krajewski (red.), *Handmade: praca rąk w postindustrialnej rzeczywistości*. Warszawa: Bęc Zmiana.
- Krajewski Marek (2010c). Przeciw inżynierii wizualnej: ożywianie i uśmiercanie miasta. W: Ewa Rewers i Agata Skórzyńska (red.), *Sztuka – kapitał kulturowy polskich miast*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Krase Jerome (2005). Poland and Polonia. Migration, and the Re-incorporation of Ethnic Aesthetic Practice in the Taste of Luxury. W: Rowland Atkinson i Gary Bridge (red.), *Gentrification in a Global Context: The New Urban Colonialism*. London: Routledge.
- Krauss Rosalind (2000). *“A Voyage on the North Sea”: Art in the Age of Post-Medium Condition*. London: Thames & Hudson.
- Krauss Rosalind (2011). Rzeźba w poszerzonym polu. W: Rosalind Krauss, *Oryginalność awangardy i inne mity modernistyczne*. Tłum. M. Szuba. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Krätke Stefan (2011). *The Creative Capital of Cities: Interactive Knowledge Creation and the Urbanization Economies of Innovation*. Malden, MA – Oxford: Blackwell.
- Krier Leon (2011). *Architektura wspólnoty*. Tłum. P. Choynowski. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Kristeva Julia (1991). *Strangers to Ourselves*. Tłum. L.S. Roudiez. New York: Columbia University Press.
- Krytyka Polityczna* (2012). 30. Nie lękajcie się.
- Krzysztofek Kazimierz (2005). Tendencje zmian w przestrzeni późnonowoczesnego miasta. W: Bohdan Jałowiecki, Andrzej Majer i Marek S. Szczepański (red.), *Przemiany miasta: wokół socjologii Aleksandra Wallisa*. Warszawa: Scholar.
- Krzysztofek Kazimierz, Marek S. Szczepański (2002). *Zrozumieć rozwój: od społeczeństw tradycyjnych do informatycznych*. Katowice: Wydawnictwo UŚ.
- Kumar Krishan (2005). *From Post-Industrial to Post-Modern Society: New Theories of the Contemporary World*. Oxford – Malden, MA: Blackwell.
- Kwon Miwon (2004). *One Place after Another. Site-specific Art and Locational Identity*. London – Cambridge, MA: The MIT Press.
- Laclau Ernesto (1990). *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London – New York: Verso.
- Laclau Ernesto (1994). Introduction. W: Ernesto Laclau (red.), *The Making of Political Identities*. London – New York: Verso.
- Laclau Ernesto (2004). *Emancypacje*. Tłum. L. Koczanowicz i in. Dolnośląska Wrocław: Szkoła Wyższej Edukacji.
- Laclau Ernesto (2009). *Rozum populistyczny*. Tłum. T. Szkudlarek i in. Wrocław: Dolnośląska Szkoła Wyższa.
- Laclau Ernesto (2010). Nagie życie czy społeczne nie wiadomo co? Tłum. K. Szadkowski. W: Zespół Krytyki Politycznej (red.), *Agamben: przewodnik Krytyki Politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo KP.

- Laclau Ernesto, Chantal Mouffe (2007a). Hegemonia a strategia socjalistyczna. Tłum. M. Gdula. *Krytyka Polityczna*, 11-12.
- Laclau Ernesto, Chantal Mouffe (2007b). *Hegemonia i socjalistyczna strategia: przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*. Tłum. S. Królak. Wrocław: Dolnośląska Szkoła Wyższej Edukacji.
- Lacoue-Labarthe Philippe, Jean-Luc Nancy (1997a). Annexe. W: Philippe Lacoue-Labarthe i Jean-Luc Nancy, *Retreating the Political*. London – New York: Routledge.
- Lacoue-Labarthe Philippe, Jean-Luc Nancy (1997b). The “Retreat” of the Political. W: Philippe Lacoue-Labarthe i Jean-Luc Nancy, *Retreating the Political*. London – New York: Routledge.
- Lacy Suzanne (1995). Cultural Pilgrimimages and Metaphoric Journeys. W: Suzanne Lacy (red.), *Mapping the Terrain: New Genre Public Art*. Seattle: Bay Press.
- Landry Charles (2013). *Kreatywne miasto: zestaw narzędzi dla miejskich innowatorów*. Tłum. O. Siara. Warszawa: NCK.
- Lash Scott (2002). Critique of Representation: Henri Lefebvre’s Spatial Materialism. W: Scott Lash, *Critique of Information*. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage.
- Lash Scott (2009). Refleksyjność i jej sobowtóry: struktura, estetyka, wspólnota. W: Ulrich Beck, Anthony Giddens i Scott Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*. Tłum. J. Koniczny. Warszawa: PWN.
- Lash Scott, Celia Lury (2011). *Globalny przemysł kulturowy: medializacja rzeczy*. Tłum. J. Majmurek i R. Mitoraj. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Lash Scott, John Urry (1994). *Economies of Signs and Space*. London: Sage.
- Latour Bruno (2009). *Polityka natury: nauki wkraczają do demokracji*. Tłum. A. Czarnacka. Warszawa: Wydawnictwo KP.
- Latour Bruno (2011a). *Nigdy nie byliśmy nowocześni: studium z antropologii symetrycznej*. Tłum. M. Gdula. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Latour Bruno (2011b). *Splatając na nowo to, co społeczne: wprowadzenie do teorii aktora-sieci*. Tłum. K. Abriszewski i A. Derra. Kraków: Universitas.
- Lavaert Sonja, Pascal Gielen (2009). The Dismeasure of Art. An Interview with Paolo Virno. *Open*, 17.
- Lazar Sian (2008). *El Alto, Rebel City: Self and Citizenship in Andean Bolivia*. Durham – London: Duke University Press.
- Lazzarato Maurizio (2008). Art, Work and Politics in Disciplinary Societies and Societies of Security. Tłum. A. Toscano. *Radical Philosophy*, 149.
- Lazzarato Maurizio (2010). Praca niematerialna. Tłum. Ł. Biskupski. W: Joanna Sokołowska (red.), *Robotnicy opuszczają miejsca pracy*. Łódź: Muzeum Sztuki w Łodzi.
- Lazzarato Maurizio (2011). The Misfortunes of the “Artistic Critique” and of Cultural Employment. Tłum. M. O’Neill. W: Gerald Raunig, Gene Ray i Ulf Wuggenig (red.), *Critique of Creativity: Precarity, Subjectivity and Resistance in “Creative Industries”*. London: MayFly.
- Leach Neil (2002). Erasing the Traces: “De-Nazification” of Post-Revolutionary Berlin and Bucharest. W: Neil Leach (red.), *The Hieroglyphics of Spa-*

- ce: Reading and Experiencing the Modern Metropolis*. London – New York: Routledge.
- Leach Neil (2005). *Belonging: Towards Theory of Identification with Place*. W: Jean Hillier i Emma V. Rooksby (red.), *Habitus: A Sense of Place*. London: Ashgate.
- Le Bon Gustaw (1986). *Psychologia tłumu*. Tłum. B. Kaprocki. Warszawa: PWN.
- Lees Loretta (2003). Super-gentrification: The Case of Brooklyn Heights. New York City. *Urban Studies*, 40.
- Lees Loretta (2004). "The Emancipatory City": Urban (Re)Visions. W: Loretta Lees (red.), *The Emancipatory City?: Paradoxes and Possibilities*. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage.
- Lefebvre Henri (1991). *The Production of Space*. Tłum. D. Nicholson-Smith. Oxford – Cambridge, MA: Blackwell.
- Lefebvre Henri (2003). *The Urban Revolution*. Tłum. R. Bonnono. University of Minneapolis – London: Minnesota Press.
- Lefebvre Henri (2012). Prawo do miasta. Tłum. E. Majewska. *Praktyka Teoretyczna*, 5.
- Leggewie Claus, Harald Welzer (2012). *Koniec świata, jaki znamy: klimat, przyszłość i szanse demokracji*. Tłum. P. Buras. Warszawa: Wydawnictwo KP.
- Lemke Thomas (2008). *Strefa nierozróżnialności: krytyka Agambenowskiej koncepcji biopolityki*. Tłum. K. Pękacka-Falkowska. [http://www.recyklingidei.pl/lemke\\_strefa\\_nierozroznialnosci](http://www.recyklingidei.pl/lemke_strefa_nierozroznialnosci) [10.02.2015].
- Lemke Thomas (2010). *Biopolityka*. Tłum. T. Dominiak. Warszawa: Sic!
- Lesage Dieter (2007). Global Cities and Anti-Globalist Resistance. W: BAVO (red.), *Urban Politics Now: Re-Imagining Democracy in the Neoliberal City*. Rotterdam: NAI Publishers.
- Lévinas Emmanuel (2002). *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrznosci*. Tłum. M. Kowalska. Warszawa: PWN.
- Lewis Tyson E. (2010). Swarm Intelligence: Rethinking the Multitude from within the Transversal Commons. *Culture, Theory & Critique*, 51.3.
- Ley David (2003). Artists, Aestheticisation and the Field of Gentrification. *Urban Studies*, 40.12.
- Lind Maria (2010). The Collaborative Turn. W: Brian Kuan Wood (red.), *Selected Maria Lind Writing*. Berlin: Sternberg Press.
- Lippard Lucy R. (2007). Time Capsule. W: William Bradley i Charles Esche (red.), *Art and Social Change: A Critical Reader*. London: Tate.
- Lipszyc Adam (2009). Jacques Derrida: Babel jako Synaj. W: Adam Lipszyc, *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*. Fundacja im. prof. Mojżesza Schorra: Warszawa.
- Lloyd Richard (2006). *Neo-Bohemia: Art and Commerce in the Postindustrial City*. London – New York: Routledge.
- Lorey Isabell (2014). Urządzenie i samoprekaryzacja: o normalizacji wytwórców kultury. Tłum. P. Juskowiak. *Praktyka Teoretyczna*, 4.
- Löw Martina (2009). The Intrinsic Logic of Cities. W: Daniel Koch, Lars Marcus i Jesper Steen (red.), *Proceedings of the 7th International Space Syntax Symposium*. KTH: Stockholm, [http://www.sss7.org/Proceedings/02%20Invited%20Papers/103\\_Low\\_Intrinsic\\_Logic\\_of\\_Cities.pdf](http://www.sss7.org/Proceedings/02%20Invited%20Papers/103_Low_Intrinsic_Logic_of_Cities.pdf) [10.02.2015].

- Löwy Michael (2012). Zachodni imperializm przeciwko pierwotnemu komunizmowi – nowe odczytanie pism ekonomicznych Róży Luksemburg. Tłum. K. Szadkowski. *Praktyka Teoretyczna*, 6.
- Luksemburg Róża (2011). *Akumulacja kapitału: przyczynek do ekonomicznego wyjaśnienia imperializmu*. Tłum. Julian Maliniak i in. Warszawa: KiP.
- Lynch Kevin (2010). *Obraz miasta*. Tłum. E. Janicka. W: Ewa Rewers (red.), *Miasto w sztuce – sztuka miasta*. Kraków: Universitas.
- Liotard Jean-François (1997). *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*. Tłum. M. Kowalska i J. Migasiński. Warszawa: Aletheia.
- Liotard Jean-François (1998). *Postmodernizm dla dzieci: korespondencja 1982-1985*. Tłum. J. Migasiński. Warszawa: Aletheia.
- Liotard Jean-François (2010). *Poróżnienie*. Tłum. B. Banasiak. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- MacLeod Gordon (2002). From Urban Entrepreneurialism to a “Revanchist City”? On the Spatial Injustices of Glasgow’s Renaissance. *Antipode*, 34.3.
- Maffesoli Michel (2008). *Czas plemion: schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*. Tłum. M. Bucholc. Warszawa: PWN.
- Majer Andrzej (2010). *Socjologia i przestrzeń miejska*. Warszawa: PWN.
- Malabou Catherine, Jacques Derrida (2004). *Counterpath: Traveling with Jacques Derrida*. Tłum. D. Wills. Stanford: Stanford University Press.
- Marazzi Christian (2010). The Privatization of the General Intellect. <http://destructural.files.wordpress.com/2010/10/christian-marazzi-the-privatization-of-the-general-intellect.pdf> [10.02.2015].
- Marazzi Christian (2014) Socjalizm kapitału. W: LUM (red.), *Marks: nowe perspektywy*. Tłum. S. Królik. Warszawa: PWN.
- Marchart Oliver (2007). *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: University of Edinburgh Press.
- Marcuse Peter (2009). From Critical Urban Theory to the Right to the City. *City*, 13.2-3.
- Marcuse Peter (2011). The Right to Creative City. <http://creativecitylimits.files.wordpress.com/2011/08/creative-city-marcuse.pdf> [10.02.2015].
- Marion Jean-Luc (2007). *Będąc danym: esej z fenomenologii donacji*. Tłum. W. Starzyński. Warszawa: IFiS PAN.
- Markowski Michał Paweł (2003). *Efekt inskrypcji: Jacques Derrida i literatura*. Kraków: Homini.
- Marks Karol (1951). *Kapitał: krytyka ekonomii politycznej. Tom 1*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks Karol (1961). Tezy o Feuerbachu. Tłum. S. Filmus. W: Karol Marks i Fryderyk Engels, *Dzieła. Tom 3*. Tłum. K. Błeszyński i S. Filmus. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks Karol (1962). Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r. W: Karol Marks i Fryderyk Engels, *Dzieła. Tom 1*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks Karol (1986). *Zarys krytyki ekonomii politycznej*. Tłum. Z. J. Wyrozembski. Warszawa: Książka i Wiedza.

- Marks Karol (2013). *Kapitał 1.1: rezultaty bezpośredniego procesu produkcji*. Tłum. M. Ratajczak. Warszawa: PWN.
- Marks Karol, Fryderyk Engels (1961). Ideologia niemiecka: krytyka najnowszej filozofii niemieckiej w osobach jej przedstawicieli – Feuerbacha, B. Bauera i Stirnera, tudzież niemieckiego socjalizmu w osobach różnych jego proroków. Tłum. K. Błeszyński i S. Filmus. W: Karol Marks i Fryderyk Engels, *Dzieła. Tom 3*. Tłum. K. Błeszyński i S. Filmus. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks Karol, Fryderyk Engels (2009). *Manifest komunistyczny*. Warszawa: Jirafa roja.
- Markusen Ann (2006). Urban Development and the Politics of a Creative Class: Evidence from the Study of Artists. *Environment and Planning A*, 38.10.
- Mason Paul (2013). *Skąd ten bunt?: nowe światowe rewolucje*. Tłum. M. Sutowski. Warszawa: Wydawnictwo KP.
- Massey Doreen (1994). *Space, Place and Gender*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Massey Doreen (1995). *Spatial Divisions of Labor: Social Struggles and the Geography of Production*. New York: Routledge.
- Massey Doreen (2005). *For Space*. Sage: London – Thousand Oaks, CA – New Delhi.
- Masshelein Anneleen (2011). *The Unconcept: The Freudian Uncanny in Late Twentieth-Century Theory*. New York: Suny Press.
- Mattelart Armand (2004). *Spółeczeństwo informacji*. Tłum. J.M. Pomorski. Kraków: Universitas.
- Mauss Marcel (2001). Szkic o darze: forma i podstawy wymiany w społeczeństwach archaicznych. Tłum. K. Pomian. W: Marcell Mauss, *Socjologia i antropologia*. Tłum. M. Król i in. Warszawa: Aletheia.
- May Todd (1997). From Communal Difference to Communal Holism: Jean-Luc Nancy. W: Todd May, *Reconsidering Difference: Nancy, Derrida, Levinas and Deleuze*. University Park, PA: Penn State University Press.
- May Todd (2010). *Contemporary Political Movements and the Thought of Jacques Rancière: Equality in Action*. Edinburgh: University of Edinburgh Press.
- Mbembe Achille (2003). Necropolitics. Tłum. L. Meintjes. *Public Culture*, 15.1.
- McKenzie John (2011). *Performuj albo... Od dyscypliny do performansu*. Tłum. T. Kubikowski. Kraków: Universitas.
- McRobbie Angela (2011). "Everyone is Creative": Artists as Pioneers of New Economy. W: Marc James Léger (red.), *Culture and Contestation in the New Century*. Bristol – Chicago: Intellect Books.
- Merrifield Andy (2013). *The Politics of the Encounter: Urban Theory and Protest Under Planetary Urbanization*. Athens – London: The University of Georgia Press.
- Merrifield Andy (2014). *The New Urban Question*. London: Pluto Press.
- Mezzadra Sandro, Federico Rahola (2008). Kondycja postkolonialna: o właściwościach czasu historycznego w globalnej teraźniejszości. Tłum. J. Maciejczyk. *Recykling idei*, 10.
- Miciukiewicz Konrad (2008). Półwiejska Street in Transition: Gentrification or Revitalization? W: Marek Nowak i Michał Nowosielski (red.), *Declining Cities/Developing Cities: Polish and German Perspectives*. Poznań: Instytut Zachodni.

- Miessen Markus (2012). Niezależny praktyk. Tłum. M. Choptiany. *Autoportret. Pismo o dobrej przestrzeni*, 2.
- Miessen Markus, Chantal Mouffe (2012). Nowe spojrzenie na demokrację: z Chantal Mouffe rozmawia Markus Miessen. Tłum. M. Choptiany. *Autoportret. Pismo o dobrej przestrzeni*, 2.
- Miles Malcolm (2005). *Art, Space and the City: Public Art and Urban Futures*. London – New York: Routledge.
- Milner John (2007). Rebuilding the Art of the People. W: William Bradley i Charles Esche (red.), *Art and Social Change: A Critical Reader*. London: Tate.
- Minca Claudio (2005). The Return of the Camp. *Progress in Human Geography*, 29.4.
- Minca Claudio (2006). Giorgio Agamben and the New Biopolitical Nomos. *Geografiska Annaler B*, 88.4.
- Minca Claudio (2007). Agamben's Geographies of Modernity. *Political Geography*, 26.
- Morin Marie-Eve (2006). Putting Community Under Erasure: Derrida and Nancy on the Plurality of Singularities. *Culture Machine*, 8.
- Mouffe Chantal (2005a). Agonistyczne przestrzenie publiczne i polityka demokratyczna. Tłum. J. Maciejczyk. W: Andrzej Turowski (red.), *Krzysztof Wodiczko Pomnikoterapia*. Warszawa: Zachęta Narodowa Galeria Sztuki.
- Mouffe Chantal (2005b). *Paradoks demokracji*. Tłum. W. Jach i in. Wrocław: Dolnośląska Szkoła Wyższej Edukacji.
- Mouffe Chantal (2008). *Polityczność: przewodnik Krytyki Politycznej*. Tłum. J. Erbel. Warszawa: Wydawnictwo KP.
- Mouffe Chantal (2011). Space, Hegemony and Radical Critique. W David Featherstone i Joe Painter (red.), *Spatial Politics: Essays for Doreen Massey*. Oxford – Cambridge: Blackwell.
- Mouffe Chantal (2012). Which Public Space for Critical Artistic Practice? [http://readingpublicimage.files.wordpress.com/2012/04/chantal\\_mouffe\\_cork-caucus.pdf](http://readingpublicimage.files.wordpress.com/2012/04/chantal_mouffe_cork-caucus.pdf) [10.02.2015].
- Mościcki Paweł (2007a). Od rozmowy do rozmowy: dialog u Blanchota. W: Paweł Mościcki (red.), *Maurice Blanchot: literatura ekstremalna*. Warszawa: Wydawnictwo KP.
- Mościcki Paweł (2007b). Poza zasadą partykularyzmu. Alain Badiou: uniwersalność i myśl postsekalarna. W: Alain Badiou, *Święty Paweł: ustanowienie uniwersalizmu*. Tłum. J. Kutyla i P. Mościcki. Kraków: Korporacja ha!art.
- Mościcki Paweł (2008). *Polityka teatru: eseje o sztuce angażującej*. Warszawa: Wydawnictwo KP.
- Moulier Boutang Yann (2011). *Cognitive Capitalism*. Tłum. E. Emery. Cambridge – Malden, MA: Polity Press.
- Nancy Jean-Luc (1992). La comparution/The Compearance: From the Existence of "Communism" to the Community of "Existence". Tłum. T.B. Strong. *Political Theory*, 20.3.
- Nancy Jean-Luc (1993). *The Experience of Freedom*. Tłum. B. McDonald. Stanford: Stanford University Press.

- Nancy Jean-Luc (2000). *Being Singular Plural*. Tłum. R.D. Richardson i A.E. O'Byrne. Stanford: Stanford University Press.
- Nancy Jean-Luc (2002). *Corpus*. Tłum. M. Kwietniewska. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Nancy Jean-Luc (2003). *The Confronted Community*. Tłum. A. Macdonald. *Post-colonial Studies*, 6.1.
- Nancy Jean-Luc (2007). *The Creation of the World or Globalization*. Tłum. F. Raffoul i D. Pettigrew. New York: SUNY Press.
- Nancy Jean-Luc (2008). *Dis-Enclosure: The Deconstruction of Christianity*. Tłum. B. Bergo i in. New York: Fordham University Press.
- Nancy Jean-Luc (2010a). Communism, the Word (Notes for the Conference). W: Costas Douzinas i Slavoj Žižek (red.), *The Idea of Communism*. London – New York: Verso.
- Nancy Jean-Luc (2010b). *Rozdzielona wspólnota*. Tłum. M. Gusin i T. Załuski. Wrocław: Dolnośląska Szkoła Wyższa.
- Nancy Jean-Luc (2012). Skończoność i nieskończoność demokracji. W: Giorgio Agamben, Alain Badiou i in., *Co dalej z demokracją?*. Tłum. M. Kowalska. Warszawa: KiP.
- Nawratek Krzysztof (2008). *Miasto jako idea polityczna*. Kraków: Korporacja ha!art.
- Negri Antonio (2002). Multitude and Metropolis. Tłum. A. Bove. <http://www.generation-online.org/t/metropolis.htm> [10.02.2015].
- Negri Antonio (2003). Reappropriations of Public Space. Tłum. E. Emery. W: Werner Bonefeld (red.), *Revolutionary Writings: Common Sense Essays in Post-Political Politics*. New York: Autonomedia.
- Negri Antonio (2006). *Powrót: alfabet biopolityczny. Rozmowy z Anne Dufourmentelle*. Tłum. M. Żakowski. Warszawa: Sic!
- Negri Antonio (2008a). *Goodbye Mr Socialism*. Tłum. K. Żaboklicki. Warszawa: Wydawnictwo WAB.
- Negri Antonio (2008b). *The Porcelain Workshop: For a New Grammar of Politics*. Tłum. N. Wedell. Los Angeles – New York: Semiotext(e).
- Negri Antonio (2008c). The Specter's Smile. Tłum. P. Dailey i C. Constantini. W: J. Derrida, A. Negri i in. *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*. London – New York: Verso.
- Negri Antonio (2009). On Koolhaas. Tłum. A. Bove. *Radical Philosophy*, 154.
- Negri Antonio (2010). Communism: Some Thoughts on the Concept and Practice. W: Costas Douzinas i Slavoj Žižek (red.), *The Idea of Communism*. London – New York: Verso.
- Negri Antonio (2011a). *Art & Multitude: Nine Letters on Art Followed by Metamorphoses: Art and Immaterial Labour*. Tłum. E. Emery. Cambridge – Malden, MA: Polity Press.
- Negri Antonio (2011b). Hiszpańskie refleksje. Tłum. M.N. Wróblewska. *Bez Dogmatu*, 89.
- Negri Antonio (2011c). „W poszukiwaniu Rzeczy-pospolitej”. Tłum. P. Jakubowski. *Praktyka Teoretyczna*, 4.

- Negri Antonio, Constantin Petcou, Doina Petrescu, Anne Querrien (2008). What makes a biopolitical space? A Discussion with Toni Negri. <http://www.eurozine.com/articles/2008-01-21-negri-en.html> [10.02.2015].
- Negri Antonio i Judith Revel (b.d.). *O instytucji dobra wspólnego*. Tłum. A. Kowalczyk. <http://www.ha.art.pl/prezentacje/39-edufactory/1955-antonio-negri-judith-revel-o-instytucji-dobra-wspolnego.html> [10.02.2015].
- North Michael (1997). Sfera publiczna jako rzeźba. Od *Civitas Dei* do ornamentu z ludzkiej masy. Tłum. E. Mikina. W: Anna Zeidler-Janiszewska (red.), *Pisanie miasta – czytanie miasta*. Poznań: Humaniora.
- Ortega y Gasset José (1996). *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*. Tłum. P. Niklewicz. Warszawa: Muza.
- Ortega y Gasset José (2002). *Bunt mas*. Tłum. P. Niklewicz. Warszawa: Muza.
- Ośrodek Statystyki Miast Urzędu Statystycznego w Poznaniu (2005). *Miasta wojódzkie: podstawowe dane statystyczne*, Rok V, nr 9, Warszawa.
- Ośrodek Statystyki Miast Urzędu Statystycznego w Poznaniu (2009). *Miasta wojódzkie: podstawowe dane statystyczne*, Rok IX, nr 17, Warszawa.
- Parysek Jerzy (2005). *Miasta polskie na przełomie XX i XXI wieku: rozwój i przekształcenia strukturalne*. Poznań: Humaniora.
- Pasquinelli Matteo (2008). *Animal Spirits: The Bestiary of the Commons*. Rotterdam: Nai Publishers.
- Pasquinelli Matteo (2010). Na ruinach miasta kreatywnego: berlińska fabryka kultury a sabotaż renty. Tłum. K. Szadkowski. W: Zespół Krytyki Politycznej (red.), *Ekonomia kultury: przewodnik Krytyki Politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo KP.
- Pasquinelli Matteo (2011). Communism of Capital and Cannibalism of the Common: Notes on the Art of Over-Identification. [https://kruzok.files.wordpress.com/2011/05/pasquinelli\\_communism\\_of\\_capital1.pdf](https://kruzok.files.wordpress.com/2011/05/pasquinelli_communism_of_capital1.pdf) [10.02.2015].
- Patel Ray (2010). *Wartość niczego: jak przekształcić społeczeństwo rynkowe i na nowo zdefiniować demokrację*. Tłum. H. Jankowska. Warszawa: Muza.
- Peck Jamie (2010a). *Constructions of Neoliberal Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Peck Jamie (2010b). Zastrzyk kreatywności. Tłum. J. Bożek. W: Zespół Krytyki Politycznej (red.), *Ekonomia kultury: przewodnik Krytyki Politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo KP.
- Peck Jamie (2012). Recreative City: Amsterdam, Vehicular Ideas and the Adaptive Spaces of Creativity Policy. *International Journal of Urban and Regional Research*, 36.3.
- Peck Jamie, Nik Theodore (2012). Reanimując neoliberalizm: procesualne geografie neoliberalizacji. Tłum. P. Juskowiak. *Praktyka Teoretyczna*, 6.
- Phillips Martin (2004). Other Geographies of Gentrification. *Progress in Human Geography*, 28.1.
- Pinder David (2005). *Visions of the City: Utopianism, Power and Politics in Twentieth-Century Urbanism*. Oxford: Oxford University Press.
- Płonowska Ziarek Ewa (b.d.). Strajkujące nagie życie: uwagi o biopolityce rasy i gender. Tłum. K. Szadkowski. <http://www.praktykateoretyczna.pl/index>.

- php/ewa-plonowska-ziarek-strajkujace-nagie-zycie-uwagi-o-biopolityce-rasy-i-gender/ [10.02.2015].
- Plonowska Ziarek Ewa (2001). *An Ethics of Dissensus: Postmodernity, Feminism, and the Politics of Radical Democracy*. Stanford University Press: Stanford.
- Polanyi Karl (2010). *Wielka transformacja: polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów*. Tłum. M. Zawadzka. Warszawa: PWN.
- Pratt Andy (2008). *Creative Cities: The Cultural Industries and the Creative Class*. *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography*, 90.2.
- Pratt Andy (2011). *The Cultural Contradictions of Creative City*. *City, Culture and Society*, 2.3.
- Purcell Mark (2008). *Recapturing Democracy: Neoliberalization and the Struggle for Alternative Urban Futures*. London – New York: Routledge.
- Putnam Robert (2008). *Samotna gra w kręgle: upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*. Tłum. P. Sadura i S. Szymański. Warszawa: WAIp.
- Raffoul François, David Pettigrew (2007). Translator's Introduction. W: Jean-Luc Nancy, *The Creation of the World or Globalization*. Tłum. F. Raffoul i D. Pettigrew. New York: SUNY Press.
- Rancière Jacques (1991). *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation*. Tłum. K. Ross. Stanford: Stanford University Press.
- Rancière Jacques (1999). *Disagreement: Politics and Philosophy*. Tłum. J. Rose. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Rancière Jacques (2003). *Politics and Aesthetics: An Interview*. Tłum. F. Morlock. *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*, 8.2.
- Rancière Jacques (2004). *The Flesh of Words: The Politics of Writing*. Tłum. C. Mandell. Stanford: Stanford University Press.
- Rancière Jacques (2007a). *Dzielenie postrzegalnego: estetyka i polityka*. Tłum. M. Kropiwnicki i J. Sowa. Kraków: Korporacja ha!art.
- Rancière Jacques (2007b). *Estetyka jako polityka*. Tłum. J. Kutyła i P. Mościcki. Warszawa: Wydawnictwo KP.
- Rancière Jacques (2007c). *Wyemancypowany widz*. Tłum. A. Ostolski. *Krytyka Polityczna*, 13.
- Rancière Jacques (2008a). *Aesthetic Separation, Aesthetic Community: Scenes from the Aesthetic Regime of Art*. *Art & Research: A Journal of Ideas, Contexts and Methods*, 2.1.
- Rancière Jacques (2008b). *Na brzegach politycznego*. Tłum. I. Bojadziejewa i J. Sowa. Kraków: Korporacja ha!art.
- Rancière Jacques (2008c). *Nienawiść do demokracji*. Tłum. M. Kropiwnicki. Warszawa: KiP.
- Rancière Jacques (2008d). *Wspólnota jako niezgoda*. Jacques Rancière w rozmowie z François Noudelmannem. Tłum. M. Kropiwnicki. <http://www.krytykapolityczna.pl/Wywiady/Ranciere-Wspolnota-jako-niezgoda/menu-id-77.html> [10.02.2015].
- Rao Nirmala (2007). *Berlin: A Candidate World City?* W: Nirmala Rao, *Cities in Transition: Growth, Change and Governance in Six Metropolitan Areas*. London – New York: Routledge.

- Ratajczak Mikołaj (2011). Poza paradygmat immunizacji: biopolityka w projekcie filozoficznym Roberta Esposito. *Praktyka Teoretyczna*, 3.
- Raunig Gerald (2007). *Art and Revolution: Transversal Activism in the Long Twentieth Century*. Tłum. A. Derieg. Cambridge, MA: Semiotext(e).
- Raunig Gerald (2009). W trybie modulacji fabryki wiedzy. Tłum. Ł. Mojsak. W: Katarzyna Chmielewska, Kuba Szreder i Tomasz Żukowski (red.), *Czytanki dla robotników sztuki: kultura nie dla zysku*. Warszawa: Bęc Zmiana.
- Raunig Gerald (2014). Przemysły kreatywne jako masowe oszustwo. Tłum. P. Juskowiak. *Praktyka Teoretyczna*, 4.
- Raunig Gerald, Gene Ray, Uwe Wuggenig (2011). Introduction: On the Strange Case of 'Creativity' and its Troubled Resurrection. W: Gerald Raunig, Gene Ray i Ulf Wuggenig (red.), *Critique of Creativity: Precarity, Subjectivity and Resistance in "Creative Industries"*. London: MayFly.
- Reed T.V. (2005). *The Art of Protest: Culture and Activism from the Civil Right Movement to the Streets of Seattle*. University of Minnesota Press: Minneapolis.
- Rewers Ewa (1996). *Język i przestrzeń w poststrukturalistycznej filozofii kultury*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Rewers Ewa (2005). *Post-polis: wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*. Kraków: Universitas .
- Rewers Ewa (2007). Interpretacja jako lustro, rama i różnica. W: Adam F. Kola i Andrzej Szahaj (red.), *Filozofia i etyka interpretacji*. Kraków: Universitas.
- Rewers Ewa (2010a). Dobre życie na Jeźycach: etyka współobecności czy etyka odpowiedzialności w przestrzeni miejskiej? W: Piotr Wołyński (red.), *Formy zamieszkiwania: publiczne i prywatne przestrzenie miasta*. Poznań: Wydawnictwo UAP.
- Rewers Ewa (2010b). *Miasto-twórczość: wykłady krakowskie*. Kraków: Akademia Sztuk Pięknych im. Jana Matejki.
- Rewers, Ewa (red.) (2014). *Kulturowe studia miejskie*. Wprowadzenie. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Rheingold Howard (2002). *Smart Mobs: The Next Social Revolution*. Cambridge: Basic Books.
- Ricoeur Paul (1989). *Język, tekst, interpretacja*. Tłum. P. Graff i K. Rosner. Warszawa: PIW.
- Roberts John (2011). Praca, emancypacja i krytyka rzemieślniczej umiejętności. Tłum. W. Marzec. W: Michał Kozłowski, Agnieszka Kurant, Jan Sowa, Krystian Szadkowski i Kuba Szreder (red.), *Wieczna radość: ekonomia polityczna społecznej kreatywności*. Warszawa: Bęc Zmiana.
- Robson Mark (2007). Estetyczne wspólnoty Jacques'a Rancière'a. Tłum. M. Kropiwnicki. W: Jacques Rancière, *Dzielenie postrzegalnego: estetyka i polityka*. Tłum. M. Kropiwnicki i J. Sowa. Kraków: Korporacja ha!art.
- Roggero Gigi (2011). Pięć tez o dobru wspólnym. Tłum. P. Juskowiak i K. Szadkowski. *Praktyka Teoretyczna*, 4.
- Rosanvallon Pierre (2011). *Kontrdemokracja: polityka w dobie nieufności*. Tłum. A. Czarnacka. Wrocław: Dolnośląska Szkoła Wyższa.
- Ross Kristin (2002). *May '68 and its Afterlives*. Chicago – London: University of Chicago Press.

- Rudnicki Rafał (2010). Gentryfikacja: przyczyny, mechanizmy działania i warszawskie przykłady zjawiska. *Przegląd Anarchistyczny*, 11.
- Rutkowski Krzysztof (2006). *Ostatni pasaż: przepowieść o byciu byle-jakim*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Rybicka Elżbieta (2003). *Modernizowanie miasta: zarys problematyki urbanistycznej w nowoczesnej literaturze polskiej*. Kraków: Universitas.
- Sabel Charles F. (1994). Flexible Specialisation and the Re-emergence of Regional Economies. W: Ash Amin (red.), *Post-Fordism: A Reader*. Oxford – Malden, MA: Blackwell.
- Said Edward W. (2005). *Orientalizm*. Tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska. Poznań: Zysk.
- Sassen Saskia (1991). *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Sassen Saskia (2004). The Repositioning of Citizenship: Emergent Subjects and Spaces for Politics. W: Paul A. Passavant i Jodi Dean (red.), *Empire's New Clothes: Reading Hardt and Negri*. New York – London: Routledge.
- Sassen Saskia (2007). *Globalizacja: eseje o nowej mobilności ludzi i pieniędzy*. Tłum. J. Tegnerowicz. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Sassen Saskia (2012). Urbanizacja przemocy. Tłum. A. Hławka i in. *Res Publica Nowa*, 19.
- Schiller Friedrich (2011). *Pisma teoretyczne: „Listy o estetycznym wychowaniu człowieka” i inne rozprawy*. Tłum. J. Prokopiuk. Warszawa: Aletheia.
- Scott Allen J. (2008). *Social Economy of the Metropolis: Cognitive-Cultural Capitalism and the Global Resurgence of Cities*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Scribner Charity (2003). *Requiem for Communism*. Cambridge, MA – London: The MIT Press.
- Sennett Richard (1996). *Ciało i kamień: człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu*. Tłum. M. Konikowska. Gdańsk: Wydawnictwo Marabut.
- Sennett Richard (2006). *Korozja charakteru: osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*. Tłum. J. Dzierzgowski i Ł. Mikołajewski. Muza: Warszawa.
- Sennett Richard (2008). *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*. New Haven – London: W.W. Norton & Company.
- Sennett Richard (2009). *Upadek człowieka publicznego*. Tłum. H. Jankowska. Warszawa: Muza.
- Sennett Richard (2010a). *Etyka dobrej roboty*. Tłum. J. Dzierzgowski. Warszawa: Muza.
- Sennett Richard (2010b). *Kultura nowego kapitalizmu*. Tłum. G. Brzozowski i K. Osłowski. Warszawa: Muza.
- Sennett Richard (2013). *Razem: rytuały, zalety i zasady współpracy*. Tłum. J. Dzierzgowski. Warszawa: Muza.
- Sholette Gregory (2011). *Dark Matter: Art and Politics in the Age of Enterprise Culture*. London – New York: Pluto Press.
- Shukaitis Stevphen (2011). Strajki w sztuce i metropolitalna fabryka. Tłum. P. Juszkowiak. W: Michał Kozłowski, Agnieszka Kurant, Jan Sowa, Krystian Szad-

- kowski i Kuba Szreder (red.), *Wieczna radość. Ekonomia polityczna społecznej kreatywności*. Warszawa: Bęc Zmiana.
- Shukaitis Stephen i David Graeber (2009). Praktyka jako forma wiedzy, wiedza jako forma działania. Tłum. M. Łankiewicz. *Przegląd Anarchistyczny*, 9.
- Shusterman Richard (2007). Miejska estetyka nieobecności: berlińskie refleksje pragmatysty. W: Richard Shusterman, *O sztuce i życiu: od poetyki hip-hopu do filozofii somatycznej*. Tłum. W. Małecki. Wrocław: Wydawnictwo atla2.
- Siebel Walter (1999). Industrial Past and Urban Future in Ruhr. W: Bernhard Blanke i Randall Smith (red.), *Cities in Transition: New Challenges, New Responsibilities*. London – New York: Palgrave Macmillan.
- Simmel Georg (2006). Mentalność mieszkańców wielkich miast. W: Georg Simmel, *Most i drzwi: wybór esejów*. Tłum. M. Łukaszewicz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Simone Abdul-Maliq (2010). *City Life from Jakarta to Dakar: Movements at the Crossroads*. London – New York: Routledge.
- Skarga Barbara (2002). Wstęp. W: Emmanuel Lévinas. *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrznosci*. Tłum. M. Kowalska. Warszawa: PWN.
- Skempton Simon (2010). *Alienation after Derrida*. London – New York: Continuum.
- Skórzyńska Agata (2011). Kultura na czas kryzysu: niedopowiedziany projekt polityczny. *Kultura Współczesna*, 5.
- Sławek Tadeusz (1997). Akro/nekro/polis: wyobrażenia miejskiej przestrzeni. W Anna Zeidler-Janiszewska (red.), *Pisanie miasta – czytanie miasta*. Poznań: Humaniora.
- Sławek Tadeusz (2008). Słowo wstępne. W: Zbigniew Kadłubek i Tadeusz Sławek (red.), *Dystans i zaangażowanie: wspólnota – literatura – doświadczenie*. Katowice: Wydawnictwo UŚ.
- Sławek Tadeusz (2010). Miasto: próba zrozumienia. W: Ewa Rewers (red.), *Miasto w sztuce – sztuka miasta*. Kraków: Universitas.
- Smith Neil (1996). *The New Urban Frontier: Gentrification and the Revanchist City*. London – New York: Routledge.
- Smith Neil (2008). *Uneven Development: Nature, Capital, and the Production of Space*. Athens – London: University of Georgia Press.
- Smith Neil (2009). Nature as Accumulation Strategy. *Social Register*, 43.
- Smith Neil (2010). Nowy globalizm, nowa urbanistyka: gentryfikacja jako globalna strategia urbanistyczna. Tłum. Z. Bielecja. *Przegląd Anarchistyczny*, 11.
- Smith Neil, Cindy Katz (1993). Grounding Metaphor: Towards a Spatialized Politics. W: Michael Keith i Steve Pile (red.), *Place and the Politics of Identity*. London – New York: Routledge.
- Soja Edward W. (1996). *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Oxford – Cambridge, MA: Blackwell.
- Soja Edward W. (2000). *Postmetropolis: Critical Studies of Cities and Regions*. Oxford – Malden, MA: Blackwell.
- Soja Edward W. (2007). Postmetropolitan Psychasthenia: A Spatioanalysis. W: BAVO (red.), *Urban Politics Now: Re-Imagining Democracy in the Neoliberal City*. Rotterdam: NAI Publishers.

- Soja Edward W. (2009). Taking Space Personally. W: Barney Warf i Santa Arias (red.), *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*. London – New York: Routledge.
- Soja Edward W. (2010). *Seeking Spatial Justice*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sparke Matt (2005). *In the Space of Theory: Postfoundational Geographies of the Nation-State*. Minneapolis – London: University of Minnesota Press.
- Spivak Gayatri Chakravorty (2010). Czy podporządkowani inni mogą przemówić? Tłum. E. Majewska. *Krytyka Polityczna*, 24-25.
- Spivak Gayatri Chakravorty (2011). *Strategie postkolonialne*. Tłum. A. Górny i in. Warszawa: Wydawnictwo KP.
- Standing Guy (2014). *Prekariat: nowa niebezpieczna klasa*. Tłum. K. Czarnecki, P. Kaczmarski i M. Karolak. Warszawa: PWN.
- Stavrakakis Yannis (2007). Antinomies of Space: from the Representation of Politics to a Topology of the Political. W: BAVO (red.), *Urban Politics Now: Re-Imagining Democracy in the Neoliberal City*. Rotterdam: NAi Publishers.
- Stenning Alison, Adrian Smith, Alena Rochovská i Dariusz Świątek (2010). *Domesticating Neo-Liberalism: Spaces of Economic Practice and Social Reproduction in Post-Socialist Cities*. Blackwell: MA – Oxford: Malden.
- Steyerl Hito (2012). Polityka sztuki: Sztuka współczesna i przejście do postdemokracji. Tłum. J. Dziubiński i A. Molik. W: Krzysztof Gufrański (red.), *Praca i wypoczynek*. Gdańsk: Instytut Sztuki Wyspa.
- Stimson Blake i Gregory Sholette (2004). Periodising Collectivism. *The Third Text*, 18.6.
- Strathausen Carsten (2006). A Critique of Neo-Left Ontology. *Postmodern Culture*, 16.3.
- Strathausen Carsten (2009). Introduction: Thinking Outside In. W: Carsten Strathausen (red.), *A Leftist Ontology: Beyond Relativism and Identity Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sulima Roch (2000). *Antropologia codzienności*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Swyngedouw Erik (1997). Neither Global nor Local: “Glocalization” and the Politics of Scale. W: Kevin R. Cox (red.), *Spaces of Globalization: Reasserting the Power of the Local*. London – New York: The Guilford Press.
- Swyngedouw Erik (2006). Metabolic Urbanization: The Making of Cyborg Cities. W: Nik Heynen, Maria Kaika i Erik Swyngedouw (red.), *In the Nature of Cities: Urban Political Ecology and the Politics of Urban Metabolism*. London – New York: Routledge.
- Swyngedouw Erik (2007). The Post-Political City. W: BAVO (red.), *Urban Politics Now: Re-Imagining Democracy in the Neoliberal City*. Rotterdam: NAi Publishers.
- Swyngedouw Erik (2011). Interrogating Post-democratization: Reclaiming Egalitarian Political Spaces. *Political Geography*, 30.
- Sýkora Luděk (2005). Gentrification in Post-Communist Cities. W: Rowland Atkinson i Gary Bridge (red.), *Gentrification in a Global Context: The New Urban Colonialism*. London: Routledge.

- Szadkowski Krystian (2010). Pomocnicy i terroryści. W: Zespół Krytyki Politycznej (red.), *Agamben: przewodnik Krytyki Politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo KP.
- Szahaj Andrzej (1997). Granice anarchizmu interpretacyjnego. *Teksty Drugie*, 6.
- Szahaj Andrzej (2000). *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*. Warszawa: Aletheia.
- Szczepański Marek S. (2002). *Opel z górniczym pióropuszem: województwa katowickie i śląskie w procesie przemian*. Katowice: Wydawnictwo Naukowe Śląsk.
- Szkudlarek Tomasz (2009). Puste, płynne, zepsute i wieloznaczne. W: Ernesto Laclau. *Rozum populistyczny*. Tłum. T. Szkudlarek i in. Wrocław: Dolnośląska Szkoła Wyższa.
- Sztabiński Grzegorz (2011). *Inne idee awangardy: wspólnota, wolność, autorytet*. Warszawa: Neriton.
- Środa Magdalena (2003). *Indywidualizm i jego krytycy: współczesne spory między liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*. Warszawa: Aletheia.
- Šeda Kateřina (2007). Reżim powszedni: rozmowa Jany Klusákovej z Kateriną Šedą. Tłum. K. Wojciechowska. *Krytyka Polityczna*, 13.
- Taborska Anna (2007). *Spiskowcy wyobraźni: surrealizm*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Taborska Halina (1996). *Współczesna sztuka publiczna: dzieła i problemy*. Warszawa: Wiedza i Życie.
- Taylor Charles (2002). *Etyka autentyczności*. Tłum. A. Pawelec. Kraków: Znak.
- Taylor Diana (1999). Downloading Grief: Minority Populations Mourn. W: Adrian Kaer i Deborah Lynn Steinberg (red.). *Mourning Diana: Nation, Culture, and the Performance of Grief*. London – New York: Routledge.
- Therborn Göran (2012). “Class in 21<sup>st</sup> Century”. *New Left Review* 78.
- Thomson Alex (2005). *Deconstruction and Democracy. Derrida’s Politics of Friendship*. London – New York: Continuum.
- Thorns David C. (2002). *The Transformation of Cities: Urban Theory and Urban Life*. Houndmills – New York: Palgrave Macmillan.
- Throsby David (2010). *Ekonomia i kultura*. Tłum. O. Siara. Warszawa: NCK.
- Toporow Władimir N. (2000). *Miasto i mit*. Tłum. B. Żyłko. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Touraine Alain (1971). *The Post-Industrial Society: Tomorrow’s Social History: Classes, Conflicts, and Culture in the Programmed Society*. Tłum. L.F.X. Mayhew. New York: Random House.
- Touraine Alain (2010). *Solidarność: analiza ruchu społecznego 1980-1981*. Tłum. A. Krasieński. Gdańsk: Europejskie Centrum Solidarności.
- Tönnies Ferdinand (2008). *Wspólnota i stowarzyszenie: rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: PWN.
- Tronti Mario (b.d.). *Fabryka i społeczeństwo*. Tłum. S. Królak. <http://www.praktykateoretyczna.pl/mario-tronti-fabryka-i-spoleczenstwo> [10.02.2015].

- Tronti Mario (b.d.). Klasa. Tłum. S. Królak. <http://www.praktykateoretyczna.pl/mario-tronti-klasa>.
- Tronti Mario (2005). The Strategy of Refusal. <http://libcom.org/library/strategy-refusal-mario-tronti> [10.02.2015].
- Turner Victor (2002). Karnawał, rytuał i zabawa w Rio de Janeiro. Tłum. I. Kurz. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, 3-4.
- Turner Victor (2010). *Proces rytualny: struktura i antystruktura*. Tłum. E. Dzurak. Warszawa: PIW.
- Urry John (2007). *Spojrzenie turysty*. Tłum. A. Sulżycka. Warszawa: PWN.
- Urry John (2009). *Socjologia mobilności*. Tłum. J. Stawiński. Warszawa: PWN.
- Vattimo Gianni (2006a). *Koniec nowoczesności*. Tłum. M. Surma-Gawłowska. Kraków: Universitas.
- Vattimo Gianni (2006b). *Społeczeństwo przejrzyste*. Tłum. M. Kamińska. Wrocław: Dolnośląska Szkoła Wyższej Edukacji.
- Vattimo Gianni (2010). Weak Communism. W: Costas Douzinas i Slavoj Žižek (red.), *The Idea of Communism*. London – New York: Verso.
- Vattimo Gianni, Santiago Zabala (2011). *Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx*. New York: Columbia University Press.
- Vercellone Carlo (2007). From Formal Subsumption to General Intellect: Elements for a Marxist Reading of the Thesis of Cognitive Capitalism. Tłum. P. Thomas. *Historical Materialism*, 15.
- Vercellone Carlo (2008). The New Articulation of Wages, Rent and Profit in Cognitive Capitalism. Tłum. A. Bove. [http://www.generation-online.org/c/fc\\_rent2.htm](http://www.generation-online.org/c/fc_rent2.htm) [10.02.2015].
- Vercellone Carlo (2014). Trójjednia kapitału. W: LUM (red.), *Marks: nowe perspektywy*. Tłum. S. Królak. Warszawa: PWN.
- Vicario Lorenzo, P. Manuel Martínez Monje (2005). Another “Guggenheim Effect”? Central City Projects and Gentrification in Bilbao. W: Rowland Atkinson i Gary Bridge (red.), *Gentrification in a Global Context: The New Urban Colonialism*. London: Routledge.
- Vidler Anthony (2000). *Warped Space: Art, Architecture, and Anxiety in Modern Culture*. Cambridge, MA – London: The MIT Press.
- Virilio Paul (2008). *Prędkość i polityka*. Tłum. S. Królak. Warszawa: Sic!.
- Virno Paolo (2004). *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*. Tłum. I. Bertoletti i in. Los Angeles – New York: Semiotext(e).
- Virno Paolo (2014). Kooperacja. W LUM (red.), *Marks: nowe perspektywy*. Tłum. S. Królak. Warszawa: PWN.
- Von Osten Marion (2011). Unpredictable Outcomes/Unpredictable Outcasts: On Recent Debates over Creativity and the Creative Industries. W: Gerald Raunig, Gene Ray i Ulf Wuggenig (red.), *Critique of Creativity: Precarity, Subjectivity and Resistance in “Creative Industries”*. London: MayFly.
- Wacquant Loïc (2008). Getta i antygetta: anatomia nowej miejskiej biedy – z Loicem Wacquantem rozmawia Caroline Keve. Tłum. P. Listwan. *Le Monde diplomatique – edycja polska*, 6.
- Wacquant Loïc (2009). *Więzienia nędzy*. Tłum. M. Kozłowski. Warszawa: KiP.

- Wacquant Loïc (2012). Trzy kroki w stronę historycznej antropologii faktycznie istniejącego neoliberalizmu. Tłum. A. Kowalczyk i K. Szadkowski. *Praktyka Teoretyczna*, 5.
- Warchał Michał (2007). Co to jest postsekularyzm: (subiektywna) próba opisu. *Krytyka Polityczna*, 13.
- Wasilewski Marek (2010). Nowe centrum kultury w Starej Gazowni – jako projekt promocji Poznania poprzez sztukę. W: Ewa Rewers i Agata Skórzyńska (red.), *Sztuka – kapitał kulturowy polskich miast*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Watson Sophie (1999). The Dual City or the City of Many Parts? Rethinking Differences in Cities in Transition. W: Bernhard Blanke i Randall Smith (red.), *Cities in Transition: New Challenges, New Responsibilities*. London – New York: Palgrave Macmillan.
- Webster Frank (2002). *Theories of the Information Society*. London – New York: Routledge.
- Welsch Wolfgang (2005). *Estetyka poza estetyką: o nową postać estetyki*. Tłum. J. Guzczalska. Kraków: Universitas.
- White Stephen K. (2005). Weak Ontology: Genealogy and Critical Issues. *Hedgehog Review*, 7.2.
- Williams Raymond (1973). Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory. *New Left Review*, 82.
- Williams Raymond (2010). Miasta ciemności i światła. Tłum. T. Rachwał. W: Ewa Rewers (red.), *Miasto w sztuce – sztuka miasta*. Kraków: Universitas.
- Wittgenstein Ludwig (2004). *Dociekania filozoficzne*. Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa: PWN.
- Wodiczko Krzysztof (2008). Miasto, demokracja i sztuka. W: Janusz Marciniak (red.), *Krzysztof Wodiczko: doktor honoris causa Akademii Sztuk Pięknych w Poznaniu*. Poznań: Akademia Sztuk Pięknych w Poznaniu.
- Wróbel Szymon (2011). Biopolityka indywidualna a biopolityka państwowa. *Praktyka Teoretyczna*, 2.
- Załużski Tomasz (2007). Ontologia jako koegzystencjalna analityka „bycia-z”. *Analiza i Egzystencja*, 6.
- Załużski Tomasz (2008). Wspólnota bez immanencji. *Nowa Krytyka*, 22-23.
- Załużski Tomasz (2010). Od dzieła do rozdzielenia: filozofia i to, co polityczne. W: Jean-Luc Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, Tłum. M. Gusin i T. Załużski. Wrocław: Dolnośląska Szkoła Wyższa.
- Załużski Tomasz (2011). Dystans w relacji: Jacques Derrida i Jean-Luc Nancy. W: Bogdan Banasiak, Kajetan M. Jaksender i Andrzej Kucner (red.), *Foucault, Deleuze, Derrida*. Toruń: Adam Marszałek.
- Zeidler-Janiszewska Anna (1999). Dryfujący flâneur, czyli o sytuacjonistycznym doświadczeniu miejskiej przestrzeni. W: Ewa Rewers (red.), *Przestrzeń, filozofia i architektura: osiem rozmów o poznawaniu, produkowaniu i konsumowaniu przestrzeni*. Poznań: Humaniora.
- Zukin Sharon (1989). *Loft Living: Culture and Capital in Urban Change*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Zukin Sharon (1995). *The Cultures of Cities*. Oxford – Cambridge, MA: Blackwell.

- Zukin Sharon (2010). *Naked City: The Death and Life of Authentic Urban Spaces*. New York: Oxford University Press.
- Żmijewski Artur (2007). Stosowane sztuki społeczne. *Krytyka Polityczna*, 11-12.
- Žižek Slavoj (2007a). Lekcja Rancière'a. W: Jacques Rancière, *Estetyka jako polityka*. Tłum. J. Kutyla i P. Mościcki. Warszawa: Wydawnictwo KP.
- Žižek Slavoj (2007b). Obiekt a jako wewnętrzna granica kapitalizmu: o książkach Michaela Hardta i Antonio Negriego. Tłum. J. Kutyla. *Krytyka Polityczna*, 11-12.
- Žižek Slavoj (2007c). Some Politically Incorrect Reflections on Urban Violence in Paris and New Orleans and Related Matters. W: BAVO (red.), *Urban Politics Now: Re-Imagining Democracy in the Neoliberal City*. Rotterdam: NAI Publishers.
- Žižek Slavoj (2011). *Od tragedii do farsy, czyli jak historia się powtarza*. Tłum. M. Kropiwnicki i B. Szelewa. Warszawa: Wydawnictwo KP.
- Žižek Slavoj i Ben Woodard (2011). Interview. W: Levi Bryant, Nick Srnicek i Graham Harman (red.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne: re.press.

### Źródła internetowe

- <http://poznan.stat.gov.pl/osrodki/osrodek-statystyki-miast-1234/> [10.02.2015].
- Urban Audit*. <http://www.urbanaudit.org/DataAccessed.aspx> [17.11.2011].