Marc Augé

Nie-Miejsca : wprowadzenie do antropologii nadnowoczesności : fragmenty

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 4 (112), 127-140

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Prezentacje

Marc AUGÉ

Nie-Miejsca. Wprowadzenie do antropologii nadnowoczesności* (fragmenty)

Prolog

Zanim Pierre Dupont wsiadł do samochodu, postanowił wypłacić trochę pieniędzy z bankomatu. Bankomat przyjął jego kartę i zezwolił na wypłatę tysiąca ośmiuset franków. Pierre Dupont nacisnął klawisz z napisem 1800. Bankomat poprosił o chwilę cierpliwości, a potem wydał stosowną sumę, przypominając, aby zabrać kartę. „Dziękujemy za wizytę w naszym banku", podsumował, kiedy Pierre Dupont wkładał banknoty do portfela.

Droga była łatwa: dojazd do Paryża autostradą A 11 nie nastręcza specjalnych trudności w niedzielę rano. Nie musiał czekać na wjazd i płatność kartą przy Dourdan, objechał Paryż obwodnicą i dotarł do Roissy autostradą A 1.

Od miejsc do nie-miejsc

Obecność przeszłości w teraźniejszości, która ją przekracza i rości sobie do niej prawo: w tym pocieszeniu Jean Starobinski widzi istotę nowoczesności[1]. W związku z tą uwagą w niedawno opublikowanym artykule zauważa, że najbardziej reprezentatywni przedstawiciele nowoczesności w sztuce wytworzyli „możliwość polifonii, w której wirtualnie nieskończone połączenie przeznaczeń, działań, myśli,

---

* M. Augé *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Éditions du Seuil, Paris 1992.

1 Zob. J. Starobinski *Les cheminée et le clochers*, „Magazine littéraire" 1990 nr 280. [Przyp. tłum.]

reminiscencji spoczywa na basowym klawiszu, wybijającym godziny ziemskiego czasu i zaznaczającym miejsce, jakie zajmuje (i mogłaby nadal zajmować) rytualna starożytność". Cytuje też pierwsze stronice *Ulissesa* Joyce'a, gdzie słyszalne są słowa liturgii: „Introibo ad altare Dei"; początek *W poszukiwaniu straconego czasu*, gdzie upływ godzin na wieży zegarowej w Combray kieruje rytmem „długiego, niepowtarzalnego mieszczańskiego dnia..." czy też *Historię* Claude'a Simona, gdzie „wspomnienia szkoły parafialnej, poranna modlitwa po łacinie, południowe *benedicte*, wieczorna modlitwa Anioł Pański stanowią punkty odniesienia pomiędzy zamierzeniami, wyznaczonymi planami, cytatami z różnych porządków, które pochodzą z wszystkich czasów egzystencji, wyobraźni i historycznej przeszłości i które pomnażają się w pozornym bezładzie, skupione wokół centralnie ułożonej tajemnicy...". Te „premodernistyczne figury ciągłej czasowości są pokazywane przez nowoczesnego pisarza po to, aby zaznaczyć, że o nich nie zapomniał nawet w chwili, w której się od nich uwolnił", są także specyficznymi figurami przestrzennymi świata, który, jak to pokazał Jacques Le Goff, kształtował się począwszy od średniowiecza wokół kościelnej wieży zegarowej przez pogodzenie scentralizowanego pejzażu z uporządkowanym czasem. Artykuł Starobinskiego, co niezwykle istotne, otwiera cytat z Baudelaire'a, z pierwszego wiersza *Obrazków paryskich* [*Tableaux parisiens*], gdzie widowisko nowoczesności skupia się w jednym wzlocie:

> ... warsztat, co gada i śpiewa,
> I owe miejskie maszty: dzwonnice, kominy
> I wiecznością karmiące lazury dziedziny.[2]

„Basowy klawisz": wyrażenie używane przez Starobinskiego w celu przywołania dawnych miejsc i rytmów jest znaczące: nowoczesność nie zaciera ich, ale wysuwa je na pierwszy plan. Są one jak znaczniki czasu, który upływa i trwa. Trwają, podobnie jak słowa, które je wyrażają i będą je wyrażać. Nowoczesność w sztuce zachowuje wszystkie czasowości miejsca, które są ustalone w przestrzeni i języku.

Za tarczą godzin i stałych punktów krajobrazu odnajdujemy w rzeczywistości słowa i języki: słowa właściwe liturgii, „rytualnej dawności", skontrastowane z warsztatem, „co gada i śpiewa"; słowa tych, którzy mówiąc tym samym językiem, odkrywają, że należą do tego samego świata. Miejsce dopełnia się przez język, aluzyjną grę kilku haseł za porozumieniem i w obopólnej zażyłości lokutorów. Vincent Descombes napisał na temat Françoise Prousta, że dzieli ona i określa terytorium „retoryczne" z wszystkimi, którzy są w stanie pojąć jej racje, wszystkimi, których aforyzmy, słownik i typy argumentacji tworzą „kosmologię", co narrator *W poszukiwaniu...* nazywa „filozofią Combray".

Jeśli jakieś miejsce da się określić jako tożsamościowe, znajome i historyczne, to przestrzeń, której nie da się określić ani jako tożsamościowej, ani znajomej, ani historycznej określi nie-miejsce. Hipoteza, której tu bronimy, zakłada, że nadno-

[2] Ch. Baudelaire *Krajobraz*, przeł. M. Leśniewska, w: tegoż *Kwiaty zła*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1990, s. 221. [Przyp. tłum.]

woczesność wytwarza nie-miejsca, tzn. przestrzenie, które same nie są miejscami antropologicznymi i które – przeciwnie do baudelaire'owskiej nowoczesności – nie integrują miejsc dawnych: te zaś, zarejestrowane, sklasyfikowane i ustanowione „miejscami pamięci", zajmują miejsce okrojone i specyficzne. Świat, w którym rodzimy się w klinice i umieramy w szpitalu, w którym mnożą się w luksusowych i nieludzkich modalnościach punkty tranzytowe i prowizoryczne zajęcia (sieci hoteli i bezprawnie zajętych osiedlisk, kluby wakacyjne, obozy uchodźców, dzielnice ubogich skazane na zniszczenie lub powolny rozkład), świat, w którym rozwija się zwarta sieć środków transportu będących również miejscami zamieszkania, świat przywykły do supermarketów, automatycznych dystrybutorów i kart kredytowych, gdzie za pomocą „niemych" handlowych gestów odnawia się ludzkość skazana na samotniczą indywidualność, na przechodniość, na prowizoryczność i efemeryczność. Ten świat stanowi dla antropologa i innych badaczy nowy przedmiot, którego nieokreślone wymiary należy zmierzyć, zanim postawi się pytanie, jaki sposób jego oglądu byłby w pełni uzasadniony. Dodajmy, że w oczywisty sposób jest on nie-miejscem, a nie miejscem: nigdy nie istnieje on w czystej postaci, miejsca ulegają tu dekompozycji, relacje rekonstytuują się, „tysiącletnie podstępy" „wynalazku codzienności" i „sztuk tworzenia", których tak subtelną analizę przeprowadził Michel de Certeau[3], mogą w nim utorować sobie drogę i rozwinąć swoje strategie. Miejsce i nie-miejce są raczej ulotnymi biegunami: pierwszy z nich nigdy nie jest całkowicie zatarty, a drugi nigdy całkowicie się nie spełnia – palimpsesty, w które bezustannie wpisuje się pogmatwana gra tożsamości i relacji. Jednak nie-miejsca są miarą epoki, policzalną miarą, którą można ująć, dodając, za cenę kilku konwersji pomiędzy powierzchownością, objętością i odległością, trasy powietrzne, kolejowe, autostradowe i ruchome miejsca zamieszkania zwane „środkami transportu" (samoloty, pociągi, samochody), lotniska, dworce i stacje kosmiczne, wielkie sieci hotelowe, wesołe miasteczka, supermarkety, złożone pasma, a w końcu także okablowane lub bezprzewodowe sieci działające w pozaziemskiej przestrzeni w celach komunikacyjnych, tak dziwnych, że łączą one ze sobą jednostkę wyłącznie z innym obrazem jej samej.

Rozróżnienie pomiędzy miejscami i nie-miejscami przechodzi przez opozycję miejsca do przestrzeni. Michel de Certeau zaproponował pojęcia miejsca i przestrzeni, analizę, która opiera się na uprzedniej konieczności. Ze swej strony nie przeciwstawia on „miejsc" „przestrzeniom", jak to się dzieje w przypadku „miejsc" przeciwstawianych „nie-miejscom". Przestrzeń jest dla niego „miejscem praktykowanym", „skrzyżowaniem ruchomości": są to przechodnie przekształcający w przestrzeń ulicę geometrycznie zdefiniowaną jako miejsce przez urbanizm. Tej paraleli miejsca jako zbioru elementów współistniejących w pewnym porządku i przestrzeni jako ożywienie miejsc przez przemieszczenie czegoś ruchomego odpowiada wiele terminologicznie sprecyzowanych odniesień. Pierwsze z nich od-

3 M. de Certeau *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Union general d'éditions, Paris 1990. Cytaty lokalizuję w tekście. [Przyp. tłum.]

wołuje się do Merlau-Ponty'ego, który w *Fenomenologii percepcji* wyróżnia przestrzeń „geometryczną", „przestrzeń antropologiczną" jako przestrzeń „egzystencjalną", miejsce doświadczenia relacji wobec świata istoty usytuowanej w rzeczywistości „w relacji do jakiegoś otoczenia". Drugie stanowi słowo i akt lokucji:

> Przestrzeń jest zamiast tego, czym staje się wymawiane słowo, to znaczy, kiedy zostaje uchwycone w dwuznaczności stawania się, przekształcone w termin uzależniony od wielu konwencji, ustanowiony jako akt obecności (lub czasu) i zmodyfikowany przez transformacje wynikające z sukcesywnych sąsiedztw... (s. 173)

Trzecia wyłania się z poprzedniej i uprzywilejowuje opowiadanie jako pracę, która bezustannie „przekształca miejsca w przestrzenie lub przestrzenie w miejsca" (s. 174). Naturalnie pojawia się tu rozróżnienie pomiędzy „robić" i „widzieć", mające punkt odniesienia w zwykłym języku, który za każdym razem proponuje obraz („istnieje...") i organizuje ruchy („wchodzisz, przemierzasz, skręcasz..."), lub też we wskazówkach map – począwszy od map średniowiecznych, które zawierają wyznaczone w rzeczywistości trasy i szlaki, aż do najnowszych map, z których zniknęły „opisy tras" i które, opierając się na „elementach o przypadkowym pochodzeniu", przedstawiają pewien „stan" wiedzy geograficznej. Opowiadanie jest w końcu i przede wszystkim opowiadaniem podróżniczym, łączącym podwójną konieczność „robienia" i „widzenia" („historie pochodów i gestów są wytyczone przez cytację miejsc, które z nich wynikają i które na nie zezwalają", s. 177), ale ostatecznie wynika z tego, co de Certeau nazywa „przestępczością", ponieważ opowiadanie „przechodzi", „przekracza" i uświęca „przywilej przejścia na stan" (s. 190).

W tym miejscu konieczne jest dokonanie kilku uściśleń terminologicznych. Miejsce, jak je tu definiujemy, nie jest dokładnie miejscem, które de Certeau przeciwstawia przestrzeni jak figurę geometryczną ruchowi, słowo słowu mówionemu lub w stanie ruchu: jest to miejsce sensu wpisanego i symbolizowanego, miejsce antropologiczne. Naturalnie chodzi o to, aby sens został zastosowany, aby miejsce ożywiło się, a przejście się dokonało i nic nie zakazuje mówić o przestrzeni, aby opisać ten ruch. Nie o to nam jednak chodzi: w obręb pojęcia miejsca antropologicznego włączamy możliwość przejścia, które się dokonuje, dyskursu, który jest w toku, i języka, który je charakteryzuje. Zaś pojęcie przestrzeni, jakiego używa się dzisiaj (by mówić o podboju przestrzennym w terminologii bardziej funkcjonalnej niż lirycznej, czy też jak najdokładniej dookreślić – za pomocą najbardziej współczesnego nam języka, choć już zestereotypizowanego przez instytucje podróżnicze, hotelarstwo, rozrywkę – miejsca zdyskwalifikowane lub z trudem dające się zakwalifikować: „przestrzenie-wypoczynku", „przestrzenie-gier", bliskie „punktowi zbornemu"), odnosi się jedynie, już przez sam fakt jego nieobecnej charakterystyki, do niesymbolicznych powierzchni planety.

Możemy więc być narażeni na pokusę przeciwstawiania przestrzeni usymbolicznionej miejscu w przestrzeni nieusymbolicznionej nie-miejsca. W ten sposób trzymalibyśmy się jednak negatywnej definicji nie-miejsc, która nam dotąd towa-

rzyszyła, a którą analiza pojęcia przestrzeni Michela de Certeau może pomóc nam przekroczyć.

Termin „przestrzeń" jako taki jest bardziej abstrakcyjny od terminu „miejsce". Używając go, odwołujemy się do zdarzenia (które miało miejsce), do mitu (miejsce-wypowiedziane) lub do jakiejś historii (wysokie miejsce). Stosuje się go obojętnie do określania obszaru, odległości pomiędzy dwiema rzeczami lub dwoma punktami (pozostawia się „przestrzeń" dwóch metrów pomiędzy dwoma słupkami jakiegoś ogrodzenia) lub też do jakiejś wielkości czasowej („na przestrzeni dwóch tygodni"). Jest ono więc wybitnie abstrakcyjne, a znaczący jest fakt, że dziś czyni się zeń użytek systematyczny, w niewielkim stopniu zróżnicowany w języku potocznym i w językach właściwych kilku reprezentatywnym instytucjom naszych czasów. Słownik *Grand Larousse illustré* wyróżnia w sposób szczególny zwrot „przestrzeń powietrzna", który oznacza część atmosfery, w którym państwo kontroluje ruch powietrzny (jest to mniej konkretne od homologizmu z dziedziny żeglugi: „wody terytorialne"), ale podaje również przykłady innych zastosowań, które świadczą o elastyczności terminu. W wyrażeniu „europejska przestrzeń prawna" widać wyraźnie implikowane pojęcie granicy, ale chodzi o to, że abstrakcja utworzona od tego pojęcia granicy stanowi cały instytucjonalny, normatywny zbiór, który z trudem poddaje się lokalizacji. Wyrażenie „przestrzeń reklamowa" odnosi się obojętnie do pewnego obszaru lub czasu „przeznaczonego do odbioru reklamy w różnych mediach", wyrażenie „kupno przestrzeni" odnosi się do zbioru „działań podejmowanych przez agencję reklamową w przestrzeni reklamowej". Popularność terminu „przestrzeń", odnoszącego się zarówno do hal widowiskowych i sal konferencyjnych („Espace Cardin" w Paryżu, „Espace Yves Rocher" w La Gacilly), do ogrodów („espaces vertes"), do foteli w samolotach („Espace 2000") lub do samochodów („Espace" Renault), świadczy zarówno o tematach, jakie opętały współczesną epokę (reklama, obraz, wypoczynek, wolność, przemieszczenie), jaki i o abstrakcji, która ją dręczy i jej zagraża, jakby konsumentów współczesnej przestrzeni zapraszano przede wszystkim do płacenia za słowa.

Praktykowanie przestrzeni, pisze Michel de Certeau, to „radosne i ciche powtarzanie doświadczenia dzieciństwa: to w jednym miejscu być innym i przechodzić do innego" (s. 164). Radosne i ciche doświadczenie dzieciństwa jest doświadczeniem pierwszej podróży, narodzin jako pierwszorzędnego doświadczenia różnicowania, rozpoznania siebie jako siebie i jako innego, które powtarza chodzenie jako pierwsza praktyka przestrzeni i lustro jako pierwsza identyfikacja z obrazem siebie samego. Każde opowiadanie jest powrotem do dzieciństwa. Odwołując się do wyrażenia „opowiadanie przestrzenne", Certeau mówi zarazem o opowiadaniach, które „przemierzają" i „organizują" miejsca („Każde opowiadanie jest opowiadaniem podróży…", s. 171), oraz miejscu, które ustanawia pisanie opowiadania („…lektura jest przestrzenią wytwarzaną przez praktykowanie miejsca, które ustanawia system znaków – opowiadanie", s. 173). Jednak książkę pisze się, zanim się ją czyta; zanim się ukształtuje, przechodzi ona przez różne miejsca: opowiadanie, podobnie jak podróż, o której ono mówi, przemierza wiele miejsc. Ta mno-

gość miejsc, nadmiar, jaki narzuca spojrzeniu i opisowi (W jaki sposób zobaczyć wszystko? W jaki sposób wszystko wypowiedzieć?) oraz efekt „wysiedlenia", jaki one wywołują (dojdziemy do tego, komentując zdjęcie, które uchwyciło ulotną chwilę: „Patrz, tu, to ja u stóp Partenonu", ale wraz z ulotną chwilą przychodzi zdziwienie: „Co ja tutaj robię?"), wprowadzają pomiędzy widzem-podróżnikiem i przestrzenią, którą przemierza lub kontempluje, zerwanie uniemożliwiające dostrzeżenie miejsca, odnalezienie się w całej pełni, nawet jeśli widz próbuje wypełnić pustkę wieloma szczegółowymi informacjami podawanymi w przewodnikach turystycznych... lub opowiadaniach podróżniczych.

Kiedy Michel de Certeau mówi o „nie-miejscach", chce uczynić aluzję do pewnego rodzaju negatywnej jakości miejsca, do nieobecności miejsca w nim samym, co jest mu narzucone przez nadaną mu nazwę. Nazwy własne, mówi, narzucają miejscu „nakaz pochodzący od innego (historię...)". Prawdą jest, że ten, kto śledzi przebieg podróży, wypowiada nazwy, a niewiele wie na ich temat. Jednak czy nazwy same w sobie wystarczą, aby wytworzyć w miejscu „ową erozję lub nie-miejsce, które drąży prawo innego" (s. 159)? Każda trasa podróży, doprecyzowuje Michel de Certeau, jest w pewnym stopniu „zawrócona" przez nazwy, które nadają jej „sensy (lub kierunki) jak dotąd nieprzewidywalne". I dodaje: „te nazwy tworzą nie-miejsca w miejscach; przemieniają je w pasaże" (s. 156). Możemy więc powiedzieć, że – przeciwnie – fakt przechodzenia nadaje szczególny status nazwom miejsc oraz że luką wydrążoną prawem innego tam, gdzie ginie spojrzenie, staje się horyzont każdej podróży (zestawienie miejsc, negacja miejsca) oraz że ruch, który „przemieszcza linie" i przemierza miejsca jest z definicji twórcą tras podróży, tzn. słów i nie-miejsc.

Przestrzeń jako praktyka miejsc, a nie miejsca, posługuje się w rzeczywistości podwójnym przemieszczeniem: w oczywisty sposób podróżnego, ale też, równolegle, pejzaży, z których czerpie on zawsze wyłącznie widoki częściowe, „migawki" zestawione w pomieszaniu w pamięci, dosłownie zrekomponowane w opowiadaniu, jakie wytwarza, lub w łańcuchu diapozytywów, jakie narzuca komentarz swej otoczce. Podróż (której etnolog się wystrzega, którą ma „nienawidzić") tworzy fikcyjną relację pomiędzy spojrzeniem i pejzażem. Jeśli „przestrzeń" nazwiemy praktyką miejsc, która definiuje podróż w szczególny sposób, to trzeba jeszcze dodać, że istnieją przestrzenie, w których indywiduum sprawdza się jako widz, a sama natura widowiska tak naprawdę go nie obchodzi. To tak, jakby pozycja widza ustanawiałaby istotę widowiska, jakby ostatecznie widz w pozycji widza był sam dla siebie swoim własnym widowiskiem. Wiele folderów turystycznych sugeruje taki a taki zwrot lub powrót spojrzenia, kształtując uprzednio u amatorów podróży obraz zaciekawionych czy kontemplujących twarzy, samotnych czy zebranych, które przenikają nieskończoność oceanu, łańcucha ośnieżonych gór lub też ginącą linię miejskiego horyzontu najeżoną drapaczami chmur: jego obraz, jego uprzedni obraz, który mówi wyłącznie o nim samym, ale nosi inną nazwę (Tahiti, L'Alpe d'Huez[4], New York). Przestrzeń podróżnego staje się w ten sposób archetypem nie-miejsca.

4 Słynny francuski kurort zimowy. [Przyp. tłum.]

Ruch dodaje do koegzystencji światy i do doświadczenia, składającego się z miejsca antropologicznego i z tego, co już nim nie jest (w ten sposób Starobinski definiuje substancjalnie nowoczesność), szczególne doświadczenie formy samotności i, w sensie dosłownym, „zajęcia pozycji" – doświadczenia kogoś, kto w obliczu pejzażu, jaki ma być kontemplowany i jakiego nie można nie kontemplować, „przyjmuje pozę" i wydobywa ze świadomości tej postawy rzadką, czasami melancholijną przyjemność. Nic dziwnego, że dzieje się tak w przypadku samotnych „podróżnych" z minionego wieku, a nie podróżnych profesjonalistów lub uczonych, ale podróżnych z przypadku, z kaprysu. Nic dziwnego, że to u nich odnajdziemy profetyczne przywołanie przestrzeni, w której ani tożsamość, ani relacja, ani historia tak naprawdę nie tworzą sensu. W tej przestrzeni samotności doznaje się jako przekroczenia indywidualności. Sam tylko ruch obrazów pozwala dostrzegać pomiędzy chwilami komuś, kto na nie patrzy, umykającą hipotezę jakiejś przeszłości i możliwość jakiejś przyszłości.

Chodzi tu nie tyle o Baudelaire'a, który zadowalał się zaproszeniem do podróży, co o Chateaubrianda, który nie przestaje podróżować w sposób rzeczywisty i który potrafi widzieć, ale widzi przede wszystkim śmierć cywilizacji, destrukcję, znudzenie pejzażami, które ongiś zachwycały, i rozczarowujące ruiny walących się zabytków. Zaginiony Lacedemon, zrujnowana Grecja okupowana przez najeźdźcę ignorującego jej antyczne splendory – „przygodnemu" podróżnemu nasuwa to na myśl symultaniczny obraz zagubionej historii i upływającego życia, ale chodzi tu o sam ruch podróży, który go uwodzi i wciąga. Ruch ten ma jeden cel, a jest nim on sam, chyba że tym celem jest również ruch pisania, który ustala i ponawia jego obraz.

Wszystko wypowiedziane jest w jasny sposób w pierwszej przedmowie *Itinéraire de Paris à Jérusalem*[5]. Chateaubriand broni się przed tym, jakoby odbył podróż po to, by „ją opisać", ale przyznaje, że poszukiwał „obrazów" do *Les Martyrs*. Nie pretenduje do roli naukowca: „Nie idę tropami Chardina, Taverniera, Chandlera, Mungo Parka, Humboldta..." (s. 19). Dzieło to bez celowości wyznania odpowiada sprzecznemu pragnieniu mówienia wyłącznie o swoim autorze, nie mówiąc nikomu niczego: „W końcu, zobaczymy tu wszędzie człowieka, a nie autora; wiecznie mówię o sobie, mówiłem tak z całą pewnością, ponieważ nie liczyłem się z możliwością opublikowania moich *Pamiętników*" (s. 20). Uprzywilejowanymi punktami widzenia zwiedzającego, opisanymi przez pisarza, są w rzeczywistości te, w których odkryta zostaje seria niezwykłych miejsc („...góra Hymet na wschodzie, Pantelik na północy, Parnes na północnym-zachodzie..."), ale kontemplacja dokonuje się w znaczący sposób w chwili, kiedy, powracając do siebie i ujmując samą siebie

5 F.R. de Chateaubriand *Opis podróży z Paryża do Jerozolimy*, na osnowie tłumaczenia [z fr.] Franciszka Walezego Dmochowskiego przygotował, według oryginału uzupełnił i notami opatrzył Paweł Hertz, PIW, Warszawa 1980. Cytaty lokalizuję w tekście. Specyfika tekstu Augé'a wymogła dokonania odrębnych przekładów fragmentów tekstu Chateaubrianda. [Przyp. tłum.]

za jej przedmiot, zdaje rozpuszczać się w niepewnej wielości przeszłych i przyszłych spojrzeń: „Ten obraz z Attyki, widowisko, które kontemplowałem, był kontemplowany oczami zamkniętymi od dwóch tysięcy lat. Nadeszła moja kolej: inni ludzie, tak samo ulotni jak ja, przybędą czynić refleksje o tych samych ruinach…" (s. 153). Idealny punkt widzenia, ponieważ do odległości dodaje efekt ruchu, pomost okrętu, który się oddala. Przywołanie ziemi, która znika, wystarcza, aby wywołać pasażera, nadal starajacego się ją dostrzec: niebawem staje się ona cieniem, pogłoską, dźwiękiem. Zniesienie miejsca jest punktem kulminacyjnym podróży, ostatnią pozą podróżnika:

> W miarę jak się oddalamy, kolumny Sunium wydawały się piękniejsze ponad wodami: były doskonale widoczne na tle lazuru nieba za sprawą swej bieli i spokoju nocy. Byliśmy już daleko od przylądka, kiedy naszych uszu dobiegł plusk fal rozbijających się o skały, pomruk wiatru w jałowcach i śpiew świerszczy samotnie zamieszkujących dziś ruiny świątyni: były to ostatnie dźwięki, jakie słyszałem na ziemi greckiej. (s. 190)

Bez względu na to, co Chateaubriand mówi („Jestem być może ostatnim Francuzem, który wyjechał z kraju, aby podróżować do Ziemi Świętej wraz ideami, cele i uczuciami dawnych pielgrzymów", s. 331), to nie odbywa pielgrzymki. Wysokie miejsce, do jakiego sięga pielgrzymowanie, jest z definicji przeładowane sensem. Sens, którego szukamy w nim dzisiaj, jest tym samym sensem, jakim był dla dawnych pielgrzymów. Opis podróży, który towarzyszy pielgrzymce, podzielony na etapy i mocne punkty, tworzy wraz z nią miejsce „o niepowtarzalnym sensie", „przestrzeń", w takim znaczeniu, jakiego używa Michel de Certeau. Alphonse Dupront zauważa, że sama podróż morska ma wartość inicjacyjną:

> W ten sposób, w trakcie pielgrzymki, podróż morska narzuca pewnego rodzaju nieciągłość i banalizację heroiczności. Ziemia i woda są w bardzo nierówny sposób wysławiane, przede wszystkim zaś morze narzuca pewnego rodzaju zerwanie, które wynika z tajemniczości wód. Pozorne dane, za którymi rozpuszcza się rzeczywistość. W początkach XII wieku zwrot ku morzu zdaje się narzucać intuicji ludzi Kościoła dopełnienie pewnego rytuału przejścia.[6]

U Chateaubrianda chodzi o coś innego: ostatecznym celem jego podróży nie jest Jeruzalem, ale Hiszpania, gdzie spotka się ze swoją kochanką (ale *Opis podróży* nie jest wyznaniem, Chateaubriand wycisza się i „trzyma pozę"); nie inspirują go zwłaszcza miejsca święte. Wiele o nich już napisano:

> W tym miejscu doznaję zakłopotania. Czy powinienem dokładnie odmalować słowem miejsca święte? Ale przecież mogę jedynie powtórzyć to, co już napisano przede mną: nigdy podmiot nie był mniej znany nowoczesnym czytelnikom, i nigdy też podmiot nie był całkowicie wyczerpany. Czy mam pominąć obraz tych świętych miejsc? Ale czy nie będzie to usunięciem najistotniejszej części mojej podróży, czy nie sprawię w ten sposób, że zniknie z niej to, co jest jej celem? (s. 308)

---

6 A. Dupront *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Gallimard, Paris 1987, s. 31. [Przyp. tłum.]

Bez wątpienia w miejscach owych chrześcijanin, jakim chce on być, nie może celebrować zanikania wszystkich przedmiotów w taki sam sposób, jak uczynił to w przypadku Attyki czy Lacedemonu. Opisuje więc pilnie, popisuje się erudycją, cytuje całe stronice podróżników czy poetów takich jak Milton czy Tasso. Brak tu obfitości słów i świadectw, które pozwoliłyby określić święte miejsca Chateaubrianda jako nie-miejsca bliskie tym, jakie obrazują i formułują nasze opisy i przewodniki. Jeśli jednak wrócimy na moment do analizy nowoczesności jako pożądanej koegzystencji różnych światów (nowoczesność Baudelaire'a), stwierdzimy, że doświadczenie nie-miejsca jako odesłanie siebie do siebie i symultaniczne odsunięcie na odległość widza i widowiska jest u Chateaubrianda po części obecne. Starobinski w swoim komentarzu pierwszego wiersza *Obrazków paryskich* upiera się przy koegzystencji dwóch światów, która tworzy nowoczesne miasto, przemieszane ze sobą kominy i dzwonnice, ale bierze on też pod uwagę szczególną pozycję poety, który chce widzieć rzeczy z góry i z daleka, nie należąc przy tym ani do sfery religii, ani pracy. Według Starobinskiego pozycja ta koresponduje z dwoma aspektami nowoczesności: „Zatrata podmiotu w tłumie, lub – odwrotnie – władza absolutna, jego powrót dzięki indywidualnej świadomości".

Jednak można zauważyć, że pozycja patrzącego poety sam jest widowiskiem. W tym paryskim obrazku Baudelaire zajmuje pierwsze miejsce, miejsce, z którego widzi miasto, ale jako inny sam, z odległości ustanawia przedmiotem „drugi widok":

> Wsparty brodą na rękach, z mansardy spod nieba
> Będę oglądał warsztat, co gada i śpiewa,
> I owe miejskie maszty: dzwonnice...[7]

W ten sposób Baudelaire nie uruchamia jedynie konieczności współistnienia dawnej religii z nowym przemysłem lub władzy absolutnej z indywidualną świadomością, uaktywnia natomiast szczególną i bardzo nowoczesną formę samotności. Ujawnienie pozycji, „postawy" w znaczeniu fizycznym i banalnym tego terminu, dokonuje się na zasadzie ruchu, który wydrąża pejzaż oraz spojrzenie obierające go za przedmiot z wszelkiej treści i sensu oraz staje się przedmiotem wtórnego niewyznaczalnego – tym samym, innym.

To właśnie takie przemieszczenia spojrzeń, takie gry obrazów, takie wydrążenia świadomości mogą – moim zdaniem – prowadzić w sposób systematyczny, uogólniony i prozaiczny do najbardziej charakterystycznych przejawów tego, co określiłem jako „nadnowoczesność". Narzuca ona świadomości indywidualnej doświadczenia i dowody zupełnie nowej samotności bezpośrednio powiązane z ukazaniem się i proliferacją nie-miejsc.

[...]

7 Ch. Baudelaire *Krajobraz*.

W konkretnej rzeczywistości współczesnego świata, miejsca i przestrzenie, miejsca i nie-miejsca mieszają się ze sobą i nawzajem się penetrują. Możliwość nie-miejsca jest zależna od miejsc. Powrót do miejsca jest wyjściem ku temu, kto odwiedza nie-miejsca (i kto marzy np. o drugim miejscu zamieszkania zakorzenionym w głębi kraju). Miejsce i nie-miejsce są sobie przeciwstawne (lub też nawzajem się przywołują) podobnie jak słowa i pojęcia, które pozwalają je opisać. Ale modnymi słowami – które nie miały prawa się pojawić przez ostatnie trzydzieści lat – są właśnie nie-miejsca. W ten sposób możemy przeciwstawić rzeczywistość „tranzytu" (obóz przejściowy lub pasażerowie tranzytowi) rzeczywistości rezydencji lub miejsca zamieszkania, rzeczywistość „bezkolizyjnego skrzyżowania" (w której niczyje drogi nie krzyżują się ze sobą) rzeczywistości „skrzyżowania" (gdzie dochodzi do spotkania), rzeczywistość „pasażera" (którego określa konkretne „przeznaczenie") rzeczywistości „podróżnika" (który wałęsa się „drogami"). Znaczące jest to, że ci, którzy dla SNCF[8] są jeszcze podróżnymi, stają się pasażerami, kiedy wsiadają do TGV[9]. „Zbiór" (wg Larousse'a „grupa nowych miejsc zamieszkania"), w którym nie żyje się razem i który nigdy nie sytuuje się w centrum niczego (wielkie zbiory: symbole stref zwanych peryferiami) można przeciwstawić „zabytkowi", gdzie dzielimy się i upamiętniamy, „komunikację" (jej kody, obrazy, strategie) „językowi" (którym się mówi).

Ważne jest tu słownictwo, bowiem to ono tka osnowę zwyczajów, kształci spojrzenie, nadaje formę pejzażowi. Powróćmy na chwilę do definicji Vincenta Descombes'a, do pojęcia „krainy retorycznej" wyprowadzonej z analizy „filozofii" lub raczej „kosmologii" Combray:

> Czy bohater jest u siebie? Pytanie w mniejszym stopniu dotyczy terytorium geograficznego, co terytorium retorycznego (używając słowa „retoryczny" w sensie klasycznym, sensie zdefiniowanym przez „akty retoryczne", takie jak: żal, oskarżenie, pochwała, cenzura, rekomendacja, *etc.*). Bohater jest u siebie, skoro zadowala się retoryką ludzi, z którymi dzieli życie. Znakiem tego, że jest się u siebie, jest to, że jesteśmy bezproblemowo rozumiani i że równocześnie udaje nam się zrozumieć racje interlokutorów bez zbędnych wyjaśnień. Kraina retoryczna bohatera zatrzymuje się tu, gdzie interlokutorzy nie rozumieją racji, jakie tworzy swoimi gestami i czynami, ani żali, jakie formułuje, ani zachwytów, jakie ujawnia. Kłopot z komunikacją retoryczną ujawnia przekroczenie pewnej granicy, którą należałoby przedstawić nie jako starannie wyznaczoną linię, ale raczej jako strefę graniczną, stopień.[10]

Jeśli Descombes ma rację, to trzeba stwierdzić, że w świecie nadnowoczesności jesteśmy zawsze i już nie jesteśmy nigdy „u siebie": strefy graniczne lub „stopnie", o których mówi, nigdy nie prowadzą do całkowicie obcych światów. Nadno-

8 SNCF – skrót nazwy kolei francuskich. [Przyp. tłum.]

9 TGV – skrót nazwy szybkich pociągów francuskich. [Przyp. tłum.]

10 V. Descombes *Proust, philosophie du Roman*, Les Éditions des Minuit, Paris 1987, s. 179. [Przyp. tłum.]

woczesność (która oddziałuje jednocześnie trzema figurami przekroczenia, jakimi są: obfitość zdarzeniowa, obfitość przestrzenna i indywidualizacja referencji) odnajduje swój pełny wyraz w nie-miejscach.

[...]

Widać zatem wyraźnie, co odróżnia nadnowoczesność od nowoczesności, takiej, jak ją definiuje Starobinski poprzez Baudelaire'a. Nadnowoczesność nie jest wszystkością współczesności. W nowoczesności pejzażu Baudelaire'a – przeciwnie – wszystko się miesza, wszystko trzyma się razem: dzwonnice i kominy są „miejskimi masztami". Widz nowoczesności kontempluje nachodzenie tego, co dawne, na to, co nowe. Nadnowoczesność czyni z dawności (z historii) specyficzne widowisko – podobnie jak to się dzieje w przypadku wszelkich egzotyzmów i wszelkich osobliwości lokalnych. Historia i egzotyzm odgrywają tu taką samą rolę jak „cytaty" w tekście pisanym – status wyrażający się doskonale w katalogach wydawanych przez agencje podróży. W nie-miejscach nadnowoczesności zawsze istnieje jakieś specyficzne miejsce [*une place*] (na witrynie, na afiszu, na prawo od samolotu, na lewo od autostrady) dla „osobliwości" przedstawianych jako takie – ananasy z Wybrzeża Kości Słoniowej, Wenecja, miasto Dożów, miasto Tanger, le site d'Alésia[11]. Ale nie posługują się one żadną syntezą, niczego ze sobą nie łączą, zezwalają jedynie na czas zwiedzania na współistnienie różnych indywidualności – podobnych i względem siebie obojętnych. Jeśli nie-miejsca są przestrzenią nadnowoczesności, to nie może ona pretendować do tych samych ambicji co nowoczesność. Kiedy jednostki zbliżają się do siebie, tworzą socjalność i zagospodarowują miejsca. Przestrzeń nadnowoczesności jest wypracowywana przez tę sprzeczność: dotyczy wyłącznie jednostek (klientów, pasażerów, użytkowników, słuchaczy), ale można ich zidentyfikować, zsocjalizować czy zlokalizować (nazwisko, zawód, miejsce urodzenia, adres) wyłącznie przy wejściu i wyjściu. Jeśli nie-miejsca są przestrzeniami nadnowoczesności, to trzeba wyjaśnić ten paradoks: gra społeczna zdaje się rozgrywać gdzieś indziej niż nad przed-pozycjach współczesności. Nie-miejsca, podobnie jak jakaś ogromna parenteza, przyjmują codziennie coraz to więcej jednostek. Obierają je za cel także ci, którzy posuwają się aż do terroryzmu, aby utrzymać czy podbić jakieś terytorium. Skoro lotniska i samoloty, supermarkety i dworce zawsze były uprzywilejowanymi miejscami zamachów (by pominąć w tym miejscu samochody-pułapki), to bez wątpienia z powodu wydajności, jeśli można w tym miejscu użyć tego słowa. Dzieje się tak być może także i dlatego, że ci, którzy roszczą sobie prawo do nowych socjalizacji i nowych lokalizacji, widzą w tym jedynie negację swoich własnych ideałów. W oczywisty sposób kryje się w tym sprzeczność. Nie-miejsce jest przeciwieństwem utopii: istnieje i nie osłania żadnego organicznego społeczeństwa.

11 Le site d'Alésia – osiedle gallo-romańskie w Alise-Sainte-Reine (Francja). W roku 52 p.n.e. miała tu miejsce bitwa Juliusza Cezara z Wercyngetoryksem.

Dochodzimy teraz do ledwie zarysowanej wcześniej kwestii: polityki. W artykule poświęconym miastu Sylviane Agacinski przypomina to, co stanowiło ideał i wymóg członka Konwentu Anacharsisa Clootsa[12]. Wrogi wszelkiej władzy „wcielonej", domaga się śmierci króla. Wszelka lokalizacja władzy, wszelkie jednostkowe poddaństwo, nawet podział ludzkości na ludy wydaje mu się niekompatybilny z niepodzielnym poddaństwem gatunku ludzkiego. W takim ujęciu Paryż jako stolica jest miejscem uprzywilejowanym wyłącznie dlatego, że uprzywilejowuje się tam „myśl wykorzenioną, zdeterioryzowaną": „Paradoksem miejsca tej abstrakcyjnej, uniwersalnej ludzkości – i być może nie tylko «burżuazji» – pisze Agacinski – jest to, że jest ona także nie-miejscem, jakimś nigdzie, podobnym temu, co Michel Foucault, pomijając miasto, nazwał «heterotopią»"[13]. Pewnym jest, że dziś na drabinie świata widać napięcie pomiędzy tym, co uniwersalne, i myślą o terytorialności. Studium tej kwestii ograniczyliśmy tu wyłącznie do jednego aspektu: stwierdzenia, że stale rosnąca część ludzkości żyje w czasie cząstkowym, bez terytorium, i w konsekwencji warunki definicji empiryczności i abstrakcji stają się ruchome wskutek potrójnego przyspieszenia właściwego nadnowoczesności.

„Poza-miejsce" czy też „nie-miejsce" uczęszczane przez jednostkę nadnowoczesności nie jest „nie-miejscem" władzy, w którym zawiązuje się węzeł podwójnej i sprzecznej konieczności myślenia i sytuowania uniwersalności, anulowania i założenia lokalności, potwierdzenia i odrzucenia źródła. Ta część władzy, która jest nie do pomyślenia i na której zawsze ustanawiano porządek społeczny, odwracając, w zależności od potrzeb, terminy, które służyły do myślenia o niej, odnajduje bez wątpienia szczególny wyraz w rewolucyjnej woli myślenia zarazem o uniwersalności i autorytarności, o wykluczeniu despotyzmu i zarazem anarchii, ale, w większym uogólnieniu, jest ona konstytutywna w każdym porządku zlokalizowanym, który, z definicji, musi wypracować uprzestrzenniony wyraz autorytarności. Sprzeczność ważąca na myśli Anacharsisa Clootsa (która zezwala na podkreślenie jego „naiwności") polega na tym, że widzi on świat jako miejsce – miejsce gatunku ludzkiego – z pewnością – jednak jest to miejsce, które przechodzi przez organizację przestrzeni i rozpoznanie centrum. Znaczący jest fakt, że kiedy mówimy dziś o Europie Dwunastu [*l'Europe des Douze*] lub o Nowym Porządku światowym [*Nouvel Ordre mondial*], natychmiast pojawia się pytanie o lokalizację prawdziwego centrum jednego czy drugiego układu: Bruksela (by nie wspomnieć o Strasburgu) czy Bonn (by nie wspomnieć o Berlinie)? Czy siedzibą ONZ jest Nowy Jork czy też Waszyngton i Pentagon? Myśl o miejscu bezustannie nas dziś nawiedza, a „wywierzysko" nacjonalizmów, jakie udziela mu nowej aktualności, może uchodzić za „powrót" do lokalizacji, której Imperium, jako domniemana prefiguracja mającego nadejść gatunku ludzkiego, może wydawać się oddalona. Jednak,

12 Anacharsis Cloots – Jean-Baptiste du Val-de- Grâce (1755-1794), polityk i członek Konwentu w okresie Rewolucji Francuskiej, zwany „osobistym wrogiem Boga" czy też „obywatelem ludzkości". [Przyp. tłum.]

13 S. Agacinski *La ville inquiète*, „Le Temps de la réflexion" 1987, s. 204-205.

w rzeczywistości, język Imperium był językiem narodów, które je odrzuciły. Być może dlatego, że dawne Imperium i nowe narody muszą podbić swoją nowoczesność, zanim przejdą do nowoczesności. Imperium pomyślane jako przestrzeń „totalitarna" nigdy nie jest nie-miejscem. Obraz, jak mu się przypisuje, jest – przeciwnie – obrazem przestrzeni, w której nikt nigdy nie jest samotny, w którym ludzie znajdują się pod bezpośrednią kontrolą, w którym przeszłość jest odrzucona (uczyniono z niej pustą tablicę). Imperium, jak świat Orwella czy Kafki jest nie premodernistyczny, a „paramodernistyczny"; pozbawione nowoczesności nie jest w żadnym sensie jego przyszłością i nie odnosi się do żadnej z trzech figur nadnowoczesności, które usiłowaliśmy pokazać. Jest ono dokładnym negatywem nadnowoczesności. Jest niewrażliwe na przyspieszenie historii, przepisuje ją. Zachowuje swoje objawy poczucia ograniczenia przestrzeni, ograniczając swobodę poruszania się i informacji, a tym samym (co ujawnia się poprzez jego zawężone reakcje na inicjatywy wynikające z konieczności respektowania praw człowieka) oddala się od swej ideologii indywidualnej referencji i podejmuje ryzyko jej włączenia w obręb swoich granic – obrazowa figura absolutnego zła lub całkowitego uwiedzenia. Myślimy tu przede wszystkim o tym, czym był Związek Sowiecki, ale są też inne Imperia, wielkie i małe. Ale niektórzy z naszych polityków mają też pokusę myślenia, że instytucja jednej partii i poddanej jej egzekutywie stanowią czynnik konieczny demokracji. Tak dzieje się w Afryce, i w Azji. W dziwny sposób wynika to ze schematów myślenia, które zdradzają swoją archaiczność i w istocie swojej charakter perwersyjny, zwłaszcza jeśli chodzi o Europę Wschodnią. W koegzystencji miejsc i nie-miejsc punktem niezgody będzie zawsze polityka. Bez wątpienia kraje Europy Wschodniej, ale też i inne, odnajdą swoje miejsce w światowych sieciach poruszania się i konsumpcji. Ale rozszerzenie nie-miejsc, które temu towarzyszy (nie-miejsc empirycznie spisywanych i analizowanych, których definicja jest przede wszystkim definicją ekonomiczną), nabrało prędkości równej refleksji polityków, którzy nie pytają już, dokąd zmierzają, ponieważ w coraz mniejszym stopniu zdają sobie sprawę z tego, gdzie się znajdują.

Epilog

W czasie międzynarodowego lotu do Arabii Saudyjskiej stewardessa zapowiada, że podczas lotu spożywanie alkoholu w samolocie będzie zakazane. Intruzja terytorium w przestrzeń staje się w ten sposób znacząca. Ziemia = społeczeństwo = naród = kultura = religia: zrównanie miejsca antropologicznego wpisuje się przelotnie w przestrzeń. Odnalezienie nie-miejsca przestrzeni, nieco później, wymknięcie się totalitarnej sprzeczności miejsca będzie odnalezieniem czegoś, co przypomina wolność.

Niezwykle utalentowany brytyjski autor, David Lodge, opublikował ostatnio nowoczesną wersję opowieści o poszukiwaniu świętego Graala. Osadził ją, z wielkim humorem, w świecie kosmopolitycznym, międzynarodowym, w którym ograniczone poszukiwanie stało się miejscem. Bycie ziemianinem coś oznacza. Nie ma

całkowitej pewności, że wystarczą zagrożenia ciążące na środowisku. To właśnie w anonimowości nie-miejsc doświadcza się samotnie wspólnoty ludzkiego przeznaczenia.

* * *

Może dopiero jutro, a może już dziś, wbrew pozornej sprzeczności terminologicznej, znajdzie się miejsce na etnologię samotności.

Przełożył *Adam Dziadek*

Abstract

Marc AUGÉ
Unaffiliated Researcher

Non-sites. An Introduction to Anthropology of Super-Modernity (fragments)

Non-sites are anonymous spaces of our daily life: motorways, railway stations, airports, supermarkets, cars, planes, in short – means of mass transportation. It is in non-sites that we experience a particular form of 'entirely new loneliness', which describes the status of each individual in our contemporary world. Today's use of the term 'space' is unclear and blurred, and it unambiguously leads to experiencing non-site as the main feature of supermodernity.