UNIWERSYTET ARTYSTYCZNY W POZNANIU

WYDZIAŁ SZTUKI MEDIÓW

Marek Kucharski

STAŁEM SIĘ ŻYCIEM, TWÓRCĄ ŚWIATÓW
O ANIMIZMIE, RZECZACH I DUCHACH KRÓLÓW

Rozprawa doktorska
napisana pod
kierunkiem
prof. Piotra Kurki

Poznań 2019

Rys 1. Baobab w Mahajanga, Madagaskar

Spis treści

Wstęp s. 4

Rozdział I
Jedna warstwa służy innej warstwie za podłoże. s. 6

1. Duch, widmo, zjawa. s. 7

2. Duch Hegla, dzban Heideggera i hybryda Latoura – krótki przegląd filozofii animistycznej. s. 18

Rozdział II
Płaszczyzna nie jest zasadą organizacji, lecz środkiem transportu. s. 28

1. Duchy z Madagaskaru – ceremonia czumba i kult przodków. s. 29

2. Obserwacja uczestnicząca czy perfomans sytuacjonistyczny? Dawny etnograf jako dzisiejszy artysta. s. 40

Rozdział III
Sprowadzać się do jednej albo kilku linii abstrakcyjnych, które będą się ciągnąć i przenikać z innymi, aby wytworzyć w sposób natychmiastowy, bezpośredni, pewien świat, w którym jest ten świat, który się staje, w którym stajemy się całym światem, wszystkimi. s. 45

1. Stawanie-się-królem – czyli dlaczego hrabia Maurycy August był współczesnym artystą. s. 46

2. Widma Beniowskiego. s. 53

Zakończenie
Rzeczy nie są martwe. Rekreacja życia w środowisku bez przedmiotów. s.57

Bibliografia s.60

Wstęp

„I stałem się śmiercią, niszczycielem światów" to słowa, które od zawsze wywoływały we mnie dreszcz grozy i spełniały dziwnie performatywną funkcję – zmieniały pewną zastaną sytuacje w jakąś inną. Kriszna wypowiadając je w Bhagawadgicie do księcia Ardźuny i zachęcając go tym samym do podjęcia walki ze złem, staje się nie tyle siewcą śmierci na polu bitwy, co bytem kształtującym nową rzeczywistość. Robert Oppenheimer, powtarzając słowa Kriszny po pierwszym udanym wybuchu bomby atomowej, musiał poczuć, że pewien świat, który znał dotychczas, przestał istnieć. Wszelkie wartości, które jak dotychczas uznawał za nienaruszalne, właśnie zyskały nowy punkt odniesienia – odtąd ludzie byli w stanie wymazać wszelkie życie z powierzchni ziemi podczas jednej krótkiej wojny atomowej.

Niszczenie i unicestwianie są zawsze całościowe i ostateczne. Zmieniają gwałtownie i bezpowrotnie pewien układ sił. Ta pesymistyczna perspektywa skłania jednak do buntu, do kontestacji kierunku proponowanych przez zniszczenie zmian. Co by się stało, jakby odwrócić znaczenie tego cytatu i zastąpić śmierć życiem, a niszczenie tworzeniem? Ten, który staje się życiem, twórcą światów, nie musi od razu przybierać formy bóstwa. Nie musi stać się odwróceniem gniewnego Kriszny, bóstwem głodnym życia i tworzenia. Twórcą życia jest ten, który daje bytom nową szansę, ten który zaprzecza istniejącym hierarchiom. Tworzyć pewien świat nie znaczy niszczyć poprzedni. Życiem staje się ten, który akceptuje wielość i porzuca dla siebie dotychczasowy układ. Jednak stawanie się życiem jest stawaniem się życiem dla *siebie*, stawaniem się twórcą *swoich* światów, *swojej* nowej perspektywy. Nigdy nie jest tworzeniem światów *dla* innych czy *dawaniem* innym możliwości zaistnienia w *swoim* świecie. Takiej władzy nie mamy. Możemy tylko stworzyć coś *dla* siebie i *wobec* innych, ale nigdy *dla* innych.

W takim sensie tworzenie naszego świata jest wielością, jest rozpoznaniem innych w ich wielości, złożoności i wzajemnym oddziaływaniu. Gilles Deleuze i Felix Guattari przeprowadzają takie rozpoznanie. *Tysiąc Plateau* to książka osobliwa[1], jak pisze we wprowadzeniu do niej Michał Herer. Autorzy poprzez „ontologię wielości"[2] stwarzają coś na kształt „książki drzewa"[3], która rozpościera się w wielu kierunkach – od wód gruntowych, poprzez korzenie, pień, korę, gałęzie, aż do liści i powietrza. Można ją czytać od początku, ale można też zacząć równie dobrze od któregokolwiek „Plateau". Można też nie kończyć czytać,

1 DELEUZE G., GUATTARI F.: *Tysiąc Plateau*. Red. J. Bednarek. Warszawa : Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, 2015 s. 85
2 *Ibidem* s. X
3 *Ibidem s.* XII

albo kończyć wielokrotnie, czytając ją po kilka razy, gdyż „układ książka-czytelnik-świat”[4] jest za każdym razem inny. Ta książka-kłącze tworzy pewien świat, jest żywym tworem, który przechodzi kolejne transformacje w czytelniku i dynamicznie zmienia rozumienie tekstu, pozostawiając go w ciągłej nieokreśloności, która broni się przed nadaniem jej ostatecznego kształtu. „Nie ma tu nic do rozumienia”[5] pisze Herer. Czytelnik pozostawiony w niezrozumieniu wchodzi jednak w pewien układ, który nie podlega hierarchicznym zasadom budowania sensu. Zatapia się w kłącze, w stawanie-się i w ciało bez organów, by wydobyć z nich wielość, która może stać się podstawą do rozumienia.

Dlatego też uznałem dzieło Deleuze'a i Guattariego za przewodnik po mojej pracy, czyniąc z wybranych cytatów tytuły poszczególnych rozdziałów. Zwracają one mój tekst w stronę rozumienia pośredniego, które odbywa się w kłączu i staje się podobne do figury wielostabilnej Wittgensteina. Czy na Madagaskarze rzeczywiście miałem kontakt z duchem, czy tylko z człowiekiem udającym wcielonego ducha? Tak i nie. Krzysztof Wolański w dyskusji wokół *Tysiąca Plateau* stwierdza, że stawanie się nie jest naśladownictwem, tylko to wejściem poniżej form naszej tożsamości.[6] Dlatego też rozumienie na tym poziomie jest szczególnie kłopotliwe, bo powołuje do równoczesnego istnienia szereg przeciwstawności: duch i nie duch, przedmiot i podmiot, świat i ja itd. Jednak są to przeciwstawności, które czerpiemy jeszcze ze skamieniałych warstw jednorodności i rozgraniczenia dualistycznych układów, z warstw, które odkładają się na nas od setek lat. Rozumienie, które odbywa się w nierozumieniu, jest hasłem, które stawiam jako podstawę odwrócenia cytatu z Bhagawadgity i ustanawiam bazą nowej energii w twórczym przeistaczaniu znaczeń. A *Tysiąc Plateau* jest jej nośnikiem.

4 *Ibidem s.* XV
5 *Ibidem s.* XVI
6 *TYSIĄC PLATEAU | Dyskusja wokół książki Gilles’a Deleuze’a i Felixa Guattariego | Warszawa, MSN, 10.02.2016* [wideo online] https://vimeo.com/156196022 [dostęp 1.05.2019 r.]

I.

Jedna warstwa służy innej warstwie za podłoże.[7]

7 DELEUZE G., GUATTARI F., *op.cit.*, s. 85

1. Duch, widmo, zjawa.

Przystępując do rozważań nad treścią niniejszej rozprawy doktorskiej, moje myśli oscylowały wokół popularnego ostatnio tematu rozliczeń kolonializmu europejskiego. Moja uwaga bardzo szybko nakierowała się na obszary, w których Polska jako kraj zupełnie nie kolonialny (mówimy tutaj o koloniach zamorskich) miała ambicje zaznaczenia swojej obecności. W okresie międzywojennym Polska Liga Morska i Kolonialna (ponad milion członków w tamtym okresie) mocno propagowała ideę posiadania kolonii zamorskich, które, jak sobie wtedy wyobrażano, stanowiłyby gwarant umocnienia polskiej pozycji na scenie międzynarodowej, ustanawiając jej „zasłużone" miejsce wśród zachodnich państw. Uwaga polskiego rządu skierowała się na Madagaskar, kolonię francuską, którą zamierzano przejąć od Francuzów na zasadzie kondominium. Chciano w ten sposób rozwiązać dwie kwestie: zaspokoić polskie aspiracje kolonialne oraz rozwiązać tzw. problem przeludnienia Europy przez ludność pochodzenia żydowskiego. „Żydzi na Madagaskar" to hasło powszechnie znane, jednak nie każdy zdaje sobie sprawę, że w tamtym czasie był to pomysł dość szeroko rozpowszechniony w całej Europie. Był on również wspierany przez organizacje syjonistyczne, upatrujące w osadnictwie żydowskim na Madagaskarze możliwość stworzenia swojego państwa (Brytyjczycy wprowadzili wtedy ograniczenia osadnictwa żydowskiego w Palestynie, a Stany Zjednoczone zaczęły stosować limity imigracyjne). Jak można się domyślać, również organizacje o charakterze antysemickim oraz nacjonalistycznym były zainteresowanie wysłaniem Żydów na Madagaskar. W 1937 roku rząd polski zdecydował się na misję badawczą pod przewodnictwem mjr Mieczysława Lepeckiego, mającą na celu sprawdzenie możliwości osadnictwa polskiego na Madagaskarze. Podczas 10-tygodniowego pobytu komisji polsko-żydowskiej[8] oceniono badane tereny wyżu centralnego oraz północnej części wyspy za przydatne pod osadnictwo. Wybuch drugiej wojny światowej uniemożliwił jednak kontynuowanie tego projektu.

Zbierając materiały o kolonizacji Madagaskaru i polskich powiązań z tym afrykańskim krajem, nie sposób było nie natrafić na postać Maurycego Augusta Beniowskiego, węgierskiego szlachcica, awanturnika i podróżnika z XVIII wieku, który po zesłaniu za udział w konfederacji Barskiej na Kamczatkę, ucieka porywając statek, odkrywa nowe lądy na wówczas nieznanym

8 Mieczysław Lepecki w swojej książce „Madagaskar – kraj, ludzie, kolonizacja" (LEPECKI : 1938 s. 227-298) podaje skład komisji: mjr Mieczysław Lepecki – przewodniczący, inż. Salomon Dyk (inżynier agronomii z Tel-Awiwu) i Leon Alter – dyrektor Żydowskiego Towarzystwa Emigracyjnego „Jeas" w Warszawie.

północnym Pacyfiku, by w końcu wyruszyć z misją kolonizacyjną na Madagaskar, na którym w konsekwencji zostaje obwołany królem. Historia niesamowita, wciągająca jak film przygodowy. Beniowski, który zawsze twierdził, że jest polskim szlachcicem[9], zahipnotyzował Europę końca XVIII i początku XIX wieku. Głodni przygód i wiadomości o tajemniczych lądach czytelnicy jego pamiętników (wydanych już po śmierci autora) mogli w ten sposób rozbudzać swoją wyobraźnię i generować akceptację dla przyszłych podbojów kolonialnych na szeroką skalę. Chociaż projekt Beniowskiego na Madagaskarze trwał zaledwie kilka lat[10] i zakończył się fiaskiem, niewątpliwy talent pisarski autora umożliwił rozpowszechnienie idei podbojów kolonialnych i niesienia „cywilizacji", w miejsca, w których jak wówczas twierdzono, ludność jej nie zaznała, ale bardzo by chciała zaznać.

Beniowski, jako kolonizator oświecony, sprzeciwiający się niewolnictwu i jednoczący zwaśnione plemiona północnego Madagaskaru, to władca sprawiedliwy i łagodny. Tak przynajmniej stylizuje się w przesyconym peanami na swoją osobę pamiętniku. Nie będziemy tutaj rozważać stopnia prawdziwości relacjonowanych przez Beniowskiego zdarzeń i nie zamierzamy też oceniać moralnie jego działań prowadzonych na wyspie. Pozostawiam to historykom i badaczom spuścizny Beniowskiego. Nie ulega jednak wątpliwości, że jego postać jest bardzo ważna w kontekście tematu niniejszej pracy - stanowi punkt wyjścia do rozważań na temat możliwości działania widma i jego pokrewnych zjawisk w współczesnej kulturze z początku XXI wieku.

Ampansakabe[11] Beniowski staje się dla mnie modelowym kandydatem na widmo. Zasłużony i znany za życia, jego działania obejmowały duże grupy ludzkie i zaprzątały umysły nie tylko Europejczyków, ale również ludności, na ternach której starał się ustanowić kolonię. Był charyzmatyczny, błyskotliwy i miał dar do przekonywania swoich towarzyszy do racji czynionych przez siebie planów. Jego „bryła życiorysu"[12] (według terminologii Normana Leto z pracy *Sailor)* byłaby pokaźnych rozmiarów, z dużą ilością zagłębień, ostrych krawędzi i martwych wątków, a emanowane przez jego postać macki i zaczepy obejmowałyby i wpływały na losy całych pokoleń.

9 BENIOWSKI M.: *Pamiętniki*. Tłum. E. Kajdański. Warszawa : Oficyna Wydawnicza Volumen, 2017 s. 5

10 1772-1776 to lata, w których francuski korpus Beniowskiego legalnie przebywał na Madagaskarze.

11 Tytuł nadany mu podczas koronacji 1 października 1776 przez zjednoczone plemiona, oznaczający Wielki Król Królów (BENIOWSKI : 2017 s. 508)

12 *Sailor* [film], Reż. Norman Leto [online] https://www.youtube.com/watch?v=x4AWYgrEbN0 czas: 27.24 [dostęp 15.01.2019 r.]

Rys 2. Bryła życiorysu Beniowskiego

Rozumienie figury Beniowskiego w powyżej pokazanym sensie, skłoniło mnie do skierowania moich zainteresowań w stronę możliwości alternatywnego podejścia do rozumienia środowiska w którym żyjemy i zbadania szans na zaistnienie widma Beniowskiego w naszych obecnych czasach. Zacząłem się zastanawiać, czy istnieje jakaś inna metoda, inne podejście do sposobu bycia w świecie, niż tak dobrze nam znane obiektywizujące rzeczywistość podejście mające za swoją podstawę kartezjańskie „Myślę, więc jestem", widzące świat w opozycji *Ja* człowiek duchowy i racjonalny, będący panem danego nam przez Boga świata, versus wszystko co poza człowiekiem, jako materia bez woli i możliwości działania. Bruno Latour w swojej przełomowej książce *Nigdy nie byliśmy nowocześni* mówi o „Wielkim Podziale"[13], który ostatecznie ukonstytuował w zachodniej filozofii istnienie dualizmów w sposobie, w jaki odbieramy działania człowieka, środowiska naturalnego czy świata zwierząt. Odtąd opozycje

13 LATOUR B.: *Nigdy nie byliśmy nowocześni : Studium z antropologii symetrycznej.* tłum. M. Gdula, Warszawa : Oficyna Naukowa, 2011.

natura/kultura, człowiek/zwierzę, podmiot/przedmiot na dobre rozgościły się w naszej świadomości, bezspornie i bezwzględnie egzekwując swoją dualną naturę na wszystkim, co istnieje. Latour jednak twierdzi, że świat przepełniony jest hybrydami, łączącymi w sobie elementy z dwóch stron wielkiego kartezjańskiego podziału, a tylko „nowoczesna konstytucja”[14], nie akceptująca hybrydalnego stanu rzeczy, stara się czyścić swoje podwórko z hybryd za pomocą działania „puryfikacji”, czyli rozróżniania pojęć oraz układania ich po jednej bądź po drugiej stronie Wielkiego Podziału.

Czy postać hrabiego Maurycego Beniowskiego może stać się latourańską hybrydą? Czy jego widmo może działać zarówno w przeszłość jak i w przyszłość, nie robiąc sobie nic z czasowości dziejów? Jeżeli tak, to na ile działanie widma Beniowskiego może być pokrewne z możliwością sprawczości rzeczy w ogóle, rozumianych w terminologii badań nad animizmem jako osoby nie-ludzkie[15]. Na ile istotny jest związek koloru kanapy w mojej kuchni z podjęciem decyzji, gdzie spędzić urlop oraz w jakim stopniu śmierć delegacji rządu polskiego w katastrofie smoleńskiej miała wpływ na decyzje agencji ratingowych, przyznających krajom punkty za poziom stabilizacji gospodarczej? Naturalna droga takich rozważań prowadzi do tematu animizmu i do koncepcji sprawczości rzeczy.

Animizm - jak rozumiano kiedyś i jak dziś możemy rozumieć to pojęcie? Edward B. Tylor w swojej przez wielu badaczy uważanej za założycielską dla etnologii książce „Primitive Culture”[16] uznaje animizm za „starożytną, rozpowszechnioną na całym świecie filozofię, w której wiara jest teorią, a kult praktyką”[17]. Stwierdza, że analizując opozycję śmierć/życie czy sen/jawa w pewnym momencie „starożytni dzicy filozofowie zrobili pierwszy krok w rozumieniu, że każdy człowiek posiada dwie rzeczy – życie i jego widmo”[18]. Twierdzi też, że animizm jest religią, gdyż spełnia „minimalną definicję religii, czyli wiarę w Istoty Duchowe”[19]

Mamy tutaj z naszej perspektywy z jednej strony bardzo protekcjonalne i klasyfikujące użycie słowa „dziki” (savage)[20], z drugiej jednak strony Tylor kategoryzuje swoje odniesienia do analizowanych początków religii jako „dziką filozofię”, ustalając pewnego rodzaju oksymoron,

14 Ibidem

15 *The Handbook of Contemporary Animism*. Red. Graham Harvey. London and New York : Routledge, 2014. s. 2 Wszelkie tłumaczenia z powyższego wydania są mojego autorstwa.

16 Pomimo istnienia polskiego tłumaczenia będę korzystał z wersji oryginalnej. Również wszelkie inne cytaty autorstwa Tylora będą tłumaczone prze mnie.

17 TYLOR E. B.: *Primitive Culture : Researches into the developement of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom.* London : John Murray, 1981 s. 427

18 *Ibidem* s. 428

19 *Ibidem* s. 424 „It seems best (…) simply to claim, as a minimum definition of Religion, the belief in Spiritual Beings.”

20 W XIX i na początku XX w. słowo to było powszechnie używane przez badaczy w naukowym kontekście, gdy opisywano ludność zamieszkującą tereny skolonizowane.

dający wyraz sprzeczności określeniu „dziki", jako usposobieniu pozbawionemu racjonalności, oraz „filozofia", czyli terminu mającego jako swój rdzeń ideę operacji racjonalnych, przeprowadzanych przez rozum. W ten sposób termin animizm w ustach ojca założyciela etnologii przybiera formę, która w pewnym sensie zbliża go do systemowych (filozoficznych) rozwiązań stosowanych w Chrześcijaństwie czy Islamie - religii w tamtym czasie uważanych za cywilizowane. Tylor dopatruje się w praktykach animistycznych podziału „na dwa wielkie dogmaty, które stanowią części jednej spójnej doktryny; po pierwsze dotyczą one dusz poszczególnych stworzeń, które są zdolne kontynuować swoje istnienie po śmierci bądź zniszczeniu ciała; po drugie dotyczą innych duchów [spirits] aż do poziomu potężnych bóstw. Istoty duchowe uważa się za odpowiedzialne za wydarzenia w materialnym świecie oraz ludzkie życie doczesne i pośmiertne. Uważa się też, że duchy otrzymują kontakty z ludźmi, czerpiąc z ich działań przyjemność bądź niezadowolenie, a wiara w ich istnienie niewątpliwie prędzej czy później prowadzi do uwielbienia i modlitw błagalnych."[21] Ciekawym wydaje się fakt, że owe systemowe podejście Tylora stało się przedmiotem późniejszej krytyki innych etnografów. Bronisław Malinowski uważa, że Tylor błędnie wysnuł źródło animizmu z „racjonalności człowieka pierwotnego"[22], bo „człowiek, a szczególnie człowiek pierwotny, nie żyje i nie działa według wskazówek refleksji i logicznego wnioskowania. W życiu, w działaniach i wierzeniach powoduje się on znacznie więcej instynktami i uczuciami niż czystym rozumem"[23] a „w strachu wyraźniej jeszcze widać, jak emocja krystalizuje się w *wyobrażenia* w wypadkach, których obiektywna rzeczywistość nie zawiera dostatecznych danych."[24] Nie będę tutaj rozpatrywać, który z badaczy miał rację. Bardziej na uwagę zasługuje sama definicja animizmu i próba zbadania jej zakresu, który będzie nam bardzo przydatny na późniejszym etapie niniejszej pracy. Znamiennym wydaje się fakt, że zarówno Tylor jak i Malinowski nie mają wątpliwości co do obecności Istot Duchowych w świecie postrzeganym przez pryzmat animizmu. Późniejsze (choć pochodzące jeszcze ze szczytu ery kolonialnej) analizy religijności spoza kręgów wielkich religii monoteistycznych zagłębiają się jeszcze bardziej w szczegóły. Émile Durkheim uważa, że duchy „stają się z natury albo nieocenionymi pomocnikami, albo wzbudzającymi lęk przeciwnikami. Wobec tego, będąc w najwyższym stopniu nieuchwytne, mogą wnikać w ciało, powodując tam wszelkiego rodzaju zaburzenia

21 TYLOR E. B., *op.cit*., s. 428
22 MALINOWSKI B.: *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego : Pogląd na genezę religii ze szczególnym uwzględnieniem totemizmu.* Tłum. A. Paluch. Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1984 s. 94
23 *Ibidem* s. 94
24 *Ibidem* s. 122

albo przeciwnie – wzmacniając jego żywotność."[25] Genezy animizmu dopatruje się natomiast w sposobie widzenia świata wśród badanych kultur, porównując pierwsze etapy tworzenia się religii do działań wykonywanych we wczesnym dzieciństwie: „[Gdy] dziecko (...) rozpoczyna tworzenie wyobrażeń (…) wszystko wyobraża sobie na wzór natury człowieka. W zabawkach, którymi się bawi, we wszystkich przedmiotach oddziałujących na zmysły widzi istoty jak ono żywe. Otóż człowiek pierwotny myśli jak dziecko. Zatem także i on nawet nieożywionym przedmiotom jest skłonny przyznać naturę podobną do własnej."[26]

Pierwsze teorie animizmu utożsamiają powyższe przeniesienia ze wczesnym etapem formowania się religii i kultury. Będąc w „prymarnym" stanie rozwoju, dostrzegają one sprawczości tam, gdzie jej ponoć nie ma, a gdzie tylko pewnego rodzaju interpretacja zjawisk naturalnych, powodowana przez wrodzoną skłonność człowieka do filozofowania (Tylor), bądź poprzez działanie podstawowych uczuć jak strach (Malinowski), powoduje powiązanie i kojarzenie ze sobą składowych środowiska, by znaleźć wytłumaczenie dla z pozoru niewytłumaczalnych zdarzeń. Badaczom z czasów szczytu popularności etnologii i etnografii udało się stworzyć pojęcie animizmu, które aż do lat siedemdziesiątych XX wieku funkcjonowało w powszechnym naukowym obiegu. Współczesne myślenie antropologów przesuwa jednak ramy wytyczone przez Tylora i spółkę, próbując podejść do pojęcia animizmu z perspektywy ludności aktywnie go praktykującej. Dzisiaj próbuje się odczytać animizm jako sposób na stworzenie „relacji między myślą a działaniem, między fizycznością a wewnętrznością."[27] Zgodnie z myśleniem ludu Chewong zamieszkującego Malezję, „zarówno ciała, jak i umysły są powiązane gatunkowo i istnieje między nimi relacja jeden do jednego. Ruwai [dusza] specyficzna dla gatunku musi być w odpowiednim płaszczu określonym przez gatunek."[28] Antropolog Tim Ingold uważa, że animizm był i jest źle rozumiany jako system wierzeń, który próbuje przypisać „życie czy nawet duszę przedmiotom pozornie ich pozbawionym"[29] podczas gdy tak naprawdę animizm należy rozumieć „nie jako sposób myślenia o świecie tylko jako sposób życia w świecie – życia, które odznacza się wzmożoną wrażliwością i czułością na bodźce pochodzące z percepcji i działania; wrażliwością na środowisko w ciągłym przepływie, zmiennym z chwili na chwilę".[30]

25 DURKHEIM É.: *Elementarne formy życia religijnego.* Tłum. A. Zadrożyńska. Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990 s. 47
26 *Ibidem* s. 48
27 HOWELL S.: Metamorphosis and identity: Chewong animistic ontology. W: *The Handbook of Contemporary Animism,* pod red. G. Harvey, London and New York : Routledge, 2014 s. 111
28 *Ibidem* s. 111
29 INGOLD T.: Being alive to a world without objects. W: *The Handbook of Contemporary Animism,* pod red. G. Harvey, London and New York : Routledge, 2014 s 214
30 *Ibidem* s. 214

Skrajnie indywidualistyczne podejście współczesnej kapitalistycznej kultury zrodziło się z darwinistycznego założenia konkurencji i walki na polu życia w celu realizacji swoich życiowych bądź biologicznych dążeń. Dlatego też wszystko, co zwierzęce czy naturalne jest współcześnie rozpatrywane z perspektywy teorii ewolucji i jej brutalnego przebiegu. Według kartezjańskiego dualistycznego modelu, harmonię możemy stworzyć tylko my ludzie, ustanawiając racjonalny model społeczny, który widzi w zwierzęcości i świecie natury przeciwnika, którego należy poskromić, by poczynić kolejne kroki w dążeniu do doskonałości zarówno indywidualnej, jak i społecznej. Tylko zdyscyplinowana „puryfikacja" może przynieść szczęście w naszym socjo-naukowym społeczeństwie.

Czy jesteśmy w stanie pogodzić się z takim układem sił? Czy może jednak jesteśmy gotowi na oddanie bezprawnie zawłaszczonego pola życia z powrotem pod kontrolę osób-nieludzkich, quasi-obiektów i rzeczy? Nie czynimy im bynajmniej przysługi. Stan taki wynika bezpośrednio z obcowania ze światem sprzed Wielkiego Podziału, sprzed nadejścia czasów „skreślonego Boga[31]", funkcjonującego obecnie tylko jako wydzielona transcendencja, nie będąca w bezpośrednim kontakcie z ludźmi i światem. Po części taki stan rzeczy jest naturalny dla większości kultur animistycznych, które nie doświadczyły katastrofalnych skutków Wielkiego Podziału. Przykład mogą stanowić Indianie Tlingit z Alaski[32]. Jedna z opowieści krążąca wśród plemion zamieszkujących ten region mówi o dziewczynie, która zaczęła drażnić lodowiec, próbując wytresować go jak psa - rzucała mu resztki łososia, każąc je sobie przynosić. Złamała w ten sposób tabu, nakazujące szacunek wobec lodowca, obowiązek respektowania jego wielkości i mocy. Złamanie tabu zachwiało równowagą między ludzkimi a nieludzkimi osobami, czyli bytami, które istnieją w świecie na równorzędnych zasadach. Obrażenie lodowca doprowadziło do zaburzenia stosunków między nim a ludźmi. Wkrótce zaczął rosnąć i zagrażać wiosce. Babka dziewczyny – osoba starsza i doświadczona, postanowiła poświęcić swoje życie, by przywrócić równowagę wśród zamieszkujących świat osób. Złożona przez nią ofiara została zaakceptowana przez górę jako zadośćuczynienie za złamanie porządku naturalnego, co pozwoliło na przywrócenie utraconej harmonii.

W kulturach nieskażonych separatystyczną wizją chrześcijańskiego wszechświata (lub świadomie odrzucających to zachodnie dziedzictwo) życie jest pojmowane jako całość. U Indian Tlingit kobieta może poślubić niedźwiedzia, gdy ten zażąda małżeństwa, a mężczyzna – żyć wśród orłów, by poznać ich sposób funkcjonowania w świecie. Natura i rzeczy otaczające

31 LATOUR B.: *We Have Never Been Modern,* Tłum. C. Porter. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1993.

32 DETWILER F.: Moral Foundations of Tlingit Cosmology. W: *The Handbook of Contemporary Animism,* pod red. G. Harvey, London and New York : Routledge, 2014 s. 167-180

człowieka są dla kultur animistycznych czymś więcej niż tylko tłem. Osobą może być lodowiec, niedźwiedź, potok czy kamień. Te nie-ludzkie osoby mają zazwyczaj równoprawny status, a hierarchie są budowane z konieczności sprawnego działania grupy. Gdy dowódca polowania w syberyjskiej tajdze przestanie sprawiedliwie rozdzielać zwierzynę między myśliwych, natychmiast zostanie zastąpiony przez inną osobę z grupy[33]. Nikt nie dzierży władzy z boskiego powołania i każdy musi się liczyć z wzajemnością otoczenia. „Kiedy umysł jest gotowy do bezpośredniej percepcji i nie zagłębia się w pośrednie rozważania, rzeczy/osoby mają szansę ujawnić się w swojej niezwykłej wyjątkowości. (…) Podsumowując, to, co może wydawać się »rzeczą« dla umysłu nasyconego »schematem typologicznym«, może być bardziej »osobą« niż »rzeczą« dla umysłu, który nie ulega natychmiastowości oceny i który jest w stanie rozpoznać nieodzowną żywotność zjawisk."[34]

Kwestia ustanawiająca animizm w kontekście religijnym stała się w pewnym momencie dla mnie problematyczna, gdyż prędzej czy później musiało pojawić się pytanie o wiarę bądź jej brak. Z takim pytaniem byłem też często konfrontowany, opowiadając zainteresowanym o swoich spotkaniach z medium i ceremoniach spirytystycznych na Madagaskarze, które miałem okazję doświadczyć. „A ty w to w ogóle wierzysz?" pytali, tak jakby kwestia wiary miała mieć fundamentalny wpływ na zasadność moich badań, plasując się na pierwszym miejscu przed wszystkimi innymi zadaniami, o których próbowałem opowiedzieć słuchaczom. Z czasem sam zacząłem sobie zadawać to pytanie, zastanawiając się, czy oby moje neutralne podejście do tej kwestii i postawienie siebie w sytuacji, w której owo pytanie w ogóle się nie pojawia, nie jest przeszkodą w pełnym i prawdziwym skonfrontowaniu się z mediumizmem i zjawiskiem wcieleń w kulturze o praktykach animistycznych. Doszedłem w końcu do wniosku, że ważniejsze jest, by zamiast kategorii wiary, postawić tutaj pytanie na ile animizm może stać się życiową praktyką tworzenia lub dekonstrukcji granic wytyczonych przez schemat nowoczesności? Jeżeli w animizmie wiara w wcielenia duchów przodków nie leży w sprzeczności z wiarą w Jezusa Chrystusa[35] to dlaczego nie możemy nie kwestionować badanych zjawisk pod względem prawdziwości bądź fałszu i nie zwrócić się po prostu w kierunku doświadczenia uczestnictwa jako najlepszego z możliwych sposobów opisu zastanej sytuacji? Jeżeli będziemy rozumieć animizm jako sposób na komunikację aktorów

33 WILLERSLEV R.: Hunting Animism:Human-Animal Transformations Among the Siberian Yukaghirs. W: *The Handbook of Contemporary Animism,* pod red. G. Harvey, London and New York : Routledge, 2014.

34 BIRD-DAVID N., NAVEH N.: Animism, Conservation and Immediacy. W: *The Handbook of Contemporary Animism,* pod red. G. Harvey, London and New York : Routledge, 2014 s. 37

35 Dowiedziałem się o tym rozmawiając z Modestem, recepcjonistą hotelowym w mieście Mahajanga na Madagaskarze.

ustawionych w sieci połączeń i odniesiemy go do współczesnych teorii jak Teorii aktora-sieci (Actor-Network Theory), będziemy w stanie zrozumieć, że animizm nie dotyczy tylko religijności niektórych nie-europejskich kultur, ale obejmuje też cały wachlarz zachowań i relacji definiujących codzienne funkcjonowanie (interakcję/intra-akcję) na wszystkich poziomach.

Projekt animizmu jako codziennej praktyki zmienia całe podejście do klasycznie nowoczesnych pojęć jak „dusza", „wiara", opozycji „przedmiot/podmiot" czy rozpatrywanie zjawisk w kategoriach „fikcji" czy „realności", przesuwając granice latourańskiej „nowoczesnej konstytucji" poza obszary wyparte jak dotychczas do libidalnej nieświadomości, do sztuki czy klinicznych zaburzeń „normalności". Jednak nie chodzi tutaj tylko o przesunięcie pragnień w obszary ugruntowanej w nowoczesności kapitalistycznej eksterioryzacji i uczynienie z nich podstawy do nowych strategii marketingowych zbudowanych na zasadzie popularnych ostatnio „estetyk doświadczeń"[36]. Przesunięcie to odbywa się przecież w ramach modernistycznego schematu i paradoksalnie odsłonięcie i przyzwolenie na animistyczne praktyki jeszcze bardziej spycha je do obszaru egzotyki, która tylko poprzez celowe podejście może się objawić i zaistnieć na terenie rządzonym przez dualizmy Wielkiego Podziału.

Na tle komercjalizacji zachowań para-animistycznych, nowoczesność jednak nadal nie była w stanie okiełznać i poddać trywializacji zjawiska, które wydaje się leżeć w największej sprzeczności wobec jej paradygmatu konieczności podmiotowego „tworzenia" zamiast bycia „tworzywem". Mówię tu o *opętaniu*, które nadal jest uznawane za nieakceptowalny i przerażający przejaw utraty „tworzącej" kontroli podmiotu nad własnym ciałem, leżącego przecież u podstaw ustanowionego i określonego *Ja*, stanowiącego ostateczny przejaw indywidualizacji i wyodrębnienia w królestwie dualizmów. Utrata kontroli nad własnym ciałem na rzecz zewnętrznej, nieznanej siły byłoby przyznaniem się do zniszczenia zasad rządzących nowoczesnością. Mówiąc o opętaniu, nie mam na myśli czasowego i bezpiecznego wyzbycia się kontroli na zasadzie haseł typu „daj się ponieść..." lub „owładnęła mną niepowstrzymana chęć ..." czy „oddałem się bez reszty..." widocznych w sloganach i tekstach reklamowych. Opętanie, jako oddanie całkowitej kontroli i wymazanie samostanowiącego się *Ja* z przestrzeni bytów, jest koszmarem i ostateczną granicą, której nowoczesność nie może przekroczyć bez zaprzeczania samej sobie. Nie może zaakceptować działania sił zewnętrznych na ciało, gdyż robiąc to potwierdziłaby hybrydalność natury, w której człowiek nie jest

36 O doświadczeniowym modelu muzealnym w: REA N.: As Museums Fall in Love With 'Experiences', Their Core Missions Face Redefinition. [online] https://news.artnet.com/art-world/experience-economy-museums-1486807?fbclid=IwAR0tR5hFTtr_Zs2j8o4MYeU1Pu0a4kQeBE3BScgBi1_cYtYzXmnWMJOP02s [dostęp 16.03.2019 r.]

wyizolowanym i kontrolującym bytem, tylko częścią w sieci wielkich powiązań, w której kwestia podmiotowości może zostać zawieszona lub wręcz zniesiona. Bez opozycji podmiot/przedmiot, kontrolujący/kontrolowany, bez ustaleń dających ontologicznie proste rozwiązania, nowoczesność traci swoją siłę i staje się obrazem wielostabilnym[37], królико-kaczką, która nie jest tak naprawdę ani królikiem ani kaczką, tylko czymś pomiędzy, co manifestuje swoją obecność tylko w momencie zaistnienia pewnych okoliczności. Nie będąc stabilnym i określonym, człowiek opętany jest zagrożeniem dla nowoczesności, gdyż płynnie zmienia swoją klasyfikację z podmiotu na przedmiot i z powrotem. Lawiruje w nieokreślonym świecie hybryd, staje się malgaskim „dindo"[38], czyli cieniem, refleksem, czy odbiciem samego siebie, które jedynie może podlegać „mamond dindo"[39], czyli wypędzaniu duchów. By chronić się przed nieodwracalnym konsekwencjami załamania kategorii, nowoczesność odsyła opętanego do opozycyjnego świata rzeczy i zwierząt. „Być ekstatycznie, to przebywać w otoczeniu rzeczy i w samych rzeczach" pisze w swojej analizie fetyszy Hartmut Böhme[40]. Opętany, jako odesłany w krainę rzeczy, staje się nimi, ale nie w tym sensie, jakby to chciała nowoczesność, uzurpująca sobie prawo do określania bytów w dwoistych opozycjach, ale w sposób, który daje rzeczom równoprawne miejsce wśród innych osób, ludzkich i nieludzkich, stanowiących sieć połączonych istnień. Dla animisty, człowiek, który doznał nawiedzenia przez ducha, nie koniecznie musi podlegać rytuałom wypędzenia, jako że obecność nie-ludzkiej siły jest często pożądana i wywoływana w specjalnych ceremoniach. Medium wyraża zgodę na zawieszenie swojej podmiotowości, by stać się hybrydą i umożliwić kontakt z bytem, któremu w racjonalnym schemacie odmówiono prawa głosu. Jednak nie sam duch jest tutaj najbardziej istotny, tylko połączenie, w które wchodzi z ciałem medium zmieniając jego paradygmat. I znowu nieistotna staje się kwestia wiary lub braku wiary w duchy, gdyż najważniejsze staje się tutaj uczestnictwo i doświadczenie zmienionej relacji, która na chwilę stabilizuje się w anty (a może post) nowoczesnej formie. Animistyczny „sposób życia w świecie"[41], jak ujął to Ingold, wymaga akceptacji struktur hybrydalnych, gdyż *rzecz* nie jest „zewnętrznie ograniczoną jednostką, ustanowioną przed i wobec obserwującego, lecz węzłem, którego składowe linie życia, nie będąc w nim zawarte,

37 Na temat figury wielostabilnej bardzo ciekawie pisze W.J.T Mitchell w katalogu do wystawy *Sztuka w Sztuce* w krakowskim Mocaku. MITCHELL W. J. T., POPRZĘCKA M., POTOCKA M. A., WOJNICKA J.: *Sztuka w sztuce = Art in art.* Kraków : Muzeum Sztuki Współczesnej MOCAK, 2017.

38 KRZYŻOSTANIAK G.: *Inkulturacja obrzędów przejścia na Madagaskarze.* Warszawa: Wydawnictwo Missio-Polonia, 2011 s. 35

39 Ibidem

40 BÖHME H.: *Fetyszyzm i kultura : Inna teoria nowoczesności*. Tłum. M. Falkowski. Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.

41 INGOLD T., *op.cit.*, 2014 s. 214

nieustannie promieniują poza, mieszając się z innymi liniami i węzłami. Jednym słowem, rzeczy *wyciekają*, wyładowując się przez powierzchnie, które czasowo kształtują się wokół nich."[42]

42 *Ibidem* s. 216

2. Duch Hegla, dzban Heideggera i hybryda Latoura – krótki przegląd filozofii animistycznej.

Martin Heidegger w swoim eseju o rzeczy pisze o zmniejszaniu się znaczenia odległości w erze postępu technologicznego[43]. Nie można owej bliskości doświadczyć bezpośrednio, jak twierdzi, a co najwyżej jej dociekać poprzez doświadczanie tego, co znajduje się w pobliżu. A według Heideggera w pobliżu zawsze leży rzecz[44]. Choć dystans między mną a rzeczą wydaje się mały, to pozostaje jednak uczucie odległości. Fizyczny dystans zdaje się podlegać jedynie kalkulacjom miary – możemy mu nadawać wartości w kilometrach lub milimetrach, a zastosowanie odpowiednich przyrządów pozwala na zamianę odległości w obliczalną i sprawdzalną naukowo wartość. Odległość staje się dzięki temu faktem naukowym i nie wymaga znalezienia punktu odniesienia. Jest obiektywna i absolutna. My, czyli ludzie nowocześni, kalkulujący, nauczeni logicznego i analitycznego myślenia, kazaliśmy jej stać się samodzielną i wystarczalną.

Jako ludzie nowocześni rozkładamy świat na kawałki, aby potem go skategoryzować poprzez przyporządkowanie wszystkiego do oddzielnych, autonomicznych i specjalistycznych dziedzin. Robimy to z niezachwianym przekonaniem, że specjaliści dzięki swoim specjalistycznym narzędziom, specjalistycznej wiedzy i ośrodkom badawczym wyspecjalizowanym w badaniu jednej dziedziny, nie mogą się mylić. Bruno Latour w *Nigdy nie byliśmy nowocześni*[45] opisuje „puryfikację" jako podstawowe narzędzie bycia nowoczesnym. Wszelkie dziedziny „puryfikują się" z innych dziedzin, aby zastrzec sobie prawo do całkowitej autonomii. Czyszczą swoje podwórko przez usuwanie z niego niepotrzebnych rzeczy. Biolog bada procesy życiowe, inżynier oblicza elementy nośne mostów, a fonetyk analizuje słowa pod kątem ich brzmienia. Latour stawia w swojej pracy następującą hipotezę (nazywa ją „szkicem"): „słowo «nowoczesność» odsyła do dwóch całkowicie odmiennych zespołów praktyk, które muszą pozostać różne, aby zachować efektywność (z czym ostatnio były problemy). Pierwszy zespół praktyk wytwarza za pomocą «translacji» mieszaniny zupełnie nowego rodzaju – hybrydy natury i kultury. Drugi zespół praktyk wytwarza za pomocą

43 HEIDEGGER M.: Das Ding. W: *Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentliche Schriften 1910-1976, Band 7 Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2000 s. 167

44 *Ibidem* s. 168.

45 LATOUR B.: *Nigdy nie byliśmy nowocześni : Studium z antropologii symetrycznej.* tłum. M. Gdula, Warszawa : Oficyna Naukowa, 2011.

«puryfikacji» dwie całkowicie różne przestrzenie ontologiczne – jedna dla ludzi, druga dla nieludzi.(...) Pierwszy zespół odpowiada temu, co nazwałem siecią, drugi temu, co określiłem mianem krytyki. Pierwszy łączyłby w nieprzerwany łańcuch chemię wysokich warstw atmosfery, strategie naukowe i przemysłowe, uprzedzenia szefów państw i lęki ekologów. Drugi ustanawiałby podział między światem natury (który zawsze był na swoim miejscu), społeczeństwem (z jego przewidywalnymi i stabilnymi interesami i stawkami) oraz dyskursem (niezależnym zarówno od problemu referencji, jak i od społeczeństwa)[46]". Zmiana spojrzenia na nowoczesność pozwala na wyjście z kręgu puryfikującej nauki i umożliwia zaobserwowanie, że „nasza przeszłość zaczyna się zmieniać. W końcu, gdybyśmy nigdy nie byli nowocześni – a przynajmniej nie w sposób, w jaki opowiada o tym krytyka – również nasze burzliwe stosunki z innymi naturo-kulturami uległyby transformacji. Relatywizm, dominacja, imperializm, fałszywa świadomość, synkretyzm – wszystkie te pojęcia zostałyby wyjaśnione inaczej, co jednocześnie zmieniłoby całą antropologię porównawczą[47]". Wielki Podział, którego doświadczamy od czasów starożytnej Grecji, poprzez oświecenie, aż po atomizację dziedzin działalności człowieka, staje się bardzo wyraźny. Stworzył on wielkie opozycje – kultura/natura, historia/teraźniejszość, śmiertelność/wieczność. Dualizmy władają twardą ręką nad naszymi umysłami i wszelkie przejawy alternatywnego myślenia odsyłają do niewartych uwagi kategorii nienowoczesnych, będących rezultatem przestarzałego „prymitywnego" sposobu kategoryzacji. Stosowanie „translacji" także może wystawić nas na pośmiewisko. Można postawić pytanie, dlaczego ową praktykę akceptujemy tylko w sytuacji badania kultur leżących poza obszarem naszego zachodniego dualistycznego świata? „Każdy etnolog potrafi w jednej monografii zawrzeć opis aktualnej gry sił, dystrybucji władzy między ludzi, bogów i nieludzi, procedur dochodzenia do porozumienia, związków między religią a władzą, kosmologii, przodków, praw własności oraz taksonomii roślin i zwierząt. Etnolog z pewnością nie będzie pisał trzech książek: jednej o wiedzy, drugiej o władzy, a trzeciej o praktykach[48]". Etnograficzny świat jest przepełniony quasi-obiektami – cyborgami, hybrydami i zastępami różnych tworów, które w nienowoczesny sposób łączą w sobie przeciwstawne dualizmy. W terminologii science fiction quasi-obiekt określa się mianem *to coś* – rzecz nie dającą się jednoznacznie sklasyfikować. *To coś* jest heideggerowskim „das Ding", czyli „rzeczą", która jest w świecie, istnieje. Nie jest ona zwykłym przedmiotem, czyli (*object*) jak twierdzi Tim Ingold[49], czymś martwym, bez wpływu i mocy sprawczej. Rzecz

46 *Ibidem* s. 22
47 *Ibidem* s. 23
48 *Ibidem* s. 26
49 INGOLD T., *op.cit.*

„wciąga nas na ścieżkę jej tworzenia. Jest to, można by rzec, »stawanie się« – albo lepiej, miejsce, gdzie kilka stawań się ze sobą splata[50]".

Takim „stawaniem się" odznacza się tytułowa postać opowiadania Hermana Melville'a „Kopista Bartleby"[51] - jest to człowiek, który zrezygnował z czynnego modelu uczestnictwa w rzeczywistości i poddał się całkowitej entropii zachowań społecznych. Bartleby, urzędnik zatrudniony w firmie prawniczej z Wall Street, zaczyna odmawiać wykonywania powierzonych mu zadań. Lakonicznym „I would prefer not to"[52] odcina się od tkanki społecznej miejsca swojej pracy, by w końcu całkowicie zaprzestać uczestnictwa w życiu. Firma wyprowadza się ze swojej siedziby, a Bertleby zostaje, siedząc całymi dniami bezrefleksyjnie na klatce schodowej. W końcu usunięty siłą i osadzony w areszcie, umiera z głodu odmawiając pożywienia. Czy Bartleby powoli, stopniowo zamieniał się w bezwolny, niezdolny do żadnej reakcji przedmiot, przechodząc proces wewnętrznej objektomorfizacji, zachowując jednocześnie swoją ludzką formę? Jeżeli Bartleby przechodzi transformację od podmiotowego człowieka do przedmiotowej rzeczy, to czy przejście od bezwolnej i niezaangażowanej w tworzenie interakcyjnej tkanki rzeczywistości rzeczy, w postać, która może mieć wpływ na formowanie się stosunków między ludźmi i rzeczami (lub między ludźmi i ludźmi czy między rzeczami i rzeczami bez uczestnictwa ludzi) jest możliwa? Jeżeli rzecz może nam służyć, to czy też może nam odmówić posłuszeństwa? Bunt rzeczy to scenariusz rodem z science-fiction, ale nie jest on jednak aż tak trudny do wyobrażenia. Jak wyglądałby świat, gdyby wszystkie rzeczy nagle zaczęły strajkować i odmówiły wykonywania swoich rzeczowych funkcji? Krzesło odmawiałoby siedzenia, stół stawiania, podłoga chodzenia, nasze ręce odmawiałyby podnoszenia i chwytania a nasze oczy nie zgadzałyby się na patrzenie. Rzeczy w przestrzeni przestałyby istnieć. Znaleźlibyśmy się w pustym miejscu bez właściwości, nie wiedząc nawet o tym, gdyż bylibyśmy pozbawieni cielesności naszych zmysłów. Wszystko by zniknęło, z nami włącznie, nastąpiłaby całkowita anihilacja wszystkiego co istnieje.

Bunt rzeczy (strajk rzeczy) jest scenariuszem groteskowym, jednak dopiero myśląc o podobnych okolicznościach, będziemy w stanie prześledzić możliwość objawiania się rzeczy w świecie i zobaczyć, jak daleko mają one wpływ na tworzenie interakcji.[53] Prace trójki

50 *Ibidem* s. 215

51 zob. BÖHME H.: *Fetyszyzm i kultura : Inna teoria nowoczesności*. Tłum. M. Falkowski. Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.

52 ang. „wolałbym nie."

53 Karen Barad (BARAD K.: Quantuum Entanglements and Hauntological Relations of Inheritance: Dis/continuities, SpaceTime Enfoldings, and Justice-to-Come. [online] *https://feministstudies.ucsc.edu/faculty/publications/pdfs/barad-derrida-today.pdf* [dostęp: 15 kwietnia

tytułowych filozofów z tego rozdziału stają się dla mnie materiałem roboczym, za pomocą którego naszkicuję pewne możliwości rozumienia pojęcia rzeczy/przedmiotu. Nie mam tutaj ambicji prześledzenia historycznego rozwoju myśli filozoficznej, która doprowadziła do rozwinięcia ontologi zorientowanej na przedmiot (Object-Oriented Ontology czyli w skrócie OOO)[54], chciałbym jednak zobaczyć, jak dalece animistyczne tendencje mogą być ukryte w dziełach moich bohaterów. Tak jak bardzo różne i często przeciwstawne podejścia filozoficzne reprezentują G. W. F. Hegel, Martin Heidegger i Bruno Latour, tak będę się starał w przebiegu tego podrozdziału wypisać pewne punkty styczne, które niosą w sobie charakter zbliżający ich rozumowanie do badanych w niniejszej pracy możliwości animistycznej (ludzkiej i nieludzkiej) obecności w świecie.

Jak już w poprzednim podrozdziale próbowałem wykazać, istnieje kilka różnych sposobów bycia w świecie, które najdobitniej objawiają się w momentach skrajnych jak *opętanie* medium przez ducha. Wielki Podział, który tak usilnie stara się zaistnieć i który tak dobitnie próbuje ustanowić jasne i ściśle określone rzeczy, będące stworzone albo z mocy człowieka (kultura) albo z mocy natury lub Boga, został poddany krytyce przez Hegla. Stwierdza on, że „każda świadomość sama znosi takie prawdy, jak np.: »*tu« jest drzewem* albo »*teraz« jest południem* i mówi coś wręcz przeciwnego: »tu« *nie* jest drzewem, *lecz* domem."[55] Bo jak możemy powiedzieć, że coś jest „tu", jeżeli po odwróceniu owo „tu" z poprzedniego stwierdzenia przestaje być już „tu" i staje się „tam". Według Hegla rzecz lawiruje, krąży naokoło definicji, umykając ostatecznego określenia swego rdzenia i przez to ciągle wymyka się nam w ruchu. „Przedmiot jest w swej istocie tym samym, co ów ruch: ruch – to rozwinięcie i rozróżnienie poszczególnych momentów; przedmiot – to te same momenty w ich zespoleniu."[56] W ruchu upatruje niemożność ostatecznego określenia rzeczy (przedmiotu) poprzez język, gdyż jest „*nieosiągalna* dla języka"[57] i przez to niemożliwa do opisania. Ruch i przepływ uniemożliwiają ostateczną i utrwalającą definicję rzeczy, bo „jeśli kawałek papieru określam dokładniej jako *ten oto kawałek papieru*, to przecież *każdy* kawałek papieru jest jakimś *tym oto kawałkiem papieru*"[58]. Animistyczny charakter rzeczy objawia się w samej naturze działania i w istocie podmiotowości rzeczy w swoim działaniu, a podmiot, który pozostaje bierny i „nie wytwarza

2019 r.]) ciekawie przeciwstawia „interakcję: pojęciu „intra-akcji", które definiuje rodzaj relacji zachodzących nie pomiędzy zewnętrznymi czynnikami, które są od siebie oddzielone w czasoprzestrzeni, ale wewnątrz jednostkowo, np. wśród elektronów w superpozycjach kwantowych.

54 Za głównego autora w tej kategorii można uznać Grahama Harmana

55 HEGEL G.W.F.: *Fenomenologia ducha.*Tłum. A. Landman. Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010. s. 39

56 *Ibidem* s. 43

57 *Ibidem* s. 40,41

58 *Ibidem* s. 41

przekształcenia, nie pozostawia śladu" nie jest w ogóle podmiotem[59]. Tak działające rzeczy są dla Latoura aktorami, czyli pewnego rodzaju wiązką w powiązanej rzeczywistości - mają realny wpływ na innych aktorów, gdyż „*sprawiają, że inni robią pewne rzeczy*"[60]. I tak „rybacy, oceanografowie, satelity i przegrzebki mogą być wzajemnie *powiązane* w taki sposób, że relacje, w których pozostają, *sprawiają*, że inni robią niespodziewane rzeczy"[61], czyli wpływają na siebie wzajemnie. Posługiwanie się nauką na zasadzie „study-down", stawiając naukowców (czyli posiadających intencjonalną władzę podmiotów) w uprzywilejowanej pozycji wobec rybaków i przegrzebków, staje się niemożliwe, ponieważ to właśnie owe rzekomo *intencjonalne podmioty* są głęboko uzależnienie od ruchów statków na oceanie, pogody i miejsc występowania przegrzebków. Połączenie i wzajemny wpływ jest tutaj kolosalny, czyniąc ich wzajemne oddziaływania symetrycznymi. Jednak symetryczność nie jest rozumiana jako zrównywanie ludzi i nie ludzi, ale jako „*nie*naruszanie z góry jakiejś nieuzasadnionej asymetrii między intencjonalnym ludzkim działaniem a materialnym światem relacji przyczynowych."[62] Latour zaleca zadać sobie pytanie, czy dana rzecz, którą być może dotychczas postrzegaliśmy jako inercyjny przedmiot, wprowadza jakąś różnicę w działaniu innego podmiotu (przedmiotu?), czy nie[63] oraz „czy podjęto próbę, która pozwalałaby komuś ujawnić tę różnicę?"[64] I tak podmuch wiatru staje się u Heideggera podmiotem, gdyż zmienia rzeczywistość[65], wywiewając zapisane słowa określające „prawdę" danego momentu poprzez okno, czyniąc je nieprawdą. Aktor-sieć to dla Latoura nie tyle aktor funkcjonujący w jakiejś tam sieci, jak na przykład sieci internetowej czy sieci wodociągowej, jest to aktor-sieć jako jedno słowo, pisane z łącznikiem i „reprezentuje on głównie źródło niepewności dotyczące pochodzenia działania"[66], ponieważ jako byt będący siecią działa wielopłaszczyznowo i jedynie dogłębne badanie może ustalić powiązania, w jakie się angażuje. Rzecz-sieć należy rozumieć jako aktywność, jednak nie w sensie sprawczości, ale jako działanie, które zmienia inne działanie. Jest to węzeł i splot[67], który Hegel nazywa stosunkiem, będącym „zaprzeczeniem samoistności rzeczy"[68], która wręcz „z racji tej swojej

59 LATOUR B.: *Splatając na nowo to, co społeczne : Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*. Tłum. K. Arbiszewski, A. Derra. Kraków : Universitas, 2010 s. 75
60 *Ibidem* s. 153
61 *Ibidem* s. 152
62 *Ibidem* s. 107
63 *Ibidem* s. 101
64 *Ibidem* s. 101
65 HEIDEGGER M.: *Pytanie o rzecz : Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentalnych.* Tłum. J. Mizera. Warszawa : Wydawnictwo KR, 2001 s. 32
66 LATOUR B., *op.cit.,* s. 66
67 *Ibidem* s. 62
68 HEGEL G.W.F. *op.cit.,* s. 55

istotnej właściwości zostaje raczej unicestwiona."[69] Trwanie rzeczy w niezmienności, w inercji, bez prawa do podmiotowości jest dla Hegla objawem wstecznego myślenia, a praktykujących takie myślenie odsyła on „do najniższej klasy szkoły mądrości"[70] i zaleca przyjrzenie się starożytnym bachanaliom, gdzie przedmiot zmysłowy w postaci chleba i wina był częścią misterium przemijania i cielesności. W antyczną mądrość rozumienia rzeczy głęboko wtajemniczone jest natomiast zwierzę, bo „nie zatrzymuje się przed rzeczą zmysłową jako rzeczą samą w sobie, lecz przeciwnie, zwątpiwszy w realność rzeczy zmysłowych i całkowicie pewne ich nicości, sięga po nie bez ceregieli i pożera je."[71] Ciekawym wydaje się fakt, że zarówno Hegel jak i Heidegger w uczcie i piciu wina widzieli moment objawiania się rzeczowości rzeczy w ich zmiennej, będącej w ruchu naturze. Słowo *Ding* (niem. rzecz) wyprowadza Heidegger z anglosakiego *thing*, rozumianego w swoim pierwotnym znaczeniu jako zgromadzenie czy spotkanie, mające na celu osądzenie jakiejś sprawy.[72] „Rzecz rzeczuje" a „rzeczowanie gromadzi"[73] w zgromadzeniu, którym rozlewa się wino jako dar. Rzeczowość uwidacznia się tutaj, jako przechodzenie od „gromadzenia" do czynienia „daru":

> Dar nalania może być napojem. Daje napój z wody lub z wina. W wodzie daru leży źródło. W źródle zaś jest kamień a w nim ciemny sen gleby, która przyjmuje deszcz i rosę z nieba. W wodzie źródła kryje się ślub nieba i ziemi. Jest on w winie, owocu winorośli, w którym łączą się pożywność ziemi i słońce z niebios. W darze wody, w darze wina spoczywają niebo i ziemia. Dar nalania jest tym, co tworzy dzbanowość dzbana. W istocie dzbana mieszczą się ziemia i niebo. [tłum. M. K.].[74]

W jakim sensie jednak jesteśmy w stanie rozpoznać rzecz jako rzecz (Dinge als Dinge) pyta Heidegger i stwierdza, że jedynie cofając się z myślenia wyjaśniającego do myślenia myślącego[75] i poprzez odpowiednią „czujność" (Wachsamkeit)[76] możemy wypracować sposób na takie rozpoznanie. Wyodrębnił on trzy sytuacje, w których rzecz objawia się w swojej

69 *Ibidem* s. 55
70 *Ibidem* s. 40
71 *Ibidem* s. 40
72 HEIDEGGER M.: Das Ding. W: *Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentliche Schriften 1910-1976, Band 7 Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2000 s. 176
73 *Ibidem* s. 175
74 *Ibidem* s. 174
75 *Ibidem* s. 183
76 *Ibidem* s. 183

rzeczowości i niejako wychodzi z obszaru, w którym dotychczas była przezroczysta – co prawda istniała, ale w tajny sposób, nie zwracając na siebie uwagi, działała niejawnie (o widmowym charakterze rzeczy będziemy mówić w dalszej części tej pracy). Jest to „niestosowalność", „nieobecność" i „natrętność"[77]. Heidegger twierdzi, że „przy odkrywaniu niestosowalności narzędzie się eksponuje"[78] na przykład, gdy „okazuje się uszkodzone, materiał nieodpowiedni."[79] „Nieporęczność"[80] tej „niestosowalności"[81] uwidacznia, jak bardzo narzędzie było potrzebne, czy jak duży miało wpływ na zaistnienie pewnego zdarzenia. Gdy rękojeść młotka jest złamana, wbijanie gwoździa nie zaistnieje (przynajmniej nie za pomocą młotka). „Nieobecność" z kolei jest według Heideggera związana z „potrzebą"[82] czegoś w przypadku jego „braku"[83]. Jak często wyrywaliście sobie włosy z głowy szukając jakiejś rzeczy, która jeszcze przed chwilą była na miejscu, będąc gotową do użycia. Owa „nieobecność" objawia się nie tylko w stosunku do zwykłych rzeczy codziennego użytku, jak długopis czy kubek, ale również wobec bardziej abstrakcyjnych bytów jak miłość czy pieniądze. Czy ten brak nie powoduje, że jeszcze bardziej koncentrujemy się na danej rzeczy i właśnie poprzez nieobecność owa rzecz bardziej wchodzi z nami w interakcję? Trzecim sposobem dobitnego objawiania się rzeczowości rzeczy jest coś, co „stoi na drodze"[84], co przeszkadza „zatroskaniu"[85], „ku czemu nie może się zwrócić, wobec czego »nie ma czasu« (tł. MK)[86] Bardzo ciekawie ten sposób „eksponowania" się rzeczy w świecie przejęła branża reklamowa, tworząc tak zwany *potykacz*, czyli reklamę stojącą, mającą na celu zwrócenie na siebie uwagi, poprzez umieszczenie jej w ciągu komunikacyjnym, gdzie przechodzień dosłownie może się o nią potknąć.

Bruno Latour oprócz „strajku" (który rozumie podobnie do „niestosowalności" Heideggera), dodaje do tego zestawienia jeszcze „innowację", „dystans" i „muzeum/archiwum"[87] jako sposoby objawiania się aktorów w sieciach połączeń. „W warsztatach rzemieślniczych, inżynieryjnych wydziałach projektowych, laboratoriach naukowych, działaniach marketingowych, domach użytkowników i w wielu kontrowersjach socjotechnicznych"[88]

77 HEIDEGGER M.: *Bycie i Czas.* Tłum. B. Baran. Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004 s. 93, 94, 96
78 *Ibidem* s. 93
79 *Ibidem* s. 93
80 *Ibidem* s. 93
81 *Ibidem* s. 94
82 *Ibidem* s. 94
83 *Ibidem* s. 94
84 *Ibidem* s. 94
85 *Ibidem* s. 94 Pojęcie rozwijane przez Heideggera, jako sposób „bycia-w-świecie" jestestwa (Dasein)
86 HEIDEGGER M.: *Sein und Zeit.* Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1976 s. 73
87 LATOUR B., *op.cit.,* s. 113, 114, 115
88 *Ibidem* s. 113

pracuje się nad rzeczami, skupia się na rzeczach i wprowadza rzeczy w nowe konfiguracje, tworząc innowacje, które objawiają jakąś nową i przez to bardziej zauważalną rzeczowość rzeczy. „Dystans" natomiast objawia rzeczy w swojej odległości, w tworzeniu „dystansu w czasie, jak w archeologii, dystansu w przestrzeni, jak w etnologii, dystansu w umiejętnościach, jak podczas uczenia się."[89] Coś, co jest odległe, staje się ciekawe i inne, i przez to warte prześledzenia i zwrócenia uwagi. „Muzeum/archiwum" natomiast nadaje rzeczom pewną rangę i szlachetność, wznosząc je w ten sposób z poziomu zwykłych, przezroczystych przedmiotów, na kategorię rzeczy ważnych i wartych zinstytucjonalizowania. Rzeczy stają się w ten sposób reprezentantami jakiejś większej całości, wybranymi szczęśliwcami, które zakonserwowane na wieki, będą egzemplarzami, które uczestniczyły w jakimś wydarzeniu o historycznej i ponadprzeciętnej wartości.

Dlatego rzecz, jako „każdorazowe to-oto"[90], objawia się jako coś niepowtarzalnego i jednostkowego, obecnego tylko jednorazowo w danej przestrzeni i danym czasie, przez co jest różne od innych rzeczy. W tym miejscu widzę bardzo wyraźny punkt styczności z zasadą nieredukowalności Latoura, dla którego aktor jest zdarzeniem niezastępowalnym, „całkowicie nieredukowalnym do czegoś innego."[91] Zasadę irredukcji widać wyraźnie na przykładzie łamania kredy podczas wykładu „Pytanie o rzecz"[92], w którym Heidegger próbował pokazać, że nie istnieje coś takiego, jak wnętrze rzeczy – każdy kolejny mniejszy kawałek kredy po przełamaniu nie uwidacznia swego wnętrza: „Przełamujemy kawałek kredy. Czy znaleźliśmy się teraz wewnątrz? Nadal, podobnie jak wcześniej, jesteśmy na zewnątrz; nic się nie zmieniło. (…) W chwili, gdy chcemy otworzyć kredę, łamiąc i dzieląc ją na części, aby uchwycić jej wnętrze, ona sama już się zamknęła, my zaś możemy kontynuować tę procedurę dopóty, dopóki cała kreda stanie się garstką proszku."[93] Zgodnie z myślą Hegla stwierdza, że „nie ma rzeczy w ogóle, lecz [są] tylko rzeczy jednostkowe, a owe jednostkowe są ponadto każdorazowo tymi oto. Każda rzecz jest każdorazowym-tym-oto i niczym innym."[94] Podobnie Latour „stanowczo odrzuca rozdźwięk między wewnętrzną substancją i jej nieistotnym zewnętrzem. Jego »aktant« jest konkretnym, jednostkowym bytem, nie stanowi jednak jądra otoczonego oparami zmiennych i relacyjnych własności."[95] „Nie jest źródłem działania, ale

89 *Ibidem* s. 114
90 HEIDEGGER M.: *Pytanie o rzecz : Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentalnych.* Tłum. J. Mizera. Warszawa : Wydawnictwo KR, 2001 s. 21
91 LATOUR B., *op.cit.,* s. 222
92 HEIDEGGER M., *op.cit.,* 2001
93 *Ibidem* s. 24
94 *Ibidem* s. 21
95 HARMAN G.: *Książę sieci : Bruno Latour i metafizyka.* Tłum. G. Czemiel, M. Rychter. Warszawa : Wydawnictwo Kronos, 2016 s. 29

ruchomym celem dla ogromnego wachlarza bytów (entities), które się wokół niego mrowią."[96] Zastanawiające wydaje się jednak, w jaki sposób pozycjonuje się w tych rozważaniach o rzeczach człowiek. U Hegla i Heideggera wydaje się on mieć uprzywilejowaną pozycję. Wszystkie propozycje rozumienia rzeczy i patrzenia na rzeczy zawszy wychodzą od ludzkiego podmiotu, tak jakby nie było możliwości innej opcji niż antropocentryczna. Choć nigdy nie zostało to powiedziane wprost, u Hegla i Heideggera właściwie nie jest w ogóle możliwa inna pozycja niż ta wychodząca od człowieka patrzącego i percypującego fenomeny świata. Heglowski ruch rzeczy, dzięki któremu „rzecz przestała być czymś jednym" w konsekwencji „pochodzi od nas"[97]. Według Hegla to ludzie są źródłem, które wprowadza w rzecz „*coś jednego* (...) własną refleksję" czyli „różnorodność"[98]. Nawet heideggerowski „krok wstecz z przedstawiającego, czyli wyjaśniającego myślenia do myślenia myślącego"[99] wychodzi przecież od nas samych, właśnie z refleksji człowieka myślącego. Na tym polu najbardziej niestabilna i wieloznaczna wydaje się być pozycja Latoura. Czytając *Nadzieję Pandory*, *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, czy *Splatając na nowo to, co społeczne* nie mogłem wyjść z wrażenia, że pomimo deklaracji na temat równouprawnienia wszystkich aktorów-sieci, autor nie potrafi przekroczyć ludzkiej perspektywy w swoich opisach, w których pośród mrowia (ANT[100] jak Actor-Network Theory) wszelkiej maści nieludzkich aktorów zawsze znajdzie się chociażby jeden ludzki czynnik, od którego można się odbić. „Odrzucenie przez niego uprzywilejowanej pozycji ludzi w tworzeniu połączeń"[101] nie równa się z odrzuceniem pozycji człowieka w ogóle i stworzenia jakiegoś pola, na którym w połączenia wchodzą tylko i wyłącznie nieludzcy aktorzy. W tym miejscu pojawia się oczywiście pytanie, czy nam ludziom jest w ogóle dany opis takiego pola? Obserwując, wchodzimy przecież w interakcję, stajemy się aktorami w sieci połączeń. Tak, jak wprowadzenie urządzenia mierzącego załamuje superpozycję kwantową fotonów, tak człowiek wchodząc w sieć jako aktor zmienia cały układ, wprowadzając swoją ludzką perspektywę – bo przecież innej niż ludzka jako ludzie nie możemy mieć. Co więcej, jako że według teorii aktora-sieci wszystko może się stać aktorem, jeżeli ma realny wpływ na innych, to również sama teoria może być tym aktorem. Co prawda ANT sugeruje egalitaryzm wszystkich aktorów, włączając w to również siebie samą na zasadzie symetryczności, to jednak pozycjonuje siebie na stanowisku nadrzędnym wobec badanych aktorów, gdyż ma

96 LATOUR B., *op.cit.,* s. 65
97 HEGEL G.W.F., *op.cit.,* s. 51
98 *Ibidem* s. 51
99 HEIDEGGER M.: Das Ding. W: *Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentliche Schriften 1910-1976, Band 7 Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2000 s. 183
100 ang. mrówka
101 HARMAN G., *op.cit.,* s. 192

inną, niespotykaną w innych naukach metodologię – pozornie odcina się od metody *study-down* jednocześnie ją stosując. Poprzez symetryczność paradoksalnie stawia siebie w pozycji nadrzędnej wobec badanego! W *Interludium w formie dialogu*, przerywniku w środkowej części *Splatając na nowo to, co społeczne* Latour wyjaśnia ANT poprzez słowa profesora (w tej roli występuje sam Latour) skierowane do studenta, próbującego napisać pracę doktorską stosując teorię aktora-sieci. Po serii wyjaśnień wynikających z trudności, jakie niesie ze sobą teoria, student słusznie stwierdza, że koniec końców „wciąż jednak jestem ograniczony do mojego spojrzenia." Na co profesor odpowiada:

> „P – Oczywiście, że pan jest, ale znowu, co z tego? Proszę nie wierzyć we wszystkie te bzdury o byciu »ograniczonym« do własnej perspektywy. Każda z nauk wynajduje sposoby, by *przechodzić* z jednego stanowiska do drugiego, z jednej ramy odniesienia do drugiej, na miłość boską, to się nazywa względność (*relativity*).
> S – Ach! Czyli przyznaje się pan, że jest relatywistą (*relativist*)!
> P – Ależ oczywiście, a jakże inaczej? Gdybym chciał być naukowcem i osiągnąć obiektywność, musiałbym umieć przemieszczać się z jednej ramy odniesienia do następnej, od jednego stanowiska do innego. Bez tych przemieszczeń byłbym na dobre ograniczony do mojego własnego, wąskiego punktu widzenia."[102]

Latour przyznaje się tutaj do relatywizmu, do lawirowania między obiektywnym a subiektywnym punktem widzenia, do wchodzenia w strefy, gdzie te dwie strony Wielkiego Podziału stapiają się po prostu w opis badanego tematu. Człowiek jest przy tym obecny, bo musi być obecny, by wykonać opis. Pragnienie wyzbycia się perspektywy ludzkiej jest przez to pragnieniem wprowadzenia obiektywizmu, który przecież reprezentuje jedną ze stron nowoczesnych dualizmów. Jeżeli nie jesteśmy w stanie pozbyć się czynnika ludzkiego bez osuwania się na jedną stronę nowoczesności, to może właśnie powinniśmy zgodnie ze słowami profesora stwierdzić: „Oczywiście (…), ale znowu, co z tego?"

102 LATOUR B., *op.cit.,* s. 211

II.

Płaszczyzna nie jest zasadą organizacji, lecz środkiem transportu.[103]

103 DELEUZE G., GUATTARI F., *op.cit.,* s. 324

1. Duchy z Madagaskaru – ceremonia czumba i kult przodków.

By wziąć udział w ceremonii, musieliśmy z Modestem udać się na dalekie przedmieście, gdzie tuk-tukiem jedzie się ponad pół godziny. Po drodze solidne zabudowania powoli ustępowały konstrukcjom coraz niższym i z coraz bardziej lichych materiałów, by w końcu zamienić się w dzielnicę domków, a właściwie baraków z blachy falistej – typowych slumsów. Dalej, już na własnych nogach, Modest prowadził mnie przez labirynt ścieżek i przesmyków, znanych tylko lokalnym mieszkańcom. Mijali nas tragarze prętów metalowych, kobiety z plastikowymi siatami w rękach i niemowlętami w płóciennych zawiniątkach na plecach. Po kilkunastu minutach marszu znaleźliśmy się w domu medium, gdzie czekano na mnie by odprawić ceremonię wcielenia. Uczestnicy ceremonii dobrze wiedzą, że owo wcielenie jest bardziej „zamieszkaniem" ducha a przebieg całości będzie miał charakter raczej luźnego „spotkania" z duchem, niż wzniosłego sakralnego misterium.

W niniejszym rozdziale chciałbym skrótowo przedstawić charakterystykę ceremonii czumba z miasta Mahajanga w północno-zachodznim Madagaskarze, którą dane mi było osobiście doświadczyć, a której wnikliwą analizę przeprowadziła Karolina Marcinkowska w swojej rozprawie doktorskiej *Spotkanie z przodkami. Kult czumba w wyobrażeniach i dyskursie mieszkańców malgaskiego miasta Mahajanga*[104]. Nie jest moim celem kopiowanie wyników badań Marcinkowskiej, tylko skrótowe przytoczenie pewnych charakterystycznych punktów z jej analizy, które byłem w stanie potwierdzić we własnym doświadczeniu. Kult czumba i praktyki wcieleń z Madagaskaru to temat poniekąd stanowiący punkt wyjścia do niniejszej pracy. Udając się tam w 2017 roku miałem jeden podstawowy cel: chciałem zbadać, czy jest możliwe, by duch Maurycego Beniowskiego, Ampansakabe, króla Madagaskaru, mógł się wcielić w medium malgaskie i przemówić do nas oraz opowiedzieć nam swoją historię. Okazało się, że tak i nie, ale o tym wkrótce.

Kult czumba to przede wszystkim kult przodków, obcowanie z przodkami, zwracanie się do nich w trudnych życiowo momentach, pytanie o radę, utrzymywanie więzi z nimi i uznawanie ich za posiadających dużą wiedzę, która żyjącym może pomóc w rozwiązywaniu problemów

104 MARCINKOWSKA K.: *Spotkanie z przodkami : Kult czumba w wyobrażeniach i dyskursie mieszkańców malgaskiego miasta Mahajanga.* [rozprawa doktorska - online] Warszawa : Uniwersytet Warszawski, 2012 s. 6 https://depotuw.ceon.pl/bitstream/handle/item/83/Marcinkowska%20Karolina%2C%20praca%20doktorska%2C%20SPOTKANIE%20Z%20PRZODKAMI.pdf?sequence=5 [dostęp 14.06.2017 r.]

dnia codziennego. Jednak nie każdy z przodków może stać się duchem czumba. Tylko ten, który będzie miał na tyle dużo siły *herina* i mocy *hasina*[105] będzie mógł wejść i kontrolować ciało medium. Zwykli ludzie nie stają się czuba po śmierci. Jest to dane tylko tym zmarłym, którzy za życia byli wyjątkowo mądrzy, byli bardzo znani albo mieli dużo władzy i poddanych. Takie kryteria zazwyczaj spełniają w większości zmarli z rodów królewskich Madagaskaru lub lokalnych władców. Marcinkowska jednak uważa, że „w kontekście kultu przodków, a w szczególności fenomenu czumba i kultury Sakalawa, nie tyle istotna okazuje się być jednolita i historycznie potwierdzona genealogia władców, ile potęga i moc *hasina* poszczególnych *mpanjaka*, funkcjonująca nie tyle w tradycji ustnej, ile ujawniająca się podczas rzeczywistego spotkania z czumba [kursywa – M.K.].”[106] Dlatego też w Mahajanga czumbą może być znany bokser czy nawet postać znana z telewizji: „wśród duchów czumba odnajduje się więc także wielu przyjaciół, współpracowników i dzieci *mpanjaka*, o których mowa jedynie w historii przekazywanej ustnie, często ograniczonej do jednego regionu Madagaskaru i niekompatybilnej z genealogiami królewskimi funkcjonującymi w innych regionach wyspy. Do tego bogatego spektrum postaci dołączają także *mpanjaka* pochodzący z poszczególnych dynastii Merina, urzędnicy kolonialni, cudzoziemcy, postaci legendarne bądź zrodzone z wyobraźni. Znajdują się wśród nich zarówno duchy osób o wysokim statusie społecznym i dużej władzy, jak i postacie niesfornych dzieci, żeglarzy, bokserów [kursywa – M.K.].”[107] *Mpanjaka* „to odpowiednik władcy lokalnego o szczególnym prestiżu i znaczeniu duchowym: energii i sile *herini* oraz świętej mocy *hasina* [kursywa – M.K.].”[108] Lokalny władca „o szczególnym prestiżu i znaczeniu”? Czy czasem pod tę kategorię nie należałoby przypisać Maurycego Beniowskiego?

Prześledźmy jednak poszczególne etapy wcieleń, które opisuje Marcinkowska. By mogło w ogóle dojść do „zamieszkania” ducha w ciele medium, musi dojść do wyrażenia takiej woli przez samego ducha. Dzieje się tak, gdy przyszłe medium doświadcza problemów różnego typu – mogą to być problemy zdrowotne, finansowe, zawodowe, mogą one dotyczyć samego przyszłego medium, lub kogoś z jej rodziny, na kim jej bardzo zależy (wybrałem formę żeńską, gdyż na Madagaskarze medium w przeważającej części jest kobietą). W ten sposób duch manifestuje swoją chęć wejścia w ciało medium. Na wczesnym etapie może się pojawić też w jej snach lub kogoś z jej rodziny. Przyszłe medium próbuje zazwyczaj przeciwdziałać chorobie lub innym problemom w tradycyjny sposób, chodząc na przykład do lekarza albo

105 *Ibidem*
106 *Ibidem* s. 68
107 *Ibidem* s. 72 , 73
108 *Ibidem* s. 288

starając się o pracę. Jednak, gdy owe problemy wynikają z inicjatywy ducha, wszelkie starania przyszłego medium są bezskuteczne – stan się pogarsza. W końcu ktoś z otoczenia sugeruje, by udać się do czumba i tam skonsultować się, co do przyczyny problemów. Dopiero na ceremonii czumba może się okazać, że to właśnie duch próbuje w ten sposób dać znać, że pragnie służby poszkodowanej i chce w niej zamieszkiwać. Przy tak rozpoznanej przyczynie dolegliwości, przyszłe medium ma dwie opcje: może przyjąć ducha i udać się na drogę do zostania jego medium, lub odrzucić ducha i nie pozwolić mu wejść w swoje ciało. W przypadku wybrania opcji stawiania oporu, problemy czy dolegliwości, których dotychczas doświadczała, nasilają się. Przyszłe medium może walczyć z duchem, ma jednak marne szanse na zwycięstwo - duchy, które mają możliwość wcielania się w ciała żywych, posiadają o wiele więcej mocy niż zwykli ludzie. Stawianie oporu może w tym przypadku bardzo źle się skończyć. Marcinkowska pisze, że często tylko śmierć jest końcem konfliktu z duchem.[109] Stawianie oporu nie ma sensu też pod względem społecznym. Wybór przez ducha do pełnienia służby jest uznawany przez Malgaszy za wyraz niesamowitego uznania, a media cieszą się powszechnym poszanowaniem i prestiżem. Bycie medium jest uznawane za wyjątkowy dar, niedostępny dla wszystkich, dlatego też status społeczny medium zdecydowanie wzrasta po pierwszym wcieleniu.[110] Gdy przyszłe medium już zaakceptowało swoją nową rolę i wejdzie na ścieżkę pełnienia służby duchowi czumba, wszelkie problemy, które ją i rodzinę dotychczas trapiły, znikają. Przyszłe medium czuje ulgę i jest wdzięczna duchowi za odpuszczenie i tym bardziej chętnie zaczyna się przygotowywać do swej nowej roli. Zanim to jednak nastąpi, musi odbyć jeszcze kilka spotkań ze starszyzną społeczności mediów, by na przykład dokonać rozpoznania, który konkretnie *mpanjaka* usiłuje się połączyć z jej ciałem i jakie są jego oczekiwania. W zależności od tego, który z duchów czumba będzie gościł w ciele medium, ważne jest by nauczyć się zakazów (malg. *fady*) i obyczajów danego czumba. Każdy z duchów ma swój odpowiedni strój, nakrycie głowy, ulubione potrawy i napoje, ulubione papierosy czy perfumy. Niektóre duchy nie jedzą bananów, u niektórych *fady* jest np. kurczak. Zakazy i nakazy są ściśle powiązane z obyczajami *mpanjaka* za życia, ale też okolicznościami jego śmierci. Gdy któryś z władców został otruty bananami, nic dziwnego, że nie będzie chciał ich jeść zamieszkując medium. Charakterystyczną cechą jest też zaznaczanie na ciele medium białą glinką miejsc, które stoją w bezpośrednim związku ze śmiercią lub chorobami władcy. Zaznaczenie na biało szyi może być znakiem, że król zmarł poprzez podcięcie gardła, zaznaczenie oka to znak problemów z widzeniem. Według

109 *Ibidem* s. 103
110 *Ibidem* s. 97, 108

Marcinkowskiej białe znaki na ciele to sposób ominięcia *fady* związanego z zakazem mówienia o przyczynach śmierci ducha.[111] Nie mówi się o nich, ale można na nie patrzeć. Pierwsze wcielenie dokonuje się pod nadzorem starszych medium, następuje rozpoznanie i wręczenie atrybutów, którymi od teraz medium będzie się posługiwać podczas odprawianych przez siebie ceremonii. W niektórych przypadkach medium może otrzymać certyfikat służby duchowi czumba, stając się w ten sposób pełnoprawnym członkiem tej społeczności. Po przyjęciu służby następuje całkowita eliminacja problemów trapiących dotychczas medium. Często ludzie powołani do pełnienia służby czumba zachowują swoją dotychczasową pracę, a ich życie nie ulega dramatycznym przekształceniom. Każde nowe medium zawiera bowiem z duchem umowę, odnośnie warunków pełnionych na służbie, na przykład czy będzie regularnie przyjmować klientów albo czy będzie mogła zachować swoją dotychczasową wiarę – medium czumba stają się często wyznawcy chrześcijaństwa czy islamu. Duchowi nie przeszkadza taki układ, jeżeli jest on zgony z wolą i z korzyścią dla medium. Większość duchów czumba było mężczyzną za życia, przez co według rozmówców Marcinkowskiej, duchy wolą wybierać kobiety na medium: „Medium kobiety nazywane są żonami duchów (vadiny) bądź jego kobietami (w języku czumba: ampisavy, po malgasku: vehivavy). Jeżeli duch jest kobietą, pośrednika tej samej płci będzie nazywać się jej siostrą. Natomiast mężczyzna medium nazywany będzie *saha be*, *dadilahy* bądź *papa*. [kursywa – M.K.]”[112]

Idąc na spotkanie z duchem, nie wiedziałem czego mogę się spodziewać. Upał, wszędzie pył, na ulicach wszędobylskie śmieci i brud, a tutaj – biednie, ściany z blachy falistej, ale czysto i porządek. Senna atmosfera. Mama Larissa, bo takie imię nosiła matka Modesta, jeszcze odpoczywała, więc kazano nam czekać. Vazaha, biały człowiek, nie jest codziennym widokiem w domu rodziny przeciętnego mieszkańca Mahajanga. Larissa, jako doświadczone medium czumba, dość często przyjmuje klientów na ceremonię, nigdy jeszcze nie miała okazji niesienia pomocy vazaha. A ponoć przecież klientami byli u niej „bardzo wysoko postawione zagraniczne osoby”, których tożsamości Modest niestety nie chciał zdradzić. Opowiedział mi natomiast, gdzie mieszka, że ma daleko do pracy, ale że jest szczęśliwy, bo wszyscy tutaj w jego rodzinie żyją w harmonii, nikt się kłóci. I rzeczywiście, białemu vazaha przyglądało się co najmniej pięcioro dzieci, wszystkie siedziały cichutko, uśmiechały się, co jakiś czas szepcząc sobie coś śmiesznego

111 *Ibidem* s. 24, 77
112 *Ibidem* s. 75

na ucho jednocześnie kierując wzrok w moja stronę. Jeden z chłopców, Zidane, bardzo lubi piłkę i należy do harcerstwa. „W ten sposób trzymam go z dala od ulicy" mówił dumny Modest. Powiedział też, by odnieść sukces w życiu, trzeba być otoczonym przez wielu ludzi, mieć dużą rodzinę, która daje pomoc i szczęście. Tak jak on, większość z jego rodziny to chrześcijanie. Jest jednak kilka osób, jak jego matka i ojciec oraz jedna z jego kuzynek, które mają dar. Dar czumba. I jest to dar, którego nie można odrzucić.

Ceremonia czumba przebiega według ściśle określonych, usankcjonowanych przez zwyczaj ogólnych zasad, jednak ich specyficzna realizacja zawsze zależy od okoliczności, uczestników oraz aktualnie panujących okoliczności. Po przybyciu klientów i ofiarowaniu wstępnego datku w postaci drobnej ilości pieniędzy oraz ulubionych używek ducha – zazwyczaj są to papierosy oraz piwo lub inny alkohol – medium zaczyna się przygotowywać do przyjęcia ducha. Wypowiada słowa zachęcające ducha do przyjścia, podpala kadzidło i wprowadza się w nastrój. Charakter tych czynności nie jest ściśle określony, a słowa zachęty dla ducha są często improwizowane.[113] Obok medium zawsze obecny jest pomocnik, zazwyczaj któryś z członków rodziny, który dokładnie wie, czego duch oczekuje i jak należy reagować, gdy się pojawi. Po dłuższej chwili przygotowania, następuje moment wcielenia, czyli symboliczna śmierć medium i narodziny ducha czumba. Marcinkowska twierdzi, że moment ten zawsze należy do elementów *fady* i dlatego pomocnik zasłania medium tkaniną *lamba*, by nie pokazywać momentu przejścia.[114] Z mojego doświadczenia jednak wynika, że nie zawsze ten moment musi być *fady*, gdyż zależy to od rangi i obyczajów ducha, który się wciela. W Larissie zamieszkał jako pierwszy duch *Andrianokely*, który nie potrzebował zasłony w momencie wcielenia. Za to drugi duch, *Andrianomerina*, już tak. Jak mi później wyjaśnił Modest, działo się tak dlatego, że pierwszy z nich był niższej rangi i mniej ważny niż drugi. Czy był też przez to mniej święty? W każdym razie moment wcielenia, o który wszyscy tak często pytają i który wydaje się najbardziej interesujący, najbardziej spektakularny, jest w przypadku czumba tylko chwilą, lekkim wzdrygiem ciała, bez wielkich spazmów i wicia się po podłodze. Bezpośrednio po wcieleniu duch bardzo szybko przechodzi do standardowych czynności związanych z ceremoniałem: ubiera swoją szatę i nakrycie głowy (*Andrianokely* czerwoną,

113 *Ibidem* s. 131

114 Marcinkowska (s. 15) podkreśla istotę momentu symbolicznej śmierci medium jako jeden z ważniejszych elementów konstytuujących esencję magaskiej tożsamości w kontekście siły kultu przodków w tym kraju. Powołuje się w tym miejscu na *Społeczeństwo Spektaklu* Debord'a, w którym stwierdza, że „społeczna nieobecność śmierci, jest tożsama ze społeczną nieobecnością życia" (Debord 2006: 115)

Andrianomerina białą), maluje białą glinką miejsca na ciele (odnośnie specyfiki tych znaków patrz wyżej), przybiera swoje atrybuty takie jak laska czy turban i po kolei wita się ze wszystkimi obecnymi na ceremonii, również ze swoimi krewnymi, a raczej krewnymi medium. Po przywitaniu następuje wysłuchanie klienta i interesu, z którym przyszedł do ducha. „Wysłuchanie próśb i problemów klienta przez czumba oraz rozmowa z nim przebiega w atmosferze przyjaznego spotkania przerywanego piciem alkoholu, żuciem tabaki i paleniem papierosów. Pomimo wyraźnego zaznaczenia w wielu okolicznościach wyższości statusu czumba oraz konieczności oddawania mu czci, nie odczuwa się spięcia i podniosłej atmosfery wśród obecnych."[115]

CZAS: Gorące wrześniowe południe, rok 2017 / nieokreślony czas, czas po czasie, czas po śmierci, czas duchów
MIEJSCE: Mahajanga, Madagaskar, dzielnica slumsów / niemiejsce duchów czumba, przestrzeń poza miejscem
AKTORZY: D – duch czumba Andrianomerina
M – Modest, tłumacz i syn medium
P – pomocnik czumba
MK – autor niniejszego tekstu

M: Czy może on do nas mówić?

D: Tak. Nie, musimy najpierw omówić czy chcecie dowiedzieć się ode mnie najświeższych wiadomości, bo przychodzę z daleka, haha...

MK: Ok, mam taki oto problem: Jestem doktorantem na uniwersytecie i chcę zdać egzamin, ale wydaje mi się, że niektórzy z wykładowców mnie nie lubią, dlatego boję się czy zdam ten egzamin. Chciałbym by dał mi jakąś radę albo ułatwił mi zdanie egzaminu.

M (do D): On mówi, że chce skończyć szkołę i otrzymać tytuł doktora. Jest teraz na piątym roku uniwersytetu, porównując z malgaskim systemem uniwersyteckim...
W Europie.
Ten uniwersytet jest w Polsce.

D: Tak, Polska jest w Europie.

M: On ma wątpliwości, czy mu się uda, bo kilku z jego wykładowców go nie lubi, więc ma wątpliwości... Czy masz dla niego rozwiązanie, które pomoże mu zdać egzamin i w konsekwencji umożliwi uzyskanie dyplomu? To jest to, on widzi kilka przeszkód i potrzebuje twojej pomocy by je przezwyciężyć.

115 *Ibidem* s. 157

D: Czy zdałeś pierwszy egzamin?

M (do MK): Czy zaliczyłeś pierwszy egzamin?

MK: U nas nie ma pierwszych egzaminów. Jest się dopuszczonym do prowadzenia badań...

D: Było ci ciężko? Na pierwszym egzaminie zazwyczaj tak jest.

MK: Tak, mamy kilka egzaminów. Tak, tak, już miałem jeden z ostatnich egzaminów. Prawie ostatni.
(…)

M (do D): Wujku, on mówi zdał już przedostatni egzamin.

D: Aha.

M: Został mu tylko jeden, ostatni.

D: Musisz przygotować trzy dokumenty, tak?

M (do MK): Więc są to trzy dokumenty?

MK: Dokumenty? Muszę przygotować teoretyczną i praktyczną pracę, więc dwie prace. Muszę zrobić dwie prace – napisać rozprawę i ...

M (do D): Pierwszą rzeczą jaką musi zrobić, to egzamin teoretyczny, potem praktyczny, na samym końcu pokazuje 'pracę' – to są kroki, które musi podjąć.

D: Chce zrobić ostatni krok i zdobyć pracę, tak?

M: Chce zdać egzamin i skończyć szkołę, o to chodzi...

D (do M): Czy mówiłeś o tym, że zrezygnował z bycia muzykiem, by się skoncentrować na doktoracie?

M: Daj mi wytłumaczyć...

D: Wydaje mi się, że mówiłeś, że studiuje muzykę. Tak? Widzę to w moim lustrze.

M (do MK): Czy zrezygnowałeś z bycia muzykiem?

MK: Nie, sztuki piękne...

D: Ja tego nie zgaduję, niektórzy mówią, że zgaduję rzeczy, ale ja tak mówię, bo to czuję.

MK: Sztuki piękne, jak malarstwo, rzeźba, wiesz, sztuka mediów.

D: Nie o to tutaj chodzi.

M: Ok, on studiuje sztuki piękne, malarstwo, drzeworytnictwo, na przykład sztukę mediów.

MK: Dokładnie, na przykład wideo...

D: Suarez na przykład, to jest dopiero przykład, hahaha.

M: Wujku, słyszysz mnie?

D: Hahaha.

M: Wujku, na przykład robienie filmów, rzeczy związane z nadawaniem telewizji, na przykład robienie zdjęć...

D: Że niby tutaj?

MK: Sztuka współczesna.

Modest odbiera telefon, duch słucha.

D: Proszę nam tutaj nie przeszkadzać, proszę pani. Czy chciałaby pani, bym się z panią ożenił, haha?

P: To jego współpracownicy...

D: Hahaha

P (do D): Jego współpracownicy.

M: ...To jest to...

D: Ta pani się boi, że wybiorę jej męża.

M (kończy rozmowę): Przepraszam wujku, przepraszam.
(…)

M: Więc co z tym można zrobić? On się boi. Co zrobić, by się udało?

D: Rozmawiasz ze mną o innych rzeczach niż z Dadilahy[116], tak?

M: Nie, o tym samym. Chodzi o to, by zdał egzaminy, to jedyna rzecz jaką chce.

D: To jest inna rzecz. Inna. Mówisz o zupełnie innej rzeczy. Widzisz, dwie rzeczy.

M: Wujku, posłuchaj mnie.

116 malg. dziadek (czyli poprzedni duch)

D: Tak.

M: Rozwiązanie, które pomoże mu zdać egzaminy, o tym tutaj mówimy.

D: Aha

M: ...o malarstwie, drzeworytnictwie i kręceniu filmów o historii...

D: ah

M: Tak, on specjalizuje się w tych rzeczach i z nich chce ukończyć szkołę, rozumiesz? Problem polega na tym, jak mówi, że jego wykładowcy go nie lubią.

D: Dwa dyplomy? Musiał wydać dużo pieniędzy by to wszystko zdobyć. Mogę mu pomóc osiągnąć sukces, naprawdę mogę. Musi przygotować teraz pierwszą pracę, tak?

M: Widzisz wujku...

D: Po drugie, nie przerywaj mi, drugą rzeczą jest ... wow, to większe zadanie, nieprawda? Dwie rzeczy...

M: Wujku, z tego co mówi...

D: Tak jak teraz o tym myślę, musimy dodać coś do listy, którą niedawno zrobiliśmy.

M (do MK): Ok, zaraz nam powie czego potrzebujemy...

D: Tsilaitra już jest na liście, tak?

M: Tak, Tsilaitra.

D: hmmm

P: Tak, jest na liście.

D (do M): Daj mi to [notatnik].

Duch czyta listę magicznych roślin sporządzoną przez poprzedniego ducha.

D: Tanimazava.

M (czyta notatkę): Biała kartka papieru.

D: I butelka whisky.

M: Whisky?

D: Tak, tak.

M (zapisuje w notatniku): Whisky, jedna butelka.

D: Tak. Oraz dodatkowe 10.000 Ariary na jutro na inne wydatki.
(…)

D: Jak już sporządzimy miksturę, może kogoś poprosić, by poszedł z nim na plażę na ostateczną kąpiel.
(do członka rodziny): Pójdziesz z nim tam? Na plażę, by go wykąpać, wykąpać w wodzie morskiej jak mikstura będzie gotowa, a potem przyjedziecie tutaj bajajem[117].

M: Ok, posłuchaj, wytłumaczę ci jego prawdziwy problem. On chce pracować, tak? Jest studentem...

D (zagniewany): Nie ma gwarancji sukcesu, jeżeli tak nie postąpi!

P: Przepraszam, ale jutro jest wtorek.[118]

D: Zróbmy to, nie lubię jak to się tak kończy.

M: Jutro jest wtorek, wujku.

D: Nie ma problemu, leży to w mojej mocy.

M: W morzu?

D: Tak.

M: Ok, podsumowując: on jest studentem na uniwersytecie i chce zdać egzamin. Studiuje rzeczy, o których już mówiłem, sztukę itd.

D: Tak.

M: On studiuje te rzeczy i chcę w tej dziedzinie odnieść sukces.

D: Nikt mu nie broni tego robić.

M: Jego głównym celem jest zdanie egzaminu.

D: Jak tylko mikstura będzie gotowa, zrobimy mu jutro kąpiel. Tak wykapiemy go.

117 Trzy kołowy motor z kabiną dla pasażerów – bardzo popularny środek transportu w Mahajanga.
118 Wtorek to dzień *fady* dla tego ducha.

Tak. Wykąpali mnie, ale nie w morzu tylko w wiadrze z zimna wodą, do której duch dorzucił mieszankę magicznych gałęzi (to było następnego dnia. Już bez mojego dobrego kompana i tłumacza Modesta). Po spełnieniu tej kluczowej i kulminacyjnej części ceremonia dobiegła końca. Rodzina życzyła mi powodzenia w egzaminie i się rozeszła. Larissa pojechała ze mną bajajem do miasta.

2. Obserwacja uczestnicząca czy perfomans sytuacjonistyczny? Dawny etnograf jako dzisiejszy artysta.

Hal Foster w swoim tekście „Artysta jako etnograf”[119] powołuje się na pracę Waltera Benjamina „Twórca jako wytwórca”[120] i opisywany przez niego konstruktywistyczny model pracy twórczej artysty, jednoczącego się z proletariatem, stającego w jego szeregach i w ten sposób przezwyciężającego alienującą pozycję „patronizującej” sztuki praktykowanej w działaniach proletkultu. Porównuje go do realizowanego w sztuce od lat 60. jak to nazywa „zwrotu etnograficznego”, w którym artyści zaczęli się interesować tematami związanymi z kategorią innego. Głównymi punktami analizy Fostera są polityka odmienności i instytucje sztuki, zwłaszcza te z tradycji burżuazyjno-kapitalistycznej, które faworyzują wykluczające definicje sztuki, artysty, społeczności i tożsamości. Zakłada on, że miejsce transformacji politycznej zawsze jest *gdzie indziej*, w represjonowanym innym - dla modernistycznego artysty w proletariacie, dla postmodernistycznego artysty w społecznościach postkolonialnych czy subkulturach. Owe postrzeganie *innego* jest zniekształcone przy tym przez założenie realistyczne (że inny posiada autentyczność, której nam brakuje) i prymitywistyczne (w którym nasze tu i teraz jest nadrzędne wobec innego tam i wtedy). Artysta musi przez to oprzeć się tendencji do projekcji politycznej prawdy na skonstruowaną strukturę innego. Egalitaryzujące zaangażowanie i stawianie siebie w pozycji *innego* jest ważne dla krytycznej praktyki sztuki, ale stwarza też zagrożenie etnograficznej stylizacji i narcystycznego przemeblowania w sztuce. Foster zauważa, że antropologia, jako nauka o inności, stała się „lingua franca” artystycznej praktyki i krytycznego dyskursu: antropolog staje się specjalistą w odczytywaniu kultury jako tekstu. Tak też artysta starając się naśladować antropologa, posługuje się narzędziami, które mogą odwracać tradycyjne konteksty i działać subwersywnie wobec dominującej kultury. W ten sposób artysta może się uwolnić od „patronizującej” sztuki i uniknąć zaprzeczenia egalitarnych założeń wyjściowych. Czy oby na pewno? Czy rzeczywiście może się oderwać od wszechobecności instytucji kultury, która jako wielki nieobecny pozostaje zawsze gdzieś tam w przyszłym kontekście realizowanej właśnie „etnograficznej” pracy. Instytucja zawsze wytwarzała i zawsze będzie wytwarzać pewnego rodzaju presję sprawdzalności i potwierdzenia danej sztuki wobec

119 FOSTER H.: The Artist as Etnographer. W: *The Return of the Real: the Avant-GArde at the End of the Century.* Cambridge : MIT Press, 1996.

120 BENJAMIN W.: *Twórca jako wytwórca.* Tłum. H. Orłowski, J. Sikorski. Poznań : Wydawnictwo Poznańskie, 1975.

oczekiwań chociażby krytyków sztuki, kolekcjonerów, galerzystów i niestety w najmniejszym stopniu, zwykłych miłośników sztuki, którzy przychodzą zobaczyć wystawę. Presja ta w postaci oczekiwania wobec konkretnej formy dostarczenia dzieła sztuki, nawet jeżeli dana praca nie jest z zamówienia instytucjonalnego, zawsze będzie miała wpływ na artystę w sytuacji przypominającej sytuację etnograficzną. Brak możliwości uwolnienia się od oczekiwań może w większym lub mniejszym stopniu powodować naginanie zastanych sytuacji w konkretnym kierunku, na przykład takim, który się sprawdzi najlepiej w realizacji video czy w fotografii. Presja owa może też być odczuwalna w przypadku robienia sztuki *dla siebie*, bez wyraźnego zlecenia, gdyż zawsze istnieje możliwość przyszłego funkcjonowania pracy w wyżej opisanym kontekście. Samo odwracanie kontekstów i działania subwersywne wobec dominującej (czyli własnej) kultury są niewystarczające, by stworzyć sytuację, w której burżuazyjno-instytucjonalny kontekst zostanie wymazany a „patronizujące" działanie artysty rozpuści się w egalitaryzującym podejściu.

Taki punkt wyjścia wydaje się tak samo jałowy jak antropologiczna metoda obserwacji uczestniczącej, która przez wiele lat aspirowała do miana obiektywnej, wyławiającej prawdę metody badawczej. Nie chce mi się wierzyć, że *uczestniczący* antropolog, przyglądający się zwyczajom rdzennej ludności z Trobriandów[121] pozostaje *niewidoczny* i nie ma realnego wpływu na przebieg wydarzeń. Zrozumiał to już Krzysztof Kieślowski, gdy zrezygnował z kręcenia filmów dokumentalnych widząc, że obecność kamery realnie wpływa na zachowania swoich bohaterów. Jeżeli nie można pozostać obiektywnym (a wierzę, że niektórzy nadal tego pragną) to dlaczego by nie jak Kieślowski zacząć tworzyć fabułę, stwarzać materię sztuki wytwarzając konkretne sytuacje, które staną się dla nas jako aktorów-sieci sceną, na której będzie odbywał się perfomans. Taką sytuację nazwę w tym miejscu *performansem sytuacjonistycznym* – zakłada ona wytworzenie takich okoliczności, by kody kulturowe, obyczaje, wierzenia, upodobania i wszelka społeczna i niespołeczna materia życia mogła wchodzić w nowe połączenia i wytwarzać nowe translacje między aktorami dotychczas niepołączonymi, albo połączonymi słabo. Performans sytuacjonistyczny będzie polegał na wytworzeniu punktu wyjścia od którego można liczyć początek działania, którego jednak koniec będzie dla każdego z aktorów zupełnie inny. Dla jednych może się zakończyć po chwili, a dla innych może się nie zakończyć nigdy - o ile którykolwiek z aktorów pozostanie jeszcze w sytuacji performatywnej. Dla Larissy i Modesta z blaszanej chaty w Mahajanga sytuacja zakończyła się po drugim dniu ceremonii, gdy ostatni duch opuścił ciało medium, a miejsce

121 zob. MALINOWSKI B.: *Mit, magia, religia.* Tłum. B. Leś, D. Praszałowicz. Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990.

zostało posprzątane i przygotowane do kolejnej sesji. Jednak dla samego ducha, jak i dla autora tych słów performans nadal trwa, gdyż cały czas aktualizujemy konsekwencje poczynionych w tamtym czasie działań. Duch pomaga, dopóki egzamin nie będzie zdany i utrzymuje magiczne działanie mieszanki roślin, którą sporządził podczas ceremonii. Klient, czyli autor tych słów, jest w performansie, dopóki nie zda egzaminu a nawet będzie w nim jeszcze później, gdyż będzie nosił konsekwencje przyznania (bądź nie) tytułu doktora. Guy Debord i sytuacjoniści nazwali takie działanie „konstruowaniem sytuacji, czyli chwilowych nastrojów życia i ich przekształcenia w wyższą jakość namiętnościową." Pisali, że „musimy opracować system oddziaływania na dwa główne i złożone czynniki, znajdujące się w stałej *interakcji*: na materialną dekorację życia oraz na zachowania, które owa dekoracja wywołuje i które, z kolei, gwałtownie się przekształcają. [kursywa – M.K.]"[122] Kluczem do odczytania Deborda w kontekście performatywnym jest *interakcja* w swojej wielowymiarowej sile łączenia różnych elementów danej sytuacji. Sytuacjonistyczna gra, która według Deborda „różni się od gier klasycznych radykalnym zanegowaniem ludycznych aspektów rywalizacji i oddzielenia gry od powszedniego życia"[123], stanowi performans w rozumieniu Jon'a McKenzie jako „pewną nowo powstałą warstwę, pewien geologiczny pokład władzy i wiedzy."[124] „Jakość namiętnościową" i ludyczną siłę sytuacji, tak bardzo przecież podkreślaną w manifestach sytuacjonistów, rozumiem nie tyle jako tożsamą z beztroską zabawą i emocjami, ale również jako zabawę w grę intelektualną, mającą na celu zrozumienie zachodzących zjawisk. Nie chodzi tutaj o wyjaśnianie obserwowanych wydarzeń (tak jak to według relacji Bruno Latoura zbyt pochopnie czyni socjologia stwarzając siebie jako nieomylną naukę, mogącą sporządzić wyjaśnienie każdej socjologicznej sytuacji[125]), tylko raczej o krytyczne spojrzenie w kierunku własnej roli jako aktora w zainicjowanym performansie. Ważne jest też, by w krytycznej analizie prześledzić innych aktorów, zarówno ludzkich jak i nie ludzkich, i spróbować określić naturę ich połączeń. Nie należy w tym miejscu obawiać się potencjalnie nieludycznych, a być może groźnych konsekwencji stworzonych sytuacji. McKenzie uważa, że „performatywne pragnienia nie noszą piętna mechanizmów dyscyplinarnych. Nie są represywne: są »ekscesywne« - modulowane przez nakładające się na

122 DEBORD G.: Raport o konstruowaniu sytuacji, warunkach organizacyjnych i planowanych działaniach międzynarodowego ruchu sytuacjonistycznego. W: *Przewodnik dla dryfujących. Antologia Sytuacjonistycznych tekstów o mieście.* Pod red. E. Petruk. tłum. M. Kwaterko i P. Krzaczkowski. Warszawa : Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, 2016 s. 171

123 *Ibidem* s. 174

124 McKENZIE J.: *Performuj, albo...Od dyscypliny do performansu.* tłum. T. Kubikowski. Kraków : Universitas, 2011 s. 22

125 LATOUR B.: *Splatając na nowo to, co społeczne : Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*. Tłum. K. Arbiszewski, A. Derra. Kraków : Universitas, 2010 s. 139

siebie, niekiedy rywalizujące ze sobą systemy i przez nie popychane poza progi kolejnych ograniczeń." Dalej jeszcze: „nie tylko rozmaitość ulega tu integracji; sama integracja urozmaica się coraz bardziej. Podobnie nie dość, że dewiację włącza się w obręb normy; same normy działają i ewoluują poprzez własne transgresje i dewiacje."[126] W takim sensie performans sytuacjonistyczny przekształca się w swoim przebiegu, tworząc coraz to nowe mutacje danych wyjściowych. Dynamika przekształcenia jest wysoka, jednak często tylko w szczególe, pozostawiając ogół w zakresie uprzednio skodyfikowanym, na przykład poprzez tradycję czy normę społeczną przyjętą w danych warunkach, czyniąc go w dużej części opornym na przekształcenia. Opór ten z biegiem czasu może jednak słabnąc poprzez wdrażanie aktualizacji w szczegółowym działaniu. To, że ktoś zawsze pali daną markę papierosów może ulec zmianie przy powtarzającej się nieobecności danej marki w sklepie i konieczności zakupu zastępnika. Tak samo w ceremonii czumba, realizacja poszczególnych etapów jest tylko luźnie skodyfikowana i może ulegać przekształceniom w ramach praktyki.[127]

To, co Debord nazwał „przeżywaniem"[128] sytuacji, należy rozumieć jako całkowitą imersję w sytuacji, jako zatopienie się w niej i stu procentowe uczestnictwo w trwającym performansie wydarzeń, które przeradza się w bycie-w-sytuacji, czyli heideggerowskie bycie-w-świecie, zmieniając zwykłe uczestnictwo w działanie powodujące w terminologii Jon'a McKenzie „proces »liminalny«, jako transgresję struktur społecznych"[129]. Jest to jednak liminalność zwykłości, stwarzającej przejście między rozpoznaniem obecności lub nieobecności sytuacji performatywnej. Pomocna w przerzucaniu mostów może stać się wielka ilość quasi-obiektów, które dopiero teraz, poprzez działanie gry (intelektualnej lub innej) jesteśmy w stanie jako takie zidentyfikować. Są to rzeczy, których nowe zastosowanie w ramach performansu zdaje się zdradzać cechy przedtem w nich nie rozpoznane i które łączą przeciwstawności obiektywizującego działania laturańskiej „nowoczesnej konstytucji". Morska woda w wiadrze, do której dorzucono trochę suchych roślin i pieniędzy staje się kąpielą mocy, która ma za zadanie pomóc w zdaniu egzaminu. Nie jest to zabobonne przypisywanie przedmiotom cech, których one nie posiadają, ale uczynienie z nich hybrydalnych quasi-obiektów, które w danej sytuacji, w danych okolicznościach, przy występowaniu określonych aktorów, mają właśnie te cechy, które im się przypisuje. Magiczny prysznic ma taką moc, gdyż jest aktorem w performansie sytuacjonstycznym i wszyscy inni

126 McKENZIE J.: *Performuj, albo...Od dyscypliny do performansu.* tłum. T. Kubikowski. Kraków : Universitas, 2011 s. 24
127 MARCINKOWSKA K., *op.cit.,* s. 212, 239, 258
128 DEBORD G., *op.cit.,* s. 176
129 McKENZIE J., *op.cit.,* s.10

aktorzy odnoszą się do niego i działają wobec niego właśnie tak, jakby miał dokładnie taką moc. Nie jest to kwestia obiektywnej wiedzy, która ostatecznie określi istnienie bądź nie magicznych mocy wody w wiadrze, tylko odniesienie działania wody jako aktora na innych aktorów, które przyczynia się przez to do sieci translacji i tworzenia sytuacji.

W tym miejscy wydaje się bardzo ważne zaznaczyć, że performans sytuacjonistyczny nie ogranicza się tylko spotkań i sytuacji o charakterze, który można by określić jako etnograficzny. Etnograficzny tak, ale nie w sensie postkolonialnym związanym ze stwarzaniem sytuacji w społecznościach nieeuropejskich. Etnografię rozumiem tutaj raczej jako rozszerzenie psychogeografii, terminu wymyślonego przez Międzynarodówkę Letrystyczną w Paryżu lat 50. XX wieku, określającego pewien szczególny sposób doświadczania miasta (w moim przypadku rozszerzam to pojęcie do przestrzeni w ogóle) poprzez bezcelowe *włóczenie* się po nim i tworzenie sytuacji wywołujących przeżycia. *Bezcelowe* jednak nie jako *pozbawione sensu*, tylko jako zaprzeczające wytwarzaniu rezultatów w postaci interpretacji sytuacji i próby jej wyjaśnienia. Ludyczność psychogeografii jest zrzeczeniem się celu na rzecz „*igrania* z architekturą, czasem i przestrzenią”[130]. W przypadku performansu sytuacjonistycznego ludyczność przybiera postać poddania się (pisanym bądź niepisanym) zasadom gry i trwanie w grze, aż nie dobiegnie ona do swego naturalnego końca poprzez wypełnienie się ról poszczególnych aktorów. Uważam jednak, że aktorzy, w naszej sytuacjonistycznej grze, nie są stałymi jednostkami, zakotwiczonymi w charakterystyce swojego sposobu działania na wieki wieków. Właśnie poprzez interakcję, mogą nastąpić zmiany w ich zachowaniu, mogą oni rosnąć i się przekształcać w coś innego, niż byli na początku. Czy ja, jako autor piszący właśnie te słowa, jestem tym samym aktorem, co ja uczestniczący w ceremonii czumba na Madagaskarze? Tak i nie. Zachowałem pewnego rodzaju spójność, pozwalającą mi siebie określić jako ja – jednak moje *Dasein* jako *bycie-w-świecie* uległo transformacji poprzez upływ czasu i nowe doświadczenia oraz analizę sytuacji performatywnej, w której nadal uczestniczę. Zmieniłem się w stosunku do tamtego doświadczenia. Natomiast sytuacja performatywna, którą wtedy zainicjowałem, toczy się po dziś dzień.

130 IVAIN G.: Zarys nowej urbanistyki. W: *Przewodnik dla dryfujących. Antologia Sytuacjonistycznych tekstów o mieście*. Pod red. E. Petruk. tłum. M. Kwaterko i P. Krzaczkowski. Warszawa : Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, 2016 s. 36

III.

Sprowadzać się do jednej albo kilku linii abstrakcyjnych, które będą się ciągnąć i przenikać z innymi, aby wytworzyć w sposób natychmiastowy, bezpośredni, pewien świat, w którym jest ten świat, który się staje, w którym stajemy się całym światem, wszystkimi.[131]

131 DELEUZE G., GUATTARI F., *op.cit.,* s. 339

1. Stawanie-się-królem – czyli dlaczego hrabia Maurycy August był współczesnym artystą.

> W zależności od potrzeb wybierz krainę, miasto rzadziej lub gęściej zaludnione, ulicę mniej lub bardziej ruchliwą. Zbuduj dom. Umebluj go. Staraj się jak najlepiej dostosować wystrój do otoczenia. Ustal porę roku i godzinę. Zaproś odpowiednie osoby i zgromadź stosowne płyty i alkohole. Oświetlenie i tematy rozmów muszą pasować do okoliczności – to samo dotyczy nastroju i wspomnień. Jeśli nie popełniłeś błędu w obliczeniach, rezultat powinien cię zadowolić. (Prosimy informować redakcję o rezultatach).[132]

Maurycy Beniowski urodził się 20 września 1746 r. w szlacheckiej rodzinie węgierskiej, której tradycyjną siedzibą były tereny położone w obecnej Słowacji. Beniowski nie czuje jednak powołania do osiadłego życia i już od najmłodszych lat podróżuje po okolicy. W Polsce poznaje polską szlachciankę Zuzannę Hönsch, z którą bierze ślub w podkrakowskiej miejscowości Wielkanoc. By zapewnić byt swojej nowo założonej rodzinie udaje się w rodzinne strony, by dochodzić swoich praw do majątku po zmarłym ojcu. Nieudane negocjacje z dalszą rodziną zmuszają Beniowskiego do próby egzekucji swoich praw siłą, za co ścigany przez urzędników austro-węgierskich ucieka do Polski.

Jest rok 1768 r. i w mieście Bar formuje się właśnie konfederacja, mająca na celu obronę katolicyzmu i „złotej wolności szlacheckiej" przed carską Rosją i potulnego wobec niej króla Stanisława Augusta Poniatowskiego. Jest to doskonała okazja dla naszego bohatera, by popisać się odwagą i zasłużyć na honory żołnierskie w kraju, który zawsze uważał za swoją duchową ojczyznę. Niestety już rok później, w bitwie pod Nadwórną, dostaje się do niewoli carskiej. Jest to początek wielkiej drogi Maurycego, która uczyniła go znanym na całą Europę podróżnikiem i odkrywcą.

Zesłany do Kazania, od razu zawiązuje spisek, by uwolnić więzionych tam uczestników konfederacji barskiej. Gdy jednak spisek zostaje odkryty, wraz z przyjacielem Adolfem

132 IVAIN G.: Psychogeograficzna zabawa tygodnia. W: *Przewodnik dla dryfujących. Antologia Sytuacjonistycznych tekstów o mieście*. Pod red. E. Petruk. tłum. M. Kwaterko i P. Krzaczkowski. Warszawa : Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, 2016.

Wynblathem ucieka do Petersburga, by statkiem przedostać się do Holandii. Niepowodzenia trzymają się jednak Maurycego i złapany na statku wypływającym z portu, zostaje razem z Wynblathem (tym razem osobiście przez carycę Katarzynę) zesłany na Kamczatkę, najbardziej odległy mroźny kraniec Imperium Rosyjskiego, miejsce z którego już zazwyczaj się nie wraca.

Niestrudzony i ambitny Beniowski nie pozostaje długo bierny. Jego niesamowita zdolność do bratania się z ludźmi oraz niewątpliwy talent gawędziarski szybko zjednują mu sympatię naczelnika Kamczatki Niłowa. Również córka Niłowa, Afanazja, jest zauroczona młodym zesłańcem i od razu się w nim zakochuje. Sympatia Niłowa pozwala Beniowskiemu na bardziej wygodne życie na zesłaniu i daje możliwość spokojnego opracowania planu ucieczki z mroźnego półwyspu. W krótkim czasie udaje mu się przekonać wielu zesłańców do założenia tajnego związku, którego celem jest opracowanie planu ucieczki. W swoich pamiętnikach przemawia do nich takimi słowami:

"Stawiam wam przed oczy, ten szczery interesów naszych obraz, bo nie widzę tu żadnego nikczemnika, któryby krew swoją i życie nawet nad wolność swoją przekładał. Jeden moment swobody, milszy dla szlachetnego człowieka nad wiek cały w niewoli przepędzony; lecz dotrzymajcie tylko swego przyrzeczenia, a i wolność odzyskamy i życia nie stracimy. Mam ja przygotowany już projekt, za którego zaręczam skutek, abyście go tylko dzielnie poparli."[133]

Zadanie jest proste: przekonać kapitana statku „Św. Piotr i Paweł", który stoi w porcie w Bolszerecku, by przyłączył się do spisku i gdy nadejdzie odpowiednia chwila, wyruszył drogą morską do Europy. Jednak wykonanie planu już nie jest takie proste. Co prawda udaje się Beniowskiemu przekonać kapitana do dołączenia do spiskowców, jednak cała intryga, pomimo wszelkich wybiegów i starań bohatera, zostaje odkryta przez naczelnika Niłowa. Kompania Beniowskiego musi przejąć zbrojną kontrolę nad miejscem swego zesłania, co umożliwia im skuteczne i bezpieczne zaopatrzenie „Św. Piotra i Pawła" w prowiant oraz drogocenne futra przechowywane dotychczas w magazynach.

I w taki oto sposób 11 maja 1771 r. statek z Beniowskiego wraz z załogą spiskowców oraz wierną mu Afanazją wyrusza w rejs ku wolności. Nie kierują się jednak na południe, jak można by się spodziewać. W celu uniknięcia ewentualnego pościgu żeglują na północ, poprzez morze Beringa wzdłuż wtedy jeszcze nie eksplorowanych wybrzeży Alaski. Mimochodem załoga Beniowskiego staje się odkrywcami mórz północnych, zapisując istnienie wyspy św. Wawrzyńca na parę lat przed odkryciem jej przez słynnego Jamesa Cooka.

133 BENIOWSKI M., *op.cit.*

Beniowski płynie dalej i próbuje swoich sił w handlu z Japończykami. Kraj ten jednak odcięty od stu lat od zachodnich wpływów handluje jedynie z Holendrami, zabraniając innym nacjom wpływania do swoich portów. W międzyczasie coraz więcej z załogi porzuca myśl o powrocie do Europy i postanawia zostać w przyjaznych miejscach postoju. Jednak Beniowski jest niestrudzony w swoich zamiarach. Koniecznie chce wrócić do Europy, by odzyskać utracone honory.

W tym miejscu pamiętniki Beniowskiego zaczynają wypełniać się opowieściami, które niekoniecznie są zgodne z prawdą, lub przynajmniej w dużej mierze są zręcznie ubarwione w opisy spotkań z wyspiarzami oraz darów, które od nich otrzymuje załoga. Sam Beniowski natomiast skrzętnie zapisuje w swoim dzienniku podróży wydarzenia z życia żeglarza, przyglądając się uważnie napotkanej faunie, florze i lokalnym obyczajom. Niepowodzenia w Japonii oraz zagrożenie dezercją ze strony spragnionych osiadłego życia uciekinierów z Kamczatki, kierują statek Beniowskiego w stronę Tajwanu (wyspa Formoza wobec której Beniowski spisuje szczegółowy plan kolonizacyjny) oraz chińskiego Kantonu.

Po ponad 130. dniach podróży dopływa w końcu do portugalskiego Makau, gdzie sprzedaje statek i ładunek futer oraz rozprasza załogę. W ten sposób po raz pierwszy w historii statek handlowy odbywa trasę z Kamczatki do południowych Chin. Niestety niestrudzona towarzyszka wyprawy Maurycego, Afanazja, umiera w chińskim porcie na tropikalną chorobę. I tak Beniowski, też ledwo uchodząc śmierci, wyrusza jako pasażer na statku Dauphin w kierunku Francji.

Sława Beniowskiego wyprzedza jego przybycie na stary kontynent i królewski minister książę d'Aiguillon oferuje mu służbę u króla francuskiego Ludwika XV. Nasz bohater wraz z ekipą ochotników ma popłynąć na Madagaskar i założyć tam francuską kolonię, zorganizowaną według planów, które już uprzednio sformułował wobec Tajwanu. Pomysł ten jak najbardziej podoba się Beniowskiemu, zwłaszcza że miał już okazję zobaczyć tę wyspę podczas podróży do Europy. Jednak zanim Beniowski dobije do brzegu Madagaskaru musi się zmierzyć z nieprzychylnością zarządców Mauritiusa, którzy, jak się później okaże, staną się przyczyną wielu jego problemów.

W końcu udaje mu się dobić do zatoki Antongil, gdzie zakłada miasto i na cześć króla Francuskiego nazywa je Louisburgiem. Prace nad budową placówki kolonialnej przebiegają szybko i już wkrótce Beniowski może pochwalić się osuszeniem bagien, założeniem plantacji trzciny cukrowej i wykonaniem rowów melioracyjnych. Jednak klimat zatoki nie jest korzystny dla kolonizatorów. Ze względu na niechęć w przysyłaniu prowiantu i pomocy lekarskiej

z wyspy Mauritius, załoga Beniowskiego szybko zapada na liczne tropikalne choroby i jej liczba zaczyna się kurczyć. Mimo to, udaje się mu założyć dwa kolejne forty w bardziej korzystnych klimatycznie warunkach w głębi lądu, na tak zwanej Równinie Zdrowia. Malgaskie rządy Maurycego zdają się rokować powodzenie. Udaje mu się skutecznie zarządzać terenem, traktując tubylców sprawiedliwie i pomagając im bronić się przed najazdami innych plemion malgaskich. Tymczasem zarządcy Mauritusa oczerniają go w oczach Wersalu, gdyż stanowi on dla nich zagrożenie. Świadomy swojej niepewnej sytuacji, Maurycy dąży do uprawomocnienia swoich malgaskich rządów.

W tym właśnie czasie pojawia się stara malgaska kobieta, była niewolnica, która twierdzi że w Beniowskim płynie krew starego rodu królów Raminich i że w związku z tym ma on prawo do objęcia tronu na Madagaskarze. Wodzowie malgascy wierząc rozpowiadanej legendzie, ale też widząc w tym posunięciu gwarancję swojego bezpieczeństwa i utrzymania pokoju, proponują Beniowskiemu tron. 10 października 1776 Maurycy August Beniowski zostaje koronowany na Ampansakabe, króla królów, jedynego władcę Madagaskaru.

Beniowski wraca do Francji i co prawda odbiera wielkie honory wojskowe i tytuł hrabiego z rąk nowego króla, ale jego pomysł stworzenia na Madagaskarze niezależnego państwa, które byłoby jedynie sprzymierzone z Francją, nie zyskuje aprobaty. Beniowski nie spoczywa na laurach. Chce by Madagaskar był niezależnym państwem rządzonym przez Ampansakabe. Zwraca się z tym projektem między innymi do Józefa II, następcy tronu austriackiego, jak i do planującego podróż do nowo powstałych Stanów Zjednoczonych Kazimierza Pułaskiego, który przedstawia plany kolonizacyjne w Kongresie. Obie prośby zostają przez rządzących odrzucone.

W kwietniu 1783 Beniowski prezentuje swój pomysł w Londynie. Anglicy nie chcą jednak prowokować konfliktu z Francją na Madagaskarze i proponują inne rozwiązanie: założenie spółki handlowej, której celem byłaby wymiana z tą afrykańską wyspą. Beniowski kompletuje załogę i wraz z akcjonariuszami płynie do Baltimore w Stanach Zjednoczonych by przejąć wielki frachtowiec “Interpid”. Wypchany towarami statek, kierowany przez kapitana Davisa, wyrusza na Madagaskar. Okazuje się jednak, że kapitan jest agentem francuskim, który ma na celu sabotaż wyprawy hrabiego. I tak też się dzieje - kapitan wraz z ładunkiem ucieka z nabrzeża, gdy Beniowski, świadomy obecności statków francuskich niedaleko Louisburga, szykuje się do podjęcia trudnej przeprawy lądowej z zachodu na wschód wyspy. Bez morskiego wsparcia ze strony statku “Interpid” Maurycy dociera do wsi Angontsi na Cap Est, gdzie się umacnia i rozpoczyna budowę stolicy kraju, Mauretanii.

Niedługo jednak będzie mu dane sprawować tam władzę. 23 maja 1786 jego osada zostaje otoczona przez oddział zaprawionych w boju żołnierzy francuskiego kapitana Larchera i podczas bitwy zabłąkana kula przeszywa pierś Maurycego. Zostaje on pochowany w pobliżu swojego nieukończonego fortu stolicy.

Zabłąkana kula zakończyła wielki performans, który Maurycy rozpoczął w 1772 roku na Madagaskarze. Sytuacyjność tego wydarzenia polegała na zatopieniu się w momencie i w lokalnych wydarzeniach - zapoczątkowanie sytuacji wyjściowej w postaci misji kolonizacyjnej pod patronatem króla francuskiego, by potem ją uwolnić i pozwolić jej żyć własnym życiem, rozwijać się w kierunku, który uwzględniał działanie wszystkich lokalnych i nielokalnych okoliczności. Zarówno zwaśnieni między sobą Malgasze, nieprzychylni zarządcy wyspy Ile de France (Mauritius) i wyspy Burbon (La Reunion), dziesiątkująca ludzi Beniowskiego malaria, niesprzyjające warunki klimatyczne, skłonność Beniowskiego do idealizowania rzeczywistości, napięcia w społeczeństwie przedrewolucyjnej Francji, pusty skarbiec królestwa jak i wielu innych aktorów, biorących udział w tym performansie, miało kolosalny i zmieniający bieg wpływ na jego przebieg. Również sam Beniowski w trakcie tego malgaskiego performansu zaczął się zmieniać. Pod wpływem działania innych aktorów zaczął zmieniać swoje podejście do lokalnej ludności, wtapiał się w lokalny koloryt, dostosowując się do tropikalnych warunków, dostrzegał i wykorzystywał możliwości, które daje tamtejsza topografia. Beniowski zaczął przechodzić proces stawania-sie-królem, w którym przestał być zwykłym austro-węgierskim szlachcicem pragnącym zapewnić wzrost swojego majątku i lubiącym ścinać wrogów szablą. Stawać-się-królem rozumiem zgonie z pojęciem stworzonym przez Deleuze'a i Guattariego. Oznacza ono „wychodzić poza właściwe sobie formy, poza podmiot, którym się jest, poza posiadane organy albo funkcje, jakie się pełni, wydobyć cząstki, między którymi ustanawia się stosunki ruchu oraz prędkości i spoczynku, najbliższe temu, czym się stajemy i poprzez co się stajemy.”[134] Beniowski w swoim performansie wcale nie dążył do zostania królem, nie leżało to zakresie jego pragnienia, poddał się jednak sytuacji, która wyzwoliła stawanie-się jako formę bycia, nie jako „naśladowanie kogoś lub jakiejś rzeczy”[135] tylko jako stan wynikający z performansu i działania wszystkich aktorów biorących w nim udział. Deleuze i Guattari piszą, że stawać-się to „sprowadzić się do linii abstrakcyjnej, do konturu, i wejść w ten sposób w istność jako bezosobowość twórcy. Jest się wtedy niczym roślina: tworzy się świat lub też stawanie się ze wszystkiego i wszystkich, z całego świata, ponieważ tworzy się świat z konieczności połączony, usuwa się z siebie wszystko to, co

134 DELEUZE G., GUATTARI F., *op.cit.,* s. 330
135 *Ibidem* s. 330

przeszkadza nam prześlizgiwać się między rzeczami, przepchnąć się na poziom rzeczy."[136] Beniowski w swoim stawaniu-sie-królem Ampansakabe zbliżał się do abstrakcji, bytu nie podlegającemu już kategoriom ludzkim. „Linia abstrakcyjna" o której piszą autorzy *Tysiąca Plateau* stanowi połączenie między Malgaszami, tropikiem, Francją, Polską i Kamczatką. Stawanie-się-królem Beniowskiego tworzy świat z konieczności połączony i jest „jedynym sposobem na wyjście poza dualizmy, bycie pomiędzy, przechodzenie między (intermezzo)"[137]. Beniowski w takim rozumieniu staje-się współczesnym artystą, który wprowadza swój sytuacyjny performans w skrajną realizację, zatapia się w nieustającym przekształceniu siebie i sytuacji. Ale nie tylko Beniowski podlega stawaniu-się – sam północno-wschodni Madagaskar, obszar obecnie zasiedlany przez szczep Betsimisaraka staje-się, gdyż uczestniczy w performansie. Artysta Beniowski przekształca tereny, zakłada miejscowości, prowadzi wojny, podporządkowuje ludzi, jednoczy ludzi, zmienia rzeczywistość, przetwarza rzeczywistość, pokazuje alternatywy, rozszerza horyzonty. Nie będę w tym miejscu oceniać, czy jego rządy na Madagaskarze były złe czy dobre – prawdopodobnie były jedne i drugie. Na pewno były działaniem artystycznym na szeroką skalę, większym niż zasłonięcie Budestagu przez Christo, większym niż przejście przez Marinę Abramowicz i Ulaja muru chińskiego. Jednocześnie jego performans był bardzo intymnym wydarzeniem, sfokusowanym na zmianie samego siebie, na zagłębieniu w stawaniu-się. Wielki performans Maurycego nie zakończył się, jak sugerowałem wcześniej, wraz ze śmiercią hrabiego. Beniowski ginąc na Madagaskarze przeszedł do królestwa Malgaskich przodków. Arkady Fiedler, znany polski podróżnik przedwojenny, ciekawie opisuje pewną sytuację w swojej książce *Gorąca wieś Ambinanitelo*:

> Tejże nocy pukają do mej chaty i budzą mnie ze snu Berandro i Dżinarivelo. Za nimi stoją Manahitsra i Tamasu. Przychodzą z tajemniczą miną i ważną nowiną. Żądają, bym przyjrzał się dokładnie górze Ambihimitsingo, nazwanej kiedyś przeze mnie górą Beniowskiego. Patrzę, lecz nic osobliwego nie widzę: jak co noc, ciemna, wysoka bryła wyłania się sponad nizinnych mgieł, a przy blasku gwiazd występują na górze, jak zwykle, czarne plamy drzew.
>
> - Tam na szczycie widzimy ducha Beniowskiego! - szepcą przybysze wzruszonym głosem.
>
> Badam ich twarze, czy mili przyjaciele nie kpią sobie ze mnie, i uśmiecham się:

136 *Ibidem* s. 339
137 *Ibidem* s. 335

- Ja widzę tylko mgłę i ładną plantację goździków!

Lecz źle się wybrałem. Spotyka mnie karcący wzrok, bolesny ucisk ramienia, surowe warknięcie:

- Panie, nie śmiej się z naszych duchów!

Z waszych duchów? Z waszych?! Nie, już się nie śmieje. I nagle doceniam całą wagę tej chwili, ważnej i dla nas, dwóch gości, i dla Ambinanitela.[138]

Duch Beniowskiego stanął na swojej górze, w stawaniu-się-królem Beniowski stał się duchem, gdyż każde stawanie-się dąży „ku stawaniu-się-niedostrzegalnym. Niedostrzegalność jest immanentnym końcem stawania się, jego kosmiczną formułą."[139] Artysta Beniowski przetworzył samego siebie, sam siebie na nowo zdefiniował w swoim stawaniu-się. Być może jego performans zaczął się już o wiele wcześniej – na Kamczatce, w zimnych lasach Bolszerecka, lub jeszcze wcześniej, jak walczył w Polsce razem z konfederatami barskimi. Maurycy się stawał, choć zapewne wtedy jeszcze nie wiedział, że już jest w stawaniu-się, że jest częścią wielkiego przepływu świata, że staje się widmem – widmem dawnego króla ale też widmem kolonializmu. Artysta Beniowski nie był jednak „rzucony" w bieg historii, nie był tylko odpowiednim człowiekiem w odpowiednim miejscu. Świadomie konstruował swój performance, dokładając do niego kolejne elementy składowe, wchodząc w nowe sojusze, stosując nowe translacje, stwarzając hybrydy zachowań, których jeszcze nigdy nikt nie widział. Improwizował. Często zmieniał swoją biografię, dopasowując tytuły i wydarzenia z życia do reguł performansu tworzonych w trakcie, ad-hoc. Tworzył siebie. Stawał się. Płynął w psychogeograficznym dryfcie od Kamczatki do Paryża i Waszyngtonu. Stworzył mapę performansu obejmującą pięć kontynentów i tysiące aktorów.

138 FIEDLER A.: *Gorąca wieś Ambinanitelo.* Warszawa : Wydawnictwo "Iskry", 1955 s. 110, 111
139 DELEUZE G., GUATTARI F., *op.cit.,* s. 338

2. Widma Beniowskiego – czyli dlaczego duchy lubią powracać.

Widmo Beniowskiego jest starsze niż widmo Marksa. Dla Derridy[140] widmo Marksa, jak w Manifeście Komunistycznym widmo komunizmu, krąży po Europie, objawiając się co rusz, w różnorakiej formie, w różnych krajach i w różnych okolicznościach. Dlatego widma mają dla niego postać mnogą, powieloną przez momenty swojej odsłony, ale nie tylko. Derrida uważa, że rozpoznanie widm, wszelakich widm nawiedzających nas obecnie, leży w naszej odpowiedzialności, a mówić o widmach należy „w imię *sprawiedliwości*" gdyż „nie będzie *sprawiedliwa* żadna etyka, żadna polityka, rewolucyjna bądź nie, która nie uznaje za swą zasadę szacunku dla tych innych, których już nie ma lub których jeszcze nie ma *tu i teraz*, jako *obecnie żywych*, czy to dlatego, że już umarli, czy też jeszcze się nie urodzili."[141] Sprawiedliwość ta wydaje się być niezależna od rzeczywistych poczynań widma/ducha za życia – konsekwencje i motywy jego poczynań są nieistotne - najważniejsza jest tu pamięć, „stan długu", który powinniśmy rozpoznać i podliczyć, by zobaczyć na czym stoimy, gdzie tak naprawdę możemy się umieścić wobec tych wszystkich pokoleń, które już odeszły i którym zawdzięczamy to, czym jesteśmy. Nie chodzi tutaj tylko i wyłącznie o hołubienie tych postaci, które według naszej współczesnej opinii na to zasłużyły, poprzez potencjalne korzyści, które niosły ich działania w przeszłości i które dziś odczuwamy. Ile razy w historii materiał szacunku i wynoszenia na pomniki bohaterów był weryfikowany przez zmieniające się okoliczności polityczne czy społeczne. Jak często ulice i place zmieniały nazwy swoich patronów, jak często dodawano lub wykreślano kogoś z książek historii, jak często nigdy nikt nie słyszał o ważnych wydarzeniach, bo zostały celowo przemilczane? Bycie niewygodnym i pominiętym to też bycie realnym. Widma pominiętego i zepchniętego na margines pamięci, domagają się sprawiedliwości, domagają się, by o nich mówiono, by kształtowały zdania, by wpływały na działania. Derridiańska sprawiedliwość należy się wszystkim, wobec których zaciągamy dług, czy to dług wynikający z działania w przeszłości, czy to dług, który zaciągamy pod zastaw - zastaw przyszłości i przyszłych pokoleń, gdyż już dzisiaj wykorzystujemy lub kształtujemy to, co będzie należeć do przyszłości. Egzekucja sprawiedliwości odbywa się poprzez rozpoznanie widm przeszłości i przyszłości i nadanie im odpowiedniej wagi. Derrida mówi o trzech momentach, w których następuje rozpoznanie i określenie widmowości: jest to

140 DERRIDA J.: *Widma Marksa : Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka.* przeł. T. Załuski. Warszawa : Wydawnictwo PWN, 2016.

141 *Ibidem* s. 13

żałoba, język/mowa i praca.[142] Żałoba to dla niego „ontologizacja resztek”[143] czyli „*zlokalizowanie* umarłego”[144]. Poprzez żałobę możemy w ogóle zacząć mówić o widmie, gdyż zidentyfikowaliśmy je jako takie. Bez żałoby nie ma możliwości przejścia do drugiego punktu, czyli języka, którym się posługujemy, by mówić o widmie i określić „*znak* imienia lub [to, co] zajmuje jego miejsce”[145]. Bez imienia widmo/duch nie istnieje, jest nieokreślony i nie można się do niego zwracać. W kulcie czumba na Madagaskarze zmarły król, który staje się duchem czumba, dostaje nowe imię. Wszyscy wiedzą, o jakiego króla chodzi, jednak teraz jego ziemskie, noszone za życia imię, staje się *fady* - nie można go wymawiać. Duch króla oderwał się od swojego ziemskiego żywota i uległ transformacji, by pod nowym imieniem, które zazwyczaj opisowo podkreśla jego osiągnięcia bądź status za życia, nieść pomoc i służyć radą swoim potomkom. I właśnie w pomocy i radzie kryje się trzeci punkt rozpoznania widmowości u Derridy: praca. „Rzecz *pracuje*, niezależnie od tego, czy przekształca coś innego, czy sama się przekształca, czy stoi, leży, czy też rozkłada: duchem, *»duchem ducha«*, jest *praca*.”[146] I to jest najważniejszy moment, w którym duchowi może zostać oddana sprawiedliwość. Poprzez swoją pracę, widmo/duch jest w pełni rozpoznany, a dług wobec niego się zmniejsza. Duch pracuje, gdyż jest obecny w teraźniejszości i stanowi łącznik do przyszłości, do widm tych, którzy dopiero nadejdą, gdyż jeszcze się nie urodzili.

Beniowski jest widmem dwuznacznym, starszym od Marksa, przez to bardziej enigmatycznym. Tak jak w przypadku Marksa rozpoznanie i przyporządkowanie działania widmowości nie wiąże się żadnym większym problemem, tak u Beniowskiego problem wydaje się ogromny. Przez ostatnich dwieście pięćdziesiąt lat był on rozpoznawany sporadycznie, pokątnie i tylko przez entuzjastów lub literatów. Miał on swoje dobre wejście na początku XIX wieku, gdy w całej Europie stał się symbolem brawury, egzotyki i podróży, jednak w ramach rozszerzania się wpływów kolonialnych jego widmo słabło, osuwając się w obszar twórczości literackiej. Stał się bohaterem poematów (Juliusz Słowacki: 1841) i oper (Pietro Generali: 1831), by w XX wieku stać się przedmiotem spekulacji historyków, próbujących dowieść lub zaprzeczyć prawdziwości poczynionych przez niego odkryć geograficznych. Beniowski jest jednak widmem utajonym, nie ze względu na pozorne słabnięcie jego oddziaływania, ale poprzez niedostateczną pracę języka. Jego ziemskie imię stało się *fady* (w większości francuskojęzycznych przekazach o Madagaskarze za czasów

142 *Ibidem* s. 29
143 *Ibidem* s. 29
144 *Ibidem* s. 29
145 *Ibidem* s. 29
146 *Ibidem* s. 29

kolonii) ale nie zyskało oficjalnego zastępnika. Nie mówiliśmy „Beniowski", chociaż jego widmo wykonywało swoją pracę przez te wszystkie lata – był on ukrytym widmem kolonializmu i niesienia „europejskości" na „dzikie" lądy. Widmo Beniowskiego towarzyszyło narzuceniu europejskiej woli białego władcy ludności Afryki, Indii, Azji czy Australii. Beniowski pływał na statkach przewożących towary na szlakach oceanicznych; Beniowski był obecny w kopalniach złota, cynku i diamentów; był na plantacjach goździków i wanilii; zbierał podatki pogłowne i zmuszał do przymusowej pracy; tłumił powstania i pisał prawa. Widmo Beniowskiego było jednak też przy budowie dróg i szkół, podczas rozwiązania lokalnych sporów i usuwania skutków kataklizmów. Skrytość jego działania polegała na nierozpoznaniu i na braku oddania należnej sprawiedliwości. Należnej, bo widmo jest duchem przodków, a każdy Malgasz wie, że z przodkami nie należy zadzierać i że należy im się szacunek.

Widmo Beniowskiego w północnym Madagaskarze pełni dwojaką funkcję. Po pierwsze jest duchem ważnego przodka, króla Ampansakabe, który rządził dużą częścią ludności, ale w pewnym momencie zniknął. Po drugie jest ono widmem kolonializmu, tego które niesie ze sobą wyzysk, rabunek i podporządkowanie, ale też kolonializmu, który może się stać podstawą do emancypacji i rozpoznania możliwości samostanowienia w podbitych krajach. Widmo Beniowskiego, jako widmo częściowo utajone, domaga się sprawiedliwości i wejścia w obieg publiczny. Może się to odbyć na wiele sposobów. Jednym z nich jest wejście ducha Beniowskiego w kanon ważnych królewskich przodków Malgaskich, rozpoznanych przez samych Malgaszy i wciągniętych w *duchowy obieg,* czyli ogólną cyrkulację duchów przodków w rejonach z nimi związanych. Najbardziej prawdopodobnym i reprezentatywnym dla Beniowskiego miejscem są okolice Maroantstera, nad zatoką Antongil w północno-wschodnim Madagaskarze. Tam budował forty, tam osuszał bagna i zakładał plantacje, tam walczył z wrogami szczepów Saphirobajów, Sambarywów i Betsimisaraka, tam ogłoszono go królem królów, wielkim Ampansakabe. Arkady Fiedler twierdzi, że mieszkańcy Ambinanitelo widują ducha Beniowskiego na szczycie góry Ambihimitsingo, że wyłania się on między drzewami i mgłą i spogląda na dolinę[147], nad którą niegdyś projektował swoje marzenia o idealnym i szczęśliwym mieście Mauretania.

Najlepszym i najbardziej skutecznym sposobem na odnowienie widma Beniowskiego jest odnowienie go w postaci ducha czumba. Wszelkie przesłanki wymieniane w badaniu Marcinkowskiej wydają się być spełnione. Moc *hasina* i siła *herina* są na odpowiednim poziomie. Za życia był znany, kochany, nienawidzony. Po śmierci jego widmo krąży po

147 FIEDLER A., *op.cit.,* s. 110,111

Madagaskarze. Krąży też po Europie, zwłaszcza po Polsce i po Węgrzech, gdzie szereg organizacji stara się przywrócić Beniowskiego do pamięci.[148] Beniowski jest dwuznacznym widmem, gdyż owszem, był kolonizatorem, ale tragicznym, takim, który walczył razem z lokalną ludnością, przeciwstawiał się niewolnictwu i wprowadzał pokój. Jest on postrzegany jako opozycja wobec brutalnej siły francuskich kolonizatorów, których imiona zostały wymazane z nazw ulic i placów Antananarywy, stolicy Madagaskaru. Zostały natomiast ulice Beniowskiego i powstają nowe, chociażby w Maroantsetrze.[149] Stawanie-się-królem Beniowskiego, które objawiało się w jego nieustającym performansie sytuacjonistycznym, może obecnie przybrać miana stawania-się-duchem, duchem czumba. I tak właśnie jest – stawanie-się-królem Maurycego było w pewnym sensie stanem z przeszłości, ale też teraźniejszości, gdyż proces ten cały czas się odbywa. Wiele mieszkańców Madagaskaru, ale też Europy i Polski nigdy nie słyszało o Beniowskim jako o królu. Jego stawanie-się przez to wciąż trwa. Jednocześnie jednak nasz bohater wkroczył w fazę stawania-się-duchem – jest to proces, który może się nie zakończyć i może nawet lepiej jakby się nie zakończył i trwał, jak to chcieli Deleuze i Guattari i był „tajemnicą rozpościerającą się od skończonej treści do formy nieskończonej tajemnicy."[150]

148 Fundacja Maurycego Beniowskiego z Nowej Soli, Magyar-Madagaszkári Társaság Benyovszky Móric Emlékére z Węgier

149 Z inicjatywy Arnaud'a Leonarda, profesora historii na wyspie La Reunion oraz Artura Zięby, prezesa malgaskiej fundacji POLka. Źródło: RAKOTOBE S.: Patrimoine culturel – Une 4e rue Beniowski à Madagascar. [online] https://lexpress.mg/27/07/2018/patrimoine-culturel-une-4e-rue-beniowski-a-madagascar/ [dostęp 16.05.2019 r.]

150 DELEUZE G., GUATTARI F., *op.cit.,* s.349

ZAKOŃCZENIE

Rzeczy nie są martwe. Rekreacja życia w środowisku bez przedmiotów.[151]

Rzeczy są zupełnie czymś innym niż przedmioty, jak twierdzi T. Ingold[152]. Są one usieciowione w świecie, żyją i mają moc sprawczą. Wynika to między innymi z niemożności ustalenia ostatecznego kształtu rzeczy. Nie jest możliwe zdefiniowanie ich jako zamkniętych jednostek, kontenerów na znaczenie. Przywołuje on przykład drzewa, które rozwija się w ziemi i sięga w powietrze. Jego liście są wprawiane w ruch przez wiatr, korzenie czerpią wodę, a w pniu żyje mnóstwo robaków. Drzewo jest rzeczą, a nie przedmiotem, gdyż rozciąga się na wiele przestrzeni. Jego *drzewość* obejmuje powietrze, ziemię, czas i stosunek, w jaki wchodzi z obserwatorem. Można by rzec, że pozycja każdej rzeczy w świecie jest wyjątkowa i należy się jej szacunek. Pod drzewem siedział też Bevaravara, strażnik domu duchów czumba, gdzie przechowywane są święte dla Malgaszy z Mahajanga relikwie. Gdy opowiedziałem mu historię Maurycego Beniowskiego i spytałem, czy wcielenie jego ducha w ciało medium jest możliwe, nie chciał udzielić mi jednoznacznej odpowiedzi. Jego wywód dotyczący zasad wcieleń, konieczności zachowania *fady* i świętości wiedzy przodków rozgałęział się w przestrzeń, jak drzewo pod którym siedział. Drzewo rzucające cień i dające przez to ulgę podczas skwarnego malgaskiego dnia było równocześnie miejscem naszego spotkania. Ten sam cień chłodził Bevaravarę, przedstawiciela starej wiedzy i mnie, przyszłego doktora, który przybył na Madagaskar by znaleźć ślad po Beniowskim. Słuchając jego niezrozumiałych słów (które dopiero po pewnym czasie były mi tłumaczone w skróconej wersji) zatapiałem się w melodii ich brzmienia, wyłapując co jakiś czas znane mi nazwy geograficzne. Święty teren, na którym się znajdowaliśmy nakazywał zachować szacunek i podporządkować się zasadom – wszyscy obecni musieli mieć na sobie tradycyjną tkaninę *lamba*, którą zawiązywano wokół pasa tak, by zasłaniała nogi aż do kostek. Mówiliśmy spokojnym i ściszonym głosem, a wiatr łagodnie szeleścił liśćmi drzewa.

W animistycznych kulturach taki szacunek zdaje się być zachowany, choć jak wynika z terenowych badań antropologicznych, niekiedy stosunek autochtonów do takich kwestii jak polowanie czy wyrąb lasu, może wydawać się dziwny[153]. Polowanie zazwyczaj odbywa się zgodnie zasadami umożliwiającymi zachowanie równowagi – zwierzęta zabija się wyłącznie

151 EWO (*Environment Without Objects*), INGOLD T., *op.cit.*
152 *Ibidem*
153 Por. BIRD-DAVID N., NAVEH N., *op.cit.,*

dla zaspokojenia potrzeb. Często przyzwolenie na polowanie na określone gatunki musi być najpierw zdobyte poprzez rytualne obrzędy lub wyjątkowe wydarzenie zmieniające stan rzeczywistości. Przykładem takiej zmiany może być przykład dziewczyny z plemienia Indian Tlingit, która poślubiła niedźwiedzia. Dopiero jej dołączenie do niedźwiedziej rodziny umożliwiło plemieniu polowanie na te zwierzęta bez łamania tabu. Przedstawiciele animistycznych kultur jednak nie zawsze postępują zgodnie z tymi zasadami. Z badań Danny'ego Nevetha i Nurit Bird-David wynika, że zasady wzajemności i równowagi są często łamane, gdy dochodzi do wymiany kulturowej bądź handlowej z nie-animistami. Ludzie Nayaka ze wzgórz Nilgiris w południowych Indiach, na co dzień respektujący prawa swoich leśnych towarzyszy, czyli zwierząt, drzew, strumyków, pagórków, w wyniku kontaktu z hinduskimi przedsiębiorcami często zawieszają swoje zasady i traktują drzewa jako surowiec, który należy pozyskać[154]. Ta obserwacja pozwala stwierdzić, że Wielki Podział powoli zaczyna wpływać także na świat animistów z południowych Indii.

Czy ludzie Nayaka albo Indianie Tlingit są bardziej naturalni niż my nowocześni? Naturalność, o którą tak bardzo się zabiega we współczesnych przekazach reklamowych i life-stylowych, jest pojęciem, które budzi wątpliwość. Należy postawić pytanie: naturalne wobec czego, albo dla kogo? Naturalne, czyli zwierzęce? Czy fluid do twarzy może być naturalny, skoro został stworzony poprzez działalność człowieka? A może każda działalność człowieka jest naturalna, gdyż sam człowiek jest częścią natury i wszystko, co robi, jest również jej częścią? Heidegger w swoim fryburskim wykładzie już w 1935 roku pytał: „A gdyby owo tak dla nas, wydawałoby się, naturalne istotowe określenie rzeczy wcale nie było oczywiste, nie było »naturalne«? Musiałoby ono znaleźć się w takim czasie, w którym istoty rzeczy nie określano jeszcze w taki sposób. Wobec tego musiałoby ono znaleźć się potem w takim czasie, którym owo istotowe określenie rzeczy było dopiero wypracowywane. Ustanowienie tego istotowego określenia rzeczy nie spadło kiedyś w sposób absolutny z nieba, lecz samo ugruntowało się na w pełni określonych założeniach[155]". Dalej pisze: „Owa »naturalność«, o którą często zabiegamy, jest czymś dziejowym w wyróżnionym sensie. Możliwe, że w naszym naturalnym poglądzie na świat zostaliśmy zdominowani przez trwającą wieki wykładnię rzeczowości rzeczy, podczas gdy w istocie rzeczy spotykają się zupełnie inaczej"[156]. Czy istnieje jeszcze takie miejsce, gdzie „rzeczy spotykają się zupełnie inaczej"? Na to pytanie Bruno Latour na pewno by odpowiedział, że tak, gdyż do spotkania dochodzi w miejscu działania procesów translacji

154 *Ibidem*

155 HEIDEGGER M.: *Pytanie o rzecz : Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentalnych.* Tłum. J. Mizera. Warszawa : Wydawnictwo KR, 2001 s. 41

156 *Ibidem* s. 42

między dwiema wielkimi krawędziami podziału. To właśnie latourańskie quasi-obiekty są mostem nad wykopanym przez nowoczesność kanionem. Hybrydalność naszego podejścia do rzeczy, jest tym – jak twierdzi Latour – czego nigdy się nie pozbyliśmy. I słusznie. Nawet nieustanne i dominujące działanie puryfikacji nie jest w stanie powstrzymać pojawiania się quasi-obiektów. Są one wręcz warunkiem zaistnienia nowoczesności, której nigdy nie było. Indianie Tlingit i ludzie Nayaka zapewne nigdy nie odczuliby potrzeby zadania sobie pytania, czy ich działalność oraz rzeczy przez nich wytwarzane są naturalne czy nienaturalne. W kulturach animistycznych nie rozważa się takich problemów, gdyż Wielki Podział nigdy w nich nie zaistniał. Nie istnieje potrzeba oddzielania i puryfikowania. W pewnym sensie quasi-obiekty również nie mają tam racji bytu, gdyż wynikają z kondycji nowoczesnej i procesów w niej zachodzących. Hybrydy z definicji łączą w sobie cechy nieprzystawalne, których w lasach Alaski i południowych Indii po prostu nie ma. Zmiana paradygmatu nowoczesności, o ile jest możliwa, będzie wymagała według Latoura kontrrewolucji kopernikańskiej, czyli cofnięcia się w czasie bez cofania się w czasie – odzyskanie świata, który pozornie utraciliśmy po wprowadzeniu Wielkiego Podziału. Będzie wymagała zaakceptowania hybryd jako całości, a nie – „mieszaniny dwóch czystych form[157]", by w konsekwencji zatrzeć pamięć o ich hybrydalnym charakterze. Gdy quasi-obiekty staną się na powrót rzeczami, my – ludzie nowocześni – zatoczymy krąg i wrócimy do punktu wyjścia, czyli do miejsca, w którym Wielki Podział był niepotrzebny.

157 LATOUR B.: *Nigdy nie byliśmy nowocześni : Studium z antropologii symetrycznej.* tłum. M. Gdula, Warszawa : Oficyna Naukowa, 2011 s. 112

Bibliografia

ABRAM D.: *Becoming Animal : An earthly cosmology.* New York : Vintage Books, 2010.

ALTHUSSER L.: *W imię Marksa.* Tłum. M. Herer. Warszawa : Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2009.

BARAD K.: *Quantuum Entanglements and Hauntological Relations of Inheritance: Dis/continuities, SpaceTime Enfoldings, and Justice-to-Come.* [online] https://feministstudies.ucsc.edu/faculty/publications/pdfs/barad-derrida-today.pdf [dostęp: 15 kwietnia 2019 r.]

BENIOWSKI M.: *Pamiętniki*. Tłum. E. Kajdański. Warszawa : Oficyna Wydawnicza Volumen, 2017.

BENNETT J.: *Vibrant Matter : a political ecology of things*. Durham and London : Duke University Press, 2010.

BENJAMIN W.: *Twórca jako wytwórca.* Tłum. H. Orłowski, J. Sikorski. Poznań : Wydawnictwo Poznańskie, 1975

BIRD-DAVID N.: Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. - *Current Anthropology* 40 nr S1, wydanie specjalne *Culture – A Second Chance?* (1999) [online] http://www.jstor.org/stable/10.1086/200061 [dostęp: 15 kwietnia 2019 r.]

BIRD-DAVID N., NAVEH N.: Animism, Conservation and Immediacy. W: *The Handbook of Contemporary Animism,* pod red. G. Harvey, London and New York : Routledge, 2014.

BISHOP C.: *Sztuczne piekła : Sztuka partycypacyjna i polityka widowni.* Tłum. J. Staniszewski. Warszawa : Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, 2015.

BODEI R.: *O życiu rzeczy.* Tłum. A. Bielak. Łódź : Przypis, 2016.

BÖHME H.: *Fetyszyzm i kultura : Inna teoria nowoczesności*. Tłum. M. Falkowski. Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.

BORCK C.: Animism in the Sciences Then and Now. [online] https://www.e-flux.com/journal/36/61266/animism-in-the-sciences-then-and-now/ [dostęp 12.03.2018 r.]

BRAIDOTTI R.: *Po człowieku.* Tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk. Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2014.

BUCK-MORSS S.: *Hegel, Haiti i historia uniwersalna.* Tłum. K. Bojarska. Warszawa : Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2014.

CAMPBELL J.: *Myths to Live by : How we re-create ancient legends in our daily lives to release human potential*. New York : Penguin Arkana, 1993.

CHABERSKI M.: *Doświadczenie (syn)estetyczne : performatywne aspekty przedstawień site-specific.* Kraków : Księgarnia Akademicka, 2015.

CHABERSKI M.: Laboratorium. W: Performatyka : Terytoria. Red. E. Bal, D. Kosiński. Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2017

DEBORD G.: *Społeczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*. tłum. M. Kwaterko, Warszawa : Państwowy Instytut Wydawniczy, 2006.

DEBORD G.: Raport o konstruowaniu sytuacji, warunkach organizacyjnych i planowanych działaniach międzynarodowego ruchu sytuacjonistycznego. W: *Przewodnik dla dryfujących. Antologia Sytuacjonistycznych tekstów o mieście.* Pod red. E. Petruk. tłum. M. Kwaterko i P. Krzaczkowski. Warszawa : Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, 2016.

DELEUZE G., GUATTARI F.: *Tysiąc Plateau*. Red. J. Bednarek. Warszawa : Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, 2015.

DELEUZE G., GUATTARI F.: *Anty-Edyp : Kapitalizm i schizofrenia, t. I*. Tłum. T. Kaszubski. Warszawa : Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2017.

DERRIDA J.: *O duchu. Heidegger i pytanie*. Tłum. B. Brzezicka. Warszawa : PWN, 2015.

DERRIDA J.: *Widma Marksa : Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka.* przeł. T. Załuski. Warszawa : Wydawnictwo PWN, 2016.

DETWILER F.: Moral Foundations of Tlingit Cosmology. W: *The Handbook of Contemporary Animism,* pod red. G. Harvey, London and New York : Routledge, 2014.

DIEDERICHSEN D.: Animation, De-reification, and the New Charm of the Inanimate. [online] https://www.e-flux.com/journal/36/61253/animation-de-reification-and-the-new-charm-of-the-inanimate/ [dostęp 12.03.2018 r.]

DURKHEIM É.: *Elementarne formy życia religijnego.* Tłum. A. Zadrożyńska. Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990.

ELIADE M.: *Obrazy i symbole : Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym.* Tłum. M. i P. Rodakowie. Warszawa : Wydawnictwo KR, 1998.

FIEDLER A.: *Gorąca wieś Ambinanitelo.* Warszawa : Wydawnictwo “Iskry”, 1955

FOSTER H.: The Artist as Etnographer. W: *The Return of the Real: the Avant-GArde at the End of the Century.* Cambridge : MIT Press, 1996.

FRANKE A.: Animism: Notes on an Exhibition. [online] https://www.e-flux.com/journal/36/61258/animism-notes-on-an-exhibition/ [dostęp 12.03.2018 r.]

FRANKE A.: The Third House. [online] http://www.glass-bead.org/article/the-third-house/?lang=enview [dostęp 9.10.2016 r.]

GARUBA H.: On Animism, Modernity/ Colonialism, and the African Order of Knowledge: Provisional Reflections. [online] https://www.e-flux.com/journal/36/61249/on-animism-modernity-colonialism-and-the-african-order-of-knowledge-provisional-reflections/ [dostęp 12.03.2018 r.]

HARMAN G.: *Książę sieci : Bruno Latour i metafizyka.* Tłum. G. Czemiel, M. Rychter. Warszawa : Wydawnictwo Kronos, 2016.

Hawaikum : W poszukiwaniu istoty piękna. Red. Monika Kozień, Marta Miskowiec, Agata Pankiewicz. Kraków : Wydawnictwo Czarne, 2015.

HEGEL G.W.F.: *Fenomenologia ducha. t.1.* Tłum. A. Landman. Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010.

HEIDEGGER M.: *Bycie i Czas.* Tłum. B. Baran. Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004.

HEIDEGGER M.: Das Ding. W: *Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentliche Schriften 1910-1976, Band 7 Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2000.

HEIDEGGER M.: *Pytanie o rzecz : Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentalnych.* Tłum. J. Mizera. Warszawa : Wydawnictwo KR, 2001.

HEIDEGGER M.: *Sein und Zeit.* Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1976.

HEN J.: *Mój przyjaciel król : Opowieść o Stanisławie Auguście*. Warszawa : Wydawnictwo "Iskry", 2003.

HOLERT T.: "A live monster that is fruitful and multiplies": Capitalism as Poisoned Rat? [online] https://www.e-flux.com/journal/36/61270/a-live-monster-that-is-fruitful-and-multiplies-capitalism-as-poisoned-rat/ [dostęp 12.03.2018 r.]

HOWELL S.: Metamorphosis and identity: Chewong animistic ontology. W: *The Handbook of Contemporary Animism,* pod red. G. Harvey, London and New York : Routledge, 2014.

INGOLD T.: Being alive to a world without objects. W: *The Handbook of Contemporary Animism,* pod red. G. Harvey, London and New York : Routledge, 2014.

IVAIN G.: Psychogeograficzna zabawa tygodnia. W: *Przewodnik dla dryfujących. Antologia Sytuacjonistycznych tekstów o mieście*. Pod red. E. Petruk. tłum. M. Kwaterko i P. Krzaczkowski. Warszawa : Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, 2016.

IVAIN G.: Zarys nowej urbanistyki. W: *Przewodnik dla dryfujących. Antologia Sytuacjonistycznych tekstów o mieście*. Pod red. E. Petruk. tłum. M. Kwaterko i P. Krzaczkowski. Warszawa : Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, 2016.

JAROSZYŃSKI P.: *Metafizyka i sztuka.* Warszawa : Wydawnictwo „Gutenberg-Print", 1996.

JUNG C.G.: *Four Archetypes : Mother, Rebirth, Spirit, Trickster.* Tłum. R.F.C. Hull. London and Henley : Routledge & Kegan Paul, 1980.

KRZYŻOSTANIAK G.: *Inkulturacja obrzędów przejścia na Madagaskarze.* Warszawa: Wydawnictwo Missio-Polonia, 2011

KRZYŻOSTANIAK G.: Tromba – kult nawiedzenia i transu na Madagaskarze : Próba interpretacji. - *Annales Missiologicae Posanaienses* 17 (2010), s. 89-105

LAIDLER K.: *Kaligula w spódnicy : szalona królowa Madagaskaru.* Tłum. S. Białostocki. Warszawa : Dom Wydawniczy Bellona, 2007.

LANGLEY N.: *Odszedłem, żeby wrócić.* Tłum. M. Michalska. Bydgoszcz : „Limbus", 1994.

LASH S.: Objects that Judge: Larour's Parliament of Things. [online] http://eipcp.net/transversal/0107/lash/en/print [dostęp 30.03.2016 r.]

LATOUR B.: *An Inquiry into Modes of Existence : An anthropology of the moderns.* Tłum. C. Porter. Cambridge, Massachusetts and London, England : Harvard University Press, 2013.

LATOUR B.: *Nadzieja Pandory : Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*. Tłum. K. Arbiszewski, A. Derra, M. Smoczyński, M. Wróblewski, M. Zuber. Toruń : Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2013.

LATOUR B.: *Nigdy nie byliśmy nowocześni : Studium z antropologii symetrycznej.* tłum. M. Gdula, Warszawa : Oficyna Naukowa, 2011.

LATOUR B.: *Polityka natury.* Tłum. A. Czarnecka. Warszawa : Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2009.

LATOUR B.: *Splatając na nowo to, co społeczne : Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*. Tłum. K. Arbiszewski, A. Derra. Kraków : Universitas, 2010.

LATOUR B.: *We Have Never Been Modern,* Tłum. C. Porter. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1993.

LEPECKI M. B.: *Madagaskar : kraj, ludzie, kolonizacja.* Warszawa : Towarzystwo Wydawnicze „Rój", 1938

LÉVI-STRAUSS C.: *Antropologia strukturalna.* Tłum. K. Pomian. Warszawa : Państwowy Instytut Wydawniczy, 1970.

LÉVI-STRAUSS C.: *Myśl nieoswojona.* Tłum. A. Zajączkowski. Warszawa : Wydawnictwo KR, 2001.

Ludzie w świecie przedmiotów, przedmioty w świecie ludzi : Antropologia wobec rzeczy. Red. Agata Rybus, Maciej Wiktor Kornobis. Warszawa : Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2016.

LUDWIŃSKI J.: *Sztuka w epoce postartystycznej i inne teksty.* Poznań i Wrocław : Akademia Sztuk Pięknych w Poznaniu i Biuro Wystaw Artystycznych we Wrocławiu, 2009.

MALINOWSKI B.: *Mit, magia, religia.* Tłum. B. Leś, D. Praszałowicz. Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990.

MALINOWSKI B.: *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego : Pogląd na genezę religii ze szczególnym uwzględnieniem totemizmu.* Tłum. A. Paluch. Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1984.

MARCINKOWSKA K.: *Spotkanie z przodkami : Kult czumba w wyobrażeniach i dyskursie mieszkańców malgaskiego miasta Mahajanga.* [rozprawa doktorska - online] Warszawa : Uniwersytet Warszawski, 2012 https://depotuw.ceon.pl/bitstream/handle/item/83/Marcinkowska%20Karolina%2C%20praca%20doktorska%2C%20SPOTKANIE%20Z%20PRZODKAMI.pdf?sequence=5 [dostęp 14.06.2017 r.]

MARZEC A.: *Widmontologia : Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna ponowoczesności.* Warszawa : Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, 2015

McKENZIE J.: *Performuj, albo...Od dyscypliny do performansu.* tłum. T. Kubikowski. Kraków : Universitas, 2011.

MERLEAU-PONTY M.: *Fenomenologia percepcji*. Tłum. M. Kowalska, J. Migasiński. Warszawa : Fundacja Aletheia, 2001.

MITCHELL W. J. T., POPRZĘCKA M., POTOCKA M. A., WOJNICKA J.: *Sztuka w sztuce = Art in art.* Kraków : Muzeum Sztuki Współczesnej MOCAK, 2017.

NIETZSCHE F.: *Poza dobrem i złem*. Tłum. S. Wyrzykowski. Kraków : Vis-à-Vis Etiuda, 2016.

PAPAPETROS S.: Darwin's Dog and the Parasol: Cultural Reactions to Animism. [online] https://www.e-flux.com/journal/36/61250/darwin-s-dog-and-the-parasol-cultural-reactions-to-animism/ [dostęp 12.03.2018 r.]

Po Humanizmie : Od Technokrytyki do animal studies. Red. Zuzanna Ładyga, Justyna Włodarczyk. Gdańsk : Wydawnictwo Naukowe Katedra, 2015.

RAKOTOBE S.: Patrimoine culturel – Une 4e rue Beniowski à Madagascar. [online] https://lexpress.mg/27/07/2018/patrimoine-culturel-une-4e-rue-beniowski-a-madagascar/ [dostęp 16.05.2019 r.]

RADIN P.: *Trickster : Studium mitologii Indian północnoamerykańskich*. Tłum. A. Topczewska. Warszawa : Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2010.

REA N.: As Museums Fall in Love With 'Experiences', Their Core Missions Face Redefinition. [online] https://news.artnet.com/art-world/experience-economy-museums-1486807?fbclid=IwAR0tR5hFTtr_Zs2j8o4MYeU1Pu0a4kQeBE3BScgBi1_cYtYzXmnWMJOP02s [dostęp 16.03.2019 r.]

ROSZKO J.: *Awanturnik Nieśmiertelny.* Katowice : Wydawnictwo Śląsk, 1989.

SCHREIBER H.: *Koncepcja „sztuki prymitywnej" : Odkrywanie, oswajanie i udomowienie Innego w świecie Zachodu.* Warszawa : Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2012.

Sztuka naskalna i szamanizm Azji środkowej. Red. A. Rozwadowski. M. Kośko, T. Dowson. Warszawa : Wydawnictwo Akademickie „Dialog", 1999.

TAUSSING M.: *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man : A study in terror and healing.* Chicago and London : The University of Chicago Press, 1986.

TAUSSING M.: The Stories Things Tell And Why They Tell Them. [online] https://www.e-flux.com/journal/36/61256/the-stories-things-tell-and-why-they-tell-them/ [dostęp 12.03.2018 r.]

The Handbook of Contemporary Animism. Red. Graham Harvey. London and New York : Routledge, 2014.

TYLOR E. B.: *Primitive Culture : Researches into the developement of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom.* London : John Murray, 1981.

VANDEN EYNDEN R.: *Zostań Medium : Praktyczny przewodnik.* Tlum. M. Kloskowska. Białystok : Studio Astropsychologii, 2014.

WILLERSLEV R.: Hunting Animism:Human-Animal Transformations Among the Siberian Yukaghirs. W: *The Handbook of Contemporary Animism,* pod red. G. Harvey, London and New York : Routledge, 2014.

WILLERSLEV R.: Laughing at the Spirits in North Siberia: Is Animism Being Taken too Seriously? [online] https://www.e-flux.com/journal/36/61261/laughing-at-the-spirits-in-north-siberia-is-animism-being-taken-too-seriously/ [dostęp 12.03.2018 r.]

WARK M.: *Spektakl dezintegracji : sytuacjonistyczne drogi wyjścia z XX wieku.* Tłum. K. Makaruk. Warszawa : Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, 2014.

WARK M.: *The Beach Beneath the Street*. New York : Verso, 2015.

Źródła wideo:

Sailor [film], reż. Norman Leto [online] https://www.youtube.com/watch?v=x4AWYgrEbN0 czas: 27.24 [dostęp 15.01.2019 r.]

TYSIĄC PLATEAU | Dyskusja wokół książki Gilles'a Deleuze'a i Felixa Guattariego | Warszawa, MSN, 10.02.2016 [wideo online] https://vimeo.com/156196022 [dostęp 1.05.2019 r.]

Spis ilustracji:

Rys. 1. Baobab w mieście Mahajanga, Madagaskar

Rys. 2. Bryła życiorysu Beniowskiego (rysunek na podstawie klatki z filmu *Sailor* Normana Leto)