

**Mateusz Falkowski**

## Przyczynek do archeologii „ nauk o afektach ”

Poniżej przedstawię rodzaj wstępu, początku pewnego eksperymentu, a mianowicie próby archeologicznych badań – trochę w duchu *Słów i rzeczy*<sup>1</sup>, być może prowadzonych wręcz jako ich kontynuacja – tzw. zwrotu afektywnego. Skąd wybór takiej właśnie metody?

Problem „zwrotu” ma dwojaki charakter: przestrzenny i czasowy. Oto w pewnym momencie zaczynamy traktować, po pierwsze, inne społeczności bądź kultury, po drugie – nasze własne niegdysiejsze formacje czy epoki z nowego punktu widzenia. Toteż z reguły każdy taki zwrot rozszerza zasięg swego oddziaływania zarówno na badania historyczne, jak i antropologiczne lub kulturoznawcze. Co więcej, możemy też ostatecznie z tej nowo odkrytej perspektywy uchwycić samych siebie, nasze tu i teraz<sup>2</sup>. Ale co to

---

**Mateusz Falkowski (ORCID: 0000-0002-2584-6008)** – filozof, pracownik Instytutu Kultury Uniwersytetu Jagiellońskiego i warszawskiej School of Form, prezes zarządu Fundacji na Rzecz Myślenia im. Barbary Skargi, współtwórca kina grawitacyjnego. Kontakt: mateusz.falkowski@uj.edu.pl.

- 1 M. Foucault, *Słowa i rzeczy: archeologia nauk humanistycznych*, przekł. T. Komendant, A. Tatar-kiewicz, słowo / obraz terytoria, Gdańsk 2005.
- 2 Ogólną charakterystykę samego zjawiska, jego zasięgu we współczesnej – szeroko pojętej – humanistyce, także założeń leżących u podstaw myślenia w rytm kolejnych „zwrotów”, wreszcie ich przykładową listę zawiera *Wprowadzenie* J. Kowalewskiego i W. Piaska do zbioru pod ich redakcją: *„Zwroty” badawcze w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne*, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2010, s. 7–12. Sam zbiór stanowi gruntowny i relatywnie świeży przegląd tej problematyki. Bodaj

oznacza w gruncie rzeczy? Że mianowicie – zapewne mądrzejsi, przenikliwsi – zwracamy uwagę na przedmiot, obiekt, zjawisko dotąd ukryte czy stłumione. To tradycyjny schemat oświecenia czy może wręcz wyzwolenia tego, co ciemiężone. Przeciwnicy takiego podejścia będą podkreślać, że ów rzekomo nowo odkryty fenomen (język, performatywność, afektywność, wizualność – wszyscy znamy te zwroty) zawsze był częścią ludzkich kultur, a pozornie nowa lektura rzeczywistości z nowo obsadzonej perspektywy stanowi co najwyżej wyraz w istocie nienaukowej przesady, demaskatorskiej *hybris*, a kto wie może też niewysłowionej chęci umocnienia swej akademickiej pozycji.

Aby uniknąć pułapek obu strategii, a jednocześnie poważnie jednak potraktować większe zainteresowanie badawcze emocjami i afektami, warto się zastanowić, jak w ogóle, dzięki czemu ów nowy przedmiot mógł się stać widoczny, jak pojawił się w polu wiedzy (humanistyczno-społecznej), w towarzystwie jakich innych pojęć. Co takiego się stało, że afekty mogły lub musiały zostać dostrzeżone? Skąd ta nasza spostrzegawczość?

Nie znaczy to, rzecz jasna, że w rzeczywistości nie ma afektów, że istnieją one tylko jako „obiekty teoretyczne”. Ale do warunków możliwości ich egzystencji naukowej należą też przemiany w obrębie samej wiedzy i epistemologicznego nastawienia. Dzięki temu nominalizmowi – krokowi wstecz od przedmiotów do epistemologicznego pola – unikamy przez moment sporu między naturalizmem i konstruktywizmem, uniwersalizmem i historycyzmem. Jednocześnie nie przestajemy wciąż pytać o samych siebie, o pochodzenie naszej aktualności i naszej wiedzy.

Wcześniej jednak kilka ogólniejszych uwag historycznych w temacie „afekty – rozum – podmiot” (1) oraz transformacji idei podmiotu (2).

## Rozum vs. afekty? Rozważania historyczne

1. Wedle popularnego, częściowo publicystycznego ujęcia filozofia i nauka były (i są) w gruncie rzeczy racjonalne – zarówno pod względem stosowanych metod (argumentacji, matematyzacji, falsyfikacji...), jak i badanych

---

najpełniejszą listę – 47 „zwrotów” – sporządził Mark Carrigan w dowcipnym wpisie *Can we have a „turn” to end all turns* na swoim blogu (<https://markcarrigan.net/2014/07/13/can-we-have-a-turn-to-end-all-turns/> – dostęp 18.10.2023).

obiektów jako zobiektywizowanych struktur działających podług praw (a nawet w znaczeniu racjonalności instrumentalnej, tzn. funkcjonują ze względu na coś: prawdę, wiedzę, władzę..., lub uczą, jak powinno się funkcjonować). Szczęśliwie zawsze istniały sztuka i literatura, w których mogły objawić się emocje i afekty. Rozum *contra serce*<sup>3</sup>.

Jak wiadomo jednak – co chętnie podkreśla współczesna „afektologia”<sup>4</sup> – pierwszy „zwrot afektywny” dokonał się w wieku XVII, i to właśnie u tzw. wielkich racjonalistów: Leibniza i Spinozy, najważniejszych anty(post)kartezjan. Jak to było możliwe? U Leibniza przede wszystkim dzięki cielesnemu modelowi materii, która wprawdzie nie percypuje, ale w której zawsze istnieje coś, co postrzega (zgodnie ze znaną formułą, że wprawdzie nie wszystko jest duszą, ale dusze są wszędzie). „Cielesność” oznacza tutaj prymat uniwersalnej zmysłowości, tzn. zasady równoczesnej autonomii i relacyjności. U Spinozy – w podobnym duchu – moc (do) istnienia i działania tworzy istotę/esencję każdej istniejącej rzeczy i zarazem określa jej możliwe odniesienia do innych rzeczy. Jak wiemy, mimo niebagatelnych różnic, Leibniza i Spinozę łączy to, że inaczej niż Kartezjusz wiążą ze sobą istnienie i aktywność. Tak zaktywizowana natura zawiera w sobie podstawę swych ruchów, a przeto swych działań, postrzeżeń itd. Myślenie w żadnym razie nie wykracza poza ten porządek. Immanentyzacji aktywności natury – wbrew kartezjańskiej transcendencji aktywizującej ruch i zmianę – towarzyszy zatem „uafektywnienie” wszelkiej podmiotowości. W przypadku Leibniza znajdzie to swój wyraz w odkryciu nieświadomych mikropostrzeżeń, u Spinozy w odślonięciu niezgłębionego potencjału ciała<sup>5</sup>.

---

3 Na temat tego przekonania – dającego się nieomal wyrazić w formie matematycznej proporcji: filozofia (nauka) / literatura (sztuka) = rozum / emocje – zob. np. wstęp do zbioru M. Beitel, I. Schneider (red.), *Emotional Turn?! Europäisch ethnologische Zugänge zu Gefühlen & Gefühlwelten*, Selbstverlag des Vereins für Volkskunde, Wien 2016. Autor wprost pisze o ślepcie i „aleksytymii” nauk w ich stosunku do uczuć, które to dysfunkcje właśnie mijają wraz z „boomem na interdyscyplinarne badania emocji” (I. Schneider, *Über die emotionalen Kompetenzen der Europäischen Ethnologie / Empirischen Kulturwissenschaft / Kulturanthropologie. Zur Einführung*, w: *ibidem*). W sztuce i literaturze były to zagadnienia, nawet jeśli nie centralne, to jednak stale obecne.

4 Zob. np. B. Massumi, *Autonomia afektu*, przekł. A. Lipszyc, „Teksty Drugie” 2013, nr 6, s. 112–135 (jak w wielu podobnych przypadkach ważnym pośrednikiem był tu Deleuze).

5 Zagadnieniu nieskończonej złożoności natury jako obszaru wszechobecnych mikropercepcji Leibniz poświęcił liczne fragmenty – zob. np. G. W. Leibniz, *Zasady natury i łaski*, w: *idem*,

A jak to wygląda w ówczesnej literaturze? Wbrew pozorom wydaje się, że na przykład Racine nie jest wcale tak daleki od tradycyjnego czy nawet filozoficznie pojętego dualizmu. Nie powinna nas zwiść wszech- i permanentna obecność dzikich namiętności, cała psychologia głębi nieświadomych emocji. Scena, stosunki między postaciami, same te postacie rządzone są klarownymi dystynkcjami – nawet jeśli zwykle rozum ulega pożądaniu albo sercu, sam model tej walki pozostaje bardzo rozumny, by nie rzec platoński. Gdy wyjeżdża Tezeusz, budzą się upiory...

Już tu widać wyraźnie, powtórzmy, że stawką całego przedsięwzięcia „afektologii” – czy to współczesnej, czy dawniejszej (chętnie wskazywanej jako inspiracja) – nie jest po prostu i tylko zwrot ku ukrytemu czy zapomnianemu obszarowi, ale dokonywany bez naruszania zasadniczej (zwykle dualistycznej) struktury jego rozumienia, lecz, jak to zwykle bywa, jej rozchwianie i dekompozycja, w tym zwłaszcza hierarchii ją konstytuujących.

2. Drugi ważny moment, do którego nie pasuje klasyczna proporcja (rozum/serce = nauka-i-filozofia/literatura), to równoległy rozwój literatury od czasów naturalizmu (przez na przykład Rousseau, Joyce’a czy Musilę) oraz filozofii od Husserla (przez Wittgensteina, aż do na przykład Foucaulta bądź Deleuze’a). Obie były w tym okresie przede wszystkim antypsychologiczne, często też antyscjentystyczne (w wąskim, jeszcze XIX-wiecznym i optymistycznym rozumieniu „scjentyzmu”). Równoległe zakwestionowały mniej lub bardziej naiwny empiryzm („mit danych”, także tych wewnętrznych) oraz pozycję poznającego i doświadczającego podmiotu (który, zebrawszy postrzeżenia, opracowuje je za pomocą obiektywizującego rozumu). To dlatego i w tym właśnie – antypsychologicznym – sensie badały trzy obszary:

---

*Wyznanie wiary filozofa*, przekł. S. Cichowicz i in., PWN, Warszawa 1969; *idem, Przedmowa*, w: *idem, Nowe rozważania dotyczące umysłu ludzkiego*, przekł. I. Dąbska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2000; Rękopis listu do Arnaulda z 9 października 1687, w: *idem, Korespondencja z Antoine’em Arnauldem*, przekł. S. Cichowicz, J. Kopania, PWN, Warszawa 1998. Na temat nieznannej mocy ciała według Spinozy zob. B. Spinoza, *Etyka*, t. III, przekł. I. Myślicki, PWN, Warszawa 1954, Tw. II, Przypis – przy czym, co ważne, moc owa wiąże się z mnogością nieznanych, właściwych składników ciała, jego autonomicznych „jednostek”: por. *Etyka* II, Postulaty I, III, IV i Tw. XXIV. Obie koncepcje od początku narażone były na ryzyko wykładni panpsychicznych czy animistycznych.

(i) nieświadomość, zarówno tę indywidualną, jak i tę społeczną – pragnienie, struktury, mity, język, praktyki, wszystko, co przebiega w poprzek rozgraniczenia uczucia/rozum, indywidualne przeżycia / zobiektywizowane prawa, co tworzy wprawdzie ściśle porządki, ale równocześnie angażuje i konstytuuje afekty (to konsekwentnie rozwijana droga Foucaulta – od pierwszych studiów nad szaleństwem i badań nad wiedzą, przez analitykę władzy, aż po estetykę podmiotowości);

(ii) zmysłowość, także formy i granice doświadczenia – i znów, może chodzić o doświadczenia niecodzienne, wymagające odwrócenia się od przepływu standardowych wrażeń, o percepcję samych esencji (jak u Husserla czy choćby Prousta), czasem wręcz o nowe zmysły (jak u Joyce’a), o graniczne doświadczenie w wymiarze transcendentnym (jak u Deleuze’a);

(iii) niewiedzę – stawiając przed pytaniem: co to znaczy nie wiedzieć? – czy w sokratejskim trybie Wittgensteinowskiej terapii, czy w bardzo podobnym z ducha przedsięwzięciu Musila, poszukującego w ramach powieści-eseju „drugiego stanu”, który wyrasta z racjonalnego dialogu, beczynnej kontemplacji i antyspołecznych doświadczeń kazi-rodznych<sup>6</sup>.

Pod znakiem zapytania stają natomiast:

(i) świadomość i świadome opowieści (indywidualne i zbiorowe) – okazują się one raczej najbardziej wierzchnią, do tego sfunkcjonalizowaną warstwą form zależności i logik dalece bardziej pogmatwanych, opartych

---

6 Nieprzypadkowo ta swoista batalia na rzecz, a nie przeciw niewiedzy wiąże się z radykalną krytyką pewnej wizji języka, także praktyk na tej wizji opartych (o tyle to tradycja sokratejska, ale w jeszcze większym stopniu nietzscheańska: przedsięwzięcie „antygramatyczne”). W *Dociekaniach* tworzy stały punkt odniesienia, od pierwszych nawiązań do Augustyna aż po teorię znaczenia-użycia, znajdziemy ją też w zapiskach *O pewności*. W *Człowieku bez właściwości* z kolei rozpisana zostaje na przynajmniej kilka wątków: stosunek między dyskursem prawnym a rzeczywistością (por. korespondencja ojca Ulricha z prof. Schwungiem), losy zbrodniarza Moosbruggera (tutaj w silnym związku z losami afektywności i rozumu), wreszcie historię Akcji Równoległej (opowieść o relacjach pustki idei zrodzonych ze słów z relacjami siły). Słowa odzyskują swoją wartość wraz z porzuceniem sfery działania przez Agatę i Ulricha. Jednym z pierwszych, który w pełni odczuł ranę niewiedzy i zrozumiał konieczność krytyki języka, był Flaubert – walka z komunałami, ich prezentacja w tekście, czyli uzyskanie wobec nich pewnej swobody to warunek konstytucji słynnej neutralnej narracji (raczej zero- niż wszechwiedzącej). Wiadomo z listów, ile mozołu i stresu go to kosztowało.

na przemoc, interesowności, a nade wszystko naruszających jedność i integralność możliwych podmiotów świadomości;

(ii) poznanie i jego waga – w tym zwłaszcza poznanie zobiektywizowane lub czysto rozumowe, pozwalające przedmiot poznania opanować i kontrolować – rozumność okazuje się skrojona nie na miarę jednostki, z jednej strony uwikłanej w społeczne schematy poznawcze (językowe, instytucjonalne, narodowe), z drugiej – niezdolnej tego swojego uwikłania realnie przeżyć, bo od sfery „żywego” doświadczenia konsekwentnie odrywanej przez stechnicyzowaną racjonalność nowoczesnych systemów społecznych (tu można by wręcz mówić o jednoczesnej utracie „serca” i „rozumu”, „afektów” i „umysłu”);

(iii) rola wiedzy i przekonań – organizujących i utrwalających przede wszystkim obszar indywidualnej i społecznej praktyki, zarówno tej codziennej, jak i ogólniejszej, w pełni zorganizowanej, w obu przypadkach wspierającej nierzadko struktury nierówności i głupoty<sup>8</sup>.

## Od pragnienia do impasu

1. Można by powiedzieć, że nowożytność, od Racine’a po romantyzm – nie tylko w literaturze, ale w równym stopniu za pośrednictwem społecznych praktyk (na dworze, w ramach dyscyplinowania nowożytnych społeczeństw<sup>9</sup>) – reprodukowała człowieka jako podmiot pragnienia. W gruncie rzeczy to miłość stanowiła model odczuwania/uczucia, a istotą pragnienia była aporia separacji. Tutaj rodziły się wszystkie

7 Toteż nie ma najmniejszego napięcia między ściśle fenomenologicznymi a tzw. późnymi, w tym „kryzysowymi” pismami Husserla. Nieco na wyrost można by powiedzieć, że pierwsze rehabilitowały odnowiony (bo uzupełniony o wymiar przeżycia, specyficznie pojętej zmysłowości) rozum, drugie upominały się o żywioł przeżycia (reintegrującego przy tym intersubiektywnie pojęty rozum, wygnany dotąd w obszar zmatematyzowanego przyrodoznawstwa).

8 Wspomniany już prof. Schwung z powieści Musila czy np. prof. Sieriebriakow z *Wujaszka Wani* to typowi bohaterowie literatury demaskującej mroczne i jednocześnie śmieszne tło społecznych systemów produkcji wiedzy, a zarazem reprodukcji hierarchii, pyszałkowatości, zniewolenia i pogardy.

9 Na temat „społeczności dworskiej” zob. np. klasyczne studium Norberta Elias *Die höfische Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a/M 2002. Na temat reprodukcji człowieka pragnienia w ramach struktur dyscyplinarnych M. Foucault, *Historia seksualności*, przekł. B. Banasiak i in., Czytelnik, Warszawa 1995 (zwłaszcza „Wola wiedzy”).

kłopoty ekspresji (jak się wyrazić? co widzę?), wewnętrzności i maski (już w społeczności dworskiej), pozorów, uczciwości, kłamstwa, naturalności i sztuczności/fałszu itd. Nie chodziło przy tym – co ważne – o stłumienie afektów, raczej o ich sterowanie, czasem ich wykorzystanie – rozum i rozumność niekoniecznie są wrogami czy przeciwnikami, już prędzej i zwykle transcendentną instancją, która ingeruje, wkracza, tnie i separuje.

Byłaby to raczej linia:

**Hobbes** (czyli problem przejścia od mnogiej natury, skonfliktowanej i niespójnej, do sztucznej jedności, a potem jej utrzymania) – **Racine** (czyli problem zachowania granicy między sprzecznymi porządkami: mąż-zona, ojciec-syn, władza-poddani, emocje-rozum, męskość-kobiecość) – **Rousseau** (czyli problem warunków odtworzenia przestrzeni dla ekspresji naturalności w obszarze sztucznego świata cywilizacji),

aniżeli:

**Spinoza** (wszystko jest naturą, nie ma wyjścia poza nią) – **Corneille** (komiczna intensyfikacja afektów przez obciążenie pozornie sprzecznymi zobowiązaniami) – **La Mettrie** (sztuka rozkoszy albo „przyjemność odczuwania” na gruncie zmaszynizowanego ciała i zseksualizowanej wyobraźni)<sup>10</sup>.

2. Od późnego wieku XIX, w zasadzie aż do lat siedemdziesiątych następnego stulecia, na światło dzienne wychodzi inna różnica: najogólniej między światem techniczno-naukowo-ekonomicznych systemów, które poniekąd tworzą i reprodukują samą rzeczywistość, a obszarem moralno-

---

10 Pierwsza linia – jako w dużej mierze miarodajna dla nowożytnego myślenia o podmiotowości i miejscu afektów – jest bardziej znana. Toteż podaję wskazówki jedynie do drugiej: bezpośrednia krytyka Hobbesa u Spinozy – zob. list do Jellesa z 2 czerwca 1647 (*Listy mężów uczonych do Benedykta de Spinozy oraz odpowiedzi Autora wielce pomocne dla wyjaśnienia jego dzieł*, przekł. L. Kołakowski, PWN, Warszawa 1961); charakterystyczne dla Corneille’a powiązanie intensyfikacji afektów z przesadnie traktowanymi zobowiązaniami znajdziemy oczywiście w *Cydzie* i np. w *Horacjuszach* – co ciekawe, nie ma znaczenia komediowy czy tragiczny charakter dramatów („dobre” czy „złe” zakończenie); oryginalną, znacznie odbiegającą od stereotypowej wizji oświeceniowego materializmu, wykładnię wyobraźni, mającej służyć rozkoszy (dalekiej od wszelkiego porządku „naturalności”) zawierają przede wszystkim traktaty: *Rozkosz* (w: J.O. de La Mettrie, *Dzieła filozoficzne*, przekł. M. Skrzypek, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2010), *Szkola rozkoszy oraz Sztuka zażywania rozkoszy* (obie w: *idem*, *Trzy rozprawy o miłości*, przekł. M. Skrzypek, Kronos, Warszawa 2017). O afektywnym języku zwierząt zob. *Naturalna historia duszy* (w: *idem*, *Dzieła filozoficzne*).

-emocjonalno-afektywnym<sup>11</sup>. Ten dystans miał wielorakie konsekwencje – różne u różnych autorów i w różnych dyskursach. Kilka przykładów:

(i) Zbyt skomplikowany, zbyt oddalony świat staje się czymś, co przede wszystkim można oglądać i co najwyżej opisywać. W miejsce albo obok świata – obraz świata. Od powieści Flauberta aż po filmy Antonioniego da się wytyczyć linię, wskazać wyraźne pokrewieństwo w odtwarzaniu i zastosowaniu dwóch narzędzi: okrutnego spojrzenia i chłodnej deskrypcji. Właśnie w sztuce prowadziło to do, po pierwsze, pracy na samym obrazie (jak wiążą się obrazy? czy istnieje afektywność właściwa obrazom?), po drugie, do porzucenia przeżywającego podmiotu na rzecz mowy i głosu (stąd częsty i tak owocny sojusz między literaturą i filmem, wzajemna wymiana technik w pierwszej połowie XX wieku<sup>12</sup>). Ciężar doświadczenia – łatwość mówienia.

(ii) Świat staje się czymś nieprzejrzystym, niemal ciemnym, *noir* (Chandler: „Ulice były czarne nie tylko od ciemności nocy”). W związku z tym wymaga poszerzenia i intensyfikacji zmysłów, jak na przykład u Joyce’a czy Woolf. Ale trudno mimo to uchwycić przygody zmysłów i w ogóle wszelkie kontakty z mętnym, zdystansowanym światem. Z jednej strony mamy do czynienia z ledwo zauważalnymi znakami, które mogą być ukryte, niejawne albo, przeciwnie, zbyt napastliwe, jaskrawe. Drobnym symptomom w psychoanalizie, przypadkowe ślady u Prousta, rozgadane mity u Barthes’a, minimalne różnice w strukturalizmie... Z drugiej strony nasze doświadczenia są w istocie tylko przygodami (czy naszego?) ducha – jest w nas coś, co doświadcza, ale trudno odróżnić te postrzeżenia od halucynacji (monologi dobywające się z głów czy nawet samych ust u Becketta, pomnożenie narratorów u Bernharda). Niejasne sygnały – arbitralne lektury-rojenia.

(iii) I wreszcie świat staje się hipotezą, którą stawiają nauka i literatura. Widzimy, że wszystkie trzy aspekty ściśle się ze sobą wiążą – być widzia-

---

11 W żadnym razie nie należy utożsamiać tego podziału z rozdźwiękiem między sferą zbiorową a indywidualną. Nierzadko, przeciwnie – podkreślą liczni krytycy cywilizacji – właśnie zaawansowane struktury społeczeństw nowoczesnych sprzyjały postępującej indywidualizacji i równoczesnej erozji wspólnot opartych na podzielanych wartościach, odtwarzanych relacjach i przeżywanych uczuciach.

12 A nawet pewne prekursorstwo literatury w wykorzystaniu technik parafilmowych, jak np. montażu równoległego przez Flauberta w rozbudowanej scenie wystawy rolniczej z *Pani Bovary*.



nym/opisywanym, być nieprzejrzystym, być hipotetycznym. W trzecim przypadku nie chodzi jednak o prawdę, lecz o nowy status tego, co rzeczywiste, i (naukowego i literackiego) „podmiotu”. Ten zmienia się w „figurę” albo aktora – bez właściwości, ale gotowe go znaleźć lub ucieleśnić (jak u Musila). Tak pojęta figura żyje i porusza się w świecie ewentualności – rzeczywiste jest nie to, co zewnątrz lub na zewnątrz, ani to, co po prostu działa. Ważniejsze jest to, co rzeczy mogą, ich metamorfozy, oraz to, co możemy pomyśleć<sup>13</sup>. Hipotetyczne życie – fikcyjny (niesfałszowany czy fikcyjny) świat.

## Śmierć człowieka – narodziny kultury<sup>14</sup>

1. Postawmy tezę: w ostatnich dziesięcioleciach niegdysiejsze nauki humanistyczne zmieniały się stopniowo w nauki o (najszerzej pojętej) kulturze. Także w tym sensie, że rzeczywistość jako przedmiot badań stała się przede wszystkim kulturą. Jak do tego doszło? Czym jest „kultura”?

Dla tradycyjnych nauk humanistycznych, powiada Foucault (krótko zrekonstruujemy *Słowa i rzeczy*, w tym zwłaszcza dwa ostatnie ich rozdziały), „człowiek”, ich podstawowy punkt odniesienia, to ten, kto żyje, mówi i pracuje. Od razu trzeba podkreślić, że wbrew pozorom to nie życie, język czy praca są przedmiotami humanistycznego badania, ale ich reprezentacje: to, jak żyjący, mówiący i pracujący człowiek przedkłada i przedstawia sobie życie, język i pracę. Humanistyka sytuuje się zatem w obszarze nie tyle materialnym (nawet jeśli ma do czynienia z materialnymi konkretami),

---

13 Właściwie już od Poego, potem przez Lovecrafta, także Kafkę, Borgesa, aż po liczne wcielenia *weird* widać, jak prymat ewentualności i technika metamorfozy skutkują (nie tylko wewnątrz świata przedstawionego, ale też po stronie czytających) coraz osobliwymi, niekoniecznie spójnymi hipotezami o napotkanej rzeczywistości. Rozchwianej ontologii towarzyszy niepewna epistemologia – obie zresztą są naznaczone silnym pierwiastkiem afektywnym: lękiem, zgrozą itp. („dziwną” literaturę wnikliwie i po wielokroć omawiała ostatnio Joanna Bednarek zob. np. *Odczucie się człowieczeństwa: fantastyka i antropocen*, „Teksty Drugie” 2020, nr 1, s. 118–133).

14 Szerzej na ten temat – także z uwzględnieniem specyficznego usytuowania nauk humanistycznych względem empirycznego przyrodoznawstwa, matematycznej formalizacji i filozofii – zob. M. Florczyk, *Fikcje I, II. Projekt archeologii humanistyki radykalnej*, w: K. Pacewicz i in. (red.), *Foucault: źródła / ujścia*, Éperons Ostrogi, Kraków 2015, s. 313–321.

ile – by użyć dawniejszych formuł – symbolicznym. Jak wiemy, sposoby, tryby i efekty owych reprezentacji nie zależą w pełni od człowieka. Znaczne ich fragmenty, liczne aspekty wręcz wymykają się jego percepcji. To elementarz humanistyki: przedstawienia (w języku, mitach, rytuałach, sztuce) tego, jak żyjemy, jak mówimy, jak pracujemy, przedstawienia zatem życia, śmierci, przemijania, ich źródeł, naszej mowy, jej sensu, relacji władzy i natury tworzenia w żadnym razie nie pozostają w mocy ani indywidualnego, ani zbiorowego podmiotu. Przeto nauki humanistyczne z istoty niejako koncentrują swą uwagę na nieświadomości i zwłaszcza nieświadomych podstawach. A zatem nie tylko na samych reprezentacjach, lecz raczej na warunkach ich tworzenia i zniekształconym stosunku człowieka do tak tworzonego uniwersum: jego niekoniecznie prawdziwych czy uczciwych wykładniach, intencjach stojących za jego reprodukowaniem. W tym sensie nauki humanistyczne były z natury krytyczne – niekoniecznie demaskatorskie, ale jednak nieufne wobec zwyczajowych form interpretacji opartych na idei jedności dzieła, jawności przekazu czy prymatu autorskiej intencji<sup>15</sup>. Jak zauważa Foucault, swoje modele i pojęcia – funkcji i normy, konfliktu i reguły, znaczenia i systemu – czerpały z nauk empirycznych: biologii, ekonomii i językoznawstwa. Z czasem pierwszorzędne znaczenie, zwłaszcza jako źródło ważnych inspiracji metodologicznych i jednocześnie egzotycznych obszarów badawczych, uzyskują psychoanaliza i etnologia – dzięki nim nauki humanistyczne są w stanie wykroczyć poza zobiektywizowane normy, reguły i systemy<sup>16</sup>. Nieprzypadkowo obie

---

15 A co najwyżej – mówiąc ściślej – odnajdowały je na poziomie niejawnym, skrupulatnie rekonstruując, odnajdując i w tzw. treści (motywach), i tzw. formie (typowym, dojrzałym przykładem w obrębie zaawansowanych badań literackich byłaby np. krytyka tematyczna).

16 Jakkolwiek taka rekonstrukcja sprawia wrażenie trochę naciąganej opowieści o zerwaniu i nieciągłości, to rewolucja strukturalistyczna (bo o niej tu w sumie mowa) stanowiła również radykalizujące zwiędzenie – choć zarazem przesunięcia, jakie się wówczas dokonują, pozostają wyraźne: od wcześniejszej analityki skończoności ku analizie rozszerzonej, potencjalnie nieskończonej, często w duchu kombinatoryki abstrakcyjnych możliwości (stąd porównanie wszelkich zjawisk społecznych do języka u C. Lévi-Straussa – por. zwłaszcza *Język i społeczeństwo*, w: C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przekł. K. Pomian, KR, Warszawa 2000, s. 55–64), od nieświadomych treści do samej formy nieświadomości (widoczne np. u Barthesa już w *Mitologiach*, przekł. A. Dziadek, Aletheia, Warszawa 2000, s. 239–296 – zob. odwołanie do modelu freudowskiego w rozdz. *Mit dzisiaj*, s. 244), wreszcie od sensu czy nawet systemu przedstawień do pozytywności tego, co wszelką tradycyjnie pojętą sys-

opierały się w punkcie wyjścia na praktykach (sesje analityczne, badania terenowe) i miały otwarty, po trosze eksperymentalny charakter (w punkcie wyjścia nie proponowały żadnej antropologii ogólnej). Człowiek rozpadał się w kontakcie z tą awangardą. Jej przedsięwzięcie, podobnie jak postulowanej jako jej fundament lingwistyki, było zatem analogiczne do dokonań ówczesnej literatury (zob. 2).

2. Ostatni etap nie jest jasny – stąd co najwyżej pewne wskazówki dla przyszłej archeologii, zwłaszcza że od momentu sformułowania jej pierwszych założeń powstały liczne konkurencyjne projekty, zgodnie z którymi należałoby tę historię opowiedzieć inaczej (na przykład uwzględniając dzieje instytucji akademickich). Spróbujmy wszelako utrzymać archeologiczny rygor.

Nauki humanistyczne coraz bardziej się usamodzielniały albo, inaczej, ich suwerenność w sąsiedztwie innych nauk (tych empirycznych i tych formalnych) zmieniała stopniowo charakter – proces ten zachodził oczywiście na gruncie radykalnego krytycyzmu humanistyki (można by wręcz zadać pytanie, czy w swych poznawczych zapędach psychoanaliza i etnologia nie dostarczały doskonałej instrukcji uśmiercania przedmiotu badań: w ich konkretnych przypadkach – nieświadomości i Innego), ale także w następstwie przemian w obszarze biologii, ekonomii i językoznawstwa. Doszło tam do trzech ważnych transformacji, niekoniecznie opartych na zerwaniu, na pewno na istotnym uzupełnieniu – chodzi o przejście od tradycyjnej biologii życia do nowoczesnej genetyki kodu; od ekonomii produkcji do zarządzania konsumpcją, od wiedzy o języku do teorii komunikacji. W konsekwencji człowiek, można rzec, owszem, pracuje, żyje, mówi, ale w coraz większym stopniu też nabywa-i-zużywa, przenosi informację genetyczną, komunikuje. W efekcie to, z czego wcześniej się wyłaniał, bo też po części to współtworzył – żyjących ciał, pracy jako produkcji, wypowiedzanych słów – staje się oto czymś zdecydowanie obcym i zewnętrznym: genami, zasobem oferowanych dóbr, informacją, co nie jest po prostu tożsame z tym, co żywe, co wyprodukowane, co

---

temowość narusza (jak pismo we wczesnym projekcie gramatologii Derridy czy formacje dyskursywne z *Archeologii wiedzy* samego Foucaulta: objekty badawcze to już nie rozgadane dokumenty, lecz milczące zabytki).

wypowiedziane, jako że lokuje się na poziomie „sub-” lub „trans-” (geny nie są po prostu żywe, choć stanowią warunek, być może właściwą substancję życia; ostatecznie wszystko może okazać się rynkowym dobrem, tak jak wszystko – pakietem informacji). Nauki empiryczne, towarzyszące dotąd humanistyce, która swe własne obiekty – zbiory przedstawień czy nawet warunki ich reprodukcji – sytuowała jeszcze w obrębie żywiołów wprawdzie alienujących, ale i będących źródłem przeżycia alienacji (stąd powracające obietnice wyzwolenia życia i pracy, odzyskania mowy – ich ponownego przechwycenia), operują odtąd w obszarach obojętnych wobec możliwego doświadczenia: odcieleśnionych, uprzednio modelowanych, a czasem nawet utrudniających alienację w reżimie pełnego dostępu. Geny, towary i informacje krążą jakby pomimo, obok, niejako w poprzek wszelkich podmiotów, choć równocześnie można tworzyć ich bazy, centra dystrybucji, próbować nimi zarządzać czy manipulować<sup>17</sup>.

Wszystko to można rozumieć jako okoliczności towarzyszące odłączeniu figury człowieka od pozytywności życia, języka i pracy. Równolegle w ramach psychoanalitycznej i etnologiczno-antropologicznej, ściślej: prowadzonej w strukturalistycznym duchu analityki nieświadomości i formalnej organizacji społeczeństw zanika – niczym wygładzona fala – rozbity człowiek. Powstająca wówczas gładka powierzchnia nie ma już nic wspólnego z dawniejszymi pozytywnościami i empirycznymi wymiarami skończoności. To ten nowy obszar, z obowiązującymi w nim sposobami problematyzacji, stanowi rzeczywiste osiągnięcie nowszych nauk huma-

---

17 Wybitnym teoretykiem takich reżimów niemożliwej alienacji od początku swej twórczości był Baudrillard – od początku zresztą jako warunek ich analizy postulował konieczność wykroczenia poza perspektywę Foucaultowską, i to nie z racji jej fundamentalnych ograniczeń, ale z powodu przemiany samego przedmiotu: Foucault odnosiłby nowoczesne reżimy wiedzy i władzy wciąż do owych dawniejszych obiektów: życia, pracy i języka, nawet jeśli ich splotu np. z systemami dyscypliny nie ujmował w kategoriach alienacji. Jak pamiętamy, w pierwszym rzędzie nie uprzedmiotawiają one ani nie wyłaszczają, pręcej sterują i intensyfikują. Tymczasem od dawna – i to zdaje się pozostawać poza zasięgiem spojrzenia Foucaulta, przynajmniej z perspektywy Baudrillarda – już nie życie, praca czy język stanowią reprodukowaną materię rzeczywistości; co więcej, roszczenia i posunięcia tzw. władzy dalekie są od wszelkiej realnej sprawczości (np. intensyfikacji czy produkcji), tworząc raczej zlepek propagandy, racjonalizacji i bezsilnej przemocy (odwołania do Foucaulta są rozsiane po całym dziele Baudrillarda – manifestem jego krytycznego stosunku był esej *Zapomnieć Foucaulta*, przekł. K.M. Jaksander, Éperons Ostogi, Kraków 2015).

nistycznych, od tej pory będących naukami o kulturze. Wydaje się, że nie ma obecnie innych.

Czym jest zatem kultura? Do czego odnieść tę nazwę? Jak dzięki niej uchwycić specyfikę współczesnej humanistyki i jak ulokować w ramach tej sytuacji afekty i „afektologię”?

Po pierwsze, humanistyka poniekąd na własne życzenie, mocą impetu, z jakim radykalizowała swój krytycyzm, utraciła swoje właściwe pole badawcze. Nie jest nim już nieprzejrzysty, zdystansowany świat nieświadomości, znaku, tego, co hipotetyczne (zob. 2.2.), będących drugą stroną zanikających pozytywności życia, pracy i języka.

Po drugie, tzw. strukturalizm – jakkolwiek śmiały i nowatorski – był z tego punktu widzenia raczej katalizatorem rozkładu i jako taki formacją przejściową: jego naukowe aspiracje, jego obiektywizm, pewna formalistyczna asceza przy równoczesnym optymizmie, odważne sięganie do zaawansowanej lingwistyki czy cybernetyki, świadomość konieczności konstruowania obiektów badawczych, czasem projektowanie całych odrębnych dziedzin (archeologia, semiologia, gramatologia...) mających nieledwie odegrać rolę *philosophia prima* – wszystko to w rzeczywistości konsekwentnie czyściło pole humanistyki z resztek norm, reguł i systemowości, podkreślając historyczność, arbitralność tudzież otwartość/niekompletność<sup>18</sup>.

Po trzecie, metafora „oczyszczonego pola”, „gładkiej powierzchni” – rozumianych jako efekty strukturalistycznej działalności rozkładowej – pozwala dostrzec nową sytuację wiedzy. Otwarta przestrzeń to przede wszystkim obszar nieblokowanego przenikania i interwencji, a przeto natychmiast tworzonych sieci relacji i mnogich zależności. Najpierw oczywiście w warstwie teoretycznej: nowe pojęcia zastępują stare – i, co ciekawe, są to kategorie w różnoraki sposób ujmujące samą ową przenikalność i relacyjność. Jak w przypadku sprawczego działania (*agency*), jak w pytaniu o wpływ w niefizycznym sensie, jak przy okazji kwestii formatywności. Widać różnicę w stosunku do perspektywy strukturalistycznej, która uniwersalizuje abstrakcyjne kategorie (np. znaku lub

---

18 Te cechy – co ważne – znajdowały też częste zastosowanie w chętnie podejmowanych analizach społeczno-politycznych (którym skądinąd również towarzyszył duch radykalnego optymizmu).

elementarnych struktur pokrewieństwa), tworząc serie, choćby i potencjalnie nieskończone, ale ascetycznie przy tym wydziela obszar badań. Permutacje dotyczą ujednoczonego pola. Teraz działa się od razu w polu o zróżnicowanym charakterze, a badanie – już nie o charakterze kombinatorycznym – zmierza do pomnożenia odniesień między różnymi porządkami. Jeśli rozwija się transhumanizm czy teorię władzy, jeśli zwraca uwagę na praktyczną naturę ideologii, to zawsze i od razu łącząc odmienne wymiary: indywidualny, zbiorowy, cielesny, językowy, klasowy...<sup>19</sup>. Z istoty są to ujęcia inter- czy transdyscyplinarne, ponieważ nauki o kulturze, po zniknięciu człowieka i wyzwoleniu z niegdysiejszych pozytywności, dają sobie i mają prawo docierać właściwie wszędzie. Nie w poszukiwaniu ukrytej nieświadomości, lecz wszelkich „pragmatycznych” aspektów: wiedzy, języka, myślenia itd. Gdzie – podkreślmy od razu – „pragmatyka” to nawet nie tyle nazwa zdefiniowanego precyzyjnie „oddziaływania”, ile samej relacji, „roli”, w jakiej jeden element pojawia się wobec innego. Jaka jest rola wizualizacji danych w tworzeniu wiedzy? A rola emocji w reklamie? Sztuki w komunikacji społecznej?...

„Kultura” to zatem określenie najszerzej pojętego ekosystemu lub zbioru wszelkich ekosystemów jako podstawowych punktów odniesienia dla wiedzy – tworzyć wiedzę to nade wszystko działać w obrębie ekosystemów (czyli – powtórzmy – sieci istotnych relacji między zróżnicowanymi elementami, a nie po prostu między np. znakami). Nic dziwnego, że status humanistycznego wiedzotwórstwa staje się dość niejasny, tzn. nijak nie wyróżniony w każdorazowo badanym ekosystemie – bo i sama wiedza (narzędzia, metody, pojęcia) jest kolejnym ekosystemem, w którym każdy element (gałąź wiedzy) wystawia się na działanie innego.

I właśnie w tym kontekście narodzin kultury winniśmy chyba starać się uchwycić z w r o t a f e k t y w n y. Czym są afekty? Moja hipoteza: tak jak „człowiek bez właściwości” stanowił korelat świata fikcjonalnego (konstruowanego w ramach kombinatoryki możliwości), tak afekty to korelaty tak pojętej kultury (reprodukowanej w ramach opracowywanych ekosystemów). Rzecz jasna, nie trzeba ich rozumieć osobowo, indywidualistycznie czy psychologicznie.

---

19 Stąd projekty nowych nauk (semiotologii, gramatologii, archeologii...) zastępują liczne *studies*.

## Uwagi o pojęciu afektu

Jakkolwiek nie cała humanistyka zajmuje się afektami i to, co zwykle się umieszcza w ramach tzw. zwrotu afektywnego, przyjmuje zwykle postać odkrywania bądź ponownego uwzględniania, czasem powrotu „uczuć”, „emocji” itp., to jednak warto ową wąsko pojętą przemianę – i sam afekt jako pojęcie – potraktować jako symptom lub wręcz metonimię ogólniejszej kondycji wiedzy, w tym zwłaszcza tej (po)humanistycznej. W tym sensie to właśnie afekt stanowiłby specyficzny korelat ekosystemowej orientacji współczesnego wiedzotwórstwa<sup>20</sup>.

Z jakiego powodu i jakie ma to konsekwencje?

Pojęcie afektu zakłada, po pierwsze, konkretną wizję podmiotowości – wyłaniającą się, jak to się mówi, z sieci każdorazowych odniesień, a nie na gruncie mniej lub bardziej trwałych cech. Relacje te nie są dowolne (być czymś to móc wchodzić w takie, a nie inne relacje), natomiast tworzą właściwą materię, do tego zmienną i suwerenną, wszystkiego, co podmiotowe.

Po drugie, afektywność tworzy w istocie wzorzec relacyjności, która nie jest już oparta na modelu przyczynowo-skutkowym (ostatecznie fizycznego i o tyle zewnętrznego wpływu), ale bardziej modelu współobecności albo uwewnętrznionej percepcji. Wątek „leibnizjański” uzupełnia tu inspirację „spinozjańską”.

W konsekwencji, po trzecie – i to może dalece ważniejsze, a też częściej widoczne w konkretnych opracowaniach – to, co podmiotowe, jako to, co afektywne, potencjalnie może się pojawić niemal

---

20 W pełni uprawniona i cenna jest, rzecz jasna, tradycyjna rekonstrukcja pola współczesnej wiedzy (po)humanistycznej, oparta na wskazywaniu całego zbioru cech, wspólnych intuicji, kolejno ukazujących się książek, od tych uznanych za prekursorskie, potem sankcjonujących nowe nurty czasopism, nade wszystko wpływu społeczno-cywilizacyjnego otoczenia – w ten sposób jako odrębny typ i nurt myślenia, choć jednocześnie też jako głębszą tendencję charakteryzowała swego czasu „humanistykę ekologiczną” Ewa Domańska (*Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 13–32). Z perspektywy archeologicznej „ekosystemowość” i „afektywność” należałoby rozumieć jako elementy konstytutywne dla wyodrębnienia się samego pola nowszych badań humanistycznych, w którym humanistyka ekologiczna (środowiskowa itp.), nawet rozumiana jako rozproszona tendencja albo pewien zestaw postulatów, stanowiłaby jedynie przykładową, choć ważną realizację.

wszędzie<sup>21</sup>: w dotychczasowych bytach zbiorowych, jednostkowych, organicznych, także splotach organiczno-nieorganicznych, ludzko-obiektowych.

Toteż, po czwarte, rzeczywistość – jeśli spojrzeć na nią z pewnego dystansu – odsłania swój niemal dadaistyczny wymiar śmietniska, w którym spotykają się (zawiązują relacje afektywne) najróżniejsze porządki. Ekosystemy to zawsze wielość.

Sam afekt, po piąte, byłby definiowany nie tyle przez „jak”, ile przez „co” (to-i-to-i-to...). Jeśli dla podmiotu pragnienia modelem relacji była miłość (z całym zestawem „jakościowych” określeń stosunku: do granicy, do autentyczności, do fałszu, wyrazu), to dla podmiotowości afektywnej byłoby to raczej wspomnienie (w elementarnym rozumieniu śladu, „czegoś-w-czymś”, *Erinnerung*).

Po szóste, tak rozumiana „afektywność” implikuje w obszarze badań poszukiwanie, odsłanianie, a wręcz celowe mnożenie kontekstów. Na swój sposób chroniczna kontekstualizacja stanowi podstawowy tryb tworzenia wiedzy.

W efekcie, po siódme, istnieje stałe napięcie między samym aktem kontekstualizacji a rangą – wartością lub siłą – konkretnych relacji. Afekt zakłada ustanowienie odniesienia (na przykład między tekstem literackim a strukturą nierówności społecznych, humanistyką a geografią) i samo to oznacza już – jak wiadomo – pewien akt, dający się interpretować w kategoriach wartości i siły (zwykle mówi się wówczas o politycznym wymiarze wiedzy, o nieuchronnym zaangażowaniu), jednocześnie jednak niekoniecznie jasna jest sama natura owego oddziaływania.

Napięcie to, po ósme, znajdzie swój wyraz w interesujących próbach (a) wypracowania odmiennych ontologii wiedzy, w których różnica między działaniem a percepcją, aktem a relacją uległaby daleko idącej reinterpretacji (jak u Butler czy Latoura), (b) bezpośredniego zaangażowania badaczy i badaczek w procesy pozanaukowe, (c) próby związania tych zaangażowań z samym tworzeniem wiedzy przez (c1) ujęcie samego procesu

---

21 Wprost wyprowadza ten wniosek np. wspomniany Massumi: „Ktoś mógłby odnieść wrażenie, że zachwalam tu afekt, tak jakby można było w nim upchnąć cały świat. Tak poniekąd jest w istocie” (B. Massumi, *Autonomia afektu*, s. 133).



tworzenia wiedzy jako „kartografii”, „wyznaczania kierunków” rzeczywistych procesów albo jako (c2) tworzenia samych tylko narzędzi bądź jako eksperymentowania z wykorzystaniem narzędzi sztuki bądź innych nauk, jak w przypadku (mających działać na wzór przyrodznawczych) „laboratoriów” humanistycznych<sup>22</sup>.

Wciągnięta w złożony ekosystem współczesnej wiedzy humanistyka pozwala sobie też na działanie w afekcie.

## Bibliografia

- Baudrillard J., *Zapomnieć Foucaulta*, przeł. K.M. Jaksander, Éperons Ostogi, Kraków 2015.
- Barthes R., *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, Aletheia, Warszawa 2000.
- Bednarek J., *Oduczanie się człowieczeństwa: fantastyka i antropocen*, „Teksty Drugie” 2020, nr 1.
- Beitl M., Schneider I. (red.), *Emotional Turn?! Europäisch ethnologische Zugänge zu Gefühlen & Gefühlswelten*, Selbstverlag des Vereins für Volkskunde, Wien 2016.
- Carrigan M., *Can we have a „turn” to end all turns*, (<https://markcarrigan.net/2014/07/13/can-we-have-a-turn-to-end-all-turns/>) (dostęp: 18.10.2023).
- Domańska E., *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2.
- Elias N., *Die höfische Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a/M 2002.
- Florczyk M., *Fikcje I, II. Projekt archeologii humanistyki radykalnej*, w: K. Pacewicz i in. (red.), *Foucault: źródła / ujścia*, Éperons Ostogi, Kraków 2015.
- Foucault M., *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak i in., Czytelnik, Warszawa 1995.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy: archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, A. Tatarkiewicz, słowo / obraz terytoria, Gdańsk 2005.

## A Contribution to the Archaeology of “Affect Science”

In my paper I undertake an attempt at an archaeological analysis of the increasing interest in emotions and affects in the humanities. Simultaneously, it is to some extent an attempt to continue Foucault’s

---

22 Na temat procesów „laboratoryzacji” nauk humanistycznych zob. U. Pawlicka, *Humanistyka: pracownia, centrum czy laboratorium*, „Teksty Drugie” 2017, nr 1, s. 314–333.

reflection from *The Order of Things*. In doing so, I reconstruct (a) previous ways – both philosophical and literary (starting from the seventeenth century) – of defining the relationship between “reason” and “heart” and (b) the origins, transformations and disintegration of the subject of desire. “Affectology” itself turns out to be the result of (i) the decay of the traditional humanities (ii) the influence of structuralism, (iii) the emergence of “culture” which has replaced “human” as the primary reference point of the humanities.

**Keywords:**

ARCHEOLOGY, CULTURE, AFFECTS, AFFECTIVE TURN, HUMANITIES, STRUCTURALISM, ECOSYSTEM.