Ewa Domańska – profesor Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu w tamtejszym Instytucie Historii; od 2002 *visiting associate professor* w Department of Anthropology Uniwersytetu Stanforda. Zajmuje się współczesną teorią i historią historiografii oraz porównawczą teorią nauk humanistycznych. Autorka i redaktorka kilkunastu książek, w tym ostatnio *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki* (2010), *Historia egzystencjalna* (2012), *Historia – dziś* (red. z R. Stobieckim i T. Wiśliczem, 2014).

Z WARSZTATÓW KULTUROZNAWCÓW

EWA DOMAŃSKA

HUMANISTYKA AFIRMATYWNA

Władza i płeć po Butler i Foucaulcie[1]

W artykule tym zwrócę uwagę na kwestie, które uważam za szczególnie ważne dla przyszłości humanistyki. Jest to po pierwsze idea pozytywnego rozumienia władzy w kategoriach potencjalności (*potentia*), pod drugie, ujęcia oporu nie jako reakcji na opresję władzy, ale na specyficzny jej brak (np. brak autorytetów, władzy pozbawionej społecznego zaufania), po trzecie kwestia możliwości wzmocnienia jednostkowego i kolektyw-

1 Publikacja powstała w ramach projektu „Historia ratownicza", program Mistrz, Fundacji na rzecz Nauki Polskiej i stanowi część przygotowywanej książki o humanistyce afirmatywnej i nieantropocentrycznych podejściach do przeszłości. Pierwsza wersja tego tekstu została przedstawiona na konferencji „Płeć i władza. Historyczne konteksty, współczesne krytyki, nowe perspektywy", zorganizowanej przez Filipa Kubiaczyka i Monikę Owsianną w Kolegium Europejskim UAM w Gnieźnie, 7 listopada 2012 roku.

nego podmiotu (Foucault), po czwarte, próba zbudowania idei ponadnarodowych, ponadrasowych, ponadgenderowych a nawet ponadgatunkowych więzi (*bonds*) oraz odbudowy poczucia wspólnotowości i odpowiedzialności za utrzymanie warunków życiowych szczególnie tych, którzy pozostają od nas w jakiś sposób zależni (Butler). Skrótowo prowadzone dalej rozważania stanowią część większego projektu humanistyki afirmatywnej, która próbuje przekroczyć często obecne w dotychczasowych rozważaniach tematy apokalipsy, traumy, lęku, katastrof i wykluczenia. Tekst ten jest próbą sformułowania manifestu jej podstawowych założeń.

Nie ma posthumanizmu bez postmodernizmu. Dając artykułowi podtytuł „władza i płeć po Butler i Foucaulcie", nie sugeruję zatem nieprzydatności czy niewspółmierności prac tych badaczy dla dzisiejszej humanistyki. Określenie „po" stosuję przede wszystkim, by zasygnalizować zmianę kontekstu spowodowaną wydarzeniami, które zaszły w świecie, a odzwierciedliły się m.in. w zmianie zainteresowań badawczych i ram teoretycznych zakreślających tematykę prowadzonych w humanistyce rozważań i ujmujących sposoby podejścia do badanych zagadnień. Lata mniej więcej 1996–1998 uznaje się za okres dopełniania się postmodernizmu, rozumianego jako zbiór tendencji, które w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych nadawały ton dyskusjom humanistycznym (poststrukturalizm, dekonstrukcja, tekstualizm, narratywizm, kulturalizm, psychoanaliza)[2]. Nie oznacza to oczywiście, że nurty te nie są ważne. Jednak obecnie to nie one stoją w centrum zainteresowań dyskusji toczonych wokół awangardowych tendencji, które podobnie jak kiedyś postmodernizm, nie dominują humanistyki, aczkolwiek wyznaczają jej „pierwszy szereg", stymulując rekonfiguracje problemów badawczych, podejść i teorii[3].

Stosując określenie „po Butler i Foucaulcie", mam ponadto na myśli te wątki ich podejść i teorii, które były albo niedostatecznie podkreślane i wykorzystywane (jak w przypadku często powierzchownych odczytań Foucaulta, którego w Polsce poprzez specyficzną amerykańską adaptację jego teorii wyniesiono przede wszystkim jako ideologa opresjonowanych i teoretyka negatywnej władzy, a mniej jako badacza podmiotu[4]), albo wynikają z ewolucji koncepcji badawczych (jak w przypadku Butler, której zainteresowania przesunęły się z teorii gender i seksualności w kierunku filozofii prawa i filozofii polityki, zagadnień wojny, życia jako takiego i etyki[5]).

2 Koniec postmodernizmu proklamowany był już wcześniej, między innymi na konferencji „End of Postmodernism: New Directions" w Stuttgarcie w 1991 roku (zob. *The End of Postmodernism. New Directions: Proceedings of the First Stuttgart Seminar in Cultural Studies, 04.08.-18.08. 1991*, red. H. Ziegler, M & P Verlag für Wissenschaft und Forschung, Stuttgart 1993), a także w 1997 na konferencji w Chicago „After Postmodernism" (referaty dostępne online: http://www.focusing.org/apm.htm#Online Papers (18 stycznia 2013).

3 Rekonfigurację w awangardowych tendencjach współczesnej humanistyki przedstawiłam w artykule przeglądowym *Wiedza o przeszłości – perspektywy na przyszłość* („Kwartalnik Historyczny" 2013 vol. CXX, nr 2). Prowadzone tam rozważania wynikają z kwerendy, podczas której badaniami objętych zostało około 1200 numerów trzystu naukowych pism reprezentujących różne dyscypliny humanistyczne i społeczne, opublikowanych w latach 2010–2012.

4 Piszę na ten temat w *Forget Foucault*, [w:] E. Domańska, *Historia egzystencjalna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

5 Na temat ewolucji poglądów Butler zob. L. Segal, *After Judith Butler. Identities, Who Needs*

Po postmodernizmie

Za symboliczny koniec postmodernizmu uznawany jest często atak na World Trade Center w 2001 roku i słowa komentującego to wydarzenie, jednego z głównych przedstawicieli tego kierunku – Jeana Baudrillarda. Badacz, który głosił, że żyjemy w świecie symulacji i hiperrzeczywistości pozbawionej realnego odniesienia, napisał wtedy: „Zamach na Nowy Jork i World Trade Center [...] to wydarzenie absolutne, wydarzenie «matka», wydarzenie czyste, zawierające w sobie te wszystkie wydarzenia, które nigdy nie miały miejsca"[6]. Do obumierania postmodernizmu przyczyniło się także naturalne odchodzenie badaczy (reprezentantów tzw. teorii francuskiej), którzy go definiowali, a których koncepcje budowane były w specyficznej atmosferze 1968 roku (Bourdieu 2002, Deleuze 1995, Lyotard 1998, Derrida 2004, Baudrillard 2007).

Od końca lat sześćdziesiątych humanistyka doświadczyła kilkudziesięciu zwrotów. W ostatniej dekadzie zmienił się jednak ich charakter i jest ich coraz więcej. Czytamy zatem o zwrocie planetarnym czy/i kosmicznym, geologicznym, zwrocie ku kompleksowości i ku związkom, o zwrocie kognitywistycznym, (neuro)biologicznym, z którym z kolei związany jest zwrot afektywny. W istocie można powiedzieć, że wszystkie stosowane dzisiaj w humanistyce i naukach społecznych pojęcia zaczynające się od przedrostków bio-, eco-, geo-, neuro- wskazują na idee związane z wyłanianiem się nowego paradygmatu. Największe poruszenie i zainteresowanie wywołuje zwrot gatunkowy (zwrot ku temu, co nie-ludzkie, zwrot ku zwierzętom, roślinom i rzeczom), a także zwrot geologiczny, związany z dyskusjami na temat antropocenu i zmian klimatycznych. Rzecz jasna zainteresowania zwierzętami, roślinami, rzeczami, środowiskiem i klimatem pojawiały się już nie raz wśród głównych tendencji badań humanistycznych i społecznych, jednak ostatnio coraz wyraźniej rozważane są one w perspektywie różnych wersji posthumanizmu, które je radykalizują i nadają im inny wymiar, dodając ważne wątki do debat humanistów dotyczących teorii (nieintencjonalna sprawczość, teoria gatunkowego towarzystwa, nowy witalizm, nowy materializm, płaskie ontologie, teorie afektu itd.). Nie chodzi zatem o to, by wprowadzać nowe pola badawcze lub rewitalizować stare, bowiem – jak podkreśla ikona badań posthumanistycznych Cary Wolfe – „w praktykę dyscypliny można się zaangażować na sposób h u m a n i s t y c z n y, lub p o s t h u m a n i s t y c z n y i właśnie ów fakt ma kluczowe znaczenie dla tego, co dana dyscyplina jest w stanie wnieść" w nowy paradygmat[7].

Dla prowadzonych tutaj rozważań szczególnie ważne wydają się mające wiele ze sobą wspólnego zwroty: postsekularny, konserwatywny i postkrytyczny. Jest to zagadnienie o tyle ciekawe, że teorię humanistyki po 1968 dominowała postawa krytyczna i to właśnie różne wcielenia teorii krytycznej ją stymulowały. Humaniści tamtych pokoleń zainteresowani byli krytyczną analizą świata, zwłaszcza różnorodnych systemów władzy, strategii jej działania, sposobami ujarzmiania podmiotu. Obecnie liderzy postmodernizmu, na przykład Hal Fo-

Them? „Subjectivity" 2008 vol. 25.

6 J. Baudrillard, *Duch terroryzmu. Requiem dla Twin Towers*, przeł. R. Lis, Sic!, Warszawa 2005, s. 5.

7 C. Wolfe, *Animal studies, dyscyplinarność i post(humanizm)*, „Teksty Drugie" 2013 nr 1/2, s. 149.

ster, opłakują koniec ery krytycznej, wieszcząc początek ery konserwatywnej. Znany z klasycznego dla postmodernizmu dzieła *Powrót realnego*, Foster w jednym z ostatnich numerów pisma „October" (Winter 2012) napisał tak:

> *Teoria krytyczna oberwała sporo batów w czasie wojen kulturowych lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, a następna dekada była jeszcze gorsza. Pod rządami George'a W. Busha żądania wsparcia, uznania, afirmacji stały się wszechobecne, a dzisiaj nawet na uniwersytetach czy w muzeach miejsca na krytykę jest bardzo mało. Większość akademików naciskanych przez konserwatywnych komentatorów nie podkreśla już wagi krytycznego myślenia dla zaangażowanego obywatelstwa, a większość kuratorów, którzy zależni są od korporacyjnych sponsorów, nie promuje już krytycznych debat, kiedyś uznawanych za konieczne dla publicznego odbioru dzieł sztuki. [...] Ale jakie są alternatywy? Celebrowanie piękna? Afirmowanie afektu? Nadzieja na „redystrybucję wrażliwości"? Wiara w „zbiorowy intelekt"? Postkrytyczna kondycja ma nas uwolnić od (historycznego, teoretycznego i politycznego) kaftana bezpieczeństwa, jednak w większości nakłania do relatywizmu, który ma niewiele wspólnego z pluralizmem*[8].

Hal Foster reprezentuje specyficzne pokolenie intelektualistów, które z pewnością nie tylko pozostanie na zawsze w postmodernistycznym napięciu krytycznym, lecz także uzna, że w obecnej sytuacji politycznej zachodzące w humanistyce zmiany (m.in. odejście od traumatocentryzmu i od fiksacji krytyką teraźniejszości) są niepożądane. Foster widzi w tych rekonfiguracjach symptomy neomodernizmu i przyrównuje obecną sytuację do lat dwudziestych. Z troską kończy swój artykuł słowami, że to „zły czas na postkrytyczność"[9]. Obserwując odradzanie się imperializmu (i tworzenie się nowych jego form), powrót „atawistycznego rasizmu" (określenie Michaela Wiewiorki), zakusy biowładzy oraz nasilające się tendencje państwa do kontroli obywateli, można się z nim zgodzić.

Władza jako *potentia* i jako *potestas*

Wobec zainteresowań teoriami Michela Foucaulta, które koncentrują się na problemie władzy, zacznę od stwierdzenia francuskiego myśliciela, zawartego w tekście *Podmiot i władza* z 1982 roku, że „nie władza zatem, lecz podmiot jest zasadniczym tematem moich studiów". Kiedy mówię o władzy „po Foucaulcie", interesuje mnie możliwość odnalezienia w jego pismach zarówno tropów wskazujących sposoby ochronienia podmiotu przed „ujarzmiającą" władzą, jak i podkreślenie pozytywnych aspektów władzy[10]. Zdawać by się mogło, że dla Foucaulta władza ma charakter negatywny, władza uciska i zniewala, zaś opór jest wyłącznie reakcją na nacisk, tj. oporem wobec tej opresji.

8 H. Foster, *Post-Critical*, „October" Winter 2012, nr 139, s. 3.
9 Tamże, s. 8.
10 Por.: M. Haugaard, S.R. Clegg, *Introduction. Why Power is the Central Concept of the Social Sciences*, [w:] *The Sage Handbook of Power*, red. S.R. Clegg, M. Haugaard, Sage, London 2009, s. 1–24. Dwa aspekty władzy – pozytywny i negatywny – w postaci dyskusji na temat relacji pomiędzy *power over* i *power to* omawia Gerhard Göhler: *„Power to" and „Power over"*, [w:] *The Sage Handbook...*, s. 27–39.

Jest to jednak ograniczone i jednostronne rozumienie władzy, propagowane przez różne nurty walczącej o sprawiedliwość społeczną humanistyki emancypacyjnej, która z Foucaulta uczyniła sztandar walki z uciskiem.
Sam Foucault pisze, że zgoda lub przemoc są wprawdzie narzędziem czy/i skutkiem władzy, nie stanowią jednak jej istoty. Władza może grozić i ciemiężyć, ale „ze swej istoty władza nie jest przemocą – tak samo jak nie jest również porozumieniem [...] Stanowi natomiast ogólną strukturę działań wpływających na możliwe cudze działania (...) zawsze pozostaje sposobem oddziaływania na inny podmiot działający. [...] Władza jest zbiorem działań na inne działania"[11].
Wzmacniające podmiot odczytanie Foucaulta, które będę tutaj promować, skłania do myślenia o władzy nie w kategoriach przemocy, lecz – co proponuję – w kategoriach współpracy, rozpoznania wzajemnego uzależnienia, lecz przede wszystkim w z a j e m n e g o w z m o c n i e n i a. W takim ujęciu, przemoc rzecz jasna nadal istnieje, ale rozumiana jest raczej w perspektywie kreatywnego kryzysu czy konfliktu oraz jako siła mobilizująca do działania[12].
Foucault zaznaczał też, że władza tworzy się z oporu wobec władzy. „Tam, gdzie jest władza, istnieje też opór" – pisał w *Historii seksualności*. Jak zauważył Jeffrey T. Nealon – opór jest obecnie dominującym sposobem zachowań kulturowych i ludzie są skłonni wybierać to, co kojarzy się im ze strategiami oporu. Opór – jak twierdzi dalej – jest obecnie „nie tyle rzadkim atrybutem heroicznych podmiotów, ile zasadniczym faktem codziennej walki jednostek z władzą"[13]. Być może jednak owa obsesja na punkcie oporu jest przejawem osłabienia wiary w sprawcze siły podmiotu i wynika z przekonania, że jedyne co podmiot może zrobić wobec władzy, to jej się opierać (co w istocie umacnia władzę – opór negatywny). W książce *Critical Resistance*, David Couzens Hoy wyróżnia „pasywny" opór wobec dominacji, czyli taki, który niejako wpisany jest w jej mechanizmy, stanowi oczekiwaną reakcję na opresję i przez to w pewnym sensie współpracuje z uciskajacymi siłami (*resistance to*), oraz pozytywny i aktywny opór emancypujący (*resistance for*), który określa mianem oporu krytycznego. W przypadku pierwszego mówimy „nie", ale nie mając wizji pożądanych zmian, a w drugim również „tak" wobec określonych zmian, których program jest znany[14]. Wynika z tego, że nie wystarczy się opierać, ale trzeba opierać się w imię czegoś, to znaczy opowiedzieć się za konkretnymi celami zmian. Trzeba po prostu egzekwować indywidualną wolność, bo przecież – jak pisze Hoy – bez choćby minimalnych przestrzeni wolności opór nie byłby możliwy. Przypomnijmy w tym miejscu, że Foucault podkreślał, iż „władzę sprawuje się tylko nad wolnymi podmiotami. [...] Niewolnik skrępowany kajdanami nie uczestniczy w stosunku władzy i wolności. [...] Wolność może jawić się jako warunek sprawowania władzy"[15].

11 M. Foucault, *Podmiot i władza*, przeł. J. Zychowicz. „Lewą Nogą" 1998 nr 9 [http://www.ekologiasztuka.pl/seminarium.foucault/readarticle.php?article_id=21 (31 października 2012).
12 Por. Ch. Mouffe, *Polityczność*, przeł. J. Erbel, Przewodnik Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.
13 J.T. Nealon, *Foucault Beyond Foucault. Power and Its Intensifications since 1984*, Stanford University Press, Stanford 2008, s. 109–111.
14 D.C. Hoy, *Critical Resistance. From Poststructuralism to Post-Critique*, MIT Press, Cambridge, Mass. 2005, s. 1–9.
15 M. Foucault, *Podmiot i władza*, s. 186.

Zastosujmy w tym miejscu wskazane przez Spinozę w *Etyce* rozróżnienie między pojęciami *potestas* – w sensie dominacji, podporządkowania wobec władzy zwierzchniej (jak relacja między panem i niewolnikiem, ojcem i dziećmi) oraz *potentia* jako moc, siła, potencjalność, możliwość[16]. *Potentia* jest zatem afirmatywna, mobilizująca, pozytywna, natomiast *potestas* może być negatywna, opresywna. *Potentia* i *potestas* warunkują się wzajemnie. Trzeba zatem pamiętać, że u Foucaulta władza ma także pozytywny aspekt – wyznacza obszar potencjalności dla działań podmiotów, a kiedy podmiot działa, egzekwuje swoją autonomię – staje się sprawcą. W tym kontekście proponuję zatem, by ujmować taką pozytywną władzę jako nie tyle taką, która wytwarza u*ja*rzmione podmioty, ile sprawców – tj. osoby, które poprzez swoje działania (intencjonalne lub nie) wpływają na otaczający świat i/lub wywołują w nim zmiany. Przy czym – co chcę podkreślić, za sprawców uważam także podmioty nie-ludzkie, tj. zwierzęta, rośliny, rzeczy, zjawiska naturalne.
Wskazówka wypływająca z tej części rozważań jest taka: prowadząc badania, po pierwsze pamiętajmy o pozytywnym aspekcie władzy rozumianej jako potencjalność i możliwość (także jako transformująca siła); po drugie, zamiast obsesyjnie tropić opresyjne działania władzy, mówić o ofiarach, o ich słabości i bezsilności, zwracajmy również uwagę na takie sytuacje, które pokazują sprawczość podmiotów, ich potencjał do działania, zmieniania siebie i środowiska. Warto także pokazywać, jakie działania wzmacniają sprawczość podmiotu i wspólnoty, prowadzą do zawiązywania relacji i budowania więzi solidarnościowych.

Judith Butler pyta: „co to jest życie?"

11 września 2012 roku Judith Butler – znana amerykańska badaczka zajmująca się problemami płci kulturowej i polityki seksualnej, także aktywistka obrony praw człowieka oraz ruchów antywojennych, otrzymała we Frankfurcie prestiżową nagrodę im. Theodora W. Adorna. Butler powiedziała, że nagrodę przyznano jej za osiągnięcia naukowe, honorując zwłaszcza jej badania nad gender, seksualnością, teorią krytyczną i filozofią moralności. Amerykańska badaczka znana jest z klasycznych dla teorii płci kulturowej książek *Gender Trouble* (1990) i *Bodies that Matter* (1993). Jej prace – fundamentalne dla teorii krytycznej lat dziewięćdziesiątych, zostały w Polsce przetłumaczone zaledwie kilka lat temu (*Uwikłani w płeć*, 2008; *Walczące słowa*, 2010) – zbyt późno niestety, by polscy badacze mogli w t e d y wziąć udział w dyskusjach toczących się na ten temat na forum międzynarodowym. Obecnie Butler koncentruje się na nieco innych problemach. Jak deklaruje w swojej nowej książce *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism* (2012), interesują ją „porównawcze ramy, które umożliwią myślenie na temat zagadnień, które są ważne dla naszych czasów, tj. polityki diasporycznej (*diasporic politics*) i polityki uchodźstwa (*politics of exile*)"[17]. Problemy te autorka podjęła już wcześniej w książkach *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence* (2004) oraz *Frames of*

16 Rozróżnienie to rozważa A. Negri w *L'anomalia Selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano 1981.

17 *Judith Butler Wins Adorno Prize*, Public Affairs, UC Berkeley, 12 września 2012 http://newscenter.berkeley.edu/2012/09/12/butler-wins-adorno-prize/ (31 października 2012).

War. When is Life Grievable? (2009), w Polsce wydanej pod tytułem *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest opłakiwania?* (2011). Pracami tymi Butler włącza się w dyskusję na temat etyki bez przemocy (*ethics of non-violence*) i aktywnie uczestniczy w debatach politycznych na temat sytuacji na Bliskim Wschodzie, opowiadając się przeciwko agresji Izraela na Palestynę[18].
W świetle dzisiejszych koncepcji Judith Butler to nie tyle *gender*, ile życie stanowi kluczową kategorię interpretacyjną. Jest to symptomatyczna zmiana nie tylko w powstałych w ostatniej dekadzie tekstach tej autorki, lecz także w pracach wielu innych znanych badaczek problematyki płci kulturowej (Rosi Braidotti, Elizabeth Grosz[19]). W kontekście kryzysu spowodowanego atakiem na World Trade Center amerykańska badaczka rozprawia o wojnie i zadaje fundamentalne pytanie ontologiczne: „co to jest życie?"[20] i co czyni je godnym opłakiwania. Zauważmy zatem, że to, co kiedyś uosabiała kategoria *gender*, w znacznym stopniu przyjęły obecnie rozważania o życiu, choć oczywiście kwestie podmiotowości, płci, seksualności i performatywności nadal są obecne i ważne w rozważaniach autorki *Uwikłanych w płeć*. Butler interesują mechanizmy, które ustanawiają życie jako życie uznane, godne przeżycia i opłakiwania, a rozważając te kwestie, badaczka oplata je wokół pojęcia „kruchego życia" (*precarious life*)[21]. Amerykańska badaczka pisze tak:

> *Powiedzenie, że życie jest kruche, wymaga ujęcia życia jako życia właśnie, ale też przyznania, iż kruchość stanowi jeden z aspektów tego, co staramy się uchwycić w żyjącej istocie. [...] [P]owinno się uznawać kruchość za współdzieloną kondycję ludzkiego życia (a może nawet kondycję łączącą na jednej płaszczyźnie ludzkie i nie-ludzkie zwierzęta. [...] Kruchość zakłada społeczny charakter życia, tj. fakt, iż życie jednych zawsze w jakimś stopniu pozostaje w rękach drugich. [...] To dlatego właśnie, że żywa istota może umrzeć, konieczna jest o nią troska i o to, by przeżyła. Tylko w warunkach, w których utrata życia jest odczuwalna, może objawiać się jego wartość. Potencjał żałoby jest więc założeniem domyślnym w przypadku każdego życia, które ma znaczenie. [...] [Z]ałożeniem życia, które będzie można opłakiwać, jest to, że „to będzie życie, które zostanie przeżyte". [...] Możliwość żałoby poprzedza i umożliwia ujmowanie żywej istoty jako żyjącej, od samego początku narażonej na nie-życie*[22].

Nie jestem entuzjastką idei kruchości życia, ale w przypadku Butler rozumiem, że chodzi jej nie tyle o to, że życie jest kruche, ile o to, że jest ono procesem warunkowym i że zależy w dużej mierze od innych, którzy tworzą warunki dla

18 Rozważania na ten temat obecne są także w książce-rozmowie Judith Butler z Atheną Athanasiou zatytułowanej *Dispossession. The Performative in the Political*, Polity Press, Cambridge 2013.
19 Zob.: R. Braidotti, *Transpositions. On Nomadic Ethics*, Polity Press, Cambridge 2006 oraz tejże, *The Posthuman*, Polity Press, Cambridge 2013; E. Grosz, *Becoming Undone. Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*, Duke University Press, Durham 2011 (fragment przetłumaczony jako: *Darwin i gatunek ludzki*, przeł. M. Rogowska-Stangret, „Przegląd Filozoficzno-Literacki" 2011 nr 4(32).
20 J. Butler, *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest opłakiwania?*, przeł. A. Czarnacka, Instytut Wydawniczy Prasa i Książka, Warszawa 2011, s. 42.
21 Daje się tu zauważyć podobieństwo z koncepcjami „nagiego życia" Giorgia Agambena. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
22 J. Butler, *Ramy wojny*, s. 56–59.

życia. Zatem jej idee mają wymiar etyczny i zasadzają się na idei odpowiedzialności za utrzymanie warunków życiowych tych, którzy z nami współ-żyją. „Nie można bowiem – pisze Butler – podtrzymywać życia bez warunków do tego podtrzymywania"[23].

Dla prowadzonych tutaj rozważań o „humanistyce po Butler i Foucaulcie" idee obecne w ostatnich pracach amerykańskiej badaczki są ważne z kilku powodów. Po pierwsze, odwołują się do ludzkiej solidarności, która ma wymiar ponadnarodowy, ponadrasowy i ponadgenderowy, tworzy zatem potencjalność do zbudowania idei *pan-humanity* (uniwersalnej solidarności gatunkowej); pod drugie, wychodzą poza antropocentryzm (kiedy Butler mówi o kruchości życia i odpowiedzialności za tworzenie odpowiednich warunków życia dla tych, którzy z nami współ-żyją, to ma na myśli także nie-ludzkie istoty); po trzecie, mówią o symbiotycznych relacjach, które warunkują nasze życia; o (chcianej lub niechcianej) zależności od innych (epistemologia relacyjna; podmiot relacyjny); otwiera rozważania humanistyczne na rozumienie życia wypracowane w biologii komórkowej i neuronaukach (umieszczając je w kategoriach wiedzy/władzy oraz biopolityki). Butler zdaje sobie sprawę z wagi „przesunięcia paradygmatu w naukach o życiu – jak przesunięcie od klinicznego do molekularnego sposobu widzenia", co pozwala zestawić *bios* człowieka z *bios* zwierzęcia (i stawiać pytania o ambiwalentne relacje między człowiekiem i nie-ludzkim zwierzęciem), a zarazem zmusza do rozpatrywania tej kwestii w perspektywie biopolityki i biomedykalizacji[24].

Patrzeć w przyszłość i myśleć „wbrew czasom"

Zastanawiając się, „jakiej humanistyki nam dzisiaj trzeba?", należy usytuować to pytanie w kontekście zasadniczych zmian zachodzących we współczesnej humanistyce ostatnich dziesięciu lat (wyłanianie się nowego paradygmatu określanego mianem bio-, eko- czy/i posthumanistyki czy humanistyki nieantropocentrycznej) i odnieść je do problemów współczesnego świata, które mają charakter nie tylko globalny, lecz także planetarny (ludobójstwa, terroryzm, ruchy migracyjne, globalny kapitalizm, biopolityka, bieda, inżynieria genetyczna, degradacja środowiska, zmiany klimatyczne, katastrofy naturalne). Obserwacja tych zmian i zjawisk skłania do przyjęcia perspektywy przyszłościowej i zachęca do budowania możliwych scenariuszy przyszłości alternatywnych wobec współczesnej dystopii globalnego kapitalizmu, które taka humanistyka mogłaby wspierać.

Obecnie zatem to przede wszystkim przyszłość, a nie tylko teraźniejszość (i związane z nią doraźne cele), stanowi punkt odniesienia w procesie budowania wiedzy o przeszłości. Rosi Braidotti twierdzi, że powinniśmy tworzyć możliwe przyszłości i myśleć niejako „wbrew czasom" (*in spite of the times*)[25]. Przyjmując zatem owo „patrzenie w przyszłość" i „wbrew czasom" jako z jednej strony zadanie, a z drugiej – wyzwanie dla humanisty dzisiaj, staram się budo-

23 Zob. tamże, s. 69.
24 Tamże, s. 60–61.
25 Jest to wyrażenie Adrienne Rich, wykorzystane w tytule artykułu R. Braidotti, *Wbrew czasom. Zwrot postsekularny w feminizmie*, przeł. M. Glasowitz, [w:] *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki i A. Mitek-Dziemba, FA-art, Katowice 2012, s. 284–314.

wać projekt humanistyki afirmatywnej. Mimo że artykuł nosi tytuł *Humanistyka afirmatywna* i taki też ma tytuł książka, nad którą pracuję, nie mam zamiaru głosić nadejścia epoki postkrytycznej, choć jak sądzę, mamy do czynienia z dopełnieniem się pewnej idei krytyki i krytycznej teorii, co nie znaczy, że teoria ta przestanie pełnić taką funkcję. Należy bowiem wziąć pod uwagę – jak pisze Braidotti, „afirmatywny potencjał teorii krytycznej" i fakt, że „teoria krytyczna wiąże się ze strategiami afirmacji"[26]. Nie mam także zamiaru wieścić politycznych haseł wsparcia *a la* Busch, lub nadziei *a la* Obama, choć w swym myśleniu odchodzę od polityki strachu, którą uważam po prostu za reakcyjną, i kieruję swoje wysiłki intelektualne ku poszukiwaniu takich podejść i pojęć, które pozwolą na wzmocnienie idei podmiotu, wspólnoty i przekroczenie postmodernistycznej negatywności. Moje obecne zainteresowania i podejście odzwierciedlają zatem zachodzące w dzisiejszej humanistyce rekonfiguracje. Braidotti określiła je jako przesunięcie paradygmatyczne z ramy Freudowsko-Heglowskiej do Spinoziańskiej; od hermeneutyki psychonalitycznej do różnych podejść neomaterialistycznych. Jej zdaniem, przesunięcie to oznacza, że więcej uwagi poświęcamy zagadnieniom wzmocnienia i krytyce negatywności[27].

Duże znaczenie ma fakt, że projekt humanistyki afirmatywnej formułowany jest w erze zwanej postsekularną, która zagadnienie budowy podmiotowości i wspólnotowości (ponownie) wiąże z wiarą, rozważa na nowo miejsce religii w sferze publicznej i relacje między religią a nauką, a także dyskutuje z niezinstytucjonalizowanymi formami religijności, różnymi formami duchowości oraz etyką i dyskursem cnót. Nie oznacza to wszak jednej (i właściwej) drogi czy kierunku, choć nie ulega wątpliwości, że obecnie doświadczamy „zwrotu konserwatywnego" (czego nie należy utożsamiać ze „zwrotem prawicowym"), i mam wrażenie, że to właśnie w myśli konserwatywnej kryją się dziś najbardziej awangardowe idee. Kiedy w tym tekście mówię o postsekularyzmie, nie mam na myśli idei zachowania niezmiennej natury ludzkiej i świętości życia czy obawy przed rewolucją biotechnologiczną w stylu Fukuyamy; chodzi mi raczej o rozważenie możliwości budowania wiedzy, która na tych samych zasadach traktowałaby naukę uprawianą w stylu zachodnim i wiedze tubylcze (i tu – prócz możliwości budowania transgatunkowej wiedzy – upatrywałabym potencjalności dla zasadniczych zmian w rozumieniu wiedzy (krytyka nauki jako uprzywilejowanej jej formy) oraz celów i sposobów jej tworzenia. Zapleczem takiej wiedzy jest pewnego rodzaju duchowość.

Ku humanistyce afirmatywnej

Idea humanistyki afirmatywnej pojawiła się w moich rozważaniach niejako „od dołu", stanowiąc konkluzję badań konkretnych przypadków ofiar Gułagu i Zagłady oraz możliwości teoretycznego ich wzmocnienia i przydania sprawczości[28]. Na studiowanie tej problematyki nałożyły się wnioski płynące z ana-

26 R. Braidotti, *Wbrew czasom...*, s. 285 i 309.

27 Tamże, s. 302–303.

28 Zob.: E. Domańska, *Muzułman: świadectwo i figura*, [w:] *W sprawie Agambena. Konteksty krytyki*, red. Ł. Musiał, M. Ratajczak, K. Szadkowski, A. Żychliński, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, a także *Hermeneutyka przejścia. (Wspomnienia z Rosji Jana Żarno)*, [w:] *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006.

liz kondycji współczesnej humanistyki i nauk społecznych. Ważną inspirację stanowiły teksty Braidotti, która od wielu lat nawołuje do wyjścia poza zainteresowania melancholią, żałobą i negatywnością, głosząc idee „pozytywnego wzmocnienia" (*afirmative empowerment*) oraz etyki afirmacji (*ethics of afirmation*). Należy jednak podkreślić, że proponowane przez nią podejście do polityki i etyki „nie jest o omijaniu bólu, ale o przekroczeniu rezygnacji i pasywności, które są wynikiem zranienia, zagubienia i alienacji"[29]. Braidotti pisze tak:

> *Żyjemy w ciągłym strachu i oczekiwaniu na groźne wypadki. To, co było kiedyś żywotną działalnością polityczną lewicy, w kontekście globalnym zostało zastąpione zbiorową żałobą i melancholią. Wiele, jeśli nie większość, współczesnych teorii społecznych i politycznych podkreśla kruchość, niestałość i śmiertelność. Uważam, że nasza polityczna wrażliwość weszła w zwrot kryminalistyczny [forensic shift]: zdumiewający sukces idei „nagiego życia" Giorgia Agambena (1998), z naciskiem na nędze i ludobójcze zniszczenie oraz ożywienie zainteresowań [...] teoriami Carla Schmitta, stanowią wyraźne przejawy współczesnej obsesji polityczną przemocą, ranami, bólem i cierpieniem. [...]*
>
> *Zainspirowana zarówno neo-witalizmem Deleuze'a i Guattariego, jak i czerpiąc z Nietzschego i Spinozy [...], chcę zatem pójść w zupełnie innym kierunku i optować za afirmacją. W takim sposobie myślenia nacisk położony jest na politykę życia jako takiego, rozumianego jako twórcza siła [generative power]. Najważniejszymi terminami w polityce afirmatywnej są relacje, wytrzymałość i radykalna immanencja, a rezultatem jest pojęcie etycznej trwałości [ethical sustainability]. Odniesienia do tego, co nie jest ludzkie [non-human], do nieludzkiego [inhuman] lub post-ludzkiego odgrywają centralną rolę w tym nowym etycznym zrównaniu, które opiera się na fundamentalnej dyslokacji antropocentrycznych przeświadczeń na temat sprawczości*[30].

Braidotti nie stosuje określenia „humanistyka afirmatywna", pisząc jedynie o afirmatywnej polityce i etyce[31]. Nie adaptuję jednak do swych rozważań idei autorki *Nomadycznych podmiotów* w całości. Podczas gdy Braidotti lokuje swoje rozważania przede wszystkim w kontekście feministycznych wizji technokultury (choć w ramach kontinuum natura – kultura), mnie bowiem bliższe są wizje realistycznych eko-utopii odwołujące się do inspiracji płynących z nie-

29 R. Braidotti, *Siła afirmacji. Odpowiedź Lisie Baraitser, Patrickowi Hanafinowi i Clare Hemmings,* przeł. M. Dąbrowska, [w:] *Zwierzęta, gender i kultura. Perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna*, red.A. Barcz i M. Dąbrowska, E-naukowiec, Lublin 2014, s. 74; http://e-naukowiec.eu/zwierzeta-gender-i-kultura-perspektywa-ekologiczna-etyczna-i-krytyczna/ (14 listopada 2014). Braidotti podkreśla: „Nie sugeruję, że polityka żałoby i polityczna ekonomia melancholii jest zasadniczo reakcyjna i negatywna. Wielu przedstawicieli teorii krytycznej dobitnie naciska na kreatywny charakter melancholii i jej potencjał w tworzeniu solidarności (Butler, 2004; Gilroy, 2004). Jestem również przekonana, że melancholia wyraża formę lojalności poprzez identyfikację z cierpieniem innych i promowanie ekologii przynależności (*ecology of belonging*) poprzez podtrzymywanie zbiorowej pamięci traumy i bólu. Sądzę jednak, że polityka melancholii stała się w naszej kulturze tak dominująca, że zaczęła działać jak samospełniająca się przepowiednia, co pozostawia bardzo małe marginesy dla podejść alternatywnych. Opowiadam się więc za tym, by eksperymentować z innymi relacjami etycznymi jako sposobami tworzenia etyki afirmacji". Tłumaczenie zmodyfikowane, tamże, s. 71.

30 Tamże.

31 Zob. R. Braidotti, *Affirmation, Pain and Empowerment*, „Asian Journal of Women's Studies" 2008 vol. 14, nr 3.

europejskich sposobów poznania (wiedze tubylcze), których wagi badaczka ta nie dostrzega. Podczas gdy Braidotti przeciwstawia się esencjalizmowi, mnie interesują idee neoesencjalistyczne jako konieczne dla myślenia o społeczności i jednostce, które odwołują się do różnie rozumianego rdzenia, by skutecznie się bronić i regenerować[32]; podczas gdy Braidotti przywiązana jest do idei podmiotu relacyjnego, nomadycznego, rozproszonego, mnie interesują także możliwości stabilizacji podmiotu i jego scalenia (co rzecz jasna nie oznacza powrotu do tradycyjnych idei homogenicznej i niezmiennej podmiotowości).
Mimo tych różnic przyłączam się do wysiłków przekroczenia negatywności i głoszenia idei wzmocnienia w celu zbudowania przestrzeni dla alternatywnych wizji przyszłości. Proponuję rozumienie humanistyki afirmatywnej jako odejście od postmodernistycznych zainteresowań katastrofą, apokalipsą, wyginięciem gatunku/ów, traumą, ofiarą, cierpieniem, pustką, ciszą i wykluczeniem[33]. Chcę jednak podkreślić, że nie chodzi o to, by takich badań nie podejmować. Przeciwnie. Uważam humanistykę afirmatywną za projekt formułowany pomimo negatywności czasów, w których żyjemy, zorientowany na przyszłość i strategiczny, który wyobraża sobie przyszłość w bardziej pozytywnym świetle niż apokaliptyczne wizje wyginięcia gatunku/ów, kosmicznej katastrofy, kolejnych spektakularnych ataków terrorystycznych, ludobójstw i postępującej biedy, co nie znaczy, że jest nierealistyczny i infantylny. W świecie pełnym przemocy i konfliktów, kolejnych przypadków masowych mordów i ludobójstw oraz wzrastającej kontroli obywateli przez państwo badanie tych zjawisk pozostaje kwestią zasadniczą. Można jednak analizować na przykład opresyjne działania władzy, formułując inne pytania badawcze i stosując inne teorie niż te, których efektem było wykazanie niemożności działań podmiotu i wspólnoty oraz głoszenie depresjogennych teorii, że „kapitalizm przetrwa nawet zmiany klimatyczne"[34]. Humanistyka afirmatywna kieruje się zasadą, która stanowi – by zacytować Chrisa Masera – że „nie sposób oddalić się od tego, co negatywne, można tylko poruszać się w kierunku tego, co pozytywne"[35].
W humanistyce afirmatywnej nie chodzi też o afirmację i ochronę tradycyjnie rozumianego życia[36], ale o wsparcie, wzmocnienie, stymulowanie rozwoju, budowanie przestrzeni dla tworzenia indywidualnej i zbiorowej tożsamości/podmiotowości; o tworzenie potencjalności (*potentia*) dla działań, które przy-

32 Odwołuję się tutaj do strategicznego esencjalizmu Gayatri Chakravorty Spivak.

33 Brian Massumi twierdzi, że cechą definiującą czasy ponowoczesne jest lęk życia w cieniu różnych katastrof. Jego zdaniem, lęk, który stał się częścią naszej codzienności, jest integralnym elementem konsumpcyjnego kapitalizmu. B. Massumi, *Everywhere You Want to Be. Introduction to Fear*, [w:] tegoż, *The Politics of Everyday Fear*, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN 1993. Por. też Z. Bauman, *Płynny lęk*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2008.

34 R. Keucheyan, *Not Even Climate Change Will Kill off Capitalism*, „The Guardian" 6 marca 2014 http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/mar/06/not-even-climate-change-will-kill-off-capitalism (21 maja 2014).

35 Ch. Maser, *Nowa wizja lasu*, przeł. J.P. Listwan, J. Majewski, Pracownia na Rzecz Wszystkich Istot, Bystra k. Bielska Białej 2003, s. 154.

36 Chodzi o życie jako takie (*life itself lub zoe*), także życie syntetyczne oraz nekrożycie, w różnych jego przejawach, formach i ujawniające się na różnych poziomach (od życia na poziomie molekularnym, do makroorganizów i kompleksowych technologii) oraz badanie relacji, które je wspierają i wzbogacają. W tym sensie projekt humanistyki afirmatywnej jest neowitalistyczny i rozumie życie nie jako bycie żywym, lecz jako potencjalność do zmian i przekształceń.

czyniają się do projektowania przyszłości w ramach zrównoważonego rozwoju. Zasadza się ona na założeniu, że wobec realnych zagrożeń nie stać nas na forowanie często obezwładniającej negatywności i poczucia bezradności wobec niekontrolowanych procesów zachodzących we współczesnym świecie. Zamiast reakcyjnej polityki strachu oferuje zatem progresywną politykę wsparcia[37].

Projekt ten kieruje się także ku idei wzmocnienia podmiotu i wspólnoty (złożonej z ludzkich i nie-ludzkich person). Pojęcie sprawczości i jego odpowiednie rozumienie jest tutaj kluczowe. Podmiot jest w tym projekcie ujmowany jako sprawca, który ma potencjalność, by działać i wprowadzać zmiany. Może nim być zarówno człowiek, jak i zwierzę, roślina lub rzecz. Ważne jest jednak, by go już więcej nie infantylizować i nie kastrować ze sprawczości (pojęcie ofiary zazwyczaj implikuje pasywność podmiotu). Zamiast o wiktymizacji podmiotu, wolę zatem mówić o jego/jej witalizacji, tj. – podobnie, jak to ujmuje Braidotti – o potencjale do transformacji i transgresji negatywności, odradzania się (po negatywnych doświadczeniach).

Wskażmy główne cechy humanistyki afirmatywnej. Są to: swoisty postsekularny i posthumanistyczny kontekst projektu; przekroczenie postmodernistycznej negatywności i koncentracji badań na katastrofie, pustce, apokalipsie, traumie, żałobie, melancholii, biernej ofierze; zwrot od egocentrycznego ludzkiego indywiduum ku wspólnocie rozumianej jako kolektyw ludzkich i nie-ludzkich person; pozytywne wzmocnienie podmiotu (indywidualnego i zbiorowego); ujęcie podmiotu jako sprawcy (zastosowanie idei nieantropocentrycznej, rozproszonej sprawczości oraz sprawczości nieintencjonalnej); witalizacja podmiotu (potencjał do autoregeneracji psychicznej i fizycznej, idee neowitalizmu); postantropocentryczne rozumienie życia jako dynamicznej siły stawania się; wykorzystanie epistemologii relacyjnej (zainteresowanie relacjami między tym, co ludzkie, nie-ludzkie i postludzkie oraz nacisk na współzależność i wzajemne uwarunkowania).

Zakończenie: poszukując wiedzy o życiu razem

W humanistyce od końca lat dziewięćdziesiątych widać wyłanianie się zróżnicowanych tendencji czy podejść, które określa się czasami mianem humanistyki nieantropocentrycznej i posteuropejskiej, a czasami posthumanistyki czy humanistyki ekologicznej[38]. Jednak, moim zdaniem, nie chodzi już tylko o kolejne zwroty, o awangardowe tendencje, o przerost antycypujących przyszłość pojęć i nazw posługujących się przedrostkiem post- (postludzki, postsekularny, posteuropejski, postbiały, postgenderowy itd.), ale o zauważalne od lat powolne budowanie zintegrowanej (łączącej humanistykę, nauki o życiu, a także tubylcze sposoby pojmowania świata) wiedzy, która udźwignęłaby problemy współczesnego świata. W związku z tym zauważalne są w akademii próby za-

37 Por. S.S. Amsler, *Brining Hope to „Crisis". Crisis Thinking, Ethical Action and Social Change*, [w:] *Future Ethics. Climate Change and Apocalyptic Imagination*, red. S. Skrimshire, Continuum, New York-London 2010.

38 Piszę na ten temat w: *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie" 2013 nr 1–2.

proponowania innej teorii wiedzy i wypracowania nowego metajęzyka[39].
W tej perspektywie wiele prac badawczych staje się częścią budowania zorientowanej na przyszłość humanistyki wspierającej, afirmatywnej; humanistyki, która mówi o krytycznej nadziei, zaufaniu społecznym, gościnności, przyjaźni, miłości[40], odbudowuje poczucie bezpieczeństwa w świecie i wspiera więzi międzyludzkie i międzygatunkowe, zaufanie i szacunek do drugiego człowieka i innych form życia oraz idee życia wspólnotowego rozumianego w kategoriach zbiorowości ludzkich i nie-ludzkich podmiotów (czy person). Humanistyka ta poszukuje zatem inkluzywnej wizji wspólnotowości przyjaznej dla różnych form życia. (W tym sensie projekt ten wychodzi poza antropocentryzm i zachodnie idee narcystycznego indywidualizmu). Jeszcze raz podkreślę, że nie chodzi tutaj o tworzenie infantylnej, naiwnej i sielankowej wizji humanistyki, która odcina się od dyskusji dotyczących m.in. żywotnych problemów polityczno-społecznych, ale o przekroczenie negatywności i zaproponowanie innego zestawu kategorii badawczych, które zarysowałyby ramy interpretacyjne otwierającej różne wizje przyszłości.
Mówię zatem tutaj o pewnej intelektualnej utopii, lecz utopii realistycznej, która nie tyle głosi „zbawienie świata", ile wskazuje na konkretne działania mające szansę realizacji w lokalnych przedsięwzięciach i manifestuje się w indywidualnych postawach. Jest ona wyrazem troski o przyszłość, a nie infantylnego optymizmu. W humanistyce, która ją współtworzy, wyjaśniające procesy historyczne teorie konfliktu neutralizowane są teoriami współbycia, współdziałania i współpracy; a dotychczas wszechpanujące pojęcie traumy jako podstawy tworzenia jednostkowej i wspólnotowej tożsamości równoważą rozważania na temat empatii. W utopii tej nie chodzi o forowanie naiwnych idei pojednania i konsensusu, ale (przy dalszym badaniu zjawisk negatywnych) o większe skupianie się na zjawiskach pozytywnych, co mogłoby pokazać, jak da się żyć razem w konfliktach.

39 Zob. M. Molz, M.G. Edwards, *Research Across Boundaries*, „Integral Review" 2013 vol. 9, nr 2, s. 1–11 (numer specjalny: *International Symposium. Research Across Boundaries*).

40 Zob. J. Lear, *Nadzieja radykalna. Etyka w obliczu spustoszenia kulturowego*, przeł. M. Rychter, Sic!, Warszawa 2013. Na temat krytycznej nadziei: *Hope and Feminist Theory*, red. R. Coleman, D. Ferreday, Routledge 2011. Zob. też: P. Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Znak, Kraków 2007. Zainteresowanie zagadnieniem gościnności i przyjaźni odżyło między innymi dzięki pracom Jacques'a Derridy. Zob.: J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994; *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris 1997 oraz tegoż, *Gościnność nieskończona*, przeł. P. Mościcki, „Przegląd Filozoficzno-Literacki" 2004 nr 3(9) i *Odpowiedzialność i gościnność*, przeł. P. Mościcki, „Przegląd Filozoficzno-Literacki" 2006 nr 2(14). O miłości jako pojęcia politycznego o transformującym potencjale piszą: M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-pospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*, przeł. „Praktyka Teoretyczna" [P. Juskowiak et al.], Ha!art, Kraków 2012 oraz L. Boltanski, *L'Amour et la Justice comme compétences*, Métailié, Paris 1990.

BIBLIOTEKA „KULTURY WSPÓŁCZESNEJ"

Seria Biblioteka „Kultury Współczesnej" wzbogaca się o kolejne trzy tomy – monografię, antologię i pracę zbiorową. O pierwszej z nich, zatytułowanej *Fotografia, kino i komputer. Aby Warburg jako teoretyk mediów* Karla Sierka, piszemy w tym numerze w osobnym artykule. Trzeba przyznać, że książka ta, wydana w Niemczech w 2007 roku, wydaje się dziś jeszcze bardziej aktualna niż przed laty. Kierunek rozwoju kultury mediów z całą mocą potwierdził bowiem hipotezy i ustalenia austriackiego autora wywiedzione z myśli i podążające tropem Aby'ego Warburga: obrazy coraz częściej, niemal powszechnie, już nie tylko pokazują – odzwierciedlają – reprezentują, ale działają, tworząc niezwykle aktywne środowiska energetyczne i pamięciowe.

W tym kontekście antologia *(Kon)teksty pamięci,* przygotowana przez Kornelię Kończal, stanowi cenną dla współczes-

nej humanistyki propozycję kompleksowego wglądu w dyskursy, metody, koncepcje i style uprawiania refleksji nad pamięcią. Dwadzieścia jeden artykułów ze Wschodu i Zachodu (wiele z nich napisanych przez autorów obecnych po raz pierwszy w języku polskim) tworzy barwną, a zarazem wewnętrznie zdialogizowaną panoramę światowego pamięcioznawstwa. Jak pisze autorka wyboru i redaktorka całości, „ramy […] książki wyznacza kilka kategorii, które w różnych ujęciach pojawiają się w poszczególnych artykułach: pamięć zbiorowa, kultura pamięci i miejsce pamięci oraz relacje między pamięcią i historią oraz pamiętaniem i zapominaniem". Co jednak szczególnie frapujące, to fakt, że mamy do czynienia z wyborem autorskim, a zarazem uniwersalnym, w równym stopniu satysfakcjonującym „specjalistów" od problematyki pamięci, jak i jej adeptów.

Kulturowe studia miejskie pod redakcją Ewy Rewers stanowią zwieńczenie wieloletnich prac poznańskiego zespołu badawczego skupionego wokół Zakładu Kultury Miasta Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W czterech częściach książki autorzy konceptualizują potrzebę transdyscyplinarnych studiów miejskich, w „teorii praktycznej" upatrując podstawowej strategii projektu badawczego, niemającego sobie równych nie tylko w Polsce. Miasto jawi się tu jako przestrzeń kulturowa między laboratorium a warsztatem, zorientowana na podejście „naukowe" i „artystyczne", otwarta na różne style „zanurzenia" – od doświadczenia do wyobrażeń, zdradzająca wielość porządków wypowiedzeniowych (miejskie narracje) i interpretacyjnych, ujawniająca wreszcie bogate pokłady „kultur w działaniu" oraz różnorodność praktyk komunikacyjnych. Słowem – jako miejsce atrakcyjne, poznawczo płodne zarówno ze względu na myślenie, jak i na działanie, sprzyjające – jak twierdzi Ewa Rewers – zbliżaniu się kulturowych studiów miejskich „do rekonstrukcji zjawiska, które nazwiemy – łącznie – podmiotową odpowiedzią na miasto".

Biblioteka „Kultury Współczesnej" zaprasza do lektury!

Andrzej Gwóźdź