



FORMY

ZAMIESZKIWANIA

publiczne i prywatne przestrzenie miasta

FORMY

ZAMIESZKIWANIA

publiczne i prywatne przestrzenie miasta

pod redakcją Piotra Wołyńskiego

Uniwersytet Artystyczny w Poznaniu  
Poznań 2010



# Spis treści

Piotr Wołyński | Słowo wstępne 7

Marianna Michałowska | Kształt niezamieszkania 10

Marek Krajewski | Intymność w przestrzeniach publicznych: powtórzenie, dyseminacja i rozproszenie 24

Tomasz Siuda | IKEA Family, Grupa 1 – siedzenie 41

Piotr Wołyński | Bez dyskusji, Ludzką miarą 45

Ewa Rewers | Dobre życie na Jeżycach: etyka współobecności czy etyka odpowiedzialności w przestrzeni miejskiej? 51

Pascale Heliot, Maciej Kurak | Baję, baję, będziesz w raju, Siedem życzeń, Hist(OE)ryzacja 68

Rafał Drozdowski | Miejskie miejsca spotkań – niewidzialne prywatne w niewidzialnym publicznym 73

Wojciech Duda | Nikt nikomu nie pomoże, Wańka-wstańka, Solidność 93

Justyna Ryczek | Dom – granica między prywatnym a publicznym i jej artystyczne odwracanie 98

Sławomir Decyk | Jako w niebie, tak i na ziemi 105

Stefan Wojnecki | Wycinka, Z moich okien 110

Sławomir Magala | Publiczne prywatności w mieście 114

Leszek Knaflewski | Poznań Miastem Sztuki, Spirit, Nagłe załamanie turystyki, Trumna elektryczna 124

Sławomir Brzoska | Sny potomka Abła w ponowoczesności, czyli moje próby bytowania w przestrzeni otwartej 129

Maria Magdalena Malinowska, Jarosław Urbański | Nomadowie mimo woli 141

Maciej Kurak | Najszybszy pociąg świata 148

Mariusz Forecki | Miejsca pracy, Supermarket 150

Andrzej P. Florkowski | Poziomy czasu 155

Noty o autorach 159

## Słowo wstępne

Prezentowane w *Formach zamieszkiwania* materiały dotyczą problemu przestrzeni miasta. W dyskusjach na ten temat, jako jeden z ważniejszych, przewija się problem podziału zurbanizowanej przestrzeni na część publiczną i prywatną. Stąd wzięty podtytuł książki, określający precyzyjniej zakres zainteresowań autorów. Różnorodne wypowiedzi odwołują się, na wiele sposobów, do lokalnego, miejskiego kontekstu Poznania, z którym poszczególni autorzy są związani.

Twórcy tego tomu posiadali całkowitą swobodę w wyborze szczegółowych podtematów swoich rozważań i doświadczeń. Jest to rzecz warta podkreślenia, gdyż w moim przekonaniu powstała dzięki temu swoista diagnoza problemu uchwyconego z wielu perspektyw jednocześnie. W efekcie udało się szczęśliwie połączyć uniwersalne tematy, ważne w obrębie wszechogarniającej globalizacji, z dyskursem uwzględniającym w większym zakresie kontekst poznański.

Winny jestem czytelnikowi przedstawienie autorów niniejszej publikacji. Nie tyle indywidualnie, gdyż części z nich – jako że zaliczani są do czołówki naukowej i artystycznej nie tylko Poznania – przedstawiać nie trzeba (w szczególnych sytuacjach odsyłam czytelnika do zamieszczonych na końcu książki informacji). Wspomniana przeze mnie powinność dotyczy raczej wyjaśnienia, dlaczego postanowiłem zaprosić do pracy nad wspólną publikacją autorów o tak różnorodnych polach aktywności. Książka zawiera teksty naukowców reprezentujących poszczególne dziedziny nauk społecznych

i humanistycznych, publicystów, działaczy społecznych, krytyków i teoretyków sztuki oraz, najliczniej reprezentowanych, artystów. Wszystkim autorom zaproponowałem podjęcie tematyki przestrzeni publicznych i prywatnych miasta przy pomocy języka charakterystycznego dla ich własnej aktywności.

W rozmowach z twórcami towarzyszyło mi głębokie przekonanie, że tematyka naszego przedsięwzięcia jest tyle istotna, co trudna. Wiele obiecująca stała się zatem pokusa stworzenia takiej płaszczyzny wypowiedzi, jaka pozwoliłaby na konfrontację zarówno postaw, jak i języków, za pośrednictwem których przebiega dyskurs na temat miejskich przestrzeni. To *pomieszanie języków* daje w moim odczuciu szansę na zrozumienie, lub choćby odkrycie, problemów, które są trudniej dostrzegalne z jednej tylko perspektywy.

Istnieją przynajmniej dwa powody, dla których warto po niniejszą książkę sięgnąć. Po pierwsze, jest ona zbiorem różnorodnych wypowiedzi na jeden z najbardziej ważkich i aktualnych tematów, dotyczących każdego z nas z osobna i zbiorowości, których częścią jesteśmy. W gronie autorów – by wspomnianemu *pomieszaniu języków* uczynić zadość w innym jeszcze sensie – znalazły się zarówno niekwestionowane autorytety w zakresie przytoczonych powyżej dziedzin, jak i twórcy mniej znani szerszemu ogółowi, a na poznanie niewątpliwie zasługujący. Po drugie, publikacja ta jest miejscem konfrontacji tego, co autorom, z ich perspektywy, wydaje się istotne we wspólnej kwestii. Odbiorca zauważy zapewne, że poszczególne wypowiedzi, najczęściej w sposób nieprzewidziany przez ich twórców, wchodzą ze sobą w rozmaite relacje. Bywają formą niezaplanowanego komentarza, uzupełniają się, pokazując problem z innej strony. Czasem sąsiedztwo różnych komunikatów wydobywa szczyptę, najczęściej niezaplanowaną przez autorów, ironii. Ta płaszczyzna konfrontacji wydaje mi się szczególnie cenna, gdyż stwarza zachętę i podatny grunt do samodzielnego namysłu i aktywności odnoszącej się do zagadnienia dotyczącego, chcemy tego czy nie, każdego z nas.

Przyzwyczajamy się, że większość społecznych zmian, które dokonują się na naszych oczach, prowadzi do rewizji poglądów na to, co prywatne, i to, co publiczne. Ze zdziwieniem odkrywamy, że samo określenie – w odniesieniu do konkretnej sytuacji – w której z tych dwóch przestrzeni pozostajemy, sprawia trudności. Co więcej, zagadnienie to niejednokrotnie stwarza wiele emocji i sytuacji konfliktowych, jest w związku z tym żywo dyskutowane przez przedstawicieli najróżniejszych środowisk. Dyskusja jest konieczna, gdyż środowiska te, chcąc nie chcąc, działają w obrębie tych samych lub podobnych publicznych i prywatnych obszarów.

Problem dotyczy nas wszystkich, posiada charakter uniwersalny, gdyż kształtuje najbardziej podstawowe sposoby zachowania się w relacjach międzyludzkich. Całkowicie prywatna, nawet intymna przestrzeń nie będzie już tym samym, jeśli my, jej właściciele (czy użytkownicy), zmienimy sposób zachowania się w jej obrębie. Podobnie publiczne obszary funkcjonowania mogą zostać wypełnione zachowaniami ze sfery prywatności, modyfikując tym samym ich status. Takie praktyki są dziś powszechnie akceptowane, co więcej, inicjowane i prowokowane przez przedstawicieli niemal wszystkich środowisk kształtujących ludzkie opinie i wzory zachowania. Czy są one dla nas dostateczne

zrozumiałe? Czy potrafimy odnaleźć swoje miejsce w szybko przesuwających się granicach tego, co publiczne i prywatne?

Przedsięwzięcie pod nazwą *Formy zamieszkiwania* posiada już swoją historię. Otóż na przełomie ubiegłego roku grupa młodych naukowców z Instytutu Socjologii Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, pod opieką prof. Rafała Drozdowskiego, i młodych artystów związanych z Katedrą Fotografii Akademii Sztuk Pięknych (obecnego Uniwersytetu Artystycznego) podjęła wspólny temat dotyczący domu i domostwa, odnosząc się w swoich działaniach do kontekstu Poznania. Młodzi socjologowie, opierając się głównie na badaniach ankietowych, opracowali zagadnienie w formie szeregu artykułów poruszających różnorodne problemy. Artyści natomiast przedstawili temat, używając szerokiego spektrum języka wypowiedzi wizualnej. Efektem tych działań była wystawa prezentowana w Galerii AULA Akademii Sztuk Pięknych w Poznaniu<sup>1</sup> oraz publikacja książkowa<sup>2</sup>, łącząca prace socjologów i artystów.

Projekt powstał dzięki wsparciu finansowemu otrzymanemu w ramach Strategii Akademickiej i Naukowej Miasta Poznania. Jednakże jego realizacja nie byłaby możliwa, gdyby nie entuzjazm i bezinteresowne działania wielu przedstawicieli obu środowisk akademickich, naukowców i artystów. Jako kierownik projektu serdecznie dziękuję wszystkim zaangażowanym za inspirującą i owocną współpracę.

#### Przypisy

<sup>1</sup> *Formy zamieszkiwania*, Galeria Aula/Rotunda, Akademia Sztuk Pięknych w Poznaniu, 23–28.02.2010.

<sup>2</sup> *Formy zamieszkiwania. Domostwa w obrazach – poznaniaków portret zbiorowy*, pod red. P. Wołyńskiego, Akademia Sztuk Pięknych w Poznaniu, Poznań 2010.

## Kształt niezamieszkania

10 Z perspektywy socjologicznej pytanie o „formy zamieszkiwania” nie sprawia problemu; socjolog rozważa aspekty „warunków mieszkaniowych i praktyk mieszkalniczych”<sup>1</sup>, tak aby ująć wszelkie ich złożone funkcje i konsekwencje. Taki punkt widzenia zakłada wszakże równowagę między przebywaniem w danym miejscu a zamieszkiwaniem. Czy jednak przebywanie i zamieszkiwanie są tym samym? W spojrzeniu kulturowym (wykorzystującym fragmenty refleksji tak filozoficznej, jak też społecznej i psychologicznej), zamieszkiwanie jest przede wszystkim elementem konstytuującym tożsamość współczesnego człowieka. W takim ujęciu centralne pojęcie zamieszkiwania okazuje się coraz bardziej problematyczne. Skoro mamy kłopoty z definicją miejsca (na co wskazują refleksje Jacques’a Derridy na temat *chory* czy, z innej perspektywy – koncepcja *nie-miejsca* Marca Augé), to jak możemy mówić o zamieszkiwaniu? Tymczasem współczesne miasta wypełniają się ludźmi coraz bardziej, ale czy dzięki temu stają się bardziej „zamieszkałe”? Niniejsze rozważania koncentrują się na przejściu od pojęcia *zamieszkiwania*, charakteryzującego niegdyś opis ludzkiej egzystencji, do *niezamieszkiwania*, nie tyle oznaczającego brak lub zanik tożsamości, co stawiającego w polu zainteresowania mobilność cechującą współczesność.

### 1. Zamieszkiwanie jako schronienie

Zdaniem Hanny Buczyńskiej-Garewicz zamieszkiwania nie należy utożsamiać z zamknięciem w przestrzeni, samoograniczeniem się. Jak pisze: „przestrzeń rozszerza się przez mieszkanie w niej, a nie kurczy. Zamieszkiwanie otwiera świat przed człowiekiem dzięki rozszerzaniu jego obecności we własnej duszy”<sup>2</sup>. Z punktu widzenia fenomenologii zamieszkiwanie sprawia, że możemy wszędzie czuć się „jak w domu”, że dzięki uświadomieniu sobie tożsamości miejsca i czasu osiągamy stan poczucia bezpieczeństwa. Zawsze już będziemy wracać do domu bez względu na to, gdzie się znajdziemy. Gaston Bachelard dołącza do zestawu zamieszkiwanie/miejsce także element marzenia. Zamieszkiwanie bowiem nie odnosi się do egzystencji fizycznej, lecz duchowej. Czytamy w *Poetyce przestrzeni*:

„poprzez marzenia, rozmaite miejsca zamieszkania w naszym życiu przenikają się i zachowują skarby poprzednich dni. I kiedy jesteśmy w nowym domu, kiedy wspomnienia innych miejsc, w których mieszkaliśmy, wracają do nas, podróżujemy do kraju nieruchomego dzieciństwa, nieruchomego w sposób, w jaki istnieją rzeczy nieśmiertelne”<sup>3</sup>.

Dla Bachelarda ludzkie poszukiwanie bezpiecznego schronienia najlepiej oddają metafory domu jako muszli, gniazda czy przepastnej szafy. To w tych specyficznych miejscach, w których mogliśmy w dzieciństwie ukryć się przed zewnętrznym światem, czuliśmy się bezpiecznie i teraz wokół nich koncentrują się nasze wspomnienia. W przeciwieństwie do Buczyńskiej-Garewicz uważa jednak, że: „wspomnienia zewnętrznego świata nigdy nie będą miały tej samej tonacji co wspomnienia domu”<sup>4</sup>. Zewnątrz nigdy nie będzie postrzegane jako bezpieczne w równym stopniu co nasz dom. Natrafiamy w rozmyślaniach myśliciela na wyraźną granicę między domem i związanym z nim bezpieczeństwem a światem poza nim. Światem, który może być w jakimś stopniu oswojony, lecz który nigdy nie stanie się równie „swojski”. Dom dostarcza pewności trwania, może więc w czasach niepewności umożliwić doświadczenie egzystencjalnego bezpieczeństwa. „Poczucie trwałości nie da się zatem oddzielić od doświadczenia zamieszkiwania”, czytamy w *Miejscach, stronach, okolicach*<sup>5</sup>. Na tej pewności zamieszkania oparte jest dzieło Prousta, w którym narrator może przenosić doświadczenie Guermites na Combray czy Wenecję. Zamieszkanie domu umożliwia zamieszkanie innych miejsc. Lecz nie tylko Marcel Proust czy Italo Calvino, o których pisze Buczyńska-Garewicz, literacko przedstawiają zamieszkanie. Podobne próby odnajdujemy w długim ciągu lektur miejskich: w berlińskich wspomnieniach Waltera Benjamina i Franza Hessla czy lizbońskiej odysei Fernanda Pessoa. Poczucie przynależności charakterystyczne dla domu rozciąga się na miasto, składające się zarówno ze schronień, jak i zakazanych miejsc stanowiących przedmioty dziecięcej fascynacji. Na drugim biegunie fenomenologicznych rozważań można umieścić przemyślenia Martina Heideggera, u którego zamieszkiwanie zostaje uwolnione od intymności prze-

życia wewnętrznego Bachelarda. Przywołajmy ponownie słowa Buczyńskiej-Garewicz porównującej konsekwencje, które każde ze spojrzeń wnosi do rozumienia pojęcia: „zamieszkiwanie jest dla Bachelarda szczęściem swojskości, podczas gdy dla Heideggera jest istnieniem rozumiejącym bycie”<sup>6</sup>. Zamieszkiwanie staje się zatem jednym z warunków „bycia-w-świecie”. Zamieszkiwanie nie jest tak proste, jak mogło się nam zdawać, wymaga refleksji, czy wręcz edukacji. By móc tworzyć domy i miasta, trzeba umieć mieszkać. W słynnym eseju *Budować, mieszkać, myśleć* Heidegger zauważa: „Tylko gdy umiemy mieszkać, możemy budować”<sup>7</sup>. Wobec tego bezmyślne przebywanie w miejscu nie jest zamieszkiwaniem, a jedynie zajmowaniem przestrzeni. Heidegger jest jednak pesymistą i nie ma zaufania do ludzkiej umiejętności zamieszkiwania. Dodaje więc, iż „prawdziwa bieda zamieszkiwania polega na tym, że śmiertelni dopiero szukają od nowa istoty zamieszkiwania, że muszą dopiero uczyć się zamieszkiwania”<sup>8</sup>. W refleksji filozofa nie jest już ono wspomnieniem przeszłości, zapewniającym nam bezpieczną egzystencję. Tutaj zamieszkanie jest wyzwaniem i obowiązkiem, możliwym do spełnienia jedynie poprzez poezję. W „...poetycko mieszka człowiek...” modelu zamieszkiwania dostarcza poezja Höderlina. Przy czym także ona nie zależy wyłącznie od starań człowieka. W jakiś sposób to poeta zostaje wezwany przez byt, stając się jego wyrazicielem, a także budowniczym. Jak stwierdza Heidegger „człowiek mieszka, o ile buduje”<sup>9</sup>, więc także poezja w jego refleksji jest rodzajem budowania (nie w sensie konstruowania budowli, lecz dopiero „brania-miary” dla późniejszej budowli bytu). Dlatego też może napisać filozof, że „dopiero poezja wprowadza zamieszkiwanie człowieka w jego [zamieszkiwania] istotę”<sup>10</sup>, ponieważ „w źródłowy sposób pozwala na zamieszkiwanie”<sup>11</sup>.

Dla Johna Urry’ego heideggerowskie zamieszkiwanie jest warunkiem ludzkiego pobytu przy rzeczach, w którym egzystencja człowieka i rzeczy wypełniające przestrzeń się spotykają. Również przemierzanie przestrzeni jest jej zamieszkiwaniem, ponieważ przejście przyczynia się do jej „zachowania”. Przykładem takiego zamieszkiwania obszarów pozornie „niezamieszkalnych” jest most, który choć sam nie zostaje zamieszkały, to umożliwia stwarzanie nowych form zamieszkiwania. „Mosty zapoczątkowują nowe układy społeczne, tworząc miejsce lub łącząc różne części miasta albo miasto z wsią”, pisze Urry w *Socjologii mobilności*<sup>12</sup>. Podobnie w eseju Georga Simmla most jest przykładem przełamania oporu natury środkami ludzkiej woli: „Pokonując tę przeszkodę, most symbolizuje rozszerzenie sfery naszej woli na przestrzeń”<sup>13</sup>. We wszystkich przywołanych ujęciach zarówno budowanie mostu, jak i tworzenie poezji poprzez jej zamieszkiwanie są wyrazem potrzeby łączenia, nadawania spójności światu i własnej tożsamości. Wydaje się jednak, że taki model uległ rozpadowi. Świat ruszył z miejsca, czego konsekwencją stało się przeobrażenie figury „człowieka w miejscu” w „miejsce w człowieku”. Hans Belting obciąża odpowiedzialnością za tę przemianę obrazy:

„Wiemy, że nasze ciała zajmują określone miejsca w świecie i że mogą do tych miejsc powrócić. Jednak nasze ciała same stanowią miejsce, w którym odbierane przez nas obrazy pozostawiają niewidzialny ślad”<sup>14</sup>.

Teraz to już nie my zamieszkujemy miejsca, lecz miejsca zamieszkują nas. Zaczęliśmy żyć w sieci informacji, przez co fizyczna więź z miejscem przestała być ważna, niemniej pozostaje wąski margines, w którym pojawia się tęsknota za miejscem fizycznym.

## 2. Niezamieszkanie jako nostalgia za miejscem

Modelem takiej tęsknoty staje się fotografia, a właściwie jej specyficzne wyobrażenie, w którym rolę odgrywa zarówno samo narzędzie wytwarzania obrazów, jak i materialny obraz. W *Biegunach*, niezwyklej powieści o utracie poczucia zamieszkania, Olga Tokarczuk pisze:

„Świata jest za dużo. Należałoby go raczej zmniejszyć, a nie poszerzać, powiększać. Należałoby go znowu zatrzasnąć w małej puszcze, w przenośnym panoptikum, i pozwolić nam zaglądać tylko w soboty po południu, gdy codzienne prace zostały już wykonane, gdy czysta bielizna już przygotowana, a koszule prężą się na oparciach krzeseł, gdy wyszorowano podłogi, a na parapecie studzi się drożdżowy placek z kruszonką. Zaglądać doń przez dziurkę, jak do fotoplastikonu, dziwić się każdemu szczegółowi. Niestety jest już chyba za późno”<sup>15</sup>.

Zarówno aparat fotograficzny, jak i obraz uzyskiwany za jego pomocą znakomicie się spełniają w nostalgicznym zadaniu dokumentacji zamieszkiwania. Albumy rodzinne pokazują ludzi sobie bliskich, połączonych więzią wytwarzaną przez wspólne miejsce, dom rodzinny. Takie fotografie stają się przedmiotem wspomnień i jednocześnie platformą, na której dokonuje się przekroczenie granicy między prywatnym a publicznym. Inny wymiar nostalgii za zamieszkaniem reprezentują fotografie turystyczne. Tym razem pokazują nam miejsca, które zamieszkujemy naszymi wspomnieniami, nie mogąc zamieszkać ich fizycznie.

Człowiek współczesny należy do świata zewnętrznego i utracił kontakt z intymną prywatnością, tak ważną jeszcze dla Bachelarda. Dawny świat zmienił się w muzeum zamieszkania, czystości i porządku, w dzisiejszym dominują prędkość i chaos. Ci, którzy tęsknią za miejscem, w istocie tęsknią za przynależnością, którą zagubiono wraz z umiejętnością budowania miast przez nawiązanie do tradycji przodków. Maffesoli w *Czasie plemion* wskazywał na takie konstytuowanie się społeczności, jakie następuje poprzez odwołanie się do *genius loci*. Stwarzanie miasta wymagało specjalnej procedury, naznaczenia nowej ziemi śladem miejsca świętego.

„Każdy moment założycielski potrzebuje takiego miejsca: czy to w formie anamnezy jakichś momentów święta, czy też wówczas, gdy osadnik lub awanturnik zabiera ze sobą trochę ojczystej ziemi, by stała się fundamentem tego, co będzie nowym miastem”<sup>16</sup>.

Ponieważ, jak pisze Maffesoli, „miejsce jest więzią”, tak wiele miast nazywanych jest „nowymi”; Nowy Orlean, Nowy Jork miały nie tylko przypominać osadnikom o miejscu pochodzenia, lecz także być ich lepszymi, poprawionymi wersjami. Bo, z jednej strony, wspomnienie dawnego miejsca zawsze zostaje przefiltrowane przez pamięć, jest poprawione i oczyszczone z dawnych naleciałości. Z drugiej strony, praca pamięci oczyszcza również wyobrażenie miejsca, z którego się przybyło. Nowe miasto nigdy nie będzie już tym dawnym, dobrym starym miejscem, gdzie spędziliśmy dzieciństwo i które zapewniało nam bezpieczne schronienia. To sprawia, że tęsknota nigdy nie jest wypełniona. Literatura i sztuki wizualne dostarczają nam licznych obrazów, w których widzimy podróże do tych przeszłych przestrzeni zamieszkania: od powieści Güntera Grassa do filmów Giuseppe Tornatore, od Galicji Andrzeja Stasiuka po Triest Claudia Magrisa. Wszędzie tam połączone czas i przestrzeń zapewniały jednostkom i wspólnotom możliwość porozumienia.

Ważny jest jednak nie tylko wymiar trwania pamięci o miejscu, równie ważne jest zapomnianie. Dla Marca Augé stanowi ono jeden z antropologicznych wymiarów kultury. Augé pisze o trzech formach zapomnienia, reprezentowanych przez figurę powrotu, zawieszenia oraz ponownego rozpoczęcia. Celem pierwszej jest „odzyskanie straconej przeszłości przez zapomnienie teraźniejszości”<sup>17</sup>. Autor *Form zapomnienia* przyrównuje ją do opętania, któremu ulegają uczestnicy rytuałów. Intencją drugiej – zawieszenia – „jest utwierdzenie się w teraźniejszości przez chwilowe zawieszenie przeszłości i przyszłości, dzięki przede wszystkim zapomnieniu o przeszłości, gdyż najczęściej utożsamiana jest ona z powrotem przeszłości”<sup>18</sup>. Wreszcie trzecia z form – ponowne rozpoczęcie – „dąży do odnalezienia przyszłości przez zapomnienie przeszłości, do stworzenia warunków dla nowego narodzenia z definicji otwierającego się na wszelką możliwą przyszłość”<sup>19</sup>. Fotograficzny obraz wydaje się najsilniej związany z figurą powrotu. To poprzez zdjęcie „przeszłość nas nawiedza”, jak kiedyś pisał Jacques Derrida. Odpowiadają temu potocznie używane wyrażenia, takie jak na przykład „obcowanie z przeszłością”. Nostalgiczne oglądanie albumu miałyby być w takim razie pragnieniem ucieczki od teraźniejszości do lepszej przeszłości, by odnaleźć zagubione fragmenty własnej tożsamości. Augé pisze, że powrót jest trudny, bo wymaga nie tyle wiecznej, ciągłej pamięci, co zapomnienia teraźniejszości na rzecz przeszłości. Stwierdza, że patrzeć na zdjęcia w istocie łączy w sobie idee powrotu i ponownego rozpoczęcia:

„To trochę tak, jakbyśmy przeglądali jakieś rodzinne zdjęcia, trzymane w szufladach, wierząc, że w cechach kilku naszych bliskich przodków odnajdziemy te, które przypominają fizjonomię lub sylwetkę ich potomków (»Zobacz, zdjęcie twojego ojca: twój syn, jak się śmieje, to wykapany on!«)”<sup>20</sup>.

W obrazach tęsknoty za zamieszkaniem powtarza się wspólny rys – bohater, przytłoczony wielkomięjskim poczuciem niezamieszkania, obcością innych, ucieka do szczęśliwej krainy, w której wszystko liczy się ludzką miarą. Czy znaczyłoby to, że wielkomięjskość i zamieszkanie się wykluczają? Zwróćmy uwagę, że w niemal wszystkich popularnych filmach, których akcja rozgrywa się w metropoliach, sytuacja wyjściowa jest mniej więcej analogiczna. Wyalienowany/walienowana protagonista/protagonistka odnajduje spokój dzięki poczuciu zamieszkania wraz z innymi. W *Dymie* Auggie każdego ranka, od lat, fotografuje ulicę przed swoim sklepem, dokumentując powolny rytm życia i przemijanie. Akt fotografowania czyni ten skrawek Nowego Jorku „zamieszkanym”. Stali klienci odwiedzający trafikę przestają być anonimowi dzięki przygodnym spotkaniom zmieniającym się w rytuał. W *Gran Torino* zgryźliwy staruszek Kowalski niepotrafiący porozumieć się z własną rodziną musi dopiero odnaleźć ją w sąsiadach, by własnemu domowi i sobie zapewnić powtórne istnienie. Największym lękiem napawa w miastach pozbawiona własnego miejsca bezdomność. Nawet ona musi zostać gdzieś osadzona. Bezdomni ukazywani w filmach czy powieściach są identyfikowani przez obszar swojego przebywania: park, peryferie, prowizoryczne schronienie. Także oni je zamieszkują. Nostalgia za zamieszkaniem to w istocie nostalgia za bezpieczeństwem, poczuciem „swojskości”.

Ta sama upragniona „swojskość” jest przecież również źródłem traumy. Dlaczego więc jej się pragnie? W swojskim jest też „nieswojskość”. W bachelardowskich gniazdach, przepastnych szafach, na strychach i w domowych kątach kryją się strachy i upiory. Potwory pod dziecięcymi łózkami i Boogeyman w szafie symbolizują niesamowitość, freudowskie *unheimlich* zamieszkania. Rzecz w tym, że nostalgia za zamieszkaniem obejmuje także wszystko, co wywołuje dreszcz. Figura bezpiecznego, szczęśliwego dzieciństwa nie jest wcale złożona jedynie ze słodczy, zawiera też gorycz pierwszych strachów. Przypomnijmy choćby Maszkarellę czy Garbuska ze wspomnień Benjamina albo fotograficznego sobowtóra wyimaginowanego przez Orhana Pamuka. Dziecięce lęki, które zostaną ukojone uściskiem bliskich (a więc niebezpieczeństwo zostanie zażegnane dzięki obecności rodzica), jednocześnie wyznaczają obszar prywatnej tajemnicy leżącej u podstaw indywidualnej tożsamości dziecka. Prawdziwa trauma pojawi się, gdy niebezpieczeństwo „nieswojskości” nie zostanie rozwiązane. Wtedy też nastąpi zerwanie nici między czasem i miejscem. Zniknie poczucie zamieszkania, pozostawiając po sobie ranę, pustkę, niepamięć.

Wraz z nostalgią za zamieszkaniem pojawia się współcześnie nowa kategoria nie-miejsca. Nie-miejsca wyznaczają moment zerwania z ciągłością przestrzeni i czasu na rzecz efektywności tekstowej informacji. Przystosowane do przemieszczania się ciał lotniska, dworce, centra handlowe kalkulują, jak obecność przeliczyć na pieniądze. Nie-miejsca nie są krytyką handlu (*Sklepy cynamonowe* Schulza są przecież opowieścią o zamieszkananiu), ale jego specyficznej, globalnej odmiany, która wysysa trwanie czasu z przestrzeni. Autor pojęcia pisze: „przestrzeń nie-miejsca nie tworzy ani tożsamości indywidualnej, ani relacji, lecz samotność i podobieństwo”<sup>21</sup>. Nie-miejsca są zredukowane czasowo do teraźniejszości.



„Ponieważ przejeżdża się przez nie-miejsca, mierzy się je w jednostkach czasowych. Plan podróży zakłada rozkład jazdy, tablice przejazdów i odjazdów, gdzie znajdzie się zawsze miejsce dla informacji o ewentualnych opóźnieniach”<sup>22</sup>.

Można się zastanawiać, czy refleksja Augégo jest jedynie nostalgiczna i pesymistyczna. Jesteśmy skazani na przebywanie w nie-miejscach, zmieniły się bowiem warunki i możliwości naszej egzystencji. Rezultatem tych zmian, jak sądzi badacz, jest zamykanie się jednostek w sobie, które traktuje – paradoksalnie – jako wyraz uwikłania w historię. Każdy z ludzi musi poradzić sobie z historią na własny sposób, ponieważ nie znajduje już oparcia w miejscu i w kontakcie z innymi. Nie-miejsca wykluczają możliwość zamieszkania, bo nie posiadają trwałości i tożsamości, są w nieustannej przebudowie. Czy to znaczy, że przebywając w nie-miejscach, nie mamy wyboru? Augé pisze o czterech możliwych postawach: „ucieczce (w głąb siebie, gdzie indziej), strachu (przed sobą, przed innymi), ale także intensywności doświadczenia (aktywnym udziale) albo buncie (przeciwko ustalonym wartościom)”<sup>23</sup>. Każde z nie-miejsc jest zatem źródłem uczuć sprzecznych: od komercyjnego uwiedzenia atrakcyjnym wizerunkiem (tak architektonicznym, jak i narcystycznym odbiciem własnej osoby) do poczucia absolutnego wyizolowania; od podporządkowania do buntu. Wyobraźmy sobie jednak sytuację, w której punktem odniesienia naszej egzystencji przestanie być osadzone w czasie i przestrzeni miejsce, a zacznie sam przepływać przez czas i przestrzeń.

### 3. Niezamieszkanie jako zagrożenie i wolność

Niezamieszkanie dzisiaj nie musi być wynikiem utraty tożsamości, równie dobrze może ono stać się świadomym wyborem, równoznacznym z uznaniem, że dopiero poprzez brak stałego miejsca będziemy sobą. Bieguni, tajemnicza wędrowną sekta prawosławnych starowierców, do których w swej powieści nawiązuje Olga Tokarczuk, wierzyli, że to ruch, podróżowanie, przemieszczanie się dają wolność, są sposobem na ucieczkę przed złem, natomiast spoczynek, osadzenie w miejscu, zamieszkanie prowadzą do pochwylenia duszy przez materię, poddania się złu. Z ust powieściowej współczesnej biegunki, starej bezdomnej kobiety, płynie nakaz:

„Kiwaj się, ruszaj się, ruszaj. Tylko tak mu umkniesz. Ten, który rządzi światem, nie ma władzy nad ruchem i wie, że nasze ciało w ruchu jest święte, tylko wtedy mu uciekasz, kiedy się poruszasz. On zaś sprawuje rządy nad tym, co nieruchome i zmartwiałe, nad tym, co bezwolne i bezwładne”<sup>24</sup>.

Dlaczego zamieszkanie może być uznane za negatywny aspekt egzystencji? Przede wszystkim wymaga ciągłej relacji z innymi, całego tego wysiłku, który wiąże zamieszkiwanie z koniecznością uprawy, budowania, troszczenia się o miejsce i innych. Jest

też ciężarem rzeczy, stanem posiadania i nieustannego wyznaczania hierarchii statusów społecznych. Tymczasem niezamieszkiwanie, chociaż trudne, bo wymaga oduczenia się posiadania, wyzwolenia od przedmiotów i historii, zbudowane jest na trosce o innych i siebie innego rodzaju. Bohaterowie książki Tokarczuk spotykają się na chwilę, w przerwie w podróży wymuszonej nieoczekiwanym wydłużeniem teraźniejszości nie-miejsc, w oczekiwaniu na przesiadkę. Spotkanie z innym, chwilowa bliskość zostają zintensyfikowane tą krótkością wspólnego bycia. Pamiętajmy, że wszelkie formy nomadyzmu z reguły zostały wyparte przez dominację systemów osiadłych. Zakaz podróżowania to ilustracja dominacji silniejszego, ponieważ przemieszczanie się w przestrzeni utrudnia wytwarzanie i reprodukcję władzy. Drukowane kodeksy państw osiadłych są zbyt ciężkie, nomadyzm związany jest z tradycją ustną i wymaga pamięci. Sięgnijmy do Deleuze’a: „pisze się historię, ale pisało się ją zawsze z punktu widzenia osiedleńców i w imieniu jednolitego aparatu państwa – było to możliwe, nawet gdy mówiło się o nomadach”<sup>25</sup>. W historii cywilizacji nomadowie reprezentują najeźdźców, niebezpiecznych barbarzyńców zagrażających imperium. Jak pamiętamy z lektury Deleuze’a, ale także Foucaulta, dyscyplinowanie ciał obywateli poprzez ich przypisanie konkretnym miejscom w przestrzeni stanowiło podstawowe narzędzie sprawowania społecznego porządku. Może więc wartość zamieszkiwania jest po prostu mitem wytworzonym przez zarządców miast i państw, by sprawnie nadzorować wypełniające je ciała? Jak pisze John Urry, dzisiaj coraz częściej przemieszczamy się w przestrzeni. W *Socjologii mobilności* przywołuje statystyki:

„Skala współczesnego podróżowania jest ogromna, i to stwarza kontekst zarówno dla środowiskowej krytyki hipermobilności, jak i wiary, że podróż staje się tak centralna dla współczesnych społeczeństw, że socjologia zaniedbała jej zagrożenia. Pasażerowie odbywają 698 milionów międzynarodowych podróży każdego roku (dane z 2000, porównywane z 25 milionami w 1950 i przewidywanym miliardem w 2010); w każdym momencie 300 tys. pasażerów dokonuje przelotu nad Stanami Zjednoczonymi, ekwiwalent znaczącego miasta; pół miliona nowych pokoi hotelowych jest budowanych każdego roku; 31 milionów uchodźców przemieszcza się po globie; i na każdego 8,6 człowieka przypada jeden samochód. Międzynarodowe podróże są ponad 1/12 światowego handlu konstytuującego jak dotąd największy ruch ludzi przez granice. Międzynarodowa i krajowa turystyka wytwarza 10 procent zatrudnienia i światowego PKB”<sup>26</sup>.

Zmiana myślenia o społeczeństwach, którą proponuje Urry, otwiera zupełnie nowe możliwości rozważenia problemów społecznych. Jak zauważa, mobilność interesowała socjologów jedynie w ramach społeczeństwa, jednak Urry nie chce pisać nowej socjologii migracji. Interesuje go natomiast mobilność jako konstytutywny czynnik społecznych relacji. Proponuje zatem badanie społecznych związków poprzez metafory i praktyki mobilności. Najczęściej używane metafory odnoszą się do siatki/sieci i przepływów/płynów. Z kolei w obszarze praktyk mobilności wymienia: korporalną, przedmiotów, wyobraźni, wirtualną oraz hybryd – ludzi, maszyn i technologii.

Sieci są przestrzennie i czasowo rozległymi strukturami. Ponieważ same są przestrzenne, to w przestrzeni i czasie wytwarzają trwałe powiązania. Z kolei przenośniki: systemy transportu i kabli umożliwiają przepływy ludzi, obrazów i informacji. Przyjrzyjmy się teraz cechom charakterystycznym przepływów. Nie mają punktu wyjścia ani dojścia; płyną szlakami terytorialnych przenośników; są relacyjne; mają określoną prędkość i różną lepkość, czasowość; posiadają także zdolność wypływania ze szlaku (jak białe krwinki przenikające ścianki naczyń); są odpowiednio hierarchizowane przez władzę; ciekły przecinają się w „punktach przelotnych spotkań”<sup>27</sup>. Te ostatnie możemy zidentyfikować poprzez przywołanie nie-miejsc Augégo, lecz bez jego nostalgii za miejscem. Urry opisuje po prostu społeczne stany, ale nie próbuje ich wartościować w stosunku do przeszłego stanu zamieszkania. Inaczej dzisiaj się poruszamy i komunikujemy i w innej skali, lecz te nowe sposoby konstrukcji społecznych relacji nie oznaczają zaniku potrzeby wspólnotowej. Cytując Urry’ego:

„każdą taką grupę charakteryzuje szczególne krzyżowanie się przynależności i podróży. Wiele wiąże się z kulturami sprzeciwu, rodzajem poziomego przedłużenia sieci społeczeństwa obywatelskiego, zarówno w łonie, jak poza granice państw narodowych”<sup>28</sup>.

Te nowe stowarzyszenia czy neoplemienne społeczności (Maffesoli) nie wymagają już zamieszkiwania. Mogą konstytuować się na chwilę wokół konkretnego obiektu zainteresowania, trwać lub rozpaść się, gdy przestanie być ważny dla użytkowników. Ten nowy sposób nawiązywania społecznych stosunków związany jest z nieustającą zmianą wewnętrznych i zewnętrznych relacji zachodzących pomiędzy członkami tych społeczności. Inaczej także kształtuje się sam sposób komunikowania, niemożliwy już do zrealizowania bez zewnętrznych protez technologicznych: różnego rodzaju *przenośników*. Można by powiedzieć, że te przepływy obrazów, ludzi i informacji stały się realne dzięki formom transportu i strukturze technologicznej – wszystkim tym kablom, nadajnikom i urządzeniom, które stwarzają kanały przepływu.

Również Arjun Appadurai relacjonuje specyficzną przemianę charakteru ludzkiej aktywności w sferze globalnych procesów kulturowych, jaka dokonała się w ostatnim stuleciu. W jego przekonaniu jest to przejście od nierealnego fantazjowania do rzeczywistych praktyk wyobraźni. Zamknięty w intymności świat bachelardowskiego marzyciela odszedł w przeszłość zastąpiony społeczną konstrukcją wyobrażonych wspólnot. W *Nowoczesności bez granic* pisze:

„Wyobraźnia nie jest już samą fantazją, marzeniem (opium dla mas, których prawdziwe życie toczy się w innej sferze), nie wystarcza prosta ucieczka (ze świata określonego zasadniczo przez bardziej konkretne cele i struktury), nie wystarcza elitarna rozrywka (nieodpowiednia z punktu widzenia możliwości życiowych zwykłych ludzi) i nie wystarczy już sama kontemplacja (zbędna z punktu widzenia nowego rodzaju pragnień i podmiotowości), wyobraźnia stała się zorganizowa-

wanym polem społecznych praktyk, formą aktywności (jednostek ludzkich) a globalnie określonymi polami możliwości”<sup>29</sup>.

Dynamika przepływów kulturowych w opinii Appaduraia określona jest napięciem procesów homogenizacji i heterogenizacji. Socjolog wyróżnia pięć wymiarów cyrkulacji treści kulturowych. Używa do ich określenia terminu *landscape* (polski tłumacz proponuje „krajobraz”), aby uwydatnić ich nieregularny kształt. Mamy zatem do czynienia z *etnoobrazami*, opisującymi panoramę ludzkich przepływów złożoną z tych wszystkich, którzy do przemieszczenia zostali zmuszeni bądź przemieszczają się z własnej woli (będą to między innymi turyści, emigranci zarobkowi czy uchodźcy). Etnoobrazy będą ściśle powiązane z *technoobrazami*, umożliwiającymi przepływy zarówno w wymiarze technologicznym, jak i mechanicznym. Dzięki technoobrazom masy ludzi się przemieszczają, wytwarzają i zarabiają, co wiąże techno- i etnoobrazy z *finansoobrazami* odpowiedzialnymi za pływ globalnego kapitału. Wszystkie wymienione dotychczas wymiary wiążą się z dwoma ostatnimi: z *media-* i *ideoobrazami*. Te pierwsze decydują o dystrybucji informacji, obrazów i narracji. Drugie natomiast dostarczają informacji o etno-, finanso- i technoobrazach, lecz zależne są także od politycznych idei, które dystrybuują. Zasadniczą cechą krajobrazów złożonych z owych pięciu wymiarów jest ich nieprzewidywalność. Konfiguracja poszczególnych elementów różni się w zależności od przestrzeni geograficznej, warunków społecznych, interesów ekonomicznych i czasu. Appadurai porównuje krajobrazy do klocków, z których budowane są „światy wyobrażone”<sup>30</sup>. Ze względu na płynny charakter owych światów możemy albo poddać pojęcie zamieszkania redefinicji, albo z niego zrezygnować. Nasuwa się bowiem pytanie, czy tak wyobrażony świat można „zamieszkać”.

#### 4. Publiczne w prywatnym, prywatne w publicznym

Spójrzmy na koniec, jaki kształt przyjmuje niezamieszkanie w fotografii. Zaczniemy od ponownego przywołania Urry’ego, który zwraca uwagę na rolę kontaktu wzrokowego w tworzeniu relacji społecznych. W eseju *Mobility and Proximity* podkreśla wagę zwrócenia się „twarzą w twarz, twarzą do miejsca i twarzą do chwili”<sup>31</sup> i konstatuje: „szczególnie współ-obecność pozwala na kontakt wzrokowy. Umożliwia ustalenie tak relacji intymności i zaufania, jak nieufności i strachu, władzy i kontroli”<sup>32</sup>. Czy jednak w systemie przepływów, jeśli ciała i przedmioty nieustannie się mijają, udaje się nawiązać kontakt wzrokowy na dłużej niż tylko moment? Można postawić interesującą tezę – funkcję twarzy przejmuje *interfejs*, twarz stwarzana przez technologię. W świecie wzmożonej mobilności ciał i ich przepływów zerwaną bliskość między jednostkami rekompensują narzędzia współczesnej komunikacji. Jednocześnie ta utracona fizyczna bliskość zostaje przeobrażona w wirtualną. Zamiast spojrzenia twarzą w twarz mamy coraz częściej do czynienia z sytuacją spojrzenia „twarzą w ekran”. Nie tracimy zatem

poczucia współobecności, którą gwarantują nam teraz środki komunikacji. Szczególną możliwość utrzymania kontaktu wzrokowego dają kamery internetowe i fotografie komórkowe, które w eksplorowanym tu kontekście przepływu lepiej byłoby nazwać fotografiami mobilnymi (nie od *cell-phone*, lecz od *mobile*).

Ciekawe, że reagując błyskawicznie od strony technologicznej na potrzeby społeczeństwa pływów, fotografia jako sztuka nadal w dużej mierze trwa przy dawnym modelu zamieszkania, dostarczając obrazów innych światów, lecz ujmując je głównie w kategoriach tożsamości/nietożsamości, pamięci społecznej/indywidualnej lub nostalgii wobec „tego-co-było”. Świat pływów lepiej opisują formy hybrydyczne: fotografia/film, interaktywna instalacja lub sztuka sieci. Aktywność tego ostatniego rodzaju można analizować raczej w kategoriach społecznych niż artystycznych i, co więcej, w tym wymiarze wydaje się ciekawsza, nie reprodukuje bowiem dawnych modeli obrazowania, lecz testuje nowe. Czy fotografia mobilna – narzędzie, wydawałoby się, stworzone dla współczesnego nomady – może reprezentować jego potrzebę „niezamieszkania”?

Krzysztof Olechnicki, opisując współczesne praktyki fotoblogowe, wyraża swoje rozczarowanie słabym w nich wykorzystywaniem tak idealnego, wydawałoby się, urządzenia jak telefon komórkowy (gwarantuje szybkość, bezpośrednią łączność). Zauważa:

„telefon komórkowy z aparatem, choćby najdoskonalszym i dorównującym lustrzankom, nigdy nie stanie się pożądanym atrybutem fotoblogera, bowiem jego wartość jako czynnika odróżniającego od ‘tłumu’ i podbudowującego odrębne poczucie tożsamości jest zbyt nikła (nie przypadkiem fotoblogerzy tak często wykonują swoje portrety z aparatami, ale nigdy z telefonami komórkowymi używanymi jako aparaty)”<sup>33</sup>.

Socjolog przywołuje przykład istniejącego między 2003 a 2007 rokiem serwisu *www.mobog.com* i pisze: „dominują obscena, oceny atrakcyjności pokazujących się lub fragmentów ich ciał i żądania pokazania »więcej«”<sup>34</sup>. Porównuje go ze stworzonym przez producenta telefonów, Nokię, serwisem MMS-owym, w którym, jak zauważa, mniej jest obsceniczności, „ale na próżno też szukalibyśmy fotografii wychodzących poza sztamę, łamiących konwencje, z jakimś przesłaniem”<sup>35</sup>. Obrazy przesyłane telefonami i umieszczane w sieci pełnią więc funkcję czysto komunikacyjną, która pozwala na chwilowe nawiązanie więzi między przesyłającymi. Nie chodzi w tym wypadku o zamieszkanie jakiegoś miejsca w sieci (bo tutaj nie ma miejsc, są lokalizacje), lecz o możliwość przemieszczania się od jednej grupy do innej. Wystarczy przyrzeć się długości trwania określonych wirtualnych społeczności – od *Second Life* do *Naszej Klasy*, od *NK* do *Facebooka*, a już w perspektywie czai się *Diaspora*. Oczywiście, między tymi adresami można przemieszczać się wraz ze znajomymi, lecz ważniejszy wydaje się wymiar projekcji – kto jeszcze do nas dołączy. Powróćmy jednak do fotografii mobilnej, przy analizie której należy porzucić złudzenie, iż można na nią patrzeć przez pryzmat kategorii technicznej doskonałości charakteryzującej fotografię tradycyjną. Do jej zalet (będących jednocześnie wadami; fotografia mobilna ma naturę *pharmakon*)

należy między innymi podręczność (urządzenie przejęło rozproszone dotąd funkcje wielu gadżetów: od zegarka po palmtop), a także niemal niewidoczność. Robert Danieluk wykorzystuje telefon, by zrealizować *Metroblog* (inaczej „Pod ziemią”, 2006), prezentujący zdjęcia robione z ukrycia pasażerom warszawskiego metra. Danieluk nazywa swoje działanie „okradaniem prywatnych chwil pasażerów, życia metra i innych rzeczy, ale można poświęcić coś dla dobra ogółu”<sup>36</sup>, co wskazuje, że jest świadomy naruszania cienkiej granicy między prywatnym a publicznym. Warto zastanowić się, o czym opowiada „Pod ziemią”. Można powiedzieć, iż mieszkańcy miasta są tak przyzwyczajeni do bycia „obcymi w tłumie”, że ich zachowania wskazują na pełną prywatność. Twarze ludzi w metrze są zamknięte na innych, jakby przebywali gdzie indziej. Inaczej gdy używają telefonów komórkowych. Pisanie SMS-ów angażuje ich w pełni, wywołuje na twarzach żywe uczucia. O ile cielesny kontakt między podróżnymi uległ zerwaniu, to ten zapośredniczony jest realizowany w pełni.

Fotografia mobilna służy czemu innemu i pokazuje co innego niż dawna „nieruchoma” jej odmiana. Widać to znakomicie przy próbach „przeszczepiania” fotografii mobilnej na tradycyjne techniki ekspozycyjne. Kiedy dwoje młodych kuratorów, Paulina i Jakub Hakobsonowie, na wystawie przygotowanej dla Międzynarodowego Festiwalu Fotografii w Łodzi w 2007 roku zmierzyło się z tematem „Fotografia komórkowa”, odbiorcy potraktowali go jako ciekawostkę lub po prostu skrytykowali. W jednej z recenzji korespondent portalu *Fotopolis* pisał:

„jak można się domyślić, składa się ona [wystawa] ze zdjęć wykonanych telefonem komórkowym – a dokładniej z 200 takich fotografii. Niestety zestawowi brakuje myśli przewodniej, oglądamy po prostu brzydkie zdjęcia brzydkich rzeczy. Nie pomaga też duża liczba prac, która zazwyczaj przy estetyce fotobloga sprawdza się znakomicie”<sup>37</sup>.

Tradycyjne formy ekspozycyjne respektują zatem raczej formy zamieszkania niż mobilności. Znane kategorie estetyczne nie pasują do nowych technik i pól zainteresowania. O ile projekt Danieluka znajduje się gdzieś na pograniczu obu użyć, to projekty (określenie to jest w pełni odpowiednie, bo zakłada procesualność i przyszły wymiar działań) *URBANtells* czy *cell\_stitch* eksponują inne walory niż estetyczność fotografii, a mianowicie wspólnotowość, interaktywność i częściową anonimowość autorów. Tytuł projektu *URBANtells* można przetłumaczyć jako „miejskie mowy” lub „miejskie opowieści”. Sami pomysłodawcy tak definiują cele swoich działań:

„*URBANtells* jest zbiorowym wysiłkiem, skupiającym się na złożoności architektury, pejzażu miejskiego, a także humanistycznej i kulturowej geografii miasta. Artystyczne praktyki *URBANtells* zakładają użycie wielu form prostych i rozwiniętych technologii dla zaangażowania stałych, przejściowych i zagubionych mieszkańców miasta. Celem jest wykorzystanie różnorodnych technologii dla rozwoju, zebrania i redystrybucji miejskiej kultury w realnym czasie, klasyfikacja doświadczeń, odczytanie ich i przekazanie w bezprzewodowo transmitowane linearne i nie-linearne narracje”<sup>38</sup>.

Te miejskie narracje nie mają początku ani końca, odpowiadają miejskim przepływom Urry'ego, ustalając kanał przepływu informacji. URBANtells jest platformą komunikacji, zdelokalizowanym geograficznie „punktem przelotnych spotkań”, gdzie krzyżują się drogi różnych projektów, między innymi wspomnianego już *cell\_stitch*. Ten drugi projekt – odwołujący się zarówno do programów komputerowych umożliwiających sklejanie obrazów, jak i do „komórki”: telefonu, ale też ciała materialnego – stanowi znakomity przykład „rzeczywistości mieszanej”, łączącej fizyczny wymiar ludzkiej egzystencji z technologicznie zapośredniczoną przestrzenią wirtualnej komunikacji. *Cell\_stitch* osadzony jest w Sewilli, lecz skupia się w równym stopniu na historycznej tradycji i współczesnym życiu. Pomysłodawcy piszą:

„*cell\_stitch* dostarcza miejsca spotkań i ramy telefonu komórkowego dla miejskich wędrówek obrazowania wspólnych obrazów, dźwięków i wiadomości tekstowych wysyłanych przez rozmaite grupy przechodniów, którzy żyją, pracują i przemierzają ulice Sewilli i regionu Andaluzji. Sewilla, starożytne skrzyżowanie dróg światowych kultur i religii, czyni *cell\_stitch* głęboką metaforą historycznych spotkań obcych i osób komunikujących się”<sup>39</sup>.

Na mapie przedstawiającej Sewillę umieszczono dwadzieścia lokacji. Przy każdej oznaczono numer telefonu osoby, z którą można się skomunikować i otrzymać obraz lub dźwięk miejsca, w którym przebywa. Projekt angażuje wszelkie wymiary współczesnego świata: technologiczny, ekonomiczny, migracyjny, medialny i ideowy. Bez kanałów przepływu i bez przenośników informacji nie istnieje. Poza interakcją nie przybiera widzialnej formy. W tym sensie jest zarówno konceptualny, jak i potencjalnie materialny. Jest projekcją możliwości, zależną od zaangażowania aktywnych ludzkich jednostek. Istnieje tylko dzięki woli i potrzebie komunikacji. Czy komunikacja stanowi wyraz współczesnego zamieszkania, czy też jest formą niezamieszkania? Zamieszkanie nie oznacza już stabilnej przynależności, nawet trwała tożsamość dla użytkowników *cell\_stitch* nie jest nadrzędna. Ważne za to stają się chwilowe konfiguracje, przywiązywanie do miejsc poprzez obrazy, miejsc, które stają się nasze nie poprzez przebywanie cielesne, lecz poprzez sam obraz wysłany przez kogoś innego. Tutaj realizuje się Nietzscheańskie „jestem wielością”. Na moment komunikujemy się z innymi, wypełniamy inne przestrzenie, a może to inni są w nas? Jak piszą pomysłodawcy *cell\_stitch*: przeżywana przez ludzkie istoty historia staje się „potencjalną bramą do wirtualnego świata”.

## Przypisy

- <sup>1</sup> Zob. R. Drozdowski, *Formy zamieszkiwania. Kilka refleksji pobadawczych*, [w:] *Formy zamieszkiwania*, pod red. P. Wołyńskiego, ASP w Poznaniu, Poznań 2010, s. 15.
- <sup>2</sup> H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice*, Universitas, Kraków 2006, s. 269.
- <sup>3</sup> G. Bachelard, *The poetics of space*, przeł. M. Jolas, Beacon Press, Boston 1994, s. 5–6.
- <sup>4</sup> Tamże, s. 6.
- <sup>5</sup> H. Buczyńska-Garewicz, dz.cyt., s. 223.
- <sup>6</sup> Tamże, s. 222.
- <sup>7</sup> M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, [w:] tegoż, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 155.
- <sup>8</sup> Tamże, s. 157.
- <sup>9</sup> M. Heidegger, „...poetycko mieszka człowiek...”, [w:] tegoż, *Odczyty i rozprawy*, dz.cyt., s. 198.
- <sup>10</sup> Tamże, s. 198.
- <sup>11</sup> Tamże, s.198.
- <sup>12</sup> J. Urry, *Socjologia mobilności*, przeł. J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 183.
- <sup>13</sup> G. Simmel, *Most i drzwi*, [w:] tegoż, *Most i drzwi. Wybór esejów*, przeł. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 250.
- <sup>14</sup> H. Belting, *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*, przeł. M. Bryl, Universitas, Kraków 2007, s. 72.
- <sup>15</sup> O. Tokarczuk, *Bieguni*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007, s. 68–69.
- <sup>16</sup> M. Maffesoli, *Czas plemion*, przeł. M. Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 194.
- <sup>17</sup> M. Augé, *Formy zapomnienia*, przeł. A. Turczyn, Universitas, Kraków 2009, s. 61–61.
- <sup>18</sup> Tamże, s. 61.
- <sup>19</sup> Tamże, s. 61–62.
- <sup>20</sup> Tamże, s. 79.
- <sup>21</sup> M. Augé, *Nie-miejsca*, przeł. E. Ranocchi, „Autoportret” 2008, nr 2 (23), s. 8.
- <sup>22</sup> Tamże, s. 8.
- <sup>23</sup> Tamże, s. 9.
- <sup>24</sup> O. Tokarczuk, dz.cyt., s. 291.
- <sup>25</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Kłaczce*, przeł. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3 (36–38), s. 235–236.
- <sup>26</sup> J. Urry, *Socjologia mobilności*, dz.cyt., s. 257.
- <sup>27</sup> Tamże, s. 62.
- <sup>28</sup> Tamże, s. 197.
- <sup>29</sup> A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005, s. 49.
- <sup>30</sup> Tamże, s. 52.
- <sup>31</sup> J. Urry, *Mobility and Proximity*, „Sociology” 2002, 36, s. 255 (ten, a także inne cytaty ze źródeł anglojęzycznych, gdzie nie podano autora przekładu, przytaczam we własnym tłumaczeniu).
- <sup>32</sup> Tamże, s. 255.
- <sup>33</sup> K. Olechnicki, *Fotoblogi, pamiętniki z opcją przekazu*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009, s. 214.
- <sup>34</sup> Tamże, s. 208.
- <sup>35</sup> Tamże, s. 209.
- <sup>36</sup> Tamże, s. 214.
- <sup>37</sup> Ł. Kacperczyk, *Międzynarodowy Festiwal Fotografii w Łodzi 2007 – relacja*, 22 maja 2007, <http://www.fotopolis.pl/index.php?n=5896> (dane z 13 listopada 2010).
- <sup>38</sup> <http://urbantells.net> (dane z 13 listopada 2010).
- <sup>39</sup> <http://urbantells.net/cell-stitch/press.html> (dane z 13 listopada 2010).

## Intymność w przestrzeniach publicznych: powtórzenie, dyseminacja i rozproszenie

### Wstęp. Intymność poza sferą prywatną

Prywatność, jak doskonale wiemy, jest zdobyczą nową. Istotnym wymiarem społecznego życia uczyniła ją modernizacja, a zwłaszcza nowe koncepcje jednostki, które niósł ze sobą ten proces – jednostki jako kogoś autonomicznego i swoistego, kto wyposażony jest w prawo do dysponowania samym sobą, posiada przedmioty i przestrzeń, które może nazwać osobistymi<sup>1</sup>. Prywatność można definiować jako przeciwieństwo tego, co publiczne, ale taka próba uchwycenia swoistości tej sfery jest o tyle niebezpieczna, że bieguny tej dychotomii nie są ani paralelne, ani do końca sobie przeciwstawne. Z jednej strony, trudno nam więc znaleźć w przestrzeni publicznej precyzyjny, negatywny odpowiednik miłości, intymności, tajności, które z kolei wydają się konstytutywnymi cechami sfery prywatnej. Z drugiej zaś strony, obie sfery opierają się też na wspomnianej wyżej koncepcji osoby ludzkiej i tylko wówczas, gdy jednostki działające w ich obrębie wyposażone są w zdolność do działania (*agency*), publiczne i prywatne ma sens.

Dlatego też próbując odpowiedzieć na pytanie, czym jest prywatność, bo to ona będzie bohaterką tego tekstu, efektywniej jest wskazać na cechy dłań charakterystyczne. Jedną z takich cech swoistych prywatności jest intymność. Ta ostatnia kategoria odnosi się, po pierwsze, do tego, co jest osobiste (a więc do tego, co pozostaje do naszej dyspozycji,

co posiadamy lub czym władamy, do używania czego mamy prawo), po drugie, do tego, co ma charakter poufny i sekretny (czyli do tego, czym nie dzielimy się z innymi, o czym wiedzą tylko nieliczni bądź tylko my sami), po trzecie w końcu, do tego, co jest nam bliskie, co dobrze znamy, z czym pozostajemy w relacjach zażyłości. W polu semantycznym słowa „intymność” znajdują się również te znaczenia, które wiążą to pojęcie z uczuciami (miłość, przyjaźń, zażyłość), pozytywnymi emocjami i odczuciami – przede wszystkim z bezpieczeństwem, komfortem, ciepłem, bliskością, przyjemnością. Intymność traktowana jest także jako synonim seksualności – stosunki intymne to po prostu relacje płciowe, zaś intymne sfery ciała to zwłaszcza te jego części, które kojarzą się nam jednoznacznie z seksualnością. Intymność konotuje miejsca, przedmioty, sytuacje stanowiące właściwy jej kontekst: dom, sypialnię, drzwi i zasłony, parawany chroniące przed zewnętrznym światem, łóżko i garderobę, trzymanie się za ręce i przytulanie, pocałunki, pamiętniki i sporządzane w sekrecie zapiski, rytuały higieniczne i odpoczywanie w niepowtarzalny sposób, transgresyjne bądź wstydlive rozrywki i zainteresowania. Pytani o intymność, jesteśmy więc w stanie precyzyjnie wskazać obszar, w którym ona rezyduje i jest możliwa – jest to miejsce, którym włada jednostka, gdzie wstęp mają tylko ci, których sama zaprosi.

O ile uznamy intymność za konstytutywny aspekt prywatności, to możemy też przyjąć, iż ta sfera naszego życia charakteryzuje się tym, że kontrolujemy ją w sensie poznawczym i behawioralnym, że w jej obrębie zbędne stają się kulturowe stereotypy i typizacje (bo wszystko, co na tę sferę się składa, jest wypełnione konkretną treścią, której doświadczyliśmy wcześniej) oraz że jest ona źródłem tych doznań i uczuć, które są nam równie potrzebne do życia, co pożywienie – bezpieczeństwa, przyjemności, miłości<sup>2</sup>.

Intymność z powodu podstawowej roli, jaką odgrywa w życiu każdego człowieka, ważna jest również dla wszystkiego, co prywatne nie jest – nie tylko dla tego, co publiczne, ale też dla sprawnego funkcjonowania systemu. Ten ostatni, by istnieć, potrzebuje bowiem zarówno jednostek, które są produktywne i posłuszne, konformistyczne, jak i takich, które pragną i czują, pożądamy i potrafią mu się podporządkować, by chronić, reprodukcja to, co intymne. Intymność, choć swoista dla tego, co prywatne, przenika więc też to, co publiczne i systemowe, sprawiając, że wszystkie te sfery, które zwykliśmy sobie przeciwstawiać, są od siebie zależne. Dobrym przykładem nierozzerwalnego związku pomiędzy tym, co prywatne, publiczne i systemowe, jest konsumpcja. Daniel Miller, wybitny brytyjski antropolog i autor klasycznej już dziś książki *A Theory of Shopping*<sup>3</sup>, traktuje ten proces nie tylko jako mechanizm, poprzez który odtwarzają się, podtrzymywane są relacje społeczne, lecz także jako środek służący wyrażaniu miłości, zobowiązań moralnych, akceptowanych przez jednostkę wizji porządku społecznego. W perspektywie proponowanej przez Millera nabywanie dóbr konsumpcyjnych staje się warunkiem istnienia rodzinnych wspólnot, a zatem tych zbiorowości, których podstawą jest intymność i które intymność wytwarzają. Doniosłość procesu konsumpcji dla istnienia zarówno tego, co prywatne, jak i publiczne oraz systemowe, wynika przede wszystkim z faktu, iż to dzięki niemu następuje przekład procesów produkcji

i kapitału zakumulowanego w trakcie pracy w dobra umożliwiające przetrwanie, ale też odtwarzanie się międzyludzkich więzi i rodzinnych struktur. Zakupy, inaczej niż do tego przywykliśmy jako czytelnicy prac Ritzera<sup>4</sup>, Barbera<sup>5</sup> czy Baudrillarda<sup>6</sup>, nie są przez Millera traktowane jako eksces czy forma rywalizacji, ale jako proces, za sprawą którego efekty pracy (wyrażone w pieniądzu i trwonione w konsumpcji) stają się na powrót produktywne w sensie społecznym i prywatnym. Akt kupowania jest interpretowany przez brytyjskiego antropologa dodatkowo jako rodzaj ofiarnego rytuału, w trakcie którego owoce pracy mężczyzn oraz wysiłek, emocje i uczucia gospodyń domowych poświęcane są dla urzeczywistnienia i wyrażenia doniosłości tych wartości, które w nowoczesnych społeczeństwach stają się fundamentem życia społecznego – miłości, relacji konstytuujących rodzinę, społecznych więzi. Zakupy to w końcu również proces umożliwiający przemianę masowo produkowanych dóbr (będących, jak powtarza Miller za Marksem, źródłem naszej alienacji z porządku, który współtworzymy) w *inalienable possession*, osobiste, nieekwiwalentne przedmioty, nasycone emocjami i uczuciami konkretnych osób, pozwalające tworzyć i odtwarzać wspólnotę, więzi czy jednostkowe tożsamości. Nabywanie towarów w perspektywie proponowanej przez autora przywoływanej tu książki jest obiektywizacją uczuć żywionych przez kupujących wobec innych, formą kreowania przez nich tych „innych”, ekspresją pożądaną wizji wspólnoty i stosunków ją konstytuujących. Jest zatem zawsze procesem głęboko społecznym i uspołeczniającym, bo prowadzącym do wzmocnienia międzyludzkich relacji i związków pozbawionych przemocy, a opartych na współpracy, miłości, zobowiązaniu, a więc do ugruntowania tego wszystkiego, co intymne. Intymność sprawia, że trudno w tym, co prywatne i publiczne, widzieć sfery oddzielone od siebie i sobie przeciwstawne. Intymność stanowi bowiem warunek ich istnienia, medium, poprzez które obszary te mogą się odtwarzać i uzyskują sankcję istnienia w świecie społecznym<sup>7</sup>.

W niniejszym tekście chciałbym jednak skoncentrować się na nieco innym zjawisku niż wspomniane wyżej, a mianowicie na tym, jak idea intymności przenika do działań systemowych i do przestrzeni publicznej, w jaki sposób jest w nich obecna i do czego jest w ich obrębie wykorzystywana. Główną tezę tego opracowania jest próba wskazania, że rozbudowywanie sieci relacji społecznych i zwiększanie ich zasięgu, komplikowanie się społecznych struktur i ich rozrost, pęcznienie biurokratycznych organizacji (administracyjnych, industrialnych, usługowych, politycznych i kulturowych), czyli wszystkie zjawiska, które zwykliśmy kojarzyć ze społecznym rozwojem, urzeczywistniają się, między innymi, poprzez nasycenie sfery publicznej i systemowej tym, co intymne. To ostatnie jest tu niezbędne przede wszystkim dlatego, że chroni wielkie struktury przed ich zbytnią alienacją ze społecznego świata, że uczłowiecza je i humanizuje, sprawiając, iż stają się one dla jednostki nie tylko uchwytnie poznawczo, lecz także bliskie i ludzkie, zdolne do zaspokajania tych potrzeb, które dotąd potrafiła zaspokoić jedynie mała grupa. Warto już teraz zauważyć, że na pierwszy rzut oka intymność zostaje tu użyta jako środek zwiększania efektywności systemu, a więc ulega instrumentalizacji i jest fabrykowana jako zasób pozwalający realizować cele ekonomiczne, polityczne

bądź kulturowe. Na tym jednak konsekwencje jej uruchomienia jako zasobu systemowego się nie kończą, ponieważ w rezultacie upowszechnia się ona jako forma oczekiwania kierowanego przez nas wobec systemu i tego, co publiczne. Paradoks polega na tym, że instrumentalizacja intymnych relacji prowadzi do uczynienia ich punktem odniesienia dla oceny zewnętrznego wobec sfery prywatnej kontekstu, rodzi tendencję do bycia lojalnym, posłusznym, produktywnym tylko w takim środowisku, które przypomina małą wspólnotę, spojona pierwotnymi więziami, w obrębie której jednostki doskonale się znają i pozostają w zażyłych stosunkach. Intymność wkraczająca do przestrzeni publicznej wypełnia ją zatem tym, co zostało z niej wyparte w procesie konstytuowania się tej sfery – uczuciami, emocjami, bliskością, ciepłem, zażyłymi relacjami opartymi na stosunkach wypełnionych wzajemną wiedzą o sobie. To zarażenie systemu intymnością z konieczności prowadzi do jej przeobrażenia – przede wszystkim nasiąka ona cechami tego, co publiczne, staje się zracjonalizowana i ekwiwalentna, ulega utowarowieniu i zaczyna podlegać wymianie.

### Jesteśmy zawsze do usług... ale nie dla wszystkich

Jednym z najważniejszych zadań grupy pierwotnej (może być nią rodzina, grupa rówieśnicza bądź przyjacielska) jest zapewnianie jednostkom bezpieczeństwa egzystencjalnego, czyli wyposażenie jednostki w poczucie, że jest ona zdolna do sprawowania kontroli nad swoim życiem, planowania, radzenia sobie w relacjach zawodowych, międzyludzkich, ale także w stosunkach łączących ją z materialnym i technologicznym środowiskiem. Wspólnoty pierwotne bezpieczeństwo to, niezbędne dla zachowania przez jednostkę równowagi psychicznej, zapewniają również poprzez obdarzanie jej akceptacją, miłością, wyrazami oddania i lojalności, tworzącymi poczucie, że zawsze może ona liczyć na ich wsparcie, że stanowią one niezmienny punkt odniesienia dla codziennych działań, enklawę, w której znajduje ona zrozumienie i ukojenie, miejsce, w którym czuje się *jak u siebie*. Grupa pierwotna jest więc rodzajem przewodnika, który pomaga jednostce przejść przez życie, oraz opoką, która chroni ją przed konsekwencjami, jakie ono ze sobą niesie. Wspólnota ta może wypełniać swoją rolę, o ile jednostki składające się na nią czują się wzajemnie zobowiązane do wypełniania powyżej wspomnianych ról, natomiast jedyną podstawą tego zobowiązania są łączące ich uczucia i emocje.

Wprowadzony na rynek w 2002 roku telefon komórkowy Nokia Vertu, w zależności od wersji, kosztuje od 3 do 200 tysięcy funtów nie tylko dlatego, że jego obudowa wykonana ze szlachetnych kruszców ozdobiona jest jubilerskimi ornamentami, lecz także ze względu na to, że aparat ten wyposażony jest w *Concierge Key*, przycisk umożliwiający, niezależnie od tego, gdzie się aktualnie znajdujemy, i od pory dnia czy nocy, połączenie z zespołem osobistych doradców i konsultantów, którzy zarezerwują nam hotel, zrobią zakupy, wymyślą prezent dla bliskiej osoby lub kontrahenta, doradzą, w co się ubrać, by wyglądać dobrze i stosownie do okazji. Podobne usługi, a więc

*concierge*<sup>8</sup>, dostępne są, w szerszym lub węższym zakresie, jako bonus dodawany do wielu złotych i platynowych kart kredytowych czy też jako jedna z wielu usług składających się na *private banking* adresowany do najbardziej zamożnych klientów. W osobistych doradców wyposażone są również salony sprzedaży najdroższych marek samochodów, takich jak na przykład Maybach, gdzie do każdego egzemplarza auta przypisany jest pracownik, który się nim nie tylko opiekuje, ale też realizuje inne życzenia klienta, niekoniecznie bezpośrednio związane z pojazdem. Z kolei Monika Jurczyk, dziennikarka i stylistka, założyła firmę *Osa – Twoja Osobista Stylistka*, proponującą również w polskim kontekście popularne na Zachodzie usługi *personal shopping*, czyli kompleksowe doradzanie dotyczące osobistego wizerunku, powiązane z wyręczaniem klienta w zakupach ubrań, diagnozami dotyczącymi tego, co powinno, a co nie powinno znajdować się w jego garderobie<sup>9</sup>, tworzeniem stylizacji na wybrane okazje, a także proponowaniem i przeprowadzeniem kompletnych metamorfoz w jego wyglądzie. Istotne w przypadku *personal shopping* jest to, że nie ma on tylko i wyłącznie technicznego charakteru, ale jego podstawą jest poznawanie klienta bardzo przypominające poznawanie nowych znajomych. Właścicielka firmy tak opisuje jedną z faz tego procesu: „Kolejnym etapem tuż przed samymi zakupami jest wspólna kawa. Minimum półgodzinne spotkanie jest niezbędne po to, by wspólnie z klientem ustalić, jakie są jego oczekiwania, poznać jego styl życia oraz przedstawić wstępne propozycje”<sup>10</sup>.

Wszystkie te przykłady wskazują na dwie istotne kwestie. Po pierwsze, współczesna rzeczywistość jest tak ogromnie skomplikowana i złożona, że jednostka nie jest w stanie samodzielnie sprawować nad nią kontroli, ale zmuszona jest do korzystania z profesjonalnych usług, w ramach których w zamian za pieniądze kontrolę tę uzyskuje. Dodatkowo możliwość jej sprawowania jest definiowana tutaj jako rzadkie dobro, dostępne tylko dla nielicznych, tych, którzy są wystarczająco bogaci. Ta ekskluzywność zdolności do sprawowania kontroli powoduje, że staje się ona źródłem przewag w walkach o wyróżnienie, a więc wzmacnia też te o charakterze ekonomicznym. Po drugie, podane przykłady potwierdzają, że w drodze wymiany towarowej możliwe jest nabycie wszystkiego, co oferowały nam dawniej pierwotne wspólnoty – przede wszystkim zainteresowania innych, ich oddania, chęci służenia nam pomocą, ale też bliskich, bardzo personalnych stosunków zachodzących pomiędzy osobami, które dobrze się znają. Chociaż przytoczone tu ilustracje wskazują, że relacje te mają charakter wysoce uwarowiony i są oparte na ekonomicznym kontrakcie, to jednocześnie, zwłaszcza z perspektywy klienta, jawią się one jako osobiste, ufundowane na zainteresowaniu ze strony innych, jako potwierdzające jego istnienie nie tylko w roli podmiotu ekonomicznego, lecz także w roli osoby, o którą ktoś się troszczy, roztacza nad nią opiekę, bierze za nią odpowiedzialność i sprawia, że czuje się ona bezpiecznie.

Intymność rozumiana jako wspomaganie innych w trudach radzenia sobie z rzeczywistością – odkąd zrezygnowano z idei społecznego amelioryzmu i darwinizmu jako podstaw<sup>11</sup>, na których miał się opierać porządek – została zinstytucjonalizowana i wbudowana w działania bardzo wielu organizacji społecznych, poczynając od tych wycho-

wawczych, przez charytatywne, na medycznych kończąc. Osoby wykonujące zawody, których istotą jest opieka nad innymi (lekarze, pielęgniarki, pracownicy socjalni, przedszkolanki, nauczyciele), zobowiązane są nie tylko do wykonywania swoich zadań zapisanych w kontrakcie, lecz także do tego, by zachowywać się *ludzko*, okazywać zrozumienie i współczucie, wrażliwość i empatię, bezinteresowność i czyste relacje z podopiecznymi. Najczęstsze zastrzeżenia wobec jednostek pracujących w tego rodzaju samarytańskich zawodach dotyczą zaniedbywania obowiązków, błędów w sztuce czy niewystarczających profesjonalnych umiejętności, ale pojawiają się wobec nich również inne zarzuty: że nie są wystarczająco ludzcy, a więc, że nie zachowują się tak, jakby byli członkami bliskiej nam, pierwotnej wspólnoty; że nie wykazują zainteresowania nami, ale sprawą, którą mamy do załatwienia; że nie współczują nam, ale okazują wobec nas profesjonalny dystans; że nie traktują nas jako jednostek, ale jako kolejne przypadki problemu, który mają do rozwiązania itd. Co więcej, oczekujemy, że te wyjątkowe zawody będą dla wykonujących je osób nie tylko źródłem dochodów, ale też powołaniem, formą samo-realizacji, której istotą jest służenie innym. Profesje te nie są zatem zwykłymi środkami pozwalającymi utrzymać się przy życiu, ale stanowią ucieleśnienie i realizację w praktyce tego, kim, według większości z nas, powinien być człowiek – osobą, której relacje z innymi przypominają bliskie, intymne stosunki, pełne oddania i poświęcenia.

Konsekwencją tego rodzaju oczekiwań są zmiany zachodzące na przykład w szpitalach. Polegają one na próbach humanizowania tych instytucji, przeobrażenia ich z superprofesjonalnych i zdepersonalizowanych fabryk do uzdrawiania w miejsca, w których jednostka jest traktowana jak osoba. Szpitale mają dziś przypominać przestrzenie prywatne, udzielać pacjentom nie tylko profesjonalnych porad medycznych, lecz także łagodzić stres związany z chorobą, rozłąką z bliskimi, przerwaniem pracy zawodowej, umożliwiać im kontakt z rodziną, a tej ostatniej zapewniać pełną informację o stanie zdrowia jej członków. W szpitalach pojawiają się żywe kolory, miejsca wypoczynku, dostęp do multimediiów i sieci, rezygnuje się tu z wielomiejscowych sal, zastępując je pokojami, w których przebywa niewiele osób. Do miejsc tych wkraczają artyści i fundacje, które choćby na chwilę starają się zawiesić ich opresyjny charakter. Szpitale trudno dziś ujmować poprzez stworzoną przez Goffmana definicję *instytucji totalnej*<sup>12</sup>, choć jeszcze do niedawna były one najpełniejszymi realizacjami idei tego rodzaju miejsc, a zamieniają się w przestrzenie, które mają symulować domowość i prywatność oraz konotowane przez nie cechy międzyludzkich relacji – ciepło, bliskość, zainteresowanie, współczucie itd. Podobną zmianę przechodzą dziś niewątpliwie szkoły, z których znikają hierarchie, autorytarne style nauczania, uniformizacja i głaższaltowanie, przemoc, a w ich miejsce pojawia się przyjazność, bezstresowość, relacje partnerskie, przyjemność, której ma dostarczać nauka. Szkoła zaczyna przypominać dom<sup>13</sup> albo klub, w którym spotykają się rówieśnicy dla przyjemności i by się samorealizować. Konsekwencją wszystkich tych transformacji jest uczynienie intymności cechą, która wypełnia to, co publiczne, dając jednostkom, również w tych miejscach, oparcie i egzystencjalne bezpieczeństwo.

Przepraszam, czy może mi pan zrobić zdjęcie?

Rob Walker, publicysta „New York Timesa”, w artykule zatytułowanym *The Hidden (in Plain Sight) Persuaders*<sup>14</sup> opisywał coraz popularniejsze w wielkomiejskim kontekście praktyki, zwane *buzz* albo *undercovered marketing*. Zdaniem autora podstawowym środkiem, poprzez który firma dociera ze swoimi produktami do konsumenta, jest grzeczność przeobrażona w *medium promocji marki, komercjalizacja pogawędki, społeczny marketing*, którego nośnikami są same jednostki. Dobrym przykładem tej formy sprzedaży produktów jest akcja promocyjna firmy Sony Ericsson, która w 2002 roku – podczas wprowadzania na amerykański rynek telefonu T68i, pierwszej komórki wyposażonej w aparat fotograficzny i możliwość przesyłania wiadomości MMS – zatrudniła 60 aktorów udających w dziesięciu miastach na terenie USA turystów proszących przechodniów o zrobienie pamiątkowych zdjęć przy pomocy promowanego urządzenia. Prośba (i grzeczność przechodniów prowadząca do jej wypełnienia) stawała się okazją do rozmowy o zadziwiającym telefonie, jego możliwościach, cenie itd. Dzisiaj, jak zauważa Walker, tego rodzaju działania promocyjne są powszechne i nie opierają się na aktorach udających konsumentów, ale na tych spośród użytkowników, którzy są miłośnikami produktów określonych marek i w zamian za ich otrzymanie lub regularne wynagrodzenie upowszechniają wiedzę na ich temat wśród rówieśników, znajomych, osób przypadkowo spotykanych w miejscach rozrywki, szkołach, klubach, środkach transportu publicznego itd. Dziś *buzz marketing* ma setki różnych odmian (poczynając od marketingu wirusowego, przez *trendsetting*, a kończąc na komercyjnych blogach i wpisach na forach udających zwykłe przejawy życia sieciowego), profesjonalne międzynarodowe stowarzyszenie<sup>15</sup>, tysiące firm na całym świecie, których pracownicy nasycają intymne spotkania, relacje i miejsca komunikatami skoncentrowanymi na promowanej przez nich marce i, co więcej, udają, że źródłem tychże komunikatów są inni konsumenci, a więc osoby godne zaufania.

*Buzz marketing* stanowi nie tylko najlepszy przykład tego, jak głęboka jest infiltracja sfery prywatnej, międzyludzkich relacji przez rynek, lecz także tego, jak bardzo efektywne ekonomicznie są nieformalne związki, więzi, interakcje przebiegające poza sferą publiczną. Odkrycie tych potencji drzemających w sferze prywatnej jest źródłem sukcesu wszystkich fenomenów zorganizowanych wokół Web 2.0 (serwisów społecznościowych, folksonomii, wolnego oprogramowania i licencji, inteligentnych tłumów i rojów sieciowych, rosnącej w siłę kultury fanów itd.), dla których podstawą są bezpośrednio, zażyłe i intensywne relacje międzyludzkie przypominające te, które były obecne wcześniej w pierwotnych wspólnotach. Odkrycie ekonomicznej efektywności relacji intymnych skutkuje podejmowaniem przez rynek starań o ich wzmacnianie i budowanie. Nie chodzi tu jedynie o wszelkiego rodzaju programy lojalnościowe<sup>16</sup>, które nagradzają przywiązanie konsumenta do marki poprzez proponowanie mu w zamian niższych cen, bonusów, spersonalizowanej obsługi, produktów niedostępnych na rynku, czy o budowę tak zwanych *Lovemarks*<sup>17</sup>, ale przede wszystkim o oferowanie produktów,

które mają prowokować intensyfikację międzyludzkich stosunków i interakcji. Szczególnie interesujące wydają się w tym kontekście aplikacje projektowane dla mobilnych urządzeń telekomunikacyjnych (netebooki, telefony komórkowe), pozwalające wyszukiwać znajdujące się aktualnie w pobliżu nieznanym osobom o podobnych zainteresowaniach<sup>18</sup> lub zamierzające wejść w intymne relacje<sup>19</sup>. Nie mniej ciekawe są też platformy internetowe w rodzaju *meetup everywhere*, dzięki którym w bardzo szybkim czasie można zmobilizować jednostki do spotkania w realnej przestrzeni po to, by coś razem zrobić: zaprotestować, urządzić flash moba, zorganizować nielegalny koncert na kilka tysięcy osób lub gigantyczną imprezę na plaży.

Rozwój mediów społecznościowych pociąga za sobą zagęszczanie sieci społecznych i coraz intensywniejsze kontakty międzyludzkie, a co najważniejsze z perspektywy tego tekstu, sprawia, że mamy do czynienia ze zjawiskiem, które można by nazwać *publiczną intymnością*. Istota tego fenomenu jest dostrzegalna w obrębie takich portali społecznościowych, jak *Facebook*. Na pierwszy rzut oka służy on do kontaktów pomiędzy osobami, które się znają (nazywanych tu zresztą *znajomymi*), ale sieci opłatające jednostkę bardzo szybko się rozrastają, co owocuje tym, iż jej bardzo prywatne odczucia, codzienne emocje, obrazy z jej domu, wakacji, pracy stają się publiczne, są komentowane, oceniane, dyskutowane przez użytkowników strony. Przestrzeń publiczna, w tym wypadku komunikacyjna, bywa bardzo często wypełniana intymnymi i prywatnymi treściami, a my stajemy się świadomi tego, co czują i przeżywają inni, i to nierzadko ci inni, których znamy słabo, tylko z widzenia albo wręcz w ogóle. Można oczywiście potraktować tego rodzaju serwisy jako platformy samorealizacji narcyzów i ekshibicjonistów dzielących się sobą z innymi, narzucających się innym ze swoją prywatnością. Portale te są jednak również nieocenionym źródłem wiedzy o ludzkiej różnorodności. Uczą nas więc przede wszystkim tego, że granice naszego własnego świata nie wyznaczają krańców rzeczywistości, że ta ostatnia jest bardzo złożona, bo doświadczana na miliardy różnych sposobów<sup>20</sup>. *Publiczna intymność*, nawet jeżeli pozostaje w niezgodzie z drobnomieszczańskimi kanonami prywatności (zgodnie z nią *wszystko wolno, ale we własnym domu i tak, by inni się o tym nie dowiedzieli*) i na pozór jest destrukcyjna dla prywatności, w istocie wspiera to, co intymne, z dwu powodów. Po pierwsze dlatego, że prywatność poprzez swoją powszechność w przestrzeni publicznej przestaje być ekscysem, w którym najbardziej podniecające jest to, że intymność ujrzała światło dzienne, a staje się źródłem informacji pozwalającym nam poszerzyć wiedzę o ludzkiej różnorodności i przez to podnieść poziom naszych społecznych kompetencji. Po drugie dlatego, że dzięki niej lepiej rozumiemy innych, a tym samym, paradoksalnie, bardziej szanujemy ich prywatność, staramy się jej nie naruszać, bo zdajemy sobie sprawę z tego, jak jest dla nich ważna.



## Co słyhać u żony, jak tam dzieci?

Gdy chcemy opisać różnicę pomiędzy kondycją życia w tradycyjnych wspólnotach i w zmodernizowanym społeczeństwie, przeciwstawiamy sobie dwa typy stosunków społecznych: oparte na zażyłości i podobieństwie, przestrzennej bliskości i moralnych zobowiązaniach oraz oparte na kontrakcie, formalnej umowie, zdepersonalizowane, w których jednostki występują jako wykonawcy ról, a nie jako osoby<sup>21</sup>. Ta podstawowa dystynkcja pozwalająca nam rejestrować zmianę form uspołecznienia, jaką niesie ze sobą społeczna modernizacja, odpowiada rozróżnieniu pomiędzy przestrzenią prywatną a publiczną, co w rezultacie skutkuje tym, że to, co prywatne, kojarzy się nam z tym, co tradycyjne, a to, co publiczne, z tym, co nowoczesne. Nakładanie się tych dwu rodzajów rozróżnień jest o tyle mylące, że jak doskonale wiemy, ta druga opozycja jest produktem modernizacji, która w silny i zdecydowany sposób rozdziela prywatne od publicznego, z jednej strony dając jednostce prawo do samokontroli, tajemnic, życia po swojemu, z drugiej zaś kreując pole politycznej partycypacji, w którym, przynajmniej formalnie, mogą uczestniczyć wszyscy obywatele<sup>22</sup>. Nakładanie się tych opozycji jest mylące również w kontekście przeobrażeń, jakim ulegają dziś relacje oparte na kontrakcie, zorganizowane wokół wymiany ekonomicznej, zwłaszcza w sferze usług. Współcześnie bowiem stosunki te coraz bardziej przypominają zależności zachodzące w społeczeństwach tradycyjnych i w sferze prywatnej. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że jednostki płacą dziś innym głównie za to, że obdarzają je oni uwagą i zainteresowaniem oraz że starają się traktować je w sposób wyjątkowy i wysoce spersonalizowany. Prawidłowość ta nie dotyczy wyłącznie takich sytuacji wymiany, w których te same jednostki uczestniczą cyklicznie, w rytualny prawie sposób (wizyty u fryzjera, kosmetyczki, masażyści, psychoterapeuty itd.). Pojawia się ona także w tych typach usług, które związane są z mniej intymnymi wymiarami życia jednostki. W reklamie „Lokaty pracowitej” banku BPH mężczyznę śpiącego w niedzielny poranek we własnym łóżku budzą dziwne odgłosy dochodzące z salonu położonego na parterze jego domu. Po zejściu z sypialni na dół odkrywa on, że źródłem hałasu są uwijający się jak w ukropie bankowcy. Jeden z nich na pytanie zaspanego klienta: „Co tu się dzieje?”, odpowiada, zwracając się doń po imieniu: „Piotrze, założyłeś przecież lokatę pracowitą w banku BPH. Nie dziw się zatem, że twoje pieniądze ciężko pracują”. Reklama ta, choć jest fikcją, pokazuje oczekiwany przez konsumentów model relacji z usługodawcami (pełne oddanie, praca dla korzyści klienta nawet w niedzielę i dni wolne od pracy, traktowanie go jak kogoś ważnego, komu podporządkowane jest wszystko, osobiste relacje łączące klienta z instytucjami finansowymi, sugerujące istnienie pomiędzy nim a bankiem miękkich więzi przyjacielskich), jak i pożądane przez usługodawców stosunki z klientami (klip kończy się głównym hasłem reklamowym banku: „BPH. Inwestujemy w relacje” – one są tu najważniejsze, dlatego instytucja ta stara się je na wszelkie sposoby podtrzymać).

To symulowanie intymności w miejscach i sytuacjach publicznych staje się dziś jedną z najważniejszych wartości dodanych transakcji ekonomicznych. Wartości, które sprawiają, że jednostka godzi się w nich uczestniczyć, że decyduje się na zawarcie tego, a nie innego, bardziej zdepersonalizowanego, kontraktu. Nie dzieje się tak przypadkowo, bo konsument w tym wypadku płaci nie tylko za usługę, lecz przede wszystkim za potwierdzenie, że jest ważny dla innych, na tyle odrębny i wyjątkowy, że inni poświęcają mu swój czas i uwagę. Ponieważ zwłaszcza ta ostatnia jest dziś najważniejszym z zasobów, o którego zdobycie zabiegają jednostki<sup>23</sup>, to z konieczności intymność wkracza do relacji ekonomicznych z całą mocą. Zjawisko to obserwujemy na co dzień: kelnerzy opiekujący się klientami restauracji; dentysta, z którym rozmawiamy o naszym życiu osobistym i przysyłający nam kartkę na święta; firma handlująca okularami dziękująca nam za dokonanie zakupów z jej oferty i przypominająca co roku o profilaktycznych badaniach wzroku; firmy zajmujące się marketingiem bezpośrednim zapraszające nas i naszych znajomych na kolację połączoną z prezentacją nowych garnków; agenci ubezpieczeniowi analizujący wspólnie z nami naszą sytuację rodzinną i doradzający, jak zapewnić większe bezpieczeństwo egzystencjalne; doradcy ślubni organizujący w naszym imieniu przyjęcie weselne itd.

Przykładów transakcji ekonomicznych, w których zaangażowane zostają emocje i uczucia, towarzyszące nam zazwyczaj w prywatnych sytuacjach, jest bardzo wiele. Jednakże wszystkie one sygnalizują uczynienie warunkiem zachodzenia wymiany towarowej specyficznego *odtowarowienia*, polegającego na tym, że każdy z konsumentów zostaje zdefiniowany jako ktoś wyjątkowy, nieporównywalny z innymi, zaś oferta – dostosowana do jego indywidualnych potrzeb i sytuacji, w której się znajduje. Podstawą, fundamentem tego typu relacji jest przede wszystkim przekonanie klienta, że jest kimś ważnym, osobnym, niezwykłym, a więc zdefiniowanie go w taki sposób, jak najczęściej czynią to nieformalne, pierwotne wspólnoty, których jest on członkiem. W intymnych relacjach ekonomicznych – podobnie zresztą, jak w bardziej generalnym fenomenie, którego są one aspektem, to znaczy w dążeniu do dywersyfikowania oferty w taki sposób, by odpowiadała ona zróżnicowaniu konsumentów – tym, *co sprzedaje*, jest wytworzone w świadomości klienta poczucie, że znajduje się on w centrum uwagi, będąc dla innych kimś ważnym, niepowtarzalnym. Oczywiście naiwnością byłoby dopatrywać się w tej *intymnej wymianie ekonomicznej czystej relacji*<sup>24</sup>, bycia ze sobą, mającego charakter autoteliczny i będącego celem samym w sobie, ale jednocześnie czy nie przypomina ona nieco stosunków panujących w tradycyjnej rodzinie, która wypełniała również funkcje ekonomiczne?

## Darmowe uściski dla każdego

W 2004 roku za sprawą mężczyzny ukrywającego się pod pseudonimem Juan Mann narodził się w Sydney ruch *Free Hugs Campaign*<sup>25</sup>. Jego idea jest prosta – poprzez przytulanie innych w miejscach publicznych, wymienianie uścisków pomiędzy osobami,

które się nie znają, ludzie uszczęśliwiają się nawzajem, wspierają w trudnych chwilach i upowszechniają bezinteresowną życzliwość jako postawę, która powinna obowiązywać również w relacjach ulokowanych poza sferą prywatną. 24 czerwca ustanowiono *Dniem Przytulania*<sup>26</sup>, następuje on zresztą kilka dni przed innym świętem, które obchodzimy 6 lipca, a mianowicie *Dniem Pocałunku*. *Huggersi*, jak nazwano uczestników ruchu, pojawili się również w polskich miastach, oferując nam wszystkim przytulanie przez obce osoby, wymianę uścisków i innych życzliwości. Na stronach internetowych organizacji World Hello Day<sup>27</sup>, promującej 24 listopada jako *Międzynarodowy Dzień Życzliwości i Pozdrowień*, można z kolei przeczytać, że namawianie ludzi, by tego dnia wymienili się pozdrowieniami z dziesięcioma nieznanymi osobami, pozwala zasygnalizować, jak ogromne znaczenie dla zachowania pokoju ma międzyludzka komunikacja. Nowojorski kolektyw artystyczny *Improv Everywhere*<sup>28</sup> poprzez bardzo proste działania prowadzi do przekształcenia masy jednostek przetaczających się codziennie przez ulice wielkich miast we wspólnoty, których członkowie doskonale się razem bawią, wymieniają prezentami, stają się sobie bliscy. Najsłynniejszym działaniem grupy jest rozpowszechniony dziś na całym świecie *Dzień Jazdy Metrem Bez Spodni*, ale jednym z najbardziej spektakularnych działań tego kolektywu były *MP3 Experiments*. W ich trakcie uczestnicy najpierw ściągali na swoje osobiste odtwarzacze plik zawierający muzykę i instrukcje, co w trakcie jej odtwarzania mają robić, a następnie odsłuchiwali go jednocześnie w przestrzeni publicznej, w której umówili ich za pośrednictwem strony organizatorzy przedsięwzięcia. Efektem siódmego eksperymentu zorganizowanego w 2010 roku był trzytysięczny tłum na Manhattanie, reagujący na polecenia płynące ze słuchawek MP3 playerów, nakazujące tańczyć, poprawiać kompulsywnie ubrania ułożone na sklepowych półkach, udawać, że dobra konsumpcyjne to partnerzy w walcu, dzielić się prezentami, rysować sobie wzajemnie portrety, owijać się papierem toaletowym, udawać mumie itd. Rezultatem tego zdarzenia była również *poprawiona, ulepszona* rzeczywistość społeczna, w której w miejsce zblazowania, obojętności i *uprzejmej nieuwagi*<sup>29</sup> pojawiły się zachowania i reakcje podobne do tych w małej grupie przyjaciół – wspólna zabawa, bezinteresowna wymiana życzliwości, wychodzenie ze zwyczajowych ról i niekonwencjonalne zachowania. Obecność takich, najczęściej zapośredniczonych sieciowo, form zachowań zbiorowych z pewnością świadczy o tym, że jednostki pragną być wśród innych, nawet jeśli pretekstem do tego ma być przejażdżka metrem bez spodni albo udział w absurdalnym flash mobie, potrzebują więc bliskich, intymnych relacji z innymi, które zasadzają się na dobrowolnym wyborze, emocjonalnym pokrewieństwie bądź podzieleniu upodobań i gustów, nie zaś na funkcjonalnej zależności, której źródłem jest podział pracy. Warto jednak zauważyć, że intymne relacje mają charakter zorganizowany i są dosyć krótkotrwałe, co zresztą wydaje się warunkiem włączania się jednostek w tego rodzaju stosunki.

*Intymność bez zobowiązań* wydaje się dobrze opisywać istotę przywołanych tu przykładów, bo są one raczej przypomnieniem, że inni są ważni i ich potrzebujemy, niż pociągają za sobą zobowiązania moralne wobec tych, z którymi w tego rodzaju relacje

wchodzimy. Oznacza to również, że intymność w przestrzeni publicznej, którą oferują omawiane tu sposoby zachowań zbiorowych, stanowi raczej jeszcze jedną formę „zaludniania ja”, czyli, jak pisze Gergen: „[...] nabywania różnorodnych i rozbieżnych możliwości bycia”, które jest tożsame z nieustannym poszerzaniem „wiedzy że” i „wiedzy jak”. Mówiąc inaczej, z jednej strony rośnie nasza świadomość tego, jak żyją inni, jakie możliwości stoją przed nami, z drugiej zaś zyskujemy coraz większą wiedzę, jak informacje te wykorzystywać, jak realizować różnorodne scenariusze, których stajemy się świadomi, stykając się codziennie z ludzką różnorodnością, jej medialnymi reprezentacjami, poradami ekspertów dotyczącymi tego, kim warto i można być<sup>30</sup>. Intymność i bliskość, pozostawanie w bliskich relacjach z innymi są zatem definiowane jako wartości niezbędne człowiekowi do życia, do utrzymania równowagi psychicznej, ale też jako środek, a nie cel, oraz coś, co powinno być dostępne i dostosowane do zmieniających się potrzeb jednostki, jednocześnie nie pociągając za sobą jakichkolwiek zobowiązań, nie krępując swobody działania i niezależności jednostki.

### Dogging, czyli zróbmy to w parku

Uprawianie seksu w miejscach publicznych, pomijając mniejszość preferującą tego rodzaju zachowania, było przez długi czas skutkiem braku prywatnej przestrzeni umożliwiającej wchodzenie w intymne relacje. Tego rodzaju zachowania dotyczyły przede wszystkim osób młodych, dorosłych zdradzających swoich partnerów bądź jednostek korzystających z usług prostytutek. Małą rewolucję w zwyczajach seksualnych młodych ludzi, początkowo w USA, spowodował rozwój motoryzacji, bo samochód pożyczany od rodziców stał się jednym z najważniejszych miejsc, w których realizowały się intymne stosunki. Jednocześnie pojazd ten, choć ulokowany w przestrzeni publicznej, był jednak rodzajem miejsca prywatnego, zapewniającego parom izolację od innych, chroniącego spojonych miłosnym uściskiem przed wzrokiem innych<sup>31</sup>. W ostatnich latach mamy do czynienia z upowszechnianiem się zupełnie odmiennych zachowań seksualnych, określanych wspólną nazwą *dogging*, a polegających na umawianiu się, za pośrednictwem Internetu, osób zupełnie się nieznających po to, by uprawiać seks w miejscach publicznych, i to w taki sposób, by widzieli to inni. Ten nieformalny ruch przyzwala więc nie tylko na zachowania ekshibicjonistyczne, lecz także na voyeurizm, dopuszcza on również możliwości uczestnictwa w akcie seksualnym tych, którzy, jako postronni bądź „umówieni” obserwatorzy, go podglądają. Co więcej, pornograficzna dokumentacja takich spotkań publikowana jest w sieci, poszerzając tym samym ogromnie liczbę osób, które stają się ich świadkami. O ile dawniej przyłapanie pary na gorącym uczynku w miejscu publicznym było uznawane za hańbiące dla kochanków, którzy w ten sposób realizowali swoje seksualne potrzeby, miało charakter traumatyczny i traktowane było przez nich jako ryzyko i koszt pożądania, którego nie sposób zaspokoić w miejscu prywatnym, o tyle dziś stanowi ono cel, wartość, stan oczekiwany

i wywołujący podniecenie. Pociąga to za sobą przedefiniowanie znaczenia samego aktu seksualnego. Nie jest on już integralnym elementem intymnego związku, jego kulminacją mającą znaczenie wyłącznie dla tych, którzy w nim uczestniczą, czymś, co dzieje się w głębokiej tajemnicy i jest synonimem intymności, ale staje się formą sportowego wyczynu, w którym najważniejsze są coraz silniejsze doznania, o czym mówi jeden z uczestników tego rodzaju praktyk: „To nie zamiast. To oprócz, bo od 5 lat mam dziewczynę, ale potrzebuję dodatkowej adrenaliny”<sup>32</sup>. Intymne stosunki w miejscu publicznym nie są zatem celem samym w sobie, ale raczej środkiem pozwalającym ich uczestnikom odnieść wrażenie, że robią coś niezwykłego, sprawiającym, że zwracają na nich uwagę inni, że ich zachowanie wzbudza zainteresowanie, podniecenie, powoduje interwencję ze strony innych.

Przeniesienie intymności do przestrzeni publicznej i upublicznienie tego, co skrajnie prywatne, nie prowadzi jednak do sprywatyzowania tego, co powszechnie dostępne, do nasycenia sfery publicznej emocjami i uczuciami możliwymi jedynie w bliskich, zażyłych kontaktach, ale raczej do podporządkowania tego, co intymne, regułom, według których funkcjonuje zewnętrzny świat: rekordom, wyczynowi, dystrakcji, ekonomii uwagi i potrzebie jej generowania za wszelką cenę. Seksualność jednostki nigdy, a zwłaszcza w nowoczesnym społeczeństwie, nie była sprawą prywatną. Jej regulowaniem szczególnie mocno interesowało się państwo (bo jego istnienie było zależne od biologicznej reprodukcji<sup>33</sup>), zaś jej eksploatacją – rynek (który wykorzystywał tę sferę jako źródło pornograficznych obrazów, a także, zgodnie z zasadą „sex sells”<sup>34</sup>, używał jej jako narzędzia sprzedaży), ale dawniej jej upublicznienie nie było dziełem jednostek, tylko sił systemu. Dziś przenicowana przez jej aktorów intymność staje się zasobem, który wykorzystują oni jako środek realizacji celów komercyjnych, jako źródło uzyskiwania widzialności w przestrzeni publicznej, redukując ją tym samym do wymiaru narzędzia zarządzania uwagą innych, skutecznego dystraktora pozwalającego im się przebić przez zblazowanie tych, których *ja* zostało już wysyczone tysiącami innych, silnych obrazów.

To zinstrumentalizowanie seksualności jako środka przyciągania uwagi – doskonale widoczne między innymi w sztuce<sup>35</sup>, neotelewizyjnych gatunkach, takich jak reality show<sup>36</sup>, we współczesnych wizualizacjach muzyki pod postacią pornograficznych teledysków<sup>37</sup> czy wyciekających do sieci prywatnych filmach pokazujących celebrytów uprawiających seks w ich własnych domach – opiera się na prostej zasadzie powtórzenia i dekontekstualizacji. Akty seksualne zostają więc przemieszczone z kontekstu prywatnego do publicznego, powtórzone w sferze, w której dotąd się nie pojawiały. Mamy tu do czynienia z działaniem bardzo podobnym do podejmowanego przez didżejów, tworzących muzykę poprzez wykorzystanie istniejących utworów napisanych i wykonywanych przez innych. Skutkiem opisywanego tu remiksowania seksualności z tym, co publiczne, jest powstanie takiej wersji relacji miłosnych, z którą wcześniej nie mieliśmy do czynienia, a która przedefiniowuje znaczenie intymności. Nie jest ona już najpełniejszym przejawem tego, co prywatne, ale raczej egzemplifikacją reguł rządzących

sferą publiczną, zgodnie z którymi wszystko jest dziś jedynie środkiem, a nie celem, oraz nie może zostać uznane za wartość nic, czego nie da się zredukować do takiego instrumentalnego wymiaru.

### Zakończenie: intymność jako łup

Ostatni z nielicznych opisanych w tym tekście, a powszechnych dziś, przykładów obecności intymności w przestrzeni publicznej<sup>38</sup> pokazuje, w moim przekonaniu, najpełniej skutki przesunięcia jej ze sfery prywatnej do tego nowego, powszechnie dostępnego kontekstu. Z jednej strony, ulega ona niewątpliwie wielowymiarowej instrumentalizacji, przekształcając się z wartości, którą tworzy i dysponuje jednostka (i dzięki której jednostka ta może realizować swoje, przede wszystkim psychologiczne, potrzeby, definiować siebie jako autonomiczny i osobny aktor życia społecznego), w zasób, środek, którym posługuje się ona (ale też system), by realizować instrumentalne cele, zwłaszcza te o charakterze ekonomicznym. Z drugiej jednak strony, instrumentalizacja intymności i przesunięcie jej do sfery publicznej lub systemowej powoduje, że jej potrzeba staje się zgeneralizowanym oczekiwaniem, które jednostki wysuwają wobec systemu, żądając od niego, by był nie tylko efektywny, lecz także ludzki, przyjazny, bliski, by dawał poczucie bezpieczeństwa i zaspokajał bardzo zindywidualizowane potrzeby. Powtórzenie tego, co intymne, w obrębie przestrzeni publicznej sprawia, że system sprawniej i efektywniej realizuje swoje cele, ale również przechodzą na niego obowiązki, które dotąd pełniła sfera prywatna.

Interesujące z tej perspektywy wydaje się pytanie o to, czym jest dziś intymność w sferze prywatnej, w jaki sposób jej powtórzenie w obrębie tego, co publiczne, przekształca jej pierwotne znaczenia i status. Jak się wydaje, konsekwencją opisywanej w tym tekście dekontekstualizacji jest pojmowanie intymności jako wartości niekoniecznie powiązanej z prywatnością, ale możliwej do urzeczywistnienia w dowolnym kontekście, a także dostrzeżenie, że nie jest ona ściśle przypisana do konkretnych miejsc i osób, ale charakteryzuje się labilnością, co znaczy, że może się stać cechą bardzo różnych sytuacji i typów relacji z innymi. Intymność ulega więc dyseminacji na szeroką skalę, ale w każdym z miejsc, w których jest teraz obecna, dostępna jest ona w minimalnym natężeniu, w śladowych ilościach, których powiększenie jest niemożliwe. W rezultacie mamy do czynienia z upowszechnianiem się zwyczaju jej poszukiwania w każdej sytuacji społecznej, któremu towarzyszy oczekiwanie, że jej potrzeba będzie zrealizowana we wszystkich kontekstach naszego życia. Intymność przestaje być zatem cechą bliskich, zażyłych relacji z osobami, które doskonale znamy, bo dzielimy z nimi biografie, tajemnice i codzienność, a staje się łupem, o którego zdobycie walczą jednostki w sferze publicznej.

Przypisy:

- <sup>1</sup> Na ten temat zob. *Historia życia prywatnego*, Ossolineum, Wrocław 1998 (zwłaszcza tomy 3, 4, 5).
- <sup>2</sup> Oczywiście zdają sobie sprawę z tego, że intymność i prywatność to nie tylko sfery, w których jednostka czuje się dobrze, to również miejsca, w których stosowana jest przemoc, w obrębie których jednostka zostaje uwięziona i z których nie może się wydostać bez pomocy ze świata zewnętrznego. Tego rodzaju formy intymności są dziś przedmiotem zainteresowania instytucji państwa, organizacji pozarządowych i artystów, które to podmioty próbują ingerować w przestrzeń publiczną, by takim patologicznym sytuacjom przeciwdziałać, między innymi poprzez uważliwanie nas wszystkich na ich obecność tuż obok nas (zob. np. liczne kampanie społeczne wymierzone przeciw przemocy domowej, eksploatacji seksualnej, handlowi żywym towarem czy działaniu takich artystów, jak Krzysztof Wodiczko, za sprawą których ofiary tych prywatnych form przemocy uzyskują możliwość mówienia o swoich doświadczeniach w sferze publicznej). Jednocześnie również w tych przypadkach, w których sfera prywatna staje się przestrzenią opresji i przemocy, nie traci ona swoich konstytutywnych cech określających relacje pomiędzy jednostkami, ale zostaje ona pozbawiona zdolności do zaspokajania jednostkowych potrzeb emocjonalnych, o których jest mowa wyżej: miłości, bliskości, bezpieczeństwa, przyjemności.
- <sup>3</sup> D. Miller, *A Theory of Shopping*, Cornell University Press, New York 1998.
- <sup>4</sup> G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji*, przeł. L. Stawowy, Muza, Warszawa 2004.
- <sup>5</sup> B.R. Barber, *Skonsumowani*, przeł. H. Jankowska, Muza, Warszawa 2009.
- <sup>6</sup> J. Baudrillard, *Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2006.
- <sup>7</sup> Więcej o tej relacji piszę w tekście *Poza przestrzenią publiczną* (tekst w druku). Powyższe uwagi nie zawierają odniesień do innych typów relacji, które wiążą ze sobą to, co publiczne, prywatne i systemowe (np. tych, które dotyczą biologicznej, kulturowej i społecznej reprodukcji dokonujących się w sferze prywatnej i opierają się na intymnych relacjach), ani do tych form oddziaływania systemu, które nakierowane są na kontrolę intymności, by zwiększać efektywność jego funkcjonowania. Brak tego rodzaju odniesień nie oznacza, że te typy związków pomiędzy interesującymi nas sferami nie są istotne, a jedynie że są one bardzo dobrze rozpoznane (zob. np. M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010; T. Lemke, *Biopolityka*, przeł. T. Dominiak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2010 i inne).
- <sup>8</sup> Zob. I. Zbonikowska, *Concierge – aniołowie bogatych?*, „Brief”, 28 września 2008.
- <sup>9</sup> „Wspólne zakupy, na życzenie klienta, może poprzedzić przegląd szafy. Osa wyrzuci przestarzałe lub niekorzystne fasony oraz wypunktuje błędy popełniane przy wybieraniu kolorystyki, a pozostawione w szafie rzeczy połączy w gustowne zestawy” (cyt. za: strona internetowa firmy OSA: <http://www.personalstylist.pl/pl/oferta/osa.htm>).
- <sup>10</sup> Tamże.
- <sup>11</sup> A stało się tak w prawie wszystkich społeczeństwach europejskich w okresie przed- i powojennym wraz z obiektywizacją w instytucjonalny konkret idei państwa opiekuńczego.
- <sup>12</sup> E. Goffman, *Charakterystyka instytucji totalnych*, [w:] *Elementy teorii socjologicznych*, pod red. J. Szackiego, W. Derczyńskiego, A. Jasińskiej-Kani, PWN, Warszawa 1975.
- <sup>13</sup> To skojarzenie wydaje się trafne również dlatego, że w szkole nieustannie obecny jest dziś rodzic – nie tylko jako partner nauczyciela, wspomagający proces edukacyjny, lecz także jako osoba, która proces ten współorganizuje, koryguje, wpływa na niego zarówno poprzez działania konstruktywne (współorganizacja wyjazdów, warsztatów, szkolnych imprez, doradztwo, wyposażenie placówki itd.), jak i poprzez krytykę działań podejmowanych w tej instytucji, inicjatywy protestacyjne wymierzone w jej pracowników, ale też samą szkołę.
- <sup>14</sup> R. Walker, *The Hidden (in Plain Sight) Persuaders*, „New York Times”, 4 grudnia 2004.
- <sup>15</sup> *Word of Mouth Marketing Association* (<http://womma.org>).
- <sup>16</sup> Na ten temat zob. J. Rifkin, *Wiek dostępu*, przeł. E. Kania, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2003.
- <sup>17</sup> Chodzi tu o próbę budowania takich marek, które konsument obdarza uczuciem, które nie są mu obojętne, ponieważ są zmysłowe, tajemnicze, zrodzone z pasji i wykonane z pasją, urzekające i uwodzące. Na ten temat zob. K. Roberts, *Lovemarks: The Future Beyond Brands*, powerHouse Books, New York 2005.
- <sup>18</sup> Dobrym przykładem jest tu oprogramowanie Gatsby (<http://meetgatsby.com>), wyszukujące w pobliżu jednostki osoby, które podziwiają z nią pasję, zainteresowania, lubią robić w czasie wolnym podobne rzeczy, mają podobny gust. Oprogramowanie opiera się na wykorzystaniu mediów geolokalizacyjnych i działa poprzez

kojarzenie osób podobnych do siebie, które wcześniej zarejestrowały się na stronie internetowej i dokonały swobodnego samookreślenia, wymieniając swoje pasje, gusty i zainteresowania.

- <sup>19</sup> Dobrym przykładem jest tu oprogramowanie wyszukujące osoby zainteresowane intymnymi kontaktami w pobliżu jednostki. Aplikacja ta pokazuje na ekranie telefonu użytkownika inne osoby, których telefon wyposażony jest w ten sam interfejs, a które aktualnie znajdują się w pobliżu. Użytkownik może przejrzeć ich profile i jeżeli któraś z nich mu się podoba, wysłać do niej „urban signal”, który (o ile zostanie zaakceptowany) rozpoczyna wejście w bezpośrednie interakcje (zob. [www.urbansignals.net](http://www.urbansignals.net)). Film zamieszczony na stronie firmy, promujący ten software, obiecuje, że posiada on rewolucyjne potencje, bo dzięki niemu ulice mogą się stać pełne miłości, bliskich, intymnych relacji, które wyprą z przestrzeni miejskiej anonimowość, chłód i bezosobowe interakcje.
- <sup>20</sup> Na marginesie można dodać, że doskonałą ilustracją tej różnorodności, której stajemy się świadomi, jest projekt „6 billion Others” (<http://www.6billiardsdautres.org/>), którego autorem jest francuski dokumentalista Yann Arthus Bertrand. Ogromna baza filmowa przedstawia setki ludzi z całego świata, odpowiadających przed kamerą na podobne pytania (sens życia, powody do płaczu, przyszłość, najwesełszy dzień w życiu, strach itd.). W projekcie uderza to, że różnice odpowiedzi nie pokrywają się z różnicami płci, rasy, wieku, statusu społecznego, a więc z tymi różnicami, za pomocą których kategoryzujemy innych, ale wynikają raczej z cech indywidualnych. Te ostatnie sprawiają, że typowa dla człowieka różnorodność jest nieograniczona.
- <sup>21</sup> To przeciwstawienie jest silnie obecne w klasycznej socjologii, w postaci takich dychotomii, jak *wieź mechaniczna i organiczna* (Emile Durkheim), *wspólnota i stowarzyszenie/wola organiczna i wola arbitralna* (Ferdinand Tönnies), *grupa pierwotna i wtórna* (Charles Horton Cooley) i inne.
- <sup>22</sup> Na ten temat zob. *Historia życia prywatnego*, dz.cyt. (zwłaszcza tomy 3, 4, 5).
- <sup>23</sup> Na ten temat zob.: G. Franck, *The Economy of Attention* (dokument elektroniczny: <http://www.heise.de/tp/r4/artikel/5/5567/1.html>); M.H. Goldhaber, *The Attention Economy and the Net* (dokument elektroniczny: [http://www.firstmonday.org/issues/issue2\\_4/goldhaber/index.html](http://www.firstmonday.org/issues/issue2_4/goldhaber/index.html)); Ch. Derber, *Zaistnieć w społeczeństwie. O potrzebie zwracania uwagi na siebie*, przeł. M. Gajdzińska, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2002.
- <sup>24</sup> A. Giddens, *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, przeł. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- <sup>25</sup> Podaję za internetową stroną ruchu: <http://freehugscampaign.org>.
- <sup>26</sup> W 2010 roku tego dnia odbył się finał święta na wrocławskim Starym Rynku, już nie do końca spontaniczny, bo sponsorowany przez producenta *Hoop Coli* (zob. [www.dzienprzylania.pl](http://www.dzienprzylania.pl)).
- <sup>27</sup> Zob. [www.worldhelloday.org](http://www.worldhelloday.org).
- <sup>28</sup> Zob. [www.improveeverywhere.com](http://www.improveeverywhere.com).
- <sup>29</sup> E. Goffman, *Zachowania w miejscach publicznych*, przeł. O. Siara, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 93–99.
- <sup>30</sup> J.K. Gergen, *Nasycone Ja. Dylematy tożsamości w życiu współczesnym*, przeł. M. Marody, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 101–103.
- <sup>31</sup> Na ten temat zob. J. Łukasiewicz, *Eksplzja ignorancji. Czy rozumiemy cywilizację przemysłową?*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2000.
- <sup>32</sup> A. Paulska, *Dogging dotarł do Warszawy. Moda na seks z nieznanymi w parkach*, „Polska. The Times”, 22 sierpnia 2007.
- <sup>33</sup> M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995.
- <sup>34</sup> Zob. R. Streitmatter, *Sex Sells!: The Media's Journey From Repression To Obsession*, Westview Press, London 2004.
- <sup>35</sup> Zob. np. prace Tracey Emin czy Andrei Fraser.
- <sup>36</sup> Gatunek ten nie tylko uległ radykalizacji w swych klasycznych wydaniach (Big Brother w kolejnych edycjach stawiał na coraz większą dawkę erotyki), lecz także ewoluował w stronę po prostu erotycznych czy wręcz soft-pornograficznych programów, jak *Foursome (Czworokąt)* emitowany przez kanał PlayboyTV.
- <sup>37</sup> Zob. np. teledysk Massive Attack, *Paradise Circus*, wykorzystujący fragment filmu porno z 1973 roku *The Devil in Miss Jones*, klip zespołu Rammstein do utworu zatytułowanego *Pussy*, o kilka lat wcześniejszy *Smack My Bitch Up* The Prodigy i wiele innych.

<sup>38</sup> Pomiąłem w tym tekście te formy obecności intymności w przestrzeniach publicznych, które są skutkiem nieposiadania przez jednostkę przestrzeni prywatnych, w których bliskie relacje mogą się realizować, a więc np. te, które są udziałem osób bezdomnych. W ich wypadku miejsca publiczne, czasowo, ulegają transformacji w przestrzeń, w obrębie której realizowane są potrzeby zazwyczaj zaspokajane przez dom – ławka staje się sypialnią, miejska zieleni toaletą, poczekalnia dworcowa salonem, w którym spędza się czas wolny, a park jadalnią, w której spożywa się zdobyte wcześniej jedzenie. Warto zwrócić uwagę na to, że bezdomni bardzo często wytwarzają mikroprywatne przestrzenie w postaci ogromnego czasami bagażu przedmiotów, który dźwigają na własnych plecach, albo poprzez zawłaszczanie miejsc publicznych, których czują się wyłącznymi posiadaczami, uniemożliwiając ich zajęcie przez innych i reagując wrogością na jakiegokolwiek próby użytkowania ich przez osoby według nich nieuprawnione. Miejsca te to nie tylko przestrzenie snu i wypoczynku, spożywania posiłków, lecz także pracy, pozyskiwania jedzenia i pieniędzy. Ta swoista prywatyzacja przestrzeni miejskich jest o tyle ciekawa, że granice terytorium są znane jedynie bezdomnemu, zaś prawo do jego posiadania i dysponowania nim jest bardzo często podważane zarówno przez tych, którzy dbają o porządek w miejskiej przestrzeni, jak i przez tych, którzy usiłują ją, w równie nieformalny sposób, prywatyzować. Terytorium to, choć stabilizuje codzienność, jest twardym punktem odniesienia dla działania bezdomnego, znajduje się w stanie ciągłego zagrożenia i nie daje poczucia bezpieczeństwa, jest zatem quasi-przestrzenią intymności, która raczej obnaża brak przestrzeni prywatnej, niż zastępuje ją w pełni w jej tradycyjnych rolach.

TOMASZ SIUDA

## IKEA Family | Grupa I – siedzenie



Tomasz Siuda. IKEA Family, fotografia, 2010

Tomasz Siuda. IKEA Family, fotografia, 2010



Tomasz Siuda. IKEA Family, fotografia, 2010



Tomasz Siuda. IKEA Family, fotografia, 2010

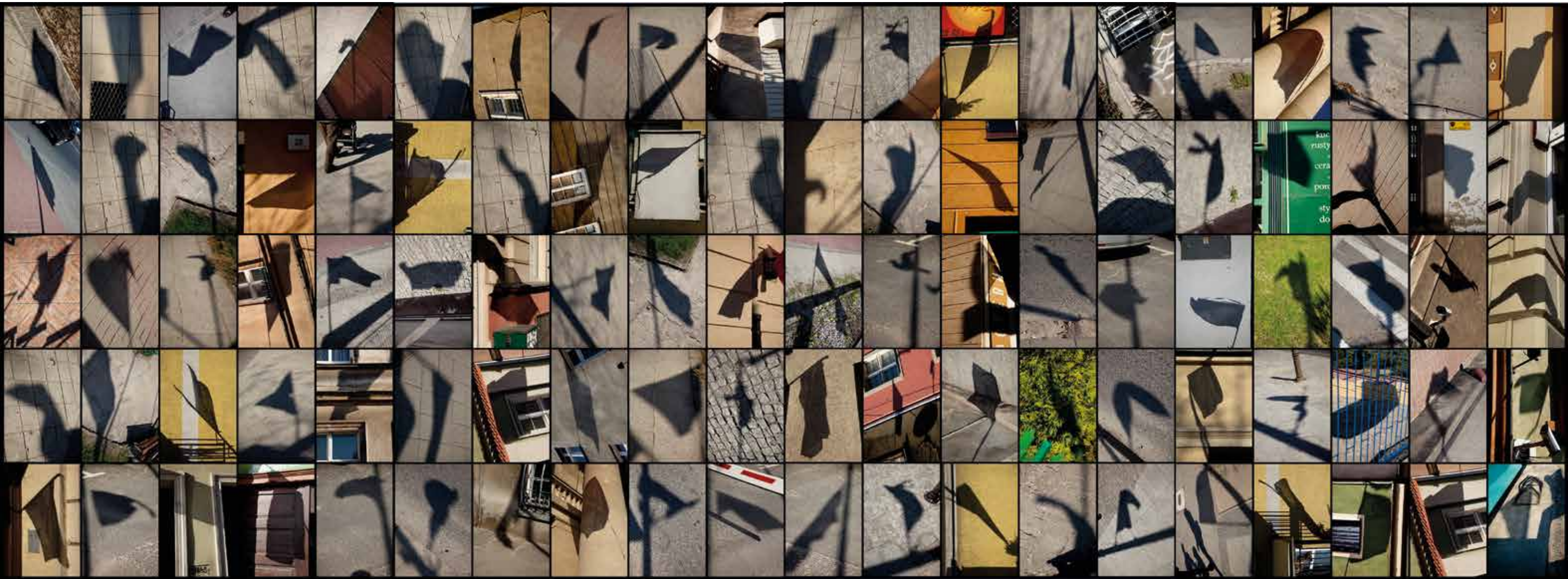


PIOTR WOŁYŃSKI

## Bez dyskusji | Ludzką miarą

100 fotografii, 10 pytań

- W słoneczne kwietniowe dni 2010 roku fotografuję cienie.
- Odczuwam przemoc tkwiącą w gwałtownej demonstracji.
- W słusznej sprawie.
- Czy można to zrozumieć, wytłumaczyć?
- Bez dyskusji.
- Czy to przemoc tkwiąca w słusznej jedności?
- Słuszność rodząca przemoc?
- Przemoc bez adresata?
- Skąd bierze się ten rodzaj przymusu?
- Z form manifestowania?
- Ze sposobów wyrażania jedności?
- Czuję, że w takiej przestrzeni nie ma dla mnie miejsca.
- Nie chodzi o to, że się nie zgadzam.
- Bo się zgadzam.
- Czy dlatego muszę wymachiwać sztandarem?
- Żyć w otoczeniu pomników?
- I skąd ten lęk?







Piotr Wołyński, z cyklu *Ludzka miara*, 2010  
Obok: Piotr Wołyński, *Bez dyskusji*, 2010 (detal)



EWA REWERS

## Dobre życie na Jeźycach: etyka współobecności czy etyka odpowiedzialności w przestrzeni miejskiej?

### Transkrypcje i transakcje

W wywiadzie rzece przeprowadzonym z Zygmuntem Baumanem przez Romana Kubickiego i Annę Zeidler-Janiszewską polsko-angielski socjolog o międzynarodowej sławie, urodzony w sercu poznańskich Jeźyc, w kamienicy na rogu Prusa i Słowackiego, której szczęśliwie nikt nie wyburzył, mówił tak: „Na »styki diaspor« natykamy się dziś na każdym niemal spacerze przez ulice miasta – od Sztokholmu do Rzymu, od Paryża do Sofii. Sztuka, o której tu mowa [sztuka współżycia z różnicą – dop. E.R.], rodzi się na co dzień niepostrzeżenie na ulicach miast, z których każde pstry się i mieni od różnic kultur i sposobów bycia. Inność zdaje się tu być jedyną cechą przechodniów powszechną...”<sup>1</sup>. Trudno nie zgodzić się z tym opisem zaświadczonej bezpośrednim doświadczeniem, które Bauman rejestrował i interpretował nie tylko w kolejnych książkach, lecz także fotografując niestrudzenie ulice miast, którymi spacerował.

Punkt wyjścia – a zatem doświadczenie, którego rozwinięcie chciałabym zaproponować – jest jednak inny. Nie będę przyglądała się przechodniom w poszukiwaniu kulturowej różnicy. Spojrzę na znaki obecności pozostawione na murach Jeźyc przez anonimowych autorów, nie przesądzając, kim byli: przechodniami tylko czy mieszkańcami. Główną ich cechą, jak sądzę, jest bowiem wykluczenie przez/i młodość. Będzie to młodość szukająca swojego języka, swojej drogi do działania w przestrzeni

Poznań, ul. Bukowska (fot. Anna Hofman<sup>2</sup>)

publicznej i udziału w prowadzonej w niej debacie, której kontekstem nie musi być najbliższe podwórko, plac czy ulica – z równym powodzeniem może nim zostać filmowy Bronx. Potraktuję te znaki jako zapisy, ukryte transkrypcje<sup>3</sup> zamieszkiwania, ukryte rejestry niejawnego obecności „przepisane” z zagubionej w szumie miejskim rozmowy na mury, z prywatnego w publiczne.

Z drugiej strony, zapytam o to, co ważne we współczesnej fotografii: o zacieranie dystansu między zapisem i działaniem w przestrzeni miejskiej, czego przykładem najlepszym wydają mi się nadal prace Dennisa Adamsa, od którego zapożyczę pojęcie transakcji w ich podwójnym znaczeniu (operacje i sprawozdania)<sup>4</sup>. I dalej, zmierzając ku tytułowemu etyk: odpowiedzialności i współobecności, wezmę pod uwagę opisane przez Jacques’a Rancière’a napięcie między „miękką” etyką konsensusu i „twardą” etyką bezgranicznego zła<sup>5</sup>, a w konsekwencji również między sztuką awangardy i sztuką współczesną uchwyconymi w momencie, gdy zbliżają się do codziennego życia miast. Tym, co najbardziej intrygujące w badaniach nad przestrzeniami miejskimi, są bowiem nie tyle migotliwe, iskrzące granice diaspor kulturowych, ile postawy, jakie

sami przyjmujemy wobec kulturowych transkrypcji<sup>6</sup> i transakcji, których w każdym mieście znaleźć można nieskończenie wiele, zanim wkroczy do nich artysta. Ten natomiast obiektyw kamery podążający za „innymi” zwraca wreszcie o 360 stopni, by zarejestrować także pozycję własną, czyli tego, kto zadaje sobie pracę: kopisty, sprawozdawcy, świadka w przestrzeni?

### Co nam się dobrem wydaje?

W jednej z dyskusji, w których brałam udział, a której przedmiotem była przestrzeń miasta jako szczególny przykład przestrzeni społecznej, postawiono pytanie o etykę miasta<sup>7</sup>. Nawet jeśli przekształcimy je w pytanie o zespół wartości i norm, przy pomocy których społeczność miejska określa swoje powinności wobec bardzo szeroko rozumianego miasta, odpowiedź na pytanie o etykę miasta – sformułowane przez jednego z dyskutantów – wydaje się nadal kłopotliwa. Jednocześnie wszakże bardzo pociągająca, ponieważ pozwala spojrzeć na kilka przynajmniej sporów, problemów, kierunków poszukiwań dzisiejszej humanistyki i nauk społecznych z nieoczekiwanego, choć wcale nienowego punktu widzenia. Nienowego, bo przecież sformułowanego już w *Polityce* Arystotelesa, która rozpoczyna się od stwierdzenia, że obywatele *polis* (w obu znaczeniach – miasta i państwa) „wszyscy bowiem, w każdym działaniu powodują się tym, co im się dobrem wydaje”<sup>8</sup>. Wspólne *dobro*, *dobre* życie, *świadomie* i *dobro*-wolnie zawierane umowy pozwalają przechodzić od współobecności do współodpowiedzialności lub na odwrót, wymiar polityczny przestrzeni społecznej nakładający się na wymiar etyczny tak, że stają się nierozzerwalne, to kwestie ugruntowane w tradycji europejskiego myślenia o przestrzeni publicznej i uznawane dzisiaj również za normatywną podstawę życia w mieście. Pamiętamy równocześnie, że dobre życie to kategoria, w której prywatny dobrostan z wspólnym dobrem łączą się nieustannie i wypełniają nieograniczoną liczbą konfiguracji treści dnia codziennego.

Nie wystarczy to jeszcze, by konkretne społeczności miejskie nazywać wspólnotami etycznymi, co idzie w parze z wątpliwościami wywołanymi przez pytanie o zakres etyki miasta. Wolałabym w tym kontekście mówić raczej o etykach miejskich, których zasięg wychodzi daleko poza *agorę*, obejmując całe miasto wraz z jego rozmywającymi się obszarami podmiejskimi, aż po region metropolitalny i zapośredniczone medialnie obrazy miejskości włącznie. Bohaterami i twórcami tak rozumianych etyk miejskich są istoty miejskie (*urban beings* jako szczególna reprezentacja *human beings*), czyli nie tylko mieszkańcy, lecz także przybysze lub mieszkańcy prowincji kierujący się w życiu codziennym zespołami wartości charakterystycznymi dla miejskich kultur. W ten sposób podkreślone zostaje oderwanie miejskości od zamieszkiwania w mieście. A to znaczy, że etyki miejskie obejmują również te istoty miejskie, które na *agorę*, przedstawianą tradycyjnie jako miejsce debaty obywatelskiej, nie miały, nie mogą nadal lub nie chcą mieć wstępu (na przykład dzieci, nielegalnych emigrantów lub osoby z innych powodów

pozbawione pełni praw obywatelskich itp.). Brak dostępu do *agory* nie jest wszak równoznaczny z brakiem dostępu do miasta, do wypowiedzania się i działania w jego przestrzeni, chociaż nie zawsze są to „piękne słowa”, a czyny często bywają niezauważone, lub – z innej perspektywy interpretacyjnej – uznane za naganne.

Kultury etyczne, dochodzące do głosu w trakcie spotkań, wymiany symbolicznej, krzyżowania się kultur etnicznych, nadawania znaczeń wydzielanym fragmentom przestrzeni miejskiej oraz przekazywania zakodowanych informacji, wiążą się w takim ujęciu w sposób znaczący z kulturami miejskimi. Jako takie otwierają się lub zamykają na inne niż własna interpretacje, zmuszane do zajęcia stanowiska w sprawie tej różnicy, do uznania bądź odrzucenia kompetencji kulturowej innych, wywodzącej się z innej tradycji<sup>9</sup>. Kluczowym problemem pozostaje jednak nadal Arystotelesowskie pytanie: „co im się dobrem wydaje?”, ponieważ pojęcie dobra wpisane bezpośrednio w przestrzeń miasta rozszerza się, wykraczając poza *agorę*, i rozwarstwia społecznie, domagając się od badaczy nowych interpretacji.

Przypomnijmy, że zarówno w dziele Stagiryty, jak i w jego późniejszych odczytaniach nacisk położony został na relacje zachodzące między mieszkańcami *polis*, ze szczególnym uwzględnieniem relacji władzy i posiadania, w których branie udziału jest powinnością tych, których starannie oddzieliwszy od pozostałych kategorii osób zamieszkujących miasto, autor *Polityki* nazywa obywatelami. Etyczno-polityczne zobowiązania obywateli czynią nadal z nich społeczeństwo, lecz czy społeczność miasta – w dzisiejszym tych słów znaczeniu – zarazem? Rzecz w tym, że w dyskusji, do której się odwołuję, jej uczestnikom nie chodziło wyłącznie o dobro współdziałających podmiotów, lecz także o dobro samego miasta, które jako przedmiot powinności etycznej swoich mieszkańców jest przecież czymś więcej niż przestrzenią społecznej komunikacji. Tym bardziej że słowo „przestrzeń” w tym często bezrefleksyjnie powtarzanym określeniu przyjmuje sens wyłącznie metaforyczny. Warto w tej sytuacji, jak sądzę, sformułować zastrzeżenia, które oddalałyby możliwość sprowadzenia problemu etyki miasta do urbanistycznej, wizualnej i antropologicznej metaforyki, którą posługuje się zakorzeniona w *agorze* filozofia. Mówiąc o dobru miasta, nie postuluję również tego rodzaju „upodmiotowienia” miasta, który stanowi prostą konsekwencję wielowiekowej tradycji budowania analogii między ciałem człowieka i organizmem miejskim, analogii, której przykłady znaleźć możemy, począwszy od koncepcji Witruwiusza po książki Richarda Sennetta<sup>10</sup>.

Oczekiwanie dobrego życia, odróżniane od życia moralnego, pociąga za sobą dzisiaj wyobrażenia o dobrej przestrzeni. A wtedy etyczność, nie opuszczając ludzkiego świata, zwraca się także ku temu, co nie-ludzkie, co przedmiotowe. Po drugie jednak, w wielo- i transkulturowych miastach dobro ma wiele adresów. Dlatego w dyskusjach dotyczących przestrzeni społecznej wieloznaczność i skomplikowany charakter powiązań między fizyczną substancją miasta oraz wytwarzającymi/zamieszkującymi ją społecznościami nie bez powodu wysuwa się zwykle na pierwszy plan. Sprawą najważniejszą we współczesnych miastach staje się bowiem szerokie otwarcie na dialog społeczny



Poznań, ul. Kadłubka (fot. Anna Hofman)

przestrzeni zdegradowanych, porzuconych, podziemnych, mobilnych, niczyich – tych oczywistych przeciwieństw współczesnych odpowiedników *agory*: przestrzeni zamieszkiwanych/„pisanych życiem” również przez tych, którzy nie są obywatelami. Zrozumiały i nadal aktualny – zwłaszcza po doświadczeniach urbanistyki XX wieku – atak Arystotelesa na Hippodamosa z Miletu w obronie miasta wytwarzanego społecznie i do społeczności należącego trzeba dzisiaj odczytać szerzej. Chodzi już nie tyle o to, że miasto nie może być kreacją jednego, nawet najbardziej utalentowanego urbanisty-prawodawcy, ile o to, że powinno być współtworzone przez jego obywateli, którzy w trakcie rozwiązywania konfliktów uczą się żyć razem we wspólnym świecie i pozostawiać po sobie materialne ślady tej współpracy. Jeśli zaakceptujemy różne rodzaje racjonalności, musimy też pogodzić się z tym, że oddajemy głos wielu podmiotom, nie występujemy w ich imieniu, nie pytając o zgodę, i gotowi jesteśmy poświęcić swój czas na ich wysłuchanie. To podstawowy warunek refleksyjnej modernizacji i jednocześnie ograniczenie każdego myślenia projektowego. Różne typy racjonalności ugruntowują różnice i wykorzystywane są jako usprawiedliwienie nieprzezroczyściej gry

interesów. To także problem współczesnej sztuki, szczególnie tak zwanych projektów publicznych, których autorzy/autorki najczęściej nie chcą wiedzieć, co myślą ludzie, w których środowisku umieszczają swój projekt, wystarczy im wiedza o tym, co myślą o ich zrealizowanym projekcie. Rozwarstwienie uniwersalnego rozumu nie wystarczy. W projekt radykalnej nowoczesności wpisany został również niezbędny poziom refleksyjności, a ta nie jest pierwszoplanową cechą współczesnej kultury politycznej, medialnej, miejskiej. Przeciwnie, stanowi przeszkodę dla tych, którzy szybko chcą dojść do z góry upatrzonemu celu.

Życie w mieście byłoby wówczas drogą prowadzącą poprzez kolejne udane (i nieudane) próby do ukonstytuowania się intersubiektywnego znaczenia wspólnie zamieszkiwanej przestrzeni miejskiej. Rytm i normy życia miejskiego wyznaczają bowiem wspólnie także przekonania i działania zróżnicowanych w swych dążeniach istot miejskich, łączących się w krótkotrwałe społeczne ruchy, zgromadzenia publiczne, organizacje pozarządowe, grupy aktywistów, kultury oporu itd. Odkryciem ostatnich lat stało się dostrzeżenie tego, że wbrew starym wyobrażeniom nie tylko *agora*, ale również wszystko w przestrzeni miejskiej – także działania artystyczne – jest polityczne. Odczuwanie deficytu intersubiektywnej racjonalności życia publicznego w polskich miastach wzmocniło natomiast zainteresowanie działaniami aktorów społecznych niemieszczących się w rolach wpisanych w przestrzeń realnej i metaforycznej *agory*.

Gdy przyjrzymy się graffiti – a podobne, ironiczne „akty wandalizmu” anonimowych twórców spotykamy codziennie w miastach, na bocznicach kolejowych i stacjach metra, potrafiąc je odczytywać lub nie potrafiąc, chcąc je akceptować lub nie chcąc – dostrzeżemy peryferyjność tego rodzaju komunikacji w przestrzeni miasta i przestrzeni społecznej zarazem. Z jednej strony, autorzy ukrytych transkryptów to łamiący prawo nierozumni wandalie naruszający oficjalną etykę formułującą konkretne zobowiązania wobec przestrzeni miejskiej jako wspólnego dobra. Nie każdy jednak wie, że mają oni swoją własną kulturę etyczną, a co najmniej swój kodeks nakazujący unikać świeżych tynków, zabytków i obiektów sakralnych oraz szukać miejsc, w których szablony ożywią ulicę.

Z drugiej strony, w swoich komentarzach twórcy graffiti piszą na przykład, że „Celem 3F jest inspirowanie ludzi do podejmowania pozytywnych działań poprzez sztukę ulicy. [...] Wierzą, że tworząc uliczną sztukę, mogą pomagać, wspierać, uczyć i służyć innym”<sup>11</sup>, uczyć etycznego reagowania na innych, „upominać się o poszanowanie praw człowieka oraz poszanowanie dla Ziemi i wszystkich stworzeń”. Wspólne w tej kulturze etycznej dobro przekracza zatem granice własnej kultury, ruchu społecznego czy artystycznego, miasta. To, „co im się dobrem wydaje”, wyraźnie wskazuje na kulturowe, tradycyjne, religijne podstawy, lecz odnosi się do kosmopolitycznej, postludzkiej wizji rzeczywistości. Paradoksalnie jednak – istnieje jako przekaz wyłącznie w związku z tym właśnie, konkretnym, niepowtarzalnym kawałkiem muru, ulicą, miastem. Niesprzeczność pomiędzy małym, peryferyjnym przekazem sformułowanym przez anonimowego autora i umieszczonym na ścianie budynku a nieoczekiwanym, „światowym” adresem tego przekazu stanowi jedną z cech kultur miejskich jako kultur etycznych.

Mieke Bal, współtwórczyni Amsterdam School for Cultural Analysis, sfotografowane na holenderskiej ulicy graffiti uczyniła wizytówką i punktem wyjścia swojej koncepcji analizy tekstów kulturowych<sup>12</sup>. Zdecydowała o tym złożoność tego przekazu, a właściwie jego transkulturowy i interdyscyplinarny charakter uchwytany zarówno na poziomie kultury popularnej, jak i na poziomie analizy akademickiej. Dzięki materialnej strukturze tekstu-obrazu graffiti, niepowtarzalnej, lecz anonimowej i powszechnie dostępnej dla wielokulturowej społeczności, miejskie mury nie tylko „mówią” do nas, ale również przedstawiają nam – „obnażają przed nami” – zasadę tego przekazu: publiczną demonstrację splotu wartości etycznych i estetycznych, artystycznych i społecznych danej kultury miejskiej, która okazuje się zrozumiała i ważna w daleko szerszym kontekście.

Bal analizuje w swoim wywodzie trzy znaczenia, jakie w języku angielskim przyjmuje kluczowy w opisie takich praktyk komunikacyjnych czasownik „odsłaniać” (*to expose*): 1. ‘naświetlenie’ (*exposition*); 2. ‘ujawnienie programu’ (*exposé*); 3. ‘zdemaskowanie’ (*exposure*). Właśnie te trzy kwestie łączą się w lekturze graffiti. Nie są wszakże dla nas nowe: stanowią od dawna podstawę retoryki publicznej komunikacji opartej na formułowaniu opinii, wygłaszaniu sądów, przedstawianiu punktów widzenia. „Jego nieoficjalny, niekanoniczny, a nawet nieco transgresyjny status – pisze Bal o graffiti – jego przemijalność i towarzysząca mu »tu-obecność«, oraz wizualny efekt ustnej wypowiedzi”<sup>13</sup> charakteryzuje współczesne zachowania kulturowe, jeśli nie kulturę w ogóle. Miejskie graffiti zatem po raz wtóry przekracza granice przestrzeni publicznej, którą zajmuje. Tym razem nie chodzi jednak o zasięg przekazu etycznego, lecz o transgresję wpisaną w strukturę komunikacji obnażającą wspólną podstawę publicznej (krytycznej) argumentacji oraz podziemnej, wyrotowej (moralnej) demonstracji.

## Miejskie etyki

Nie wszystkie przestrzenie miejskie są dostępne dla dzieci. Miasto oglądane oczyma dziecka nie jest tym samym, po którym swobodnie poruszają się dorośli. Miejskie mury, podwórka, zapomniane przez dorosłych miejsca, które przejmują dzieci, nie dostosują się do retoryki, do kodów politycznej wspólnoty obywateli, nie uniosą pracy wyrotowej prowadzonej w ramach wspólnot komunikacyjnych dorosłych. Mogą jedynie stać się przedmiotem etyk odpowiedzialności włączających również dzieci do miejskich wspólnot komunikacyjnych. A jednak potrzeby kulturowe dzieci, mimo że nie są identyczne z oczekiwaniami i pragnieniami dorosłych, koncentrują się także wokół problemów tożsamości, poznawania i nazywania świata, poszukiwania form ekspresji i dialogu, form zapisu i współobecności. W tej miejskiej przestrzeni kulturowej, z której procesy globalizacyjne wymazują granice, dzieci są zanurzone, napotykać też zjawiska i problemy podobne, jeśli nie takie same, jak ich dorośli opiekunowie. Przestrzeń kulturowa, w której porusza się dziecko, nie jest dzisiaj mniej złożona i różnorodna od przestrzeni dorosłych. Proces „doroślenia” dzieci, typowy dla społeczeństw



Poznań, ul. Chelmońskiego 5 (fot. Anna Hofman)

konsumpcyjnych (towarzyszący procesowi infantyilizacji dorosłych, o czym piszą badacze kultury masowej, od Josè Ortegi y Gasset<sup>14</sup> poczynając), nakłada się bowiem na proces niekontrolowanego przenikania zmediatyzowanej, zapośredniczonej przez nośniki cyfrowe przestrzeni kulturowej do wyobraźni dziecięcej. Może przy tym wyzwoić inną energię „bycia razem” oraz odmienny, dostosowany do przechwyconego przez dzieci miejsca, transkrypt ukrytej współobecności. Nie dostrzegamy go, chodząc głównymi ulicami miast. To dyskretne miasto dzieci, niemieszczące się w tradycji obywatelskiej debaty, lekceważone i pomijane, mówi jednak do nas. Czy do tego rodzaju przekazów można stosować analizę kulturową tak, jak to robi Bal?

Stałą pokusą społeczności miejskich jest zawłaszczanie przestrzeni komunikacji (nie tylko symbolicznej), wypowiedzanie się w „naszym” imieniu, nadużywanie takich słów, jak „my”, „wszyscy”. „My” w przestrzeni publicznej debaty to z reguły dorośli. Centrum Sztuki Dziecka w Poznaniu, w ramach 17. Biennale Sztuki dla Dziecka, planowało wykonanie muralu na ścianie kamienicy przy ulicy Ostrówek 6, na Śródmieściu. Został przygotowany zgodnie z najlepszymi wzorami projektowania w przestrzeni

miejskiej – po przeprowadzeniu warsztatów artyści z grupy Twożywo zebrali rysunki dzieci uczących się w tej okolicy. Stały się one podstawą ich projektu przypominającego o wpływie środowiska na proces dorastania i kształtowania się człowieka. Tak się projektuje przestrzeń, i to nie tylko dla dzieci w Barcelonie, do której od pewnego czasu lubi się porównywać Poznań. Dzieci przygotowuje się tam do obserwowania i rozumienia otoczenia, a także poczucia odpowiedzialności za swoje miasto.

Projekt wkroczenia artystów (i dzieci) w przestrzeń Poznania okazał się kontrowersyjny. Podobnie jak Ralf Dahrendorf uważam, że kontrowersje, konflikty i spory, zwłaszcza dotyczące sposobu zamieszkiwania przestrzeni miejskich, są stałym elementem życia społecznego, nie tylko jego egzotyką i chorobą. Bez nich nie ma mowy o zmianach, dostosowywaniu otoczenia do nowych potrzeb i nowych aktorów społecznego spektaklu miejskiego. Nie ma rozmowy i nie ma współobecności. Rozwiązywanie tych sporów, wyjaśnianie kontrowersji to najlepsza szkoła społeczeństwa obywatelskiego lub, jeśli ktoś woli, dowiadujemy się, co istoty miejskie uznają za dobre oraz jak to wspólne dobro zamierzają tworzyć.

Idea wspólnego dobra, stanowiącego podstawę dobrego życia, ma historię dłuższą niż historia Poznania. W *polis* decydowali o nim dorośli, wolni mężczyźni, będący obywatelami miasta. Głosu nie zabierali niewolnicy, kobiety i dzieci zamieszkujące tę samą przestrzeń, ale – powiedzielibyśmy dzisiaj – inaczej. W ostatnich latach idea obywatelskiej kreatywności w miastach powraca jako warunek czynienia z nich lepszych przestrzeni do życia: nie tylko dla mnie czy dla ciebie jako osób prywatnych, lecz także dla wszystkich, którzy znajdują się w naszej okolicy. Można to działanie nazwać etyką miasta. Realizujący ją mieszkańcy wymyślają rzeczy dla nich ważne, czasem piękne, bywa też, że mniej udane, ale tworzące niepowtarzalną, pełną znaczeń atmosferę miejsc komunikujących to, co dla nich istotne. Przede wszystkim jednak tworzą elementy przestrzeni miejskiej budujące jej oraz ich tożsamość, w odróżnieniu od profesjonalnie przygotowanych, globalnych *brandscaapes* przyptykających „znikąd”. Mural Twożywa (i dzieci) okazał się piękny, lokalny i profesjonalny zarazem.

Wtedy gdy umieszcza się dziecko najczęściej w takich kontekstach, jak: dom, szkoła, boisko sportowe, instytucje kultury itd., to czyni się tak w ramach pewnej konwencji kulturowej, która utrwała dawno wypracowane podziały przestrzeni na przeznaczone dla dzieci oraz przeznaczone dla dorosłych, prywatno-zamknięte i publiczno-otwarte, przyjmowania opieki oraz podejmowania odpowiedzialności, etyk podległości i etyk nadrzędności. Dzisiaj podział ten, a więc także konteksty, w których umieszczano dziecko, bardzo się skomplikowały. Dzieci trzeba traktować jak pełnoprawnych użytkowników przestrzeni publicznych, co znaczy, że występują w tych przestrzeniach również jako społeczni aktorzy inicjujący zdarzenia i wnoszący swoje własne światy (transakcje) w te przestrzenie. W związku z tym potrzebują dla swoich działań nie zamkniętych enklaw, lecz otwartej przestrzeni społecznej.

Dlatego trzeba zapytać: Czy wspólne dobro może podlegać reglamentacji? Kogo mamy prawo wykluczyć z rozmowy o tym, na czym ono polega? Do kogo należy platforma

dyskusji o dobrym życiu w mieście? Czyj głos się liczy, a czyj jest niesłyszalny w prowadzonej rozmowie? Do kogo, wreszcie, należy miasto? Zamknięte w swoich prywatnych małych pokojach z telewizorem, komputerem i konsolą do gier, dzieci mogą mówić, krzyczeć, pytać, ponieważ i tak nikt ich nie słucha, na ich pytania nikt nie odpowiada. W przestrzeni publicznej, którą nadal projektują dorośli, wolni mężczyźni będący obywatelami miasta, głosy dzieci, transkrypty dzieci, transakcje dzieci, wyobrażenia dzieci i ich twórczy potencjał „są kontrowersyjne”, zatem ukryte *in situ*. Czy wobec tego warto się upierać, że przejście pomiędzy różnymi kulturami etycznymi w przestrzeni miejskiej jest możliwe, lecz wymaga zaakceptowania transgresyjnego charakteru komunikacji oraz odejścia od niesprawdzającej się we współczesnych kulturach miejskich koncepcji obywatelstwa?

### Doświadczenie współobecności

Przestrzeni miejskiej nie da się w żaden sposób utożsamić z przestrzenią publiczną, co najwyżej można odszukać wspólny trop, podstawę przestrzennych metafor,



Poznań, ul. Kilińskiego (fot. Anna Hofman)

którymi posługuje się filozofia europejska. Wiedział o tym doskonale Arystoteles, opisując „położenie miasta, jego domy i mury, świątynie, budynki rządowe, place publiczne”<sup>15</sup>, świadomy, że „[...] trzeba przede wszystkim osiągnąć zgodę co do tego, jakie życie godne jest pożądania dla wszystkich w ogóle, a następnie co do tego, czy ono dla ogółu jest takie samo jak dla jednostki, czy też jest odmienne. [...] Skoro są trzy rodzaje dóbr, a mianowicie dobra zewnętrzne, dobra cielesne i dobra duchowe, to koniecznym warunkiem szczęścia jest łączne posiadanie ich wszystkich”<sup>16</sup>. Materialność miasta odciskająca ślady na przebiegu „godnego życia”, stanowiąca warunek szczęścia wypływającego z dobrego życia, umyka jednak często badaczom przestrzeni publicznej, a raczej zupełnie ich nie interesuje. Zakłada się bowiem, że miasto jest jedynie „pojemnikiem”, środowiskiem, przestrzenią fizyczną, a nie medium komunikacji, którego świadomie lub nie używają mieszkańcy, by nawiązać rozmowę, wyrazić krytykę, zastosować perswazję, zdobyć władzę. Inaczej mówiąc, chętnie pomija się to, co oczywiste dla badaczy kultur miejskich: interdyscyplinarność tych szczególnych, społecznie konstruowanych przekazów, jakimi są miasta, powstająca jako rezultat spotykania się w jednej przestrzeni różnych autorów, poziomów i nośników znaczenia. Przede wszystkim natomiast różnych etyk i kompetencji, ujawniających się raczej w praktycznych działaniach niż teoretycznej wiedzy, na której koncentrują się badacze przestrzeni publicznej.

Marek J. Siemek pisze: „Należy pamiętać, że *polis* jako państwo jest jednocześnie i przede wszystkim *miastem*. [...] Obok polityczności zatem pierwotną i strukturalną cechą tworzącego ją [demokrację miejską – dop. E.R.] związku obywatelskiego stanowi – by tak rzec – urbaniczność”<sup>17</sup>. Zgodnie z tradycją, interesuje go jeden przejaw tej „urbaniczności” – *agora*, jej centralne położenie w mieście, zasięg i „zawartość”: „rozmowa, debata, spór odbywany co dnia na agorze, rynku miasta, który stanowi zarazem centrum życia politycznego”<sup>18</sup>. Nie ma szczególnego znaczenia, jak wygląda, zmienia się, przemieszcza miejska *agora*, ponieważ w istocie rzeczy interesuje badaczy jako konstrukt językowy oderwany od swojego „niemego”, wizualnego, trójwymiarowego kontekstu. W ten sposób, przechodząc przez kolejne okresy historyczne, *agora* filozofów oddalała się coraz bardziej od audiowizualnej przestrzeni miejskiej, przenosiła do czasopism, do stacji telewizyjnych, Internetu, a nawet literatury pięknej, podążając za swym *archè*: dialogicznym słowem debaty.

Tym samym wyraźnie zarysowały się podstawy procesu, który podsumowali Gadamer i Habermas, przyjmujący, że porozumienie, bez którego przecież trudno wyobrazić sobie etykę miasta, następuje w wyniku szczególnej praktyki językowej – rozmowy. Położenie nacisku na wyłącznie językowe mechanizmy osiągania porozumienia, na werbalizację wspólnej wiedzy i wartości, zaciera endemiczną „urbaniczność” dyskursu obywatelskiego. Podejście takie wzmacnia dodatkowo włączenie pojęcia intersubiektywności do analiz wzajemnych działań jednostek, w trakcie których powstaje przekonanie o tym, że działają one we wspólnym świecie, a działanie to kieruje się ku konstruowaniu i utrwalaniu wspólnego dobra. Jest to bowiem intersubiektywność

konstytuująca się poprzez artykulację wspólnych norm, wartości, tradycji itd., czyli wytwarzana językowo.

Posłużę się reinterpretacją Schützowskiej teorii intersubiektywności potocznej, do której odnoszą się nauki o kulturze, by podkreślić różnice, oraz konsekwencje tych różnic, między etyką „odpowiedzialności” i etyką „współobecności” jako przykładami miejskich etyk. Chociaż nie ma powodu, by utożsamiać etykę miasta z rekonstrukcją sfery intersubiektywności i, co za tym idzie, przyjętą teorię intersubiektywności uznać za obszar manifestowania się takiej etyki, wzajemne relacje między tak ujętą teorią świadomości a koncepcją dobrego życia, od której zaczęliśmy, rodzą wiele wątpliwości. W tym miejscu zajmę się tylko dwiema z nich.

Pierwsza wątpliwość dotyczy rozszerzenia intersubiektywności stojącej u podstaw etyki miasta poza komunikację językową. Nie chodzi przy tym o podważanie sensotwórczej funkcji komunikacji językowej oraz znaczenia języka w wyłanianiu się sfery intersubiektywnej, lecz o rozważenie jednej z podstawowych kwestii wiązanych przez badaczy współczesnych społeczności i kultur miejskich z konstytuowaniem się miejskości jako specyficznego doświadczenia. Nazywam je doświadczeniem współobecności. Otóż to doświadczenie wykracza poza horyzont języka i struktury konwersacji, nie pozwala się w pełni artykułować, a jednak stanowi o istotności intersubiektywnego właśnie interdyskursu miejskiego, z którego wyłaniają się etyka odpowiedzialności i etyka współobecności. Można więc sobie wyobrazić, że nacisk, jaki filozofia położyła na połączenie językowych mechanizmów konstruowania sfery intersubiektywności z fenomenologicznym usytuowaniem jej w świecie przeżywanym, nie jest jedynym stanowiskiem, jakie rysuje się przed refleksyjnym podmiotem. Uzasadnienia odmiennego ujęcia dostarczył już Schütz, pisząc: „Ten świat [intersubiektywny świat życia codziennego – dop. E.R.] istniał przed naszym urodzeniem i był doświadczany i interpretowany przez innych – naszych przodków – jako świat uporządkowany. Teraz dany jest naszemu doświadczeniu i interpretacji. Podstawą wszelkich interpretacji jest zasób uporządkowanych doświadczeń własnych lub przekazanych nam przez rodziców czy nauczycieli. Te doświadczenia w formie zasobów wiedzy podręcznej pełnią rolę schematu odniesienia”<sup>19</sup>.

Działanie w przestrzeni publicznej, która jest jednocześnie przestrzenią miasta, polega na równorzędnym wykorzystaniu słowa i znaku graficznego. Warstwa językowa oraz warstwa wizualna są trudne do rozdzielenia w takich przekazach, jak: graffiti, murale, billboardy, wlepki, plakaty, instalacje miejskie, odręczne transkrypty. Obie natomiast bardzo mocno wiążą się z rzeczywistością polityczną: zwięzłymi hasłami, chwytliwymi sloganami, symbolami, szablonami, aktualnymi problemami, które odsyłają wprost do intersubiektywnej struktury wspólnej rzeczywistości.

Druga wątpliwość towarzysząca relacjom pomiędzy koncepcjami intersubiektywności a etykami odpowiedzialności i współobecności wiąże się z niejasnością, która dzisiaj wysuwa się na pierwszy plan wtedy, gdy mówimy o przestrzeni publicznej, chcąc odróżnić ją od przestrzeni prywatnej, a przykładów szukamy w przestrzeni miejskiej.

Z przestrzenią publiczną łączymy wówczas dążenie do konstruowania etyki współobecności (towarzyszenia i świadkowania), z przestrzenią prywatną natomiast – etyki odpowiedzialności (reprezentacji i opieki). Weźmiemy pod uwagę ten rodzaj współobecność, która zarówno z punktu widzenia filozofa kultury, jak i antropologa czy kulturoznawcy, jest przede wszystkim współobecnością różnych porządków aksjologicznych, komunikacyjnych, przestrzennych, praktycznych itd. w przestrzeni miejskiej. To ten moment, w którym, jak pisze Schütz: „weźmiemy pod uwagę to, że świat nie jest moim prywatnym światem, ale światem intersubiektywnym, i przeto moja wiedza o nim nie jest moją prywatną sprawą, a jest od samego początku intersubiektywna i społeczna. [...] Ale wiem także i traktuję to jako oczywiste, że – ściśle mówiąc – „ten sam” obiekt musi znaczyć coś innego dla mnie i dla mego bliźniego”<sup>20</sup>.

Obie wspomniane etyki – łącznie – współtworzą refleksyjną postawę wobec miasta. Taka postawa właśnie wydaje mi się najbardziej obiecująca w rozwiązywaniu praktycznych problemów mieszkańców miast, których nie sposób potraktować jako nowoczesnej wersji „sporu o miedzę”. W innym miejscu Schütz zwracał uwagę na to, jak trudno „naiwnie żyjącego człowieka skłonić w ogóle do postawienia pytania o sensowną strukturę jego życiowego doświadczenia”<sup>21</sup>. Nie jestem pewna, czy istoty miejskie spełniają nadal założony przez fenomenologów warunek „naiwności życia”, lecz wiem, że to doświadczenie przestrzeni miejskiej jest bardzo atrakcyjną, uporczywie powtarzaną, zaskakującą motywacją do porzucenia nastawienia naturalnego na rzecz refleksyjnego życia w przestrzeniach znaczących. W sporze o etykę miasta tak rozumiana sfera intersubiektywności wyłaniająca się w przejściu od współobecności do odpowiedzialności daje sztuce życia, sztuce fotografii, sztuce transkryptu i transakcji więcej przestrzeni niż projekt uniwersalnej etyki, do którego prowadzi nierzadko nadużywane pojęcie odpowiedzialności.

### (Nie)możliwa ucieczka z miejskiego laboratorium

Przestrzeń miejska jako pojemnik dla *agory*, mieszkańcy miasta zredukowani do obywateli, przestrzeń komunikacji w mieście utożsamiona z debatą publiczną, etyczność nieodróżnialna od polityczności bez większych modyfikacji przekształcają się w martwe metafory – pojęcia filozoficzne. Nie mieszkamy już w greckim *polis*, lecz w miastach postindustrialnych, w których to, co Arystoteles tak starannie chciał rozdzielić: przestrzeń publiczną i przestrzeń prywatną, łączą się w różne konfiguracje, i to one właśnie nadają charakter miastom, stając się obszarami nowych doświadczeń i zobowiązań zarazem. Odkrywamy żywe, dynamiczne, produkujące różnice i konflikty miasto, którego mieszkańcy potrzebują nadal struktur działania w porozumieniu, reguł konwersacji, przy pomocy których wytwarzają wspólną rzeczywistość. Ustalenie warunków praktykowania etyk odpowiedzialności i współobecności odsyła do konkretnej tradycji w badaniach społecznych XX wieku – do *The City*<sup>22</sup>, tradycji szkoły chicagowskiej,



a szczególnie koncepcji jej założyciela, Roberta E. Parka. W niej bowiem XX-wieczne miasto potraktowane zostało jako laboratorium, w którym – na stosunkowo małej i ograniczonej przestrzeni – obserwować można życie społeczne wraz z tworzącymi je zachowaniami ludzkimi. Obraz miasta jako laboratorium, a przestrzeni miejskiej jako obszaru eksperymentowania i dokumentowania, okazał się kolejną metaforą, która wzbogaciła język nauk społecznych i połączyła je powtórnie z historią fotografii. Ukierunkowała również wyobrażenia związane z miejskim życiem oraz postawą badacza (fotografa), odsłaniając przede wszystkim scjentystyczne ambicje obu.

Wyobrażenie miejskiego laboratorium miało i ma do dzisiaj zwolenników. Warto na tę skłonność zwrócić uwagę, ponieważ ukrywa się w niej, jak we wszystkich metaforach, niedopowiedzenie i wieloznaczność, sugestia i jej odwołanie. Reinterpretacja metafory miejskiego laboratorium po kilkudziesięciu latach wydaje się interesująca w związku z przeformułowaniami prowadzonych w nim eksperymentów: do urbanistycznych dołączyły eksperymenty w ramach szeroko rozumianej komunikacji społecznej, przede wszystkim jednak sztuka – w tym sztuka fotografii – wyszła na ulice miast, do przejść podziemnych, na place, podwórka i dworce kolejowe. Laboratorium staje się przezroczyste nie tyle w kontekście zmian zachowań swoich mieszkańców, nazywanych mieszkańcami drugiej, innej, refleksyjnej nowoczesności, ile w następstwie wzrostu znaczenia procesów komunikacji w przestrzeniach miast. Parka interesowały wszelkie zachowania społeczne mieszkańców miast, a zachowania komunikacyjne stanowiły tylko jedną z ich postaci, można jednak nadal podtrzymywać główną tezę autora *The City*<sup>23</sup>, że miasto jest miejscem pojawiania się najważniejszych problemów społecznych. Za jeden z takich problemów uważa się dzisiaj równoległe funkcjonowanie wielu modeli i praktyk komunikacyjnych w miastach utrudniających satysfakcjonujący przepływ informacji. Dzieje się tak dlatego, że granice miejskiego laboratorium: spotkań, wymiany symbolicznej, krzyżowania kultur, komunikacji interpersonalnej, nie pokrywają się z granicami technokultury. Szczególnie godne uwagi są także zmiany o dalej idących konsekwencjach: 1) dotycząca relacji podmiotowo-przedmiotowej w naukach społecznych; 2) związana z powrotem nastawienia empirycznego w naukach o kulturze.

Pierwsza wiąże się ze scjentystycznym rodowodem metafory laboratorium wskazującym bezpośrednio na akceptowany model nauki społecznej, jej podstawy teoretyczne, założenia i metody. Nie ma mowy o dosłownym odczytaniu metafory, lecz pozostaje pytanie, czy scjentystyczne w swej wymowie skojarzenie, przywołujące powiązane z nią dalsze figury: eksperymentatora oraz eksperymentowania, przedmiotów doświadczenia, manipulacji, preparacji, dokumentacji, możliwe jest dzisiaj do utrzymania w ramach dwu etyk, o których wspomniano wcześniej. Ten szczególny rodzaj naukowej wyobraźni chaotyczne, wieloznaczne, przygodne życie miasta podporządkowuje reżimowi laboratorium, w którym badacz sprawujący kontrolę nad przebiegiem eksperymentów obserwowałby – w warunkach specjalnych – interesujące go zachowania wybranych „okazów miejskich”. Nie dość zatem powiedzieć, że zmieniło się wyposażenie laboratorium i zarówno przymusowi, jak i przygodni mieszkańcy, trzeba też zauważyć, że jeśli miasto nadal jest laboratorium, to na

miano eksperymentatorów zasługują przede wszystkim jego mieszkańcy. W tym samym czasie, w którym badacz prowadzi swoją obserwację, mamy do czynienia ze spontaniczną, wielokierunkową, wielopodmiotową, oddolną praktyką eksperymentowania jako podstawą kondycji miejskiej.

Eksperymentowanie stanowi w tym ujęciu podstawę istnienia i działania wyemancypowanych miejskich podmiotów. Chodzi oczywiście o zmianę perspektywy, nie o zwrot historyczny w ich zachowaniach. Różnica jest zasadnicza. W chicagowskim ujęciu to badacz prowadzi eksperyment w miejskim laboratorium, przybliża „mikroskop” do wybranego fragmentu przestrzeni miejskiej i opisuje życie społeczne znajdujące się w polu widzenia. We współczesnych praktykach nie bez znaczenia jest bardzo czytelna gra między dwoma pojęciami: *human beings* oraz *urban beings*. Jej bohaterami są istoty miejskie, lecz z pewnością nie przedmioty obserwacji. Istoty miejskie to istoty eksperymentujące: z podziałem i zagospodarowaniem (zamieszkaniem) przestrzeni miejskiej, ale przede wszystkim z nadawaniem jej znaczeń. Można to uznać za zapowiedź nowych sposobów dzielenia świata, a miasto za laboratorium globalnej komunikacji, która wcale nie jest homogeniczna, ponieważ różnice pojawiają się nadal, w nowych miejscach.

Chodziłoby jednak o coś więcej – o zwrócenie uwagi na to, że życie w mieście opisujemy nie tylko przez systemowe *a priori* oraz prywatne rutyny (strukturaliści powiedzieliby: miejskie *langue* i miejskie *parole*; Michel de Certeau odróżnił strategie od taktyk). W miejskim laboratorium rezygnujemy z nostalgicznego myślenia o mieście w kategoriach całości, struktury, systemu, paradygmatu, miejskiego porządku danego niejako *a priori*. Śledzimy wszelkie nowości, odstępstwa, starając się ustalić ich związek z miejskim *ratio*. W miejskim laboratorium kładzie się bowiem nadal nacisk na innowacyjność procesów zachodzących w mieście. Dotyczy to także działań komunikacyjnych mieszkańców miasta. Innowacyjność, o której mowa, nie wyklucza nieudanych eksperymentów, niepowodzeń i śladów posługiwania się zdezaktualizowaną wiedzą, różnych rodzajów przestrzennych „slangów” miejskich oburzających purystów, śmieszających, a czasem wzruszających naiwnością i dosłownością przekazu. Ta innowacyjność komunikacyjna wiąże się ściśle z problemem subiektywności, prywatności i autentyczności oraz środkami, przy pomocy których odnajdujemy ich ślady. Tymczasem Raoul Vaneigem starał się nas przekonać: „W świecie, w którym fetysze rządzą większością ludzkich działań, nie ma mowy o autentycznej komunikacji”<sup>24</sup>.

Druga różnica wiąże się z laboratorium jako przestrzenią szczególnie uprzywilejowaną przez empirystów. Od spekulacji filozoficznych (problem obecności, podmiotu, różnicy) przechodzi się do badań szczegółowych, w których metody badań empirycznych odgrywają coraz większą rolę. Akceptacja wielości, różnorodności, otwarcia na interpretację jako swoistego domknięcia domaga się konkretnego, materialnego przedmiotu doświadczenia. We współczesnych poszukiwaniach nadal uwzględnia się jednak pewien zespół przekonań wywodzących się z prac strukturalistów, poststrukturalistów, nowej semiotyki. To sprawia, że w takich koncepcjach badań, jak wspomniana już analiza kulturowa wypracowana przez Mieke Bal, empiryczne nastawienie łączy się

z subtelną analizą językową, tekstualną, historyczną, filozoficzną, z interpretacją wprowadzającą banalne nawet przedmioty i teksty w skomplikowane systemy kulturowych znaczeń powiązanych z tradycją, lecz konstruowanych dzisiaj<sup>25</sup>. Jeśli pozostajemy w miejskim laboratorium, to tylko mając świadomość zanurzenia w niekończącej się grze komunikacyjnej, w nasyconej obrazami i tekstami przestrzeni, w której wiedza/władza wciąż ukrywa się w organizacji języka i przestrzeni, a jednocześnie rozwarstwa w artystycznych i miejskich praktykach eksperymentatorów.

Nowe odmiany empiryzmu wymagają nowych technik gromadzenia danych (rejestracji fotograficznej, filmowej, rejestracji dźwięków i zapachów miasta), które są jednocześnie doskonałymi, wielokrotnie opisywanymi narzędziami interpretacji świata. Widać wyraźnie, jak eksperymentowanie naukowe i artystyczne zbliżają się do siebie oraz zapożyczają wzajemnie pytania i metody. Pisał o tym w *Another Modernity* Scott Lash, mając na myśli zastępowanie dominującej w pierwszej nowoczesności figury podmiotu poznającego przez refleksyjny podmiot doświadczający i formułujący sądy. Przestrzeń miejska nadal ma charakter awangardowy, a eksperymentowanie, cecha charakterystyczna tej sztuki, wypływa – jak pisał Jean-François Lyotard – z radości rozumu odkrywającego nieznanne i poszukującego dla niego formy: językowej lub wizualnej, językowej i wizualnej itd. Miejskie laboratorium, nawiązujące do myślenia awangardowego w sztuce, do radosnego eksperymentowania, stanowi kluczową figurę kultury nowoczesnej, opierającej się na materiale zgromadzonym przez nauki eksperymentalne. Jednocześnie wszak pracuje w napięciu między polityczno-etycznym oporem awangardy i artystyczno-etycznym doświadczaniem nieodwracalnej katastrofy, które analizuje Rancière.

#### Przypisy

- <sup>1</sup> Z. Bauman, R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, *Życie w kontekstach. Rozmowy o tym, co za nami, i o tym, co przed nami*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009, s. 128.
- <sup>2</sup> Dziękuję pani Ani Hofman, mojej utalentowanej magistrantce, za zgodę na wykorzystanie jej fotografii w niniejszym artykule.
- <sup>3</sup> Pojęcie „ukryte transkrypty” zapożyczam od Jamesa C. Scotta (*Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven, London 1990, s. 136–183), lecz nadaję mu nieco inne znaczenie.
- <sup>4</sup> D. Adams, *Transactions*, Museum Van Hedendaagse Kunst, Antwerps 1994 (catalogue).
- <sup>5</sup> J. Rancière, *Malaise dans l'esthétique*, Editions Galilée, Paris 2004.
- <sup>6</sup> Odróżniam je od skryptów kulturowych, odmiennych sposobów komunikowania charakterystycznych dla danych języków i kultur opisanych przez Annę Wierzbicką w: *Cross-Cultural Pragmatics. The Semantics of Human Interaction*, Mouton de Gruyter, Berlin, New York 1991.
- <sup>7</sup> Dyskusja odbyła się w grudniu 2006 r. w Dominikańskiej Szkole Współczesności w Krakowie.
- <sup>8</sup> Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 25.
- <sup>9</sup> Bardzo ciekawa analiza dialogu między Habermasem i Gadamerem w tej sprawie w: G. Warner, *Hermeneutics, Ethics and Politics*, [w:] *The Cambridge Companion to Gadamer*, R.J. Dostal (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 82–100.
- <sup>10</sup> Przede wszystkim R. Sennett, *Ciało i kamień; człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu*, przeł. M. Konikowska, Marabut, Gdańsk 1996.

- <sup>11</sup> Cytat pochodzi ze strony: <http://www.3fala.art.pl>.
- <sup>12</sup> M. Bal, *Introduction*, [w:] *The Practice of Cultural Analysis. Exposing Interdisciplinary Interpretation*, M. Bal (ed.), Stanford University Press, Stanford 1999, s. 3–5.
- <sup>13</sup> Tamże, s. 4.
- <sup>14</sup> J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, przeł. P. Niklewicz, Muza, Warszawa 1995.
- <sup>15</sup> Arystoteles, dz.cyt., s. 199–202.
- <sup>16</sup> Tamże, s. 184.
- <sup>17</sup> M.J. Siemek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 14.
- <sup>18</sup> Tamże, s. 13.
- <sup>19</sup> A. Schütz, *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, przeł. D. Lachowska, [w:] *Kryzys i schizma*, t. 1, wybór i wstęp E. Mokrzycki, PIW, Warszawa 1984, s. 142.
- <sup>20</sup> Tamże, s. 147.
- <sup>21</sup> A. Schütz, *Fenomenologia i nauki społeczne*, przeł. D. Lachowska, [w:] *Fenomenologia i socjologia*, pod red. Z. Krasnodębskiego, PWN, Warszawa 1989, s. 127.
- <sup>22</sup> R.E. Park, E.W. Burgess, R.D. McKenzie, *The City*, The University of Chicago Press, Chicago 1925.
- <sup>23</sup> R.E. Park, *The City as Social Laboratory*, [w:] *Chicago. An Experiment in Social Science Research*, T.V. Smith, L.D. White (ed.), The University of Chicago Press, Chicago 1929.
- <sup>24</sup> R. Vancigem, *Rewolucja życia codziennego*, przeł. M. Kwaterko, słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2004, s. 247.
- <sup>25</sup> Szczególnie ważną ilustracją tego zjawiska są dwie książki Mieke Bal: *Quoting Caravaggio. Contemporary Art, Preposterous History*, The University of Chicago Press, Chicago, London 1999 oraz *Travelling Concepts in the Humanities. A Rough Guide*, University of Toronto Press, Toronto 2002.

## Baju, baju, będziesz w raju | Siedem życzeń | Hist(OE)ryzacja

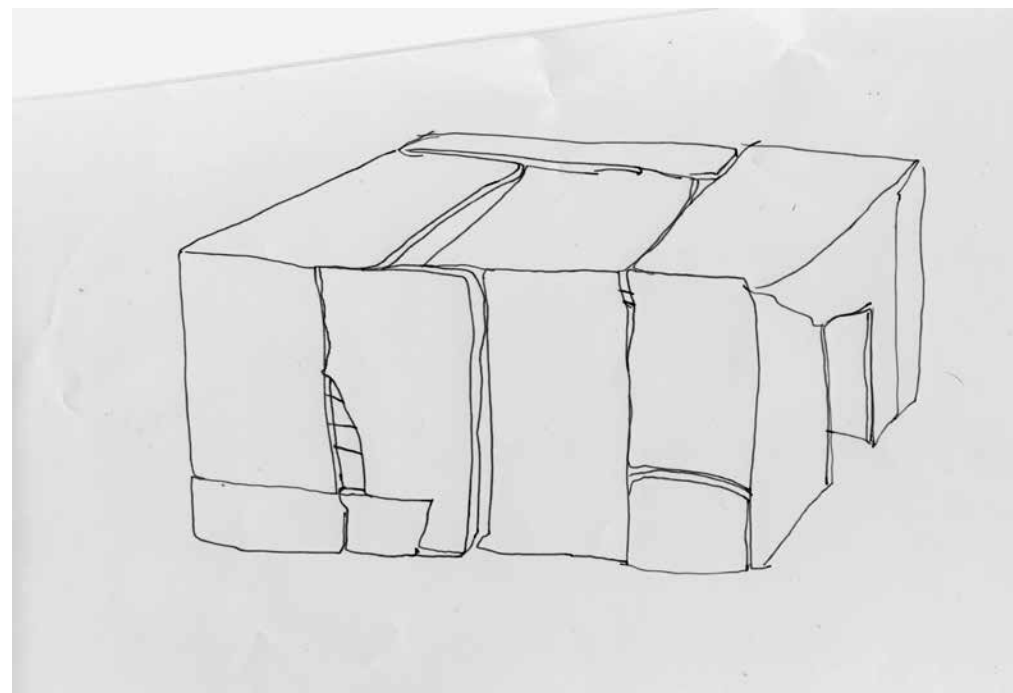
### Baju, baju, będziesz w raju

Kontenery coraz częściej kojarzyć się mogą z tak zwaną polityką wykluczenia. Obecnie w wielu miastach w Polsce budowane są całe osiedla kontenerowe. Trafiają do nich rodziny określane jako patologiczne, czyli takie, których nie było stać na opłacanie podwyższanych czynszów.

Zjawisko wykluczenia w ostateczności może doprowadzić do polaryzacji przestrzeni miejskiej, w której zaczną mocno uwidaczniać się dzielnice marginesów społecznych. Wykluczanie z przestrzeni miejskiej osób, które nie przystają do pewnych norm społecznych, może również w konsekwencji spowodować pewien proces ujednolicania i umasowiania społeczeństwa. To właśnie w takiej przestrzeni, w której brak jest pewnej dozy inności, zarysowuje się zjawisko anestetyki Wolfganga Welscha. Powstaje wówczas sytuacja, kiedy wszystko jest tworzone podług jednej normy. Doprowadza się tym samym, między innymi, do zniwelowania uczucia wzniosłości i pozbawienia możliwości delektowania się krajobrazem miejskim.

Taki sam los marginalizacji i wykluczenia może spotkać główne bohaterki – dwie nieznaną się kobiety – realizacji *Baju, baju, będziesz w raju*. Jedną z nich, Pani Janka z Zielonej Góry, ma sztuczne oko, które wstawiono jej po tym, jak mąż alkoholik pozbawił ją naturalnego. W niewielkim strychowym mieszkaniu, w którym żyje wraz z siostrą, stwarza sobie za pomocą prostych środków własny raj. Wspomina ten prawdziwy, raj utracony, czyli dzieciństwo, kiedy to mieszkała w pięknym domu z ogrodem, w otoczeniu mnóstwa śpiewających ptaków. („Teraz też mam ptaki, ale one nie śpiewają. Tak przyszło nam żyć”).

Drugą bohaterką, Pani z Wildy, nigdy nie wychodzi na zewnątrz, nie opuszcza swojego mieszkania. Kobieta analizuje własne życie, zastanawia się, co w nim było udane, a co nie, robi na głos rachunek sumienia. Nie wie, że jej żale, wspomnienia, opowieści wypowiedane na głos do samej siebie są podsłuchiwane i nagrywane. Obraz jej osoby i wizja jej losu tworzą się z tych wyrwanych strzępów posłyszanych, wykradzonych informacji.



Pascale Heliot / Maciej Kurak, *Baju baju, będziesz w raju*, instalacja, 2010



Pascale Heliot / Maciej Kurak, Siedem życzeń, 2009

### Siedem życzeń

Jak można zareklamować marzenia? Czy marzenia mogą się stać hasłami propagandowymi wyjętymi z czasów PRL-u, określającymi współczesnego konsumenta? O czym marzy konsument? O posiadaniu – domu, samochodu, fortuny. To niektóre z haseł, jakie pojawiły się na billboardach w jednej z poznańskich dzielnic, która była miejscem szczególnym. Znajdujące się tam ogródki działkowe oddano do użytkowania ubogim, których pozycja materialna z czasem uległa zmianie, czego świadkami możemy być dzisiaj. Teren ten jest teraz oznaką dobrobytu. Ostatnie hasło: „spełnienie życzeń – utratą sensu” jako podsumowanie tych poprzednich, już spełnionych marzeń, zmieniło charakter miejsca, które utraciło swój pierwotny, charytatywny wymiar.



Pascale Heliot / Maciej Kurak, Siedem życzeń, 2009

## Miejskie miejsca spotkań – niewidzialne prywatne w niewidzialnym publicznym

### Uwagi wstępne

Niniejszy tekst jest próbą podsumowania, a właściwie: próbą „socjologicznego urefleksyjnienia” niewielkiej części materiału fotograficznego składającego się na projekt zatytułowany *Niewidzialne miasto*<sup>1</sup>. Wspomniany projekt (zainicjowany w Instytucie Socjologii UAM w roku 2007 przez Marka Krajewskiego i nadal kontynuowany jako grant badawczy, w który poza poznańskim środowiskiem socjologicznym zaangażowani są także socjologowie z Łodzi, Torunia, Warszawy i Wrocławia) jest – w gruncie rzeczy – przymiarką do odpowiedzi na pytanie: *czyje jest miasto?* Czy jest ono (dosłownie i w przenośni) *własnością* rozmaitych podmiotów i instytucji odpowiadających za zarządzanie miastem, za planowanie jego rozwoju oraz za generowanie i realizowanie określonych *polityk miejskich* (zatem własnością prezydentów, radnych, planistów, urbanistów, architektów, deweloperów, inwestorów zainteresowanych miastem pojętym jako suma symbolicznych i materialnych szans/zasobów, opiniotwórczych grup interesu itd.), czy też w większym stopniu należy ono, mimo wszystko, do mieszkańców – w tym choćby sensie, że mogą oni w miarę swobodnie kształtować jego oblicze: że pozwala się im (lub wręcz pomaga) funkcjonować w przestrzeni miejskiej na własnych warunkach, traktować ją jako współswoją, wytwarzać ją *oddolnie*, tak by najlepiej, jak to możliwe, dawało się żyć w niej w satysfakcjonujący sposób?



Pascale Heliot / Maciej Kurak, *Hist(OE)ryzacja*, 2008

### Hist(OE)ryzacja

Mural powstał w miejscu dawnego, PRL-owskiego malowidła, które widniało na jednym z budynków w Poznaniu. Uległo ono zniszczeniu do tego stopnia, że nie można go było odczytać. Istniały jedynie fragmenty rysunku oraz nieczytelne napisy. Malowidło zostało ponownie zinterpretowane. Wpisując się w nowy kontekst, utraciło zupełnie dawne znaczenie. Mural przedstawiał teraz szkło powiększające, pod którym znalazł się nowy wyraz, będący mieszanką dwóch słów: *historyzacja* i *histeryzacja*. Słowa te mają ze sobą dużo wspólnego. Histeria to dawne określenie zaburzeń nerwicowych; historyzować to postrzegać wszystko w historycznym kontekście. Połączenie tych słów tworzy nową przypadłość: historyczną historyzację.



Oczywiście, na pytanie: *czyje jest miasto?* nie da się odpowiedzieć jednoznacznie. Miasto (na szczęście) co najwyżej czyjeś *bywa*, co najwyżej jakieś jego fragmenty poddawane są (częściej nieudanym niż udanym) próbom ponownego uporządkowania bądź przeporządkowania (na przykład gentryfikacji, rewitalizacji). Co pewien czas wybuchają więc spory, kłótnie i walki o miasto (o jego koncepcję rozwojową, o dopuszczalne/ dozwolone tryby *używania go*<sup>2</sup>, o samo rozumienie miejskości, o „prawo własności” do takich czy innych legend miejskich, o prawo do społecznej widzialności na obszarze miejskim określonych kategorii wykluczonych i wykluczanych<sup>3</sup>, o cenne zasoby miejskie, o symboliczną lub faktyczną władzę nad centrum miasta, o pryncypia bądź szczegóły polityki planowania przestrzennego, o zasady alokacji środków inwestycyjnych itd.). W zasadzie jednak nikt, nawet nominalni gospodarze miasta sprawujący w nim władzę, nie może liczyć w tych sporach, kłótniach i walkach na pewną wygraną. W zasadzie też żaden z ich uczestników nie stoi na z góry straconej pozycji<sup>4</sup>. Jakkolwiek trywialnie to zabrzmie, miasto jest tworem żywołowym, terenem ścierań się tak wielu różnych tendencji, racji, aspiracji i preferencji, że trudno wyobrazić



sobie, iżby którakolwiek z „frakcji miejskich”, którakolwiek z „miejskich grup interesu”, którakolwiek z kategorii mieszkańców – użytkowników miasta była w stanie uzyskać trwałą przewagę nad pozostałymi. W rezultacie zachodzące w mieście zmiany bardziej przypominają dryfowanie niż spektakularny, wyrazisty proces, który przebiega według jakiegoś z góry ustalonego i czytelnego dla wszystkich planu i w który zaangażowani są łatwo identyfikowalni, jednoznacznie mówiący o swoich celach aktorzy. Jawią się one raczej jako efekt niezliczonych kompromisów, zaniechań, prowizorek i improwizacji, które wprawdzie nikogo nie zachwycają i nawet nie zadowolają, ale też nie przeobrażają wewnętrzniejskich konfliktów w wewnętrzniejską wojnę.

Z drugiej strony, warto jednak pytać, *czyje jest miasto*, ponieważ (przynajmniej w projekcie *Niewidzialne miasto*) kwestia ta jest w rzeczywistości nie tyle twardo i pryncypialnie postawionym pytaniem o „właścicieli miasta”, ile pretekstem do rozmowy na temat *autonomii* mieszkańców (jej zakresu, uwarunkowań, przejawów, konsekwencji itd.). Można by nawet pójść o krok dalej i powiedzieć, że dopytując się o autonomię mieszkańców w miejskiej przestrzeni, o to, czy, kiedy i w jakim stopniu są oni w stanie



wpisywać się w tę przestrzeń i wytwarzać ją „po swojemu”, tak naprawdę chcemy poznać w *Niewidzialnym mieście* ogólnejsze cechy relacji między jednostkami a Systemem i nadzorowaną przezeń przestrzenią: szanse jednostek w konfrontacji z określonymi politykami rządu/zarządzania, zakres ich wpływu na te polityki, stopień, w jakim mogą sobie one pozwolić na ich obchodzenie, sposoby ich osvajania, w końcu zaś – i samą możliwość oddolnego oporu wobec stanowionych i egzekwowanych przez System reguł.

Projekt *Niewidzialne miasto* – rozumiany jako próba uchwycenia procesu oddolnego reprodukcji i wytwarzania takiej przestrzeni miejskiej i takiej szaty symbolicznej miasta, które nie są zgodne z jego mozolnie konstruowanym PR-em i które nie pasują do podzielanych przez większość instytucji miejskich (a pewnie również przez dużą część „miejskich normalsów”) wyobrażeń na temat tego, *czym powinno być miasto i jak powinno się funkcjonować w mieście* – może być postrzegany także jako dobry pretekst do dyskusji o pomysłowości adaptacyjnej, potencjale subwersywnym i umiejętnościach kreatywnych jednostek skazywanych na życie w coraz bardziej sformatowanym i wy-

standaryzowanym środowisku. Nietrudno się domyślić, iż u podstaw *Niewidzialnego miasta* legła nadzieja, że owe przymuszone do sformatowanych i wystandaryzowanych warunków życia jednostki okażą się ostatecznie sprytniejsze, bardziej przebiegłe niż instytucje systemowe próbujące poddawać je swoistej indoktrynacji, instruować je i czynić z nich klientów (bądź kiedy indziej: petentów lub zobowiązanych do bezwarunkowej wdzięczności beneficjentów określonych *ofert miejskich*). Więcej nawet – inicjując projekt *Niewidzialne miasto*, spodziewaliśmy się znajdować w poszczególnych praktykach składających się na oddolne wytwarzanie miasta nie tylko rys sprzeciwu wobec zastanego porządku miejskiego, lecz również sądziliśmy, że wiele z tych praktyk okaże się *więziotwórczymi*. Innymi słowy mówiąc, *Niewidzialne miasto* wydało się nam interesujące nie tyle i nawet nie przede wszystkim z uwagi na jego „malowniczość”, na jego czysto estetyczną warstwę (i z pewnością nie ze względu na jego specyficzną anegdotyczność), ile ze względu na jego (domniemywany) potencjał więziotwórczy.

Nie da się, oczywiście, wytyczyć ostrej granicy rozdzielającej to, co wytwarzane jest w mieście oddolnie, i to, co jest efektem rozmaitych interakcji zachodzących pomiędzy samoorganizującymi się od dołu inicjatywami miejskimi a odgórnie określonymi warunkami dla tychże inicjatyw. Tym bardziej nie sposób arbitralnie ustalić, kiedy i jakie miejsca/obiekty/realizacje stają się częścią *Niewidzialnego miasta* – w tym sensie, że nie przystają do żadnego z jego oficjalnych bądź uoficjalnianych obrazów, że kłócą się ze społecznymi i instytucjonalnie aprobowanymi *programami używania miasta*<sup>5</sup>, że odklejają się one od potocznych wyobrażeń o „dobrze urządzonym mieście”, którym można się pochwalić przed przyjezdnymi i przejezdnymi i z którego można być dumnym.

Chcąc, mimo wszystko, jakoś uporządkować dokumentowanie *Niewidzialnego miasta*, zdecydowaliśmy się przyporządkowywać fotografie ilustrujące *Niewidzialne miasto* do następujących kategorii: *agory i kluby, architektura, bezpieczeństwo, bramy i ogrodzenia, reklama, miejsca dziecięce, mobilne, odświętne, ogrody, polityczne, protezy instytucji, sakralne, upiększenia, użyteczne, zwierzyńce*. W dalszej części tego tekstu moja uwaga skupi się na pierwszej z wymienionych kategorii – *agorach i klubach*.

### Agory i kluby – czyli właściwie co?

Dokumentowane w projekcie *Niewidzialne miasto* miejsca, nazywane w nim *agorami i klubami*, to mówiąc najkrócej, przestrzenie i obiekty pomyślane przez ich twórców i traktowane przez ich użytkowników jako *alternatywy* lub *substytuty* dla usytuowanych w miejskiej przestrzeni publicznej miejsc mających służyć spotykaniu się. Owe alternatywy/substytuty można (najprościej) postrzegać jako intencjonalne negacje oficjalnego porządku miejskiego. Można je jednak równie dobrze traktować jako wymuszone i na swój sposób rozpaczliwe namiastki i ersatze *dobrze urządzonej* przestrzeni publicznej, jako zwykłe *mikroarchitektoniczne samowolki*, do których trudno jest przyporządkować jakieś głębsze i bardziej dalekosiężne intencje i które są tyle



świadczeniami, co rezultatami *nieefektywnego nadzoru* nad miejską przestrzenią publiczną. Można w nich wreszcie starać się dostrzec jakiś rodzaj gry z miastem, której celem jest, z jednej strony, chęć uwolnienia się spod władzy określonych reguł dyscyplinujących (na przykład szczegółowych przepisów instytucji odpowiadających za nadzór budowlany, planów zagospodarowania przestrzennego, regulaminów porządkowych), z drugiej zaś – zastępowanie tych narzucanych z zewnątrz i odgórnie reguł (równie niekiedy dyscyplinujących) *regułami lokalnymi*.

Nawet pobieżny przegląd zdjęć, które znalazły się w kategorii *agory i kluby*, prowadzi do wniosku, że jest ona bardzo szeroka i przez to na swój sposób kłopotliwa. Z tytułowe *agory i kluby* uznane zostały bowiem zarówno miejsca *de facto* prywatne (na przykład przydomowe ogródki i różne inne ekstensje domów, zaadaptowane na potrzeby sąsiedzkich biesiad podwórza), jak i miejsca publiczne bądź „niczyje” (na przykład części parków, opustoszałe tereny pofabryczne); zarówno miejsca konstruowane (niekiedy z dużą pieczołowitością) od podstaw, jak i miejsca przetworzone na *agory/kluby* w rezultacie niewielkiej ingerencji w zastaną scenografię miejską; zarówno obiekty efemeryczne, jak i obiekty noszące znamiona trwałości; zarówno obszary „odzyskiwane”, jak i obszary „zawłaszczane” przez mieszkańców miasta. Mimo wszystko



wyduje się, że w tej niejednorodnej na pierwszy rzut oka kategorii można odnaleźć wiele cech wspólnych. Wszystkie *agory i kluby* są potencjalnymi miejscami spotkań, wszystkie one zostały pomyślane jako *miejsca społeczne* (uspołeczniające) i wszystkie jawić się mogą jako mniej lub bardziej *nieprawomocne* bądź *wątpliwe* (z perspektywy odgórnie lansowanych estetyk miejskich, z perspektywy „społecznie poprawnych” wzorów *właściwego zachowywania się w mieście*, z perspektywy potocznych wyobrażeń o miejskim porządku, z perspektywy „regulacyjnych aspiracji rynku”, który siłą rzeczy zawsze będzie nieufnie spoglądać na wszelkie przejawy brikolazowania, zastępowania wystandaryzowanych rozwiązań, które są „do kupienia” chałupniczą pomysłowością, z perspektywy miejskich planistów itd.).

Wydaje się również, iż niezależnie od tego, że *agory i kluby* mogą (faktycznie) prezentować się początkowo jako kategoria wewnętrznie niejednorodna i nawet trochę niespójna, znakomitą większość udokumentowanych w *Niewidzialnym mieście* miejsc, którym przypisana została funkcja *agor/klubów*, da się w ostatecznym rozrachunku uporządkować według następujących trzech kryteriów.

Po pierwsze, w oparciu o kryterium ich ekskluzywności/inkluzywności. Poszczególne *agory i kluby* można usytuować na kontinuum „zamknięte” *versus* „otwarte”. Te pierwsze będą,





jak się nietrudno domyślić, zazwyczaj przedłużeniami domu, dostępnymi wyłącznie dla domowników i ich gości. Te drugie natomiast funkcjonować będą jako ogólnodostępne miejsca oferty dla każdego, kto zechce się nimi zainteresować i *skorzystać z nich*. Trochę paradoksalnie jednak ów podział na zamknięte i otwarte *agory/kluby* nie do końca pokrywa się z podziałem na *agory/kluby* prywatne i publiczne. Część *agor i klubów* usytuowanych w przestrzeni prywatnej (lub kondominialnej) sprawia wrażenie bardzo otwartych i zapraszających (i chyba faktycznie funkcjonuje w logice inkluzji). I na odwrót: niektóre *agory i kluby*, które usytuowane są w przestrzeni publicznej bądź w „przestrzeni niczyjej”, okazują się w rzeczywistości miejscami *nie-dla-wszystkich*, miejscami restrykcyjnie reglamentowanego dostępu.

Po drugie, *agory i kluby* można próbować uporządkować według kryterium ich społecznej widzialności. Tym razem po jednej stronie kontinuum należałoby usytuować *agory i kluby* konstruowane jako swego rodzaju „nachalne ekspozycje”, *agory i kluby*, które starają się być jak najbardziej transparentnie i które jawić się mogą jako miejsca stanowiące społeczne wizytówki ich właścicieli/gospodarzy/użytkowników (przykładem są



wypielegnowane działki lub traktowane z nie mniejszą pieczołowitością miniogródki powstałe w wyniku „aneksji” trawników dokonanej przez mieszkańców parterowych mieszkań w blokach zbudowanych z wielkiej płyty). Drugi zaś kraniec tego kontinuum tworzyłyby *agory i kluby* na rozmaite sposoby broniące się przed „okiem społecznym”, które wolą pozostawać niezauważalne i które nawet można by czasem określić jako miejsca kryjówek.

Po trzecie, w zasadzie wszystkie miejsca sklasyfikowane w projekcie *Niewidzialne miasto* jako *agory i kluby* da się umieścić na kontinuum „codzienne” *versus* „niecodzienne”. Przykładem pierwszych mogą być rozmaite miejsca poczekalnie: „przestrzenie wypoczynkowe” dla matek aranżowane na podwórzach, które służą równocześnie za „płace zabaw”, prowizoryczne siedziska i stoły usytuowane przy przydomowych warsztatach itp. Tego typu *agory i kluby* służyć mają nie tyle intencjonalnym spotkaniom lub zaplanowanemu relaksowi, ile przeczekaniu „temporalnego zawieszenia”. Inny przykład *agor i klubów* zrośniętych z codziennością to miejsca *upraktyczniane*, miejsca wytwarzane przez „zmysł praktyczny” (podwórza dostosowywane do suszenia prania, a przy okazji do sąsiedzkich spotkań,



ogródki działkowe służące intensywnej uprawie warzyw i owoców, fragmenty placów budowy urządzone jako namiastki „pomieszczeń socjalnych”). Z kolei *agory i kluby*, które wydają się wpisywać raczej w „niecodziennosc”, to przede wszystkim miejsca odświętne i uodświętniane (zarówno upiększane, *poprawiane* na różne sposoby, a przez to *prywatyzowane* przydomowe trawniki i skwery, jak i usytuowane na odludziu polanki zaadaptowane do biesiadowania). To również miejsca, które starają się być wyjątkowe (za sprawą ich intrygującej estetyki, zaskakującej lokalizacji itd.). To wreszcie miejsca, które służyc mają nie tyle podtrzymywaniu ciągłości, co prowokowaniu zmiany (na przykład miejsca ostentacyjnie odklejające się od wyglądu ich otoczenia, miejsca naznaczone symbolami społecznego i kulturowego sprzeciwu).

Oczywiście, wymienione przeze mnie powyżej trzy opozycje nie są jedynymi, za pomocą których można opisywać *Niewidzialne miasto*. Próbując dokonać wstępnej analizy poszczególnych miejsc/obiektów zdokumentowanych w ramach projektu, wyszliśmy z założenia, że każdy z nich może być rozpatrywany w następujących siedmiu aspektach: 1) temporalnym, 2) przestrzennym, 3) funkcjonalnym, 4) jego *zadań* oraz konsekwencji społecznych, 5) jego materialności, 6) sposobu jego wykonania i 7) estetycznym.

Każdy ze wspomnianych aspektów poddany został następnie próbie dalszego uszczegółowienia za pomocą opozycji pomyślanych jako swoiste słowa klucze pomagające bardziej precyzyjnie mówić o *Niewidzialnym mieście*, o jego istocie i specyfice na tle innych zjawisk miejskich. I tak, w przypadku aspektu temporalnego kluczowe wydały się nam opozycje „tymczasowość” – „trwałość”, „jednorazowość” – „cykliczność” oraz „powstrzymywanie zmiany” – „prowokowanie zmiany”. W przypadku aspektu przestrzennego za najważniejszą uznaliśmy opozycję „przestrzeń prywatna” *versus* „przestrzeń publiczna”, dalej opozycje „zawłaszczane” *versus* „upublicznianie” i „odgradzające” *versus* „łączące”. Aspekt funkcjonalny próbowaliśmy dookreślić opozycjami „instrumentalne” *versus* „autoteliczne” oraz „na potrzeby indywidualne/partykularne” *versus* „na potrzeby zbiorowości/na rzecz dobra wspólnego”. Aspekt społeczny miejsc/obiektów, które tworzą *Niewidzialne miasto*, staraliśmy się opisać za pomocą takich opozycji, jak „elitarnie” – „egalitarne”, „legalne” – „nielegalne” czy „naśladowane” – „oryginalne”, zaś ich aspekt materialny między innymi za pomocą opozycji: „stare” – „nowe”, „zrobione” – „kupione”, „mobilne” – „niemobilne”, „przetworzone” – „nieprzetworzone”, „jednoelementowe” – „złożone”. Przedostatni z uwzględnionych przez nas aspektów *Niewidzialnego miasta*, czyli sposób wykonania, miały nam dopomóc dokładniej scharakteryzować między innymi opozycje „staranne” *versus* „niestaranne”, „amatorskie” *versus* „profesjonalne” oraz „dewastujące” *versus* „tworzące”. I wreszcie ostatni aspekt – estetyczny. Tym razem uznaliśmy, że kluczowe opozycje pomagające uchwycić i opisać estetyczną swoistość *Niewidzialnego miasta* to głównie przeciwstawienia: „mainstreamowe” – „unikalne”, „swojskie” – „kosmopolityczne”, „wewnętrznie spójne” – „wewnętrznie niespójne”, „ekspozowane” – „ukrywane”, „potocznie ładne” – „potocznie brzydkie”.

Problem w tym, że właściwie wszystkie wymienione powyżej opozycje okazały się – przynajmniej w przypadku kategorii *agory i kluby* – tylko częściowo pomocne. Z jednej strony, pozwoliły one lepiej zdać sobie sprawę z tego, *czym jest* (i zarazem *czym nie jest*) *Niewidzialne miasto* (że jest ono raczej „niestaranne” niż „staranne”, że jest częściej „robione z tego, co pod ręką” niż „ze specjalnie kupowanego”, że częściej cechuje je „tymczasowość” niż „trwałość” itd.). Z drugiej jednak strony, (akurat) *agory i kluby* ujawniły się jako inicjatywy i realizacje wybitnie *koniunkcyjne* – w tym rozumieniu, że najczęściej niesytuujące się *tu bądź tam*, ale *i tu, i tam* albo *trochę tu, trochę tam*.

Jeszcze jeden kłopot z *agorami i klubami* oglądanymi poprzez pryzmat opozycji, które miały nam pomóc lepiej uchwycić charakter tych miejsc (i które jednocześnie traktować wolno jako punkty orientacyjne na mapie porządku zbiorowego), polega na tym, że przeciwstawienia te stosunkowo często zamiast wspierać nas w porządkowaniu zgromadzonego materiału raczej uzmysławiały nam kolejne, coraz to nowe i coraz to inne możliwe sposoby jego szufladkowania. Przykładowo: *agory i kluby* mogą być (i są) raczej „prywatne” lub raczej „publiczne”, raczej „elitarnie” lub raczej „egalitarne”, raczej „mainstreamowe” lub raczej „unikalne” itd. Równocześnie mogą być one raczej „kobiece” (jak podwórza-suszarnie bądź podwórza-place zabaw) lub raczej

„męskie” (jak usytuowane w ustronnych miejscach „balangownie”), raczej „miejskie” (wpisane w miasto i dialogujące z miastem) lub raczej „niemiejskie” (odwracające się od miasta, *unieruchamiające* „miejski styl życia” itp.), raczej „dziecięce i/bądź młodzieżowe” lub raczej „dla dorosłych” itd.

Ważnym kryterium opisującym *agory i kluby* jest też, bez wątpienia, stopień społecznego (i instytucjonalnego) przyzwolenia na ich istnienie. Po jednej stronie kontinuum można by umieścić *agory i kluby*, które są *tolerowane* (bądź to na mocy rozmaitych *cichych sojuszy*<sup>6</sup> zawieranych między ich twórcami i użytkownikami a władzami miasta, administratorami, służbami porządkowymi itd., bądź też, po prostu, z uwagi na nieefektywność nadzoru nad przestrzenią miejską). Na drugim krańcu tego kontinuum znalazłyby się natomiast *agory i kluby intensywnie zwalczane* (denuncjowane jako nielegalne, likwidowane w majestacie prawa na podstawie stosownych decyzji administracyjnych, spontanicznie niszczone przez okolicznych mieszkańców uznających je za coś, co kłóci się z lokalnym porządkiem).

### Proces wytwarzania agor i klubów

Na pewno jednym z możliwych wyjaśnień różnorodności *agor i klubów*, ale także różnych późniejszych modusów ich użytkowania, różnic w ich odbiorze społecznym, różnic w nastawieniu do nich władz miasta, są także same (zróżnicowane) sposoby ich wytwarzania. Owo zróżnicowanie sposobów wytwarzania *agor i klubów* najłatwiej wyjaśnić różnorodnością przypisywanych im funkcji. Skoro jedne *agory i kluby* mają separować od otoczenia, inne zaś mają pomagać się z nim zrosnąć, skoro jedne służą zawłaszczaniu „niczyjej” przestrzeni, a inne wolno traktować jako próby oddolnej gentryfikacji jakiegoś wycinka miasta, skoro jedne konstruowane są w ostentacyjnej opozycji wobec potocznych wzorów estetycznej poprawności, inne natomiast nawiązują do wzorców mainstreamowej estetyki (służąc wówczas w istocie manifestowaniu związków ze *społeczną normalnością*) – siłą rzeczy muszą mieć one różne historie.

Jednak różnorodność sposobów wytwarzania *agor i klubów* wynika także z ich lokalizacji. Te z nich, które są usytuowane poza obszarami uznanymi za istotne z punktu widzenia marketingu miasta, mogą liczyć na to, że pozwoli się im rozwijać organicznie. Te, które są zlokalizowane w granicach *miasta aspirującego* (do lepszego wizerunku, do gentryfikacji, do bardziej konsekwentnego uporządkowania wizualno-przestrzennego itd.), muszą się starać być bardziej *taktyczne* (w rozumieniu de Certeau), na przykład szybko demontowalne, mobilne, zakamuflowane, niezantagonizowane estetycznie z otoczeniem, nieprovokujące.

Różnorodność sposobów wytwarzania *agor i klubów* wynika również ze stopnia, w jakim są one powiązane z przestrzeniami prywatnymi. Część *agor i klubów* funkcjonuje – o czym była już mowa – jako ekstensje domostw. Bazują one wówczas na przedmiotach domowych, są funkcjonalnie i logistycznie powiązane raczej z *życiem domowym* niż



z życiem miasta, dzielnicy czy ulicy. Natomiast *agory i kluby* powstające w miejscach wspólnych, kondominialnych lub uznanych za niczyje „żywią się tym, co pod ręką”, są bardziej brikolazowe i „pasożytnicze”, ale też częstokroć bardziej innowacyjne i wynalazcze, bardziej pomysłowe w sposobach przetwarzania poszczególnych przedmiotów i materiałów w agorowe/klubowe rekwizyty i w elementy agorowej/klubowej scenografii.

Czy w całej tej różnorodności sposobów wytwarzania *agor i klubów*, sposobów przerabiania swoistych nie-miejsc (czyli miejsc pozbawionych pierwotnie społecznych funkcji i społecznego znaczenia) na miejskie miejsca spotkań da się (jednak) wyodrębnić pewne ogólniejsze i w miarę typowe schematy? Wydaje się, że tak.

Po pierwsze, zaskakująco dużo *agor i klubów* konstruowanych jest poprzez usilną estetyzację zastanego miejsca (ukwiecanie, przemalowywanie, zdobienie itd.). Uczynienie miejsca *agorą/klubem* oznacza w tym przypadku wyrwanie go spod władzy *dominującej lokalnej estetyki* lub/i próbę przekształcenia go w mikroobszar, który jednoznacznie nawiązując do określonej konwencji estetycznej (na przykład działki lub przydomowego ogródka), podpowiada tym samym *właściwe*, pożądane sposoby odnoszenia się do niego, *właściwe* i pożądane tryby jego użytkowania. Estetyzacja jawi się tu zatem jako

rodzaj *instrukcji obsługi*, zbiór wskazówek-symboli odsyłających do konkretnych reguł i wzorów, do których dostosować się powinni wszyscy użytkownicy miejsca.

Po drugie, stosunkowo często *agory i kluby* konstruowane są jako miejsca przeznaczone dla przedmiotów o niepewnym i przejściowym statusie (za starych do domu, już niemodnych, ale zarazem wciąż za mało zniszczonych i za mało zdegradowanych funkcjonalnie oraz symbolicznie, by je wyrzucić na śmietnik). Stają się one wówczas swego rodzaju przedmiotami, które są jednak w dalszym ciągu powiązane z domostwem i jego funkcjami.

Po trzecie, dużo *agor i klubów* powstaje w wyniku zawłaszczenia (dosłownego lub symbolicznego) przestrzeni publicznej, traktowanej jako *przestrzeń bez prawdziwego właściciela*, która nawet jeśli w sensie formalnoprawnym do kogoś należy (do miasta, do spółdzielni mieszkaniowej, do pobliskiego zakładu przemysłowego), w potocznym odbiorze społecznym jest *niczyja*.

### Agory i kluby, czyli permanentna mediacyjność na kilka sposobów

Uderzającą cechą *agor i klubów* okazuje się ich mediacyjność. Miejsca wspomniane mediuja między „prywatnym” a „publicznym”, „indywidualnym” a „społecznym”, „partykularnym” a „wspólnotowym”, „wczorajszym” a „dzisiejszym” (i „jutrzejszym”), „naśladowanym” a „innowacyjnym”, „zamkniętym” a „otwartym”, „poddanym ścisłej kontroli” a „wolnym i nieograniczającym”, „legalnym” a „nielegalnym”, „ładnym” a „brzydkim” itd. *Agory i kluby* mediuja w tym sensie, że bardzo często sytuują się *pośrodku* kontynuów rozciągniętych pomiędzy opozycjami oraz że w wielu z nich dokonuje się nie tyle „arytmetyczne uśrednienie” określonych alternatyw, ile ich złączenie, zestawienie w nową całość, która odpowiada (jak się okazuje, tylko pozornie sprzecznym) oczekiwaniom, preferencjom i aspiracjom.

Mediacyjny charakter *agor i klubów* w zasadzie nie polega więc na tym, że biorą one udział w mozolnym negocjowaniu jakichś wzorów bądź reguł (które zaraz potem stać by się miały obowiązujące). Chodzi raczej o to, że *agory i kluby* na każdym kroku ujawniają swój potencjał problematyzowania większości par-alternatyw traktowanych jako przeciwległe wymiary porządku, czyniąc to jednak (paradoksalnie) w sposób, który znosząc ich przeciwstawność, nie unieważnia jednocześnie żadnej z biegunowych cech i właściwości.

Na koniec można powiedzieć, że (niektóre) *agory i kluby* mediuja w skomplikowanym procesie ustalania i potwierdzania kulturowego i społecznego statusu poszczególnych mikroobszarów miejskich. Znow jednak chodzi tu nie tyle o to, co oczywiste: o promieniowanie *agor i klubów* na ich bezpośrednie otoczenie, w rezultacie czego utrwała się jego „społeczne zdefiniowanie”, na przykład jako obszaru niebezpiecznego, pozostawionego samemu sobie, aspirującego do gentryfikacji, podupadającego, źle administrowanego, „malowniczego”, stającego się – jak warszawska Praga czy poznańska Śródka –

„miejscem kultowym” itd. Chodzi o to, że można również traktować część *agor i klubów* jako narzędzia w grze o *zmianę* obrazu określonych fragmentów miasta. „Złe” *agory i kluby* pojawiające się w „dobrych dzielnicach” można traktować jako rodzaj desantu na tereny należące póki co do innych (na przykład jako część strategii przestraszania i wypłaszania „społecznych *normalsów*” z ich tradycyjnych siedzib). Zarazem „złe” *agory i kluby*, które pojawiają się w „złych dzielnicach”, niekoniecznie powinno się automatycznie uznawać za wyraz czyjegoś dążenia do przypieczętowania złego statusu owych dzielnic; „złe” *agory i kluby* sytuowane w „złych dzielnicach” mogą być równie dobrze sposobem przypomnienia decydentom miejskim o mikrolokalnych problemach, mogą być one rodzajem *roszczenia*. I w jednym, i w drugim przypadku *agory i kluby* mają się jawić, w ostatecznym rozrachunku, jako głos w sprawie przyszłości terenów, na których zostały zlokalizowane. I w jednym, i w drugim przypadku przyszłość ta ma wyglądać inaczej niż ich teraźniejszość.

### Agory i kluby – lista pouczających rozczarowań

Wspomniałem już o tym, że inicjując projekt *Niewidzialne miasto* i szkicując jego założenia, spodziewaliśmy się ujrzeć w poszczególnych jego przejawach potężny ładunek spontanicznej, oddolnej kreatywności i innowacyjności mieszkańców. Spodziewaliśmy się zobaczyć w *Niewidzialnym mieście* nie tylko olbrzymi potencjał autonomizujący i rozmaite ślady/świadectwa aspiracji do stałego zwiększania zakresu indywidualnej i grupowej autonomii, lecz także przewrotną i przekorną subwersję, celowe i świadome pastiszowanie, odwracanie, branie w nawias wielu wzorów od lat i od dziesięcioleci lansowanych jako synonimy społecznej i kulturowej poprawności. Oczekiwaliśmy wreszcie, że dokumentowane przez nas przejawy *Niewidzialnego miasta* (oczywiście nie wszystkie, ale przynajmniej niektóre z nich) okażą się więziotwórcze – to znaczy doprowadzą do zagęszczenia relacji społecznych, do wytwarzania się nowych wzajemnych zobowiązań, do wzrostu wzajemnego zaufania itp. oraz skłonią do podejmowania wspólnych działań, do wybierania takich strategii radzenia sobie z rzeczywistością (i w rzeczywistości), które oparte są na kooperacji, nie zaś na rywalizacji. Większość z tych pierwotnych wyobrażeń o naturze, sposobach funkcjonowania i społeczno-kulturowych konsekwencjach *Niewidzialnego miasta* nie znalazła jednak swojego potwierdzenia. Dotyczy to również (a być może: zwłaszcza) *agor i klubów*, które w wielu wypadkach okazały się – po bliższym im przyjrzeniu się – zupełnie czymś *innym i w imię czego innego*, niż pierwotnie sądziliśmy.

**Agory i kluby – miejsca odspołeczniające.** Wiele miejsc potraktowanych przez nas jako *agory i kluby* okazuje się w rzeczywistości nie miejscami uwspólnotawiającymi i służącymi wspieraniu zbiorowego życia, ale dokładnie na odwrót – pomyslanymi i zaprojektowanymi jako obszary odosobnienia. Bardzo często rozmieszczenie siedzisk

sugeruje raczej potrzebę izolacji i dążenie do niewchodzenia w ewentualne interakcje niż potrzebę bycia razem, kultywowania jakkolwiek pojętej wspólnotowości. Inny przykład, częsty motyw wielu fotografii: wolno stojące (przed domami, na podmiejskich polanach itd.) fotele nie są zazwyczaj ustawione w krąg; wydają się one pomyślane jako „punkty widokowe”, które służyć mają raczej *przyglądaniu się* niż *uczestnictwu*. Bardziej odspołeczniający niż uspołeczniający charakter *agor i klubów* wynika również z tego, że znakomita ich większość nie jest (jeśli przyjrzeć się bliżej obowiązującym w nich *regulaminom*, sposobom ich skonstruowania, wpisanej w nie symbolice) podporządkowana likwidowaniu barier, podziałów i różnic społecznych, lecz – znów dokładnie na odwrót – służy ich większemu uwidocznieniu i utrwaleniu. W rezultacie jest jeszcze gorzej. Duża część *agor i klubów* bywa nie tylko uwikłana w reprodukcję *zastanych różnic*, ale także służy *wytwarzaniu nowych różnic*. Innymi słowy mówiąc, wiele *agor i klubów* jawi się w istocie jako swoiste wehikuly wykluczania, jako miejsca, które mają na nowo (niekiedy bardzo stanowczo i restrykcyjnie) określić mikrospołeczne identyfikacje i mikrospołeczne dystanse.

**Agory i kluby, czyli jeszcze raz o tym, jak bardzo myląca może być forma.** Z jednej strony, dominujący wygląd, dominująca estetyka większości *agor i klubów* może utwierdzać w przekonaniu, że są one wyrazem oraz konsekwencją intencjonalnego dążenia ich twórców do skonfrontowania się z „oficjalnym miastem”. Łatwo te miejsca zinterpretować jako świadectwa autonomii wobec większości wzorów składających się na „miejską poprawność”. Z drugiej jednak strony, wydaje się, że olbrzymia większość udokumentowanych w projekcie *Niewidzialne miasto* miejsc, nazywanych w nim przez nas *agorami i klubami*, zdradza raczej przywiązanie do *mainstreamowych* aspiracji i wzorów. Na pierwszy rzut oka jest inaczej (na przykład częsta pomysłowość brikolazowa i jej pewien anarchizm sugerują, że jesteśmy jednak bliżej subwersji, sprzeciwu i dystansu). Ale jeśli spojrzymy na *agory i kluby* przez pryzmat pytania o ich funkcje, o przewidziane dla nich zastosowania, wówczas okaże się, że większość z nich egemplifikuje i wspiera dążenie do utrzymania się w świecie utkanym z wartości, norm, nawyków i zobowiązań typowych *normalsów*.

*Agory i kluby* uczestniczą w wysiłkach o utrzymanie (bądź odzyskanie) statusu miejskiego *normalsa* choćby poprzez ilustrowanie sprytu oraz zaradności adaptacyjnej ich właścicieli, gospodarzy i użytkowników (ogrodzenie lub ławka nie muszą być kupione w Castoramie bądź w Leroy Merlin, mogą być „zorganizowane”, co w niczym nie umniejsza szans na pozytywną ocenę społeczną organizatorsko-adaptacyjnych talentów tych, którzy to zrobili). Biorą one udział w „walce o normalność”, w wybijaniu się na normalność również w tym sensie, że pomagają zestroić się z wieloma szeroko akceptowanymi wzorami *normalnego* stylu życia (w obrębie *agor i klubów* można spędzać *czas wolny*, którego posiadanie stało się wraz z nastaniem „realnego kapitalizmu” swoistą oznaką statusową, można oddawać się *prosumpcji* itp.). *Agory i kluby* pomagają zrosnąć się ze społeczną normalnością także dlatego, że rodzą określone zobowiąza-



nia (o większość z nich trzeba się jakoś troszczyć, większość z nich wymaga jakichś powtarzalnych starań). Tym samym *agory i kluby* – wbrew temu, co można by o nich powiedzieć, przypatrując się im powierzchownie – dyscyplinują jednostki traktujące je jako *swoje* do uwiarygodniającej je społecznie *systematyczności działań*. Posiadanie stałych, powtarzających się obowiązków jawi się tu jako rodzaj przywileju pomagającego utrzymać się po stronie „normalnego społeczeństwa”. Po drugiej stronie są *ci, co nic nie muszą*. Ale to właśnie jest samą esencją ich społecznego wykluczenia. Ów podział na tych, którym (jeszcze) nie odmawia się prawa do posiadania obowiązków i którzy, jak dotąd, nie pozwolili sobie tego prawa odebrać, oraz tych, którym już je odebrano (bądź którzy sami się go pozbawili), jest notabene chyba jedną z najbardziej dramatycznych osi dzisiejszych nierówności.

Niektóre *agory i kluby* sprawiają wrażenie nie tyle „odklejonych”, co zdystansowanych wobec dominujących wzorów i standardów poprawności estetycznej (na przykład żartobliwe, jarmarczne ozdoby w ogródkach, napisy w *agorach/klubach* młodzieżowych przywodzące na myśl konwencję urban art). Bliżej im wówczas (chyba jednak) do *normalnej oryginalności* (do oryginalności, która jest wbrew pozorom precyzyjnie kontrolowana i która ma dać poczucie *bycia indywidualistą*, lecz w „dopuszczalnych granicach”

i z poszanowaniem wszystkich najważniejszych zobowiązań społecznych<sup>7</sup>) niż do strategii transgresji poza reguły porządku lub do strategii nakierowanych na subwersję *mainstreamowych* reguł.

**Agory i kluby, czyli prywatne versus niczyje.** Wyjąwszy *agory i kluby* funkcjonujące jako ekstensje domostw (nie naruszając przy tym granicy oddzielającej przestrzeń prywatną od publicznej lub naruszając ją w znikomym stopniu), właściwie wszystkie pozostałe miejsca o znamionach *agor/klubów*, próbując zagnieździć się i trwać w obrębie takich bądź innych cudzych przestrzeni, traktują je *de facto* jako niczyje. Nie jest tu dla mnie aż tak bardzo istotne, czy ów zawłaszczający charakter *agor i klubów* poprzedzony jest uprzednim uznaniem zawłaszczanych miejsc za miejsca złe, nieefektywnie nadzorowane, czy też, na przykład, wynika on z *własnościowej nieczytelności* miasta (i jest tym samym w zasadzie niezamierzony). Znacznie ważniejsze wydaje mi się co innego, mianowicie, że proces przetwarzania określonych miejsc w *agory/kluby* jest wprawdzie procesem swoistej prywatyzacji bądź reprivatyzacji miasta, ale nie jest równoznaczny ani z *odzyskiwaniem* miasta (w sensie, jaki nadaje temu pojęciu między innymi Naomi Klein<sup>8</sup>), ani z przesuwaniem granicy oddzielającej *prywatne* od *publicznego* (ponieważ anektowane *publiczne* nie jest traktowane jako *publiczne*, lecz właśnie jako *niczyje*), ani też z uspołecznianiem miejskiej sfery publicznej.

Można powiedzieć, że z punktu widzenia twórców i użytkowników *agor i klubów* (a pewnie też w opinii twórców i użytkowników wielu innych miejsc – przejawów *Niewidzialnego miasta*) miasto stanowi mozaikę niepowiązanych z sobą miniobszarów, które niezależnie od ich statusu formalnoprawnego funkcjonują jako autonomiczne enklawy – tym lepsze, im bardziej *własne*, im bardziej *wyłaczające*, nie zaś *włączające*. Paradoksalnie, mimo że taki obraz miasta satysfakcjonuje dziś prawdopodobnie niewielu mieszkańców, to jednak w oczach ich większości jawi się on w zasadzie jako bezalternatywny i jedyne, jaki można sobie wyobrazić.

**Antymiejskość agor i klubów.** Wiele szczegółowych cech *agor i klubów* i wiele reguł dotyczących ich użytkowania przywodzi na myśl przypuszczenie, że dużą część tych miejsc łączy ich swoście antymiejski charakter. Można go traktować jako rodzaj inwektywy (nietrudno byłoby dowieść, że *agory i kluby*, podobnie zresztą jak znaczna część innych realizacji/obiektów składających się na *Niewidzialne miasto*, mogłyby posłużyć za łatwe, bo aż nadto wyraziste, ilustracje procesu ruralizacji). Ja sam wolałbym jednak antymiejskość *agor i klubów* (*Niewidzialnego miasta*) traktować inaczej i upatrywać jej w czymś innym. Nie tyle w ich podmiejsko-wiejskiej estetyce, ile w ich nonszalancji wobec idei miasta pojętego jako obszar, w granicach którego mają się urzeczywistniać najbardziej spektakularne projekty (architektoniczne, artystyczne, ekonomiczne, społeczno-kulturowe, logistyczne). Innymi słowy mówiąc, *agory i kluby* ignorują (przy okazji podkopując) praktycznie wszystkie wielkie *ideologie miejskie*: ideologię miasta racjonalnie uporządkowanego, ideologię miasta bezpiecznego, ideologię miasta hiper-

funkcjonalnego, ideologię miasta palimpsestu, ideologię miasta gwaranta indywidualnej wolności (*Stadts Luft macht frei*), ideologię miasta sprężyny modernizacji, ideologię miasta kosmopolitycznego, ideologię miasta wielokulturowego itd.

Po drugie, *agory i kluby* są antymiejskie również w tym sensie, że można je traktować jako miejsca unieruchamiające. Wydaje się, że raczej powstrzymują miejską mobilność (kolejną fetyszyzowaną i absolutyzowaną cechą miasta), niż idą z nią w parze czy dowartościowują ją jako nieusuwalny składnik „życia miejskiego” będący zarazem warunkiem skutecznego rywalizowania o wszelkie *więcej i lepiej*.

Po trzecie, miejskie *agory i kluby* wydają się negować miasto i miejskość także w tym znaczeniu, że uderzająco często są one wprzęgnięte w rozmaite *strategie odraczenia i samoograniczania*. *Agory i kluby*, którym bardzo łatwo na pierwszy rzut oka przypisać zaborczość i terytorialny ekspansjonizm, w rzeczywistości funkcjonują najczęściej jako miejsca zastępcze, wycofane (i zarazem służące wycofaniu) oraz zmuszające do nieustannego rezygnowania (z przyjemności patrzenia na nie jako na *zrobione tak, jak się chciało*, a nie *tak, jak dało się to zrobić*, z pełnej swobody dysponowania nimi, z komfortu, jaki miały one pierwotnie zapewnić, z poczucia bezpieczeństwa itd.). W tym sensie *agory i kluby* zupełnie nie pasują do obrazu miasta narzędzia umożliwiającego szybkie i bezproblemowe zaspakajanie wszelkich potrzeb. Nie pasują one nawet do obrazu miasta, które jest zbiorem szans i możliwości. Częściej bowiem uświadamiają bariery i ich nieprzekraczalność niż jakieś szczeliny w „miejskim systemie”. Częściej unieruchamiają bardziej odważne i ofensywne aspiracje, niż biorą udział w próbach ich urzeczywistnienia.

## Zakończenie

Paradoksalnie, tak naprawdę dopiero antymiejskość *agor i klubów* czyni z nich *miejski problem*. Jeśli jednak kłopotliwość *agor i klubów* dla różnorodnych administratorów miasta rzeczywiście miałyby wynikać (tylko) z ich „niemiejskiego wyglądu”, oznaczałoby to, iż miejsca te są groźne w oczach ich przeciwników i krytyków nie dlatego, że przywodzić mogą na myśl jakąś inną koncepcję/ideę miasta (lub że mogą prowokować jakąś ogólniejszą dyskusję o potrzebach i oczekiwaniach mieszkańców), lecz wyłącznie dlatego, że „odklejają się” one od potocznego obrazu schludnego, dobrze uporządkowanego obszaru miejskiego.

Na koniec nasuwa się więc pytanie: co sprawia, że *agory i kluby* okazują się, jak dotąd, mimo wszystko trwałym elementem krajobrazu miejskiego? Ci, którzy życzyliby sobie widzieć w nich (choćby i dość odległe) odbicie aspiracji podmiotowościowych, odpowiedzą zapewne, że owym czynnikiem utrzymującym *agory i kluby* przy życiu jest obrona przez ich twórców strategia *uporczywego trwania*. Trafniejsza wydaje mi się jednak diagnoza Marka Krajewskiego, który uważa, że *agory i kluby* nie trwają dzięki uporczywości ich autorów (rozumianej jako

aktywna i aktywizująca walka o prolongowanie ich istnienia), ale dzięki *cichym sojuszom*, dzięki przyjętym wobec nich „politykom odpuszczania”<sup>9</sup>.

Tolerowanie przez władze miejskie *agor i klubów* najpewniej podyktowane jest ich przekonaniem, że tak długo, jak długo miejsca te nie stwarzają zagrożenia sanitarno-epidemiologicznego, nie naruszają w rażący sposób prawa, nie wywołują ostrych protestów ze strony mieszkańców itp., najzwyczajniej nie opłaca się z nimi walczyć. Dodatkowo prowizoryczność wielu *agor i klubów* pozwala o nich myśleć jako o miejscach, które nie zrosną się z miastem i które, jeśli zajdzie taka konieczność, szybko i bez trudu będzie można zlikwidować. Ostatecznie, owo pobłażliwe, na swój sposób lekceważące nastawienie władzy miejskiej do *agor i klubów* nie wynika wyłącznie z jej lenistwa czy z braku narzędzi prawnych. Opiera się ono na przekonaniu, że *agory i kluby* nie są dla niej niebezpieczne. Najsmutniejsze jest to, że tym razem władza ma chyba rację.

#### Przypisy

- <sup>1</sup> Więcej na temat projektu *Niewidzialne miasto* zob. strona internetowa projektu. Adres strony: [www.niewidzialnemiasto.pl](http://www.niewidzialnemiasto.pl). Na temat założeń projektu zob. też M. Krajewski, *(Nie)widzialne miasto*. Wstęp, [w:] niewidzialne miasto #1. Poznań, Metropolis, Poznań 2007. Do chwili obecnej projekt *Niewidzialne miasto* został zrealizowany (lub jest w trakcie realizacji) w następujących miastach: Bydgoszcz, Bytom, Chorzów, Katowice, Kraków, Łódź, Poznań, Toruń, Warszawa, Wrocław, Zielona Góra.
- <sup>2</sup> Zob. M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 35–38 i 95–97.
- <sup>3</sup> Nie tak dawno J. Rancière ukuł termin „dzielenie postrzegalnego”. Sformułowanie to jest dość nieczytelne, lecz dotyczy kwestii o fundamentalnym znaczeniu: kto ma prawo do obecności w przestrzeni społecznej widzialności? I czyja obecność w tej przestrzeni jest nie-do-pomyślenia? Większość odpowie dziś zapewne, że nie ma takiej kategorii społecznej, takiej grupy, takiej mniejszości, która zasłużyłaby sobie na werdykt wykluczenia ze „sceny społecznej”. Problem w tym, że kategorii, grup i mniejszości, którym odmawia się (po cichu lub jawnie) prawa do społecznej widzialności, raczej przybywa niż ubywa. Dotyczy to już nie tylko rozmaitych *outsiderów*, Innych i Obcych, wobec których społeczna większość żywi jakieś „tradycyjne uprzedzenia”. Zaczyna to dotyczyć również części „gorszych normalsów”; onieśmielająca, sterylna estetyka najdroższych butików, aluminiowo-szklany design wielu osiedli deweloperskich, skomplikowane reguły/rytuały interakcyjne obowiązujące w takich miejscach, jak np. domy aukcyjne, modne kluby czy renomowane antykwariaty, działają jak swoiści selekcjonerzy: dają do zrozumienia, że nie wszystko jest dla wszystkich i że niektórzy aspirujący do „lepszego życia” zrobiliby lepiej, gdyby nie wystawiali nosa poza granice swych domostw. Więcej na temat koncepcji Rancière’a zob. J. Rancière, *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*, Korporacja Ha!Art, Kraków 2007.
- <sup>4</sup> Wystarczy przypomnieć choćby historię poznańskiego skłotu Rozbrat, który – jak dotąd – przynajmniej kilkakrotnie wychodził zwycięsko z konfliktów z samorządem miejskim i który stał się swoistą instytucją próbującą możliwie najskuteczniej bronić swych interesów oraz pewnej ogólniejszej i zarazem alternatywnej wizji miasta, miejskości, miejskiej przestrzeni publicznej.
- <sup>5</sup> Zob. R. Drozdowski, *Programy (używania) miasta*, „Przegląd Humanistyczny” 2010, nr 3.
- <sup>6</sup> Określenie Marka Krajewskiego.
- <sup>7</sup> Więcej o pojęciu *normalnej oryginalności* zob. R. Drozdowski, M. Krajewski, *Zakończenie*, [w:] *Wyobrażenia społeczna. Horyzonty – źródła – dynamika. Uwarunkowania strategii dostosowawczych współczesnego społeczeństwa polskiego – studium socjologiczne*, pod red. R. Drozdowskiego, M. Krajewskiego, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2008, s. 615–630.
- <sup>8</sup> Zob. N. Klein, *No logo*, Świat Literacki, Izabelin 2004, s. 329–342.
- <sup>9</sup> M. Krajewski, *Raport z analizy zdjęć zgromadzonych w bazie Niewidzialne miasto*, tekst niepublikowany.

WOJCIECH DUDA

## Nikt nikomu nie pomoże | Wańka-wstańka | Solidność



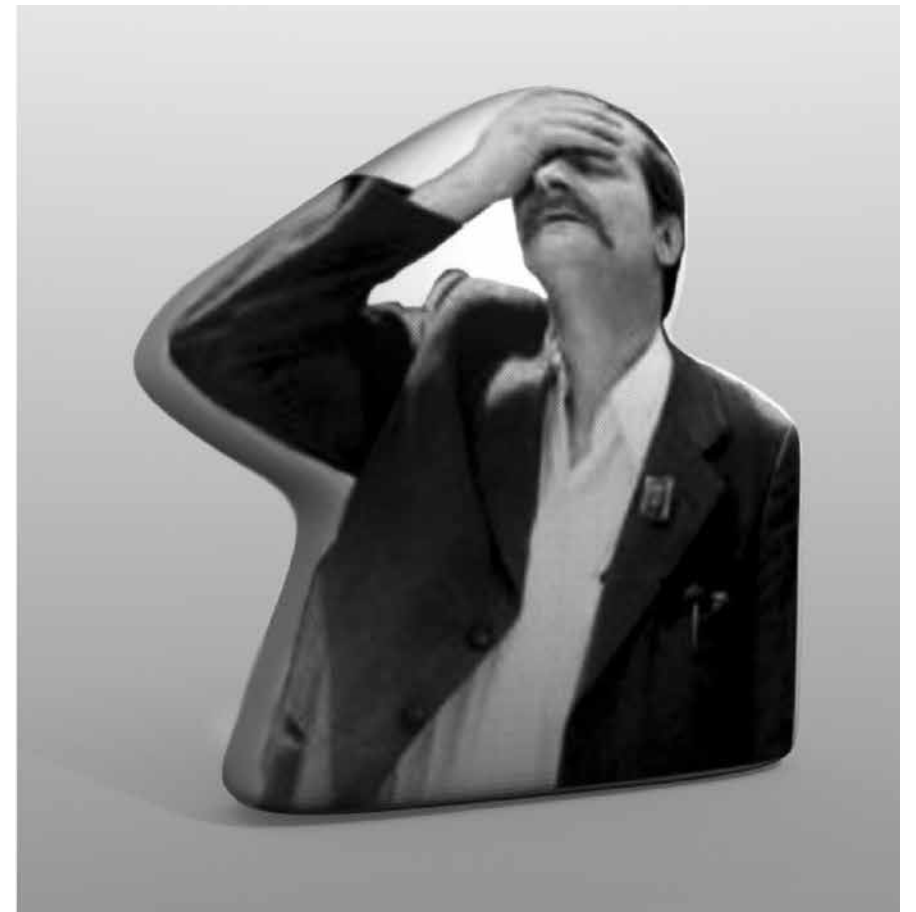
Wojciech Duda, *Nikt nikomu nie pomoże*, 2009

Wojciech Duda w swojej sztuce zachowuje wrażliwość na społeczno-polityczny kontekst. Często inspiracją jego prac jest najnowsza historia Polski. Posługując się słowem, znakiem, sięgając do bogatego rezerwuaru narodowej i religijnej symboliki, wykorzystując znane logotypy i slogany reklamowe, problematyzuje, podaje w wątpliwość ich sens. Dodać należy – sens, do którego jesteśmy przyzwyczajeni i który w konsekwencji, przyswajamy bezkrytycznie. Prace Wojciecha Dudy, skonstruowane na zasadzie zestawienia sprzecznych komunikatów, pełne absurdalnego humoru, nadzwyczaj trafnie ujmują specyfikę naszej lokalności.

(fragment niepublikowanego tekstu Aurelii Nowak Prywatne-publiczne. Prace Wojciecha Dudy jako płaszczyzna napięć)

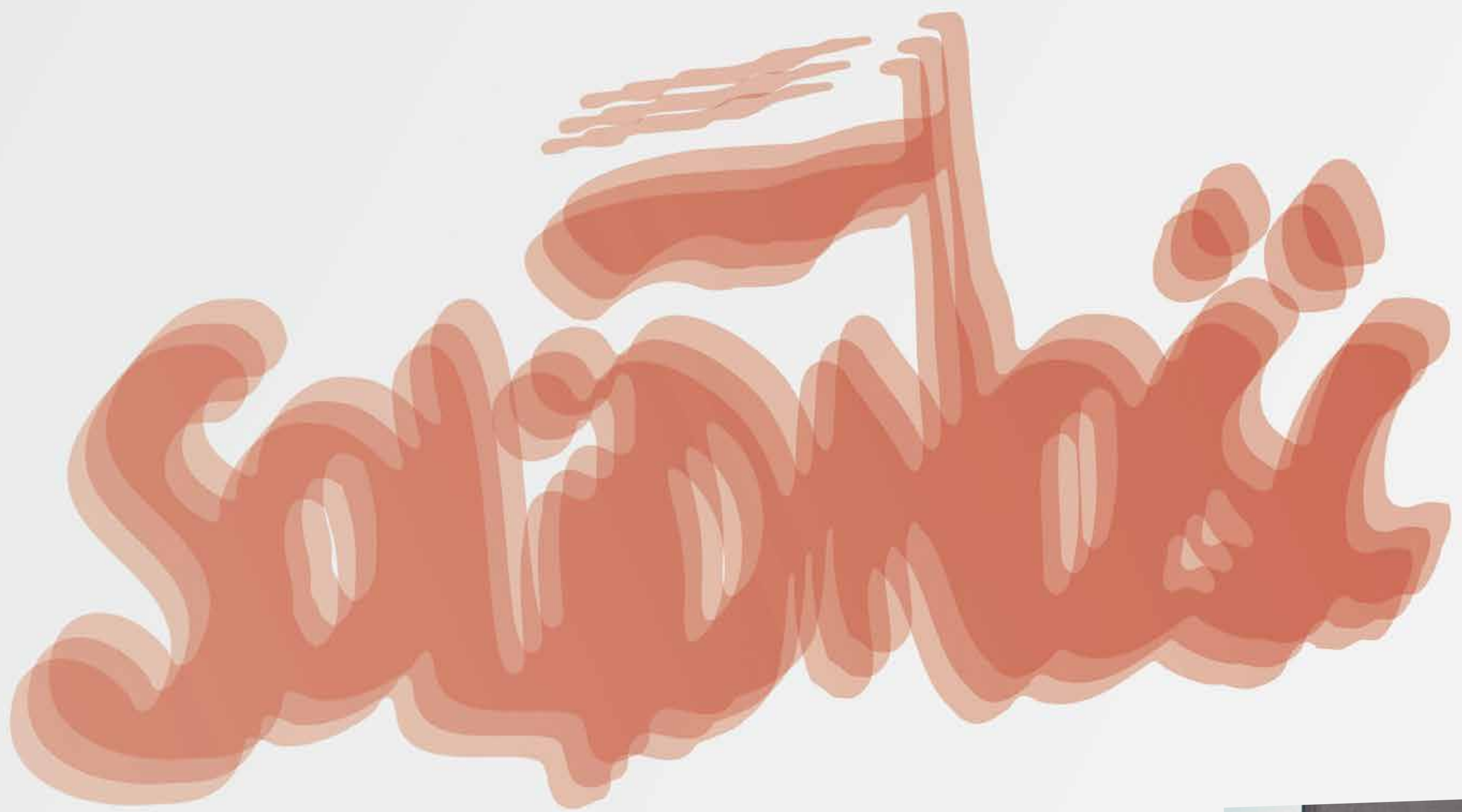


Wojciech Duda, *Wańka-wstańka*, balon, 2009



Wojciech Duda, *Wańka-wstańka*, balon, 2009





Wojciech Duda, *Solidność*, billboard, 2002



## Dom – granica między prywatnym a publicznym i jej artystyczne odwracanie

Prywatne – publiczne, pomimo że wywoływane przy wielu okazjach i w różnych sytuacjach, pomimo rozpatrywania z wielu punktów widzenia, nieustannie budzi zainteresowanie i ciągle jest relacją niejednoznacznie określoną. Nie potrafimy definitywnie określić granicy między prywatnym a publicznym, dodatkowo granica ta jest zależna od zachodzących zmian.

Dlatego chcę przywołać jedno z pierwszych i w pewien sposób najprostszymi rozumień prywatnego i publicznego. Rozumienie to ukształtowało się pod koniec XVII wieku. „Publiczny” odnosi się do otwartości, dostępności dla wszystkich, podczas gdy „prywatny” dotyczy chronionego obszaru życia, zarezerwowanego wyłącznie dla rodziny i przyjaciół. Richard Sennett, przywołując to rozumienie, dodaje: „Pojęcie »publiczny« zaczęło się więc odnosić do życia poza kręgiem rodziny i bliskich przyjaciół. W sferze publicznej rozmaite, złożone grupy społeczne miały wejść ze sobą w nieuchronne kontakty”<sup>1</sup>. Była to zatem sfera, gdzie każdy mógł wejść niezaproszony, mógł spotkać innych, których zachowania nie akceptował. Tu ścierały się różne wizje rzeczywistości, które musiały ze sobą w jakiś sposób współgrać.

Czy dzisiaj ten prosty podział jest aktualny? Czy rozszerzona sfera publiczna jest istotnym elementem życia współczesnego człowieka? Szczególnie gdy coraz bardziej sfera publiczna staje się przepełniona „treściami” prywatnymi, a postawienie granicy między prywatnym a publicznym wydaje się prawie niemożliwe. Czy dzisiaj, podobnie jak pisał Sennett w *Upadku człowieka publicznego*, mamy do czynienia z marginalnością tej sfery, przy jednoczesnym silnym jej akcentowaniu? Dzieje się tak na wielu płaszczyznach,

ale tu zwrócimy uwagę na jedną; gdy przyjrzymy się przeróżnym działaniom artystycznym, odnajdziemy wiele akcji czy realizacji, które przenoszą swą aktywność do przestrzeni publicznej. Gdy wykorzystujemy to pojęcie, naturalnie pojawia się kwestia jego rozumienia. Sama przestrzeń także stanowi intrygujący problem badawczy.

Przeźródlenie budzi zainteresowanie, zarówno od strony rozważań humanistycznych, jak i nauk ścisłych. Istnieje wiele sposobów jej określania, od urbanistyczno-architektonicznych po filozoficzno-duchowe. Przeźródlenie, mając wiele aspektów, implikuje różnorodne pola problemowe i bywa tematem kilku dyscyplin badawczych. Jedną z odmian przestrzeni jest przestrzeń publiczna. To otwarte i dostępne dla wszystkich miejsca wspólne, gdzie każdy może swobodnie przebywać, lecz musi odpowiednio się zachowywać. Podkreśla się społeczny aspekt tej przestrzeni – my jesteśmy w pewnej mierze właścicielami, a przynajmniej jej użytkownikami, przestrzeń publiczna powstała z myślą o nas, chociaż bardzo często należy ona do prywatnych osób czy spółek. Przeźródlenie publiczne wiąże się z naszą aktywnością, często bywa wykorzystywana do prezentacji własnych poglądów – indywidualnych czy grupowych. Tu odbywają się spotkania i różnorodne działania, także o charakterze artystycznym. Możemy podać wiele przykładów: od nielegalnego graffiti po oficjalne prezentacje streetartowe lub specyficzne galerie, jak Otwarta Galeria Malarstwa Ściennego w Gdańsku czy nieistniejąca już Zewnętrzna Galeria AMS.

Wykorzystując miejsca publiczne, bierze się pod uwagę różnorodne konteksty: uwarunkowania geograficzno-urbanistyczne, zaszczości historyczne, naznaczenia społeczne i odwołania kulturowe. Czasami przenosi się projekty z tradycyjnych miejsc sztuki, powielając je jedynie w specyficznym środowisku, ale często działania są przygotowywane specjalnie do takiej przestrzeni i tylko tam mogą zaistnieć. Powodów do prezentowania sztuki w powyższych miejscach jest zresztą kilka, z pewnością warto zaznaczyć ogromną liczbę nieokreślonych odbiorców. Realizacje często zwracają uwagę na relacje międzyludzkie. Ulica, agora, wspólny budynek pozwalają na komunikację, kontakt z drugim człowiekiem, lecz bardzo często jest to powierzchowne, niezobowiązujące, a nawet przypadkowe spotkanie. Te ostatnie słowa zyskują potwierdzenie u wielu współczesnych myślicieli oraz teoretyków sztuki. I tak Josie Appleton w tekście *The return of 'statuemanía'* zauważa zanik ważności sfery publicznej, który przejawia się w coraz większej liczbie prac stawianych w miejscach publicznych. „Sztuka publiczna służy elitom brytyjskim do zatykania dziur w publicznym życiu”. Oddają to liczby – na przestrzeni stu lat liczba posągów i innych trwałych realizacji wzrosła z 73 w latach 1910–19 do 659 w ostatniej dekadzie minionego wieku<sup>2</sup>. Ta ilość zrealizowanych prac nie służy jednak budowaniu społecznej tożsamości czy kreowaniu wspólnoty, ale odwrotnie – sztuka publiczna wywołuje dziś wiele problemów ze społeczną integralnością, ujawnia pustkę hasła publicznego życia i powiększa przepaść pomiędzy elitami społecznymi, które bardzo często wraz z lokalnym rządem płacą za powstałe dzieła, a zwykłymi mieszkańcami. W takiej sztuce często pokłada się nadzieję na rozwiązanie istniejących problemów albo chociaż zwrócenie na nie uwagi. Niestety, często nadzieje te są bezpodstawne<sup>3</sup>.

Do opisu prac w przestrzeni publicznej często przywoływano estetykę relacyjną francuskiego teoretyka i krytyka sztuki Nicolasa Bourriaud, szczególnie podkreślając

budowanie relacji i zachęcanie do działań. Estetyka relacyjna pozwala zrozumieć pewne fakty artystyczne, przez to mówić o nich i je wyjaśniać, ale równocześnie sama wymaga krytycznego namysłu. Na początku warto zaznaczyć miejsce samego Bourriaud, jest on bowiem aktywnym krytykiem i kuratorem, który między innymi prowadził galerię w Paryżu i był kuratorem Tate Britain w Londynie. Jako członek świata sztuki, jeden z graczy, często spotyka się z artystami, prezentuje ich czy o nich pisze. Z tego powodu nie konstruuje ogólnej teorii, tylko trzyma się określonych realizacji i ma swoich „ulubionych” artystów, takich jak: Rirkrit Tiravanija, Philippe Parreno, Liam Gillick, Vanessa Beecroft, by wymienić niektórych z nich.

Czy wobec takich działań, które przekraczają granicę prywatne – publiczne, ale odwrotnie, niż z reguły myślimy, czyli kiedy prywatne staje się tymczasowo publicznym, estetyka relacyjna jest pomocna?

### Relacyjność jako wyjaśnienie sztuki

„Aktywność artystyczna jest grą, której formy, wzory i funkcje rozwijają się i ewoluują według okresów i w społecznym kontekście; sztuka nie ma niezmiennionej esencji”<sup>74</sup>. Takimi słowami wprowadza nas w swoje widzenie Nicolas Bourriaud. W zmieniającym się świecie, przemianie ulega również sztuka, pojawiają się jej nowe formy, nowe obszary zainteresowań, a to wymusza zmianę kryteriów, które ją opisują i oceniają. Obecnie obszarem zainteresowań sztuki są **relacje społeczne**. Sztuka interesuje się działaniami społecznymi, sama także stając się inicjatorką takich działań i sama zamieniając się w takie działania. Sztuka pojawia się w konkretnym społeczeństwie, nie w próżni. Dzisiaj, w coraz bardziej zglobalizowanym świecie, gdzie nasze relacje odbywają się często poprzez media, jesteśmy, jak podkreślają teoretycy, społeczeństwem informacyjnym, w którym zanikają bezpośrednie kontakty międzyludzkie. Sztuka staje się interakcją między ludźmi, a właściwie możemy powiedzieć, że te interakcje stają się sztuką.

Interakcje społeczne stają się nową formą sztuki, innym medium obok wcześniejszych, tradycyjnych. Sam termin „forma” jest ważny w estetyce relacyjnej. W pewnym miejscu Bourriaud mówi, że estetyka relacyjna jest teorią formy<sup>5</sup>, jednocześnie podkreślając nieustanną ewolucję form oraz ich znaczenia. Obserwując współczesną sztukę, bardziej adekwatnie jest mówić o formacji czy tworzeniu się formy. „[...] sztuka dzisiejszych czasów pokazuje, że forma egzystuje tylko w spotkaniu, w dynamicznym związku, wychodzi od artystycznej propozycji, wchodząc w relacje z innymi formacjami, artystycznymi bądź nie”<sup>6</sup>. Bardzo ważny jest kontekst społeczny, nie niezależna, prywatna czy symboliczna przestrzeń. Sztuka nie zamyka się w swojej enklawie, ale jest częścią otaczającego nas świata. „Praktyka artystyczna sytuuje się jako pomysłowość relacji pomiędzy świadomościami. Każda pojedyncza praca jest propozycją życia we wspólnym świecie i praca dla każdego artysty jest pakietem relacji ze światem, umożliwia pojawienie się nowych relacji, tak dalek nieskończenie”<sup>7</sup>. Bourriaud zauważa, że sztuka od zawsze wchodziła w pewne relacje – czy to wobec bóstwa, czy świata zewnętrznego – ale „dziś to się zmienia, ważny jest człowiek wobec człowieka, »inter-human relations«”<sup>8</sup>.

Estetyka relacyjna została ukształtowana w latach dziewięćdziesiątych. Sztuka powstała w społecznym kontekście bierze pod uwagę powiązania społeczne. Jest stanem czy też rodzajem kontaktu. Jest spotkaniem.

„Sztuka to uczenie się żyć w lepszy sposób” – podkreśla Nicolas Bourriaud.

Julian Stallabrass tak opisuje widzenie sztuki przez Nicolasa Bourriaud: „lata 90. charakteryzują prace, które wytwarzają społeczne interakcje na polu estetycznym, w których artyści oferują serwis/obsługę lub kontrakt dla odbiorców, lub prostą możliwość porozmawiania pomiędzy nimi”<sup>9</sup>. Działanie artystyczne wywołuje reakcję widzów, dopiero te reakcje społeczne są pracą, która wykracza poza estetykę. Jest to sztuka demokratyczna. Jednak prace artystów promowanych przez Bourriaud – Stallabrass bowiem zarzuca mu, że teoria estetyki relacyjnej nie stanowi jedynie głosu w dyskusji, ale promuje wybranych twórców – są tylko, według angielskiego krytyka, „czasowymi utopijnymi bąblami”, nie pojawia się w nich substancjalna polityka.

Jeszcze bardziej krytyczne spojrzenie na omawianą teorię prezentuje Claire Bishop. Swoje zarzuty formułuje z różnych punktów, zarówno od strony teorii demokracji (przede wszystkim teorii Ernesta Laclaua i Chantal Mouffe demokracji jako antagonizmu), jak i samej historii sztuki; opisywane działania postrzega przez pryzmat aktywności z lat sześćdziesiątych. Bishop zauważa, że „[...] relacje tworzone przez estetykę relacyjną nie są same w sobie demokratyczne, jak twierdzi Bourriaud, gdyż zbyt łatwo opierają się na ideale podmiotowości jako całości oraz społeczności jako immanentnej więzi”<sup>10</sup>. Pyta jednocześnie o realne skutki, jakie praktyki artystyczne mają dla odbiorcy. „Często nie jest jasne, co odbiorca ma zyskać na takim kreatywnym »doświadczeniu«, będącym w istocie zinstytucjonalizowaną działalnością studyjną”<sup>11</sup>.

Pomimo krytycznych uwag niektóre tezy estetyki relacyjnej są pomocne w opisie współczesnych realizacji artystycznych. Pamiętając hasło: „Sztuka to uczenie się żyć w lepszy sposób”, chcę przywołać konkretne realizacje artystyczne, które odbyły się w Poznaniu. Wszystkie tymczasowo odwracają podział prywatne – publiczne.

Kilka lat temu odbyła się pierwsza edycja wystawy *Misję Tu podoba* (choćby prawdopodobnie nikt nie myślał, że to będzie pierwsza, a po niej przyjdą kolejne edycje). Na początku lat 2000 grupa studentów poznańskiej Akademii Sztuk Pięknych zajmowała kilka mieszkań w jednej z kamienic przy ulicy Sienkiewicza. Pewnego razu zrobili jednodniową wystawę. Przygotowali prace, zaprosili gości. Wszystko odbywało się w prywatnych pomieszczeniach. Ale dokonali jeszcze jednej, bardzo ważnej rzeczy – udało się im zintegrować całą kamienicę i przekonać „normalnych” mieszkańców do wzięcia udziału w przedsięwzięciu. Dlatego wystawa mogła zaanektować naprawdę całą wspólną przestrzeń klatki schodowej, strychu, co więcej, niektóre osoby zdecydowały się zaprosić gości do prywatnych mieszkań. Jeden z performance’ów odbył się w salonie osoby zupełnie niezwiązanej ze sztuką, w tradycyjnym polskim pokoju gościnnym, z meblami na wysoki połysk, z wzorzystym dywanem, z ławą i szklanym wazonem na niej. Właścicielka do swojego prywatnego mieszkania wpuściła obcą grupę osób, a w czasie działania jej pokój stał się miejscem publicznym. Te świadome decyzje zatarły granice między prywatną przestrzenią domu a publiczną strefą wspólną. Na krótką chwilę te dwie strefy zintegrowały się, ale nie ujednoliciły, każda z nich zachowała swój specyficzny koloryt, stanowiąc źródło ciekawego doświadczenia dla odbiorców.

Drugim interesującym mnie działaniem jest realizacja artysty biorącego udział w projekcie *Formy zamieszkiwania*, Macieja Kuraka, którego wiele realizacji było przeznaczonych do obszarów publicznych. Tutaj chcę zwrócić uwagę na pracę z 2004 roku *Sweet Harmony*, która całościowo miała miejsce w prywatnym mieszkaniu.

Dom najmocniej rozdziela prywatne od publicznego, pozwala wskazać granice pomiędzy tymi dwoma obszarami. „Dom jest na tyle domem, na ile można (da się) myśleć o nim i traktować go jako miejsce znajdujące się pod prywatną kontrolą i przestrzeń osobistej suwerenności, w odniesieniu do której nikt, ani umowny system, ani żadna instytucja posługująca się kategorią „interesu publicznego”, nie zgłasza roszczeń nadzorczych”<sup>12</sup>.

W domu my sami decydujemy, kogo chcemy w nim widzieć, gościć. Maciej Kurak zaprosił nas do prywatnego mieszkania na Wierzbicicach. Po wejściu do zwykłego korytarza zostaliśmy skonfrontowani z białą, wytłumioną przestrzenią idealnego domu. W prawdziwe, realnie zamieszkane mieszkanie wpisano sterylne, niedotykalny wzór, do którego nie można było wejść. Niedostępny prywatny wzór. Przechodząc przez wąskie korytarze realnego świata, odnosiliśmy wrażenie, że to ten świat jest sztucznym tworem. Gdy przez przypadek napotykalimy osoby zamieszkujące ten dom, to pomimo wyraźnego zaproszenia czuliśmy się jak intruzy, ale jednocześnie spoglądaliśmy na nich jak na aktorów doskonale odgrywających rolę „bycia u siebie”. Gdzie przebiegała granica między prywatnym światem tych osób a ich publicznym wystąpieniem? Czy granica ta leżała w każdym z nas, odbiorcy-gościu, który z jednej strony wchodzi do specyficznej galerii ze sztuką współczesną, a z drugiej jest u kogoś w prywatnej przestrzeni, w cudzym domu, gdzie nasze przyzwyczajenia, czy też wychowanie, nakazują zachowywać się w odpowiedni sposób?

Prywatny charakter miejsca był niezbędny dla samej realizacji; jedynie w zestawieniu z autentycznym, zamieszkanym miejscem biały, nienaruszalny schemat mieszkania zyskiwał sens. Nie był wyłącznie sterylną atrapą, lecz stawał się źródłem pytań i wątpliwości dotyczących naszego prywatnego zamieszkiwania świata. Ponownie na czas realizacji jasno zaznaczana przestrzeń prywatnego mieszkania, intymna sfera każdego człowieka, została otwarta i wpuszczono do niej obcych. Można powiedzieć, że nastąpiło tu pozytywne wykorzystanie prywatności. Praca ukazuje, z jednej strony, moc sfery prywatnej, z drugiej – wzajemne przenikanie się prywatnego i publicznego oraz łatwość zatarcia granicy, ale jednocześnie jej specyficzne utrzymanie, które ujawnia się jedynie w momencie zatarcia. Prywatne, żeby zaznaczyć swoją ważność, a prawdopodobnie nawet istnienie, musi na pewien czas przestać być prywatne. Musi pozwolić obcym wejść. Poprzez zatarcie granicy paradoksalnie jeszcze wyraźniej ją zaznacza. Jednak jest to możliwe tylko wtedy, gdy twórca zachowa odpowiedni stosunek wobec właścicieli prywatnego. Będzie szanował ich zdanie i respektował prawa własności, a co za tym idzie – prawo podejmowania decyzji dotyczących własnego obszaru zagospodarowania.

Jako ostatni przykład przekroczenia prywatnego i publicznego, a właściwie temporalnego zawieszania ich odmienności, przywołam działanie, które się nie odbyło. 13 czerwca 2009 roku w Poznaniu miała miejsce akcja artystyczna *Urban Legend*. Cały projekt zakładał mocne wejście w tkankę miasta, zarówno we wspólne, otwarte dla wszystkich miejsca, jak i prywatne przestrzenie określonych mieszkańców. Akcja była skierowana do mieszkańców miasta, miała w pewien sposób zwrócić im miasto poprzez

różnorodne legendy – odnalezione i wykreowane przez samych twórców. Uczestnicząc w niektórych wydarzeniach, niestety, odnosiło się odmienne wrażenie. Czasami organizatorzy nie wzięli pod uwagę prawa mieszkańców do podejmowania samodzielnych decyzji na ich prywatnym terenie. Najbardziej dotknęło to zaplanowanego koncertu Leszka Knaflewskiego. *Breath is Blues* miał nawiązywać do poznańskiego festiwalu „Zaczarowany świat harmonijki”; swoistym hołdem miał być koncert odegrany w bramie i na dziedzińcu jednej z kamienic przy ulicy Słowackiego. Niestety, koncert się nie odbył, ponieważ zaprotestowali mieszkańcy kamienicy, których nie powiadomiono o planowanym wydarzeniu oraz o próbach przed nim. Ich protesty wymusiły na właścicielu kamienicy odwołanie wcześniej udzielonej zgody.

Wydarzenie implikuje kilka ciekawych problemów. Po pierwsze, musimy postawić pytanie o prywatny charakter wspólnej przestrzeni. Jaki obszar fizyczny stanowi prywatna, wspólna strefa mieszkańców, a gdzie rozpoczyna się społeczna, publiczna część w prywatnej kamienicy? Gdzie kończy się i zaczyna władza właściciela? Jak „rdzenni” mieszkańcy są traktowani przez świat artystyczny? Wydarzenie, które się nie odbyło, w pewien sposób zostało zrealizowane, wywołało bowiem rezonans i refleksję dotyczącą ogólnie sztuki w przestrzeni publicznej, a może jeszcze bardziej w przestrzeni prywatnej, która bywa traktowana jako publiczna, czyli wspólna.

Gdy sztuka narusza granice prywatności innych, jakkolwiek trudne i niejednoznaczne do określenia, nie może udawać, że tego nie robi, i stawiać się ponad. Jeżeli wybiera miejsca pozagaleryjne, powinna czynić to w sposób przemyślany i uzasadniony. A wtedy nawet wtargnięcie do prywatnych, intymnych sfer jest zrozumiałe.

Piotr Bernatowicz w odniesieniu do prac Macieja Kuraka napisał: „wiele prac Macieja Kuraka zostało zaprojektowanych do przestrzeni publicznej, jednak ich działanie realizuje się w przestrzeni mentalnej widza”<sup>13</sup>. To dotyczy wielu artystycznych realizacji, tym bardziej należy pamiętać, że gdy sztuka wchodzi do prywatnych domów, które na pewien czas stają się miejscami publicznymi, wzmacnia się pytanie o odbiorcę, czyli dla kogo te prace były realizowane. Czy naturalni mieszkańcy tych przestrzeni, ich użytkownicy, byli brani pod uwagę? I co my zyskaliśmy dzięki dopuszczeniu nas do prywatnych światów? Chociaż prawie od razu rodzi się wątpliwość, czy naprawdę zostaliśmy dopuszczeni do prywatności, czy to nie kolejna powierzchowna fasada? I czy sztuka to naprawdę „uczenie się żyć w lepszy sposób”?

#### Przypisy

- <sup>1</sup> R. Sennett, *Upadek człowieka publicznego*, przeł. H. Jankowska, Muza, Warszawa 2009, s. 35.
- <sup>2</sup> Autorka podaje dane dotyczące liczby pomników: 1870-79 – 85; 1880-89 – 95; 1890-99 – 84; 1900-09 – 106; 1910-19 – 73; 1920-29 – 52; 1930-39 – 74; 1940-49 – 11; 1950-59 – 58; 1960-69 – 117; 1970-79 – 84; 1980-89 – 185; 1990-99 – 659. J. Appleton, *The return of statuemanía*, <http://www.spiked-online.com/Articles/0000000CA6F6.htm>.
- <sup>3</sup> Tamże.
- <sup>4</sup> N. Bourriaud, *Relational Aesthetics*, Les presses du réel, Dijon 2002, s. 11 (wszystkie cytaty pochodzące z tej publikacji podaję we własnym tłumaczeniu).
- <sup>5</sup> Tamże, s. 21.
- <sup>6</sup> Tamże, s. 21.
- <sup>7</sup> Tamże, s. 22.

<sup>8</sup> Tamże, s. 28.

<sup>9</sup> J. Stallabrass, *Art incorporated. The history of contemporary art*, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 176 (cytat podaję we własnym tłumaczeniu).

<sup>10</sup> Cyt. za: K. Sienkiewicz, *Problem sytuacji estetycznej w Pracowni Grzegorza Kowalskiego*, <http://www.gazeta-muzeum.pl/arttykul.php?id=29>.

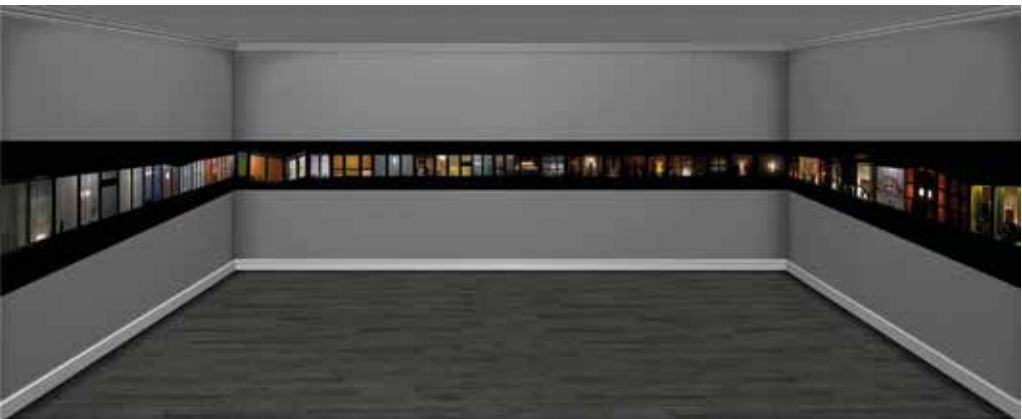
<sup>11</sup> Zob. C. Bishop, *Antagonism and Relational Aesthetics*, „October” 2004, no. 110. M. Pustola, *Nie zakochuj się we władzy*, Wprowadzenie do polskiego wydania *Dzielenia postrzegalnego* Jacques’a Rancière’a (Korporacja Ha!art, Kraków 2007), <http://www.obieg.pl/ksiazki/5633> 01.02.2008, aktualizacja 16.02.2009, 18.12.

<sup>12</sup> Komentarz Rafała Drozdowskiego w: *Prywatnie o publicznym/publicznie o prywatnym*, pod red. R. Drozdowskiego, M. Krajewskiego, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007, s. 71.

<sup>13</sup> P. Bernatowicz, *Od przestrzeni publicznej do przestrzeni mentalnej*, [w:] Maciej Kurak, *Sag mir wo die blumen sind*, pod red. M. Popławskiej, Galeria Miejska „Arsenał”, Poznań 2010, s. 23.

SŁAWOMIR DECYK

## Jako w niebie, tak i na ziemi



Oprócz spełniania podstawowej funkcji ochronnej okno, wykorzystując światło naturalne, pozwala na oświetlenie wnętrza. Można przy tym odnieść wrażenie, że magazynowana w ten sposób energia zostanie ponownie użyta. Po zapadnięciu zmroku emitowane z wnętrza mieszkań światła (czasami towarzyszą temu dźwięki) są nieodłącznym elementem miejskiego krajobrazu. Stwarza to doskonałe warunki do obserwacji tajemniczych, wyrafinowanych form, a niekiedy zaskakujących, budzących zakłopotanie zachowań. Już wstępne obserwacje potwierdzają charakterystyczne dla większości obiektów cykle aktywności (pojawiają się i znikają z dużą regularnością). Zmienne natężenie światła, zróżnicowanie barw, krótkotrwałe rozbłyski – to tylko niektóre, bliżej poznane cechy. Dynamika nieustannych zmian zachodząca wewnątrz tych obiektów żywo przypomina migotliwe punkty na ciemnym tle nocnego nieba.

Prezentowany zestaw to połączenie dwóch serii fotografii okien – wykonanych w Polsce i w Norwegii.



Leszek Knaflewski, *Breath is Blues*, audio performance, 2009 (fot. Aleksandra Ska)



Sławomir Decyk, z serii Jako w niebie, tak i na ziemi, 2010, fotografie-lightbox, 35 x 1200



Sławomir Decyk, z serii Jako w niebie, tak i na ziemi, 2010, fotografie-lightbox, 35 x 1200

STEFAN WOJNECKI

## Wycinka | Z moich okien



Stefan Wojnecki, **Wycinka**, video, 5 min, 2010

Stefan Wojnecki, **Wycinka**, video, 5 min, 2010  
Strony 112 i 113: Stefan Wojnecki, **Z moich okien**, fotografia, 2010





## Publiczne prywatności w mieście



### Narodziny tożsamości z ducha komunikacyjnej wrzawy

Przestrzeń zamieszkania jest naznaczona osobistymi przeżyciami i oznakowana śladami komunikacyjnych zachowań innych i nas samych. Nie ma dziś żadnych powodów, by sądzić, że podział na sfery prywatną i publiczną, na pracę zarobkową w miejscach publicznych i życie rodzinne w miejscach prywatnych jeszcze się długo utrzyma. Pracujemy dłużej w zaciszu domowych pieleszy, a odgrywamy nasze społeczne role krócej, lecz za to intensywniej – nasze role w przestrzeni publicznej są rygorystycznie inscenizowane, reżyserowane, wizualnie opracowywane. Przygotowuję wykłady w domu przy komputerze, ale przedstawiam je na uczelni albo w dużej auli, czasem w tozde – krócej, ale intensywniej, wobec wielu innych ludzi. Oto drobny przykład (fotografia na sąsiedniej stronie) – ja jako logo, marka, pieczęć firmy.

Nie bardzo wiadomo, dlaczego to, co jeszcze do wczoraj w powszechnym odczuciu uchodziło za sferę prywatną, nie będzie się sprzedawało jak gorące bułeczki w publicznych i prywatnych mediach, czyli środkach masowego przekazu. *Nocnik* Andrzeja Żuławskiego oraz licealiści nagrywający seks z partnerami po to, by nagrania umieścić w sieci (na przykład na YouTube albo Facebooku) to trafna manifestacja (niemal diagnoza) tego stanu rzeczy – nic, co prywatne, nie jest, nie powinno być, nie będzie publiczności obce. Marsz, marsz prywatności, z ziemi dyskretnej na ekrany, strony, ściany i sceny ziemi obiecanej (komu obiecanej: obiecanej masowemu, ale masowo

indywidualizowanemu konsumentowi). Nie wszystkie formy tego marszu to literackie eksperymenty w stylu Henry’ego Millera, Charlesa Bukowskiego czy Roberta Bolaño – wystarczy sięgnąć po „Magazyn Rodzinny”, dodatek do sobotniego wydania „Głosu Wielkopolskiego” z 31 lipca 2010 roku, by w reportażu o „uczuciach największego formatu” ujrzeć zdjęcie billboardu wykonanego za darmo przez szefów firmy poligraficznej z Poznania dla jednego z pracowników. Publiczna tablica ogłoszeniowa uderzająca wielkim formatem znad zgiełku ulic informuje o prywatnej prośbie: „Justyno Flisiak, uczyn mnie najszczęśliwszym na świecie i zostań moją żoną. Janusz Walczak”.

Dowiaduje się o tych oświadczeniach Justyna, potwierdza je wszem i wobec Janusz, ale dowiadują się także przypadkowi przechodnie. Tak było, choć na nieco mniejszą skalę, od zawsze. Od zawsze rysowano kredą na murach kamienic albo ryto nożem w korze drzew „kocham Agnieszkę” czy „Maciek+Jola=love”. Ale to były szeptu wizualne, a teraz mamy do czynienia z wraskiem, krzykiem, wrzawą wzrokową. Jak reagują spostrzegający ten billboard ludzie na to nagłe wciągnięcie ich do bramy czyichś intymnych wyznań? Pobłażliwie, życzliwie, obojętnie, niechętnie, wrogo? Tego nie wiemy, bo nie badaliśmy odbioru takich instalacji w sposób systematyczny.

Wiemy tyle tylko, ile wymyślili nasi socjologowie, na przykład Manuel Castells we *Władzy komunikacji*:

„Im bardziej złożone są nasze systemy informacji, interaktywnie połączone z bazami danych i źródłami informacji poprzez komputerowe sieci, tym bardziej od pracowników wymagamy umiejętności wyszukiwania i rekombinacji informacji. Wymaga to odpowiedniego wykształcenia i treningu, ale nie dla rutynowej wprawy, lecz dla rozwijania zdolności twórczych oraz umiejętności ewoluowania wraz ze zmianami organizacji, technologii i wiedzy. I odwrotnie – zadania nisko cennie, choć niezbędne, są stawiane przed nieodróżnioną siłą roboczą (*generic labor*), która da się zastąpić maszynami albo przenieść do fabryk w krajach o niskich płacach”<sup>1</sup>.

Trzeba zauważyć, że to już nie są nieśmiałe liberalne dywagacje Habermasa o teorii działań komunikacyjnych sprzed trzydziestu lat, jeszcze pełne neoliberalnych złudzeń o grzecznym i uregulowanym politycznie dialogu wyższych z niższymi, bogatszych z biedniejszymi, silniejszych ze słabszymi. Castells mówi do nas z Katalonii i Kalifornii, podobnie jak Staniszkis mówi do nas w Polsce. Mówią oboje, że trzeba zrozumieć, czy ta nieodróżniona siła robocza zgodzi się na niekorzystny dla siebie podział pracy, czy też upomni się o swoje prawa jako jednostek ludzkich i pracowników (niewygodne dziedzictwo przesłań „Solidarności” – odezwa do poniżanych i nisko opłacanych pracowników oraz odezwa do ludów ciemionych przez komunistyczne elity). Analizom Castellsa towarzyszą radykalne spekulacje na temat dyktatury mediów nad jednostkami, a właściwie na temat multimedialnego wpuszczania zindywidualizowanych odbiorców w zbiorowo tworzone wirtualne maliny. Współczesne środowisko miejskie, krajobraz zurbanizowany, do którego przenosi się coraz więcej ludzi na całym świecie, sprzyja bowiem stopniowemu przekazywaniu całej władzy nad naszą podzielną i podsycaną uwagą tym, którzy potrafią skorzystać z nadmiernej pobudliwości komunikacyjnej (z hedonistycznymi akcentami). Wszyscy jesteśmy komunikacyjnie nadpobudliwi, wszyscy jesteśmy nieustannie podłączani, łączeni i kontaktowani, a jednocześnie sami się coraz bardziej wplątujemy w sidła multimedialne, bo sami też dla wygody chcemy mieć łatwy, szybki i stały dostęp do Googla czy Wikipedii. Erudyci mogą stracić posady, bo erudycja – przynajmniej taka uproszczona i strywializowana, ale za to hedonistycznie nastawiona – trafiła pod wirtualne strzechy: z pałaców wykształconych elit dotarła do chat wyposażonych w anteny satelitarne.

Ma to znaczny wpływ na zmiany proporcji „prywatności” i „publiczności” naszych zachowań. Oświadczyzny, które do niedawna były ograniczone do pary dwojga (lub dwóch) osób, obecnie stają się jeszcze jednym publicznie dostępnym rytuałem, a jego nagłośnienie (wzrokowe albo głosowe, albo i jedno, i drugie zarazem, jak w nagraniach wideo często umieszczanych na stronach internetowych, choćby na YouTube) wzbogaca, zagęszcza wielką rozmowę ludzkości, której gwar otacza miasta niczym roje pszczół wirujące wokół naszych głów, sycące (jeszcze nie wszystkie, ale to kwestia czasu) nasze zmysły czy tego chcemy, czy nie. Jednocześnie jednak oświadczyzny, których treść podano jako prywatną wiadomość w zasadzie przeznaczoną dla jednej tylko osoby, ale nada-



117 fot. Andrzej P. Florkowski

na w sposób sprawiający, że odbiorców będzie znacznie więcej, przestają być po prostu prywatnym zachowaniem werbalnym, zapisem osobistego życzenia, intymnym gestem werbalnym. Firma, która udostępnia billboard dla takich oświadczyń – być może przypadkowo, choć trudno w to uwierzyć – korzysta z podstawowej zasady kamuflażu komunikatów reklamowych. Gdyby napisano na billboardzie po prostu: „kupujcie u nas, bo nasza firma lepiej dba o interes pracowników i ich dobre samopoczucie, idąc im na rękę nawet w sprawach, które się w służbowych obowiązkach i zobowiązaniach wobec pracowników wcale nie mieszczą”, to większość odbiorców porzuciłaby czytanie takiej wiadomości po pierwszych paru słowach, tak jak na ogół wyłączamy uwagę w chwili, w której stwierdzimy, że ktoś nam chce coś zareklamować, sprzedać, wmówić, a nas to właściwie nic nie obchodzi. Tylko dlatego, nawiasem mówiąc, potrafimy zachować przytomność umysłu mimo tej potwornej koncentracji PR i reklamy w przestrzeniach miejskich. W oświadczeniach skierowanych do Justyny zawarta jest zatem subtelna autoreklama firmowa, udająca, że wcale nie jest produktem ani PR, ani marketingu, i że nie ma nic wspólnego z interesem firmy, a stanowi tylko i wyłącznie prywatną zachciankę pomysłowego pracownika. Jak słusznie zauważył czytający powyższe zdanie w rękopisie krytyk Tomasz Szczuka, „firma też się oświadcza, ale nie Justynie, tylko nam”<sup>2</sup>. Sam się czasem zastanawiam, co bym zrobił, gdybym dojeżdżając autostradą do Poznania, ujrzał na billboardzie zdjęcie prywatne (powyżej), które wykonał w ogrodzie

mojego domu na Junikowie profesor obecnego Uniwersytetu Artystycznego Andrzej Florkowski około 1988 roku.

Czy dzięki takim billboardom przestrzeń zamieszkania zwana Poznaniem staje się bardziej „sexy” dla jej mieszkańców i przybyszów? Niekoniecznie. O tym, czy miejska przestrzeń jest „sexy”, decyduje, między innymi, skupienie przemysłów kulturalnych, twórcza wyobraźnia, aranżacja przestrzeni z atrakcjami dla przechodniów, interesujący miks ludzi, okazji i możliwości. Niestety, pod tym względem Poznań (jako centrum, jako ten obszar, do którego zmierzamy, wychodząc na uliczkę przed naszym domem na Winogradach, Górczynie, w Puszczykówku czy w Plewiskach i mówiąc: „a teraz jadę do miasta”) wydaje się mało atrakcyjny. Nie jest rozsądnie organizowany jako przestrzeń do wplatania własnych, „prywatnych” opowieści w strumień miejskiej narracji. Poznań, na tle nie tylko Wrocławia, Gdańska i Łodzi, ale nawet miast mniejszych i mniej ciekawych, wypada blado. Nie chciałbym przejawiać nadmiernej niechęci do decydentów, obarczając ich winą za taki stan rzeczy, trzeba jednak wiedzieć, że publiczne porównania wypadają kiepsko dla naszej miejskiej przestrzeni.

### Przechadzki poławiacza przeżyć i doznań

Oto nadszedł ranek 15 października 2010 roku: właśnie podano wiadomość, że Poznań nie przeszedł do dalszych eliminacji w konkursie na europejską stolicę kultury – zostawiając pole do popisu Wrocławowi, Gdańskowi, Łodzi, Lublinowi i Katowicom. Można by się było tym lekceważeniem przestrzeni miejskiej nie przejmować, gdyby do Poznania pchały się drzwiami i oknami stęsknione atrakcyjnej oferty kulturalnej i kulinarnej, sportowej i pracowniczej masy życzliwie zainteresowanych gości z całego świata. Utrata szans na to, by nasze miasto zostało kulturalną stolicą Europy, jest niepokojąca, a wrażenie to potęguje świadomość, że tuż po ogłoszeniu niekorzystnego dla miasta werdyktu prezydent rozesał obywatelom ulotkę wyborczą opatrzoną tytułem „Jeszcze więcej dla Poznania” (choć właśnie się okazało, że Poznań ma o jeszcze jedną szansę mniej). Przestrzeń centrum z dnia na dzień nie podupadnie od jednego werdyktu. W końcu o atrakcyjności tej przestrzeni, także wizualnej, przesądzą artyści, urbanisci, deweloperzy i my, dając wyraz naszym upodobaniom i nabierając przyzwyczajęń (tu espresso, tam zakupy, tu posiłek). W końcu nie przestanie tworzyć prężne środowisko młodych artystów wizualnych, medialnych, scenicznych albo muzycznych. Nie przestanie, bo nadal można liczyć na spotkanie socjologów z fotografikami, studentów marketingu z designerami, na koegzystencję artystów wizualnych z kupcami w Starym Browarze czy też clubbingowiczów z designerami na przykład w Spocie albo na festiwal teatralny Malta. Nie zniknie potencjał talentu i inteligencji studentów humanistyki, nauk społecznych i politechnicznych, ekonomii, zarządzania, filologii skandynawskich bądź orientalnych, medycyny, farmacji czy sportu i turystyki, a nawet wzornictwa (zwłaszcza w starej drukarni na tyłach Sheratona). Nadzieja na ożywianie przestrzeni centrum Poznania pozostaje – w tych miejscach porusza się zbyt wielu studentów

przypadających na jednego niestudiującego mieszkańca, by dało się to łatwo przeoczyć i by o tym można było zapomnieć. Ale trzeba także pamiętać, że możemy przegrać w globalnych zmaganiach o to, czy w rankingu miast będziemy bliżej twórczych siedlisk samoprogramujących się zawodowców, czy też bliżej skupisk nie zróżnicowanej a taniej siły roboczej.

Należy również mieć na uwadze, że przestrzeń śródmiejskiego Poznania jest cmentarzem zaprzepaszczonych szans, nagrobków niewykorzystanych możliwości, jakie zostawiają za sobą menedżerowie kultury – przez zaniechanie, brak wyobraźni i nieumiejętność korzystania z okienek szans, które się otwierają przed ośrodkami miejskimi świata. Odpowiedzialni jesteśmy także my wszyscy, kiedy zaczynamy omijać niektóre miejsca, dzielnice, ulice (kiedy kupujemy w Tesco – mimowolnie zmniejszamy szanse na przetrwanie małego sklepu spożywczego, podobnie jak zmniejszają ją Amerykanie kupujący w Wal-Marcie, ale stęsknieni za sklepikiem „taty z mamą”). Należymy już do świata na tyle zamożnego, by kształcić uniwersytecko miliony swoich obywateli, choć uczelnie państwowe nadal bezkarnie trwonią środki (bo monopolistycznie wykluczają uczelnie niepaństwowe z konkurencji na rynku usług oświatowych) i nie potrafią wyzwolić inicjatyw studenckich – zindywidualizowanych, potencjalnie partnerskich – mas. Nadal więc absolwenci polskich uczelni wyższych wolą wyjeżdżać jako niezróżnicowana siła robocza do Anglii niż pracować w samoprogramujących się zawodach i funkcjach w kraju. Tymczasem powinno być jasne, że wartość dodana wszystkich dóbr i usług zależy dzisiaj przede wszystkim od wkładu wiedzy, umiejętności, pomysłowości i wyobraźni, a zatem odpływ absolwentów jest szkodliwy właśnie jako strata potencjalnie twórczych i przedsiębiorczych jednostek. Toteż odpływ ten nie może być traktowany jako pożądane „rozgęszczanie” demograficzne z nadmiaru niezróżnicowanej siły roboczej<sup>3</sup>. W przypadku przestrzeni miejskiej i jej zagospodarowywania – im większa koncentracja wysoko wykształconych i ambitnych jednostek, tym większe szanse, by choćby trochę się wznieść ponad przeciętność zurbanizowanego świata i gęsto usianej symbolami i „brandami” komunikacji.

*Brand* to tyle, co „marka”, jak w „dobrej marce”, ale umiejętności „brandingu” (czyli oznakowywania, stemplowania własnym znakiem firmowym) szybko zastosowano w dziedzinach pozahandlowych – mówi się dziś, na przykład, o „city branding”, czyli o promocji miast jako pewnych typów dobrych marek dla złąknionej przyjemnych i ciekawych przeżyć jednostki.

Udajmy się na przechadzkę po centrum Poznania. Spróbujmy popatrzeć na miasto oczyma Obcego. Dlaczego ktoś miałby przyjechać albo przylecieć do Poznania, a nie do Edynburga, Hamburga, Lyonu, Walencji czy Wilna? Dlatego, że coś w image’u Poznania, w obrazie Poznania prezentowanym w mediach (zwłaszcza tak zwanych społecznych i „bieżących”, czyli „streaming”) i relacjach prywatnych kojarzyłoby się mu (albo jej) pozytywnie, zachęcająco. Tak mogłoby być, gdyby na przykład Śródka wabiła kawiarniami, barami, butikami, zwariowanymi herbaciarniami-księgarniami otwartymi do trzeciej w nocy itd. Spędzałem kiedyś długi weekend w Sewilli i około północy do tarłem do klubu Carbonaria, w którym najpierw odbywały się nudnawe pokazy tańca

flamenco dla turystów, ale potem, gdzieś koło pierwszej czy drugiej w nocy, studenci konserwatorium i młodzi kompozytorzy zaczęli sobie swobodnie grać na pianinie, improwizując nowoczesne kawałki na motywach właśnie muzyki flamenco. Sewilla nie jest miastem specjalnie atrakcyjnym (powiedzmy, że przegrywa z Barceloną i Madrytem, tak jak Poznań z Krakowem i Warszawą), z trudem zintegrowała tereny byłej wystawy światowej z resztą miasta, centrum i starówka są małe, rzeka jest słabo wykorzystana, ale niepowtarzalne przeżycia, o których wspominałem, to najlepszy branding, jaki dla poszczególnego istnienia turystycznego można wymyślić.

Nasze miasto może wygrać w walce o przyciągnięcie uwagi potencjalnego gościa, klienta, turysty – „kultowym” klimatem: zachęcającą atmosferą butikowych hoteli i oryginalnych restauracji, klasycznych imprez typu konkurs Wieniawskiego i nowoczesnych cyklicznych wydarzeń, takich jak festiwal Malta. Powinniśmy się wybić – akcentując lekko skandalizujące, swobodne manifestacje twórczości wbudowanej w rytm miasta – zarówno w odczuciu tych, którzy szukają nowych smaków piwa, jak i tych, którzy porównują miasta w Europie pod względem gęstości punktów sprzedaży cappuccino czy espresso. Gdyby między katedrą a synagogą stanęła imitacja minaretu na kominie starej papierni (jak proponowała Rajkowska), już byśmy mieli atut wizualny nie do pogardzenia i pomost między Starym Browarem a Starym Rynkiem z jednej oraz Śródką i Termami na Malcie z drugiej strony. Gdyby Poznań naprawdę walczył o to, by zostać miastem medialnym i mediagenicznym, w którym kultura wysoka i masowa spotykają się, a nawet wzajemnie się lansują, może przestrzeń miejska stałaby się sympatyczniejsza, bardziej „połączona” i „spójna”. Tak jednak nie jest. Stary Browar jest cennym nabytkiem, ale wyludnił dwie główne ulice, czyli 27 Grudnia i Święty Marcin, łączące Targi, Kaponierę, Teatr Nowy, Operę, Aulę UAM, konserwatorium i Centrum Kultury Zamek z placem Wolności, Muzeum Narodowym, Starym Rynkiem, Kupcem Poznańskim, Półwiejską i Browarem. Plac Wolności zamienił się w opustoszałe mauzoleum zamkniętych banków (po godz. 18), a na obu wymienionych ulicach co chwila plajtują kawiarnie i sklepy, zaś ich porzucone lokale straszą pustką i jeszcze bardziej zniechęcają do spaceru. Gdyby nie wygodny parking pod placem Wolności, byłoby jeszcze puściej.

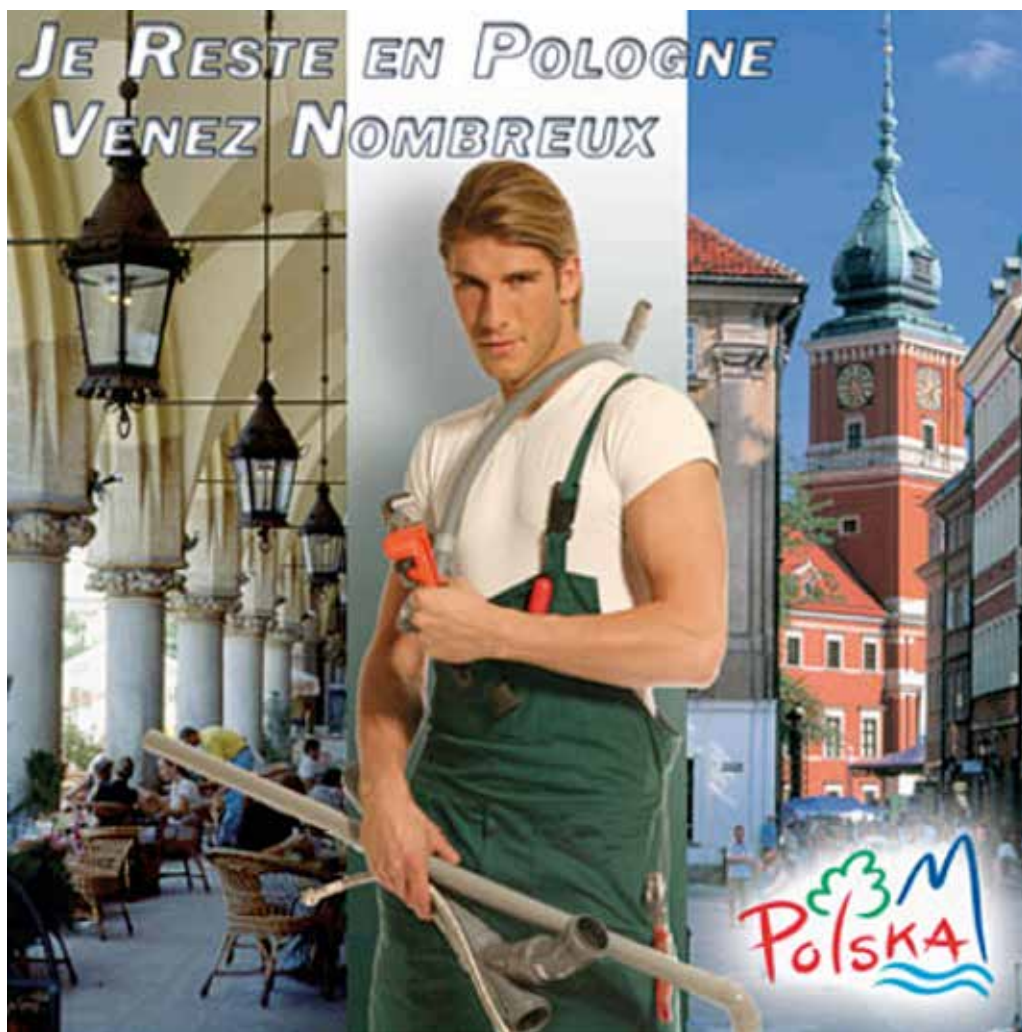
## Księgarnie jako reduty

Ocieranie się i ścieranie kultury wysokiej i niskiej może być źródłem twórczej inicjatywy. Nie wiem, czy w Poznaniu bywa. Kibice Lecha, którzy przestraszyli kustoszy i zmusili ich do zamknięcia muzeów w Noc Muzeów, to typowy przykład braku współpracy i koordynacji między organizatorami wydarzeń w tej samej czasoprzestrzeni miejskiej, choć nietrudno było przewidzieć, że po meczu kibice ruszą w rejony o największej koncentracji barów z piwem, czyli pociągną ulicą Grunwaldzką ku Staremu Rynkowi. Nie przewidziano tej zbieżności, tego, że zarówno miłośnicy sztuki wystawianej w muzeach, jak i kibice po meczu ulubionej drużyny zaczną się przemieszczać po Starym

Mieście w tym samym czasie, bo właśnie w tamtej okolicy znajduje się najwięcej i muzeów, i punktów sprzedaży piwa. Nie wymyślono, co począć – zmienić termin wydarzenia czy skorzystać z okazji i zwabić kibiców do muzeów? Ryzykowne, ale może Lech, jako klub, powinien zacząć wychowywać swoich kibiców i organizować im wycieczki do muzeów? Może byliby mniej agresywni? Może artyści powinni zacząć produkować suweniry dla kibiców, a kibice pozować artystom? Akcja „Portret kibica” przed meczem i po jego zakończeniu w gmachu Uniwersytetu Artystycznego albo przed wejściem na stadion i po jego opuszczeniu? Przestrzenie zamieszkania to także przestrzenie konfrontacji. Realnie istniejące konfrontacje w przestrzeniach zamieszkania przesądzą o tym, w jakiej scenografii odbędą się konfrontacje następne. Kibice Lecha są absolutnie przeświadczeni, że na stadionie ich własnej drużyny nikt im nic nie zrobi, nawet gdy się będą awanturowali, a miasto (przezornie, ale tchórzliwie i przedwcześnie) zamknie bramy przybytków kultury i poczeka, aż się upiją, poawanturują i pójda spać.

W 2011 roku znów będzie Noc Muzeów i znów będą mecze na stadionie Lecha przy Bułgarskiej. Co jeszcze można by zrobić? Mógłby Poznań zostać miastem pełnym Głośnych Samotności – klubów-księgarni, w których trwają całonocne lektury *Naprzeciw dniom* Pynchona (no dobrze, może być coś lżejszego, na przykład 2666 Roberta Bolaño). Ale raczej nie będzie, bo w Browarze księgarnia Bookarest przeniosła się do sporo mniejszego i nienadającego się na spotkania literackie lokalu, znikając z dziedzińca, przy którym mogłaby takie imprezy organizować z pożytkiem dla wszystkich. Nie będzie, bo Głośna Samotność, zamknięta jakiś czas temu, dopiero ma się odrodzić, już nie na Ratajczaka w pasażu przy kinie Apollo, ale na Świętym Marcynie, nad kinem Muza, i jeszcze nie wiadomo, czy tym razem przetrwa.

Poznań na mapie konsumenta kultury? Mogłoby to być miasto, w którym Dom Wydawniczy Rebis przyznaje najwyższą w Polsce cenioną nagrodę literacką (korzystnie odróżniającą się od koniunkturalnej i klanowej Nike). Poznań nie ma własnej nagrody literackiej. Nie ma, choć Tomasz Szponder, właściciel wydawnictwa Rebis, już dawno zgłaszał taką propozycję pod adresem wydziału kultury urzędu miejskiego – odpowiedź z placu Kolegiackiego było wyniosłe milczenie. O czym ono świadczy? O tym, że nawet szukając atutów przed konkursem na kulturalną stolicę Europy, nie umiano spojrzeć na Szpondera i Rebis jak na matecznik inicjatyw, które wzbogacają życie kulturalne i ofertę kulturalną Poznania, a widziano w nich tylko przedsiębiorstwo płacące podatki i zapewniające miejsca pracy. Nie każda firma – na przykład spółdzielnia murarska albo warsztat samochodowy – może zaprosić do Poznania laureata literackiej Nagrody Nobla. Szponder może, i nawet to proponował. Tymczasem w urzędzie traktowano jego propozycję jedynie jako zręczną autoreklamę, próbę wyłudzenia billboardu za darmo. Myślę, że wydawca trochę się zniechęcił do inicjatyw na rzecz miasta. Przestrzeń literacka miasta nie zyska nowego szlaku – który wiódłby od wydawnictwa Rebis przy ulicy Żmigrodzkiej naprzeciwko cmentarza Junikowskiego do placu Kolegiackiego (prezydent daje się sfotografować ze zdobywcą literackiej Nagrody Nobla), potem Auli UAM (laureat Nobla wygłasza mowę i odpowiada na pytania czytelników, transmisja na żywo w TVP) i Pałacu Działyńskich (laureat wręcza



zwycięzcy nagodę literacką Poznania), a dalej do Bażanciarni, Le Palais du Jardin czy wagi miejskiej (uroczysta kolacja noblisty z autorami pięciu najwyższej ocenianych publikacji). Wszystkie te wydarzenia wpłynęłyby znacząco na zwiększenie utargu w usługach hotelarskich i kulinarnych oraz poprawiłyby wizerunek miasta prezentowany w mediach, a także jego odbiór na świecie, co zwiększyłoby szanse Poznania na wygranie przetargów na przyszłe imprezy. Trzeba z tego korzystać, bo nie zawsze nadarzy się taka okazja, jak słynny polski hydraulik (co prawda Orbisu i tak przed bankructwem nie uchronił).

Przestrzeń zamieszkania jest też przestrzenią pamięci, która może stymulować wyobraźnię. Pozostajmy na chwilę przy dwóch wydawnictwach – wspomnianym

Rebisie Tomasza Szpondera (adres podałem wyżej) i Zysku Tadeusza Zyska (działa w dawnej drukarni Gustowskich przy Wielkiej). Obaj przedsiębiorczy właściciele zaczęli jako pracownicy naukowcy Instytutu Psychologii PAN przy ulicy Zwirzyńskiej pod koniec lat siedemdziesiątych i na początku osiemdziesiątych. Kamienica, w której mieściły się instytuty Polskiej Akademii Nauk, jeszcze stoi. Naprzeciwko niej nadal też stoi budynek, w którym swoją siedzibę miała „Solidarność Wielkopolska”. Przed wejściem do starego ogrodu zoologicznego jest plac, który się świetnie nadaje do happeningów, a nieopodal są tory prowadzące do zajezdni tramwajowej na Gajowej. Może należałoby na tym placu rozpocząć kampanię o włączenie Poznania do grona miast oznaczonych na mapach kulturalnych świata jako miejsca przyznawania nagród literackich (to się może udać, wystarczy spojrzeć na Wrocław, który ufundował sobie Literacką Nagrodę Europy Środkowej ANGELUS)? Zacząć ją od happeningu ulicznego w wykonaniu Teatru Ósmego Dnia, który kazałby zwierzętom z zoo przemawiać ludzkim głosem w dzień Wigilii i przekonywać do ubiegania się o miano europejskiej stolicy kultury w następnej turze?

Na razie uzbijam się w cierpliwość, zwłaszcza gdy za każdym razem, kiedy spaceruję po centrum Poznania, stwierdzam zniknięcie kolejnej księgarni. Najbardziej rażącym przykładem jest powolne wypędzanie księgarni o dumnej nazwie Jedyńka z Alei Marcinkowskiego. Jej brak w tym miejscu nie będzie dobrze świadczył o Poznaniu. Księgarnia bowiem to coś więcej niż stragan z towarami i miejsce zakupów. Chciałoby się zapytać, komu przeszkadzała także księgarnia Ossolineum przy ulicy 23 Lutego (współgrająca z Uniwersytetem Artystycznym i wręcz domagająca się rozwinięcia w księgarniokawiarnię) czy księgarnia PWN przy ulicy Wodnej (obie zniknęły). Dlaczego zamykamy księgarnię przy Alejach Marcinkowskiego (unieśmiertelnionych literacko przez długoletni anons na łamach „Głosu Wielkopolskiego”, który cieszył koneserów nekrologów i prognoz pogody za komunizmu: „tańców towarzyskich wyucza Adela Szczurkówna”)? Dlaczego nie zrobiliśmy nic, żeby im pomóc, gdy zaczęto je wypierać w trosce o zwabienie lepiej płacących najemców lokali w centrum? Mam konkretny pomysł: zmobilizujmy się i obrońmy księgarnię Jedyńka. Obrońcie? Obrońmy? Może. A może kupimy Kindle albo innego e-booka i księgarnie zaczniemy traktować jako relikwiarz przeszłości?

8 listopada 2010

#### Przypisy

- <sup>1</sup> M. Castells, *Communication Power*, Oxford University Press, Oxford & New York 2009, s. 30 (cytat podaję we własnym tłumaczeniu).
- <sup>2</sup> Wypowiedź pochodzi z listu *Publiczne vs prywatne i parę starych praktyk*, który otrzymałem od Tomasza Szczurki e-mailem 1 sierpnia 2010 r.
- <sup>3</sup> Zob. I. Grabowska-Lusińska, M. Okólski, *Emigracja ostatnia?*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2009.

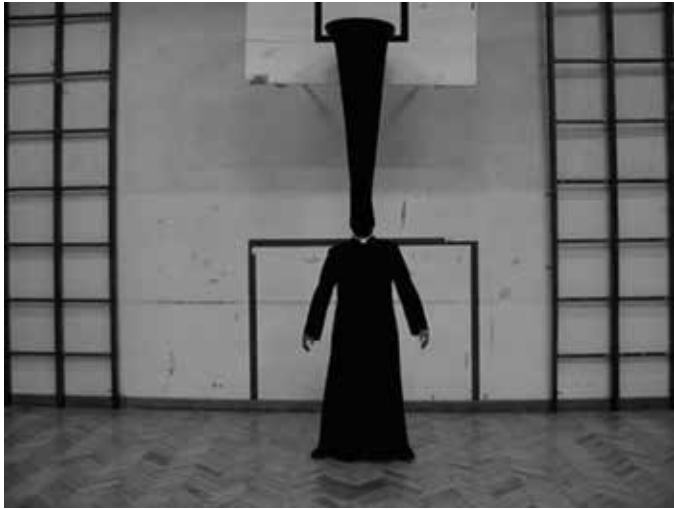


LESZEK KNAFLEWSKI

Poznań Miastem Sztuki |  
 Spirit | Nagłe załamanie turystyki |  
 Trumna elektryczna



Leszek Knaflewski, Poznań Miastem Sztuki, 2010, banner, 300 x 300



Leszek Knaflewski, *Spirit*, DVD, 2005  
Leszek Knaflewski, *Trumna elektryczna*, fotografia, 2002



Leszek Knaflewski, *Nagle załamanie turystyki*, obiekt, DVD, 2008





SŁAWOMIR BRZOSKA

## Sny potomka Abla w ponowoczesności, czyli moje próby bytowania w przestrzeni otwartej

Nomadyzm to pierwotne doświadczenie człowieka. Wraz ze zmianą klimatu oraz krajobrazu, związaną z końcem epoki lodowcowej, rozpoczęła się istotna rewolucja w dziejach ludzkości. Koczownicy i myśliwi, dotychczas kroczący za zwierzyną łowną, zaczęli się osiedlać, tworzyć kolonie, wioski i w konsekwencji zakładać miasta. Proces ten następował nierównomiernie w różnych zakątkach ziemi. Zmiana wędrownego trybu życia na osiadły ma swoje odzwierciedlenie w wielu mitach i legendach. Najbardziej nam znany jest biblijny dramat wędrującego ze swym stadem Abla zamordowanego przez uprawiającego ziemię Kaina. W tym opisie pierwszej, bratobójczej zbrodni można dopatrzeć się zderzenia dwóch elementarnych sposobów ludzkiej egzystencji: otwartej, procesualnej oraz zamkniętej, próbującej zatoczyć trwałe granice. Archaiczny mit, ukazujący konflikt rolników i pasterzy jest aktualny do dziś. Społeczności miejskie z pewną niechęcią traktują tych, którzy wędrują. Na przestrzeni wieków kojarzyli się oni z barbarzyństwem, najezdami i mordami od Europy Zachodniej po Chiny. Strach rozwiniętych cywilizacji przed obcymi był tym silniejszy, że niewiele wiadano o najeźdźcach. Jak pisze Bruce Chatwin, powołując się na Hamiltona Griersona, „w języku średniołacińskim słowo »wargus« – czyli 'obcy' lub 'wygnaniec' – oznacza równocześnie 'wilka'. W ten sposób złąły się w jedno dwa wyobrażenia: dzikiego zwierzęcia, które należy wytropić i upolować, oraz człowieka, którego traktuje się niczym dzikie zwierzę”<sup>1</sup>.



duchowego oczyszczenia. Ciągłe przemieszczanie się, postawa nomadyczna jest przez badaczy tego tematu traktowana jako moralnie czysta<sup>3</sup>.

Pomiędzy czerwcem 2007 a czerwcem 2008 roku byłem w Drodze. Marszrutę mojej podróży nakreśliłem tylko ogólnie, zakładając w niej dużą dozę przypadku. Miał to być rodzaj prywatnego performance'u, sprawdzenie siły własnej psychiki i fizyczności poprzez doprowadzanie samego siebie do skrajności w zetknięciu z całkiem nowym, nieznanym światem, skazywanie się na trudy i nieprzewidywalność każdego kolejnego kroku – dzień i noc. Postanowiłem dawać się ponieść, godzić na sytuacje, jakie miały mnie spotykać, bez zbytniego oceniania ich i przyrównywania do własnej kultury, by lepiej wniknąć w realne otoczenie. Taką metodę przemieszczania się zgodną z taoistycznym pojęciem *wu wei*, rozumianym jako „działanie w niedziałaniu”, Alan Watts porównuje do „ustawiania żagli, by wykorzystać uderzenie wiatru”<sup>4</sup>.

I tak się stało.

W tej wędrówce prze kontynenty, kraje, miasta, wioski, bezdroża zmieniały się wciąż punkty widzenia i odniesienia każdego z miejsc, w których się zatrzymywałem. Decyzje, w jakim kierunku podążać, podejmowałem często spontanicznie, a miały na to wpływ aktualne okoliczności, zdarzenia i spotkania ludzi. Znajdowałem się cały czas w ruchu, w nowych, nieznanach przestrzeniach, w zachwianiu pór roku<sup>5</sup>, niejednokrotnie stając wobec niezrozumiałych, obcych kulturowo sytuacji. Wszystkie te czasowo i cywilizacyjnie wobec siebie odległe światy połączyła moja w nich obecność.



Widok na oazę Teizent, Mauretania

Mimo że potomkowie Kaina opanowali świat, nomadyzm wciąż istnieje. Badacze kultury zauważają nawet powrót – choć w zmienionej formie – do idei tego rodzaju bytowania. Tradycyjny nomadyzm, obecny na peryferiach wielkich kultur miejskich może mieć różne podłoża: ekonomiczne (poszukiwanie dogodnych terenów, bogatych w żywność, wodę i pastwiska), religijne (związane z pielgrzymką do świętych miejsc, jak *hadżdż* – oczyszczająca podróż do Mekki) lub jest wymuszoną pokutą (wygnanie bywało karą za najcięższe zbrodnie).

Dla irańskich nomadów przemieszczanie się, rozstawianie namiotów we wciąż nowych miejscach to rytuał sam w sobie, który był tak samo, a może nawet bardziej istotny niż modlitwa w meczecie. Wędrowanie może być też niezbędną aktywnością, od której zależy istnienie Ziemi, całego wszechświata. Tym jest cykliczny obchód Aborygenów, którzy odtwarzają w ten sposób drogę istot totemicznych z Epoki Snu, „wyśpiewując nazwy wszystkiego, co napotykały po drodze: ptaków, zwierząt, roślin, skał, zbiorników wodnych – i śpiewem powołując świat do istnienia”<sup>2</sup>.

Bycie w drodze powodowane jest często ciekawością świata. Przemieszczanie się jako jedna z najstarszych ludzkich intuicji, rodzaj odświeżenia umysłu, nie pozwala na jakąkolwiek rutynę i ze względu na wciąż nowe doświadczenia sprawia, że jesteśmy bardziej uważni. Indyjskie powiedzenie: „życie jest jak most; przejdź po nim na drugą stronę, ale nie buduj na nim domu” rozumiem nie dosłownie, ale właśnie jako metaforę, określającą sposób bycia, doświadczania życia, jako nakaz zachowania pewnej „ostrości” postrzegania, nieprzywiązywania się do miejsca. To dzięki owej mobilności możliwy był rozwój ludzkości, wymiana dóbr i osiągnięć. Na Wschodzie nadal się wierzy, że jest to sposób odnowienia harmonii istniejącej niegdyś pomiędzy człowiekiem a kosmosem. Wędrówka ma charakter działania, polegającego na *wtopieniu się* w drogę; używając buddyjskiej maksymy – na staniu się Drogą. Stanowi więc przyczynek do swoistego



Oaza Teizent, Mauretania



Spotkanie z przedstawicielami plemienia Dani, okolice Pyramide, Papua

Opuszczenie domu było rezygnacją z bezpieczeństwa; spowodowało to zatracenie „centrum” na rzecz ciągłego przemieszczania się. Kiedy tylko odczuwałem jakąkolwiek rutynę, uleganie komfortowi danego miejsca czy sytuacji, przyzwyczajenia, „oswojenia” przestrzeni, był to sygnał do spakowania się i wyruszenia dalej, by zmuszać swoje zmysły do nieustannej czujności. Ta podróż była oczywiście inna niż racjonalne wędrówki koczowników, którzy podążają pewnymi – niewidocznymi dla innych – szlakami. Pragnąłem jednak takim sposobem życia choć trochę zbliżyć się mentalnie do nomadów.

W Roku Wędrującego Życia trwałem często w pewnego rodzaju zawieszeniu: fizycznie opuściłem własne struktury społeczne, rodzinę, miejsce pracy oraz zamieszkania, ale nie stałem się przecież częścią społeczności, które odwiedzałem. Obserwowałem rzeczywistość z pozycji turysty, a może raczej – ekskluzywnego bezdomnego. To zawieszenie odczuwałem najsilniej, przebywając wśród ludzi żyjących w miastach.

O wiele większe znaczenie miał dla mnie kontakt z tymi, których życie nie zmieniło się od setek, tysięcy lat: rdzennymi mieszkańcami Ameryki Południowej, Aborygenami, Papuasami, nomadami pustyń i stepów, Beduinami na Bliskim Wschodzie. Wcześniej jeszcze odwiedzałem jurty na stepach Mongolii, mieszkalem z koczownikami na skraju Sahary w mauretańskiej osadzie, gdzie przeczekiwano porę suchą.

Spojrzeć w oczy ludziom żyjącym autentycznie i niezmiennie od zarania dziejów, by tak naprawdę zobaczyć siebie, z całą tego konsekwencją. Wszystko, czego doświadczałem, wszyscy, których spotykałem na swej drodze, znaleźli się na orbicie mojego jestestwa. Każde takie spotkanie było dla mnie silnym przeżyciem, jakbym stawał twarzą w twarz z własnymi, odległymi przodkami.

Bycie w samotności, na odludziach, powodowało również wiele emocji i wzmagало uwagę. Doświadczałem ziemi, dotykałem jej, odczuwając związek z tym wszystkim nienazwanym, jakże pociągającym, które emanowało z takich miejsc. Czasem odnajdywałem tam ślady ludzi zamieszkujących niegdyś dane miejsca. Góry, pustkowia, ale przede wszystkim pustynie, to nieprzyjazne dla ciała tereny, gdzie człowiek musi zmierzyć się ze swoją egzystencjalnością. Wyruszając tam, staje się często twarzą w twarz z własnymi odczuciami i emocjami, bo znikąd nie otrzyma się pomocy. W tych realiach pustkowie ulegają weryfikacji wszelkie fantazmaty ludzkiego umysłu. Jak pisał Paul Evdokimov: „na pustynię idzie się po to, by zwymiotować wewnętrznymi fantomami, zwątpieniami i dwulicowością”<sup>6</sup>.

Późnym wieczorem 12 lipca 2007 roku dojechałem do San Pedro de Atacama w Chile. Nie szukałem hotelu, postanowiłem rozbić namiot poza osadą, a rano ruszyć na pustynię. Noc na wysokości prawie 2500 metrów okazała się mroźna. Ubrany w kilka warstw zjadłem śniadanie i wyruszyłem w drogę.

Na horyzoncie piaszczysto-kamiennej pustyni ciągnęły się wzgórza Kordylierów, ale uwagę przyciągał Licancabur – najwyższy czynny wulkan na świecie. Było oczywiste,



Ruiny Pukara, Chile



Pustynia Atacama, Chile

że dla Indian miał znaczenie sakralne. Odwiedziłem ruiny Pukara, stanowiące niegdyś twierdzę, z której wypatrywano kupców i najeźdźców. Przypominały mi mauretańskie Oudane.

Podjechałem autostopem kilka kilometrów do miejsca, gdzie na wzgórzu wskazano mi naskalne rytę. Chodziłem po kamienistym zboczu, odnajdując kolejne abstrakcyjne znaki i przedstawienia zwierząt. Kiedy wróciłem na pustynię w okolice San Pedro, na jednym z płaskowyżów znalazłem ułożone w linie i koła geoglify, ciągnące się dziesiątkami metrów. Do słynnych rysunków w peruwiańskim Nazca dystans wynosił stąd ponad 1700 kilometrów, ale pomyślałem, że stworzono je w tym samym, sakralnym i astronomicznym celu<sup>7</sup>. Były to jakby ścieżki prowadzące do kolistego centrum. Z pewnością odprawiano w tych miejscach rytuały. Uważa się, że ten teren zamieszkiwali ludzie co najmniej od 10 tysięcy lat.

Pozostawiłem po sobie ślad, szkic w podróży, owijając kamień czerwoną węgłą. Informowałem duchy tego miejsca: „tu byłem”, „jestem w podróży”.

3 września 2007 roku dotarłem do centrum nowozelandzkiej Wyspy Północnej, by odwiedzić Park Narodowy Tongariro, mający wraz z tamtejszymi wulkanami Ruapehu,



Park Narodowy Tongariro, Nowa Zelandia

Tongariro i Ngauruhoe mistyczne znaczenie dla Maorysów. Z dala od drogi, u stóp wulkanów, na wysokości ponad półtora tysiąca metrów rozłożyłem namiot, by spędzić tam jedną noc. Poszarpane skały o ekspresyjnych kształtach, zastygłe lawy dawały wyobrażenie tego, co działo się w tym miejscu, gdy doszło do erupcji. Znalazłem suche krzewy, z pobliskiej kałuży po roztopionym śniegu nabrałem czystej wody do garnka i na ogniu przygotowałem sobie posiłek.

Uzupełniałem swój dziennik.

Sprzyjająca początkowo pogoda uległa radykalnej zmianie. Kiedy po kilku godzinach czyste niebo pokryły stalowe chmury, pejzaż zamienił się w złowrogi i jeszcze bardziej fascynujący. Zaczęło mocno padać i wiać, przez co zostałem uwięziony w swoim namiocie, którym coraz bardziej szarpała wichura. Nie byłem pewien, czy wyjdę z tego żywy, czy nie zmyje mnie w pobliską przepaść. Zabezpieczyłem się, jak tylko mogłem, i zdałem się na łaskę natury. Przez ten czas zmagaliśmy się z własną psychiką. W poczuciu bezradności pojawiały się odległe wspomnienia, strach. Wybuchłem śmiechem, to znów odczuwałem wściekłość. Żeby nie zwariować, recytowałem na głos wiersze. Kończyły mi się zapasy jedzenia i wody. Czułem, że opiekunowie tych świętych gór nie są mi przychylni. Traciłem kontrolę nad czasem, bo wydawało się, że na zewnątrz wciąż jest tak samo szaro.



Okolice Roxby Downs, Australia



Okolice góry Nebo, Jordania



Trzeciego dnia o świcie deszcz ze śniegiem i zawierucha w końcu ustały. Głodny i zziębnięty, mogłem zgrabiętymi od mrozu rękami spakować swój namiot i wrócić do cywilizacji.

9 października 2007 roku rozbiłem obozowisko w pobliżu słonego jeziora na południu Australii. Byłem dostatecznie zaopatrzony w wodę zdatną do picia i pożywienie, posiłki przygotowywałem na ogniu. Walczyłem z upałem, muchami i mrówkami, chroniąc się w wodzie. Pływałem wśród zalanych drzew, spędzałem też całe godziny, penetrując piaszczysty teren, co rusz znajdując narzędzia z kamienia i kwarcu. Kamienie o różnych kształtach posiadały ślady obróbki: ostre jak nóż krawędzie albo drobne ząbki. Niewątpliwie w tym miejscu od bardzo dawna przebywali Aborygeni. Siadywałem na pobliskim wzgórzu, próbując sobie wyobrazić mieszkańców tego miejsca. Być może woda była tu już od tysięcy lat, pozwalając rosnąć krzewom i drzewom dającym cień, a pląga much przyklejających się do mojej twarzy, wchodzących do oczu, nosa i uszu już wtedy męczyła mieszkańców tego lądu. Dla nich owady te były jednak błogosławieństwem, bo prowadziły do zwierzyny. Starsi uczyli zapewne młodzież własnej mitologii oraz rytuałów. Na piasku rysowano znaki, opowiadano legendy z Epoki Snu, określano „ścieżki śpiewu”.

Trzymałem w dłoniach kamienne narzędzia, odczuwając wzruszenie i pewnego rodzaju związek z tymi ludźmi. Być może byłem pierwszym po setkach, tysiącach lat, który miał je w ręku.

Spędziłem nad jeziorem dwie noce, do chwili wyczerpania się zapasów słodkiej wody i jedzenia, po czym doszedłem do drogi i ruszyłem autostopem na północ.

21 maja 2008 roku znalazłem się na górze Nebo w Jordanii. Z tego świętego miejsca, odwiedzonego swego czasu przez Jana Pawła II, zgodnie z Biblią Mojżesz ujrzał Ziemię Obiecaną. Rzeczywiście, rozlegał się stamtąd fascynujący widok na wzgórza porośnięte ubogą roślinnością, a w dali dostrzegłem zamglone północne brzegi Morza Martwego. Po drugiej stronie drogi znalazłem odpowiednie miejsce na biwak. Teren był oczyszczony, wokół niego pozostały głazy oraz worki z kamieniami, służące do uwiązania linek namiotów, zaś wewnątrz zobaczyłem odcisnięte na ziemi ślady po dywanach, na których spano. Pozostały też znaki wskazujące na podział tego byłego domostwa na część kuchenną i sypialną.

Spacerując przed zmrokiem w najbliższej okolicy, znajdowałem kamienie wyraźnie opracowane ludzką ręką. Przypominały te znalezione w Australii. Z pewnością służyły prehistorycznym pasterzom do obróbki skór zwierząt.

Rozłożyłem namiot w narożniku miejsca opuszczonego przez Beduinów. Długo leżałem przy otwartym wejściu, grając na radzastańskiej drumli. Kiedy księżyc w pełni wychylił się zza wzgórza, płachta namiotu od wewnątrz pojaśniała. Czułem olbrzymią radość.

Zasypiałem, zastanawiając się, jakie sny mieli koczownicy śpiący w tym miejscu przede mną.

O czym śnią potomkowie Abła?

## Przypisy

- <sup>1</sup> B. Chatwin, *Ścieżki śpiewu*, przeł. J. Ruszkowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 228.
- <sup>2</sup> Tamże, s. 6.
- <sup>3</sup> Zob. K. Nawratek, *Miejscy, nie miejscowi*, „Czas Kultury” 2005, nr 2, s. 30–35.
- <sup>4</sup> A. Watts, *Tao strumienia*, przeł. M. Obarski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996, s. 120. W innym miejscu Watts pisze: „Wu wei oznacza poddanie się doznaniom i uczuciom, które przychodzą i przemijają, podobnie jak piłka poddaje się prądowi górskiego potoku, który toczy ją wciąż dalej, chociaż w istocie nie ma piłki, która mogłaby oddzielić się od skrętów i zawirowań samego strumienia. Nazywamy to »przepływem z chwilą«, chociaż to może zdarzyć się tylko wtedy, kiedy uświadomimy sobie jasno, że nie mamy nic do zrobienia, gdyż nie ma innych doznań oprócz tego, co przeżywamy właśnie teraz” (s. 146).
- <sup>5</sup> Wyjeżdżając w czerwcu, wylądowałem w Ameryce Południowej w czasie tamtejszej zimy; pięć miesięcy później, przemierzając Australię autostopem, zmagałem się z upałami, a następnie deszczami na Bali, by przez wilgotne Indochiny i upalny południowy Wietnam znów dotrzeć na obszary o zimnym klimacie. W Chinach zaskoczyła mnie zima stulecia, po przejechaniu Tybetu i Nepalu ponownie znalazłem się w cieplejszych Indiach. Na południu subkontynentu padały deszcze, zaś na północy i w Pakistanie panowały trudne do zniesienia przedmonsunowe upały.
- <sup>6</sup> Cyt. za: T. Merton, *Zapiski współwinnego widza*, przeł. Z. Ławrynowicz, M. Maciołek, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1994, s. 474.
- <sup>7</sup> Pustynia Atacama jest miejscem o najlepszej widoczności. Powietrze jest tak czyste, że to tam właśnie buduje się największe teleskopy, obserwujące odległe galaktyki i gwiazdy. Rysunki na płaskowyżu wykonane przez Indian prawdopodobnie miały związek z astronomią.





## Nomadowie mimo woli

Nazwijmy go Jackiem K., żonaty, dwoje dzieci. Dojeżdżał do pracy z Pleszewa oddalonego od Poznania o 90 kilometrów. Zatrudniony był w zakładach Cegielskiego od wielu lat, ale znalazł się w gronie około 600 pracowników, którzy od września 2009 roku tracili pracę po tym, jak światowy kryzys ekonomiczny uderzył z całym impetem w przemysł stoczniowy. Pierwsza fala redukcji zatrudnienia go nie objęła, ale pracy było coraz mniej i większość czasu spędzał na postojowym w domu. Zarobki malały. Nie opłacało się kupować biletu miesięcznego na PKP. Kiedy wzywali go do zakładów, dojeżdżał swoim samochodem, a gdy trzeba było zostać na drugi dzień, żeby zaoszczędzić, nie wracał na noc do Pleszewa. Parkował samochód pod jednym z poznańskich hipermarketów i spał w aucie. Wielu współpracowników wiedziało o tym. Mimo to kierownictwo zakładów orzekło, że jest za mało mobilny i dyspozycyjny, i postanowiło go zwolnić latem 2010 roku. Protesty związku zawodowego, do którego się zwrócił o pomoc, nie pomogły.

To los jednego z „nomadów mimo woli”, którzy zostali zmuszeni do szukania pracy w Poznaniu, mimo że pochodzili z bardzo odległych nawet miejscowości. W latach dziewięćdziesiątych, po przejęciu przez szwajcarski koncern Nestlé, zamknięto filię poznańskich zakładów Goplana w Lesznie. Część pracownic wybrała codzienne, uciążliwe dojazdy busami z Leszna i okolic do Poznania, pomimo że zarobki w Goplanie kształtowały się dla kobiet na poziomie zdecydowanie poniżej średniej krajowej. Po odjęciu kosztów dojazdów zostawało na rękę jeszcze mniej.

Do Poznania dojeżdżają też pracownicy z rejonów czasowo objętych strukturalnym bezrobociem, jak Gniezno, Września czy Wągrowiec. Mieszkańcy tych miast i okolic



stanowią dość sporą część pracowników zakładów ulokowanych w północno-wschodniej części Poznania, między innymi Volkswagena i Bridgestone. Setki mężczyzn dowożonych jest do nich codziennie autobusami, podjeżdżającymi wprost pod zakład pracy. Pracownicy położonych w północno-zachodniej części miasta zakładów Lisner to również w większości dojeżdżający, głównie kobiety (niektóre z nich mieszkają aż pod Bydgoszczą). Po pierwszej zmianie można zaobserwować, jak wiele z nich wsiada do autobusów, aby w ciągu 1–1,5 godziny znaleźć się w domu.

Ewa B. pracuje w administracji dużej poznańskiej uczelni, mieszka pod Chodzieżą. Dojazd do Poznania w jedną stronę zajmuje jej godzinę, kolejne 30 minut musi liczyć na dotarcie do pracy z dworca kolejowego tramwajami. Gdyby nie pomoc i wyrozumiałość koleżanek z zakładu, musiałaby często czekać długie godziny na połączenia powrotne do domu i dużo wcześniej wyjeżdżać do pracy. Toleruje taką sytuację, bo w miejscu zamieszkania lub w okolicy nie znajdzie ani równie dobrze płatnej pracy (choć zarabia zdecydowanie poniżej średniej krajowej), ani stabilnego zatrudnienia<sup>1</sup>.

Przez wiele lat Główny Urząd Statystyczny nie zajmował się problematyką dojazdów do pracy, dopiero w 2006 roku przedstawiono wyniki badań pilotażowych dotyczących województwa wielkopolskiego. Bazując na danych ewidencji podatkowej Ministerstwa Finansów, w GUS-ie oszacowano, że do pracy w Poznaniu dojeżdża ponad 61 tysięcy osób<sup>2</sup>, zatrudnionych na umowę o pracę w zakładach liczących minimum dziewięć pracowników. Szacunki te nie obejmują zatrudnionych przez bardzo małe firmy oraz pracowników najemnych zaangażowanych na umowy cywilnoprawne lub samozatrudnionych, co staje się od ostatnich dziesięciu lat coraz bardziej „popularne”. W istocie



rzeczy pracownicy są zmuszani przez pracodawców, zwłaszcza w tych rejonach, gdzie poziom bezrobocia jest wysoki, do zaakceptowania zarówno długich dojazdów, specyficznych, nieprzewidzianych w kodeksie pracy, form zatrudnienia, jak też niższych od tych, jakie otrzymują mieszkańcy Poznania, wynagrodzeń. W szacunkach nie bierze się pod uwagę także tych przypadków, kiedy pracodawca zarejestrowany jest w miejscu zamieszkania danego pracownika, ale zlecenia wykonuje w Poznaniu (na przykład liczni podwykonawcy w sektorze budownictwa). Można zatem przyjąć, że dojeżdżających do pracy w stolicy Wielkopolski jest około 75 tysięcy i stanowią oni około 25% wszystkich tu pracujących.

Problem dojazdów do pracy nie jest zagadnieniem nowym, znajdował się bowiem w centrum uwagi socjologii pracy w czasach PRL-u. W Poznaniu, od zakończenia drugiej wojny światowej, liczba osób dojeżdżających wzrastała i w roku 1970 wynosiła około 40 tysięcy, co miało stanowić prawie 18% ogółu zatrudnionych. Był to jeden z najwyższych odsetków w kraju<sup>3</sup>. Ośrodki miejskie przyciągały pracowników przede wszystkim dzięki rozwijającym się wielkimi zakładom pracy, generującym zapotrzebowanie na siłę roboczą, a z drugiej strony istniały utrudnienia meldunkowe, które niejednokrotnie uniemożliwiały zamieszkanie na stałe w dużym mieście.





Wówczas zjawisko dojazdów postrzegano raczej negatywnie, zarówno w sensie ekonomicznym, jak i socjologicznym. W pierwszym przypadku chodziło o duże koszty, jakie z tego tytułu miała ponosić cała gospodarka narodowa, choć przyznawano, że w ten sposób wykorzystuje się nadwyżkę siły roboczej pojawiającą się na terenach wiejskich. W drugim przypadku wskazywano, że robotnicy traktują dojazdy jako zło konieczne. Funkcjonująca w tym okresie kategoria chłoporobotnika była synonimem dwójakiego upośledzenia: w miejscu pracy i w miejscu zamieszkania, choć dodawano, że była to też forma przejściowa migracji z jednego miejsca do drugiego i ziszczenie się postulowanego, mimo że niejednokrotnie wątpliwego, awansu społecznego.

Współcześnie migracja wahadłowa pomiędzy miejscem pracy a miejscem zamieszkania jest wywołana innymi czynnikami niż w czasach PRL-u<sup>4</sup>. Jej ramy wyznacza nie, jak poprzednio, wzrost zapotrzebowania na pracę w wielkich ośrodkach przemysłowych ulokowanych w dużych aglomeracjach, ale przede wszystkim likwidacja lokalnych ośrodków przemysłowych w miastach powiatowych oraz upadek państwowych gospodarstw rolnych i innych zorganizowanych form gospodarowania na terenach wiejskich.

Pomimo że pracownicy w dalszym ciągu traktują dojazdy jako zło konieczne, obecnie próbuje się przedstawić je jako postulowaną mobilność i elastyczność siły roboczej, co ma być jednocześnie wyznacznikiem rozwoju gospodarczego i cechą nowoczesnego rynku pracy oraz przekładać się na indywidualny sukces zawodowy. Wraz ze wzrostem odsetka pracowników dojeżdżających do pracy pojawiła się tendencja do przenoszenia na nich kosztów tych dojazdów. O ile wcześniej współfinansowana ze środków publicznych komunikacja zbiorowa w głównej mierze brała na siebie ciężar dowozu pracowników do ośrodków miejskich, o tyle teraz koszty te w większej części ponoszą sami pracownicy. W istocie rzeczy poprzez likwidację linii kolejowych czy autobusowych i redukcję połączeń oraz postępującą w tej branży prywatyzację w wielu przypadkach pracownicy w całości płacą za dojazdy do miejsca pracy, także poprzez korzystanie z transportu indywidualnego. Co ciekawe i ważne, mamy tu do czynienia z kolejną pewnego typu mistyfikacją: posiadanie samochodu próbuje się przedstawić jako rodzaj awansu cywilizacyjnego i osiągnięcie niezależności. Faktycznie jest to jednak przejaw ekonomicznego ubezwłasnowolnienia i pauperyzacji pewnej części pracowników najemnych. Wreszcie ograniczenia w możliwości stałej migracji do większych miast biorą się nie z administracyjnego blokowania meldunku, ale z różnic cen nieruchomości – na wsiach i w małych miastach są one dużo niższe niż w aglomeracjach. Sprzedaż nieruchomości na peryferiach nie gwarantuje możliwości zakupu mieszkania w mieście. W przypadku osób dojeżdżających do pracy antynomia: publiczne – prywatne rysuje się nam jako zasadniczy problem polityczny, rozumiany jako sprawa *polis*, czyli miasta. Truizmem jest stwierdzenie, że miasta wżerają się w tkankę otaczającego go regionu i żerują na jego organizmie. Współczesne aglomeracje, jako wytwór społeczeństwa industrialnego i kapitalistycznego, są miejscami koncentracji środków produkcji i władzy. Rozwijają się ponadto dzięki eksternalizacji kosztów ekonomicznych i ekologicznych swojego funkcjonowania. Zmiany ustrojowe, które nastąpiły wraz z nastaniem neoliberalizmu, sprawiły, że zarówno miejsce pracy, jak i dotarcie do niego postrzegane są coraz częściej jako problem o charakterze prywatnym, a nie publicznym czy politycznym. A przecież wydaje się, że miasto czerpie korzyści z tego komunikacyjnego krwioobiegu, dzięki któremu codziennie ożywają zakłady pracy – w większości już sprywatyzowane i pozbawione jakichkolwiek form współdecydowania pracowników o losach firm, w których są zatrudnieni.

Kluczowy jest tu, po pierwsze, problem związany z wykorzystaniem taniej siły roboczej, nie tylko tej ściąganej do miasta, lecz także takiej, która zostaje „unieruchomiona” na jego peryferiach. Mamy tu do czynienia ze zjawiskiem działającym na zasadzie odwrotnej strony medalu. W zagadnieniu to wpisuje się dziś szczególnie problem kobiet z niskodochodowych gospodarstw, które stanowią rezerwową siłę roboczą ustawicznie wykluczaną z rynku pracy. Po upadku lokalnych zakładów przemysłowych kobiety z mniejszych miejscowości, gdzie panuje wysokie bezrobocie, nie są w stanie sprostać takim wymogom, jak mobilność oraz elastyczność, i dojeżdżać do pracy w pobliskich większych aglomeracjach. Bariery nie stanowią tu jedynie koszty dojazdów, na dłuższą metę niemożliwe do opłacenia przez osoby pracujące najczęściej za pensję minimalną.



Przede wszystkim trudno im samodzielnie zmierzyć się z tym problemem przy braku odpowiedniej infrastruktury, na przykład w postaci żłobków i przedszkoli czynnych całą dobę; nie są one w stanie sfinansować wielogodzinnej opieki nad dziećmi. Przez taką sytuację kobiety godzą się często na wykonywanie bardzo słabo opłacanej pracy chałupniczej na umowę cywilnoprawną, która nie gwarantuje im żadnych zabezpieczeń socjalnych. Jest to swego rodzaju regres względem niektórych emancypacyjnych projektów forsowanych w czasach PRL-u. Dodatkowym skutkiem tego stanu rzeczy, zwłaszcza w kontekście antynomii prywatne – publiczne, jest ekspansja „pracy domowej” kobiet oraz coraz silniejsze przywiązanie i przypisanie kobiet do domu, kojarzonego z przestrzenią jednoznacznie prywatną, przy równoczesnym wykluczeniu ich z przestrzeni publicznej, a także związanie kobiet z gospodarką nieformalną i „uniewidacznianie” ich pracy w imię redukcji kosztów pracy i przy łamaniu praw pracowniczych.

Nie bez znaczenia jest układ sił społecznych i politycznych, z jakim mamy do czynienia we współczesnym mieście, a także na linii miasto–peryferie. Odrodziły się tu (a może tylko pogłębiły zawsze istniejące) podziały klasowe. Miasto nie jest anarchistyczną utopią, jak chciał Henri Lefebvre, ale w dalszym ciągu rządzi nim, często na wzór zarządzania przedsiębiorstwem, współczesny „patrycjat”. Na przykład ustępująca rada miasta Poznania (kadencja 2006–2010) składa się w przeważającej części z przedstawicieli biznesu, kręgów akademickich, lekarzy, prawników, zawodowych polityków. W całej radzie, na 37 miejsc, formalnie zasiadała tylko jedna przedstawicielka robotników, reprezentująca ich ponad 300-tysięczną rzeszę podejmującą pracę w Poznaniu. Średnie dochody (w roku 2008) poznańskiego „patrycjatu” są ponad trzykrotnie wyższe od średniego wynagrodzenia w gospodarce<sup>5</sup>. Na tej społecznej drabinie osoby dojeżdżające do pracy najczęściej zajmują najniższe szczeble: pod względem posiadania, prestiżu, wykształcenia itd. Pozbawione są one wpływu na działania miasta w tak ważnych dla nich obszarach, jak: transport publiczny, polityka zatrudnienia, polityka inwestycyjna, polityka równych szans. Szczyjące się niską stopą bezrobocia duże aglomeracje miejskie – wśród nich i Poznań – spychają ten problem na peryferie, a rządzące elity nie widzą potrzeby traktowania go jako priorytetu. Z drugiej strony, będąc co czwartą zatrudnioną w obrębie miasta osobą, dojeżdżający do pracy stanowią zarzewie codziennych konfliktów i buntów, które nie mogą znaleźć ujścia w ramach tak zakreślonego systemu demokratycznego, narzucającego ścisłą granicę pomiędzy tym, co prywatne, a tym, co publiczne, pomiędzy gospodarką a polityką, całkowicie wyłączając pierwszą spod wpływów drugiej.

Wychwalany nieraz w postmodernistycznej narracji nomadyzm, jako sposób osiągnięcia pewnego typu indywidualnej swobody, stał się dla wielu pracowników ciężarem, codziennym ekonomicznym i politycznym upośledzeniem; miasto nie jest dla nich fascynującym społecznym tygłem, gdzie spotykają się różnorodne, „współczesne plemiona”, ale twierdzą, która reprodukuje stosunki klasowe wewnątrz własnych murów i daleko poza nimi. To „czarna dziura” wysysająca energię i czas wolny.

#### Przypisy

- <sup>1</sup> Przedstawione powyżej przykłady osób dojeżdżających do pracy do Poznania zostały zebrane przez autorów w trakcie ich działalności i podejmowanych interwencji w ramach Ogólnopolskiego Związku Zawodowego „Inicjatywa Pracownicza”, [www.ozzip.pl](http://www.ozzip.pl).
- <sup>2</sup> Na podstawie danych GUS, Bank Danych Regionalnych, [http://www.stat.gov.pl/bdr\\_n/app/strona.indeks](http://www.stat.gov.pl/bdr_n/app/strona.indeks).
- <sup>3</sup> I. Rutkowski, *Struktura zatrudnienia ludności Poznania w latach 1950–1970*, „Kronika Miasta Poznania” 1978, nr 2.
- <sup>4</sup> Problem ten opisuje m.in. artykuł Aleksandry Strojek *Dojazdy do pracy* opublikowany 16 marca 2010 r. na stronach: [www.rynekpracy.pl](http://www.rynekpracy.pl).
- <sup>5</sup> Obliczenie własne na podstawie analizy oświadczeń podatkowych radnych Poznania za rok 2008 zamieszczonych w Biuletynie Informacji Publicznej Rady Miasta Poznania, <http://bip.city.poznan.pl/bip/public/bip/radni.html?co=lista>.

MACIEJ KURAK

## Najszybszy pociąg świata

### Pociąg najszybszy

Współczesne możliwości techniki są ogromne. Naukowcy na całym świecie od lat próbują przełamać wszystkie dotychczasowe bariery. Praca *Najszybszy pociąg świata* ukazuje właśnie łamanie jednej z tych barier, którą jest czas. Pociąg, stworzony z tylu wagonów, aby połączył ze sobą dwie miejscowości, umożliwia bycie w dwóch miejscach jednocześnie. Wchodząc do pociągu w jednym punkcie, zarazem znajdujemy się na jego drugim końcu. Praca nawiązuje do nieustannej gonitwy, która jest charakterystyczna dla dzisiejszego społeczeństwa.



MaciejKurak,Najszybszypociągświata,2007

MARIUSZ FORECKI

## Miejsca pracy | Supermarket

Zestaw pt. *Miejsca pracy* jest fragmentem dokumentalnego projektu *Popkultura pracy*. Zdjęcia powstały w zamkniętych dla przypadkowego obserwatora przestrzeniach bezpośrednio związanych z wykonywaniem pracy.

Instalacja wideo pt. *Supermarket* wynika bezpośrednio z projektu *Popkultura pracy*, jest niejako jego rozszerzeniem i efektem „posiadania” pracy. Moja obserwacja ogniskuje się na życiu codziennym w pomieszczeniach związanych z konsumpcją (w tym przypadku jest to otwarcie nowego supermarketu).





Mariusz Forecki, Miejsca pracy, fotografia, 2009



Mariusz Forecki, Miejsca pracy, fotografia, 2009



ANDRZEJ P. FLORKOWSKI

## Poziomy czasu



Andrzej P. Florkowski, Warszawa I, II (skrzyżowanie Kruczej i Hożej), sierpień 1969, jet print, 75 x 75

### Poziomy czasu

W swoim archiwum znalazłem zdjęcia z 1969 roku, które wykonałem jako nastolatek z Grand Hotelu w Warszawie. Zaskoczyła mnie ówczesna próba dokonania sumarycznej rejestracji miejskiego ruchu. Warunki świetlne były bardzo dobre, świeciło słońce, więc długiego czasu naświetlania użyłem w pełni świadomie. Centrum Warszawy wypełniał zupełnie inny ruch niż dzisiaj, na zdjęciach jednak wybrane są momenty jego największego natężenia. Zdjęcia te skłoniły mnie do podjęcia próby przedstawienia wizualnej analizy tętniącego ruchem miasta.

Andrzej P. Florkowski, *Poziomy czasu 1*, wideo, loop / pętla, 2010

Obserwując chaos ruchu miejskiego, można w nim jednak wyróżnić różne cykle. Są to cykle roczne, tygodniowe, a także dzienne. W określonych porach, w określonych miejscach rytm pieszych, samochodów, autobusów czy tramwajów się nasila lub zmniejsza. Ujawnia się zbliżona do biologicznej forma sytuacji przepływu życiodajnych elementów na różnych arteriach. Te miejsca, w obecnej dobie, są ściśle określone poprzez wszechobecną Google Maps. Automatyczne kamery ciągle je analizują i kontrolują. Mimo tych zaawansowanych technologii miasto jawi mi się jako mniej lub bardziej określona żywa forma, wypełniona nieustannym ruchem we wszystkich kierunkach, dając w ten sposób obraz żywotności, mobilności i energii rozwoju tego miejsca.

APF – Poznań, 2010

Andrzej P. Florkowski, *Poziomy czasu 2*, wideo, loop / pętla, 2010

©Google Maps, 2010

**Sławomir Brzoska** (ur. w 1967) – ukończył studia w Instytucie Sztuki Uniwersytetu Śląskiego, Filia w Cieszynie. Od 1997 r. zatrudniony w Akademii Sztuk Pięknych (obecnie Uniwersytet Artystyczny) w Poznaniu, prowadzi IX Pracownię Działań Przestrzennych, kierownik Katedry Działań Przestrzennych. Zajmuje się sztuką instalacji, obiektem, performance’em, wideo oraz nomadycznym doświadczaniem świata.

---

**Sławomir Decyk** (ur. w 1968) – doktor, od 2002 r. pracownik Katedry Fotografii Uniwersytetu Artystycznego w Poznaniu. Studiował sławistykę na uniwersytecie w Madrycie; ukończył Zaoczne Studium Fotografii w poznańskiej ASP. Zajmuje się obrazem, fotografią, instalacją, wideo. Brał udział w ponad 50 wystawach w Polsce i za granicą, m.in. w: Australii, Kanadzie, Niemczech, Słowacji, Hiszpanii.

---

**Rafał Drozdowski** (ur. w 1961) – profesor UAM doktor hab., dyrektor Instytutu Socjologii UAM, kierownik Zakładu Socjologii Życia Codziennego w Instytucie Socjologii UAM. Zainteresowania naukowe: socjologia codzienności, socjologia wizualna, teoria socjologiczna. W latach 1991–2009 członek Związku Polskich Artystów Fotografików, uczestnik kilkudziesięciu wystaw, w tym m.in.: *Przemoc i reakcja*, wspólnie z P. Wołyńskim (Galeria Od Nowa, Poznań i Barockfabrik, Brunszwik; 1985), *Polska fotografia intermedialna lat osiemdziesiątych* (Galeria Arsenał, Poznań; 1988), *Fotopamiętnik* (Galeria FF, Łódź; 1990), *Marginesy swobody* (Galeria 44, Poznań; 1998), *Fotografia naskórkowa* (Galeria „P”, Piła; 1991), *Biennale fotografii* (Galeria Arsenał, Poznań; 1998, 2000, 2002). Ważniejsze publikacje z ostatniego okresu: *Za fotografię! W stronę radykalnego programu socjologii wizualnej* (2010; książka napisana wspólnie z Markiem Krajewskim), *Obraza na obrazy. Strategie społecznego oporu wobec obrazów dominujących* (wyd. I: 2006, wyd. II rozszerzone: 2009), *Dominujące modusy działania* (w: *Wyobrażenia społeczna. Horyzonty – źródła – dynamika. Uwarunkowania strategii dostosowawczych współczesnego społeczeństwa polskiego – studium socjologiczne*, pod red. R. Drozdowskiego, M. Krajewskiego; 2008), *Idiomy fotografii amatorskiej* (w: *Do zobaczenia. Socjologia wizualna w praktyce badawczej*, pod red. J. Kaczmarska; 2008).

---

**Wojciech Duda** (ur. w 1964) – mieszka i pracuje w Poznaniu i Wrocławiu. Absolwent Państwowej Wyższej Szkoły Sztuk Plastycznych w Poznaniu (Wydział Malarstwa, Grafiki i Rzeźby). Od 1995 r. wykładowca na Uniwersytecie Artystycznym w Poznaniu. Pracuje w różnych mediach. Brał udział w kilkudziesięciu wystawach, m.in. z grupą Wunderteam. W 1995 r. otrzymał Stypendium im. Marii Dokowicz za pracę dyplomową; w 1996 Stypendium Artystyczne Miasta Poznania dla młodych twórców. Jego prace znajdują się w kolekcjach publicznych Zachęty Sztuki Współczesnej w Szczecinie i Zachęty Narodowej Galerii Sztuki w Warszawie.

---



**Andrzej P. Florkowski** – profesor zwyczajny Uniwersytetu Artystycznego w Poznaniu, dziekan Wydziału Komunikacji Multimedialnej, kierownik VI Pracowni Fotografii, członek Rady Artystycznej Związku Polskich Artystów Fotografików, historyk sztuki. Fotografuje od wczesnych lat 60., działając na polu fotografii kraczyjnej i dokumentalnej. Autor szeregu wystaw indywidualnych, kurator wielu wystaw zbiorowych w kraju i za granicą. Jego prace reprezentowane są w kolekcjach muzealnych i prywatnych zarówno krajowych, jak i zagranicznych. Animator promocji twórczości młodych artystów.

**Mariusz Forecki** – absolwent Instytutu Kreatywnej Fotografii Uniwersytetu Śląskiego w Opawie (Czechy). Pracuje dla agencji fotograficznej TAMTAM; współwydawca internetowego magazynu fotografii dokumentalnej „5klatek” ([www.5klatek.pl](http://www.5klatek.pl)). Zajmuje się fotografią społeczną, dokumentuje zmiany zachodzące w Polsce od 1990 r. Zrealizował wiele projektów fotograficznych, m.in.: „Nowe religie w Polsce – wyznawcy Kryszny”, „Barwy władzy”, „Poza Rajem”, „Okrucy dnia”, „Nowy, wspaniały świat”, „BlueBox”. Często fotografował na terenach byłego ZSRR (Armenia, Białoruś, Czeczenia, Dagestan, Litwa, Ukraina). Laureat Medalu Młodej Sztuki za fotografie o tematyce społecznej. Fotografuje dla najważniejszych polskich czasopism. Zdobył wiele nagród w konkursach, m.in. kilkakrotnie w Konkursie Polskiej Fotografii Prasowej, w konkursie tygodnika „Newsweek” na najlepszy reportaż. W 2004 r. otrzymał wyróżnienie Związku Polskich Artystów Fotografików, którego jest członkiem od 2005 r. Laureat Nagrody Artystycznej Miasta Poznania w 2010 r. Autor publikacji *I love Poland* (2009) oraz albumu *Poznań, kultura na każdą porę* (2010).

**Pascale Heliot** (ur. w 1981) – absolwentka Wydziału Malarstwa ASP w Poznaniu. Zajmuje się głównie instalacjami malarskimi i działaniami w przestrzeni publicznej. W swoich pracach często porusza zagadnienia dotyczące wrażliwości opartej na fragmentarycznej pamięci. Zasadą zarówno jej wystaw, jak i obrazów jest kompilowanie różnych przestrzeni. Uczestniczyła w kilkunastu wystawach w Polsce i za granicą. Otrzymała nagrody, m.in.: w Ogólnopolskim Przeglądzie Malarstwa Młodych „Promocje 2006/2007” w Legnicy (Grand Prix), w Międzynarodowym Konkursie „Autoportret 2009” w Muzeum Regionalnym w Stalowej Woli (wyróżnienie honorowe).

**Leszek Knaflewski** (ur. w 1960) – profesor Uniwersytetu Artystycznego w Poznaniu, kierownik Pracowni Audiosfera w Katedrze Intermediów na Wydziale Komunikacji Multimedialnej. Studiował w Pracowni Malarstwa prof. Jerzego Kałuckiego, gdzie w 1985 r. uzyskał dyplom. Współtwórca grupy Koło Klipsa, z którą wystawiał w latach 1983–90. Tworzy instalacje, obiekty, wideo i audioperformance. Wystawy indywidualne: *X Art Space* (Ateny, Grecja; 1996), *Party-tura* (Galeria AT, Poznań; 1999), *Killing me Softly* (Galeria Piekary, Poznań; 2005), *Skrzyżowania przeciwko rondom* (Galeria Piekary, Poznań; 2008), *Oni śpią za nie* (Galeria Stereo, Poznań; 2010).

**Marek Krajewski** – socjolog, profesor w Instytucie Socjologii UAM w Poznaniu (wicedyrektor ds. naukowych), teoretyk i krytyk sztuki. Autor książek: *Kultury kultury popularnej* (2003, 2006), *POPamiętanie* (2006) oraz licznych artykułów poświęconych sztuce publicznej, kulturze popularnej, mediom i społecznym aspektom dóbr materialnych; redaktor m.in. książki: *W stronę socjologii przedmiotów* (2005); kurator projektów Zewnętrzna Galeria AMS (1997–2003) oraz Niewidzialne Miasto (2008–).

**Maciej Kurak** (ur. w 1972) – doktor, kierownik VI Pracowni Grafiki na Uniwersytecie Artystycznym w Poznaniu. Autor wielu realizacji artystycznych w kraju i za granicą. Prace wykonuje zawsze do konkretnego miejsca, jednak wchodząc w dialog z przestrzenią, porusza różnorodne zagadnienia i problemy społeczne. Od wielu lat realizuje działania w przestrzeni zarówno prywatnej, jak i publicznej. Laureat głównej nagrody w konkursie na najzdolniejszego polskiego artystę „Spojrzenia 2005”, organizowanym przez Fundację Deutsche Bank i galerię Zachęta w Warszawie. Zdobywca Paszportu Polityki w 2009 r.

**Sławomir J. Magala** (ur. w 1950) – profesor doktor, specjalista w zakresie zarządzania międzykulturowego, wykładowca i kierownik zakładu nauk o organizacji i zarządzaniu zasobami ludzkimi Rotterdam School of Management Uniwersytetu Erazma w Rotterdamie. Kształcił się w Polsce, Niemczech i Stanach Zjednoczonych. Autor książek: *Georg Simmel* (1980), *Walka klasowa w bezklasowej Polsce (Class Struggle in Classless Poland)*, 1982, pod pseud. Stanisław Starski), *Fotografia w kulturze współczesnej* (1982), *Polski teatr studencki jako element kontrkultury* (1988), *Między giełdą a śmietnikiem: eseje simmlowskie* (1999), *Kompetencja międzykulturowa (Cross-Cultural Competence)*, 2005; polski przekł. 2010), *The management of Meaning in Organizations* (2009). Tłumaczył na polski Susan Sontag (wznowienie *O fotografii*; 2009), Johna Bartha, Samuela Becketa, Normana Mailera, Alfreda Whiteheada i George’a Ritzera.

**Maria Magdalena Malinowska** – absolwentka filozofii, działaczka społeczno-polityczna związana ze środowiskiem poznańskiego Rozbratu, dokumentująca protesty i działania ruchów społecznych. Autorka filmów: *Płyta* (o aktywności nieżyjącego już znanego związkowca z zakładów Cegielskiego Marcela Szarego), *Strajk matek* (o walce wałbrzyskich kobiet domagających się prawa do godnego życia) oraz *Burżuazja wraca do centrum* (opowieść o gentryfikacji starych proletariackich dzielnic Poznania i kształtowaniu się oporu wobec bezwzględnego naruszania praw lokatorów). Dwa ostatnie filmy ukazały się jako insert do „Przeglądu Anarchistycznego” nr 12.

**Marianna Michałowska** (ur. w 1970) – adiunkt w Instytucie Kulturoznawstwa na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Absolwentka UAM oraz Studium Fotografii Profesjonalnej ASP w Poznaniu. W tekstach krytycznych zajmuje się problematyką medialną. Autorka realizacji wykorzystujących fotografię i kuratorka wystaw.

Publikuje w czasopismach i magazynach artystycznych, takich jak: „Sztuka i Filozofia”, „Kultura Współczesna”, „Przegląd Kulturoznawczy”, „Format”, „Kwartalnik Fotografia”. Autorka książek *Niepewność przedstawienia. Od kamery obskury do współczesnej fotografii* (2004) i *Obraz utajony. Szkice o fotografii i pamięci* (2007).

**Ewa Rewers** – profesor zw. doktor hab., kierownik Zakładu Kultury Miasta w Instytucie Kulturoznawstwa UAM w Poznaniu; sekretarz naukowy Prezydium Komitetu Nauk o Kulturze PAN. Zajmuje się problemami współczesnych przestrzeni kulturowych – głównie miejskich. Autorka książek: *Spoleczna świadomość językowo-artystyczna* (1991), *Język i przestrzeń w poststrukturalistycznej filozofii kultury* (1996), *Language and Space: The Poststructuralist Turn in the Philosophy of Culture* (1999), *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta* (2005) oraz redaktorka i współautorka: *Pojednanie tożsamości z różnicą?* (1995), *Przestrzeń, filozofia i architektura* (1999), *Man within Culture at the Threshold of the 21<sup>st</sup> Century* (2001), *Nowoczesność po ponowoczesności* (2007), *Sztuka – kapitał kulturowy polskich miast* (2010), *Miasto w sztuce – sztuka miasta* (2010).

**Justyna Ryczek** (ur. w 1973) – doktor filozofii, od 1997 r. pracownik ASP w Poznaniu (obecnie Uniwersytetu Artystycznego), prodziekan Wydziału Edukacji Artystycznej. Interesuje się sztuką współczesną, szczególnie jej powiązaniem z innymi dziedzinami, w tym kulturą popularną, techniką, życiem codziennym; analizuje też filozoficzne zagadnienia związane z nowymi mediami i krytyką. Zajmuje się krytyką artystyczną, publikuje w wielu czasopismach, m.in. „EXIT”, „Czas Kultury”, stale współpracuje z „Arteonem”. Uczestniczka konferencji krajowych i zagranicznych poświęconych współczesnej sztuce oraz filozofii kultury. Kuratorka wystaw, autorka książki *Piękno w kulturze ponowoczesnej* (2006) oraz artykułów i tekstów katalogowych.

**Tomasz Siuda** (ur. w 1975) – absolwent fotografii Akademii Sztuk Pięknych w Poznaniu. Ojciec założyciel atwórczego kolektywu GrupaStrupa, którego mottem jest trawestacja wieszca „Kto się nie cofa, ten stoi w miejscu”. Postępując zgodnie z mottem, autor aktywnie uwstecznia się. W statucie kolektywu zawarty jest paragraf nakazujący jednak postępowanie od czasu do czasu wbrew statutowi i wbrew sobie. Wynikiem takiego postępowania jest do tej pory: jedna wystawa indywidualna (Muzeum Regionalne w Słupcy), dwie lub trzy wystawy zbiorowe. Poza powyższymi brak tzw. biografii artystycznej, zwanej przez autora historią choroby.

**Jarosław Urbański** – socjolog i działacz społeczno-polityczny związany ze środowiskiem poznańskiego Rozbratu i Ogólnopolskim Związkiem Zawodowym „Inicjatywa Pracownicza”. Jako socjolog i publicysta podejmuje m.in. problematykę konfliktów społecznych, nierówności i ruchów społecznych, szczególnie pracowniczych, a także samorządu miejskiego. Autor książek *Globalizacja a konflikty lokalne* (2002), *Odzyskać miasto. Samowolne osadnictwo, skłoting i anarchitektura* (2005), a także licznych arty-

kułów zamieszczanych w antologiach oraz na łamach prasy codziennej i magazynów. Ostatnio najczęściej publikuje w „Przeglądzie Anarchistycznym” i „Le Monde diplomatique” (edycja polska) oraz na stronie www.rozbrat.org. Brał udział w kilku projektach interdyscyplinarnych, m.in. „Futuryzm miast przemysłowych. 100 lat Wolfsburga i Nowej Huty”. Autor artykułu *Anatomia polskich protestów pracowniczych* opublikowanego w antologii *Na okrągło: 1989–2009* (2010), będącej jednocześnie katalogiem wystawy pod tym samym tytułem.

**Piotr Wołyński** (ur. w 1959) – profesor zwyczajny; absolwent Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu. Od 1985 r. związany z poznańską Akademią Sztuk Pięknych (obecnym Uniwersytetem Artystycznym), początkowo jako asystent w pracowni prof. Stefana Wojneckiego, od lat 90. prowadzi własną pracownię. Zajmuje się fotografią kreatywną. Oprócz działalności artystycznej pisze teksty o sztuce (głównie fotografii), inicjuje i organizuje wystawy oraz inne działania związane ze sztuką. Ważniejsze wystawy indywidualne: *Fotografie* (Galeria FF, Łódź; 1992), *Przejrzystość* (Galeria FF, Łódź; 1994), *Apotropeje* (BWA Wrocław – Galeria Awangarda; 2003), *Ausgewählte Photographien* (Galeria KuK, Monschau/Aachen; 2005), *Formy i mimoformy* (Muzeum St. Staszica, Piła; 2008), *W cztery oczy* (galeria PF, Poznań; 2009).

**Stefan Wojnecki** – profesor zwyczajny na Uniwersytecie Artystycznym w Poznaniu, absolwent fizyki Uniwersytetu Poznańskiego. Twórca i teoretyk w dziedzinie fotografii. Zaliczany do neoawangardy, uprawia fotografię eksperymentalną. Jego postać związana jest z pojęciami fotografii intermedialnej i postmedialnej. Uczestnik wielu znaczących wystaw krajowych i zagranicznych, m.in.: *Krok w nowoczesność* (1957), *Fotografowie poszukujący* (1971), *Polska fotografia intermedialna lat 80.* (1988). Najważniejsze wystąpienia indywidualne to: *Twarze, Duogramy – seria informacyjna, Sztuka alternatywna, Hiperfotografia, Fotografia tożsamości, Wpisuję swoje uporządkowanie świata, Y sztuki, Alchemia szczelinowego otworka, Społeczeństwa sieci* oraz pokaz multimedialny *Ku nirwanie*. Autor skryptu *Moja teoria fotografii* (I wyd. 1999) i książki *Fotografia – gwiazda podwójna kultury* (2007). Laureat kilku prestiżowych nagród, w tym medalu „Scholae Bene Merito” Akademii Sztuk Pięknych w Poznaniu i Złotego Medalu Zasłużony Kulturze „Gloria Artis”.

**Redakcja**

Piotr Wołyński

**Projekt graficzny**

Miroslaw Pawtowski

**Współpraca redakcyjna**

Marek Wołyński

**Korekta**

Sylvia Kordylas-Niedziółka

**Druk i oprawa**

Graphus Pach, Poznań

**Zdjęcie na okładce**

Mariusz Forecki, *Miejsca pracy*, 2009

Odpowiedzialność prawna za publikowane zdjęcia spoczywa na autorach tekstów.

**ISBN 978-83-88400-66-7**

Publikacja dofinansowana w ramach Strategii Akademickiej i Naukowej Miasta Poznania, w myśl Porozumienia o współpracy dotyczącej dofinansowania badań naukowych.

**Wydawca**

© Uniwersytet Artystyczny w Poznaniu | 2010

[www.ua.poznan.pl](http://www.ua.poznan.pl)

**Współpraca**

Galeria Miejska „Arsenał” w Poznaniu

