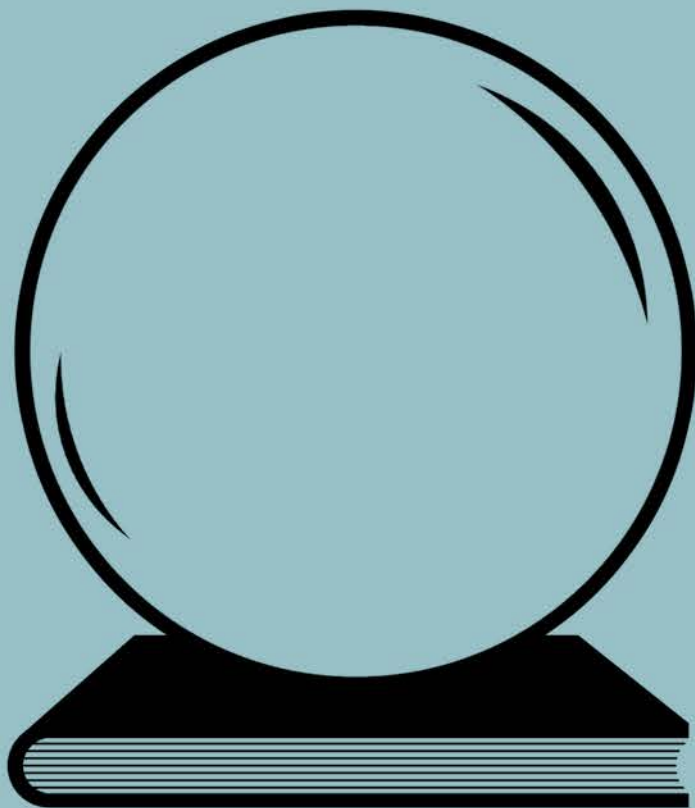


# STANRZECZY/14

TEORIA SPOŁECZNA. EUROPA ŚRODKOWO-WSCHODNIA

PÓŁROCZNIK  
1(14)/2018  
CENA: 15 PLN  
[5% VAT]



/// PRZYSZŁOŚĆ W NAUKACH SPOŁECZNYCH

REDAKTOR NUMERU: AGATA STASIK

ARCHIWA POLSKIEJ FUTUROLOGII

UTRATA PRZYSZŁOŚCI W ANTROPOCENIE

POWRÓT UTOPII

MARKS O PRZEWIDYWANIU

NARRACJE A TECHNOLOGIE

CZESŁAW MIŁOSZ O PRZYSZŁOŚCI KULTURY



# STANRZECZY/14

TEORIA SPOŁECZNA. EUROPA ŚRODKOWO-WSCHODNIA

---

Półrocznik

/// PRZYSZŁOŚĆ W NAUKACH SPOŁECZNYCH

REDAKTOR NUMERU: AGATA STASIK



**Redakcja /// Editors**

Ewa Balcerzyk, Marta Bucholc, Karolina J. Dudek (Z-ca Redaktora Naczelnego/ Deputy Editor-in-Chief),  
Michał Luczewski, Dominika Michalak, Jakub Bazyli Motrenko (Redaktor Naczelny/ Editor-in-Chief),  
Mikołaj Pawlak, Joanna Wawrzyniak

**Zespół Redakcyjny /// Contributing Editors**

Adam Gendźwill, Agata Łukomska, Łukasz Jurczyszyn, Robert Pawlik, Michał Rogalski,  
Agata Stasik

**Sekretarze Redakcji /// Editorial Assistants**

Filip Łapiński – sekretarz@stanrzeczy.edu.pl  
Dominika Michalak (dział recenzji/reviews) – dzialrecenzji@stanrzeczy.edu.pl

**Rada Redakcyjna /// Editorial Board**

Barbara Czarniawska, Chris Hann, Jan Kubik, Patrick Michel, Piotr Sztompka, Andrzej Walicki

**Redaktor numeru /// Guest Editor**

Agata Stasik

**Redakcja językowa /// Copy-editing**

Joanna Cieloch-Niewiadomska, Anna Łucja Mróz

**Redakcja języka angielskiego /// English Copy-Editing**

Michelle Granas

**Redaktor statystyczny /// Statistical Editor**

Adam Gendźwill

**Adres Redakcji /// Editorial Office**

Stan Rzeczy, Instytut Socjologii UW, ul. Karowa 18, 00-927 Warszawa  
e-mail: redakcja@stanrzeczy.edu.pl  
www.stanrzeczy.edu.pl

**Wydawca /// Publisher**

Instytut Socjologii UW, ul. Karowa 18, 00-927 Warszawa  
www.is.uw.edu.pl

**Partner wydawniczy /// Publishing Partner**

Wydawnictwo Campidoglio  
naszestrony.eu/campidoglio

**Projekt graficzny /// Graphic Design**

Agnieszka Popek-Banach, Kamil Banach

**Skład i łamanie /// Typesetting**

Marcin Trepczyński

**Cytowanie tego numeru /// To cite this issue:**

Stan Rzeczy, numer 1(14)/2018 /// Stan Rzeczy [State of Affairs], issue 1(14)/2018

© Copyright by Instytut Socjologii, Uniwersytet Warszawski, 2018

© Copyright by Wydawnictwo Campidoglio 2018

ISSN 2083-3059

Wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma jest wersja papierowa.  
The original (reference) version of the journal is the paper edition.

Nakład 200 egz.

Print run: 200 copies



# SPIS TREŚCI

/9 Agata Stasik – Jaka przyszłość w naukach społecznych? Jakie nauki społeczne w przyszłości?

## **/15 PRZYSZŁOŚĆ W SOCJOLOGII**

/17 Kazimierz Krzysztofek – Prévoir – Savoir – Pouvoir czyli od przewidywania do wiedzy i władzy

/41 Lucas Becht, Piotr Filipkowski – Ćwiczenie wyobraźni socjologicznej: polska futurologia naukowa lat 70. XX wieku

## **/71 PRZYSZŁOŚĆ W KULTURZE**

/73 Ilja Naumenko – Obrazy przyszłości

/89 Mikołaj Golubiewski – Disco imperiów. Czesław Miłosz i przyszłość kultury

## **/107 PRZYSZŁOŚĆ W ANTROPOCENIE**

/109 Ewa Bińczyk – Utrata przyszłości w epoce antropocenu

/135 Monika Stobiecka – Nomadyczne dziedzictwo. O migracjach rzeczy w przyszłość

## **/155 PRZEWIDYWANIE I UTOPIE**

/157 Agata Stasik – Narracje o przyszłości a projektowanie innowacji – perspektywa studiów nad nauką i technologią

/179 Adrian D. Wesolowski – Nadchodzi rewolucja! Krytyka pop-naukowych prób przewidywania przyszłości

/203 Krzysztof Świrek – Karol Marks i problem przyszłości

/227 Dariusz Brzeziński – Renesans myślenia utopijnego i drogi jego transformacji w teorii społecznej początku XXI wieku

## **/249 RECENZJE**

/251 Agata Dembek – Za czym tęsknimy?: Zygmunt Bauman, *Retrotopia*

/259 Maciej Kassner – Jensa Beckerta zaczarowany świat kapitalizmu: Jens Beckert, *Imagined Futures. Fictional Expectations and Capitalist Dynamics*

/273 Krzysztof Pietrowicz – Katalog ludzkiej bezradności: John Urry, *What is the Future?*

/279 Paweł Grad – Apokalipsa – i co dalej?: Lech M. Nijakowski, *Świat po apokalipsie. Społeczeństwo w świetle postapokaliptycznych tekstów kultury popularnej*

/289 Magdalena Matysek-Imielińska – Przyszłość nie jest już tym, czym była kiedyś: Emilia Kiecko, *Przyszłość do zbudowania. Futurologia i architektura w PRL*

## **/297 ROZMOWY O KSIĄŻCE**

- /299 *Lewicowość bez utopii* – Rozmowa o książce Krzysztofa Świrka *Teorie ideologii na przecięciu marksizmu i psychoanalizy*. Streszczenie spotkania autorskiego
- /303 Michał Warchala – Ideologie, symptomy i polityczna sejsmologia: Krzysztof Świrek, *Teorie ideologii na przecięciu marksizmu i psychoanalizy*
- /315 Krzysztof Świrek – Ani kapitulacja, ani śmierć – odpowiedź na recenzję Michała Warchali

## **/323 ZASADY PUBLIKACJI W „STANIE RZECZY”**

## **/327 ZAPOWIEDZI**

# CONTENTS

/9 Agata Stasik – What is future for the social sciences? What will be the future of the social sciences?

## **/15 FUTURE IN SOCIOLOGY**

/17 Kazimierz Krzysztofek – Prévoir, savoir, pouvoir – from Forecasting to Knowledge and Power

/41 Lucas Becht, Piotr Filipkowski – An Exercise in Sociological Imagination: Polish Scientific Futurology in the 1970s

## **/71 FUTURE IN CULTURE**

/73 Ilja Naumenko – Images of the Future

/89 Mikołaj Golubiewski – Imperial Disco. Czesław Miłosz and the Future of Culture

## **/107 FUTURE IN THE ANTHROPOCENE**

/109 Ewa Bińczyk – The Loss of the Future in the Anthropocene

/135 Monika Stobiecka – The Nomadic Heritage. On the Migration of Things into the Future

## **/155 ANTICIPATION AND UTOPIA**

/157 Agata Stasik – Narrations of Future and Innovation Design: the Perspective of Science and Technology Studies

/179 Adrian D. Wesolowski – The Revolution is Coming! The Critique of Pop-Science Attempts at Future Prognostics

/203 Krzysztof Świrak – Karl Marx and the Question of Future

/227 Dariusz Brzeziński – Renaissance of Utopian Thinking and the Ways of its Transformation in the Social Theory at the Beginning of the 21<sup>st</sup> Century

## **/249 REVIEWS**

/251 Agata Dembek – What Do We Miss?: Zygmunt Bauman, *Retrotopia*

/259 Maciej Kassner – Jens Beckert's Enchanted World of Capitalism: Jens Beckert, *Imagined Futures. Fictional Expectations and Capitalist Dynamics*

/273 Krzysztof Pietrowicz – Catalogue of Human Helplessness: John Urry, *What is the Future?*

/279 Paweł Grad – Apocalypse – and What Next?: Lech M. Nijakowski, *Świat po apokalipsie. Społeczeństwo w świetle postapokaliptycznych tekstów kultury popularnej*



/289 Magdalena Matysek-Imielińska – The Future is not what it used to Be: Emilia Kiecko, *Przyszłość do zbudowania. Futurologia i architektura w PRL*

### **/297 DISCUSSION AROUND THE BOOK**

/299 *Lewicowość bez utopii* – Conversation about the book of Krzysztof Świrek *Teorie ideologii na przecięciu marksizmu i psychoanalizy*. The summary of author meeting

/303 Michał Warchał – Ideologies, Symptoms and Political Seismology: Krzysztof Świrek, *Teorie ideologii na przecięciu marksizmu i psychoanalizy*

/315 Krzysztof Świrek – Neither Capitulation, nor Death – Response to Review of Michał Warchał

### **/323 HOW TO PUBLISH IN STAN RZECZY**

### **/327 FORTHCOMING**



# JAKA PRZYSZŁOŚĆ W NAUKACH SPOŁECZNYCH? JAKIE NAUKI SPOŁECZNE W PRZYSZŁOŚCI?

Agata Stasik  
Akademia Leona Koźmińskiego

Gdybyśmy zgromadzili specjalistów od przyszłości w jednym miejscu, stworzyliby dziwaczne zbiorowisko, a ich wizje – obraz zupełnie niespójny. Ważne miejsce zajęliby twórcy *science fiction*. Wszystko różni jednak dzisiejsze dystopijne seriale (od *Czarnych Luster* po *Westworld*), oglądane dla rozrywki, od wizji dojrzewania rodzaju ludzkiego wraz z rozwojem technologii, jakie oferowała kręcona pół wieku temu pierwsza seria *Star Treka*. Specjaliści od wprowadzania innowacji technologicznych opowiadają o sztucznym mięsie i samobieżnych samochodach – przyszłości prawie obecnej, o ile tylko uda się spełnić jeszcze sto wątpliwych warunków. Tymczasem państwa, miasta, gminy i korporacje projektują wymarzone przyszłości w formie scenariuszy i strategii, próbując w myśl znanego *bon motu* tworzyć przyszłość, której nie da się przewidzieć. Podobnie banki i fundusze inwestycyjne przygotowują prognozy, od których uzależniają swoje decyzje. Badacze zbliżeni do nauk społecznych coraz częściej polegają na analizie trendów opartych na dużych zbiorach danych (*big data*). Jeszcze więcej zainteresowania przyciągają naukowcy-celebryci jak Yuval Harari, którzy proponują wielkie syntezy lęków i nadziei naszych czasów. W tle wybrzmiałby głos badaczy klimatu, zdających się mówić o przyszłości, która przecież naprawdę już tu jest, tak jak przyszłość kamienia rzuconego w przepaść. Listę można by wydłużać – choćby o plany prywatne i zawodowe („Gdzie widzi się Pan/Pani za 10 lat?”): osobiste wizje przyszłości splecione, ale nie identyczne z narracją o przyszłości zbiorowości.

Nie brakuje zatem chętnych do mówienia o przyszłości. W takim słowotzeniu socjologom i socjolożkom niełatwo nakłonić innych, żeby usłyszeli

także ich głos. Być może byłoby łatwiej, gdyby mieli mocne przekonanie, że to, co mówią, jest niezwykle ważne; że istotnie może pomóc słuchaczom, czy to przez zaproponowanie mocnej ramy, skutecznej metody, czy moralnego punktu odniesienia. Może zatem po prostu słuchać innych i starać się zrozumieć, co wynika z różnych sposobów ujmowania przeszłości, albo pójść o krok dalej i – przekrzykując innych – dolożyć własną opowieść. W tym numerze „Stanu Rzeczy” autorzy próbują obu strategii. Po pierwsze, nasłuchujemy różnych głosów mówiących o przyszłości, starając się zrozumieć, dokąd chcą nas doprowadzić i w jakie relacje wchodzi ze sobą nawzajem. Po drugie, wracamy do pytania: jak socjologia może mówić o przyszłości własnym głosem – i dlaczego inni mieliby zechcieć jej słuchać?

W temat wprowadza artykuł Kazimierza Krzysztofka, który omawia dawne i współczesne dylematy socjologii wobec przewidywania. Wskazuje, że choć w czasach wielkich nowoczesnych projektów przewidywanie wydawało się możliwe, dzisiejsze rozpoznanie rosnącej złożoności stawia pod znakiem zapytania zarówno wskazywanie na związki między przyczyną a skutkiem, jak i ekstrapolację trendów. Krzysztofek podkreśla jednak, że w obliczu rozwoju technologii socjologia nie powinna rezygnować z tworzenia opowieści o znaczeniu zmian społeczno-technologicznych, aby nie oddawać całego pola „kapłanom z Doliny Krzemowej”. Przeciwnie, powinna wziąć na siebie trud zrozumienia i opowiedzenia o nowym społeczeństwie, podobnie jak potrzebna była jako nowa nauka, żeby opisać tworzące się społeczeństwo przemysłowe. Autor stawia nas zatem przed zadaniem domyslenia kształtu nowej socjologii dla człowieka nadchodzącej ery. Być może częścią odpowiedzi będzie sojusz socjologów ze specjalistami od analizy *big data*. Krzysztofek przekonuje, że socjologia wciąż posiada zasoby, którymi nie dysponują specjaliści od analizy danych. Jednak wskazuje również na znaczenie wizji i wyobraźni, które wymykają się rygorowi naukowemu.

Dzięki Lucasowi Bechtowi i Piotrowi Filipkowskiemu możemy zmienić perspektywę. Przechodzimy od panoramy dylematów socjologii do szczegółowego studium, które odkrywa, w jaki sposób problemy te starali się rozwiązać polscy socjologowie uprawiający w latach 70. naukową futurologię. Dzięki pracy w archiwum autorzy odsłaniają zarówno sięgającą lat 60. genezę polskich badań futurologicznych, jak i zaskakujące programy badawcze Jana Szczepańskiego, Stefana Nowaka, Waldemara Rolbieckiego i Andrzeja Sicińskiego. Bech i Filipkowski umieszczają te próby w kontekście przepływów wiedzy w ramach ponadnarodowego rozwoju futurologii,

rozważają również miejsce futurologii w socjalistycznym polu naukowym oraz stosunek podjętych badań do oficjalnej ideologii politycznej. Skupiają się przede wszystkim na teoretycznym i metodologicznym wymiarze rozwijanych koncepcji. W ten sposób autorzy stawiają nas przed pytaniem, czy rekonstrukcja historycznych refleksji nad granicami poznania zasadniczo niepoznawalnej przyszłości może przyczynić się do lepszego zrozumienia współczesnych redefinicji porządków temporalnych.

Ilja Naumenko eksploruje sposób mówienia o przyszłości spoza obszaru analiz naukowych. Naumenko wyraża nadzieję, że skupiając się na analizie znaków wizualnych, badacz kultury ma szansę uchwycić te wyobrażenia przyszłości, które nie zostały jeszcze nazwane. Wskazuje zatem na potencjal zagładania w przyszłość poprzez kulturową analizę reprezentacji wizualnych wytwarzanych zbiorowo, nad którymi pochylić się miałyby „futuresolog-psychoanalityk”, badacz nieświadomości zbiorowej. Naumenko przekonuje o użyteczności tego podejścia, opowiadając nie tylko o przeszłych wizualnych reprezentacjach przyszłości – od modernizmu po *cyberpunk* – lecz także o takich zjawiskach, jak moda i projektowanie spekulatywne.

Dla Mikołaja Golubiewskiego analiza nieukończonych powieści Czesława Miłosza *Góry Parnasu*, wydanej w 2012 roku, jest punktem wyjścia do refleksji o tym, co w polskiej tradycji znaczy poetyckie prorokowanie, w które wpisuje się książka noblisty. W jaki sposób ta tradycja wciąż oddziałuje na to, co i w jaki sposób możemy powiedzieć o przyszłości? Czy możemy wyjść poza zakłęty krąg katastrofizmu spekulatywnego?

Co jednak, jeżeli dziś najważniejszymi prorokami ludzkości nie są pisarze i poeci – również nie socjologowie – ale przyrodnicy? Raport IPCC opublikowany w październiku 2018 stwierdza, że mamy dwanaście lat, żeby zatrzymać planetarną katastrofę. Ludzkość albo posłucha tego głosu i wspólnotowo wkroczy na ścieżkę ekologicznego nawrócenia, albo pochłonie ją ogień z nieba. Zarówno humanistyka, jak i nauki społeczne nie mają dziś odwagi ani pozycji, by tak mocno nazywać przyszłość i wskazywać właściwą ścieżkę działania, jak robią to właśnie nauki przyrodnicze. Nie oznacza to, że w tej dyskusji nie ma dla nas miejsca.

W tę debatę wprowadza nas Ewa Bińczyk – autorka nowo wydanej książki *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu* – która koncentruje się na analizie wizji przyszłości ludzi w antropocenie, geologicznej epoce wyznaczonej przez przemożny wpływ działalności człowieka. Chociaż impuls nazwania nowej epoki wyszedł od przyrodników, to debata o jej znaczeniu odbywa się z udziałem filozofek, socjologów, geografów spo-

lecznych i aktywistek. Bińczyk prezentuje najważniejsze tematy dyskusji o przyszłości w epoce antropocenu, takie jak polityczna odpowiedzialność wobec sprawczości człowieka jako gatunku czy konieczność myślenia w kategoriach utraty przyszłości w obliczu nieodwracalnych zniszczeń. Autorka pyta też o możliwość wykroczenia poza dystopię w myśleniu o przyszłości w epoce antropocenu poprzez wskazanie na przemożną potrzebę tworzenia opowieści o przyszłości, które nie ignorują rzeczywistości nowej epoki geologicznej – ale powstrzymują się od defetyzmu.

Monika Stobiecka kontynuuje refleksję o przyszłości w epoce antropocenu, wskazując na możliwą przyszłość konkretnego obszaru: być może wobec perspektywy nieodwracalnej straty odpowiedzią jest digitalizacja dziedzictwa. Podejmując ten temat, autorka wskazuje, że przyszłość, którą obejmujemy troską, to nie tylko przyszłość ludzi, lecz także przedmiotów i artefaktów.

Ujmując temat troski o przyszłość od innej strony, w kolejnym tekście Agata Stasik zastanawia się nad relacjami pomiędzy rozwijaniem technologii, które współkształtować będą przyszłość w sposób trudny do dokładnego przewidzenia, a tym, w jaki sposób dzisiejsze wyobrażenia przyszłości wpływają na to, jakie technologie jesteśmy w stanie rozwijać. Czerpiąc z socjologii i ze studiów nad nauką i technologią, Stasik podkreśla, że nie chodzi jedynie o docelowy kształt przyszłych urządzeń czy narzędzi, ale również o relacje społeczne i gospodarcze, które są zakładane i wzmacniane przez rozwijane innowacje. Te zaś zależne są od tego, jakie przyszłości potrafimy sobie wyobrazić.

W ostatniej części autorzy badają zatem różne wizje przyszłości tworzone przy udziale przedstawicieli nauk społecznych, żeby przyjrzeć się ich zawartości i metodom, na jakich bazują. Adrian Wesołowski analizuje współczesne popnaukowe próby przewidywania przyszłości na podstawie bestsellerów Stevena Pinkera i Yuvala Noaha Harariego, którzy przedstawiają wielkie narracje o kierunku rozwoju społecznego i nadciągających rewolucjach. Wesołowski wskazuje, że ignorując osiągnięcia teoretyków społecznych i socjologów historycznych, obaj autorzy ryzykują osunięcie się w zbieranie faktów i danych pod tezę oraz nieświadome przyjmowanie naiwnych założeń o naturze tego, co społeczne. Wesołowski pokazuje, że sukces popnaukowców może być symptomem kryzysu nauk społecznych, których ustaleń nie traktuje się jako poważnego źródła do wyjaśniania dziejów i przyszłości społeczeństw. Przeciwnie, autorzy tych bestsellerów wolą odwoływać się do biologii, informatyki i statystyki. Otwarte pozostaje więc pytanie: co możemy zrobić jako przedstawiciele teorii i badań

społecznych, by przeciwstawić się krytykowanym narracjom i sprawić, by nasz głos był mocniej słyszalny?

Jeśli odpowiedzią ma być silne zakorzenienie w teorii społecznej, to warto zwrócić się ku klasykom. Dlatego Krzysztof Świrak – autor recenzowanej w tym tomie książki *Teorie ideologii na przecięciu marksizmu i psychoanalizy* – analizuje, jaki stosunek do przyszłości można wyczytać z pism Karola Marksa. Nie zgadza się na poprzestanie na banalnym twierdzeniu, że Marks nie zdołał trafnie przewidzieć przyszłości, ponieważ nie nastąpiła przewidywana rewolucja proletariacka. Zamiast tego pokazuje, w jaki sposób metoda Marksa łączy krytyczną analizę przeszłości, „rekonstrukcję” strukturalną współczesności i przewidywanie przyszłości. Świrak przekonuje, że możemy traktować wnioski Marksa z zaobserwowanych konieczności strukturalnych jako opis teraźniejszej rzeczywistości społecznej.

Zamykający tom artykuł Dariusza Brzezińskiego o roli myślenia utopijnego we współczesnej teorii społecznej pokazuje, że wbrew wyobrażeniom o zdominowaniu współczesnej wyobraźni przez dystopie, myślenie o przyszłości w kategoriach utopijnych wciąż jest możliwe. Współczesne utopie różnią się jednak od tych, które znamy z historii. Po pierwsze, znaczenie zyskują koncepcje „ikonoklastyczne”, które zakładają rezygnację ze szczegółowego planowania przyszłego porządku na rzecz wskazywania kierunku zmian. Po drugie, utopie „dionizyjskie” koncentrują się na potrzebach jednostek. Wreszcie, utopie retrospektywne umieszczają szczęśliwe czasy w przeszłości. Otwarte pozostaje pytanie, jakie znaczenie mogą mieć te utopie jako punkty odniesienia służące konstruowaniu wspólnej przyszłości w obliczu wyzwań wskazanych przez inne autorki i autorów.

Panoramę zmagani socjologii z tematem przyszłości uzupełniają recenzje. Agata Dembek komentuje dla nas wydaną pośmiertnie książkę Zygmunta Baumana poświęconą fenomenowi popularności utopii retrospektywnych. Maciej Kassner przedstawia propozycję Jensa Beckerta, którego wpływała koncepcja zakłada badanie uwspólnianych wizji przyszłości dla lepszego zrozumienia dynamiki kapitalizmu. Krzysztof Pietrowicz ocenia ostatnią książkę Johna Urry’ego, która wzywa socjologię, by ponownie zajęła się przyszłością. Paweł Grad omawia książkę Lecha Nijakowskiego poświęconą analizie postapokaliptycznych wyobrażeń w kulturze popularnej. Magdalena Matysek-Imielińska przybliżyła książkę Emilii Kiecko o relacjach pomiędzy architekturą a futurologią w PRL. Wreszcie, odsuwając nas nieco od kwestii przyszłości, Michał Warchala analizuje książkę Krzysztofa Świrka o teoriach ideologii czerpiących z myśli marksistowskiej i psychoanalizy lacanowskiej, a autor odpowiada na jego uwagi.

Teksty zebrane w tomie pozwalają rozpoznać wielość środków i języków, za pomocą których nauki społeczne chcą mówić o przyszłości. Pozwalają też pokazać, że wiele naszych problemów z przyszłością wcale nie jest nowych. Czy ten przegląd daje wskazówki, jak rozwijać socjologię, której głos słyhać w debatach o przyszłości? Ważne wydają się trzy kierunki: transdyscyplinarność, powrót do teorii socjologicznej oraz zaangażowanie. Po pierwsze, mówienie o przyszłości oznacza przekraczanie granic pomiędzy dyscyplinami – czy to przez współpracę z *data scientists*, z badaczami klimatu, specjalistami od nauki i technologii czy ekonomii. Po drugie, w tym wielodziedzinowym dialogu socjologia powinna na nowo przekonywać o znaczeniu teorii społecznej, która nada sens i kierunek stosowaniu nowych metod badawczych czy mierzeniu się z nowymi problemami, takimi jak zmiany klimatu czy rozwój nowych technologii. Po trzecie – nie mogąc zaproponować „twardych faktów” o przyszłości – socjologia nie powinna bać się zaangażowania: wychodzenia z pozycji troski o los zbiorowości oraz wykroczenia poza krytykę w stronę tworzenia pozytywnych propozycji.

Ta postawa może być inspirowana zarówno tradycją zaangażowanych nauk społecznych, jak i współczesną debatą o klimacie, która ukazuje nagłą potrzebę wprowadzania nowych rozwiązań. Podążanie w wyznaczonym w ten sposób kierunku daje nadzieję na ożywienie mocy socjologii do tworzenia inspirujących projektów – na przekór kryzysowi wyobraźni.



# **PRZYSZŁOŚĆ W SOCJOLOGII**



# PRÉVOIR – SAVOIR – POUVOIR CZYLI OD PRZEWIDYWANIA DO WIEDZY I WŁADZY

Kazimierz Krzysztofek  
Instytut Nauk Społecznych, Uniwersytet SWPS

*Im bardziej staramy się skolonizować przyszłość, tym większa szansa, że nas ona zaskoczy.*

(Beck, Giddens, Lash 2009: 82)

## /// Wprowadzenie

Przyjmuję w tym artykule nowe technologie za istotny czynnik sprawczy zmiany społecznej, politycznej, ekonomicznej i kulturowej. Nie rozważam innych istotnych zmiennych – bo to byłoby niewykonalne w artykule – takich jak procesy globalizacji, zmiana klimatu, nierówności społeczne, bezrobocie, migracje/uchodźcy, problemy demograficzne (starzenie się społeczeństw Północy), fundamentalizmy/terroryzm, kryzys finansowy, energia niskowęglowa, dostęp do zasobów (woda), zmiany kulturowe, w tym rosnąca skala wielokulturowości i in. Rewolucja technologiczna, zwłaszcza w sferze informacyjno-komunikacyjnej, pozostaje w ściślejszym lub luźniejszym związku ze wszystkimi wymienionymi tu zjawiskami.

Refleksja nad przyszłością (przyszłościami) z perspektywy technologicznej wymagałaby zastanowienia się nad kluczowymi pytaniami, spojrzenia na dorobek teoretyczny, metodologiczny i empiryczny wedle kilku kryteriów czy perspektyw, których tu nie sposób omówić, a które można zasygnalizować, zatrzymując się przy kilku aspektach.

- Po pierwsze: ile w myśli o przyszłości jest mniej lub bardziej utopijnych czy dystopijnych, a ile realistycznych prognoz rozwoju społeczeństwa?;

- Po drugie: na ile przyszłość kreowana jest przede wszystkim przez wielkich aktorów (rządy i korporacje), a na ile skłonni jesteśmy upatrywać w zachodzących zmianach nowego ekosystemu jako ladu oddolnego, mocno ugruntowanego, w przeciwieństwie do ladu odgórnego, który okazuje się bardziej kruchy?;
- Po trzecie, czy bardziej przydatna jest perspektywa determinizmu technologicznego, czy konstruktywizmu społecznego, czyli nie tylko społecznego tworzenia rzeczywistości, lecz także technologii. A może mamy tu do czynienia z jeszcze czymś innym, jakimś „konstruktywizmem w determinizmie”?;
- Po czwarte, na ile uznamy nowe technologie za substancję socjoaktywną, na ile zaś dostrzeżemy – jak Alain Touraine w swej ostatniej książce (2013) – zagrożenia dla samego istnienia społeczeństwa; słowem, czy jest to nadal społeczeństwo, czy już bliżej nieokreślone postspołeczeństwo, w którym obok aktorów ludzkich, działają także aktorzy nie-ludzcy (Latour 1996: 365–381)?;
- Po piątą, jeśli postrzegamy wpływ technologii jako czynnik prospołeczny, to czy skłonni jesteśmy raczej sądzić, że mamy do czynienia z nowym społeczeństwem, czy odnotowujemy zmiany, ale z elementami ciągłości, czy też przewidujemy więcej kontynuacji niż zmiany?;
- Po szóstą, jaka jest ontologia nowej rzeczywistości: czy wyłącznie naturalna, czasoprzestrzenna, dająca się wyjaśnić wyłącznie działaniem praw przyrody, bez zewnętrznej racji istnienia, którą zakłada transcendentalizm?;
- Po siódme, jakie są główne kryteria aksjonormatywnej ewaluacji przeobrażającego się społeczeństwa; na ile postrzegamy je jako dalszy etap postępu, a w jakim stopniu widzimy w niej znamiona regresu; czym staje się osoba, jednostka ludzka: czy nadal należy ją ujmować w kategoriach humanizmu, wyłącznego sprawstwa; czy te kategorie już nie wystarczą? Czy w ogóle warto to roztrząsać, czy nie lepiej poprzestać na neutralnej aksjologicznie diagnozie i deskrypcji?

Przeprowadzono mnóstwo badań mających na celu pozyskanie wiedzy, czym są nowe technologie, zwłaszcza cyfrowe, i jaką przyszłość one niosą, jak użytkownicy z nich korzystają, czy poszerzają one wolność, czy raczej zniewalają, czy przynoszą ze sobą więcej dobrodziejstw, czy zagrożeń, czy raczej humanizują i hominizują nasz gatunek, czy wręcz przeciwnie – odmóżdżają i oglupiają; czym jest wirtualność i jakie konsekwencje

dla wszystkich dziedzin życia niesie, jaka wylania się morfologia z najnowszej myśli dzisiejszych społeczeństw, co już wiemy, a czego nie wiemy, czy są zjawiska w ogóle niedostrzegane, których nie jesteśmy w stanie nazwać, ponieważ nawet nie wiemy o ich istnieniu, jakich zjawisk w przeszłości w ogóle nie zauważyliśmy, a nawet jeśli zauważaliśmy, to nie potrafiliśmy ich zdefiniować. To tylko przykładowa lista zagadnień. Zakres tematykacji i problematykacji myślenia o przyszłości jest o wiele szerszy. W tych ramach interpretacyjnych i konceptualnych plasuje się zdecydowana większość dyskursów o przyszłości. Każdy z nich wymagałby gruntownego rozwinięcia, na które jednak nie ma tu miejsca.

Panuje niewiara w możliwość przewidywania przyszłości, ponieważ z reguły nie udaje się jej przewidzieć. Jednak to przewidywanie było i jest imperatywem kategorycznym. „Mózg człowieka nieustannie próbuje przewidzieć przyszłość i aktualizuje swoje oczekiwania, aby były zgodne z rzeczywistością” (Kwon 2018: 22–23).

Wymyślano w przeszłości wiele scenariuszy, po to aby obniżyć barierę postrzegalności nowych zjawisk. Im więcej scenariuszy, tym większe prawdopodobieństwo, że jeden z nich okaże się trafiony, ale tym większa niepewność, który z nich będzie koniem, na którego się postawi. Szanse daje rysowanie takich scenariuszy z wielu perspektyw, interdyscyplinarnie i transdyskursywnie, ponieważ wtedy można widzieć na raz „więcej słonia”, bowiem z perspektywy jednej dyscypliny można widzieć tylko jego kawałek, czyli odkrywać jakieś szczątkowe elementy rzeczywistości. To wszystko sprawia, że mamy mnóstwo ujęć i interpretacji, w których można się pogubić. Niniejszy artykuł oferuje z konieczności skrótowy przegląd tych rozmaitych ujęć i interpretacji. Uznaję jednak za celowe ich naszkicowanie jako klasyfikację nowych problemów badawczych.

Jeśli nie jesteśmy w stanie zdiagnozować i odczytać głębszych pokładów teraźniejszości, która jest empirycznie eksplorowalna, to cóż dopiero mówić o przyszłości, która jest nieempiryczna, bo nie istnieje, nie ma żadnego statusu ontologicznego. Ale czy rzeczywiście nie istnieje? Można znaleźć argumenty na poparcie tezy, że jednak istnieje, jeśli na przykład handluje się papierami wartościowymi *futures* czy produktami, które nie zostały jeszcze wytworzone. Można w skali mikro powiedzieć, że przyszłość już jest znana, jeśli czujnik *trackera* ciała pokaże nieuchronny zawał serca za jakiś czas, nieraz na dość dłużej przed odczuwaniem bólu.

Jak przewidywać jednak zmiany w czasie i przestrzeni wirtualnej? Tu skazani chyba jesteśmy na predykcyjny imposybilizm. Cała tradycja prognozowania przyszłości opierała się na badaniu trendów w rzeczywistości

trójwymiarowej. A obecnie mamy do czynienia – jeśli nie z n-wymiarową – to z pewnością z większą liczbą wymiarów. Do rzeczywistości wirtualnej, cyberprzestrzeni niefizycznej i pozaczasowej przenosi się coraz więcej sfer aktywności ludzkiej: ekspresyjnej, ludycznej, poznawczej, instrumentalnej i in. Wirtualność nie jest nierzeczywistością.

Można ją pod pewnymi względami uznać za przyszłość zakodowaną w genach, nasionach, projektach itp. Tu często przywołuje się film Spielberga *Raport mniejszości* – przewidywanie popełnienia przestępstwa (*pre-crime*) zanim zostało popełnione i podejmowanie odpowiednich działań prewencyjnych przez policję, co jest praktyką stosowaną eksperymentalnie w niektórych stanach USA. Czy to jest jednak nieuchronna przyszłość, czy tylko predykat? Mówimy tu tylko o skali mikro, a o przyszłości należy mówić także w skali mega, makro i mezo. Im większa skala, tym trudniej cokolwiek przewidywać, zwłaszcza na dłuższą czy nawet średnią metę. Modelowanie przyszłości odległej pochłania mnóstwo danych i informacji, których jeszcze nie mamy. Nie da się wykazać, że coś zaistnieje czy nie zaistnieje. Przyszłość jest łatwo przewidywalna, gdy jest zdeterminowana przez prawa przyrody, np. siłę grawitacji. Wiemy, że woda zawsze splywa w dół, ale możemy wiedzieć którądy, jeśli znamy dokładne ukształtowanie terenu.

Przyszłość następuje w różnym czasie i w różnych lokalizacjach inaczej, co przywodzi na myśl intuicję Williama Gibsona, że o przyszłości nie da się nic nowego powiedzieć. Przyszłość jest teraz, tylko nierówno rozłożona. Wynika stąd, że będzie wiele przyszłości.

Jak zatem modelować przyszłość? Słabość modelowania było już wiadać przy wielkich prognozach w epoce nowoczesnej, przemysłowej, gdy wiele rzeczy wydawało się przewidywalnych, gdy mieliśmy do czynienia z jakąś równowagą ciągłości i zmiany, gdy instytucje wydawały się stabilne. W epoce industrializmu znane były trendy we wszystkich skalach. Były nimi: industrializacja, urbanizacja, alfabetyzacja – generalnie pod pieczę państwa, które kierowało się ideologią modernizacji, budowania siły narodu. Trendy było dość łatwo przewidywać w porównaniu z czasem obecnym. Jak twierdzą Giddens, Beck, Lash i inni modernizacja przemysłowa – maszyn, fabryk, taśm produkcyjnych, hierarchii – nie wymagała refleksyjności od wykonawców, modernizacja w późnej nowoczesności jest modernizacją refleksyjną, wymaga adaptacji proaktywnej i myślenia, każdy może mieć potencjalnie wpływ na jej kształt (Giddens, Beck, Lash 2009: 222). *Structure driven change* jest silnie skorelowana przez *individual driven change*. Im bardziej społeczeństwo się modernizuje, tym bardziej aktywne jednostki (podmio-

ty) nabywają zdolności wywierania wpływu na warunki społeczne swojego istnienia, „uwalniają” się od struktur społecznych charakterystycznych dla nowoczesności.

W przyrodoznawstwie wszystko wydawało się zrozumiałe dzięki fizyce Newtona, logice wynikania przyczynowo-skutkowego. Świat jawił się jako maszyna, której wszystkie części były znane, podobnie jak prawa mechaniki i zasady działania mechanizmu. A tu nagle pojawiają się kwanty, „kot Schrodingera”, splątania, superpozycje. Postrzegany w trzech wymiarach świat stał się nieoczywisty, bo nazbyt uproszczony, cząstka elementarna może się znajdować w wielu stanach równocześnie, rzeczywistość subatomowa rządzi się innymi prawami, zmienia się nie tylko w czasie, lecz także pod wpływem jej obserwowania. Sytuacja badaczy trendów społecznych przypomina sytuację przedstawicieli „twardych” nauk – *scientists*. Tak jak społeczeństwo jest płynne, zmienia się w trakcie, a często także pod wpływem badania, tak zmienia się także rzeczywistość fizyczna, co pokazuje fizyka kwantowa. Można zatem powiedzieć, że fizyka nowej generacji zaczyna mieć podobne problemy poznawcze jak przedstawiciele humanistyki i nauk społecznych. Foton będący raz cząstką, a raz falą zmienia się pod wpływem jego obserwowania przez badacza. Obiekt badania zaczął podlegać imperatywowi zmienności i to w czasie samego badania.

### **/// Złożoność i emergencje**

To jeden z dowodów na to, że rozstaliśmy się ze światem jako systemem prostym, a weszliśmy w nieliniarny układ dynamiczny, czyli system złożony, który wytwarza zjawiska emergentne. A tych nie sposób przewidzieć, a jeśli już się pojawiają, to nie potrafimy ich opisać na gruncie znanego języka i wyjaśnić na gruncie posiadanej wiedzy. System złożony może się składać z elementów, które w pojedynkę są proste, ale całość staje się złożona na skutek powiększającej się wykładniczo liczby interakcji między nimi i potęgowania rozkładu relacji, jak to ma miejsce w sieci, na rynku, giełdzie itp. Linearny przyrost interakcji w którymś momencie wywołuje przejście fazowe, co oznacza inną jakość. Molekuły wodoru i tlenu nie są mokre i przezroczyste, ale stają się takie po przekroczeniu pewnej skali i na tym właśnie polega emergencja. Fizycy nie wiedzą, jak do tego dochodzi.

Można wręcz powiedzieć, że ta struktura jest tak dynamiczna, iż sama staje się procesem, a to, co nazywamy strukturą, jest tylko stopką pewnego stanu, który za chwilę jest innym stanem. Do opisu tej złożoności używa się wielu pojęć takich jak zaburzenia, chaos i brak pewnych instytucji,

które pomogłyby go oswoić; krach, niestabilność, nieład zglobalizowany, porządek planetarny, transpaństwowy, transnarodowy, transgraniczny, turbulencje, terroryzm, erozja granic, interkulturowy, transkulturowy, aktorzy transnarodowi, mnogość, wielogłos, fragmentacja, rozpady, przepływy, prądy, linki, sieci, turbulencje, bifurkacje, atraktory, fraktale, strumienie, napięcia i konflikty. Procesy, które się pod tymi pojęciami kryją, zawierają ogromną ilość koniunkcji – powiązań i zależności między różnymi poziomami społeczeństwa, ekonomii, kultury – a coraz mniej dysjunkcji. Świat jawi się jako „burza magnetyczna”. Wiele sił przyciąga naraz, najbardziej na biegunach, stąd coraz ostrzejsze konflikty. Takimi słowami wyraził to Edgar Morin w książce *Pour sortir du XXe siècle* [„Jak wyjść z XX wieku”]:

[...] zmiany, dewiacje, twórcze dokonania, nagle zerwanie z przeszłością, chaos i kryzysy [...] w tym wirze innowacji / dewiacji / tendencji / kontrtendencji / konfliktów / wstrząsów/ kryzysów, które współtworzą proces stawania się, dochodzi do nawrotów i zawrotów, cele stają się środkami i vice versa [...]. Żadnego czynnika nie można uznać za wartość stabilną, trwałą, dającą się wyizolować w badaniu konkretnego wycinka jakiegoś procesu, niczego więc nie można przewidywać na pewno, wszystko trzeba przepowiadać warunkowo (Morin 1981: 324–325).

W spekulowaniu nad przyszłością możliwa i jedynie poprawna jest tylko ekstrapolacyjna analiza trendów, które już istnieją<sup>1</sup>. Można wyspekulować pojawienie się nowego trendu, ale to raczej udaje się intuicjonistom, bardziej artystom niż badaczom stosującym rygorystyczną metodologię. Można podać wiele przykładów na to, jak intuicje artystów, pisarzy wyprzedzały wielkie odkrycia czy wynalazki, by przywołać Juliusza Verne’a, Phillipa K. Dicka, Michaela Crichtona czy Stanisława Lema. Ten ostat-

<sup>1</sup> Wiele zależy od tego, na ile uda się zidentyfikować „punkt przelomowy” (*tipping point*, Gladwell 2005) i rozpoznać nowy wzorzec procesu (*pattern recognition*, Gibson 2005). W Raporcie Światowego Forum Ekonomicznego (World Economic Forum 2015) 800 ekspertów tak wyobrażało sobie przyszłość w 2025 roku: 10% mieszkańców planety będzie nosić odzież podłączoną do Internetu (91,2% wskazań). W USA pojawią się pierwsi robotyczni farmaceuci (86,5%). Pierwszy model samochodu wydrukowanego w 3D wejdzie do produkcji (84,1%). 5% dóbr konsumpcyjnych będzie drukowanych w 3D (88,1%). 90% światowej populacji będzie regularnie korzystać z Internetu (78,8%). 10% samochodów autonomicznych (bez kierowcy) będzie jeździć po drogach USA (78,2%). Przeprowadzona zostanie pierwsza transplantacja wątroby wydrukowanej w 3D (76,4%). Ponad 50% ruchu internetowego pochodzić będzie od domowych urządzeń (69,9%). Na mapie globu pojawi się pierwsze miasto, w którym nie będzie sygnalizacji świetlnej (regulacja przez *smart vehicles*) (63,7%). Pierwsza *smart machine* zasiądzie w Radzie Dyrektorów korporacji (45,2%). Większość z tych prognostów to ekstrapolacja istniejących już trendów.



ni wykreował w swoim umyśle wyobrażenie rzeczywistości, którą nazwał w latach 60. ubiegłego wieku fantomatyczną, a która – wypisz wymaluj – była prefiguracją rzeczywistości wirtualnej, tak jak się ją percypuje w wieku Internetu. Takie wizje bywają inspiracją dla *scientists*. Lema *Fantastyka i Futurologia* (2009) jest przykładem dzieła, które z sukcesem staje w szranki z naukową futurologią i udowadnia przydatność literackiej fikcji w modelowaniu przyszłości człowieka. Naukowa futurologia – termin wymyślony przez O. K. Flechtheima w 1943 roku – miała zajmować się przyszłością, lecz nie tyle czczym prognozowaniem, ile wartościowaniem przewidywanych trendów. Boom przypadł na lata 60. i 70. Największy rezonans wywołała książka Hermana Kahna i Anthony Wienera *The Year 2000* streszczająca prace wybitnych uczonych zasiadających w komisji powołanej przez Akademię Sztuki i Nauki w celu naukowego przewidzenia, jak będzie wyglądał świat na przełomie tysiącleci (Kahn, Wiener 1967).

Problemem dla badaczy trendów jest nie tyle rozpoznanie wektorów, ile tego, co wynika z ich wypadkowej i – co najtrudniejsze – jak i czy w ogóle można je wartościować wedle dzisiejszych kryteriów. W tym momencie mogą dawać słodkie owoce, ale w przyszłości mogą okazać się gorzkie, czy wręcz zatrute. Wynika stąd ważne przesłanie metodologiczne dla badaczy. Przeszarżane stają się metody, które ujmują następstwa zjawisk w paradygmacie przyczyna-skutek, a bardziej obiecujące – te które postulują stosowanie metod uwzględniających złożoność i dynamikę procesów wynikających z najróżniejszych korelacji, potęgowego rozkładu relacji w sieciach i innych. Sytuacja komplikuje się m.in. z tego powodu, iż rzeczywistość społeczna nie jest już tylko efektem działania ludzkich aktorów, lecz także nie-ludzkich (*non-human*), np. maszyn, które wchodzą między sobą w relacje (tzw. Internet rzeczy) i mają wpływ na ludzi. W warunkach takiej złożoności bardzo trudno jest prognozować, bo światem rządzi chaos deterministyczny. Drobną ledwo uchwytną zmianą w układzie początkowym (jak ruch skrzydełek motyla) wywołuje nieproporcjonalnie wielkie zmiany „na wyjściu” (jak w układach pogodowych). Ale jednak mamy tu do czynienia z jakimś determinizmem. Chaos jest czymś innym niż nieład, nie da się w nim tej relacji uchwycić, mamy bowiem do czynienia ze stochastycznością, przypadkowością, strukturami dysypatywnymi. Nawiązując do historycznej metafory, znaleźliśmy się już na drugiej połowce szachownicy, na której nie da się policzyć ziarenek ryżu, te wielkości stają się bowiem niewyobrażalne.

Istnieje problem z językiem opisu rzeczywistości, który się zestarzał, a więc w istocie z wyczerpywaniem się paradygmatu. Człowiek już

nie myśli, a przetwarza. Komputer staje się metaforą mózgu. Przykładem wprowadzenia nowego języka do analizy procesów różnicowania się społeczeństw jest metafora struktury społecznej jako kłącza. Ta płynna struktura pozbawiona jest wyraźnego centrum, gdzie ludzie budują swoje kontakty na podstawie własnych wyborów i strategii. Struktura kłączowa, czy kłączopodobna (rizomatyczna), to struktura nieliniarna, polifoniczna, anarchiczna i nomadyczna (Deleuze, Guattari 1987). Z każdego kłącza „łodygi” może wyrosnąć coś, co przechwyci energię zmiany, ale nie jesteśmy w stanie przewidzieć z którego miejsca. Bardzo to komplikuje wszelką probabilistykę. W świecie rizomatycznym mamy mnóstwo wektorów zmian, często opozycyjnych wobec siebie, i nie wiemy, jaka jest ich wypadkowa. Logika binarna dwuwartościowa zawodzi, potrzebna jest logika rozmyta (*fuzzy logic*). Arystotelesowskie pojmowanie prawdy – jako *adequatio rei et intellectus* – nie wytrzymuje próby czasu, gdy rzecz może być w dwu, a nawet wielu różnych stanach.

Świeżą myśl w tej kwestii proponuje Nassim Nicholas Taleb. Zajmuje się on etiologią kryzysów, istotą zmienności i kalkulowaniem ryzyka w czasach, w których nie można w sposób linearny przewidywać przyszłości. Dostrzega on źródła kryzysów w mentalnym nawyku, że należy się liczyć z wystąpieniem tego, co najbardziej prawdopodobne, i lekceważeniu tego, co najmniej prawdopodobne. Autor posługuje się metaforą czarnego labędzia, którego istnienia nikt nie dopuszczał, dopóki go ktoś po raz pierwszy nie zobaczył. Czarny labędz jest tu metaforą niezwykle rzadkiego zdarzenia, znajdującego się na samym krańcu krzywej rozkładu prawdopodobieństwa, ale wywierającego olbrzymi wpływ na otoczenie. Takim „czarnym labędziem” był terrorystyczny atak 11 września 2001 roku. Trzeba się oswoić z tym, że w złożonym świecie takich „labędzi” będzie coraz więcej, może będą raczej szare niż czarne; trzeba się też liczyć, że coraz częściej przeważać będzie to, co nieznanne, przypadkowe i zmienne (Taleb 2015).

Rośnie skala trudności, ale właśnie dlatego istnieje potrzeba prognozowania, aby mieć w rękę świeczkę z wątłym płomieniem, który w każdej chwili może zostać zdmuchnięty, ale choćby na chwilę i na krótki dystans oświetla drogę do przebycia. Chodzi o obniżanie bariery postrzegalności trendów, zagrożeń, wczesne ostrzeżenie i ujawnianie szans, bo to kwestia przetrwania w złożonych ekosystemach, szanse na bycie konkurencyjnym, dzięki wczesnemu odkryciu jakiegoś trendu. Ponieważ tzw. czysty *forecast* bywa zawodny, większe nadzieje pokłada się w czymś, co się określa jako *foresight*. Różnica między jednym a drugim jest taka, jak – mówiąc słowami Tadeusza Kotarbińskiego – między „domyślaniem się” przyszłości a jej

„obmyśleniem”. W tym drugim przypadku chodzi o to, aby – poznawszy potrzeby ludzi, opinie ekspertów metodą delficką, burzy mózgów, krzyżową analizą wpływów i innymi – skierować gros posiadanych środków na te sfery rzeczywistości, na które chce się mieć wpływ, a nie liczyć tylko na czcze prognozowanie. W ten sposób wywarł wielki wpływ na rzeczywistość społeczną Apple ze swym smartfonem, choć z pewnością Steve Jobs nie miał pojęcia, jaki kształt tej rzeczywistości się wyłoni pod wpływem praktyk społecznych, negocjowania i nadawania technologii nowych znaczeń przez użytkowników. Myślenie deterministyczne w przypadku technologii zawodzi, nowe kształty zależą od społecznego tworzenia rzeczywistości, co w języku SCOT (*Social Construction of Technology*) nazywa się społecznym tworzeniem technologii. Jednym z trendów, co do dynamiki którego jesteśmy pewni, jest akceleracja zmian, która w połączeniu z innym oczywistym trendem: digitalizacją (obydwa się nawzajem napędzają), wyczynia niestworzone rzeczy. Przede wszystkim skraca dystans między *science* i *fiction*. To, co jeszcze przed chwilą było przedstawiane przez twórców jako *sci-fi*, staje się realnym bytem. „Przyszłość staje się przez cały czas”, a technika ciągle przyspiesza swą ewolucję. Postęp naukowy dogania spekulacje fantastów (Wójcik 2018: 10). Z *science fiction* jest jednak taki problem, że często snuje się zbyt fantastyczne wizje (przysłowiowe latające samochody, wyleczalność wszystkich możliwych chorób), by z kolei nie doszacować wielu innych kształtów przyszłości, które stały się już rzeczywistością.

Skracanie dystansu czasowego między fikcją przyszłości a realnością zawdzięczamy sztucznej inteligencji, eksperymentom z systemami wieloagentowymi, nowej nauce sieci z obietnicą predykcji (Barabási 2010), informatyce neurokognitywnej, a nade wszystko *data science*. Nadzieję pokłada się w potężnych symulatorach Ziemi. Jednym z nich jest finansowany przez UE Symulator Żywej Ziemi (Living Earth Simulator) (patrz: FuturICT Project 2016), który pozwoli poradzić sobie z pęczniejącą masą danych o społeczeństwach, tak aby socjologia, ekonomia, epidemiologia i inne nauki społeczne miały taki sam komfort jak fizyka i inne nauki ścisłe. Zagregowanie danych o ludziach w połączeniu ze społeczną i geofizyczną fotografią planety ma pozwolić na nową jakość – symulowanie zachowań ludzkich społeczeństw wraz z ich fizycznym środowiskiem (i łatwość wizualizowania tych symulacji, co je bardziej uwiarygadnia) dzięki sensoryzacji („oczujnikowaniu”) niemal wszystkiego: ludzi, domów, miast, skał, chmur, oceanów, które znajdują się w jednej wszechogarniającej cyfrowej chmurze danych. Oznaczałoby to, że społeczeństwo, wszystkie sfery jego życia, da się umieścić w przyszłości w laboratorium cyfrowym, a wtedy przewidy-

wanie stanie się nauką ścisłą. Wedle raportu Think Tanku Gartner (2016) jeśli przyszła gospodarka, a w perspektywie także inne dziedziny życia, będą w stu procentach ucyfrowione, to będzie to oznaczać programowalne społeczeństwo. Wiedza o społeczeństwie stanie się „fizyką społeczną” lub socjofizyką, dziedziną nauki, która posługuje się matematycznymi narzędziami w celu badania i rozumienia zachowań ludzkich, indywidualnych i zbiorowych (Pentland 2015).

Interesującą intuicją wykazał się Jean Baudrillard (2001), którego zdaniem nasza rzeczywistość – środowisko życia zapośredniczone przez media, technologie – staje się coraz bardziej „obszerniejsza”. Jest taką dlatego, że technologie czynią ją bardziej widzialną niż rzeczywistość fizyczna, wydzierając tajemnice ludziom, przyrodzie, światu. Nic się już przed nimi nie ukryje: ani priony, ani bakterie czy kopulujące mszyce. Owa nakładka cyfrowa na ludzi, przyrodę, kosmos, dno oceanów itp. ma ujawniać potencjalnie wszystkie sekrety. Jest to coś w rodzaju uniwersalnego, przekraczającego wszystkie epoki WikiLeaks. Wydieramy te tajemnice przyrodzie, ale także sobie samym, ujawniamy nasze zachowania, mobilność przestrzenną, ale także opinie, stany świadomości, pragnienia, zachwyty, obrzydzenie itp., nie tylko to, o czym myślimy, ale także to, co myślimy. Najbardziej opresyjni dyktatorzy nie wiedzieli tyle o swych poddanych.

Wylania się przekonanie polityki, biznesu i *data scientists*, że większość problemów społecznych da się rozwiązać dzięki nowoczesnym technologiom, co Evgeni Morozov nazywa solucjonizmem i co ma oznaczać swoistą laboratoryzację społeczeństwa (Morozov 2013). Solucjonizm według Morozova jawi się jako system już nie tyle społeczny, ile socjotechniczny, w którym kluczem do wszystkiego jest odpowiednia liczba kliknięć. To zjawisko mieści się w logice rozwoju cywilizacji zachodniej od fazy industrializmu. Pokusa wykorzystania nauki i techniki do inżynierii społecznej istniała od początku ery maszyn. Miała ona zapewnić przewidywalność oraz kontrolę praktyk i procesów społecznych, powściągnięcie ich żywiołowej i potencjalnie destrukcyjnej natury.

Czyli przyszłość da się obliczyć, *ergo* stworzyć numeryczną teorię społeczeństwa – wymodelować, zaprogramować i zalgorytmizować, bo to kwestia maszyn o odpowiedniej mocy przetwarzania danych, ich zinterpretowania i uzyskania nowej wiedzy. Przebija w myśleniu o przyszłości duch Castellsowego informacjonizmu, który organizuje obecną rzeczywistość i nasze życie w niej, a także przyszłość. W przyszłości społeczeństwa jako całości będą świadomie zorientowane na tworzenie informacji

i to będzie utrzymywać przy życiu całą cywilizację. Warto w tym kontekście wspomnieć o Vilémie Flusserze i jego idei programatyzmu (Flusser 1987). Programu nie wymyślił człowiek – wymyśliła go natura; wszystko jest programem: ewolucja, funkcjonowanie organizmów, a nawet wszechświat jako taki i jego przyszłość. Pobrzmiewa w tym wiara w technokrację, że świat da się zaprogramować jak taśmę produkcyjną, z tą modyfikacją, że jest to już raczej infokracja. Ten imperializm programu dobrze odzwierciedlił Jose Luis Borges w swej prognozie „Biblioteki Babel”, w której znajdują się wszystkie napisane przez program komputera (zapewne będzie to komputer kwantowy) książki, zdolny do stworzenia wszystkich możliwych kombinacji tekstów z istniejących kodów i znaków.

### **/// Czy socjologia dysponuje „szklaną kulą”?**

Julian Simon, amerykański ekonomista, twierdził, w czasie gdy modne były pesymistyczne czy wręcz katastroficzne prognozy dla naszej planety ogolacanej z zasobów (m.in. Raporty Klubu Rzymskiego), że zasoby nie są co prawda nieskończone, ale nieskończony jest geniusz człowieka, dzięki niemu ludzie zawsze coś wymyślą, żeby wykazać błędność tych prognoz (Simon 1981). Kiedyś Malthus też straszył katastrofą, ale na szczęście dzięki rewolucji umysłowej i przemysłowej oraz innowacjom, które one zrodziły, do tej katastrofy nie doszło. Powiada się, że w każdym czasie pieniądz rządził światem, ale ten pieniądz brał się z różnych rzeczy. W przeciągu dziejów krytycznymi zasobami byli niewolnicy, poddani, ziemia uprawna, następnie paliwa kopalne, energia elektryczna i in. Pojęcie zasobu jest relatywne, jest nim to, co w danej epoce stanowi najważniejszy *aset* rozwojowy. W epoce przedprzemysłowej węgiel i inne paliwa kopalne nim nie były, ponieważ nie uczestniczyły w rozwoju. Zasobów mogło zabraknąć, ale jeśli zabraknie inteligencji i wiedzy, jak sobie radzić z problemami i przeciwnościami, to wtedy nie ma się siły, aby stawić czoła zagrożeniom i wyzwaniom. Wiedza stała się w społeczeństwie późnonowoczesnym owym krytycznym zasobem i stąd ten szyld „społeczeństwo wiedzy”. To jest grunt dla innowacji.

Rodzi się znowu optymizm – wiara, że jeśli niemal wszystko można zważyć, policzyć, zmierzyć, to znaczy, że wszystko da się też zoptymalizować, o czym przed ponad wiekiem był przekonany James Taylor, twórca naukowej teorii zarządzania. Czyli wniosek jest prosty: jeśli wszystko można policzyć, to należy zawierzyć naukom przyrodniczym, inżynierskim, matematyce, za którymi stoi autorytet „twardych” nauk. A nie „roz-

membranej” hermeneutycznie socjologii, która pomna porażek w przeszłości utraciła wiarę w swój potencjał predykcyjny, utożsamiając predykcję ze spekulacją. To jedna z przyczyn, dla których socjologia była lekceważona. Narasta przekonanie, że *data scientists* sami sobie poradzą, mając do dyspozycji wielkie złoża Big Data. Nie potrzeba im socjologów ani innych specjalistów dziedzinowych, bo sami uporają z interpretacją danych, ich destylowaniem, przetwarzaniem, agregowaniem, autentyfikowaniem, kontekstualizowaniem i będą potrafili dostarczyć odpowiednich *policy* czy *business oriented recommendations*.

Socjologia ma nadal niebagatelne zasoby, ale musi przekonać, także samą siebie, że bez niej nie poradzą sobie owi *data scientists* – twórcy nowej wiary – *dataismu*, jak ją nazywa Yuval Noah Harari (2017). Ten potencjał socjologii dostrzegają niektórzy przedstawiciele nauk ścisłych, m.in. Marc Buchanan (2010), zdaniem którego nauki społeczne przestaną być „ubogim krewnym”. Warto zauważyć, że status *science* dla socjologii rezerwował już w latach 30. ubiegłego wieku Julian Huxley (1935).

Coraz więcej badań socjologicznych przynosi interesujące rezultaty, także w sferze przewidywania zachowań społecznych, by wymienić badania: L. Barabásiego (2002), Matthew J. Salganika, Duncana J. Watts (2009), V. Mayera-Schoenbergera, V. K. Cukiera (2013), A. Sitarama i B. A. Hubermana (2010). Sama socjologia też jednak sama nie da sobie rady, *data scientists* i inni badacze z obszaru nauk ścisłych są potrzebni, żeby wreszcie zasypać stary podział, który opisał przed kilkudziesięciu laty Charles Percy Snow (wyd. 1993) w artykule *Dwie kultury*, między którymi nie ma interfejsu, jak powiedzielibyśmy dzisiejszym językiem. Wierzy w to m.in. John Brockman, orędownik „Trzeciej Kultury”, która zintegruje badaczy o różnych profilach (Brockman 2005: 25–36).

Pojawia się pytanie, czy socjologia powinna się pokusić o wizję, próby obmyślenia nowego ładu, przed czym stroniła, aby nie narazić się na zarzut kreowania utopii społecznych. Stroniła pomna przestróg Karla Poppera, że kto obiecuje niebo na Ziemi, raczej ma szansę sprowadzić piekło. Ale wizjonerów nie brak, bo czymże, jeśli nie wizją, jest ideologia trans- i post-humanizmu, w których widzi się szansę na postęp 2.0. (więcej: Krzysztofek 2016: 329–371). Ktoś musi nadać gwałtownym zmianom technologicznym i społecznym jakiś sens, oswoić nową rzeczywistość, tę, która nadciąga, aby nie popaść w permanentny kryzys społeczny, w którym zatracają się bieguny wartości, grożące przeciągającym się turbulentnym i traumatycznym rozziwem między ładem oswojonym a niepewną przyszłością. Jeśli

socjologia nie weźmie w tym udziału, to będzie skazana na bycie w cieniu utopii kreowanej przez „kapłanów” z Doliny Krzemowej.

Musimy na nowo zrozumieć świat, tak jak ci, którzy zaczęli żyć po wynalezieniu prochu, druku, telewizji i innych przełomowych innowacji wywracających wszystko do góry nogami. Socjologia musi w tym pomóc. Najważniejsze z pytań, od których należałoby zacząć rozważania o przeszłości, brzmi: co wiemy o tym nowym świecie, co do czego mamy pewność, a jakie są obszary niepewności, czy wręcz niewiedzy, ignorancji i co z tego wynika dla naszej refleksji o jednostce i społeczeństwie. Ważna jest świadomość ograniczeń poznawczych i przydatności dotychczasowej wiedzy w rozumieniu obecnych procesów. Istnieje jakaś bariera przewidywalności: nie przewiduje się tego, co się uważa za niemożliwe. To duże ograniczenie. Klucz jest w wyobraźni. Przewidywać przyszłość to w dużym stopniu przewidywać rozwój nauki i wiedzy. Sama prognoza rozwoju technonauki niewiele nam powie o przyszłości, jeśli nie będziemy wiedzieć, co z nią zrobią ludzie w ich codziennych praktykach, próbach nadawania im sensu. Czyli odchodzimy od technodeterminizmu i kierujemy się w stronę konstruktywizmu społecznego.

Można pokusić się o swoistą retrognose, co zaowocować może takim oto stwierdzeniem: wiedza o społeczeństwie w starożytności byłaby nieprzydatna do zrozumienia społeczeństwa feudalnego, wiedza o społeczeństwie feudalnym była nieprzydatna do opisu społeczeństwa przemysłowego, wiedza o społeczeństwie przemysłowym ma ograniczoną przydatność do opisu społeczeństwa poprzemysłowego nazywanego dziś najczęściej informacyjnym i sieciowym. Można mówić o niewielkiej lub ograniczonej przydatności wielu nurtów klasycznej myśli społecznej, m.in. teorii klas, narodu i in. Tradycyjne rozumienie klasy, narodu czy struktury społecznej, by wymienić najważniejsze, dziś nie wystarcza. Przydatne są natomiast dawno stworzone teorie wymiany, konfliktu, interakcjonizm społeczny, teorie dramaturgiczne.

Problemy z kreowaniem sposobów konceptualizowania i interpretowania nowych zjawisk społecznych biorą się także stąd, że – jak powiedzieliśmy – nie mamy już do czynienia z jedną megatendencją, jaką w społeczeństwie nowoczesnym były industrializacja i modernizacja. Mogłoby się wydawać, że obecnie także mamy do czynienia z jedną megatendencją, jaką jest przejście od społeczeństwa analogowego do cyfrowego, ale ta cyfryzacja to raczej powstawanie nowego ekosystemu, środowiska życia. Istnieje mnóstwo mikrotendencji, często o sprzecznych wektorach, co sprawia, że bardzo trudno określić czytelną wypadkową tych procesów. Sprawia to,

że w określonych sytuacjach dwa sprzeczne sądy o rzeczywistości mogą być prawdziwe lub fałszywe, społeczeństwa mogą się znajdować w wielu różnych stanach jednocześnie. Można tu przywołać twierdzenie Mikołaja z Kuzy o *coincidentia oppositorum*.

Pytanie o przydatność klasycznej myśli społecznej do wyjaśniania nowych procesów i zjawisk naturalnie nie wystarczy. Potrzebna jest także odpowiedź na pytanie, na ile nowa myśl wystarczy do tego wyjaśnienia. Przez nową myśl rozumiem nurty intelektualne, których twórcy mieli ambicję zmierzenia się z przejściem od społeczeństwa industrialnego do postindustrialnego. Tu od razu myśl kieruje się ku Alainowi Touraine'owi i Danielowi Bellowi. Ich propozycja nazwania społeczeństwa postindustrialnym była w istocie propozycją nowego paradygmatu, a w każdym razie nowego narzędzia epistemologicznego. Przymiotnik „postindustrialny” nie definiuje jednak pozytywnie nowego społeczeństwa, stąd liczne jego dookreślenia, z których na czoło wysuwają się dwa główne: „społeczeństwo informacyjne” i „społeczeństwo sieciowe”. Są to jak dotychczas najbardziej całościowe, rozbudowane próby nazwania społeczeństwa epoki komputera i sieci. Teorie społeczeństwa informacyjnego (m.in. Beniger 1986) kładły nacisk na przetwarzanie informacji (*processing*), kiedy powstawały, nie było bowiem sieci w dzisiejszym kształcie, zaś teorie społeczeństwa sieciowego (Castells 2006, Barney 2008, van Dijk 2010) koncentrowały się na pracy sieci (*networking*). Z czasem rozwiązał się worek z nowymi nazwami teorii, często chodziło o „produkcję paradygmatów” i marketing naukowy. Można się spotkać z takimi określeniami jak: hiperspołeczeństwo, społeczeństwo technologiczne, pomasowe, mobilne, nomadyczne, transhumanistyczne, transparentne, algorytmiczne, postprywatne, okablowane, skomputeryzowane i in.

W nurcie krytyki tej „hydry”, który poddał rewizji tradycję oświeceniową i który bywa nazywana zbiorczo postmodernizmem, widzimy pokusę ucieczki w jakieś małe narracje, bliżej niesprecyzowane propozycje nazwania nowego ładu społecznego. Postmodernizm, niszcząc naukowe narracje, zepsuł klimat dla wykreowania jakiejś spójnej teorii społecznej na wiek XXI. Można w tych nurtach znaleźć sporo świeżych myśli, mają one jednak pewną wadę – nie roszą nadziei na stworzenie koherentnej teorii krytycznej, która by mocno i przekonująco chwytła zwrot cyfrowy i wynikające zeń zmiany społeczne w epoce komputera, sieci, neuronauki, sztucznej inteligencji, Internetu rzeczy, rzeczywistości rozszerzonej i czego tam jeszcze. Są to najczęściej słabo uporządkowane zbiory twierdzeń budowane wokół jakiejś mialkiej tezy (Bobryk 2014). Wystarczy „społe-



czeństwo” opatrzyć jakimś przymiotnikiem i już jest teoria. A najlepiej użyć prefiksu *post*, który jest wytrychem i ma ukazać wiele z tego, co ma nastąpić w przyszłości: postspołeczeństwo, postpieniądz, postkapitalizm, postpraca, postprawda, która stała się dziś gwiazdą leksykalną, postczłowiek wreszcie.

Aktualny stan każdego systemu określa jego przyszłość, którą można prognozować jednak na krótką metę. Oznacza to dalej, że nie wystarczy rozeznanie w aktualnych trendach. Postrzeganie i identyfikowanie trendów, czyli określonych prawidłowości, które opisują dynamikę przekształceń, to jeden ze sposobów zrozumienia i porządkowania zmiennej rzeczywistości.

Samo słowo „trend” jest modną kategorią analityczną i opisową, często wartościowaną pozytywnie (samo słowo trend jest *trendy*: znaczy *cool*). Żyjemy w czasach bezprecedensowej zmienności zarówno w sferze osobniczej, społecznej, jak i pozaspołecznej (np. zmiany klimatyczne). Rozumienie istoty, etiologii, natury trendów zarówno w skali mega, makro, mezo i mikro jest warunkiem zrozumienia świata i procesów w nim zachodzących.

Widzimy gołym okiem, że nasze przyszłości są kształtowane przez dzisiejsze procesy, co do których jesteśmy pewni, że obecnie zachodzą i ich dynamika się nie wytraci na krótką ani też dłuższą metę, chyba że pojawi się jakaś zaburzająca zmiana, której nie można wykluczyć. Wiemy więc, że następuje i będzie następować cyfryzacja wszystkich dziedzin życia, że dzieć się to będzie w warunkach rosnącej mobilności i nomadyczności naszego życia. Prowadzić to będzie nadal do dalszej artycyfjalizacji otoczenia (coraz więcej artefaktów w naszym nowym ekosystemie, ze sztuczną inteligencją włącznie), akceleracji procesów, a za ich przyczyną do coraz większej złożoności i emergencji, która będzie produkować coraz więcej zjawisk nieprzewidywalnych, niemających natury liniowej – i dlatego właśnie nieprzewidywalnych.

Jeśli zatem proste myślenie linearne w schemacie ewolucyjnym zawodzi, to może należałoby się zwrócić w stronę myślenia w paradygmacie cyklu? Rozważanie problemu w duchu postępu czy regresu grzeszy linearnością ujęcia: orzekamy, że coś zmierza w złym czy dobrym kierunku albo w jednym i drugim jednocześnie. Nie sprawdza się neoewolucyjny schemat trzech faz rozwojowych społeczeństw – od epoki przedprzemysłowej i przednowoczesnej przez nowoczesność-industrializm po ponowoczesność-postindustrializm, w którym to schemacie umieszcza się społeczeństwo informacyjne wraz z jego siłą napędową – Internetem. Nie da się nieliniowego, rizomatycznego (kłączowego) kształtu przyszłego świata ulokować w liniowej koncepcji czasu, który ma dopiero nadejść, i w tej

części przestrzeni, w której zajdą wszystkie zdarzenia. Prefiksy *pre* i *post* narzucają takie myślenie, coś musi następować po czymś na mocy samych praw historii. Pojawia się więc pytanie, co to wszystko oznacza dla socjologii zmiany społecznej, gdy ta staje się normą, a ciągłość nienormalnością. Rodzi to problemy badawcze i poznawcze, a wręcz prowokuje do pytania, jak te procesy badać. Dziś, kiedy z dnia na dzień zmienna zależna może się przekształcić w niezależną, gdy uchwycony w danym momencie dla potrzeb analitycznych stan świata jest inny od tego, gdy książka czy artykuł się ukazuje, nie możemy nadal polegać na znanych nam narzędziach badawczych.

Warto się zastanowić, czy nie mamy właśnie do czynienia z jakimś nowym cyklem cywilizacyjnym. Cywilizacja zaczęła się od zbieractwa, myślistwa, przez hodowlę, uprawę, wydobywanie surowców i przetwórstwo przemysłowe. Dziś też przechodzimy od „zbieractwa danych”, przez „fermy danych”, kopalnictwo danych (*data mining*), do przetwórstwa danych (*processing*) w informacje i wiedzę itp. Innym przykładem może być postfordyzm/posttaylorizm, czyli kres wytwórczości zdominowanej przez algorytm taśmy produkcyjnej. Przepływy pracy łatwo rejestrowanej dzięki digitalizacji, które jako żywo przypominają taśmę, choć tym razem już cyfrową. Zgodnie z tym cyklem obecnie jesteśmy w fazach nadzoru, kontroli, które ograniczają zdobytą dzięki Oświeceniu wolność, autonomię jednostki i in., ale ludzie znowu jej zapragną i wyzwolą się z mechanizmów monitorowania, nadzoru i innych negatywnych stron cyfryzacji wszystkiego.

### **/// Zakończenie**

W latach 90. myślenie o przyszłości organizowały dwa scenariusze: jeden – Francisa Fukuyamy (wyd. polskie 2009) – zapowiadał koniec historii – triumf liberalnej gospodarki i demokracji na skalę globalną; drugi – Samuela Huntingtona (wyd. polskie 2008) – starcie cywilizacji, które w wersji Benjamina Barbera (wyd. polskie 2007) miało przybrać postać konfliktu między Dżihadem i McŚwiatem. Rozwój wydarzeń w następnych dekadach pokazał, że końca historii nie widać. Wiele procesów dziejących się na naszych oczach pokazuje, że scenariusz Huntingtona zawiera ziarno prawdy, mamy do czynienia z kryzysem „pogodnej” wielokulturowości i narastającymi konfliktami na tym tle z różnym nasileniem w różnych punktach globu. Ale można tylko spekulować, czy oznacza to kres globalizacji i retribalizację świata, czy globalny populizm, jakąś rewoltę ludową, w której czynnik etnokulturowy jest tylko jednym z wielu.

Przed socjologią staje pytanie, czy świat cyfrowy jest uzupełnieniem społeczeństwa, czy nowym społeczeństwem, czy może jest nowym sztucznym żywiołem albo też Nową PlanETą, której nie można z niczym porównać. Tego jeszcze nie wiemy, ale można się pocieszać, że druk czekał kilkaset lat, aby go oswoić i zdać sobie sprawę z wielkości zmiany społecznej i kulturowej, jaką przyniósł.

Nowe światy tworzą nowych ludzi, stwierdza David Weinberger (2003). Nie jesteśmy w stanie zdefiniować siebie bez nakreślenia obrazu naszego świata, a zarazem nie możemy go opisać bez stwierdzenia, kim jesteśmy jako ludzie. Kiedy pojawia się nowa rzeczywistość, kiedy wkraczamy do nowego świata, stajemy się nowymi ludźmi. Nowi ludzie w nowym świecie nie bardzo wiedzą, jak się w nim poruszać, a nie mogą się dowiedzieć od starszych pokoleń, ponieważ one zostały ukształtowane w innej epoce.

Socjologia dziś stanęła poniekąd przed takim samym zadaniem jak u swych narodzin, kiedy przyszło jej badać wielką zmianę społeczną, jaka się dokonywała pod wpływem industrializacji. Jednym ze słów kluczowych była anomia jako skutek zderzenia starych struktur, społeczeństwa statusowego z modernizacją. Dziś znowu relacje technologie-społeczeństwo po 2008 roku rozważa się w kontekście kryzysu. Kryzys ostatniej dekady, który jeszcze długo ciążyć będzie na przyszłości, można pojmować jako mniej lub bardziej traumatyczne i turbulentne przejście od oswojonego mentalnie, kulturowo, instytucjonalnie starego ładu, od jednego komfortu egzystencjalnego (przewidywalne zachowania głównych aktorów, spójne koncepcje, kodeksy) do nowego ładu. Przejście to charakteryzuje ontologiczna niepewność, przeświadczenie, że na każdym kroku czyha ryzyko, chaos intelektualny, kognitywny i moralny, niewiara w utopie ładu i spójnego systemu, frustracja, uogólnione lęki, dezorganizacja kultury, nieprzewidywalne zachowania, intelektualne samoograniczenia, ucieczka w terażniejszość – igrzyska, banalne produkty, gadżety, jednotygodniowe trendy, modne koncepcje, małe narracje, malejący popyt na rozwiązywanie wielkich problemów społecznych, ucieczka od wizji.

Tak było dotychczas, ale czy tak samo będzie i tym razem? Pozostaje (na razie) bez odpowiedzi pytanie, czy nie będziemy mieli do czynienia z nieładem, który trzeba uznać za normę, a nie stan przejściowy. Oznaczałoby to, że jesteśmy skazani na permanentny kryzys, co brzmi oksymoronicznie. Być może takie igraszki słowne, które można znaleźć w pracach socjologicznych opisujących m.in. postkomunistyczną transformację (*Ewolucja od zorganizowanego bezładu do niezorganizowanego ładu*, Rychard 1998: 57–58),

są jedynym sposobem opisu policentrycznych i chaotycznych struktur złożonych.

Dotychczasowe metody prognostyczne mogą nie satysfakcjonować badacza procesów społecznych, ale mają wartość aplikacyjną w konstruowaniu systemów wczesnego ostrzegania i można ich użyć do symulacji przyszłych stanów w postaci koła kryzysów czy katastrof. Jest to po prostu ruletka, na której zamiast kwot wygranych umieszczane są wszelkie typy kryzysów i katastrof, z jakimi dana organizacja mogłaby zostać skonfrontowana (Mitroff, Alpaslan 2003). Każde zatrzymanie wskazówki (pointera) na jednym z nich uruchamia działania antykryzysowe. W takim ujęciu kryzys jawi się jako zmiana, która wymaga szybkiej reakcji i adaptacji. Jak dowodzą Carmeli i Schaubroeck, dzisiejsze kryzysy mają niski stopień prawdopodobieństwa i przewidywalności. Często na niewiele się przydają wiedza i doświadczenie minionych klęsk i niepowodzeń, które nie wzmacniają gotowości do zmierzenia się z sytuacją kryzysową (Carmeli, Schaubroeck 2008). Niewiele pomagają wielkie złoża danych nazywanych *Big Data*, ciągle bowiem brak wydajnych i skutecznych narzędzi analitycznych, agregacyjnych i in.

Na koniec zadajmy pytanie, czy nie mamy do czynienia z utopią postliberalnego świata? Byłaby ona nie pierwszą i nie ostatnią. Było ich bez liku: Morus, Campanella, Owen, Marks, chrześcijańska utopia ładu oparta na miłości bliźniego. Nie były pozbawione utopijnego pierwiastka zrodzone z rewolucji umysłowej i przemysłowej technokratyczne wizje świata zaplanowanego i zarządzanego nauką i techniką jak taśma produkcyjna. Niemieckiemu filozofowi Peterowi Sloterdijkowi Kryształowy Pałac w londyńskim Hyde Parku, wybudowany w połowie XIX wieku na potrzeby wystawy światowej, wyposażony we wszystkie cuda ówczesnej techniki, jawił się jako metafora, a zarazem utopia bezpiecznego świata, odpornego na kaprysy przyrody, nieprzewidywalność i ryzyko.

Dziś ta utopia przyjmuje postać „cyfrowego nieba”. Wróciła nadzieja na powtórkę bezpiecznego świata w wersji owego „cyfrowego nieba” – powłoki ziemi, z orbity której widać wszystko, co się dzieje w ziemskim ekosystemie – przyrodzie i społeczeństwie – dzięki wszelkiego rodzaju wyświetlaczom, sensorom, kontrolerom, mikrotransmitterom, aktuatorom, mikronawigatorom, bikonom i innym, które zmuszają ludzi, przyrodę, domy i rzeczy do „mówienia”. Pokolenie dziś przychodzące na świat rozpocznie dorosłe życie w rzeczywistości, w której inteligentne sieci opląta planetę niczym skóra. Czujniki rozmieszczone wszędzie będą przekazywać

wszelkie informacje wprost do sieci jak nerwy transmitujące postrzeżenia i informacje do mózgu.

Ziemia będzie wtedy inną, nie wiadomo – lepszą czy gorszą – planetą.

#### Bibliografia:

/// Anderson Ch. 2009. *Long Tail. Why the Future of Business is Selling Less of More*, Hyperion.

/// Attali J. 2007. *Une breve histoire de l'avenir*, Fayard.

/// Barabási A.L., Jeong H., Neda Z., Ravasz E., Schubert A., Vicsek T. 2002. *Evolution of the social network of scientific collaborations*, „Physica A: Statistical Mechanics and its Applications”, t. 311, nr 3–4.

/// Barabási A.L. 2010. *Bursts. The Hidden Pattern Behind Everything We Do*, Penguin Group.

/// Barber B. 2007. *Dżihad kontra McŚwiat*, tłum. H. Jankowska, WWL MUZA.

/// Barney D.D. 2008. *Spoleczeństwo Sieci*, tłum. M. Fronia., Sicl.

/// Baudrillard J. 2001. *Rozmowy przed końcem*, tłum. R. Lis, Sicl.

/// Beck U., Giddens A., Scott L. 2009. *Modernizacja refleksyjna*, tłum. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Beniger J. 1986. *The Control Revolution. Technological and Economic Origins of the Information Society*, Harvard University Press.

/// Carmeli A., Schaubroeck J. 2008. *Organisational Crisis-Preparedness: The Importance of Learning from Failures*, <http://www.sciencedirect.com/science?>; dostęp: 17.03.2008.

/// Bobryk J. 2014. *Transhumanizm, cognitive science i wyzwania dla nauk społecznych*, „Studia Socjologiczne”, nr 3(214), s. 9–27.

/// Brockman J. i in. 2005. *Nowy renesans. Granice nauki*, tłum. P.J. Szwajcer, A. Eichler, CiS.

/// Buchanan M. 2010. *Social Networks. The Great Tipping Point Test*, „Social Scientist, Magazine Issue”, 2770, 26 of July.

- /// Castells M. 2006. *Spoleczeństwo sieci*, tłum. M. Marody, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Deleuze G., Guattari F. 1987. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, University of Minneapolis Press.
- /// Dijk J. 2010. *Spoleczne aspekty nowych mediów*, tłum. J. Konieczny, PWN.
- /// Flusser V. 1987. *How we are programmed*, za P. Wiatr: *Viléma Flussera teoria kultury: komunikacja, media społeczeństwo*, praca doktorska w Maszynopisie, UMCS, Lublin 2017.
- /// Frase P. 2016. *Four Scenarios. Life After Capitalism*, Verso.
- /// Fukuyama F. 2009. *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Znak.
- /// FuturICT Project. 2016 <http://www.futurict.eu/the-project>; dostęp: 17.09.2016.
- /// Gibson W. 2005. *Pattern recognition*, Berkley Publishing.
- /// Gladwell M. 2002. *The Tipping Point: How Little Things Can Make a Big Difference*, Back Bay Books.
- /// Harari N.Y. 2016. *On Homo Deus, immortality, Dataism and health, the „infinite market”*, wywiad dla DW Made for Minds, <http://www.dw.com/en/harari-on-homo-deus-immortality-dataism-and-health-the-infinite-market/a-19523293>; dostęp: 7.02.2018.
- /// Harari Y.N. 2017. *Dataism Is Our New God*, „New Perspective Quarterly”, 15.05.2017.
- /// Huxley J. 1935. *Can sociology become a science?*, „Saturday Review of Literature”, nr 12 (13), s. 3–4, 14–15.
- /// Huntington S. 2008. *Zderzenie Cywilizacji*, tłum. H. Jankowska, WWL Muza.
- /// Gartner Report. 2016, [http://www.computerworld.pl/news/403534/Gartner\\_zapowiada\\_nadejscie\\_nowego\\_modelu\\_gospodarczego.html](http://www.computerworld.pl/news/403534/Gartner_zapowiada_nadejscie_nowego_modelu_gospodarczego.html); dostęp: 16.05.2016.
- /// Kahn H., Wiener A. 1967. *The Year 2000: A framework for speculation on the Next Thirty-Three Years*, Collier Macmillan Ltd.

- /// Krzysztofek K. 2016. *Sprawczość ludzka, transludzka i postludzka w społeczeństwie nasyconym technologicznie*, [w:] *Moc sprawcza ludzi i organizacji*, red. L.W. Zacher, Poltext sp. z o.o.
- /// Kwon D. 2018. *Samouczące się roboty*, „Świat Nauki”, kwiecień, nr 4(320).
- /// Latour B. 1996. *On Actor Network Theory. A Few Clarifications*, „Soziale Welt”, t. 47, nr 4.
- /// Lem S. 2009. *Fantastyka i Futurologia*, t. 1, Agora.
- /// Marody M., Rafałowicz M. 2007. *Sieć z dużymi dziurami*, <http://technopolis.polityka.pl/2007/rozmowa-z-miroslawam-marody-o-spoleczenstwie-informatycznym>; dostęp: 08.06.2014.
- /// Meadows D.H., Meadows D.L., Randers W.J., Behrens W. 1973. *Granice wzrostu*, Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne.
- /// Mayer-Schoenberger V., Cukier K. 2013. *Big Data. A Revolution that will Transform how we live, work and think*, Eamon Dolan/Mariner Books.
- /// Mitroff I.I., Alpaslan M.C. 2003. *Przygotuj się na katastrofę*, „Gazeta Wyborcza”, 17.11.2003.
- /// Morin E. 1981. *Pour sortir du XXe siècle*, Seuil.
- /// Morozov E. 2013. *To Save Everything, Click Here: Technology, Solutionism, and the Urge to Fix Problems that don't Exist*, Allen Lane.
- /// Pentland A. 2015. *Social Physics: How Social Networks Can Make Us Smarter*, Penguin Books.
- /// Postman N. 2001. *W stronę XVIII stulecia. Jak przeszłość może doskonalić naszą przyszłość*, tłum. R. Frać, PIW.
- /// Rifkin J. 2001. *Schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postrynkowej*, tłum. E. Kania, Wydawnictwo Dolnośląskie.
- /// Rychard A. 1998. *Ewolucja od zorganizowanego bezładu do niezorganizowanegoładu*, [w:] *Do i od socjalizmu*, red. A. Siciński, IFiS PAN.
- /// Salganik M.J., Watts D.J. 2009. *Web-Based Experiments for the Study of Collective Social Dynamics in Cultural Markets*, „Topics in Cognitive Science”, nr 1(3), s. 439–468.
- /// Simon J. 1981. *The Ultimate Resource*, Princeton University Press.

/// Sitaram A., Huberman B.A. 2010. *Predicting the Future with Social Media* [http://arxiv.org/PS\\_cache/arxiv/pdf/1003/1003.5699v1.pdf](http://arxiv.org/PS_cache/arxiv/pdf/1003/1003.5699v1.pdf); dostęp: 7.03.2018.

/// Snow Ch.P. 1993. *The Two Cultures*, Cambridge University Press.

/// Taleb N.N. 2015. *Czarny łabędź. O skutkach nieprzewidywalności zdarzeń*, tłum. O. Siara, Kurhaus Publishing.

/// Touraine A. 2013. *La fin des sociétés*, Seuil.

/// Weinberger D. 2003. *Small Pieces Loosely Joined: A Unified Theory of the Web*, Basic Books.

/// World Economic Forum, 2015. *Deep Shift. Technology Tipping Points and Societal Impact*, <https://www.weforum.org/reports/deep-shift-technology-tipping-points-and-societal-impact>; dostęp: 28.01.2018.

/// Wójcik A. 2018. *Gdzie się podziało moje ciało. O zapomnianej/zagubionej somie*, <http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos2/texty/wojcik.htm>; dostęp: 14.01.2018.

### /// **Abstrakt**

Zdaniem autora panuje niewiara w możliwość przewidywania przeszłości, ponieważ z reguły nie udaje się jej przewidzieć. Wymyślano w przeszłości wiele scenariuszy, aby obniżyć barierę postrzegalności nowych zjawisk. Im więcej scenariuszy, tym większe prawdopodobieństwo, że jeden z nich okaże się trafiony, ale tym większa niepewność, który. Socjologia pomna swych porażek w przeszłości utraciła wiarę w swój potencjał predykcyjny, utożsamiając predykcję ze spekulacją. Narasta przekonanie, że sami *data scientists* sobie poradzą, mając do dyspozycji wielkie złoża *Big Data*. Nie potrzeba im socjologów ani innych specjalistów dziedzinowych, bo sami uporają z interpretacją danych, i potrafią dostarczyć odpowiednich *policy* czy *business oriented recommendations*. Autor sądzi, że socjologia ma nadal niebagatelne zasoby, ale musi przekonać, także samą siebie, że bez niej nie poradzą sobie *data scientists*. Ten potencjał socjologii dostrzegają niektórzy przedstawiciele nauk ścisłych, zdaniem których nauki społeczne przestaną być „ubogim krewnym”. Coraz więcej badań socjologicznych przynosi interesujące rezultaty, także w sferze przewidywania zachowań społecznych.



Słowa kluczowe:

przyszłość, technologie informacyjne, prognozowanie, złożoność, *datascience*.

### **/// Abstract**

There is less and less faith as to the possibility of forecasting since the rules of doing this are increasingly fallible. In the past many scenarii have been conceptualised in order to lower the barrier of perception of the new phenomena. The more such scenarii are applied the bigger is the plausibility that one of these might be true, yet the more uncertainty which one. Sociology aware of its defeats in the past lost its faith in predictive potential to avoid reproach of being speculative. There is an increasing conviction that data science and scientists will manage to do it having Big Data at their disposal. Data scientists believe that neither sociologists nor any other field experts in social sciences are necessary as data scientists themselves will do to interpret data and succeed in delivering appropriate and relevant policy and business oriented recommendations. The author claims our discipline is still in possession of important resources but sociologists should persuade themselves, the data science can do little without their assistance. The potential of sociology in forecasting is being confirmed by some „hard” scientists. More and more sociological research bring interesting and promising results in forecasting the social behaviour.

Keywords:

futures, IT, forecasting, complexity, data science

**/// Kazimierz Krzysztofek** – profesor nadzwyczajny w Uniwersytecie SWPS w Warszawie; wieloletni wykładowca (do 2016 r.) w Polsko-Japońskiej Akademii Technik Komputerowych; w latach 1995–2006 członek Komitetu Prognoz PAN Polska 2000 Plus. Staż podoktorski w Massachusetts Institute of Technology w zakresie badań nad mediami i komunikacją, gościnny wykładowca w College of Liberal Arts, Pennsylvania State University, autor publikacji z zakresu społeczeństwa informacyjnego i sieciowego, socjologii Internetu, nowych mediów i przemysłów kultury oraz komunikacji międzykulturowej.

Email: [kkrzysz1@swps.edu.pl](mailto:kkrzysz1@swps.edu.pl)



# ĆWICZENIE WYOBRAŹNI SOCJOLOGICZNEJ: POLSKA FUTUROLOGIA NAUKOWA LAT 70. XX WIEKU

Lukas Becht

Uniwersytet Ludwika-Maksymiliana w Monachium/Uniwersytet  
Wiedeński

Piotr Filipkowski

Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk/Uniwersytet  
Wiedeński

## **/// Wstęp: Historyczna socjologia przyszłości w antropocenie**

Podczas „Długiej Nocy Nauki” zorganizowanej w kwietniu 2018 r. na Uniwersytecie Wiedeńskim ani humanistyka, ani nauki społeczne nie zajmowały szczególnie eksponowanego miejsca<sup>1</sup>. Z jednym wyjątkiem. Otóż na jednym z centralnych placów miasta stanęły namioty, w których młodzi humaniści opowiadali o antropocenie: nowej epoce w historii naszej planety, którą charakteryzować mają trwale, nieodwracalne ludzkie ślady odcisnięte w jej geologicznej strukturze (Crutzen 2002).

Brak zgody co do tego, jak długo antropocen już trwa ani kiedy się skończy. Bez wątplenia chodzi o czas w perspektywie historii Ziemi ultrakrótki, choć w swoich konsekwencjach sięgający daleko w przyszłość. Nie początek tej ery budzi bowiem największe emocje, lecz jej już dzisiaj przewidywany kres, radykalnie przyspieszony destrukcyjną wobec przy-

<sup>1</sup> Dziękujemy za konstruktywną krytykę i cenne uwagi Agacie Stasik, Jakubowi Motrence, uczestnikom tematycznego seminarium redakcyjnego oraz anonimowemu recenzentowi. Część badań, których wyniki przedstawia niniejsza publikacja, była zrealizowana dzięki wsparciu w ramach strategii „LMUexcellent” na Uniwersytecie w Monachium oraz stypendium w Niemieckim Instytucie Historycznym w Warszawie. Część natomiast w ramach grantu Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki „Archiwum Danych Jakościowych przy IFiS PAN” (0027/NPRH2/H11/81/2012). Jeśli nie podano inaczej, wszystkie cytaty z literatury obcojęzycznej w przekładzie autorów artykułu.

rody aktywnością samego człowieka. Wizje przyszłości budowane w ramach dyskusji o antropocenie koncentrują się na wynajdowaniu sposobów spowolnienia tej (samo)zagłady albo refleksyjnego przygotowania do niej (Scranton 2015).

Jeśli w każdym zjawisku historycznym materializuje się pewien reżim czasowy, który umożliwia, porządkuje jego strukturę temporalną oraz definiuje kategorie rządzące naszą wyobraźnią o czasie i historii, to być może mamy właśnie do czynienia z przededefiniowaniem naszych pojęć temporalnych (Hartog 2015: 8). Rodzą się w każdym razie nowe spojrzenia historyczne przedłużające horyzonty czasowe do początku i końca wszechświata w tak zwanej „Big History” (Christian 2011). Łączeniem dziejów „niehumanicznych” i „humanicznych” zajmują się historie przyszłości (Harari 2016). Koncytuje się etycznie świadomą „historię ratowniczą” (Domańska 2014) oraz teoretycznie ambitne „historyczne studia nad przyszłością” (Hölscher 2017). Zdaje się to potwierdzać diagnozę „kryzysu historycznego myślenia i poczucia bezpożyteczności wiedzy historycznej, z której nie daje się wyprowadzić czy ekstrapolować reguł skutecznego działania w przyszłości (wobec jej zasadniczej nieprzewidywalności)” – wszak z konkluzją, że „klucza do zamkniętych drzwi do przyszłości trzeba jednak szukać w przeszłości” (Nycz 2014: 8).

Problemy przyszłości przyciągały szczególną uwagę polskiej socjologii w latach 60. i 70. w postaci dyskusji o podstawach prognozowania, prognostyki, przewidywania lub „polskich studiów «futurolologicznych»” (Siciński 1967: 243). Stawiamy hipotezę, że rekonstrukcja historycznych refleksji nad granicami poznania zasadniczo niepoznawalnej przyszłości z tego kontekstu jest jednym z „kluczy” zwiastujących współczesne redefinicje porządków temporalnych. Działo się to w realiach systemu politycznego PRL z jego założeniami ideologicznymi, ale też w kontekście międzynarodowych początków futurologii, co przybliżamy w rozdziale pierwszym. Rozdział drugi rozróżnia cztery kierunki typowe dla ówczesnych problematyk socjologicznej wiedzy o przyszłości.

Celem naszego artykułu nie jest inwentaryzacja treści tych prognoz, a już zupełnie nie jest nim weryfikacja trafności tamtych przewidywań. Chcemy pokazać granice ówczesnej futurologicznej wyobraźni socjologicznej, przy czym nie faktograficzne (przewidywanie „maksimum” tego, co może się przytrafić) ani ideologiczne (co było „do pomyślenia” w ówczesnym reżimie politycznym), lecz teoretyczne i metodologiczne. Skupiamy się na tym, jak futurologiczne „ćwiczenia socjologicznej wyobraźni” (Szacki 1980: 187) (pre)definiowały pojęcie przyszłości.

### /// 1. Zarys genezy futurologii naukowej w Polsce

Historia kultury daje mnóstwo przykładów „technik prospekcji” służących wyobrażaniu sobie nieznannej przyszłości (Mallard, Lakoff 2011: 340). Sięgają one od wyroczni delfickich, przez przepowiednie mesjanistyczne, utopie, oświeceniowe wizje postępu, do dzisiejszych postapokaliptycznych scenariuszy końca świata, które pojawiły się już w romantyzmie (Minois 1996, Hölscher 1999). Opieranie ich na wiedzy naukowej stało się jednak powszechne dopiero pod koniec XIX w., wraz z wiarą w możliwość planowego kształtowania przyszłości (Seefried 2015: 39). Te „naukowe” wyobrażenia miały i mają skutki polityczne – są przykładem ścisłego związku między wiedzą i władzą (Foucault 1976: 39). Historycznie zająmają się zatem ze zjawiskami dyskutowanymi pod pojęciem „inżynierii społecznej” (Etzemüller 2017). Mimo gruntownej świadomości tych związków dopiero od niedawna systematycznie bada się rolę technik prospekcyjnych w gospodarce kapitalistycznej (Beckert 2016: 217–244), a nauki historyczne wciąż wiedzą relatywnie mało o tym, jaką funkcję spełniły prognozy w socjalizmie (Sommer 2016a, 2017, Catanus 2015, Rindzevičiūtė 2016, Rocca 1981, Seefried 2017).

To samo można powiedzieć o historii futurologii naukowej w Polsce z lat 60. i 70. XX w., przy czym jej specyficzna geneza i ewolucja nie dają się zredukować do jednego z aspektów polskiej wersji (realnego) socjalizmu czy historii intelektualnej PRL<sup>2</sup>. Chcemy wnieść wkład w poszerzenie wiedzy na ten temat.

„Futurologia” – pojęcie rzekomo „odkryte” w 1943 roku przez Karla Ossipa Flechtheima, ukraińskiego uciekiniera do Stanów Zjednoczonych – powstała w specyficznych warunkach historycznych po II wojnie światowej, czyli w obliczu totalnej, dosłownie, inżynierii społecznej. Odzegnując się od niej, a jednocześnie utrzymując idee ogólnej planowości, Flechtheim (1970: 13) wiązał z pojęciem futurologii apel o skierowanie „krytycznej i systematycznej uwagi ku przyszłości”, jej prognozowaniu, praktycznemu kształtowaniu i filozoficznej refleksji nad nią. Jednak w zimnowojennym podziale świata wokół tych kategorii rozpetała się ideologiczna konfrontacja z socjalistycznym reżimem centralnego planowania<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Opowiadanie historii studiów nad przyszłością w Polsce jest do tej pory w dużej mierze sprawą uczestników (Karpiński 2001, Komitet Prognoz „Polska w XXI Wieku” przy Prezydium PAN 1999). Wyjątkami są nieliczne podejścia problemowe (Sulek 2011b, Kiecko 2018), personalne (Fiłipkowski 2017, Kurczewski 2009) lub instytucjonalne (Tarkowska 1999, Becht 2017).

<sup>3</sup> Obszerny opis powstania futurologii zachodniej zob. Seefried (2015: 49–69), Andersson (2018, 2012).

Nigdy nie udało się futurologii ukonstytuować dyscypliny akademickiej. Spory budziła sama nazwa, choć pod tym właśnie pojęciem od połowy lat 50. do połowy lat 70. różne prace, inicjatywy, kontrowersje i postaci się ze sobą komunikowały i zyskiwały rozgłos w mediach, wśród intelektualistów oraz elit politycznych i ekonomicznych, także w Polsce. Charakterystyczny opis zjawiska znalazł jeden z polskich uczestników konferencji Światowej Federacji Studiów nad Przyszłością (założonej cztery lata wcześniej w Bukareszcie) w podwarszawskiej Jabłonie w 1977 r., mówiąc o ponadnarodowym *future studies movement* (Święcicki 1978). Z archiwów PAN i Wydziału Nauki KC PZPR trudno dowiedzieć się więcej o okolicznościach tej konferencji. Jednak dowodzi ona, że ukonstytuowane mniej więcej dekadę wcześniej polskie studia nad przyszłością wpisywały się w ponadnarodowe dyskusje oraz ich recepcję. Poza (1) transferami wiedzy w ramach rozwoju futurologii po 1956 roku za kluczowe dla jej genezy w PRL uważamy (2) miejsce w socjalistycznym polu naukowym oraz (3) stosunek do oficjalnej ideologii politycznej.

(1) Jest w tym pewna ironia, że w PRL po 1956 roku nawet intelektualiści przekonani o wyższości socjalizmu i marksizmu nad perspektywami „burżuazyjnymi”, dobrze zorientowani w radzieckich dyskusjach naukowych, inspirowali się zachodnimi studiami prognostycznymi powstałymi w konkurencji z komunistycznym pojęciem planowości<sup>4</sup>. Pod rządami Stalina w ZSRR dyskusje o kompleksowym prognozowaniu z początku lat 20. faktycznie ucichły, a symboliczną władzę nad czasem sprawowała arbitralna wola kierownictwa politycznego zoperacjonalizowana w cyklicznych planach. Dyktowano w ten sposób bezalternatywną wizję przyszłości (Plaggenborg 2006: 97), a rygorystyczna cenzura usiłowała zatrzymać rozpowszechnienie „burżuazyjnych” teorii i metod.

Tymczasem w amerykańskim Think Tanku RAND Corporation od końca lat 40. eksperymentowano z teorią gier i racjonalnego wyboru, analizami systemów i modelami cybernetycznymi w prognozowaniu następstw decyzji wojennych, technologicznych i zbrojeniowych. Tu doszło do kluczowej reorientacji: podczas gdy pierwsze komputery budziły nadzieje na dokładne przewidywanie zdarzeń i zbiegów okoliczności, szybko okazało się, że ich moc tkwi raczej w ukazywaniu wachlarza różnych scenariuszy. Zaczęto zatem operacjonalizować koncepcję wielości możliwych przyszłości przy pomocy nowych narzędzi prognostycznych. Powstały symulacje modelowe na podstawie wtórnych kalkulacji probabilistycznych, pisanie

<sup>4</sup> Wytknął to socjologom ekonomista Czesław Bobrowski w ramach dyskusji na pierwszym polskim kongresie „futuresologicznym” w Tardzie (Raźniewski et al. 1967: 111).

scenariuszy i „delfickie” panele eksperckie (Williams 2016: 475 f., Seefried 2015: 60–69).

W rozpowszechnianiu takich koncepcji w intelektualnym obiegu transatlantyckim istotną rolę odegrały w latach 50. amerykański Congress for Cultural Freedom oraz Fundacja Forda. W obu organizacjach działał socjolog Daniel Bell, który rozwinął własną koncepcję przewidywania i szukał współpracy z francuskimi ekspertami z Commisariat du Plan, powstała przy nim prognostyczna „Groupe 1985” oraz z projektem „Futuribles” francuskiego politologa Bertranda de Jouvenela (Seefried 2015: 69–74, 98–100, 106–109). Wspólnym mianownikiem tych inicjatyw była właśnie koncepcja wielości przyszłości oraz rozszczenie globalnego zasięgu formułowanych diagnoz i prognoz (Andersson 2012). Punktem wyjścia była diagnoza „krytycznej kumulacji” oraz przyspieszenia przemian społeczeństw uprzemysłowionych, szczególnie w obszarze technologii, przemysłu, nauki i kultury<sup>5</sup>. Legitymizując studia prognostyczne, pisano o rozwoju „trzeciego sektora” (Fourastié 1954), znikaniu różnic ideologiczno-ustrojowych w „nadchodzącym społeczeństwie postindustrialnym” (Bell 1970), globalnych tendencjach demograficznych (Baade 1962) czy, nieco później, w 1972 roku, o granicach wzrostu (Meadows et al. 1973).

Recepcja tych debat w PRL była niejednoznaczna. Przede wszystkim zostały rozpoznane jako dyskurs ponadnarodowy o rosnącym, przyszłościowym (*nomen omen*) znaczeniu, w którym warto brać udział. Sprzyjała temu od 1956 do mniej więcej 1961 roku możliwość wędrowki młodych naukowców (i idei) do i z Francji, Anglii, RFN i przede wszystkim „do Ameryki!” (Sulek 2011a: 101–107). Podczas trzytygodniowego seminarium o ekonomicznych, technologicznych i kulturowych aspektach postępu, zorganizowanego przez UNESCO w październiku 1956 r. w Paryżu, młodzi socjologowie i ekonomiści, wśród nich Stefan Nowak, Leszek Kołakowski i Antoni Rajkiewicz, najpewniej poznali z bliska ówczesne dyskusje o rodzącej się futurologii (Meynaud 1957)<sup>6</sup>. Mimo przerwania współpracy z Fundacją Forda w ramach walki z „rewizjonizmem” nauk społecznych, zintensyfikowanej przez Władysława Gomułkę wykładem podczas XIII plenum KC PZPR w lipcu 1963 r., jednostki odpowiedzialne za planowanie badań naukowych przełożyły „dla użytku służbowego” zachodnie

<sup>5</sup> Trudno przeoczyć, że te diagnozy określające podstawową futurologiczną wyobraźnię z lat 50. i 60. XX w. uchwyciły przeobrażenia, o których dziś mówi się jako o początku antropocenu, nazywając go „wielkim przyspieszeniem” (Steffen et al. 2015).

<sup>6</sup> Z Antonim Rajkiewiczem jeden z autorów tekstu prowadził 2 lutego 2017 r. w Warszawie rozmowę na temat futurologii, podczas której rozmówca zwracał uwagę na znaczenie tego seminarium dla takiej recepcji (nagranie w zasobach autora, L.B.).

publikacje cybernetyków i futurologów, którzy nie kryli swojego antykomunizmu (Gordon, Helmer 1965, Bell 1966, de Jouvenel 1966). Drugim i najważniejszym ośrodkiem dla wykrystalizowania własnej koncepcji badawczej w powiązaniu z tą międzynarodową debatą okazała się jednak Pracownia (później: Komitet) Badań nad Kulturą Współczesną, założona w 1960 r. przez odchodzącego ze stanowiska Ministra Nauki Stefana Żółkiewskiego.

Punktem wyjścia dla tej pracowni była, wówczas jeszcze kontrowersyjna, teza o występujących w PRL zjawiskach kultury masowej. Żółkiewski stwierdził, że teoria marksistowska była wobec tych procesów kompletnie bezradna (Żółkiewski 1963: 215–217), choć miała wciąż oferować fundament dla integracji różnych teorii i podejść dyscyplinarnych (Żółkiewski 1960, Siciński 1996). Andrzej Siciński – obok innych młodych socjologów kultury – znalazł etat u Żółkiewskiego po odejściu z Ośrodka Badania Opinii Publicznej. Tam dalej prowadził swoje badania opinii, wchodząc w międzynarodowy projekt badawczy o rozbrojeniu i obrazach przyszłości świata prowadzony przez Peace Research Institute Oslo, a kierowany przez Johana Galtunga, który aktywnie zapraszał socjologów z krajów socjalistycznych do coraz głośniejszych międzynarodowych dyskusji o futurologii.

(2) Na Kongresie Kultury Polskiej w 1966 r. w Warszawie Andrzej Siciński i Stefan Żółkiewski po raz pierwszy publicznie występowali z pomysłem na prognozowanie kwestii społecznych i kulturowych. W Komisji Planowania przy Radzie Ministrów ich propozycja znalazła wsparcie, choć – jak stwierdzili jej autorzy na przygotowanej zaraz potem konferencji – tylko „półoficjalnie” (Czerwiński et al. 1967: 49). W wyniku dyskusji o reformach systemu planowania po 1956 r. Komisja Planowania i PAN jako instytucje odpowiedzialne za planowanie nauki zajmowały się tzw. planowaniem perspektywicznym z horyzontem na 20 lat (Secomski 1962). Od początku lat 60. było to obowiązkiem wszystkich krajów RWPG zgodnym z wizją szybszej realizacji komunizmu przedstawioną przez Chruszczowa na XXII Zjeździe KPZR w 1961 roku. Obietnica „dogonienia i przegonienia” (Chruszczow 1961) kapitalistycznego Zachodu w horyzoncie 1980 roku dzięki sile naukowej i technologicznej zakładała także większy nacisk na konsumpcyjne podnoszenie poziomu życia. Namacalny sukces radzieckiej misji kosmicznej i pojawiające się możliwości zastosowania komputerów w planowaniu wzmacniały te nadzieje (Sabrow 2009: 125). Jednocześnie przesuwwały myślenie o przyszłości w kierunku społecznej „nadbudowy”, co było wyzwaniem dla planistów, ale czyniło też z socjologów ważniejsze źródło wiedzy dla polityków.



W latach 60. w PRL ścierały się jednak narracje polityczne. Z jednej strony pojawiały się deklaracje przejścia przez etap uprzemysłowienia w fazę, w której technologia, oświata, czynniki kulturowe i socjalne miałyby odgrywać decydującą rolę w osiągnięciu sukcesu gospodarczego. Z drugiej zaś – restrykcyjna polityka kulturalna i rosnące uwikłanie dyskursu politycznego w spory historyczne (szczególnie wokół konfliktu o jubileusz roku 966) nakładały się na rosnące aspiracje materialne, kulturowe i polityczne przeważnie w młodszych segmentach społeczeństwa (Paczkowski 2005: 215–219 i 252–255). W takim klimacie w maju 1967 r. odbyła się w Tardzie koło Ostródy trzydniowa konferencja pod tytułem „Przewidywanie przyszłości a model kultury” zorganizowana przez Żółkiewskiego i jego Pracownię. Marcin Czerwiński, jeden ze współorganizatorów, wyjaśnił już po konferencji jej genezę, twierdząc, że w obliczu ówczesnej sytuacji politycznej „re-orientacja ku przyszłości wydawała nam się konieczna”<sup>7</sup>. Dyskusja o futurologii toczyła się jednak w pierw w dość zamkniętym obiegu i choć zintegrowała różne środowiska intelektualne, a nawet światopoglądowe, to nie odniosła większych efektów politycznych. Jednym z powodów były wydarzenia marcowe w 1968 r. i represjonowanie naukowców pochodzenia żydowskiego.

Pomysł na prognozowanie promowany na konferencji w Tardzie opierał się na propozycjach metodologicznych Jouvanela oraz semiotycznej teorii kultury, tak jednak zinterpretowanych, by atomizująca, konsumpcyjna i pasywna kultura masowa bogatszych krajów zachodnich (jak ją charakteryzowano) nie stała się wzorem dla społeczeństwa polskiego. Wierzono w możliwość rozwijania w Polsce socjalizmu opartego na partycypacyjnym etosie demokratycznym i kulturze „faustycznej czy prometejskiej” (Żółkiewski 1967: 136), nastawionej na cele ponadindywidualne. Różnie można oceniać realizm tamtych oczekiwań, aczkolwiek z perspektywy historycznej warto odnotować, że zasygnalizowały one moment historyczny, w którym z punktu widzenia intelektualistów esencjonalna wydawała się świadomość otwierających się różnych dróg przyszłości.

Alternatywy były jednak mocno ograniczone. Nie zakładano wyjścia poza istniejący ustrój polityczny. Jak dał do zrozumienia Andrzej Siciński (1969: 130), granice alternatywności określała nadal „marksowska makroprognoza”. Mimo takiego spętania ówczesnej wyobraźni socjologicznej dyskusje futurologiczne praktycznie od końca lat 60. stały się medium ko-

<sup>7</sup> Archiwum Polskiej Akademii Nauk (APAN), Dokumenty Wydziału II Nauk Społecznych (DWNS), II–77 367/139 533, bez paginacji, Stenogram z posiedzenia plenarnego Komitetu Badań nad Kulturą Współczesną PAN odbytego w dniu 6 listopada 1967 r.

munikacji dla propozycji reform: w studiach nad szczególnymi patologiami społecznymi (Falewicz [1970]), w „prognozach ostrzegawczych”<sup>8</sup> czy w kontrowersyjnych „scenariuszach hipotetycznych” (Gotowski et al. 1982) wyjścia z sytuacji kryzysowej wczesnych lat 80.

(3) Powstanie zinstytucjonalizowanych studiów nad przyszłością w Polsce ostatecznie daje niejednoznaczną odpowiedź na pytanie o rolę prognoz w PRL. Można ją rozumieć jako przejaw szerszej zmiany lub nawet kryzysu w dyskursie ideologiczno-politycznym. W głosie po konferencji w 1967 r. na łamach „Polityki” Jan Strzelecki przypisał systematycznym prognozom socjologów rolę producenta pociągających „symboli średniego zasięgu” po wyczerpaniu sił „powojennej odbudowy”, „sześciolatki” czy „polskiej drogi do socjalizmu” (Strzelecki 1967). Możliwe, że Strzelecki miał przed oczami przykład kolektywu Radovana Richty z Czechosłowackiej Akademii Nauk, który na zlecenie polityków opracował analizę konsekwencji „rewolucji naukowo-technologicznej” łączącą marksizm z filozofią humanistyczną i stającą się jednym z kluczowych dokumentów legitymujących tamtejsze reformy pierwszej połowy 1968 roku (Schulze Wessel 2018: 67–90, Sommer 2016b). Choć uczestnicy wspomnianej konferencji w Tardzie podkreślają nieufność władz wobec podobnej inicjatywy w Polsce, dokumenty archiwalne z Wydziału Nauki KC PZPR, Komisji Planowania i PAN niewiele mówią o faktycznym stosunku partii do futurologii. Na pewno można ją było rozumieć jako próbę uaktualnienia marksistowskiej teorii postępu, ale jednocześnie kryła w sobie potencjal wyjścia poza nią. Wiadomo, że konieczne było zaangażowanie wysokich urzędników Komisji Planowania oraz PAN, żeby wiosną 1969 r. przy prezydium PAN powstał Komitet Badań i Prognoz „Polska 2000”, a w następnym roku kompleksowy system prognozowania dla potrzeb Komisji Planowania (Nowacki 1985: 166–169). W oficjalnych uzasadnieniach mało było już mowy o humanistycznych wizjach socjalizmu, więcej o efektywności, naukowości i konieczności budowania wizji „rozwinętego społeczeństwa socjalistycznego” w bliskiej współpracy polityków z ekspertami naukowymi (Secomski 1970). Pierwsze lata urzędowania Edwarda Gierka przynosiły właśnie ten rozwój instytucjonalny. W planistach prognozy ukazujące warianty rozwoju budziły nadzieję na „optymalne decyzje” (Secomski 1971: 71). Jak podkreśla Pavel Kolář w swojej analizie „post-stalinowskiego” dyskursu ideologicznego partii komunistycznych, te ostatnie po 1956 r. coraz jaśniej budowały swoje narracje sięgające poza

<sup>8</sup> Komitet Badań i Prognoz „Polska 2000”. 1981. *Prognoza ostrzegawcza „Lata najbliższe”*. *Opracowania szczegółowe i aneks metodologiczny*, maszynopis powielany [w zasobach Biblioteki Narodowej (BN)].

horyzont terażniejszości na „naukowości” i ciągłym doskonaleniu „realnego socjalizmu” zamiast na rewolucyjnej sile pierwszego sekretarza (Kolář 2016: 288).

Mimo wieloznaczności i historycznego rozwoju socjalistyczne prognozowanie nie wyszło poza ramy tego, co Stanisław Ossowski określił mianem „ładu monocentrycznego” (Ossowski 1967). Wprawdzie wskazywał on na to, że kwestie stosunku do przyszłości i właściwe dla niej techniki prospekcji zyskują na znaczeniu, ale jednocześnie podkreślał, że przewidywania oparte na teoriach i metodach socjologicznych mają sens tylko w społeczeństwach pluralistycznych („policentrycznych”), gdzie jednostki kierują się w postępowaniu własnymi decyzjami i swobodnie koordynują swoje działania. W społecznościach tradycyjnych lub „monocentrycznych” przewidywanie socjologiczne zostaje zredukowane do etnografii lub „ustępuje miejsca cybernetyce, [...] a strategia [...] ustępuje miejsca inżynierii” (Ossowski 1967: 95). Na tym polu problemowym operowała polska futurologia naukowa lat 70.

### **/// 2. Cztery problematyzacje granic socjologicznej wyobraźni dotyczące przyszłości**

Zarysowawszy historyczne uwarunkowania polskich studiów nad przyszłością, chcemy teraz zrekonstruować cztery sposoby problematyzowania granic socjologicznej wyobraźni dotyczące przyszłości pochodzące z lat 70. XX w. Skupiamy się przy tym na ich społecznie uwarunkowanej epistemologii. Innymi słowami, uprawiamy coś, co jeden z dalej omawianych autorów określał mianem historycznej „metaprognostyki” (Rolbiecki 1972: 52). Pod tym kątem zestaw wybranych przykładów, choć selektywny, odsłania charakterystyczne dla ówczesnej futurologii rozumowania na temat jej roli oraz orientacji ku przyszłości. Przedstawiane autorskie koncepcje nie służą portretowi intelektualno-biograficznemu, lecz udokumentowaniu zróżnicowanych prób (prze)definiowania porządków temporalnych.

### **Futurolog jako ekspert terażniejszości przyszłej: Prognozowanie Jana Szczepańskiego**

Jan Szczepański (1913–2004) znacząco przyczynił się do tego, że w końcu lat 60. i na początku 70. dyskusja na temat badań prognostycznych „w Polsce rozwija się szerokim frontem” (Szczepański 1974: 13). Aktywnie uczestniczył w przygotowaniach wspomnianej konferencji w Tardzie,

utworzeniu Komitetu „Polska 2000”, a jako przewodniczący Międzynarodowego Stowarzyszenia Socjologicznego (ISA) współorganizował zjazd w bułgarskiej Warnie w 1969 r. poświęcony kwestiom prognozowania i planowania, który był okazją do wymiany intelektualnej ponad podziałami ideologicznymi.

Podejście Szczepańskiego stanowi przykład socjologicznej aktywności prognostycznej o intencji praktycznej. Rola prognostyki miała polegać na wychowaniu obywatelskim i ideologicznym. Tak rozumiana futurologia mogła się wpisać w oficjalną, marksistowską koncepcję aktywnego udziału nauk społecznych w przebudowie społeczeństwa. Dopiero z czasem władze polityczne w PRL zdały sobie sprawę, że mimo odgórnie ustalanych tematów badań prognostycznych spełnienie tej roli niekoniecznie przyczyniło się do wzmocnienia podstaw teoretycznych marksizmu-leninizmu (Bielecka-Prus 2011: 753–755).

Zakładając przyspieszone tempo i charakter zmian społecznych w Polsce Ludowej po okresie stalinowskiej industrializacji oraz względnie stabilną sytuację międzynarodową, futurologia miała przyczynić się do jakościowego przesunięcia ciężaru socjalistycznej polityki modernizacyjnej w kierunku „mózgów, kwalifikacji, wiedzy i organizacji [...] [oraz] wielk[iej] prac[y] uczenia narodu myślenia o przyszłości budowanej przez każdego obywatela na każdym stanowisku” (Szczepański 1971b: 137). Przede wszystkim namysł nad technikami prospekcyjnymi miał zastąpić odwoływanie się do doświadczeń historycznych przy podejmowaniu decyzji życiowych i politycznych, i tym samym przyczynić się do udoskonalenia „układu kierowniczego” (Szczepański 1974: 18), czyli systemu planowania i sprawowania władzy. O ile jednak poprawa sposobów podejmowania decyzji wydawała się Szczepańskiemu możliwa, o tyle w społeczeństwie będącym z założenia układem kierowanym centralnie musiał uznać, że prognozy nie mogły dotyczyć ani zmian personalnych, ani instytucjonalnych w samym układzie kierowniczym (Sulek 2011b: 252).

Dlatego pytał, czy futurologia nie powinna skupiać się po prostu na analizie planów perspektywicznych oraz ocenie ich realności. Wyrażając zasadnicze wątpliwości co do tej ostatniej, Szczepański (1967: 98) zaprzeczal funkcjonowaniu doskonałego monocentryzmu, działającego wedle planów przypominających rozkłady jazdy pociągów (Ossowski 1967: 95). Futurologia, mimo podobnych korzeni ideowych, od cybernetycznego planowania i utopii miała się odróżniać orientacją empiryczną: „chodzi jej nie o skonstruowanie modelu społeczeństwa ulepszanego, lecz społeczeństwa rzeczywistego” (Szczepański 1967: 100).

Szczepański zakładał zatem, że analiza socjologiczna, która zajmuje się inwentaryzacją składowych danej struktury społecznej, elementów trwałych i zmiennych oraz mechanizmów ich działania, może dojść „do opisu przyszłego stanu społeczeństwa” (Szczepański 1967: 100). Jediną zagadką stanowiły sprzężenia zwrotne i nakładające się na siebie zdynamizowane, ale niesynchroniczne układy – od układu kierowniczego, przez ekologiczno-przestrzenne, demograficzne, do spontanicznych grup nieformalnych i procesów kreatywności artystycznej (Szczepański 1974: 18, 30f.). Tak „stemporalizowanej” (Luhmann 1980) mozaiki społecznej, której zmienność kontrolował nie ruch dialektyczny ani decyzja planisty, lecz złożona dynamika różnych układów czasowych, futurologia nie mogła opisać jednostkowej wizji, lecz tylko skoordynowaną współpracą ekspertów z różnych dziedzin i metod. W kontekście powstającego w 1970 r. biurokratycznego systemu specjalistycznych studiów prognostycznych<sup>9</sup> Szczepański zdefiniował ich nadrzędny cel ambitnie, jako „uporządkowany obraz całości społeczeństwa” (Szczepański 1974: 13), co odpowiadało politycznym oczekiwaniom wobec teorii „rozwiniętego społeczeństwa socjalistycznego”.

Cel urzeczywistnienia jednej pryncypalnej wizji społeczeństwa socjalistycznego do roku 1990 odsłania – niezależnie od oczywistej porażki realizacyjnej i mimo dynamiki zakładanej zarówno w marksistowskiej teorii postępu, jak i w zarysowanej koncepcji Szczepańskiego – wyobraźnię dotyczącą przyszłości w kategoriach ostatecznie zamkniętej, uporządkowanej struktury. Przewidywaniom Szczepańskiego towarzyszyło założenie o trwałości klas społecznych jako głównych form stratyfikacji polskiego społeczeństwa do 2000 r., chociaż zarazem stwierdzał, że ich funkcja i wewnętrzne style życia ulegną pluralizacji (Szczepański 1974: 22). Lokalizował ostateczną granicę przewidywalności w społecznych „mikroformach” (Szczepański 1974: 30), małych grupach ulegających zmianie spontanicznej. Niemniej zauważał, w esejju podejmującym kwestię człowieka XXI w., że „[r]ozbicie struktur społecznych i rozbiecie struktur myślenia jest znacznie trudniejsze niż rozbiecie struktury atomu” (Szczepański 1971a: 25). Z tego wylania się orientacja na przyszłość, którą można opisać bardziej w kategoriach dookreślenia nadchodzącej – niemal deterministycznie – przyszłości niż ukazywania aktualnie możliwej wielości wariantów<sup>10</sup>. Przyszłość,

<sup>9</sup> Uchwała nr 150 Rady Ministrów z dnia 17 września 1970 r. w sprawie wprowadzenia systemu prognoz jako podstawy do opracowywania planów 5-letnich i planów perspektywicznych (Monitor Polski Nr. 34, poz. 266, § 8, str. 514) zobowiązała ministerstwa, instytucje naukowe, Komisję Planowania oraz PAN do skoordynowanej pracy nad tematycznymi prognozami w horyzoncie 1990 r.

<sup>10</sup> Posługujemy się rozróżnieniem między *present future* a *future present* rozwiniętym przez Luhmanna (1976).

o którą prognozom tym chodziło, to przyszła terażniejszość, „aktualność jakiejś przyszłej daty” (Szczepański 1989: 9).

## **Futurolog jako metodyk: Prognozy w empirycznej socjologii Stefana Nowaka**

Na kongresie futurologicznym w maju 1967 r. Stefan Nowak (1924–1989) stwierdził, że za deklaracjami futurologów o naukowym obiektywizmie kryją się różne „typ[y] idealn[e] nastawienia wobec zagadnienia prognozy przyszłości” (cyt. za Raźniewski et al. 1967: 91). Nie przywoławszy (przynajmniej w udokumentowanej części dyskusji) typologii Ossowskiego, zaproponował własną, w której wiedza o przyszłości stanowiła zmienną postaw epistemologicznych. Choć w tamtym kontekście Nowakowi chodziło o krytykę dyskutowanego modelu przyszłej kultury socjalistycznej, to wylaniająca się z niej koncepcja przyszłości polega na innej orientacji temporalnej niż koncepcja Szczepańskiego.

Widać to w założonej przez Nowaka roli futurologa. Posługiwał się przeciwstawieniem dwóch typowych postaci: astronoma, który na podstawie informacji o procesach i sytuacjach wyjściowych niezależnych od niego przewiduje „tok zdarzeń przyszłych” (tamże); oraz gracza będącego częścią układu, który to układ stara się poznać, by realizować w nim swoje cele. Przewidywanie w ramach drugiej postawy nie jest kwestią mniejszego lub większego zasobu informacji, lecz mniejszych lub większych „stopni swobody” (tamże). Przy czym ani termin „gracz”, ani „stopnie swobody” nie były rozumiane jak w teorii gier i matematyce. Chodziło Nowakowi o to, by zwracać uwagę na często ubieraną w prognozy rzekomo samoistnych trendów „inżynierię społeczno-kulturową” (tamże: 93). Wytknął futurologom, że – usiłując „obiektywnie” przewidywać – właściwie proponują całe systemy wartości i że za mało badają ograniczenia w immanentnych strukturach układu wyjściowego, powiązaniach funkcjonalnych, przeocząc wzajemne *niezależności* jego elementów. Wypowiadając się w dyskusji o prognozach rozwoju kultury socjalistycznej, ilustrował tę sprzeczność między obiektywizmem a wartościowaniem na przykładzie sprzecznych wartości w debatowanym modelu kultury socjalistycznej. Na gruncie marksistowskiej teorii postępu zarówno miała być ona egalitarna, jak i służyć maksymalizacji wydajności gospodarczej, co uważał za nie do pogodzenia (tamże). Metodologicznie z jednej strony Nowak apelował o przyznanie się do postawy „gracza” uznającej wartościowania (a zatem problem odpowiedzialności) za główną operację futurologów. Z drugiej strony, w zakresie

empirii społecznej nawoływał do badania zakresu alternatywnych biegów rzeczy, na które pozwalały ograniczenia immanentnych struktur i powiązań funkcjonalnych społeczeństwa socjalistycznego. Posługując się figurą gracza, odrzucał koncepcję „inżynierii społecznej”, zakładając, że „partnerzy tej zabawy też są podmiotami myślącymi, mającymi swoje cele, które należałoby uwzględnić w planowaniu społecznym” (tamże: 94).

Do postawy astronoma wobec kwestii przewidywalności przyszłości sam Nowak zbliżał się trochę jako teoretyk i metodolog nauk społecznych (por. Nowak 1976). Natomiast jego aktywny udział w dyskusji w Tardzie, a później w latach 70. na konferencjach Komitetu „Polska 2000” oraz w konwersatorium „Doświadczenie i Przyszłość” (DiP) należy raczej traktować jako udział w grze (dalekiej wszak od zabawy). Fora te w praktyce funkcjonowały jako miejsce wymiany intelektualnej o stanie i perspektywach polskiego społeczeństwa, stając się – by pozostać w tej metaforze – planszami interakcji dla intelektualistów bliskich władzy oraz socjologów krytycznie nastawionych wobec bieżącej sytuacji politycznej w PRL. Właśnie pod kątem kryzysu systemu władzy na początku lat 80. uaktywniała się u Nowaka postawa prognostycznego gracza, który wyniki badań opinii wykorzystywał do ukazania i wartościowania alternatyw rozwojowych (Nowak 2004 [1983], Grabowska, Sulek 2009: 20). Tuż po ogłoszeniu stanu wojennego, wraz z innymi członkami opozycyjnego Konwersatorium DiP napisał raport pod tytułem *Hipotetyczne scenariusze przemian* (Gotowski et al. 1982). Wydanie go nakładem Komitetu „Polska 2000”, które spotkało się z ostrą krytyką ze strony organizacji partyjnej PAN, pokazuje, że debaty o prognozach w tej kryzysowej sytuacji mniej niż syntetycznemu obrazowi całego społeczeństwa służyły konfrontacji różnych interpretacji oraz światopoglądów.

Epistemologiczną zapowiedź tego można widzieć w tym, co napisał Nowak w obliczu względnej nowości futurologii na początku lat 70. Wtedy omawiał ją jako jedną z odrębnych technik budowania prognoz w podręczniku metodologii, a więc jako element wiedzy kanonicznej dla studentów „tak zwanej socjologii empirycznej” (Nowak 1970: 9). Chciał ich uczyć „postawy gracza” czy „astronoma”? Wskazując na rosnącą potrzebę stosowania wiedzy socjologicznej w praktyce politycznej i ekonomicznej, Nowak umieścił futurologię obok innych technik prospekcji (dedukcji, probabilistycznych oszacowań, ankietowych badań zamiarów, ekstrapolacji trendów itp.)<sup>11</sup>. Porównał ją – podobnie jak Szczepański – ze względu na

<sup>11</sup> Warto zwracać uwagę na to, że w kompozycji podręcznika z 1970 r. wątek prospekcji – zgodnie z Comte’owską tezą spełnienia nauk społecznych w umiejętnościach prognostycznych – stanowi

dłuższe horyzonty czasowe, z utopiami, ideologiami oraz teoriami społecznego rozwoju, twierdząc, że

[n]owym elementem, jaki do tych zagadnień wnosi tzw. „futurologia”, jest próba nadania tym prognozom postaci maksymalnie kontrolowalnej i formułowanie twierdzeń o przyszłych losach społeczeństw czy też poszczególnych dziedzinach życia społecznego [...] w sposób maksymalnie zasadny. [...] Cechą charakterystyczną współczesnej ‘futurolologii’ jest to, że formułuje prognozy „średniego zasięgu”, z reguły nie wykraczające poza lat 30 (rok 2000 stał się symboliczną granicą futurologicznych rozważań) (Nowak 1970: 451).

Właściwym, to znaczy najbardziej naukowym narzędziem futurologii była według Nowaka ekstrapolacja trendów i formułowanie hipotez warunkowych, mających często charakter samospełniającej się przepowiedni (Nowak 1970: 453–461). Kluczowym modusem technik prospekcji ma być zarysowanie wielu wariantów – których ilość „podlega nie tylko prawom kombinatoryki” (Nowak 1970: 457 f.). Przyszłość futurologii zatem nie jest przyszłością obliczalną, lecz „rozpiętością” między możliwym minimum i maksimum. Tym samym [futurologia] określa dla danego trendu granice realnych możliwości lub inaczej granice socjotechnicznego manewru, poza którymi plan staje się utopią” (Nowak 1970: 459). Prospekcja nie polega tu na określeniu wizji podbudowanej autorytetem naukowym, ma raczej odsłonić granice i „ukryte” (Nowak 1970: 460) konsekwencje aktualnych decyzji planistyczno-politycznych. Mimo że Nowak powtórnie podkreśla dążenie do rygorystycznej naukowości, poleca (w podręczniku socjologii empirycznej!) futurologom sięgać do fikcyjnych scenariuszy fantastyki i utopii – po to, by nie stracić „ideologicznej wyobraźni” (Nowak 1970: 460 f.) dla problemów nieobliczalnych statystycznie.

### **Futurolog jako epistemolog przyszłości: „Prognozologia” Waldemara Rolbieckiego**

Stosunkowo krótka faza koniunktury futurologii w Polsce od połowy lat 60. do końca lat 70. generowała, obok samych prognoz, także refleksje nad przewidywalnością jako taką. Dziś raczej mało znany naukoznawca

---

punkt kulminacyjny. W wydaniu z 1985 r. jest natomiast rozproszony, a futurologia stanowi część socjologii stosowanej (Nowak 1985: 462).



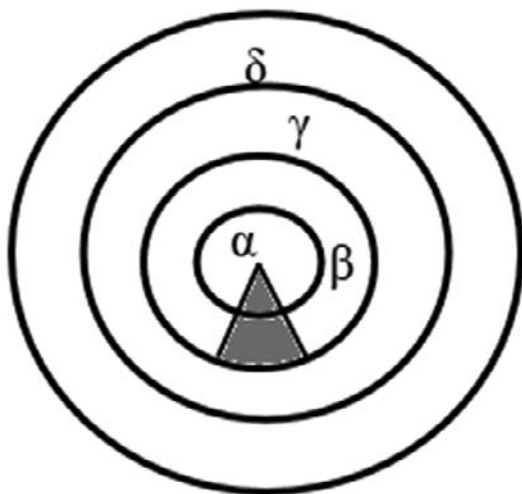
Waldemar Rolbiecki (1927–2002) rozwijał ten drugi, „metaprognostyczny” (Rolbiecki 1972: 52) wątek, zapowiadając – na razie bez powodzenia, jak się wydaje – powstanie nowej dyscypliny naukowej zwanej „prognozologia” (Rolbiecki 1967: 241, 1970). Ten pomysł wyrastał z aktywności w obszarze organizacji i planowania nauki w PAN. Ukończywszy studia z zakresu pedagogiki, filozofii i socjologii, Rolbiecki uczęszczał m.in. na konwersatoria Kazimierza Ajdukiewicza i Tadeusza Kotarbińskiego, a po usunięciu z uniwersytetu w 1951 roku przeszedł do PAN, gdzie w latach 60. pełnił funkcję kierownika Zespołu Planu Perspektywicznego Rozwoju Nauki Polskiej (Skarbek 2003). Przeszedłszy w 1968 r. do pionu naukowo-gi jako pracownik Zakładu Historii Nauki i Techniki, Rolbiecki zajmował się prognozowaniem z perspektywy prakseologicznej. W jego tekstach przyszłość staje się wręcz przedmiotem wiedzy<sup>12</sup>, a futurolog występuje w roli epistemologa. Jak stwierdza Rolbiecki (1967: 280–281), pozwoliło to omijać wiążące ramy ideologiczne oraz ryzyko propagandowego wykorzystania konkretnych prognoz. Refleksja prognozologiczna krąży zatem wokół problemu *sprawczości*, wyraźnie przeciwstawiając się refleksji nad *sprawnością* – tematem kwitnących wówczas studiów o organizacji, zarządzaniu i „socjotechnice” (Rolbiecki 1972: 43).

Definicja Rolbieckiego dokonuje uprzedmiotowienia przyszłości. Nie określa ona ani temporalnego horyzontu, ani przyszłych rzeczy, lecz „ewentystycznie” obejmuje „coś złożonego z takich zdarzeń, które dopiero się zdarzą, czyli zajdą” (tamże 1972: 42). Nie chodzi zatem o przewidywanie trendów rozwojowych, lecz o rozmaite zdarzenia: zdarzenia statyczne i proceduralne, proste i złożone, wcześniejsze i późniejsze, krótsze i dłuższe, krajowe i międzynarodowe, a także zdarzenia humanistyczne i nie-humanistyczne (tamże 1972: 42–45). Na tej podstawie Rolbiecki wyobrażał sobie granice przewidywalności jako model koncentrycznych kół ułożonych wokół sprawczości ludzkiej.

Jądrem tego modelu są ( $\alpha$ ) świadomie podjęte decyzje ludzkie otoczone ( $\beta$ ) ich skutkami równocześnie niebędącymi decyzjami, o jeden krąg dalej ( $\gamma$ ) skutkami już dawno podjętych decyzji, a w ostatnim kręgu ( $\delta$ ) zdarzeniami niebędącymi ani czynami ludzkimi, ani ich skutkami. W tym „ergonomicznym” modelu było więc miejsce na tak zwaną przyszłość „niegotową” lub otwartą ( $\alpha$  i  $\beta$ ) oraz „gotową” ( $\gamma$  i  $\delta$ ) – zamkniętą, „bo nic już nie

---

<sup>12</sup> Odwołujemy się do koncepcji *epistemic things* historyka nauki Hansa-Jörga Rheinbergera. Tak jak w laboratoryjnej biologii molekularnej przedmiot badań futurologii, czyli przyszłość, cechuje niereprodukowalność niejasność – „w swojej obecności eksperymentalnej są [one] w pewnym sensie nieobecne” (Rheinberger 1994: 409, Surman 2014: 54).



Strefa sensownej planowalności przyszłości (za Rolbiecki 1972: 52)

brakuje” (tamże 1972: 48), aby mogła zająć. Sensem tego modelu jest ukazanie, jaki mały wyimek przyszłości „niegotowej” (obszar szary na rysunku) stanowi strefę sensownego planowania (tamże 1972: 45–52).

Granice przewidywalności sięgają jednak dużo dalej. Rolbiecki „wyznaj[e] pogląd, iż cała przyszłość (tj. wszelkie zdarzenia przyszłe) jest zasadniczo poznawalna” (tamże 1972: 49). Nie oznacza to, że przewidywania są trafne lub pewne. Natomiast także obszary nieplanowalne rządzą się zasadniczo poznawalnymi prawami. Zatem tylko przewidywania jeszcze niepodjętych decyzji ludzkich oraz ich skutków ( $\alpha$  i  $\beta$ ) wymagają wyrafinowanej metodologii (tamże 1972: 50). W konkrety tych metod Rolbiecki nie wchodzi, jednak wyborem nielicznych przykładów wskazuje granice przewidywalności tam, gdzie dotykają one stosunków ludzi z przyrodą. Zakłada, że np. przy przemysłowym przetwarzaniu celulozy i powstałych w tym procesie odpadach, ciągi kauzalne nie pozwalają rozdzielać zdarzenia na czyny i skutki (tamże 1972: 44). Jego tekst pokazuje trudność uchwycenia tej granicy, leżącej u podstaw prognozowania. Futurologia ta, z pozoru tak formalna, zachęca do włączania ciągle rzadkich wówczas wątków ekologicznych. Na ich podstawie, mimo zainteresowań metaprognostycznych, Rolbiecki formułuje też prognozę w istocie polityczną: ludzka sprawczość ingerująca w układy niehumanitarne sprawia, że coraz trudniej przewidywać, bo „strefa prostych zależności się kurczy” (tamże 1972: 46).

## Futurolog jako uczeń czarnoksiężnika: Prognozowanie kultury Andrzeja Sicińskiego

W dyskusje o futurologii naukowej Andrzej Siciński zaangażował się w latach 60. i 70. jak żaden inny polski socjolog. Obszernego wkładu Sicińskiego w uzasadnienie (Siciński 1969), organizację (Siciński 1972), usystematyzowanie metodologiczne (Raźniewski, Siciński 1973, Siciński, Gzula 1976), usieciowienie międzynarodowe (Ganczew, Siciński 1975) oraz empiryczne stosowanie (Siciński 1975 [1973], Ornauer et al. 1976) studiów prognostycznych nie możemy w tym miejscu szczegółowo omawiać. Siciński gruntownie zapoznał się z zagraniczną literaturą prognostyczną, zanim socjologodzy polscy głośno o niej mówili. Oceniał możliwości przewidywania niejednoznacznie<sup>13</sup>, ale strategicznie apelował o własne polskie badania w odpowiedzi na globalną „wojnę na prognozy” (Siciński 1967: 243). Można powiedzieć, że Siciński poprzez udział w międzynarodowym projekcie Images of the Year 2000, samodzielnie założony w 1969 r. Zespół Prognoz Społecznych w IFiS PAN (Tarkowska 1999) oraz w drugiej połowie lat 70. funkcję delegata do Światowej Federacji Studiów nad Przyszłością stał się rozpoznawalnym za granicą reprezentantem polskiej futurologii. Przyczyniło się do tego zainteresowanie Sicińskiego rozwojem kultury, a w szczególności stylów życia, tematem, który wówczas w skali międzynarodowej debaty o futurologii był uważany za oryginalne podejście (Siciński 1973: 176, Masini 2001).

Połączenie socjologii kultury i badania opinii z prognozowaniem wywodził z Pracowni Żółkiewskiego, dla którego kultura była – wbrew materialistycznej teorii ścisłej zależności nadbudowy od praw rządzących bazą – „sfer[a] uprzywilejowan[a] twórczości spontanicznej, a więc nieprzewidywalnej” (Żółkiewski 1967: 10). W kontekście deklaracji ówczesnych władz PRL o przejściu od etapu uprzemysłowienia do etapu zaspokojenia potrzeb konsumpcyjnych i kulturalnych zainstalowanie futurologii w tym miejscu było też strategicznie stosownym wyborem. Jednocześnie przewidywanie nadchodzących przemian kulturowych dało przestrzeń dla intuicji i wyobraźni przekraczającej empiryzm. Główną tezą prognostyczną Sicińskiego było napięcie między tendencjami zróżnicowania i ujednoczenia: wraz z coraz powszechniejszym uwolnieniem ludzi od dominacji czynników ekonomicznych musi – twierdził – nastąpić większy pluralizm sty-

<sup>13</sup> APAN, DWNS, II-73 367/41 194, b. p.: Siciński A. [1966]. *Możliwości naukowych dociekań przyszłości. Współczesne kierunki rozważań (Na prawach rękopisu)*, Komitet Badań nad Kulturą Współczesną PAN.

łów życia, podczas gdy różnice klasowe się niwelują (Siciński 1975: 14–18). Daleki od interpretacji wprost optymistycznej, wskazującej na potencjał emancypacyjny i demokratyzację wyborów, Siciński zwracał też uwagę na niebezpieczeństwa. Nie wykluczał dezintegracji społecznej, alienacji i powstania nowych podziałów – np. pomiędzy „nomadycznymi” stylami życia otwartymi na mobilność i migracje a „osiadłymi” stylami życia, którym brak „upodobania do ruchliwości” (Siciński 1973: 181).

Istotną podstawą zarówno dla tych prognoz, jak i dla późniejszych badań empirycznych w ramach własnej koncepcji metodologicznej stylów życia, była naszym zdaniem koncepcja przyszłości Sicińskiego. Wyraźniej niż Nowak w swoich studiach nad przyszłością Siciński podkreślał, że ich wyróżniający element to „prognozy wariantowe” (Siciński 1972: 14). Alternatywność przyszłości, alternatywne style życia i koncepcja człowieka wybierającego *homo elicens* stały się motywem jego dalszej pracy (Siciński, Wemegah 1983). Futurologia zwracająca uwagę na możliwe alternatywy rozwojowe na przełomie lat 60. i 70. wydawała się Sicińskiemu konstruktywnym wkładem do planowania społecznego (Czerwiński 1969: 869). Jednak w 1979 roku na seminarium Komitetu „Polska 2000” ogłosił referat diagnozujący nieprzekraczalny już w ówczesnej Polsce Ludowej dystans między „społeczeństwem istniejącym i społeczeństwem pożądanym”<sup>14</sup>. Referat ten może wyglądać jak zapowiedź późniejszego zaangażowania w Konwersatorium DiP i doradzanie Solidarności, ale też nadchodzącego rozczarowania prognozami.

Takiej kauzalności natomiast zaprzeczają pojęcia czasu i przyszłości, które wylaniają się z futurologii Sicińskiego. Jej orientacja temporalna polega na tym, „aby wziąć pod uwagę, jak dzisiejsze cele i decyzje zostaną zaakceptowane poprzez przyszłe pokolenia” (Siciński 1972: 15). W *Images of the Year 2000* ten pomysł brzmiał tak: „We would like to know more about how the future enters, where it enters and how expectations and hopes mingle and blend in different groups and nations” (Ornauer et al. 1976: 7). W społeczeństwach centralnie planowanych przyszłość teoretycznie miała wchodzić twórczo w postaci planów (w systemach wolnorynkowych tylko korekcyjnie). Prognostycy mieli być innowatorami, którzy skłaniają decydentów do poszukiwania dotąd nieznanymi rozwiązań (Siciński 1975 [1971]: 254). Siciński podkreślał, że prognozowanie „może sięgać dużo dalej niż planowanie (np. do zmian genetycznych lub biologicznych)” (Siciński 1972: 16).

<sup>14</sup> Siciński A. 1979. *Społeczeństwo istniejące a społeczeństwo pożądane. Tezy do dyskusji (Referat na konferencji „Społeczeństwo wychowujące – rzeczywistość i perspektywy”*, Jabłonna, grudzień 1979 r., maszynopis powielany [w zasobach BN].

Granice futurologicznej wyobraźni wyznaczało tylko pojawienie się „ewentualnej istoty post-ludzkiej” (Siciński 1973: 177).

Siciński zatem, zadając pytania futurologiczne, wypowiadał się nie tylko o istniejącym społeczeństwie monocentrycznym w Polsce Ludowej. Co wydaje się może ucieczką w daleką przyszłość, dotyka jednak istoty projektów modernizacyjnych i nowoczesności, również jej wariantu socjalistycznego. Sicińskiego pojęcie przyszłości charakteryzuje się refleksyjnością: ludzie przez innowacje technologiczne i interwencje w przyrodę, przez antycypowanie i świadome kształtowanie przyszłości, wywołują siły, nad którymi nie są w stanie panować. Siciński zdaje się podsumował to swoimi wnioskami z badań nad społecznymi reakcjami na katastrofę w Czernobylu w 1986 r.: ludzie zdobywający wiedzę o przyszłości są skazani na „nieporadnoś[ć] Ucznia Czarnoksiężnika, nadmiern[a] pewnoś[ć] siebie ludzi techniki, niepewnoś[ć] ludzi wiedzy i ludzi «mass mediów»” (Siciński 1989: 9).

### **/// Konkluzja**

Cztery omawiane konceptualizacje przyszłości w socjologii polskiej powstały przed niemal półwieczem w warunkach ostatniego podrywu modernizacyjnego PRL z jednej, a pierwszymi instytucjonalizacjami globalnych niepokojów o „granice wzrostu” z drugiej strony. Socjologiczne przewidywania były spętane ograniczeniami „monocentrycznego” (Ossowski) układu politycznego, choć sama futurologia nie była na jego usługach.

Oczywiście okazała się niezdolna – jak prawie cała polska socjologia tamtego czasu – do wyobrażenia sobie wyjścia poza socjalistyczny porządek, i to tuż przed jego potężnym kryzysem, a potem całkowitym rozpadem (Sulek 2011b). Była to więc futurologia wprost nieskuteczna, jednak w oczach przywołanych powyżej autorów stanowiła poszerzające wyobraźnię ćwiczenie intelektualne. Proponujemy odzyskać tę historyczną wartość polskiej futurologii naukowej nie tyle przez pytanie o to, *co* zdołała przewidzieć (a takich kwestii szczegółowych zebrałby się pokazny katalog), lecz o to, *jak* to robiła. Futurolog jako ekspert w rozumieniu Szczepańskiego wyobrażał sobie przyszłość jako przyszłą terażniejszość, którą w możliwie pełnym obrazie ukazuje. Metaprognostyka Rolbieckiego zakładała zasadniczą przewidywalność przyszłości, przy czym futurolog miał wskazać na historycznie zmniejszający się zakres planowalności. Natomiast koncepcje Nowaka i Sicińskiego z różnych punktów wyjścia należały, by wyobrażać sobie przyszłość jako zakres wielu aktualnie możliwych i ostatecznie niepewnych przyszłości.

Tamta futurologia powstawała w otwartym horyzoncie przyszłości, pomiędzy pierwszym lotem człowieka w kosmos, jego triumfalną wizytą na Księżycu, a katastrofą w Czarnobylu. Dziś, po powierzchownie wyśmianym, a zarazem głęboko zinternalizowanym przekonaniu o „końcu historii” po roku 1989, wchodzimy chyba w zupełnie inny reżim czasowy – w *historię końca*. Jego futurologia dopiero się rodzi, choć przybiera już bardzo wymierne postaci, jak np. obliczenia skali globalnych spustoszeń wywołanych ociepleniem klimatu o 2 stopnie Celsjusza. To już nie tylko intelektualna moda, ale egzystencjalna konieczność sugeruje, że „futurologiczne” ćwiczenia antropoceniczej wyobraźni socjologicznej są dziś chyba ważniejsze niż kiedyś.

#### Bibliografia:

/// Andersson J. 2012. *The Great Future Debate and the Struggle for the World*, „The American Historical Review”, nr 5, s. 1411–1430.

/// Andersson J. 2018. *The Future of the World. Futurology, Futurists, and the Struggle for the Post Cold War Imagination*, Oxford University Press.

/// Baade F. 1962. *Rok 2000. Ku czemu zmierza świat?*, PWE.

/// Becht L. 2017. *From Euphoria to Frustration: Institutionalizing Prognostic Research in the Polish People's Republic, 1969–76*, „Acta Poloniae Historica”, nr 116, s. 277–299.

/// Beckert J. 2016. *Imagined Futures. Fictional Expectations and Capitalist Dynamics*, Harvard University Press.

/// Bell D. 1966. *Dwanaście sposobów przewidywania w naukach społecznych* (do użytku służbowego), PAN Ośrodek Planowania i Koordynacji Badań Naukowych.

/// Bell D. 1970. *The Post-Industrial Society: Technocracy and Politics*, [w:] *Transactions of the Seventh World Congress of Sociology, Varna, September 14–19, 1970*, vol. I, red. ISA, The Bulgarian Academy of Sciences Publishing House, s. 15–36.

/// Bielecka-Prus J. 2011. *The Social Roles of Polish Sociologists after 1945*, „Comparative Sociology”, nr 5, s. 735–765.

/// Catanus A. 2015. *Official and Unofficial Futures of the Communist System. Romanian Future Studies between Control and Dissidence*, [w:] *The Struggle for the Long-Term in Transnational Science and Politics. Forging the Future*, red. J. Andersson, E. Rindzevičiūtė, Routledge, s. 170–194.

/// Christian D. 2011. *Maps of Time. An Introduction into Big History*, The University of California Press.

/// Chruszczow N. 1961. *O programie Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego, referat wygłoszony na XXII Zjeździe KPZR 18 października 1961 r.*, „Nowe Drogi”, nr 11, s. 95–182.

/// Crutzen P.J. 2002. *Geology of mankind*, „Nature”, nr 415, s. 23.

/// Czerwiński M. 1969. *Wprowadzenie w futurologię. Recenzja książki Andrzeja Sicińskiego: Prognozy a nauka*, Warszawa: KiW 1969, „Nowe Książki”, nr 13, s. 869–870.

/// Czerwiński M., Pawelczyńska A., Porębski M., Siciński A., Strzelecki J., Żółkiewski S. 1967. *Elementy przyszłościowego modelu kultury socjalistycznej w Polsce*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4, s. 49–66.

/// De Jouvenel B. 1966. *O przewidywaniu (W aneksie skrót szkicu Emila Fagneta „Jaki będzie dwudziesty wiek”)* (do użytku służbowego), PAN Ośrodek Planowania i Koordynacji Badań Naukowych.

/// Domańska E. 2014. *Historia ratownicza*, „Teksty Drugie”, nr 5, s. 12–26.

/// Etzemüller T. 2017. *Social Engineering, Version: 2.0*. [http://docupedia.de/zg/Etzemueller\\_social\\_engineering\\_v2\\_de\\_2017](http://docupedia.de/zg/Etzemueller_social_engineering_v2_de_2017); dostęp: 16.07.2018.

/// Falewicz J., red. [1970]. *Zewnętrzne i wewnętrzne umarunkowania zjawisk patologii społecznej w Polsce w świetle nadesłanych wypowiedzi*, Ossolineum.

/// Filipkowski P. 2017. *Back to future's past. Andrzej Siciński's scientific futurology*, „Acta Poloniae Historica”, nr 115, s. 267–271.

/// Foucault M. 1976. *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Suhrkamp.

/// Fourastié J. 1954. *Die große Hoffnung des zwanzigsten Jahrhunderts*, Bund.

/// Ganczew P., Siciński A., red. 1975. *Problemy prognozowania w krajach socjalistycznych*, Ossolineum.

/// Gordon T.I., Helmer O. 1965. *Prognozy wieloletnie (Próba przewidywania przyszłością metodą delficką)* (do użytku służbowego), PAN Ośrodek Planowania i Koordynacji Badań Naukowych.

/// Gotowski B., Kapuściński R., Nowak S., Regulski J., Siciński A., Trzeciakowski W., Gotowski W. 1982. *Hipotetyczne scenariusze przemian ekonomicznych, społecznych i politycznych w Polsce 1982/83*, Komitet Badań i Prognoz „Polska 2000” przy Prezydium PAN.

/// Grabowska M., Sulek A. 2009. *Stefan Nowak jako badacz społeczeństwa polskiego*, [w:] S. Nowak, *O Polsce i Polakach. Prace rozproszone 1958–1989*, Wydawnictwa UW, s. 11–28.

/// Harari Y.N. 2016. *Homo deus: A brief history of the future*, Harvill Secker.

/// Hartog F. 2015. *Regimes of historicity. Presentism and experiences of time*, Columbia University Press.

/// Hölscher L. 1999. *Die Entdeckung der Zukunft*, Fischer.

/// Hölscher L. 2017. *Theoretische Grundlagen der historischen Zukunftsforschung*, [w:] tegoż, *Die Zukunft des 20. Jahrhunderts: Dimensionen einer historischen Zukunftsforschung*, Campus, s. 7–38.

/// Karpiński A. 2001. *Studia nad przyszłością na świecie i w Polsce (doświadczenia i wnioski)*, „Biuletyn Polska 2000 Plus”, nr 2, s. 9–23.

/// Kiecko E. 2018. *Przyszłość do zbudowania. Futurologia i architektura w PRL*, Fundacja Bęc Zmiana.

/// Kolář P. 2016. *Der Poststalinismus. Ideologie und Utopie einer Epoche*, Böhlau.

/// Komitet Prognoz „Polska w XXI Wieku” przy Prezydium PAN, red. 1999. *Studia nad przyszłością w Polsce w pracach Komitetu Prognoz „Polska w XXI wieku”. Komitet i jego twórcy (w 30-lecie powstania Komitetu) 1969–1999*, Elipsa.

/// Kurczewski J. 2009. *Obraz świata w roku 2000 i co z tego wynikało*, [w:] *Socjologia i Siciński. Style życia, społeczeństwo obywatelskie, studia nad przyszłością*, red. P. Gliński, A. Kościański, IFiS PAN, s. 67–84.

/// Luhmann N. 1980. *Temporalisierung von Komplexität. Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe*, [w:] tegoż, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Suhrkamp, s. 235–300.

/// Luhmann N. 1976. *The Future Cannot Begin. Temporal Structures in Modern Society*, „Social Research”, nr. 1, s. 130–152.



/// Mallard G., Lakoff A. 2011. *How Claims to Know the Future Are Used to Understand the Present: Techniques of Prospection in the Field of National Security*, [w:] *Social Knowledge in the Making*, red. C. Camic, N. Gross, M. Lamont, Chicago University Press, s. 339–378.

/// Masini B. 2001. *Preface. Futures Studies and the WSFS in Central and Eastern Europe mainly in the period between 1970 and 1990*, [w:] *Futures Studies in the European Ex Socialist Countries*, red. E. Nováky, V.R. Varga, M.K. Köszegi, Futures Studies Centre Budapest University of Economic Science and Public Administration, s. 10–14.

/// Meadows D., Meadows D., Zahn E., Milling P. 1973. *Granice wzrostu*, tłum. W. Rączkowska, S. Rączkowski, PWE.

/// Meynaud J. 1957. *Paryskie spotkanie*, „Kultura [Paryż]”, nr 1–2, s. 91–104.

/// Minois G. 1996. *Histoire de l'avenir. Des prophètes à la prospective*, Fayard.

/// Nowacki W. 1985. *Notatki autobiograficzne*, PWN.

/// Nowak S. 1970. *Metodologia badań socjologicznych. Zagadnienia ogólne*, PWN.

/// Nowak S. 1976. *Inductive Inconsistencies and the Problems of Probabilistic Predictions*, [w:] tegoż, *Understanding and Prediction. Essays in the Methodology of Social and Behavioral Theories*, D. Reidel Publishing, s. 228–253.

/// Nowak S. 1985. *Metodologia badań socjologicznych*, PWN.

/// Nowak S. 2004 [1983]. *Postawy, wartości i aspiracje społeczeństwa polskiego – przesłanki do prognozy na ile przemian dotyczących*, [w:] tegoż, *Spółczesność polskie czasu kryzysu*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, s. 337–380.

/// Nycz R. 2014. *Wstęp: Humanistyka przyszłości*, „Teksty Drugie”, nr 5, s. 7–11.

/// Ornauer H., Wiberg H., Siciński A., Galtung J., red. 1976. *Images of the World in the Year 2000. A Comparative Ten Nations Study*, Mouton.

/// Ossowski S. 1967. *Koncepcje ładu społecznego i typy przewidywań [1959]*, [w:] tegoż, *Dziela*, tom IV: *O nauce*, PWN, s. 173–193.

/// Paczkowski A. 2005. *Pół wieku dziejów Polski*, 5. wyd., PWN.

/// Plaggenborg S. 2006. *Experiment Moderne: Der sowjetische Weg*, Campus.

/// Raźniewski A., Siciński A., red. 1973. *Elementy metodologii prognozowania społecznego*, Ossolineum.

- /// Raźniewski A. et al. 1967. *Dyskusja*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4, s. 85–131.
- /// Rheinberger H.-J. 1994. *Experimentalsysteme, Epistemische Dinge, Experimentalkulturen. Zu einer Epistemologie des Experiments*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, nr 3, s. 405–417.
- /// Rindzevičiūtė E. 2016. *A struggle for the soviet future. The birth of scientific forecasting in the Soviet Union*, „Slavic Review”, nr 1, s. 52–76.
- /// Rocca G.L. 1981. „*A Second Party in Our Midst*”: *The History of the Soviet Scientific Forecasting Association*, „Social Studies of Science”, nr 2, s. 199–247.
- /// Rolbiecki W. 1967. *Badania prognostyczne – prognostologia – futurologia (W związku z sympozjum prognostycznym w Pradze w dn. 21–24 II 1967 r.)*, „Nauka Polska”, nr 4, s. 95–99.
- /// Rolbiecki W. 1969. *Prognostication and Prognoseology. On the need of systematic inquiries about the prognostic activity of man*, [w:] *Mankind 2000*, red. R. Jungk, J. Galtung, Universitetsforlaget/Allen & Unwin, s. 278–285.
- /// Rolbiecki W. 1970. *Przewidywanie przyszłości*, Wiedza Powszechna.
- /// Rolbiecki W. 1972. *Ergonomiczny aspekt przyszłości. Cztery rodzaje zdarzeń przyszłych*, „Zagadnienia Naukoznawstwa”, nr 1, s. 42–53.
- /// Sabrow M. 2009. *Chronos als Fortschrittsbeld: Zeitvorstellungen und Zeitverständnis im kommunistischen Zukunftsdiskurs*, [w:] *Die Spur des Sputnik. Kulturhistorische Expeditionen ins kosmische Zeitalter*, red. I.J. Polianski, M. Schwartz, Campus, s. 119–134.
- /// Schulze Wessel M. 2018. *Der Prager Frühling. Aufbruch in eine neue Welt*, Reclam.
- /// Scranton R. 2015. *Learning to Die in the Anthropocene. Reflections on the End of a Civilization*, City Light Books.
- /// Secomski K. 1962. *Problemy planowania perspektywicznego*, [w:] *Polityka gospodarcza Polski Ludowej*, t. 2, red. J. Głowczyk, J. Gordon, J. Kofman, J. Pajestka, Książka i Wiedza, s. 511–579.
- /// Secomski K. 1970. *Badania prognostyczne w Polskiej Akademii Nauk*, „Nauka Polska”, nr 1, s. 9–21.
- /// Secomski K. 1971. *Prognostyka*, Wiedza Powszechna.

- /// Seefried E. 2015. *Zukünfte. Aufstieg und Krise der Zukunftsforschung 1945–1980*, Walter de Gruyter.
- /// Seefried E. 2017. *Der kurze Traum von der steuerbaren Zukunft: Zukunftsforschung in West und Ost in den „langen“ 1960er Jahren*, [w:] *Die Zukunft des 20. Jahrhunderts. Dimensionen einer historischen Zukunftsforschung*, red. L. Hölscher, Campus, s. 179–220.
- /// Siciński A. 1967. *Polskie studia „futurolologiczne”*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 2, s. 243–244.
- /// Siciński A. 1969. *Prognozy a nauka*, Książka i Wiedza.
- /// Siciński A. 1972. *Future research*, „Polish Perspectives”, nr 1, s. 10–16.
- /// Siciński A. 1973. *Perspektywy przemian kulturowych*, [w:] *Perspektywy XXI wieku. Szkice futurolologiczne*, red. E. Drożdż, Książka i Wiedza, s. 176–183.
- /// Siciński A. 1975. *O ogólnych tendencjach przemian kulturowych*, [w:] tegoż, *Dzisiaj i jutro kultury polskiej*, Książka i Wiedza, s. 13–40.
- /// Siciński A. 1975 [1971]. *O roli eksperta w procesie podejmowania decyzji*, [w:] tegoż, *Dzisiaj i jutro kultury polskiej*, Książka i Wiedza, s. 250–258.
- /// Siciński A. 1975 [1973]. *Przyszłość kultury a myślenie perspektywne*, [w:] tegoż, *Dzisiaj i jutro kultury polskiej*, Książka i Wiedza, s. 259–268.
- /// Siciński A. red. 1989. *Nazajutrz... Reakcje społeczeństwa polskiego na katastrofę w Czarnobylu*, PTS/IFiS PAN.
- /// Siciński A. 1996. *Działalność wydawnicza i badawcza a polityczne „zawirowania” w socjalizmie. W związku z losami „Kultury i Społeczeństwa” w latach 1960–1968 – relacja z „obserwacji uczestniczącej”*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3, s. 99–104.
- /// Siciński A., Gzula J. 1976. *Problemy Metodologii Prognozowania*, Książka i Wiedza.
- /// Siciński A., Wemegah M. 1983. *Alternative Ways of Life – Their Impressive Present and Uncertain Future*, [w:] tychże, *Alternative Ways of Life in Contemporary Europe*, The UN University, s. 3–12.
- /// Skarbek J. 2003. *Waldemar Rolbiecki (1927–2002)*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki”, nr 3–4, s. 191–202.

/// Sommer V. 2016a. *Forecasting the Post-Socialist Future. Prognostika in Late Socialist Czechoslovakia, 1970–1989*, [w:] *Forging the future. Transnational perspectives on the history of prediction*, red. J. Andersson, E. Rindzevičiūtė, Routledge, s. 144–168.

/// Sommer V. 2016b. *Scientists of the world, unite! Radovan Richta's theory of a Scientific and Technological Revolution*, [w:] *Science Studies during the Cold War and beyond. Paradigms defected*, red. E. Aronova, Palgrave, s. 177–205.

/// Sommer V. 2017. *From socialist post-industrialism to market economy: Futurology in Czechoslovakia (1960s–1980s)*, „Bohemia”, nr 1, s. 55–81.

/// Steffen W. et al. 2015. *The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration*, „The Anthropocene Review”, nr 1, s. 81–98.

/// Strzelecki J. 08.07.1967. *Kilka glos o planie*. „Polityka”, s. 1, 6–7.

/// Sulek A. 2011a. „Do Ameryki!”. *Polscy socjologowie w Stanach Zjednoczonych po 1956 roku i rozwój socjologii empirycznej w Polsce*, [w:] tegoż, *Obrazy z życia socjologii w Polsce*, Oficyna Naukowa, s. 96–141.

/// Sulek A. 2011b. *O nieprzewidywalności rewolucji. Dlaczego polska socjologia nie przewidziała „Solidarności”*, [w:] tegoż, *Obrazy z życia socjologii w Polsce*, Oficyna Naukowa, s. 243–265.

/// Surman J. 2014. *Historyzowanie nauki lub jak nowe przychodzi na świat. Rozmowa z Hansem-Jörgiem Rheinbergerem*, „Historyka. Studia Metodologiczne”, nr 44, s. 51–66.

/// Świącicki M. 1978. *Revolutions in social sciences and the future studies movement*, [w:] *Future Research – Planning – Decision Making: Conference held in Jabłonna, April 22–24 1977*, red. W. Szulc, Ossolineum, s. 139–199.

/// Szacki J. 1980. *Spotkania z utopią*, Iskry.

/// Szczepański J. 1967. *O metodzie przewidywania składu i struktur grup społecznych (rozważania wstępne)*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3, s. 97–102.

/// Szczepański J. 1971a. *Jaki będzie człowiek przyszłości?*, [w:] *Perspektywy XXI wieku. Szkice futurologiczne*, red. R. Doński, Książka i Wiedza, s. 16–26.

/// Szczepański J. 1971b. *Myslenie o przyszłości*, [w:] tegoż, *Rozważania o Rzeczypospolitej*, PWN, s. 129–146.

/// Szczepański J. 1974. *O konstruowaniu zarysu syntetycznego obrazu rozwoju społeczeństwa polskiego do roku 2000*, [w:] *Społeczny rozwój Polski w pracach progno-*

stycznych. Wydanie drugie, rozszerzone i uzupełnione, red. Komitet Badań i Prognoz „Polska 2000”, Książka i Wiedza, s. 13–32.

/// Szczepański J. 1989. *Polska wobec wyzwań przyszłości*, SSP „Universitas”.

/// Tarkowska E. 1999. *Zespół Prognoz Społecznych i jego kontynuacje. Spojrzenie z perspektywy trzydziestu lat*, [w:] *Homo eligens. Społeczeństwo świadomego wyboru. Księga jubileuszowa ku czci Andrzeja Sicińskiego*, red. D. Gawin, IFiS PAN, s. 11–30.

/// Williams R.J. 2016. *World Futures*, „Critical Inquiry”, nr 3, s. 473–546.

/// Żółkiewski S. 1960. *Integracja nauk społecznych i współczesność ich problematyki (propozycje redakcyjne)*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1–2, s. 3–17.

/// Żółkiewski S. 1963. *Przyczynek do teorii rewolucji kulturalnej*, [w:] tegoż, *Przepowiednie i wspomnienia*, PWE, s. 215–227.

/// Żółkiewski S. 1967. *Zagajenie: Zadania konferencji*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4, s. 9–13.

### /// **Abstrakt**

Artykuł przybliży socjologiczne myślenie o przyszłości w warunkach realnego socjalizmu, analizując cztery futurologiczne propozycje teoretyczne, powstałe w Polsce w latach 70. Umieszczone są one w szerokim kontekście ówczesnych debat międzynarodowych, ograniczenia swobody (i wyobraźni) naukowej w monocentrycznym systemie decyzyjnym i oficjalnego dyskursu przywiązanego do marksistowskiej teorii postępu. Analiza tekstów futurologicznych Jana Szczepańskiego, Stefana Nowaka, Waldemara Rolbieckiego i Andrzeja Sicińskiego, powstałych w tak ograniczonych warunkach, ujawnia jednak ich oryginalne propozycje teoretyczne, pokazujące możliwe sposoby sensownego myślenia o przyszłości, redefiniujące pojmowanie historii, podejmujące problem indywidualnego i zbiorowego sprawstwa i granic jego przewidywalności. Tak odczytane, koncepcje te zyskują aktualność we współczesnych dyskusjach o antropocenie, w historycznych badaniach przyszłości czy w socjologii oczekiwań.

Słowa kluczowe:

futurologia naukowa, historia polskiej socjologii, socjalizm państwowy, Szczepański, Nowak, Rolbiecki, Siciński

### /// Abstract

This article draws attention to the role of sociological forecasting under state socialism. It analyses four conceptualizations of the future developed in the Polish People's Republic in the 1970s. These ideas are contextualised by transnational discourses on futurology, the constraints of science under the monocentric system of decision-making and ideological discourse officially confined to the Marxist theory of progress. These boundaries limited past prognoses. However, reflections on their function, prospective techniques and future orientation – which are exposed in futurological texts by Jan Szczepański, Stefan Nowak, Waldemar Rolbiecki and Andrzej Siciński – reveal a rethinking of modern concepts of history and temporality pointing far beyond the historical state socialist regime towards current redefinitions of temporal orders by the anthropocene and emerging research agendas such as historical future research, and the sociology of expectations.

Keywords:

scientific futurology, history of Polish sociology, state socialism, Szczepański, Nowak, Rolbiecki, Siciński

/// **Lukas Becht** – doktorant na Uniwersytecie Ludwika Maksymiliana w Monachium oraz Uniwersytecie Wiedeńskim (Cotutelle). Stypendysta polsko-niemieckiej szkoły doktoranckiej „Polska i Niemcy we współczesnej Europie” (LMU) oraz członek Research Cluster for the Study of East Central Europe and the History of Transformations (RECET) na Uniwersytecie Wiedeńskim. Przygotuje rozprawę doktorską nt. *Studiów nad przyszłością w transformacji z późnego socjalizmu do gospodarki rynkowej w Polsce*. Interesuje się epistemologią historyczną, historią myśli politycznej, rolą czasu i oczekiwań w praktyce społecznej i politycznej, ekologią.

Email: lukas.becht@univie.ac.at

/// **Piotr Filipkowski** – socjolog, adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, członek Research Cluster for the Study of East Central Europe and the History of Transformations (RECET) na Uniwersytecie Wiedeńskim, współtwórca i współpracownik Archiwum Historii Mówionej Ośrodka Karta i Domu Spotkań z Historią. Bada relacje między doświadczeniem a pamięcią i narracją autobiograficzną w różnych kontekstach empirycznych i teoretycznych. Interesuje się także filozofią i metodologią historycznie zorientowanych nauk społecznych.

Email: [pfilipkowski@ifispan.waw.pl](mailto:pfilipkowski@ifispan.waw.pl)





# **PRZYSZŁOŚĆ W KULTURZE**



# OBRAZY PRZYSZŁOŚCI

Ilja Naumenko  
Uniwersytet Warszawski

## /// Proroctwa futuryzmu

W 1909 roku na łamach „Le Figaro” ukazał się tekst manifestu futurystycznego. Zafascynowani postępem technologicznym i naukowym, zapatrzeni w przyszłość futurystów chcieli tworzyć sztukę odpowiednią do swoich czasów i tych, które miały nadejść niebawem. Obrazy futurystów próbowały uchwycić nową rzeczywistość w ruchu – przypominały nałożone na siebie klisze filmowe albo ujęcia wybuchów rozrywających materię na kawałki. Futurystów sławili młodość i ruch, uważając, że to, co nadchodzi, musi oczyścić sobie drogę. Cała tradycja, łącznie z bibliotekami i akademią, postrzegana była jako balast albo oznaka choroby starczej. „Chcemy słać wojnę, jedyną higienę świata” – głosił jeden z punktów manifestu (Lista 2002: 41). Wojna została wypowiedziana wszelkim przejawom przeszłości i zacofania, a jej zwycięstwem miało stać się unowocześnienie każdego aspektu życia: od sztuki i architektury po modę, zwyczaje kulinarne i politykę.

Szczytny cel miał uświęcać środki, a więc mógł być osiągnięty również poprzez przemoc. W przypadku futurystów pochwała przemocy miała charakter głównie symboliczny: gloryfikowano siłę i skuteczność maszyny, której – jak się wydawało – już nic nie może zatrzymać. Filippo Tommaso Marinetti, autor manifestu futurystycznego, szukał uzasadnienia swojego zamiłowania do przemocy w filozofii Georges’a Sorela. Wojnę słał za pomocą poezji „słów uwolnionych”, naśladujących dźwięki karabinowych strzałów i rozrywających się pocisków.

Ruch futurystyczny antycypował nadchodzącą rzeczywistość zarówno w twórczości artystycznej, jak i licznych manifestach. Polityczne zaangażowanie futurystów odpowiadało modernistycznemu założeniu o sztuce jako

formie aktywizmu społecznego i narzędziu zmiany społecznej. To założenie było podzielane również przez awangardę rosyjską, która z optymizmem powitała rewolucję 1917 roku i wzięła aktywny udział w budowaniu nowego ustroju. Stało się tak, że estetyczne tropy wydeptywane przez futurystów zbiegły się z torami radykalnych filozofii politycznych XX wieku. Marinetti, dziesięć lat po publikacji manifestu futurystycznego, podpisał się pod innym manifestem – faszystowskim, a Partia Futurystów rok po założeniu przyłączyła się do partii Mussoliniego. Już w latach 30. futurystyczna awangarda została zdradzona przez systemy polityczne, w których pokładala nadzieję na spełnienie swoich snów. W Związku Radzieckim sztuka awangardowa została uznana za burżuazyjną, a Niemcy nazistowskie nigdy nie przyjęły sztuki „zdegenerowanej” jako swojej oficjalnej estetyki – ku wielkiemu żalowi Marinettiego. Jednak patrząc wstecz, wydawać się może, że futuryści trafnie uchwycili pierwsze powiewy *Zeitgeist* XX wieku, stawiając kwestię relacji człowieka i maszyny w centrum swoich eksperymentów artystycznych.

### **/// Fantazje, sny, wizje**

Przyszłość nie da się przewidzieć, ale można ją sobie spróbować wyobrazić. Jawi się ona w postaci obrazów nieistniejących środków transportu, wirtualnych światów, katastrof ekologicznych czy kolonii pozaziemskich. Pewnie zdając sobie sprawę z tego, że pełne zrozumienie przyszłości wynikające z pozycji terażniejszości nie jest możliwe, to w oku, jak w szklanej kuli, czekając na objawienie, rozpoznać próbujemy rysy tego, co ma nadejść. W kulturze chrześcijańskiej objawienie może być doświadczane jako wizja, podczas której jednostce ukazują się obrazy niedostępne dla oka w życiu codziennym. Zgodnie z takim rozumowaniem wizje nie są wytworem subiektywnych przeżyć, lecz pochodzą od Boga. Podobnie w kulturach tradycyjnych pochodzenie snów, nierzadko uznawanych za przepowiednie przyszłości, przypisywane było siłom nadprzyrodzonym (Belting 2007: 92).

W *Objaśnieniu marzeń sennych* Freud odrzuca tradycyjne i laickie interpretacje snów, tworząc podwaliny psychoanalizy. Metoda zaproponowana przez Freuda polegała na odkrywaniu w marzeniach sennych nieświadomych życzeń, będących ich motywem i przyczyną. Życzenia przejawiają się w marzeniu sennym głównie w postaci obrazów przedstawiających realizację fantazji. Jednostka dąży w sposób nieświadomy do odtworzenia efektu percepcyjnego odpowiadającego doświadczeniu, do którego odnosi

się życzenie. W świetle psychoanalizy tradycyjnie przypisywaną obrazom sennym transcendentálną zdolność do przedstawiania przyszłości można wyjaśnić jako zdolność snów do przedstawiania życzeń, które *mogą mieć wpływ* na przyszłość, jako że poszukują w niej własnej realizacji.

Negując metafizyczne źródło obrazów sennych, psychoanaliza lokuje je w jednostkowej psychice. Jednak zarówno życzenia, jak i obrazy senne nie wynikają tylko z subiektywnej wyobraźni, ale kształtują się w kontekście społecznym, pochodzą ze sfery wspólnych znaczeń. Zatem nawet wizje doznawane indywidualnie są pewną konfiguracją obrazów widzianych wcześniej w przestrzeni społecznej. Przykładem mogą posłużyć wizje średniowiecznych mistyczek, które do złudzenia przypominały obrazy święte widziane przez nie w kościele. Te wizje, przekładane później na płótno, powracały do publicznej sfery wizualnej w postaci oficjalnych obrazów Kościoła (Belting 2007: 92). Takie sprzężenie zwrotne indywidualnych i wspólnych obrazów pozwala patrzeć na kulturę wizualną jako na obszar, w którym przejawiają się fantazje zbiorowe.

W jaki sposób moglibyśmy badać takie wspólnotowe wizje? Jak szeroka musiałaby być kozetka futurologa-psychoanalitka, który podjąłby się tego wyzwania? A może moglibyśmy zapytać o sny w sondażu? Istnieje uzasadniona obawa, że nie dowiedzielibyśmy się wiele prawdy z takiego badania. Bezpośredni dostęp do obrazów, w których skumulowane są pragnienia i lęki społeczeństwa, stanowiłby tutaj duże ułatwienie. Biorąc pod uwagę diagnozę ponowoczesną, najdobitniej chyba wyrażoną przez Baudrillarda w jego koncepcji symulakrum, zgodnie z którą dzisiejsza kultura jest nasycona obrazami w takim stopniu, że problematyczne staje się odróżnienie tego, co jest realne, od tego, co jest tylko iluzją (Baudrillard 2012: 669), to zadanie nie wydaje się niewykonalne. Jeżeli wszyscy śnimy na jawie, jak mieszkańcy platońskiej jaskini, których myśli rzucają cienie na jej ściany, to wystarczy przyjrzeć się uważniej obrazom dookoła.

### **/// Wizualne archiwum przyszłości**

Wciąż popularna idea o tym, że zamiast w przestrzeni fizycznej będziemy funkcjonować (albo już funkcjonujemy) w świecie wirtualnym, znajduje poparcie zarówno w niektórych teoriach filozoficznych, jak i w kulturze popularnej. Takie koncepcje jak *hiperrzeczywistość* Baudrillarda albo *społeczństwo spektaklu* Deborda mówią o tym, że współczesna kultura społeczeństw zachodnich oparta jest na obrazach zniekształcających albo wręcz zastępujących sobą rzeczywistość, nie pozostawiając żadnego wolnego od imitacji

miejsca. Rozwój technologii informacyjnych oraz kultury konsumpcji masowej, kreującej alternatywne światy reklamowe, stworzył klimat, w którym stwierdzenie o tym, że nasze doświadczenie rzeczywistości najlepiej opisuje metafora snu, nie wydaje się nieuzasadnione.

Oczywiście, wyobrażenia na temat przyszłości zmieniały się w czasie. Część z nich została zrealizowana i znaturalizowana, a część pozostawiła po sobie jedynie dowody naiwności ich twórców, uzupełniając archiwum ciekawostek pod etykietą retrofuturyzmu. Jest to archiwum niespełnionych marzeń, a jego przeglądanie wywołuje uczucia sentymentalne albo na nowo pobudza wyobraźnię. W estetyce każdej dekady ubiegłego stulecia wyrażały się nadzieje i ambicje pokoleń. Stanowią one część stałego repertuaru kultury popularnej, aktywizującej od czasu do czasu te obrazy i emocje z nimi związane.

Przedwojenni moderniści wynaleźli nowoczesność bez terminu ważności, którą wprowadzili w życie po II wojnie światowej, zabudowując miasta funkcjonalnymi bryłami ze szkła i betonu. Po oszczędnym i zdyscyplinowanym modernizmie nadszedł optymistyczny styl *Google* – znak rozpoznawczy przełomu lat 50. i 60. Zamaszyste neony i budowle kształtem przypominające statki kosmiczne rodem z komiksów wypełniły wówczas krajobraz amerykańskich przedmieść. Ślady tej estetyki widoczne są w złotych lukach *McDonald's*, a nawet w powstałych w późniejszym okresie kolorowych literach *Google* (podobieństwo pisowni potęguje skojarzenie). Lata 70., ukształtowane przez rewolucję obyczajową, widziały przyszłość w nietradycyjnych praktykach duchowych, patrząc nie tyle w gwiazdne niebo, ile w głąb psychiki. Eklektyczna i dziwaczna estetyka ruchu New Age, inspirowana psychodelią i religiami wschodnimi, dziś pobłyskuje słabym światłem w *jodze* i *hygge*. Rozjarzone lata 80. stanowią chyba wciąż najbardziej popularną destynację nostalgicznych podróży, obok bardziej ekskluzywnych powrotów do estetyki lat 90. Pewnie dzieje się tak dlatego, że tamte obrazy, to ostatnie, co widzieliśmy przed triumfem Internetu, po którym już nic nie wydaje się takie jak wcześniej.

W opozycji do ikon kapitalistycznej utopii, których subwersywny potencjał wzrasta wraz z utratą wiary w jej spełnienie, rozwijały się także obrazy dystopijne, stanowiące integralny element niektórych odmian literatury fantastyczno-naukowej. *Cyberpunk*, *steampunk* czy *dieselpunk* to jednocześnie określenia zarówno nurtów fantastyki, jak i stylów wizualnych odpowiadających fantastycznym światom. Fantastyka spod znaku *punk*, w odróżnieniu od klasycznego *science fiction*, polega w większym stopniu na ukazaniu scenerii potencjalnego świata niż na eksploracji możliwości tech-

nologii czy nauki. Zauważa to Fredric Jameson, tropiąc przejawy myślenia utopijnego w literaturze fantastycznej w *Archeologii przyszłości* (Jameson 2005). „Cyberpunk stanowi rodzaj eksperymentu laboratoryjnego, w którym zostają zarejestrowane geograficzno-kulturowe widmo świetlne i pasmo nowego systemu” (tamże: 457). Ta metafora fotograficzna podkreśla obrazową strukturę analizowanej przez Jamesona powieści Williama Gibsona. Główną bohaterką *Rozpoznania wzorca* jest konsultantka modowa. Jej zadaniem jest „tropienie tego, co jest *cool*”, *rozpoznanie wzorca*, który później zostanie przekuty na towar. Tematem centralnym są tu obrazy – miejsca i rzeczy, nowe estetyki, wokół których wytwarzają się nowe tożsamości (tamże: 460). Większość z tych obrazów już istnieje lub istniało wcześniej, a przyszłość staje się nową konfiguracją elementów przeszłości i terażniejszości.

William Gibson, autor pojęcia *cyberprzestrzeni* centralnego dla narracji o wszechogarniającej rzeczywistości wirtualnej, dokonuje zwrotu ku kapitalistycznej realności – przyszłości, która materializuje się na naszych oczach. „Przyszłość jest teraz, tylko nierówno rozłożona”<sup>1</sup> – jego słynną wypowiedź można potraktować jako istotną wskazówkę dla badaczy społecznych zainteresowanych przyszłością. To nie tyle technologiczne nowinki, ile kształt struktury społecznej, relacje władzy i zależności, które się wytwarzają jako wynik wielotorowego procesu historycznego, powinny stanowić przedmiot analizy. Korzystając z tej wskazówki, należałoby przyrzeć się obrazom modowym, które są prawdziwymi obrazami bliskiej przyszłości, i zastanowić się, czy nie odbijają się w nich „widmo nowego systemu”.

### /// Co przynosi kolejny sezon mody

Modę charakteryzuje specyficzny związek z czasem. Simmel w swojej analizie mody słusznie zauważa, że to terażniejszość jest dla mody najistotniejsza, jako że to moda definiuje to, co aktualne, ale podkreśla natychmiast, że terażniejszość mody zawsze składa się z fragmentów przeszłości i przyszłości (Simmel 1980: 190). Moda reaguje na *nowe* i sama je wytwarza. Mimo że powszechnie uznaje się, że moda czerpie z już istniejących wzorców, to jednak to, co jest w niej zapożyczony z przyszłości, decyduje o efekcie nowości, bez którego nie mogłaby istnieć. Walter Benjamin prowadząc rozważania nad zdolnością mody do antycypacji i sygnałami przyszłości, które niesie ona w sobie, twierdzi, że „[t]en, kto by takie sygnały

<sup>1</sup> „The Economist”, 4 grudnia 2003 r.

potrafił odczytywać, miałby już z góry wiedzę nie tylko o nowych prądach w sztuce, ale także o nowych kodeksach praw, o wojnach i rewolucjach” (Benjamin 2005: 93). Czasy, w których powstawały klasyczne dziś teksty o modzie, różniły się pod wieloma względami od czasów teraźniejszych, kiedy masowa produkcja i konsumpcja mody przybrała tak ogromną skalę i nabrała przyspieszenia. Współczesna logika funkcjonowania tej branży wymaga ciąglej i aktywnej analizy najdrobniejszych „sygnałów przeszłości”. Umiejętność odczytywania aktualnych trendów i przewidywania kolejnych jest krytyczna z perspektywy producentów mody, których zyski zależą od przewidzenia nastrojów konsumentów. Ta sytuacja powołała do życia nowy zawód – analityka trendów. Ci modowi wróżbici dokonują stalego przeglądu aktualnych zasobów kultury wizualnej w celu wydobycia z niej wskazówek na temat pojawiających się estetycznych prądów, które mają szansę stać się nową mniej lub bardziej trwałą modą.

Obrazy modowe są wszechobecne zarówno jako obrazy reklamowe, jak i wizerunki ludzi spotykanych na ulicy, którzy niezależnie od tego, czy ulegają aktualnym modom czy nie, stanowią punkt odniesienia dla innych. Socjologiczne ujęcie mody podkreśla jej klasowy wymiar. W ujęciu Simmla klasy niższe naśladują klasy wyższe, a nowe mody, najpierw przyjmowane w wyższych warstwach społecznych, kończą się wraz z upowszechnieniem. Kiedy ekskluzywna moda powszechnieje, klasa wyższa wypracowuje nowy kod wizualny podkreślający ich odrębny status (Simmel 1980: 185). Ale również klasy średnie i niższe kreują odpowiednie do ich dyspozycji wizerunki, nierzadko przeciwstawiając je obrazom innych klas, w tym również klasy wyższej, czego dowodzi analiza gustów klasowych przeprowadzona przez Bourdieu (2005: 201). Lidewij Edelkoort, legendarna prognostyczka modowa, twierdzi, że dziś mamy do czynienia jeżeli nie z odwróceniem kierunku wędrówki mód ze społecznej „góry” na społeczny „dół”, to przynajmniej z dwutorowym procesem, w którym źródłem nowych trendów może być zarówno ulica, jak i podium. Ta sytuacja, powszechnie rozpoznawana jako oznaka demokratyzacji kultury, w świetle realnie występujących różnic klasowych może być odbierana raczej jako rodzaj maskarady. Simmel wskazywał na egzotyczne źródło niektórych mód (1980: 186). Zapożyczenia z obszarów geograficznie odległych sprzyjają budowaniu wyjątkowego wizerunku. Wydaje się, że egzotyczność stylu życia klas niższych w obrębie tego samego społeczeństwa stanowić może dziś inspirację estetyczną dla grup uprzywilejowanych, asymilujących wybrane elementy tego stylu, i wcale nie musi się wiązać z realnym splaszaniem hierarchii.



Biorąc pod uwagę klasowe źródła mody, można zakładać, że dynamika struktury społecznej wywierać będzie wpływ na trendy modowe oraz na to, jakie wizerunki kształtują się na różnych poziomach tej struktury. Benjaminowskie stwierdzenie o możliwości przewidywania przyszłości na podstawie analizy mody należałoby odczytywać jako sugestię, że w jej ulotnych obrazach zapisują się pierwsze oznaki procesów społecznych, które prawdopodobnie będą miały wyraz również w „kodeksach praw, wojnach i rewolucjach”. Nie tak dawny trend mody *normcore* (który nieubłaganie zmieniająca się moda już zdążyła przetrwać i przeszła do bardziej radykalnych inspiracji ubiorem dresowym) stanowił interesujący przykład przenikania się estetyk przypisanych do różnych poziomów hierarchii społecznej: wizerunek „normalsów” (tak bardzo piętnowanych przez ekspertów modowych przeciętniaków z klasy średniej) został podniesiony do rangi nowego znacznika dobrego gustu. Połączenie skarpet i sandałów już nie miało tak jednoznacznie negatywnych konotacji jak przedtem, a przynajmniej zaczęło oznaczać co innego w zależności od kontekstu. *Normcore* jest odmianą campowego gustu, który zawsze jest naznaczony ambiwalencją: nigdy nie można stwierdzić ostatecznie, czy fascynacja kulturą „niższą” jest ironiczna czy autentyczna. Ten przykład jednak jest tu przywołany z innego względu. Manifest *normcore*<sup>2</sup> z 2013 roku, napisany przez zespół nowojorskich trendwatcherów, zawierał krytykę kultury indywidualizmu, która składając obietnicę osobistego spełnienia i rozbudzając aspiracje, zmusza jednostkę do neurotycznego pilnowania dokonywanych wyborów kulturowych. Nowa „normalność” miała polegać na uwolnieniu się od krępującego indywidualizmu i odzyskaniu tożsamości we wspólnocie. *Normcore*, tak szybko stając się istotnym modowym trendem na początku bieżącego dziesięciolecia, dziś może być odczytywany jako symptom procesów leżących u podstaw dokonującej się na naszych oczach przemiany politycznej. Rewolucję „normalsów”, zbuntowanych przeciwko elitom, poprzedziło modowe przewartościowanie ich wizerunku. Czy znaczyłyby to, że maszerujący po wybiegach brutalny styl uliczny rodem z postradzieckich blokowisk zwiastuje geopolityczną reorganizację, w efekcie której przegrani zimnej wojny odzyskają swoją godność? A może nastąpi polityczne uaktywnienie klas niższych? Niech ten tekst będzie kapsułą czasu dla tych pytań.

Istnieje pogląd o tym, że moda rządzi coraz szerszymi obszarami naszego życia. Brak racjonalnego wytłumaczenia dla pewnych zjawisk społecznych każe spisywać je na działanie czynników niepoddających się naukowej analizie, za jaki tradycyjnie też uważano modę (Svendsen 2006: 11).

<sup>2</sup> <http://khole.net/dl?v=4>; dostęp: 09.04.2018.

Fikcyjny filozof Teufelsdröckh z powieści *Sartor Resartus* Thomasa Carlyle'a chciał stworzyć filozofię odzieży, która miałaby wyjaśniać wszystkie ludzkie działania. Niewątpliwie taka filozofia nie miałaby sensu, co nie oznacza jednak, że moda nie jest godna uwagi socjologa. W modzie mamy do czynienia z powtarzającymi się wzorcami, a to, co się powtarza systematycznie, powinno przykuwać uwagę badaczy społecznych. Tak jak poszukując wyjaśnienia marzeń sennych Freud odkrył nieświadomość, tak należy szukać głębszych uwarunkowań strukturalnych odpowiedzialnych za powstawanie modowych fantazji.

### **/// Przyszłość w trójwymiarze**

O ile przyszłość mody sięga kolejnego sezonu, o tyle architektura i design zajmują się przeszłością bardziej odległą, mierzoną w latach i dziesięcioleciach trwania projektowanych przedmiotów i budynków. Dlatego myślenie o przyszłości, jak i fantazjowanie o niej, w tych obszarach jest szczególnie obecne.

Potwierdza to Bjarke Ingels, duński architekt o globalnym zasięgu oddziaływania, który uważa, że architektura pozwala obracać fikcje i marzenia w rzeczywistość tak materialną i twardą jak beton i stal. To się sprawdza w szczególności w przypadku jego własnych projektów. Wśród jego realizacji możemy znaleźć projekt wielopoziomowego parkingu będącego podstawą bloku mieszkaniowego rozłożonego w kształcie góry albo elektrowni odpadowej, której dach służy za zjeżdżalnię narciarską, a komin wypuszcza okrągłe kółka dymu niczym z fajki dobrego czarodzieja z popularnej opowieści fantasy. Jakie i czyje marzenia realizują te projekty architektoniczne? Najlepiej to ujmuje sam architekt, określając swoje podejście jako *hedonistic sustainability*. Marzeniem rozwiniętych społeczeństw Zachodu, gdzie koncepcja ta zdobyła swoją popularność i gdzie realizowane są efektowne projekty Ingelsa, jest rozwiązywanie problemów bez wyrzeczeń, a nawet przy równoczesnym wzroście jakości życia. Ingels przedstawia wizję przyszłości, w których to, co wydawało się niemożliwe, staje się rzeczywiste. Jednym z jak do tej pory jeszcze niezrealizowanych projektów studia architektonicznego Ingelsa jest wał ochronny wzdłuż linii brzegowej Manhattanu, który w efekcie zmian klimatycznych staje się narażony zarówno na coraz częstsze huragany, jak i podnoszenie poziomu morza w nie tak odległej perspektywie<sup>3</sup>. Ta konstrukcja urbanistyczna powinna nie tylko chronić dzielnicę od wody i wiatru, lecz także stanowić atrakcyjną prze-

<sup>3</sup> <https://www.big.dk/#projects-hud>; dostęp 09.04.2018.

strzeń dla różnego rodzaju aktywności mieszkańców na wzór High Line Parku. Na jednej z wizualizacji widzimy przestrzeń edukacyjną, w której kreską na szybie oznaczony jest poziom, do którego woda sięgnie za 100 lat. Zmiana klimatyczna zostaje tu włączona do przestrzeni wystawienniczej, zestetyzowana i sfunkcjonalizowana.

Interesujący materiał do analizy stanowić mogą też inne propozycje rozwiązań globalnych i lokalnych problemów dostarczane przez współczesny design. Według koncepcji studia architektonicznego *Framlab* rozwiązaniem problemu rosnącej liczby bezdomnych mają posłużyć zamontowane na „ślepych” ścianach budynków „pasożytnicze” (jak to określają sami autorzy) komórki mieszkaniowe w kształcie plastrów miodu<sup>4</sup>. W celu zachowania dotychczasowej funkcji takich ścian szyby komórek mają posłużyć jako monitory wyświetlające reklamy. Jakim wyobrażeniem o bezdomności odpowiada wizualna metafora zaciągnięta ze świata insektów? Jaki wpływ na rozwiązywanie problemu rosnących nierówności społecznych, a w szczególności bezdomności, mogą mieć takie wyobrażenia? Odpowiedzi na te pytania nie dostarczą same wizualizacje, ale mogą one być odczytywane jako przedstawienia stanu pożądanego. Jest również zastanawiające, dlaczego to właśnie sześciokątny wzór jest tak popularnym motywem współczesnego designu. Ten powszechny trend można odczytywać jako wizualną reprezentację idei modułowości, która tak często pojawia się w opisach współczesnych projektów zarówno małych, jak i dużych form architektonicznych. Modułowość zdaje się odpowiadać na potrzeby klasy średniej, poszukującej indywidualnego spełnienia w konsumpcji masowej. Na takie indywidualne dopasowanie w ramach ściśle określonego systemu możliwości pozwalają właśnie konfiguracje modułowe.

Inne możliwe wyjaśnienie popularności sześciokątnych wzorów naprowadza na teorię społecznie odpowiedzialnego projektowania autorstwa Victora Papanka, który kształtów równobocznego trójkąta i sześciokąta używał zarówno do wykładni swoich koncepcji, jak i we własnych projektach, nierzadko zainspirowanych strukturami przyrodniczymi (Papanek 2012: 291). Pojęcie społecznie odpowiedzialnego designu, spopularyzowane przez Papanka w latach 70., po okresie zapomnienia w ostatnich latach powraca do dyskusji o roli projektowania. Autorzy publikacji *Speculative Everything. Design, Fiction and Social Dreaming* upatrują w designie roli katalizatora myślenia utopijnego – narzędzia kształtowania i realizacji „społecznych marzeń” (Dunne, Raby 2013: 169). Śledząc przykłady projektów wykraczających poza swój czas i warunki

<sup>4</sup> <https://www.framlab.com/homed>; dostęp 09.04.2018

społeczno-ekonomiczne, w których powstawały, autorzy wypracowują metodologię designu spekulatywnego. Celem takiego projektowania ma być poddanie refleksji kształtu możliwej przyszłości za pomocą narzędzi designu, ale też z wykorzystaniem aparatu nauk społecznych, takich jak ekonomia, socjologia czy politologia. Książkę podsumowuje ćwiczenie z designu spekulatywnego, którego efektem są artystyczne wizje czterech nieistniejących systemów społecznych wyprowadzonych z diagramu złożonego z dwóch osi: poziomej, reprezentującej lewicowe lub wolnorynkowe podejścia do polityki gospodarczej, i pionowej, określającej stopień wolności politycznych lub skłonności do autorytaryzmu. Każdy z fikcyjnych światów przyszłości zaprojektowanych w ramach ćwiczenia odpowiada dwóm skrajnym pozycjom na obu osiach. Tak na przykład *digitalitarianizm* jest efektem połączenia liberalnej polityki gospodarczej i autorytaryzmu, a jego przeciwieństwem jest *bioliberalizm*, autorytaryzm połączony z lewicową polityką gospodarczą odpowiada *komuno-jądrocom*, a wolność polityczną i gospodarczą łączyć ma w sobie system *anarcho-ewolucjonistów*. Na wizualizacjach przygotowanych przez zespół projektantów można zobaczyć, jak mogłyby wyglądać takie fikcyjne światy społeczne. Idea modularności jest szczególnie obecna w *digitalitarianizmie*, odpowiednikiem którego byłaby cyberutopia Doliny Krzemowej. Samochody *digitalarian* mają te same wymiary (ale różne kolory), idealnie przylegają do siebie podczas jazdy, ruszają z miejsca, hamują i zmieniają pas w sposób perfekcyjnie zsynchronizowany, tak jakby były sterowane przez jeden potężny komputer.

To ćwiczenie z projektowania spekulatywnego pokazuje, w jaki sposób polityczna treść materializuje się w estetycznej formie i zmusza do refleksji nad zależnościami, które wytwarzają się pomiędzy tymi dwoma oddziałującymi na siebie wzajemnie obszarami. Trudne jest rozstrzygnięcie, co może być pierwszym czynnikiem uruchamiającym realizację takich fantastycznych *projektów* społecznych: wola polityczna czy wybór wzorca estetycznego, w podobny sposób, jak wybierany jest odpowiedni model butów albo kolor ścian w salonie mieszkania. Chciałoby się przywołać tutaj Milana Kunderę, który zaproponował określenie trafnie ujmujące to stopienie się polityki i estetyki: „Imagologia! [...] istnieje wreszcie słowo, które pozwala zebrać pod jednym dachem zjawiska o tak różnych nazwach jak: agencje reklamowe, doradcy mężów stanu w dziedzinie tak zwanej komunikacji; projektanci sylwetki nowego samochodu albo wyposażenia sali gimnastycznej; twórcy i dyktatorzy mody; fryzjerzy; gwiazdy show businessu narzucające normy fizycznego piękna, które staną się natchnieniem dla wszystkich branż imagologii?” (Kundera 2010: 113). Dzisiaj, kiedy ide-

ologii polityczne rozumiane jako wielkie narracje, spójne systemy wartości i orientacji przestały definiować sposób życia społeczeństw, to ideologia w wersji *soft*, wolna od wymogu otwartego wypowiedzania celów, przedstawia widoki nowego porządku i zachęca do jego urzeczywistnienia.

Postawienie się designu w roli, w której przywykliśmy widzieć literaturę *science fiction*, oraz wzrost świadomości społecznej odpowiedzialności w obrębie jego pola, można uznać za argument na rzecz rosnącego udziału obrazów w procesie kształtowania naszej teraźniejszości i przyszłości. Współczesny design, rozumiany jako zespół praktyk definiujących pożądaną wygląd rzeczy (od rozwiązań urbanistycznych po stroje i fryzury), jest aktualnym miejscem społecznych fantazji, nowym wykopaliskiem archeologów przeszłości.

### **/// Niepewność znaków wizualnych**

Demografia, ekonomia czy klimatologia – jako nauki zajmujące się analizą mierzalnych zjawisk mających swoje źródło w twardej rzeczywistości – tworzą prognozy na okresy od kilku do kilkudziesięciu lat. Z analizy kulturowej trudno jest wyciągać twarde wnioski, na podstawie których można by było konstruować wiarygodne prognozy na przyszłość. Jednak umiejętne odczytywanie znaków kultury daje wgląd w to, w jakim klimacie społecznym będą zachodziły procesy przepowiedane przez analizy materialności. Badanie społecznego dyskursu o przyszłości może przybliżyć nas do rozumienia tego, jakiej przyszłości pragniemy bądź się obawiamy, a więc też takiej, do której potencjalnie możemy zmierzać. Skupienie się na wizualnym wymiarze tego dyskursu, w moim przekonaniu, może prowadzić do interesujących wniosków, ponieważ w obrazie może być przekazywane to, co nie zostało jeszcze ujęte w języku.

Jesteśmy skłonni do utożsamiania języka z racjonalnością, z kolei obraz wiążemy z emocjami. Pismo i obraz budują opozycję oraz rywalizują ze sobą. Ilustracją tej trudnej relacji jest słynny obraz fajki René Magritte'a z podpisem głoszącym „to nie jest fajka”. Analizie tego obrazu poświęcony jest esej Foucaulta, w którym używa on pojęcia kaligramu do wyjaśnienia napięcia istniejącego między obrazem a tekstem (Foucault 1996: 15). Kaligram jest rzadkim przypadkiem synchroniczności obrazu i tekstu, ale nawet w nim niemożliwy jest odbiór tekstu i obrazu w tym samym czasie: albo widzimy obraz, albo czytamy tekst. Dyskurs jako system znaczeń, konstrukcja przede wszystkim językowa i logiczna, próbuje wyjaśniać rzeczywistość, nadawać sens zjawiskom. Ale tak jak nie każda wypowiedź

językowa jest intencjonalna i świadoma (za przykład mogą posłużyć tak przejeżdżenia, jak wypowiedzi wewnętrznie niespójne), tak samo nie każdy obraz jest niemożliwy do odczytania w kategoriach przekazu językowego. Prowokacyjne właściwości obrazu Magritte'a wynikają właśnie z paradoksalnej zdolności przedstawienia wizualnego do stwierdzania. Mamy tu do czynienia z ideogramem oznaczającym „fajkę” i tekstem oznaczającym „niefajkę”, między którymi jest postawiony znak równości zarówno na poziomie językowym (poprzez użycie zaimka wskazującego „to”), jak i graficznym (poprzez układ przestrzenny sugerujący relacje wzajemnego tłumaczenia się tekstu i obrazu). Pierwsze, naiwne odczytanie obrazu prowadzi do logicznej sprzeczności: fajka = nefajka. Usiłując się wydostać z tej pułapki, odbiorca musi wybrać jedną z dwóch opcji: albo przyjąć perspektywę platońską, uznając, że przedstawienie fajki nie jest tożsame z ideą fajki przywołaną w języku, albo uznać, że tekst jest częścią obrazu i sam jako taki nie jest rzeczą, na którą wskazuje. Ten pojedynek może się skończyć albo na korzyść języka, albo na korzyść obrazu, i wcale nie jest przesądzone, jaki będzie jego wynik. Ustawienie sztywnego podziału między tym, co językowe, i tym, co wizualne, staje się problematyczne: oba obszary wzajemnie się przenikają. Tekst, a w szczególności tekst poetycki, może być obrazowy i odczytywany na wiele sposobów, z kolei wizualizacja danych jest tworzona w celu przedstawienia konkretnych informacji i zakłada tylko jedno poprawne odczytanie. Nieścisłość znaczenia obrazu jest zarazem jego silną i słabą stroną: jego rozumienie może być trudne właśnie ze względu na niepewność znaczenia, a jednocześnie, właściwe rozpoznanie dawać może wgląd w to, co nie zostało jeszcze nazwane. Jak to zostało ujęte przez krytyka kultury wizualnej Johna Bergera: „Widzenie poprzedza słowa. Dziecko patrzy i rozpoznaje, zanim nauczy się mówić” (Berger 2008: 7). Obraz jest medium, przez które komunikowane jest nowe.

Mówiąc o relacji obrazów i przeszłości, starałem się wskazać na kulturę wizualną jako obszar, w którym przejawiają się nie w pełni jeszcze uświadomione zbiorowe fantazje. Historia nie płynie zgodnie z planem. Zarówno przypadkowe zdarzenia, jak i to, co ukryte i niewyjaśnione, powodują zalamania w zwyczajnym biegu wydarzeń. Aby powiedzieć coś o przyszłości, równie istotne jest rozumienie wypowiedzianego celu, co niewypowiedzianego życzenia. Społeczne aspiracje, których odbicie widzimy w postawach estetycznych, jeżeli są wystarczająco silne, mogą określać przyszłe polityki i napędzać zmianę. Odkrywanie i nazywanie tych aspiracji powinno stanowić cel socjologicznych studiów nad kulturą wizualną, które wówczas

mogłyby przybliżyć nas do głębszego rozumienia dynamiki procesów społecznych i – być może – uchylić przed nami zasłonę przyszłości.

#### Bibliografia:

- /// Baudrillard J. 2012. *Precesja symulaków*, tłum. S. Królak, [w:] *Antropologia kultury wizualnej*, red. I. Kurz, P. Kwiatkowska, Ł. Zaremba, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 660–670.
- /// Belting H. 2007. *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*, tłum. M. Bryl, Universitas.
- /// Benjamin W. 2005. *Pasażer*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Literackie.
- /// Berger J. 2008. *Sposoby widzenia*, tłum. M. Bryl, Fundacja Aletheia.
- /// Bourdieu P. 2005. *Dystynkcja*, tłum. P. Bilos, Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- /// Bürger P. 2006. *Teorie awangardy*, tłu. J. Kita-Huber, Universitas.
- /// Carlyle T. 1880. *Sartor resartus: życie i zdania pana Teufelsdröckha w trzech księgach*, tłum. S. Wiśniowski, nakład i druk S. Lewentala.
- /// Debord G. 2006. *Spoleczeństwo spektaklu. Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, tłum. M. Kwaterko, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- /// Dunne A., Raby F. 2013. *Speculative Everything. Design, Fiction and Social Dreaming*, The Mit Press Cambridge.
- /// Foucault M. 1996. *To nie jest fajka*, tłum. T. Komendant, Słowo/obraz terytoria.
- /// Freud Z. 1996. *Objaśnianie marzeń sennych*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Freud Z. 2000. *Psychopatologia życia codziennego. Marzenia senne*, tłum. L. Jekels, H. Ivánka, W. Szewczuk, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Jameson F. 2005. *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopią i inne fantazje naukowe*, tłum. M. Plaza, M. Frankiewicz, A. Miskz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- /// Kundera M. 2010. *Nieśmiertelność*, tłum. M. Bieńczyk, Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Lista G. 2002, *Futuryzm*, tłum. E. Gorządek, Arkady.

/// Papanek V. 2012. *Design dla realnego świata*, tłum. J. Holzman, Recto Verso.

/// Rose G. 2010. *Interpretacja materiałów wizualnych. Krytyczna metodologia badań nad wizualnością*, tłum. E. Klekot, PWN.

/// Simmel G. 1980. *Filozofia mody*, tłum. S. Magała, [w:] *Simmel*, S. Magała, Wiedza Powszechna, s. 180–232.

/// Svendsen L. 2006. *Fashion: a philosophy*, tłum. J. Irons, Reaktion Books.

### /// **Abstrakt**

W kulturach tradycyjnych sny i wizje nierzadko uznawane są za prorocze. Z pozycji psychoanalizy tego poglądu można nawet bronić, jako że w snach i wizjach przejawiają się życzenia, które domagają się realizacji i mogą wywierać wpływ na przyszłość. Dzisiejsza komunikacja w dużym stopniu opiera się na przekazie wizualnym, co znajduje wyraz w ponowoczesnej koncepcji kultury, według której obraz zastąpił rzeczywistość – „mapa” pokrywa się z „terytorium”. Z tego względu badanie kultury wizualnej można uprawiać jako analizę wizji zbiorowych, doszukując się w nich przejawów nieuświadomionych życzeń i pierwszych oznak zachodzących procesów kulturowych. Moda, design i architektura kształtują obraz codzienności – określają nowe i pożądane wizerunki i widoki, dzięki czemu zapewniają bogaty materiał do analizy. W czasach deficytu utopii politycznych to te estetyczne definiować mogą zbiorowe tożsamości i aspiracje.

Słowa kluczowe:

dyskurs wizualny, imagologia, moda, design, architektura

### /// **Abstract**

In traditional cultures, dreams and visions are often considered as prophecies. From the position of psychoanalysis such a view, can even be defended, as dreams and visions present wishes that demand realization and can influence the future. Today's communication is largely based on a visual message. This state is described by postmodern concept of culture,



according to which the image replaced reality – the “map” becomes the “territory”. For this reason, the study of visual culture can be practiced as an analysis of the collective visions, looking for manifestations of unconscious wishes and the first signs of emerging cultural processes. Fashion, design and architecture shape the picture of everyday life – they define the *new* and desirable images and views, providing rich material for such analysis. In times of political utopia deficits, aesthetic utopias can shape the collective identities and aspirations.

Keywords:

visual discourse, imagology, fashion, design, architecture

**/// Ilja Naumenko** – doktorant w Instytucie Socjologii na Wydziale Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się krytyczną analizą współczesnego dyskursu wizualnego i badaniem społecznych funkcji projektowania.

Email: [navumenka@gmail.com](mailto:navumenka@gmail.com)



# DISCO IMPERIÓW. CZESŁAW MIŁOSZ I PRZYSZŁOŚĆ KULTURY

Mikołaj Golubiewski

/// 1.

Dla Czesława Miłosza pisanie fantastyki naukowej jest wypełnianiem zadania stałego poszukiwania „formy bardziej pojemnej” – którą głosi w swoim wierszu poetologicznym *Ars poetica?* (1968) – czyli przedstawiania stałej treści w coraz to nowych formach i z nowych punktów widzenia, które przecież nigdy nie ustanowią boskiego wszechoglądu rzeczy. Stąd *Góry Parnasu*. *Science fiction* może nie być – i nie jest – powieścią, nie mieć żadnej akcji, a właściwie tylko alegoryczne fragmenty umiejscowione w przeszłości, czyli prognozy o kierunkach rozwoju współczesnej kultury. Stanley Bill we wstępie do swojego angielskiego przekładu zwraca uwagę, że mimo to tekst Miłosza jest przecież ćwiczeniem w spekulacyjnym tworzeniu światów (Bill 2017: XV). Niestety od publikacji w roku 2012 ujmowano ten tekst jedynie w ramy refleksji religijnej (Ziolo 2014), gnostyckiej dystopii (Garbol 2014, Miklas-Frankowski 2014, Jarzyńska 2013) czy religijnego konformizmu (Bielik-Robson 2013), co zamyka lekturę w dominującym w Polsce, niemal wyłącznie religijnym spojrzeniu na dzieło Miłosza. Bez wątpienia przyczyniło się do tego niezwykle wartościowe wprowadzenie do książki pióra Agnieszki Kosińskiej. Jej refleksję analizuję krytycznie, traktując owo wprowadzenie jako świetny wstęp do dyskusji o materiale mniej jednoznacznym, niż można by wnioskować z opisów jej czy Sławomira Sierakowskiego, a które przecież od razu towarzyszą książce, sugerując jedyne właściwe odczytanie. Dlatego też niniejsza lektura bardziej niż na stronie religijnej czy eschatologicznej tej powieści skupia się na wątkach prognostykujących o przyszłości kultury. Uważam bowiem, że wbrew wcześniejszym interpretacjom *Góry Parnasu* są przede wszystkim rewizją

stanu kultury i prorokowaniem o jej przyszłości z perspektywy pojedynczego poety, choć ujętym w globalne ramy. W tym celu rozważam, co właściwie Miłosz mówi o przyszłości i co Kosińska pomija w swojej refleksji, ale przede wszystkim zastanawiam się nad tym, co w polskiej tradycji znaczy „prorokowanie”, w które wpisuje się nienapisana książka noblisty.

### /// 2.

Krytyka Polityczna opublikowała nieukończoną powieść Czesława Miłosza *Góry Parnasu. Science fiction* w roku 2012, osiem lat po śmierci poety. Ów pracował nad tekstem w latach 1965 i 1967 oraz przez cały urlop akademicki w Berkeley (1970–1971). Powieść pseudonimuje znanych z historii bohaterów i instytucje. II wojna światowa to Wojna Miłośników Rasowego Pokoju. Kontrkulturę lat 60. XX wieku można odnaleźć w cechach Stowarzyszenia Podpalaczy, którzy walczą bez celu i uzasadnienia, paląc laboratoria i biblioteki. Znajdziemy także pokolenie tzw. intelektualistów, którzy „ciekawscy o zręcznych palcach, rozbierali na kawałki swoją filozoficzną zabawkę” (Miłosz 2012: 34). Można tę grupę porównać do francuskich (post)strukturalistów, u których Miłosz nie zaznał gościny<sup>1</sup>. Atmosfera zimnej wojny obecna jest w rywalizacji między potężnymi Związkami Botaników i Astronautów. Poeta dokłada do tego elementy magiczne w celu wypełnienia zasad gatunku *science fiction* – bo przecież większość popularnych książek gatunku nie realizuje wymogów refleksji naukowej i kładzie nacisk na fantastykę – ale nie pisze żadnych dialogów. Książka krytykuje rozrywkę jako część systemu imperialnego. Autor pisze równocześnie o USA i ZSSR, w których odnajduje podobieństwo problemów społecznej standaryzacji. Używa w tym celu gatunku fantastyki naukowej, czyli powieści popularnej, choć właśnie kulturę popularną uważa za projekt przegrany i odgórnie narzucone opium dla zaniepokojonych społeczną standaryzacją. Jako odtrutkę proponuje życie w odseparowanej wspólnotce religijnej. Książkę dopełniają osobne omówienia Sławomira Sierakowskiego i Agnieszki Kosińskiej. Sierakowski doszukuje się w tekście opisu chorób nowoczesności, a Kosińska proponuje jej katolicką interpretację jako profetyczną dystopię o kierunku rozwoju cywilizacji Zachodu.

---

<sup>1</sup> Wystarczy przypomnieć fragment jego wiersza *Strukturalista* z 1967: „Byłem na odczycie strukturalisty, mówił nadzwyczaj inteligentnie i jego francuskie łapki nadzwyczaj inteligentnie trzymały papierosa / Chciałem wstać i powiedzieć: ty, na tej ziemi wycia i rzygowin, na tej ziemi dręzonego wszelkiego żywego stworzenia i mojej ludzkiej rozpaczy, ty, naukowcu, świniu” (Miłosz 2015: 561).

Agnieszka Kosińska jednoznacznie łączy Miłosza z bohaterem powieści Efraimem, odpornym na kontrolę umysłu założycielem odizolowanej wspólnoty Parnas. Fragmentaryczna powieść *Góry Parnasu* jest jednak niewątpliwie wielogłosowa. Zatem niełatwo powiedzieć, że jedna z postaci dominuje nad resztą, co sprawia, że trudno zgodzić się z utożsamieniem Kosińskiej. W tym celu dołącza do powieści materiał już wcześniej drukowany, czyli *Liturgię Efraima* (Miłosz 1968) i sugeruje, że „[p]o druku pracował nad [*Liturgią Efraima*]” – czego niestety nie sposób jednoznacznie ustalić – oraz że „zdaje się, że to ona była jądrem i osią planowanego utworu science fiction” (Kosińska 2012: 113), co ponownie nieugruntowane jest w żadnym materiale dowodowym. A przecież takie postawienie sprawy umacnia interpretację całości zgodnie z wątkiem uwypuklającym postać Efraima, który ma być – jak pisze Kosińska – „odnowicielem języka i rytuału religijnego” (2012: 114). Sugestia łączności „Miłosz-Efraim”, którą Kosińska zawiera w podtytule, jest zasadna o tyle (2012: 112), o ile zasadna jest bliskość każdego bohatera powieści jako instancji momentu biograficznego Miłosza lub fragmentu jego spojrzenia na rzeczywistość. W tym zakresie interesować nas powinna jednak najbardziej postać Astronauty. Zresztą – wbrew Kosińskiej – część *Opowieść Astronauty* zajmuje najwięcej miejsca w *Górach Parnasu*, jedną trzecią (dwadzieścia stron), i tylko dołączenie wcześniej publikowanej *Liturgii Efraima* – jakkolwiek trafne – nadaje więcej ciężaru temu drugiemu. Tym niemniej, jako najbliższa gatunkowi fantastyki naukowej i umiejscowiona w punkcie klamrowym, na końcu zbioru fragmentów, *Opowieść Astronauty* kompozycyjnie zajmuje w nieukończonym dziele pozycję dominującą.

Ponadto, Kosińska wskazuje, że czytelnicy Miłosza mogą być przyzwyczajeni do wysoce intelektualnych rozważań skoncentrowanych na sprawach społeczno-politycznych, podczas gdy jej zdaniem Miłosz nie mógłby mocniej wyrazić własnego przeświadczenia o nadciągającej apokalipsie, niż robi to w *Górach Parnasu*. Kosińska zwraca uwagę, że podczas pierwszego pobytu w USA (1945–1949) Miłosz rozmyślał nad przyłączeniem się do wspólnoty Primavera tworzonej w paragwajskich lasach przez huterytów, izolacjonistyczny odłam anabaptystów. Ten fakt jednak prowadzi mnie ku odmiennym interpretacjom niż Kosińską, która podkreśla kwietystyczne ciągoty Miłosza. Ta samotnicza potrzeba w pisaniu poety ujawnia się w *Górach Parnasu*, ale po ponad dwudziestu latach od zainteresowania Primavera nie jest przecież jedynym wątkiem, skoro główną motywacją narratora jest

pragnienie uzdrowienia całej ludzkości przez powrót do życia wspólnotowego, co – jak do tej pory – realizuje postać Efraima.

Bez wątplenia jednak odpowiedź Miłosza na obezwładniającą racjonalność nowoczesności – życie wspólnotowe – ma nas chronić przed powszechnym światem bez transcendencji, który w *Górach Parnasu* kierkuje ludzi wyłącznie ku temu, co cielesne i zwierzęce. Znajdujemy to podejście w gnostyckiej refleksji kardynała Vallergi, którego zapiski z XX wieku – czyli w powieściowym świecie antycznym – czyta Efraim: „chorobą, śmiertelną, jest instynkt ze skazą świadomości i świadomość ze skazą instynktu”, a kilka stron dalej wyjaśnia, że z tego powodu wielu „nawet Freuda poprawia[lo] tam, gdzie zbyt pesymistycznie oceniał możliwość triumfu człowieka naturalnego” (Miłosz 2012: 50, 57). Wówczas kardynał Vallerga nazywa podległych kontroli społecznej ważnym słowem w słowniku Miłosza – „*daimonizomenoi*” (59) – które objaśnia jego wiersz *Lektury* z tego samego okresu (1973): „Pełno było tych, których w tekście [Biblii] się nazywa / *Daimonizomenoi*, czyli biesujących / Albo i biesowatych (bo «opętanymi» / Język nasz ich mianuje tylko z fantazji słownika)” (Miłosz 2015: 623). Oni to właśnie tańczą *disco* albo podskakują do *rocka* – zaledwie powstałych stylów muzycznych – co Kardynał opisuje krytycznie: „[za kościołem] krzepiła się rytmicznym klaskaniem w dłonie ich uśmiechnięta, postępowo rozsądność, belkotali i miotali się w drgawkach” (Miłosz 2012: 59).

#### /// 4.

Protagoniści *Gór Parnasu* chcą wybawić siebie od bezcelowego życia. Miłosz oferuje im drogę wyjścia przez pogodzenie się z czasem i uobecnienie perspektywy śmierci. Powieściowi ludzie zatracają się w *disco* w celu budowania sztucznych wspólnot i rajów, które jednak wyniszczają autentyczną kulturę – czytamy – bo mogą ją tworzyć wszyscy, a nie przyjmuje nikt. Wobec tego narrator argumentuje, że nie sposób uratować ludzkości, póki nie przewartościuje ona swojej postawy wobec czasu. Bez uświęcenia wymiarów przestrzeni i czasu – wymiarów istnienia – stają się bowiem jedynie pasażerami na bezcelowym globie. Metafora kuli ziemskiej jako statku kosmicznego każe nabrać dystansu wobec indywidualnych wysiłków lekceważenia upływu czasu.

Ziemia płynęła czy wirowała, czy sunęła, jakkolwiek to nazwiemy, tak jak sztuczne ziemie uwięzione w swoich orbitach, a jej pasażerowie zajmowali się tym, co język malowniczo, choć lekkomyślnie

określił jako zabijanie czasu, nie przewidując (jeżeli język może przewidywać), jak groźnego nabierze to znaczenia. Czas przerażał i obrażał, należało go zniszczyć i zastąpić intensywnością doznań każdej chwili, tak żeby wiele mogło się zdarzyć, zanim wskazówki zegarka wskażą upływ minuty. [...] Rzecz dziwna, każdego niemal z Ziemią dręczyło poczucie, że dla innych czas tracił swoją jadowitą monotonię, że inni czują i czując, wyzwalają się spod władzy minut i godzin, on tylko nic nie czuje, że inni są włączeni w wielkie coś, on tylko jest wyłączony (Miłosz 2012: 32–33).

Miłosz opisuje w tym fragmencie świat, w którym bezrefleksyjna konsumpcyjocentryczna egzystencja prowadzi do atrofii kontaktów interpersonalnych i języka, czyli poważnego poluzowania więzi społecznych. Atrofia wymazuje wszelkie niepokoje prócz poczucia bezcelowości, które jednak następnie odbiera energię życiową i wzmaga tendencje samobójcze. Jak ujmuje to narrator, ironizując z anglosaskiego powitania *How are you?*: „Mieszkańcy ziemskiego państwa, jeżeli komunikowali się ze sobą, to tylko żeby pytać «co czujesz?»” (2012: 32). Kosińska przypomina, że w liście do Andrzejewskiego Miłosz deklaruje, że w Ameryce: „stosunki ludzkie są rozrzedzone, sprowadzone do paru najprostszych elementów i gdzie normalnie tysiące mil dzielą każdego od miejsca jego urodzenia czy jakichś dawnych przeżyć” (Andrzejewski, Miłosz 2011: 194).

Chłodna refleksja narratora dotyczy zarówno Stanów Zjednoczonych, jak i Związku Radzieckiego<sup>2</sup>. Z jednej strony, wiele krajobrazów książki jest niewątpliwie amerykańskich, inspirowanych krajobrazem kalifornijskim (Miłosz 2012: 28–30). Krytyczne wzmianki narratora silnie nawiązują do kontrkultury lat 60. XX wieku, która w jego oczach wyglądała następująco: „[wielu było] wariatów jawnych, biegających naokoło z kwiatami we włosach”; których wcześniej jeszcze opisuje, zasłaniając się elitarystyczną postawą francuskiego pisarza: „[o nich] poeta Baudelaire mawiał, że fornicacja jest poezją liryczną ludu, okazywał przez to swoją pogardliwą sympatię warstwom niższym, które, pozbawione dostępu do wyższych zatrudnień ducha, otrzymywały pociechę w swoim cieple, co było sprawiedliwe” (2012: 40, 33). Kosińska odnajduje potwierdzenie tych przemyśleń w liście

<sup>2</sup> Pod koniec lat 50. Miłosz opracował antologię tekstów *Kultura masowa*, a we wstępie przedstawił swój stosunek do tego zjawiska. Omawiając ten zbiór tekstów i wstęp Miłosza, Ewa Kołodziejczyk (2001: 116) trafnie podkreśla, że już wówczas poeta sugerował bliskość kultury masowej i socrealizmu, choć biorą się z różnych potrzeb. Pierwsza dla biznesu, a druga dla kontroli społecznej. Moim zdaniem *Góry Parnasu* sugerują, że oba nurty zawierają nutę kontroli społecznej i są narzędziem szerzej pojętych imperializmów.

Miłosza do Giedroycia, gdzie ten pierwszy wprost deklaruje, że „prasa i telewizja jako lewicowe *brain-washing* wykracza już poza wszelkie miary, co tu dziwi się młodym kudlatym małpom” (Giedroyc, Miłosz 2011: 460).

Z drugiej strony, wiele aluzji przywołuje Związek Radziecki, zwłaszcza jeżeli przyjmiemy za tło u Miłosza pseudonimowanie skompromitowanych intelektualistów komunistycznej Polski w *Zniewolonym umyśle* według liter alfabetu greckiego, co w *Górach Parnasu* ujawniają aluzje o prądzie Alfa i Beta w opowieści Astronauty (Miłosz 2012: 64). Postać Astronauty odpowiada opisom wielu takich figur. Jak sam twierdzi, „[u]tożsamiałem się całkowicie ze Związkiem [...] [i z tym, co d]awniej uroczyście zapowiadano, że stworzy się nowego człowieka i każda kucharka będzie umiała zarządzać państwem” (Miłosz 2012: 65–66). Ten obraz przywołuje wielkie projekty radzieckie, które obecne są także we fragmencie o początkach globalnego pokoju. Opis ten przywołuje historię Rosji radzieckiej albo zapiski z *Innego świata* Gustawa Herlinga-Grudzińskiego czy wiele innych sprawozdań z sowieckiego systemu kontroli społecznej. Oczywiście, współcześnie poniższy fragment pasowałby także do działań amerykańskich, zważywszy na fakt, że USA mają najwyższy na świecie odsetek inkarceracji<sup>3</sup>:

Wydawano olbrzymie sumy na kształcenie i przekonywanie tych umysłów, posługując się też tak zwaną kulturą czy, jak nazywało się to inaczej, literaturą i sztuką. Pewien z góry ustalony procent ludności trzymano wtedy w więzieniach, w barakach otoczonych drutami, czy też zsyłano na pustkowia, niekoniecznie dlatego, że ci właśnie, zamknięci, stanowiliby zarzewie buntu, bo tego nie dawało się dokładnie stwierdzić, sama jednak obawa trafienia za druty wywierała na resztę wpływ zbawienny (Miłosz 2012: 43).

W *Górach Parnasu* usiłuje więc Miłosz odzyskać myślenie symbolami w postaci racjonalnego Astronauty. Sam narrator twierdzi, że każdy nowoczesny umysł pragnie wrócić do myślenia symbolami. Zatem wysoce

<sup>3</sup> Odnajdujemy tę postawę również w zwięzle wyrażonym wpisie do *Abecadła Miłosza* pod tytułem *Ameryka*, która jak starotestamentalny Lewiatan, „[b]estia wychodząca z morza» powaliła w ciągu tego stulecia swoich kolejnych przeciwników i rywali. Najpoważniejszym z rywali była Rosja sowiecka, ponieważ w tym zderzeniu chodziło nie tylko o militarną siłę, ale o model człowieka. Próba stworzenia «nowego człowieka» wedle utopijnych zasad była gigantyczna, i ci, którzy *ex post* zbywają ją lekko, zdają się nie pojmować, o jaką stawkę toczyła się gra. Wygrał «stary człowiek» i przy pomocy mass mediów narzuca swój wzorzec całej planecie. Patrząc z perspektywy, należy w sferze kultury szukać przyczyn sowieckiej klęski. Rosja, wydając astronomiczne sumy na propagandę, nie potrafiła przekonać do swego modelu nikogo, nawet w podbitych krajach Europy, które przyjmowały te jej próby sztywnością, widząc w nich niezgrabne strojenia się barbarzyńców” (Miłosz 1997: 26).



racjonalny Astronauta porzuca Związek i kryje się w komunie religijnej w Górach Parnasu, żeby żyć pod wpływem czasu, z którego wcześniej był wyłączony dzięki przedłużającym życie technologiom Związku Astronautów. Kontrola społeczna i atrofia języka, które chce przelamać Astronauta przez powrót do czasu, to podstawowe narzędzia *disco imperiów*.

### /// 5.

Kontrola społeczna i wyjaławiająca język kultura masowa fundują *disco imperiów*, czyli miejsce styczne inżynierii społeczno-kulturowej – zdaniem Miłosza – intensywnie aplikowanej po obu stronach muru berlińskiego, tak w USA, jak w ZSSR. To znaczy, cokolwiek o sobie wzajemnie mówią, oba ustroje angażują rozbudowane techniki kontroli społecznej poprzez kulturę, która traci na umasowieniu, bo powinna pozostać domeną wąskiej grupy „kapłanów”, jak chce narrator powieści.

*Góry Parnasu* mogą jednak zwieść czytelnika sugestią, że dla Miłosza sztuka to wartość elitarna tworzona przez wąskie grono dla jego własnych celebracji. Tak rozumiana sztuka bliska jest koncepcjom XIX-wiecznego ruchu literackiego, który zawiera się w tytule powieści, czyli parnasizmowi, który apelował o doskonałość formalną, obiektywny refleksyjno-filozoficzny ton i elitarne wykształcenie poetów. Kult dla wytworów sztuki zastępował w tym światopoglądzie tradycyjną religię. W komentarzu do nowej liturgii przygotowanej przez postać Efraima przerażony narrator opowiada o kulturze nowoczesnej za pomocą metafory wielkiej hali z niekończącymi się rzędami fortepianów, na których wszyscy grają równocześnie, nie słuchając nawet najbliższego sąsiada. Narrator podsumowuje tę metaforę strasząc, że „powszechność sztuki nie była niczym innym niż wynikiem procesu alienacyjnego na masową skalę” (Miłosz 2012: 87–88).

Kosińska błędnie podąża tym tropem,<sup>4</sup> choć sam Miłosz wielokrotnie jednoznacznie sprzeciwiał się takiej roli „sztuki dla sztuki”. Przede wszystkim krytykował elitaryzm i wsobność poezji przez negację postulatów parnasisty Stephana Mallarmégo, co najmocniej ujawnia się w wykładach harvardzkich *Świadectwo poezji* (1983). Mallarmé apelował o solipsystyczną poezję czystą, co Miłosz krytykuje jako eskapizm i narcyzm w obliczu nowoczesnej utraty kompasu etycznego: poeci czyści chcą umieścić poezję

<sup>4</sup> „[J]esteśmy też w momencie, w którym Rozum ludzki w cuglach technologicznego obłądnego wyścigu dochodzi do swego kresu i zwraca się przeciwko sobie [...] Miłosz pragnie oczyścić zaludnione przez artystycznych turystów, niegdyś niedostępne rejony Parnasu. Zdaje się mówić wprost: Góry Parnasu nie są dla setek tysięcy zarejestrowanych artystów, którzy żyją ze sztuki, ale dla nielicznych odszczepieńców, dla których sztuka jest życiem” (Kosińska 2012: 112, 123–124).

poza tymi problemami poprzez jej przesunięcie wyłącznie na pole indywidualnego spełnienia artystycznego. To Miłosz nazywa „anty-światem”, bo nie wierzy w możliwość wydobycia czegokolwiek wyłącznie z siebie bez konfrontacji z interpersonalną „wielką rodziną ludzką” (Miłosz 1983: 46). XX-wieczni poeci, kontynuując noblistę, nie wierzą przecież ani w nieśmiertelność przez sławę czy pobożność, ani w to, że język odnosi się do czegoś więcej niż tylko do samych słów (Miłosz 1983: 48–49). Stąd w rozpaczę czepiać się mają „poezji czystej”, której powinniśmy się przeciwstawiać pisząc „poetrykę eschatologiczną”. Jak zatem rozumieć fragment z *Liturgii Efraima*? Jako część szerszej refleksji Miłosza wypowiedzianej przez stworzoną przez niego postać, niepowiązaną jednoznacznie z autorem.

### /// 6.

Czy zatem Miłosza prorokowanie o przyszłości kultury przynosi jednoznaczne odpowiedzi? Nie, bo jest niedokończone. Czy możemy je wypunktować? Jedynie fragmentarycznie i powierzchownie, bo wyglądanie w przeszłość zawsze pozostaje mgławicowe. Przyszła kultura ma być pozbawiona artystycznego kapłaństwa nielicznych, do której dostęp mają wszyscy *prosumenci*, czyli nowocześni twórcy-odbiorcy kultury, równocześnie jej producenci i konsumenci: „Kiedyś wiele rozprawiano o «twórcach» i «odbiorcach», teraz jednak wyrazy te stały się całkiem bezużyteczne, jako że pozostali sami «twórcy»” (Miłosz 2012: 87). Swoją drogą, koncepcję *prosumpcji* proponowali cztery lata po Miłoszu, w 1972 roku, Marshall McLuhan i Barrington Nevitt; co znaczy, że kwestia była istotna i zauważalna. Pod względem uchwycenia *prosumpcji* jako *novum* kultury refleksja Miłosza okazała się wspaniale prorocza, bo taki właśnie obrót rzeczy przyniosła internetyzacja i ulinkowanie rzeczywistości, w której globalne korporacje medialne cedują na użytkowników „kontentu” jego wytwarzanie, podczas gdy same zarabiają na pośrednictwie i reklamach.

Należy jednak pamiętać, że tego wniosku Miłosz nie zawarł w swojej powieści fantastycznonaukowej – jak chciałaby Kosińska – lecz we wcześniejszej wydanej *Liturgii Efraima*. Tym niemniej, same *Góry Parnasu* prorokują o przyszłości kultury w ramach futurologicznej refleksji filozoficzno-religijnej. Mówią jednak bardziej ogólnie: patrzmy szerzej, bądźmy uważni na drugiego człowieka, ograniczajmy się, wycofujmy, bo kultury będzie coraz więcej i coraz mniej będziemy słyszeć. Możemy więc jedynie znaleźć dla siebie przyczółki kontemplacji i obserwacji przebiegów czasu i historii.

### /// 7.

Miłosz nie kończy *Gór Parnasu*, bo jak twierdzi, „wynik byłby 1) artystycznie wątpliwy 2) niemoralny” (Miłosz 2012: 21). W swoim anglojęzycznym wykładzie dla Uniwersytetu Michigan pod tytułem *A Poet Between East and West* (Miłosz 1976) – później w przekładzie pod tytułem *Niemoralność sztuki* w zbiorze esejów *Życie na wyspach* (1997) – Miłosz podkreśla swoją sytuację pomiędzy, ale też wyjaśnia, że prawdziwa sztuka i poezja jest zawsze nieodłącznie niemoralna. To zaskakujące stwierdzenie oznacza jednak według pisarza, że sztuka potrafi przekazać konkretną wartość tylko wtedy, kiedy wykroczy poza to, co powszechnie uzgodnione, i wskaże na coś nieludzkiego, coś niewpisanego w dominującą moralność czy ideologię. Dla Miłosza prawdziwa sztuka i poezja to właśnie te, które zajmują się rzeczywistością, a – jak można wywnioskować z *Niemoralności sztuki* – w tym okresie rzeczywistość dla Miłosza to *ideologiczne konstrukcje bieżących wydarzeń społecznych*. Podsumowując zatem, *Góry Parnasu* wprost mówią o kierunku wydarzeń społecznych, ale dla Miłosza bez wystarczającego kunsztu artystycznego, żeby zasłużyć na publikację. Z drugiej strony, być może autor chce w tym wypadku opisać kwestie na tyle moralne, że woli do tego nie zaprzęgać nieodłącznie niemoralnej sztuki? Czy nie znaczy to, że dzięki materiałom wydobytym z archiwów biblioteki Beinecke nie świadkujemy sytuacji, w której Miłosz zatrzymuje się w pół kroku, między artystycznym wypełnieniem a refleksją moralną, profetyczną wizyjnością a filozoficzną powściągliwością?

### /// 8.

Prócz ogólnoimperialnej praktyki kontroli społecznej przez kulturę popularną, moje określenie *disco imperiów* równocześnie zawiera w sobie niechęć poety do samego gatunku fantastyki naukowej jako wytworu kultury popularnej. Miłosz miał bardzo negatywną opinię na temat gatunku literatury fantastycznonaukowej, którą ujawnia na pierwszych kartach *Gór Parnasu*. Postrzega go jako dziecko XIX-wiecznych przełomów w nauce, które zainspirowały wiarę w nieograniczony rozwój technologiczny. XX wiek dodał do tego wizje społeczeństwa przyszłości, zazwyczaj pesymistyczne (por. Miłosz 1970: 5). Tym niemniej, narrator wprowadzający do tej fragmentarycznej powieści wyznaje swoją wiarę w szczęśliwe zakończenie: „Moje rozdziały nikogo nie pocieszą, wypada jednak wspomnieć, że w moim zamyśle cykl, w którym ludzkość straciła i nadzieję, i poczucie ciągłości historycznej, właśnie dobiega końca” (GP 23).

Według noblisty fantastyka naukowa zaczyna się tam, gdzie przestrzeń przestaje stymulować wyobraźnię, a tę rolę przejmuje od przestrzeni czas. Zaznacza w eseju z tego samego okresu, *Science fiction i przyjście Antychrysta*, że *science fiction* może być „szczególnie użyteczna kiedy zastanawiamy się nad zasięgiem ludzkiej wyobraźni” (Miłosz 1970: 7), choć „[m]imo że większość utworów *science fiction* jest bez większej literackiej wartości, gatunek zdaje się zwyciężać w konkurencji z tzw. powieścią współczesną” (tamże: 6). W listach Miłosz przyznaje, że napisałby powieść, ale to niemożliwe w Ameryce; nawet jeśli jedyną fabułą, której mogłaby dostarczyć mu Ameryka, nadawałaby się tylko na powieść fantastycznonaukową – stąd dwuznaczność i niewypełnienie próby jej napisania.

To znaczy, że Miłosz postrzegał gatunek negatywnie, mimo to go użył, próby go nie zadowolily, więc za radą redaktora naczelnego paryskiej „Kultury”, Jerzego Giedroycia, skrzętnie schował je do archiwum. *Góry Parnasu* nie mają być literaturą popularną i stanowią *science fiction*, bo usiłują sprostać zadaniu Miłosza, czyli przesunąć refleksję z władzy nad czasem przyszłym na poddanie się umykającej doczesności. To znaczy, że fantastyka naukowa wyobraża nieustający rozwój ludzkości – korzystny lub niekorzystny – jako nieustającą zmianę, rozwój, staranie, które niesie nadzieję na jakiegoś rodzaju trwałość w świecie ziemskim. Jednak Miłosz pragnie ten czas zatrzymać na sposób niemal średniowieczny, czyli wskazać, żebyśmy myśleli o przyszłości jako niezmiennej części wszechogarniającej wieczności, *sub specie aeternitatis*, która niweluje jakikolwiek rozwój, zmianę i staranie.

W tym rozumieniu powieść Miłosza to raczej *anthropological fiction*, fikcja na temat przyszłości ludzkości, refleksja nad ludzkim gatunkiem i jego eschatologicznym losem. Dlatego też przy pierwszej lekturze tak trudno zrozumieć użycie *science fiction* przez Miłosza: zachowując fantastycznonaukowy sztafaż, przeczy jego naczelnej zasadzie czasowości i wskazuje rozmyślanie nad przeszłością jako podstawowy błąd kultury. Nie zmienia to faktu, że cała ta postawa pozwala mu aspirujący do racjonalności gatunek literacki przybliżyć do refleksji religijnej. To działanie jest zupełnie zgodne z jego trwałą potrzebą wykazywania bliskości nauki i religii, co pojawia się szczególnie silnie u Miłosza w niewiele późniejszej *Ziemi Ulro* (1977), ale też w poetologicznym Świadectwie poezji.

Jak Miłosz notuje w *Science fiction i przyjściu Antychrysta*, w fantastyce naukowej „wyraźnej linii granicznej pomiędzy wyobraźnią zorientowaną technicznie i refleksją filozofów nie dałoby się przeprowadzić” (Miłosz 1970: 5). A przez refleksję filozoficzną Miłosz ma na myśli taką, która angażuje się w doświadczenie religijne. Fantastyka naukowa miałaby być

szczególne właściwym gatunkiem, żeby łączyć filozofię i doświadczenie religijne poprzez bliskość wizyjnej przyszłości i wyobraźni chrześcijańskiej, o której Miłosz pisze:

Bo chociaż laboratoria dziewiętnastowiecznych uczonych zrodziły nowy literacki gatunek, od wieków chrześcijański folklor gromadził oznaki zbliżającego się jednego kluczowego wydarzenia: drugiego przyjścia poprzedzonego przyjściem Antychrysta, milenium, końca czasów. Być może dzisiejsze *science fiction* tłumaczy się właśnie tym, że zastaje ona grunt przygotowany, wykorzystując stare złoża w podświadomości, co łączy ją z folklorem (Miłosz 1970: 8).

### /// 9.

W *Science fiction i przyjściu Antychrysta* Miłosz twierdzi, że zarówno fantastyka naukowa, jak i prorocтва pisane są jakby już się wydarzyły, w czasie przeszłym, który sprawia, że przepowiednia, „(bo przecie chodzi tu o przepowiednię) jest gramatycznie zamaskowana” (1970: 6). Z powodu tego zacierania granicy między naukowym a religijnym Miłosz może użyć gatunku *science fiction*, żeby wykorzystać silną w polskiej literaturze tradycję prorokowania.

Prorok to bard z misją. Tradycyjnie, prorok wskazuje na kryzys tradycji społeczności, niemoralne zwyczaje czy wykroczenie przeciw woli Boga i nawołuje do zmiany, reformy politycznej lub religijnej, a nawet do rewolucji. Miłosz prorokami nazywa polskich poetów romantycznych, ale głównie w asocjacji negatywnej<sup>5</sup>. Natomiast w jego oczach prorokami są nie

<sup>5</sup> O prorokowaniu u Miłosza pisało wielu polskich badaczy, m.in. Elżbieta Kiślak czy Jan Błoński. Figura proroka bliższa jest Miłoszowi niż wieszczka czy barda, choć nie dominuje całości jego dzieła, lecz raczej jego polską recepcję. Miłosz używa terminu ‘prorok’ w odniesieniu do prawdy oraz jako bard narodu żydowskiego. Miłosz używa tego terminu dwa razy częściej niż ‘wieszcz’. Poza zastosowaniem *stricto* biblijnym, noblista wprowadza ten termin na określenie poetów romantycznych jako wizjonerów przyszłości nacjonalistycznej, przecieć tuż przed wojną w wierszu *Pieśń niedobrych synów* podmiot zwraca się do Polski „Kraino smutna, rozdarta i dzika, / Matko proroków, ojczyzno mścicieli?” (Miłosz 2015: 142). A w późnym autorefleksyjnym *Ze szkodą* (2000) mówiący wskazuje na zagrożenia poezji w kręgu kultury polskiej, gdzie każde słowo wielbionego autora może zostać wykorzystane do politycznego zysku czy nacjonalistycznego szaleństwa, jak stało się z pismami Mickiewicza: „Piszmy dla siebie, dla paru przyjaciół. / Żeby umilić niedzielną majówkę. / Tak się zaczyna. A później sztandary, / Wrzaski, prorocтва, obrona barykad” (Miłosz 2015: 1196). Innym słowem w kontekście prorokowania jest ‘wajdelota’ albo ‘wajdalota’, jak używa go Miłosz. Według słownika Doroszewskiego wajdelota to „niższy kapłan u pogańskich Litwinów, zarazem śpiewak, bard”, słowo często używane przez Mickiewicza, pochodzi od niemieckiego *Waidler* i staropruskie-

tylko poeci, ale także myśliciele, którzy potrafią wpłynąć na rzeczywistość swoimi słowami<sup>6</sup>. Wreszcie Miłosz sugeruje samego siebie jako potencjalnego proroka, który miałby ujawniać kryzys i potrzebę zmiany, rozumiane jako opis bieżących wydarzeń z perspektywy przeszłości i przyszłości – jak w *Górach Parnasu* – ale raczej nie na planie politycznym, tylko metafizycznym. Jest to jednak wyjątek, który potwierdza regułę wstrzemięźliwości i niechęci Miłosza wobec prorokowania. Podmiot mówiący wiersza *Nie mój* (1997) tłumaczy, dlaczego nie unika jawnego nawoływania do przemiany nowoczesnej rzeczywistości: „Gdybym wrzasnął / I zaczął prorokować, nikt by nie usłyszał. / Nie na to ich ekrany, mikrofony. / Tacy jak ja błędzą ulicami / I mówią do siebie” (Miłosz 2015: 1135). Nie mówiąc już o sytuacjach, kiedy sam Miłosz fetowany był w roli wieszczka w Gdańsku w roku 1981 czy w trakcie jego krakowskiego pogrzebu w roku 2004. Dość powiedzieć, że podmiot mówiący w piątej części *Traktatu teologicznego* (2002) sam obawia się, że zostanie upolityczniony właśnie w takich rytuałach jak prawodawca polskiego romantyzmu: „Ten Mickiewicz, po co się nim zajmować, jeżeli i tak jest wygodny. // Zamieniony w rekwizyt patriotyzmu dla pouczania młodzieży. // W puszkę konserw, która po otwarciu miga scenami kreskówki o dawnych Polakach” (Miłosz 2015: 1284).

### /// 10.

Rewolucyjna iskra romantyzmu w krajach niepodległych wspierała wektor introwertyczny i indywidualistyczny, ale w społecznościach podległych jak Polska realizowała się w politycznym aktywizmie. Od Williama Wordswortha (1770–1850), poety najważniejszego dla brytyjskiego romantyzmu refleksyjnego, Mickiewicz wołał politycznego Georga Byrona (1788–1824), którego poemat *Giaur* (1813) sam przełożył. Prorok potrafi łączyć oba kierunki, bo projektuje przyszłość dzięki introwertycznej refleksji o rzeczywistości. Ta postać jednak w polskiej tradycji wylania się w sposób niejedno-

---

o czasownika *waidlemai*, ‘przewidywać’. Tym słowem Miłosz określa pisarzy ze swojego regionu, Adama Mickiewicza, Cypriana Kamila Norwida, Witolda Gombrowicza, Teodora Bujnickiego czy samego siebie: „Nikt z wajdalotów nie wrócił do rozmowy ojców swoich. / [...] / Pan Narwid na przykład, pan Gombrys, obaj z zemojskiej ziemi. / Nie litewscy jesteście poeci, ani ja, ani Litwin Teodor” (Miłosz 2015: 672–673). W tym użyciu ‘wajdalota’ sugeruje prowincjonalizm i silne lokalne ukorzenie.

<sup>6</sup> Z tego powodu Miłosz nazywa prorokami także mistrzów podejrzeń, Karola Marksa (1818–1883) i Fryderyka Nietzschego (1844–1900), bo mieli zaproponować samospelniające się przepowiednie, wpływając na historię jeszcze zanim cokolwiek się wydarzyło (Miłosz 2015: 430, 950). Co ciekawe, do tej samej grupy Miłosz zalicza filozofa religii Jakuba Böhmego (1575–1624) i brytyjskiego poetę-mistyka Williama Blake’a (1757–1827; Miłosz 2015: 1291, 1351).

znaczny. Romantycy łączyli przeciwieństwa, które można podzielić między dwa bliskoznaczne określenia z epoki – barda i wieszcz – których pola semantyczne i kulturowe użycie częściowo pokrywają się z właściwościami proroka. Bard wygląda ku przeszłości, ale też konfrontuje się z teraźniejszymi podziałami w społeczeństwie klasowym<sup>7</sup>. Wieszcz ma wspierać spójność etniczną, wyobrażać wspólnoty, ale też formułować nowe religie i mitologie w miejscach wyjalowionych przez rozum. Bard konfrontuje się z uniwersum rządzone przez interes i pieniądze.

Jak sam Miłosz przedstawia to w swojej *Historii literatury polskiej*, wieloletni rozwój kultury w podległości nałożył na pisarza rolę charyzmatycznego przywódcy, który powinien ucieleśniać starania polityczne całego narodu, co nierzadko nieodróżnialne było od praktyk religijnych (Miłosz 1969: 203). Ze względu na silną rolę tradycji katolickiej polski wieszcz narodowy odnajduje się w roli biblijnego barda, czyli proroka, który łączy w sobie pragmatyczne elementy polityczne i religijne. Powołanie wieszca pochodzi ze wspólnotowej potrzeby przywódcy w bezpiecznej kulturze oraz z zależności od wyobraźni i słowa literackiego jako nośników autentycznej reprezentacji rzeczywistości. Polski wieszcz powinien więc mierzyć się z kwestiami politycznymi przez język religii oraz głosić kulturę ojczyzny po obcych krainach. Nieodzowną przypadłością polskiego wieszca jest przecież wygnanie. Wieszcz jako bard musi być pamięcią narodu, a jako prorok – jego sumieniem. Wieszcz jako bard mierzy się z estetycznym, a jako prorok – z etycznym postrzeganiem prawdy. W polskiej tradycji wieszcz nie tylko przewiduje czasy politycznej wolności, ale też przewiduje polityczną wolność przez religijne ocalenie. Zatem w czas podległości tekst poetycki uzyskuje wartość proroctwa o przyszłym wyzwoleniu. Wieszczenie narodowego odrodzenia spełnia się jednak wyłącznie poprzez wielbienie polskiej kultury. Innymi słowy, narracja polskiego mesjanizmu – zgodnie z którą podległość Polski jest ofiarą na rzecz wolności innych ludów – implikuje konkretną rolę poety: on (nie ona) ma być wieszczem wielbiącym kulturę jako samozwrotne, narcystyczne utożsamienie.

---

<sup>7</sup> Angielskie słowo ‘bard’ pochodzi od negatywnie nacechowanego, szesnastowiecznego szkockiego określenia na wędrownych muzyków, których następnie romantyzował Sir Walter Scott (1771–1832), prawodawca wyspiarskiego folkloru w tradycji epickiej. Miłosz używa określenia ‘bard’ rzadko i zazwyczaj negatywnie, np. mianując poetę Konstantego Ildefonsa Gałczyńskiego piewą polskich środowisk nazistowskich: „W czasie kiedy skrajna prawica przyciągała większość publicznej opinii, ofiarował tej prawicy swój wielki talent i stał się jej bardem. [...] [Po wojnie] został jednak bardem nowej, komunistycznej Polski. Jego instynkt i potrzeba kierowały go tam, gdzie mógł znaleźć masy” (Miłosz 2015: 419). To użycie występuje wyłącznie w kontekście poety jako ideologa ruchów masowych, które miał wyobrażać przez włączanie, wyłączenie i podziały między i wewnątrz społeczności.

Stąd poeci najważniejsi dla polskiej społeczności w stanie podległości nazwani zostali przez nią „wieszczami narodowymi” (por. Miłosz 1969: 197, 201)<sup>8</sup>. Polski wieszcz narodowy ucieleśnia i kierunkuje dyskursy społeczności. W tym celu polscy wieszczowie mieli używać siły wyobraźni. Wyobraźnia porusza ludzi wbrew racjonalnym argumentom, co romantycy opisywali jako odrębną siłę przyrody – część nas samych. Każdy ma wyobraźnię, więc łączy ona wszystkich ludzi, niemal egalitarnie każdemu pozwalając zostać wieszczem narodowym, przywódcą społeczności; zupełnie jak żołnierze Napoleona nosili buławę generalską w plecakach, czyli mieli szansę awansować za dokonania w walce. Wyobraźnia to zatem społeczna siła, którą każdy może uruchomić. Świetne przykłady pracy wyobraźni odnajdujemy w przednowoczesnych mitologiach i folklorze jako przedracjonalnych punktach odniesienia zamkniętych w poezji, wystarczy przypomnieć sobie istotność Homera, Wergiliusza czy nawet fikcyjnego Osjana albo kolekcji braci Grimm. Ci ostatni są przykładem tej części romantycznego ruchu, która zawierała wysiłek poszukiwania i ratowania przekazów ustnych, żeby uchronić skarby wyobraźni przed wartkoziennym prądem nowoczesności.

Prócz *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego* (1832) wieszcz Mickiewicz pracował nad tekstem protofantastycznonaukowym, który miał być raczej profetyczną medytacją nad przyszłością ludzkości w historii, oczywiście w kontekście Polski. W odróżnieniu od wieszca Mickiewicza Miłosz nie porusza w *Górach Parnasu* żadnych wątków mesjanistycznych; a nawet gdy-

---

<sup>8</sup> Najpopularniejsza nazwa romantycznych poetów, ‘wieszcz’, znaczy w słowniku Doroszewskiego „natchniony, genialny, wybitny poeta”, co typowo wskazywało na Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego i Zygmunta Krasińskiego – i w takim rozumieniu najczęściej używa go Miłosz (np. Miłosz 2015: 360). ‘Wieszcz’ pochodzi jednak od przestarzałego „wieszczbiarz” – jak pisze Doroszewski – czyli kogoś „obdarzonego przez bogów darem widzenia przyszłości”. Zatem wieszcz jako bard, jasnowidz, prorok ma być tym, który zbiera wszystkie czasy społeczności; tym, który przekazuje tradycje przeszłości, daje słowo wydarzeniom teraźniejszości i kreśli kontury przyszłości. Miłosz zastanawiał się nad użyciem tego określenia w stosunku do Williama Blake’a: „Na określenie Blake’a nie ma w polskim języku wyrazu, jeżeli odrzucimy zbyt zużyte «wieszcz» i zbyt lekkomyślne «wizjoner»” (Miłosz 1981: 13). W *Ziemi Ulro* refleksje Miłosza zblizają wieszca do proroka. Jerzy Jarzębski zastanawia się w swoim tekście *Być wieszczem*, co to znaczy, że Miłosz może być wieszczem. Argumentuje, że Mickiewicz uważany był za największego poetę nie ze względu na umiejętności pisarskie, ale osobowość, wizję i biografię niezmiennie wpisane w jego dzieło, modelowane przez niego na wzorcowy los wędrownego poety-rewolucjonisty. Od Mickiewicza, kontynuuje Jarzębski, każdy pretendent (*sic!*) do tronu najlepszego polskiego pisarza pozycjonuje się względem zmitologizowanej funkcji wieszca. Jarzębski jednak pomija fakt, że wieszcz konserwuje wyidealizowaną wersję wartości narodowych, ale w oderwaniu od drobnomieszczańskiej codzienności społecznych zatrudnień, dzięki czemu przyjmuje zdystansowaną perspektywę na wydarzenia w domu. Dzięki temu każdy wieszcz powstaje głównie poza polską społecznością, w procesie eksternalizacji kultury, która następnie zostaje wtórnie zinternalizowana przez procesy dostosowawcze instytucji narodowych.



by je wprowadził, to zgodnie z refleksją w innych tekstach – jedynie jako krytykę wątku w kulturze, który wyniszcza potencjał polskiej społeczności. Niestety, wieszczka Mickiewicza polsko-francuska proza *L'histoire d'avenir* (Historia przyszłości) nigdy nie została odnaleziona, bo podobnie jak Miłosz, autor nie był z niej zadowolony i prawdopodobnie sam ją zniszczył. Widać polskim poetom politycznym nie dane jest być kronikarzami przyszłości.

#### Bibliografia:

/// Andrzejewski J., Miłosz Cz. 2011. *Listy 1944–1981*, oprac. B. Riss, Biblioteka Więzi.

/// Bielik-Robson A. 2013. *Mala gnostycka pielgrzymka*, <http://krytyka-polityczna.pl/felietony/agata-bielik-robson/mala-gnostycka-pielgrzymka/2013/>; dostęp: 18.10.2018.

/// Bill S. 2017. *Translator's Introduction*, [w:] Cz. Miłosz, *The Mountains of Parnassus*, Yale University Press.

/// Garbol T. 2014. *Oeconomia divina Czesława Miłosza jako projekt dystopii*, „Prace Filologiczne. Literaturoznawstwo”, nr 4 (7), s. 383–396.

/// Giedroyc J., Miłosz Cz. 2011. *Listy 1964–1972*, oprac. M. Kornat, Czytelnik.

/// Jarzębski J. 1981. *Być wieszczem*, „Teksty”, nr 4–5 (58–59), s. 234–267.

/// Jarzyńska K. 2013. *Pochwała ograniczeń, czyli Miłosza próba antyutopii*, „Nowa Dekada Krakowska”, nr 3, s. 130–141.

/// Kołodziejczyk E. 2001. *Popularna twarz Ulro: o „Kulturze masowej” – antologii Czesława Miłosza*, „Teksty Drugie”, nr 3/4, s. 115–124.

/// Kosińska A. 2012. *Prorok Nowego Świata*, [w:] Cz. Miłosz, *Góry Parnasu*, Krytyka Polityczna, s. 108–127.

/// Miklas-Frankowski J. 2014. *Góry Parnasu Czesława Miłosza jako próba gnostyckiej dystopii*, „Estetyka i Krytyka”, nr 35, s. 29–48.

/// Miłosz Cz. 1959. *Kultura masowa*, Instytut Literacki.

/// Miłosz Cz. 1968. *Liturgia Efraima*, „Kultura”, nr 8–9, s. 250–251.

/// Miłosz Cz. 1969. *The History of Polish Literature*, Macmillan.

/// Miłosz Cz. 1970. *Science Fiction i przyjście Antychrysta*, „Kultura”, nr 12, s. 279.

/// Miłosz Cz. 1976. *A Poet Between East and West*, „Michigan Quarterly Review”, nr 3, t. XVI, s. 263–271.

/// Miłosz Cz. 1981. *Ogród nauk*, Instytut Literacki.

/// Miłosz Cz. 1983. *The Witness of Poetry*, Harvard University Press.

/// Miłosz Cz. 1997. *Abecadło Miłosza*, Wydawnictwo Literackie.

/// Miłosz Cz. 2012. *Góry Parnasu*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Miłosz Cz. 2015. *Wiersze wszystkie*, Znak.

/// Ziolo M. 2014. *O – jak oprzędzenie*, „Więź”, nr LVII, s. 152–155.

### /// **Abstrakt**

Artykuł skupia się na krytyce, której Czesław Miłosz poddaje rozrywkę imperialnych społeczeństw lat 70. XX wieku. Celem refleksji jest opis tego, jak doświadczenie imperiów jawi się w antropologicznym *science fiction* noblisty pt. *Góry Parnasu*, które ukazało się pośmiertnie w roku 2012 (pisane 1968–1972). Tekst nigdy niepublikowanej powieści zdawać by się mógł krytyką kapitalizmu amerykańskiego i rozruchów studenckich z okresu kontrkultury, lecz wiele fragmentów wskazuje także na sowiecką Rosję. Jego doświadczenie styku imperium i rozrywki zarówno w Polsce, jak i za granicą uwrażliwiło go na przecięcie się społecznej standaryzacji, nieludzkości nauki i religijnego zbawienia. Artykuł eksploruje to złożone równanie zawarte nie tylko w powieści, lecz także w innych pismach polskiego poety z lat 70. XX wieku, w których podobnie ujawniają się problemy kondycji ludzkiej. Choć Miłosz nie zdołał wypełnić popularnoliterackich zobowiązań gatunku, to jednak jego krytyka przyziemnej zabawy jest o wiele silniejsza w *Górach Parnasu*, niż w którymkolwiek z innych jego dzieł. W tej powieści Miłosz uznaje kulturę popularną za przegrany projekt, a antidotum proponowane ze strony państwa – za społeczną standaryzację. Rzucając swoją refleksję nad społeczeństwem w przyszłość, Miłosz wykorzystuje gatunek fantastyki naukowej, żeby przekazać wyobrażenie o rozwoju kultury. Tak użyte *science fiction* nie urzeczywistnia swojego potencjału znanego z kultury popularnej, jednak wciąż stanowi niezwykle prognostyk o przyszłości

kultury, który wywodzi się z romantycznych źródeł wieszczania o stanie społeczeństwa i wyobrażania sobie jego właściwej przyszłej tożsamości.

Słowa kluczowe:

Miłosz, kultura, przeszłość, romantyzm, prorok, prorokowanie

### **/// Abstract**

#### **Imperial Disco: Czesław Miłosz and the Future of Culture**

The article focuses on Czesław Miłosz's criticism of the entertainment of the 1970s imperial societies. The aim is to describe how the experience of empires appears in Miłosz's anthropological science fiction, *The Mountains of Parnassus*, which appeared posthumously in 2012 (written 1968–1972). The text may seem to be a critique of American capitalism and counterculture's student riots, but many passages also point to Soviet Russia. Miłosz simultaneously writes about both empires. His experience of tangential points of empire and entertainment in Poland and abroad made Miłosz more sensitive to the crossroads of social standardization, inhumanity of science, and religious salvation. The article explores this complex equation contained in the novel as well as other Miłosz's 1970s writings which also reveal the problems of the modern human condition. Although Miłosz failed to fulfill the commitments of the science fiction genre, his criticism of mundane play is much stronger in *The Mountains of Parnassus* than in any of his other works. In this novel, Miłosz considers popular culture a lost project and a state-instituted antidote of social standardization. By reflecting on the future of the society, Miłosz uses science fiction to convey his image of the development of culture. Such science fiction does not realize its potential known from popular culture, but it still is an extraordinary prognosis about the future of culture derives from the romantic sources of foreseeing the state of society and imagining its future identity.

Keywords:

Miłosz, culture, future, Romanticism, prophecy, prophet

/// **Mikołaj Golubiewski** – literaturoznawca, tłumacz, współpracownik Wydziału „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się polską szkołą poezji w kulturze anglo-amerykańskiej, robotami w nowoczesnej kulturze europejskiej, literaturą światową i przekładem naukowym. Redaktor publikacji zbiorowych *Rilke po polsku*, *Doświadczenie nowoczesności* i *A Handbook of Dialogue*. W 2018 ukazała się jego pierwsza monografia *The Persona of Czesław Miłosz* w wydawnictwie Peter Lang. Absolwent Instytutu JFK na Wolnym Uniwersytecie w Berlinie (2016), stypendysta niemieckiego programu rządowego Exzellenzinitiative (2012–2016) i Institute of World Literature na Uniwersytecie Harvarda (2013), Non-Graduate Visiting Student na Uniwersytecie Chicago (2015).

Email: mgolubiewski@gmail.com

# **PRZYSZŁOŚĆ W ANTROPOCENIE**



# UTRATA PRZYSZŁOŚCI W EPOCE ANTROPOCENU<sup>1</sup>

Ewa Bińczyk  
Instytut Filozofii UMK

## /// Cele tekstu i krótka charakterystyka debaty na temat antropocenu

Argentyński pisarz i dziennikarz Martín Caparrós w swojej poruszającej książce *Głód* napisał: „ekologia urasta do rangi znaku naszych czasów, czasów bez pomysłu na przyszłość” (2015: 694). Moim zdaniem świetną ilustracją tezy Caparrósa stanowi interdyscyplinarna debata na temat propozycji Eugene’a F. Stoermera i Paula J. Crutzena, którzy z uwagi na skalę i zakres ludzkich ingerencji w systemy planetarne zasugerowali, by współczesną epokę geologiczną nazwać antropocenem – epoką człowieka (Crutzen, Stoermer 2000). Wiodące motywy debaty na temat antropocenu to bezprecedensowy, nieodwracalny kryzys środowiskowy, przekraczanie granic planetarnych (ang. *planetary boundaries*)<sup>2</sup>, ryzyko destabilizacji klima-

---

<sup>1</sup> Artykuł został przygotowany w ramach realizacji grantu Narodowego Centrum Nauki (nr rejestracyjny projektu 2016/21/B/HS1/00829, tytuł projektu: *Retoryka środowiskowa i marazm antropocenu. Analiza dyskursów*). Autorka serdecznie dziękuje anonimowym recenzentom tekstu, uczestnikom seminarium doktoranckiego Krzysztofa Abriszewskiego w Instytucie Filozofii UMK, Katarzynie Więckowskiej oraz Tomaszowi S. Markiewce za inspirujące, cenne sugestie merytoryczne i metodologiczne.

<sup>2</sup> Chodzi o parametry gwarantujące stabilność dla życia epoki holocenu, będące zarazem warunkiem przetrwania ludzkości na Ziemi (Steffen et al. 2004, Rockström et al. 2009, zob. też <http://www.igbp.net/>, <http://stockholmresilience.org/research/planetary-boundaries.html>, dostęp: 8.03.2018). Granice planetarne dotyczą: 1) kondycji warstwy ozonowej, 2) stopnia zakwaszenia oceanów, 3) dostępności wody pitnej, 4) zanieczyszczenia chemicznego (chodzi o wytwarzane przez przemysł nanomateriały, plastik, środki chemiczne, substancje radioaktywne, organizmy GMO), 5) zanieczyszczenia atmosfery (tzn. ilości związków chemicznych emitowanych do atmosfery wpływających na cykle monsunowe), 6) wykorzystania powierzchni lądowych,

tu<sup>3</sup>, utrata natury, szóste wielkie wymieranie gatunków (zob. Kolbert 2016) i hipersprawczość człowieka. W dyskusji na wspomniane tematy bezapelacyjnie ekologia urosła do rangi znaku naszych czasów. Czy jednak antropocen okaże się także epoką pozbawioną obiecujących pomysłów na przyszłość?

Choć dane przyrodznawców świadczące o charakterze obecnego wpływu człowieka na planetę są niepodważalne, to jednak przyszłość – ze względu na swą nieokreśloność – wcale nie jest wdzięcznym przedmiotem badań akademickich. Nigdy nie osiągniemy w jej przypadku satysfakcjonującego poziomu eksperckiej pewności. Z tego powodu niniejszy tekst będzie nosił cechy filozoficznego eseju na temat możliwych wizji oraz scenariuszy przyszłości (konstruowanych zarówno przez przyrodznawców, jak i humanistów). Wychodząc z pozycji filozoficznych, opieram się na własnych analizach retoryki, słownika oraz założeń aksjologicznych debaty na temat antropocenu<sup>4</sup>. W trybie eseistycznym chciałabym zastanowić się, na jakich zasadach prowadzone są dyskusje o przyszłości w epoce, którą charakteryzują nieodwracalne procesy zakłócania stabilności systemów planetarnych. Czy utrata bioróżnorodności, zakwaszanie oceanów i destabilizacja klimatu, stawiające pod znakiem zapytania możliwość przetrwania naszego nam życia epoki holocenu, nie kwestionują zachodnich, linearnych wyobrażeń dotyczących czasu? Jak wpływa to na współczesną refleksję na temat przyszłości?

Tworzenie periodyzacji to za każdym razem ważna strategia interpretacyjna, dzięki której poszczególne wydarzenia i procesy nabierają znaczenia. Chodzi nie tylko o wyznaczenie pewnego obiegowego sensu przeszłości i zinterpretowanie teraźniejszości, lecz także o wyartykułowanie określonych nadziei w „horyzoncie oczekiwań” dotyczących tego, co przed nami<sup>5</sup>. Jakimi wobec tego wyobrazeniami i koncepcjami przyszłości dysponujemy w epoce człowieka? Czy są one pełne rozmachu, czy raczej pesymistyczne

---

7) zaburzeń cykli biogeochemicznych (obiegu azotu i fosforu), 8) zmiany klimatycznej, 9) tempa utraty bioróżnorodności.

<sup>3</sup> Początkowo w dyskusjach klimatologów dominowało pojęcie globalnego ocieplenia. Zdaniem badaczy nie chodzi jednak o stopniowe ocieplenie Ziemi, ale o ryzyko wyprowadzenia obecnych uwarunkowań klimatycznych ze stanu równowagi (po przekroczeniu tak zwanych punktów przelomowych). Z tego względu w debacie na temat antropocenu coraz częściej stosuje się określenia naglej (ang. *abrupt*) lub gwałtownej (ang. *rapid*) zmiany klimatu, a nawet katastrofy klimatycznej.

<sup>4</sup> W szerszym zakresie debatę tę analizuję w książce *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu* (Bińczyk 2018). Rzecz jasna, w swoich badaniach nie zdołałam przeanalizować wszystkich wątków i motywów dynamicznie rozwijających się w tej chwili studiów nad antropoceniem (ang. *Anthropocene studies*). Koncentrowałam się na wybranych narracjach uznawanych przez komentatorów za najistotniejsze. Wskazuję je niżej.

<sup>5</sup> Por. Chakrabarty 2018: 15 i n.



i ograniczone? W tekście będę poszukiwała możliwych odpowiedzi na te właśnie pytania.

Dyskusja na temat nowej epoki geologicznej intensywnie rozgorzała po kilku latach od propozycji Stoermera i Crutzena. Na podstawie najważniejszych publikacji interdyscyplinarnego czasopisma „The Anthropocene Review” (ukazującego się od roku 2014)<sup>6</sup> oraz monografii badawczych, które ukazały się w ostatnich latach (Hamilton, Bonneuil, Gemenne 2015, Moore 2016, Angus 2016, Bonneuil, Frescoz 2016, Hamilton 2017) możemy stwierdzić, że biorą w niej udział nie tylko geolodzy, klimatolodzy i przedstawiciele nauki o systemie Ziemi (ang. *Earth system science*)<sup>7</sup>, ale również historycy środowiska, geografowie społeczni, antropologowie, filozofowie i socjologowie. Biorąc pod uwagę wspomnianą wyżej literaturę, za najważniejsze narracje na temat antropocenu możemy obecnie uznać: 1) naturalistyczną narrację przyrodznawców (E. Stoermer, P. Crutzen, W. Steffen, J. Zalasiewicz, J. Rockström), 2) narrację humanistów w nurcie postnaturalizmu: D. Haraway, B. Latour, I. Stengers, D. Chakrabarty, 3) dyskurs eko-marksistowski, operujący pojęciem kapitalocenu, krytyczny wobec etyki antropocenu: J. Moore, I. Angus, A. Hornborg, A. Malm, C. Bonneuil, J.-B. Frescoz, S. Lewis, M. Maslin, 4) dyskurs eko-katastroficzny (C. Hamilton, E. Crist, J. McBrien, E. Swyngedouw, N. Oreskes i E. Conway), a także 5) narrację ekomodernistów mówiącą o dobrym, a nawet wspaniałym antropocenie, w którym to dzięki geoinżynierii<sup>8</sup> stworzymy „ogród planetarny” napawający nas dumą (T. Nordhaus, M. Schellenberger, D. W. Keith)<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Jest to czasopismo naukowe poświęcone wyłącznie tematyce antropocenu, wydawane przez Sage Publications. Źródło: <https://uk.sagepub.com/en-gb/eur/journal/anthropocene-review>; dostęp: 8.03.2018.

<sup>7</sup> Nauka o systemie Ziemi to holistyczna metanauka o planecie jako złożonym, ewoluującym systemie o nieliniowej dynamice. Łączy ona w sobie nauki o życiu i nauki o Ziemi, uwzględniając przy tym przemysłowy metabolizm ludzkości (zob. np. Hamilton 2016).

<sup>8</sup> Geoinżynieria to technonaukowy projekt, który pozwoli nam „kupić niezbędny czas” w obliczu nagłej zmiany klimatycznej. Szczególnie chodzi tu o „plan awaryjny” rozpraszania siarki w stratosferze, uznawany dziś za projekt najtańszy, możliwy do zrealizowania, stanowiący „mniejsze zło”. Jest on coraz intensywniej dyskutowany (Bińczyk 2015). Zaznaczmy, że ostania z narracji, której symbolem stał się tzw. Manifest Ekomodernistyczny (Asafu-Adjaye et al. 2015), spotkała się z dużą dozą surowej krytyki, przede wszystkim z tego powodu, że samo deklarowanie dobrego antropocenu bez podawania realistycznych recept politycznych i społecznych na jego osiągnięcie wygląda na zaklanie rzeczywistości, próbę „wrogiego przejęcia” idei antropocenu, a nawet na rodzaj technooptimistycznej propagandy, zob. Caradonna et al. 2015, Bińczyk 2018a.

<sup>9</sup> Francuski historyk Christophe Bonneuil wymienia następujące narracje zainspirowane ideą antropocenu: 1) naturalistyczną narrację przyrodznawców, 2) postnaturalistyczną narrację krytyki antropocentryzmu, 3) stanowiska ekokatastroficzne, 4) ekomarksistowski dyskurs postulujący ideę kapitalocenu (Bonneuil 2015). Moja ocena i interpretacja wspomnianych dyskursów w debacie na temat antropocenu w niektórych miejscach różni się od ujęcia Bonneuila,

W mediach głównego nurtu w USA idea antropocenu zaistniała około roku 2010 (Castree 2014: 237 i n.). W roku 2011 okładkę „The Economist” ozdobił slogan „Witamy w Antropocenie”, pojęcie to pojawiło się także w „The New York Times”. W 2014 roku słowo „antropocen” zostało dodane do *The Oxford English Dictionary*. W marcu 2016 roku Google Scholar wskazywał już 1700 artykułów zawierających słowo „antropocen” w tytule, Web of Science podawało 425 takich tekstów, zaś Scopus 550 (por. Harrington 2016: 486, przyp. 30). W sierpniu 2016 roku w Kapsztadzie Grupa Robocza ds. antropocenu przedstawiła na Międzynarodowym Kongresie Geologicznym stanowisko, by uznać nową epokę geologiczną (zob. Craps et al. 2017: 2). Ciągle nie wydano jednak wiążących decyzji.

Wstępną fazę dyskusji na temat antropocenu zdominowały dwa spory: o właściwe kryterium początku nowej epoki geologicznej i o odpowiednią nazwę. W pełni zgadzam się jednak z opinią, że pytanie o przyszłość antropocenu jest dużo istotniejsze od pytania o to, kiedy antropocen tak naprawdę się rozpoczął (zob. Kunas 2017: 146) i czy epoka ta została właściwie nazwana. Z tego względu w niniejszym tekście nie będę się szerzej do tych wstępnych kontrowersji odnosić<sup>10</sup>. Interesować mnie raczej będzie to, czy refleksja na temat antropocenu koncentruje się wokół obaw o utratę przyszłości, czy może zawiera również jakieś konstruktywne pomysły dotyczące tego, co może czekać cywilizację w XXI stuleciu.

### **/// Sprawczość człowieka jako gatunku a kwestia politycznej odpowiedzialności**

Świadectwa mówiące o sprawczości gatunku *homo sapiens* na skalę planetarną nieprzerwanie spływają do nas ze strony nauk ścisłych. W roku 2014 odkryto, że podczas sedymentacji na dnie oceanów drobiny plastiku biorą udział w procesie powstawania zupełnie nowych, nieistniejących wcześniej formacji skalnych (Corcoran, Moore, Jazvac 2014). Po północnych rejo-

---

jest też bardziej rozbudowana. Podając przykłady, francuski historyk często włącza do jednego typu narracji ujęcia w mej ocenie rozbieżne. Uznaje on na przykład stanowiska Brunona Latoura, Ulricha Becka, Anthony’ego Giddensa i dyskurs dobrego antropocenu za elementy „wielkiej narracji postnaturalistycznej” (zob. Bonneuil 2015: 24–25). W swoim ujęciu, przede wszystkim we wspomnianej wyżej książce *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, biorę dodatkowo pod uwagę ekomodernistyczną narrację dobrego antropocenu i retorykę geoinżynierii.

<sup>10</sup> Nie ma tu miejsca na pogłębioną analizę omawianych sporów. Zaznaczmy jedynie, że merytoryczna i naturalistyczna na pierwszy rzut oka debata geologiczna dotycząca początków antropocenu i właściwej nazwy dla nowej epoki ma swój wyraźny wymiar retoryczny, polityczny, a nawet ideologiczny. Chodzi o przypisanie winy i odpowiedzialności za niepokojące zmiany na skalę planetarną.

nach Oceanu Spokojnego dryfuje tzw. Wielka Pacyficzna Plama Śmieci. Jest ona jednym z obiektów świadczących o hipersprawczości człowieka jako gatunku. W 90% składa się z zawiesziny tworzyw sztucznych zanieczyszczających oceany, tworzących plastisferę – siedlisko dla bakterii i innych organizmów żywych (por. Moore, Philips 2011).

Zmiana klimatyczna wywołana działalnością ludzką powoduje przemieszczanie się stref klimatycznych, co zagraża wielu gatunkom flory i fauny. Raporty Międzyrządowego Zespołu do spraw Zmian Klimatu (Intergovernmental Panel on Climate Change – IPCC) posługują się pojęciem „wspomagania migracji gatunków” (ang. *assisted species migration*) (IPCC 2014: 15). Tworzy się plany dotyczące „korytarzy migracyjnych”, dzięki którym zwierzęta i rośliny będą mogły się przemieszczać, uciekając przed skutkami zmiany klimatycznej. Jak podkreślają Christophe Bonneuil i Jean-Baptiste Frescoz w książce *The Shock of the Anthropocene: the Earth, History and Us*, przykłady hipersprawczości człowieka jako gatunku to nie tylko dowody potęgi, ale również świadectwa wielowymiarowej bezradności, bezsilności (Bonneuil, Frescoz 2016: XI, 24). Trudno nie zgodzić się z ich opinią. Paradoksalność epoki antropocenu polega na tym, że rezultaty ludzkiej pogoni za dominacją i kontrolowalnością wymykają się dziś spod kontroli.

Jak się okazuje, sprawczość gatunku *homo sapiens* możemy obecnie rozpatrywać nie tylko na skali czasu geologicznego, lecz także być może również w wymiarze kosmicznym<sup>11</sup>. W 2016 roku wskazano, że wynikające z globalnego ocieplenia roztopienie i zmiana ciężaru pokrywy lodowej Grenlandii w obserwowalny sposób wpłynęły na nachylenie osi Ziemi (por. Delanty, Mota 2017: 13). Z uwagi na dotychczasowe emisje gazów cieplarnianych ludzie wywarli taki wpływ, że zmieni to klimat na kolejne 100 000 lat. Oddziaływanie człowieka jako gatunku można wobec tego już w tej chwili przyrównać do wahań orbity Ziemi, które wpływają na cykle lodowacenia (zob. Chakrabarty 2015: 44)<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Na temat „kosmicznego relatywizmu” w debacie na temat antropocenu piszą wprost Valerie Olson i Lisa Messeri. Badaczki te wskazują na wybrane motywy kosmiczne dyskusji na temat antropocenu – mechanistyczna metafora statku kosmicznego Ziemia (ang. *Spaceship Earth*), która wiąże się z uzyskaniem pierwszego zdjęcia naszej Błękitnej Planety (ang. *The Blue Marble*) wykonanego z przestrzeni kosmicznej, porównanie szóstego wielkiego wymierania wywołanego działalnością człowieka do wymierania spowodowanego uderzeniem w Ziemię asteroidy, a także przekonanie, że o hipersprawczości człowieka świadczy podróż na Księżyc – wyrażone m.in. we wspomnianym wyżej tekście Crutzena i Stoermera z 2000 roku (Olson, Messeri 2015: 31–37).

<sup>12</sup> Szacuje się, że na orbicie ziemskiej znajduje się obecnie ponad 10 000 fragmentów urządzeń umieszczonych tam przez człowieka, takich jak satelity telekomunikacyjne czy stacje kosmiczne. W omawianym kontekście interesującym obszarem badań jest tzw. archeologia śmieci kosmicznych australijskiej badaczki Alice Gorman, która proponuje, by traktować wspomniane obiekty jako rodzaj dziedzictwa historycznego.

Występujące w debacie na temat antropocenu kategorie zunifikowanego „my”, cywilizacji czy ludzkości w ogóle, albo też człowieka jako gatunku pełnią określoną, aczkolwiek szkodliwą i krytykowaną funkcję retoryczną. Wiąże się to z wprowadzeniem przez przyrodznawców do dyskusji wizji gatunku *homo sapiens* jako anonimowej siły o znaczeniu geologicznym. W dyskusji na temat hipersprawczości człowieka jako gatunku trudno jednak uniknąć posługiwania się pojęciem zunifikowanego „my”. Gdy rozważamy problem wyprowadzenia systemów planetarnych ze stanu równowagi narzuca się nam perspektywa ludzkości ujmowanej w ujednolicony sposób, przed którą stoją określone wyzwania. Debata na temat antropocenu ma z tego właśnie powodu charakter filozoficzny, egzystencjalny, a nawet eschatologiczny. Musimy jednak brać pod uwagę, że ujednolicona kategoria człowieka jako gatunku utrudnia, a nawet blokuje dyskusję na temat warunkowań politycznych oraz kulturowych, które sprzyjały procesom industrializacji, Wielkiego Przyspieszenia po II wojnie światowej, globalizacji handlu oraz związanej z tym zjawiskiem destrukcji środowiska.

Ubolewają nad tym na przykład Andreas Malm i Alf Hornborg w szeroko komentowanym artykule *The Geology of Mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative*, podkreślając, że to nie *homo sapiens* jako gatunek jest podmiotem sprawczym antropocenu. Piszą oni: „na początku XXI wieku 45% najuboższych obywateli świata emituje 7% gazów cieplarnianych, podczas gdy 7% najzamożniejszych wytwarza 50% gazów cieplarnianych; przeciętny obywatel Stanów Zjednoczonych – pomijając znowu podziały klasowe w obrębie tego kraju – wyemitował tyle, ile ponad pięciuset obywateli Etiopii, Czadu, Afganistanu, Mali, Kambodży czy Burundi” (Malm, Hornborg 2014: 64). Co trzeci mieszkaniec globu nie ma dostępu do elektryczności. Emisje gazów cieplarnianych jednej szóstej ludzkości (najuboższych) wynoszą zero. Gdybyśmy zignorowali rolę trzech miliardów najuboższych obywateli i obywaterek świata, tempo destabilizowania atmosfery, a także niszczenia środowiska w zasadzie i tak nie uległyby zmianie (por. Angus 2016: 112). Około 75% działalności ekonomicznej świata rozgrywa się w krajach OECD. Jest jasne, że to konsumpcja w krajach rozwiniętych (a nie na przykład wzrost populacji w krajach rozwijających się) jest główną przyczyną zmian, które doprowadziły do Wielkiego Przyspieszenia i antropocenu (Steffen et al. 2011b: 746)<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Nic dziwnego, że w debatach etycznych na temat odpowiedzialności za antropogeniczne emisje gazów cieplarnianych oprócz „emisji *per capita*” bardzo szybko wyróżniono „emisje na przeżycie” oraz „emisje luksusowe”, wynikające z nadmiernej i nieuzasadnionej konsumpcji. Nie jest przy tym łatwo wskazać, ile dokładnie emisji gazów cieplarnianych jest potrzebnych do zaspokojenia podstawowych potrzeb człowieka.

Z kolei wspomniani wyżej Bonneuil i Fressoz zwracają uwagę, że szczególnie w tekstach przyrodznawców na temat antropocenu mowa jest o „ewolucji gatunku ludzkiego”, który w naturalny sposób dąży do antropopresji, zawłaszczając coraz większe obszary planety. Historię wzrostu społeczeństw i Wielkiego Przyspieszenia przedstawia się tutaj tak, jakby nie istniały alternatywy. Tekst *The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives* (Steffen, Grinevald, Crutzen, McNeill 2011) wprowadza na przykład narrację na temat kolejnych stadiów ewolucji człowieka na planecie. Zakłada się tu linearną ścieżkę nieuniknionego „rozwoju”, od którego nie mogło być odstępstw<sup>14</sup>. W opinii Bonneuila i Fressosa jest to podejście, które pozwala naturalizować i odpolitycznić namysł nad przyczynami współczesnego kryzysu środowiskowego. Chodzi o to, że ukazywanie zjawiska rosnącej antropopresji jako efektu naturalnej ewolucji gatunku *homo sapiens* w szkodliwy sposób odciąga nas od namysłu nad uwarunkowaniami historycznymi epoki, w której się znaleźliśmy. Nie dyskutując z kolei o kwestiach politycznych, ignorujemy to, że odpowiedzialność za nieodwracalną degradację systemów planetarnych, która przywiodła nas do trudnego położenia antropocenu, jest przecież skrajnie nierówno rozłożona – nie tylko z perspektywy historycznej, ale też współczesnej (por. Bonneuil, Fressoz 2016: 47–64). Przyznaję, że stanowi to również istotną wadę prezentowanej tu narracji. Jednak ze względu na cele, które sobie stawiam, trudno było wyeliminować omawianą trudność<sup>15</sup>. Zamierzeniem tekstu jest bowiem wyeksponowanie z perspektywy filozoficznej możliwych relacji ludzkości do przeszłości w epoce antropocenu.

### **/// Utrata przeszłości a nieodwracalność zniszczeń**

Linearne rozumienie czasu, zakładające schemat przeszłości, teraźniejszości i przyszłości wymusza refleksję i fantazjowanie na temat postępu: tego, co nowe, i tego, co nas czeka. Jak podkreślali liczni poeci i filozofowie, jesteśmy „wychyleni” w czasie, wypatrujemy przyszłości – to nieodłączna cecha człowieka. Jednak w XXI wieku ludzkość w pełni świadomie działa przeciwko stabilności znanego nam życia na Ziemi. Naukowcy zatroskani szokującą skalą obecnego kryzysu planetarnego formułują wobec tego ostrzeżenia dla ludzkości. 1 grudnia 2017 roku czasopismo „BioScience”

<sup>14</sup> Podkreśliśmy jednak, że Crutzen od początku zwracał uwagę na to, że za zmiany, które wywołały antropocen, odpowiada zaledwie 25% ludzkiej populacji (por. Angus 2016: 37, 227).

<sup>15</sup> Więcej na ten temat piszę w artykule pt. *Odrobina krytycznego dystansu. Historia środowiska na temat debaty o antropocenie* (Bińczyk 2017).

opublikowało *Drugie ostrzeżenie naukowców świata dla ludzkości* (Ripple et al. 2017). Zostało ono podpisane przez 15 364 badaczy ze 184 krajów. Nigdy wcześniej w historii tyle ekspertek i ekspertów nie wyraziło jednomyślnie swej opinii, składając wspólnie podpis pod jednym dokumentem<sup>16</sup>.

*Drugie ostrzeżenie naukowców świata dla ludzkości* głosi, że w ciągu ostatnich dwudziestu lat ludzkość nie dokonała niemal żadnych znaczących postępów, jeśli chodzi o kryzys środowiskowy opisywany w *Pierwszym ostrzeżeniu naukowców świata dla ludzkości*, sformułowanym w 1992 roku<sup>17</sup>. Wręcz przeciwnie, wiele problemów przybrało dużo bardziej dramatyczną postać, w szczególności „potencjalnie katastroficzna zmiana klimatyczna” i masowe wymieranie gatunków. Sami naukowcy przestrzegają nas zatem, że ludzkość „naraża na szwank przyszłość”, a „wkrótce będzie za późno” (Ripple et al. 2017: 1026, 1028)<sup>18</sup>. Opisywane przez badaczy odbieranie przyszłości podważa linearną koncepcję czasu, na której opiera się większość naszych rozumowań.

Jak się wydaje, w dosłownym sensie nie można utracić przyszłości. Teza, która mówi o utracie przyszłości w epoce człowieka, zakrawa na paradoks. Jak powinniśmy ją rozumieć? Kiedy stwierdzamy, że przed jakąś osobą nie ma już przyszłości, mamy na myśli brak nadziei i to, że czyjaś sytuacja życiowa nie wróży dobrze, jeśli chodzi o realizację planów uznawanych przez nas za wartościowe. Czy z taką właśnie sytuacją zmagają się ludzkość w XXI wieku? Czy w epoce antropocenu mamy jeszcze szanse na wprowadzenie w życie projektów, na których nam zależy?

Epoka antropocenu to z całą pewnością czas, w którym w nieodwracalny sposób narażamy na szwank przyszłość znanego nam życia epoki holocenu. Możemy nazwać to swego rodzaju przemocą planetarną, a zarazem destrukcją własnej przyszłości. Jako mieszkańcy krajów rozwiniętych

<sup>16</sup> Dodajmy, że procedura zbierania podpisów nie została jeszcze zakończona. W 1992 roku podobny dokument stanowiący pierwsze ostrzeżenie dla ludzkości podpisało ponad 1700 badaczy związanych z *The Union of Concerned Scientists*. Obecnie badaczy jest ponad 15 000 i tworzą oni *The Alliance of World Scientists*, niezależną międzynarodową organizację, nie powiązaną z żadnym rządem, organizacjami pozarządowymi czy innymi instytucjami.

<sup>17</sup> Jedynym wyjątkiem jest ustabilizowanie warstwy ozonowej.

<sup>18</sup> Dokument głosi, że jako naukowcy, laicy i ludzie mediów powinniśmy wywierać presję na polityków, by podjęli natychmiastowe działania mające na celu powstrzymanie degradacji ekosystemów Ziemi. Pisząc o krokach, które ludzkość powinna podjąć, naukowcy wymieniają: 1) natychmiastowe ograniczenie spalania paliw kopalnych, 2) odejście od inwestowania w przemysł paliw kopalnych (tzw. dywestycje), 3) wycofanie rządów z subsydiowania paliw kopalnych, 4) wsparcie na skalę masową odnawialnych źródeł energii, 5) działania mające na celu ograniczenie konsumpcji mięsa i promowanie diety bezmięsnej, 6) działania ograniczające wzrost demograficzny, przede wszystkim poprzez edukację kobiet, 7) zdecydowane uwzględnienie realnych kosztów środowiskowych produkcji i modyfikacja gospodarek, 7) tworzenie rezerwatów lądowych i morskich, a także 8) intensywne przywracanie utraconych ekosystemów, m.in. poprzez zalesianie (Ripple et al. 2017).

jesteśmy współwinnymi sprawcami i równocześnie biernymi świadkami negatywnych procesów dewastacji środowiska. Przemoc na skalę planetarną jest dziś skrupulatnie opisywana, a także filozoficznie i symbolicznie reprezentowana. Intelktualiści i artystki rozważają jej mroczne następstwa.

Kolejne znaczenie tezy o utracie przyszłości w epoce antropocenu jest nieco mniej antropocentryczne, lecz chyba bardziej dojmujące i realistyczne. Antropocen we wskazanych wyżej narracjach przedstawiany jest jako epoka bezprecedensowych strat tego, co pozaludzkie: tracimy rafy koralowe, lasy równikowe, stabilność klimatu i procesów zapyłania, pory roku, łowiska, poszczególne ekosystemy, wiele gatunków flory i fauny, a nawet samą naturę. Świadczą o tym pojęcia konstytuujące rdzeń słownika debaty na temat antropocenu. Znajdziemy tu następujące kategorie: nieodwracalność (ang. *irreversibility*), przekonanie, że „jest już za późno”, punkty przelomowe (krytyczne) (ang. *tipping points*), przekraczanie progów (ang. *thresholds*), zwroty planetarne (ang. *planetary shifts*), przekroczenie punktu, od którego nie ma już odwrotu (ang. *point of no return*), efekt zapadki, nieodwołalność (ang. *irrevocability*), niepowetowana strata (ang. *irrecoverable loss*)<sup>19</sup>. We wskazanych wyżej narracjach mowa jest także o utracie kontroli nad wzrastającą ilością procesów. Antropocen to epoka szybkich, nagłych zmian, niestabilności, ciągłego przechodzenia do nowych faz, z narastającym ryzykiem zmian nielinearnych (zob. Berkhout 2014: 155).

*Homo sapiens*, ujmowany w debacie na temat antropocenu jako ujednolicony podmiot sprawczy, w bezwzględny sposób odbiera przyszłość istotom pozaludzkim. W szeroko komentowanej książce *Szóste wymieranie. Historia nienaturalna*, która ukazała się po raz pierwszy w roku 2014, Elizabeth Kolbert, dziennikarka popularyzująca naukę na łamach „The New York Times”, podaje, że do 2050 roku wymrze 24% wszystkich żyjących na Ziemi gatunków flory i fauny, zaś do końca XXI stulecia może to być nawet do 50%. Przyczynami tego stanu rzeczy są: utrata habitatów, zmiana klimatu, a także polowania. Każdego roku wymiera 14 gatunków (w większości są to owady), zaś tempo współczesnego wymierania jest 10 000 razy szybsze, niż wymieranie z powodów naturalnych (Kolbert 2016: 196, 218). Utraciliśmy ok. 20% raf koralowych świata, zaś kolejne 20% jest poważnie zniszczonych (Angus 2016: 35–46). W ciągu ostatnich 30 lat pokrywa koralowa Wielkiej Rafy Koralowej zmniejszyła się o połowę, zaś wielkość pokrywy koralowej na Karaibach spadła o blisko 80%<sup>20</sup>. Szacuje się, że

<sup>19</sup> Rozbudowany słownik antropocenu przedstawiam w aneksie III w książce *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu* (Bińczyk 2018).

<sup>20</sup> Przyczyną w tym ostatnim przypadku jest dodatkowo infekcja bakteryjna zwana chorobą białego pasma (Kolbert 2016: 162).

do roku 2048 wymrą wszystkie gatunki ryb morskich (Worm et al. 2006, por. Harrington 2016: 481). Wstrząsające badania niemieckich naukowców z 2017 roku wykazały, że w ciągu ostatnich 27 lat w 63 obszarach chronionych w Niemczech odnotowano utratę co najmniej 75% biomasy owadów latających (Hallmann et al. 2017).

Paradoksalnie, brak działań, by minimalizować lub skutecznie powstrzymać omawiane wyżej procesy, ma wymiar paraliżujący, wzmacniając stan swoistego marazmu antropocenu. Pochodzący z języka greckiego termin „marazm” (gr. *marasmós*) oznacza gaśnięcie i uwiąd. W naukach medycznych marazm odnosi się do takiej kondycji organizmu, która poważnie zagraża sprawności myślenia i działania, wiodąc do apatii. W odniesieniu do planetarnego kryzysu środowiskowego znaleźliśmy się dzisiaj w stanie tego rodzaju bezwładu i otepienia. Jednak utrata dzikiej natury i redukcja bioróżnorodności to postępowanie przeciwko naszej własnej przyszłości. Jak przekonuje nauka o systemie Ziemi i badania granic planetarnych, losy człowieka są integralnie splecione ze stanem atmosfery, hydrosfery, litosfery i biosfery<sup>21</sup>. Odbierając przyszłość czynnikom pozaludzkim, człowiek odbiera przyszłość także sobie.

Badacze w dyskusji na temat antropocenu podkreślają, że wszystko, na co nas stać w XXI wieku, to desperackie próby zarządzania nieodwracalnością i tym, co nieuniknione (Hamilton, Bonneuil, Gemenne 2015: 10–11, Blühdorn 2015: 165). Ewentualne jutro cywilizacji podlegać będzie zasadom adaptacji do niestabilności i zarządzania stratą. Zresztą, już dziś nie mówi się o ochronie przyrody (ang. *preservation*), ale o jej naprawianiu, restaurowaniu (ang. *restoration*). Chodzi *de facto* o zarządzanie ryzykownymi dla przyrody procesami i kontrolę tego, co jeszcze z dawnego środowiska pozostało. Jak ujmują to Naomi Oreskes i Erik M. Conway: „Już jest o wiele za późno na przezorność. Teraz mówimy o kontrolowaniu szkód” (Oreskes, Conway 2014: 75).

### **/// Strategia *business as usual* jako gwarancja zapaści cywilizacji globalnej**

Nieco inne rozumienie utraty przyszłości w epoce człowieka dotyczy niemożliwości zachowania istniejącego porządku gospodarczego i politycznego

---

<sup>21</sup> Nauka o systemie Ziemi wyrasta z terenowej ekologii porównawczej, badań jądrowych, militarnych systemów nadzoru pozwalających na rejestrowanie danych planetarnych, a także projektów zarządzania na poziomie globalnym (Olson, Messeri 2015: 34). Nie byłoby tej wiedzy, gdyby nie systemy namierzania asteroidów czy instrumenty zbierające dane na temat przestrzeni kosmicznej.



go. Chodzi tu zatem o utratę świata społecznego, który znamy<sup>22</sup>. Badacze nauki o systemie Ziemi uczulają, że jeśli w najbliższych latach lub dekadach nie dojdzie do radykalnej dekarbonizacji gospodarki światowej i przestawienia jej na tory niskoemisyjne, może nie być już przyszłości dla znanej nam cywilizacji. Dalsze trwanie instytucji, do których przywykliśmy, stoi pod znakiem zapytania. O bezczynności i kontynuacji polityki *business as usual* w aspekcie źródeł energii, z których korzysta gospodarka globalna, świadczą m.in. dane International Energy Agency. W latach od 2012 do 2035 na świecie planuje się zainwestowanie w wydobycie paliw kopalnych kolejnych 22,87 trylionów \$. Tymczasem planowane inwestycje w energię odnawialną, wodną i nuklearną ujęte łącznie wynoszą zaledwie 7,32 trylionów \$ (zob. Haraway 2016: 71, przyp. 40).

Próby implementacji niskoemisyjnej polityki energetycznej, nawet mimo paryskiego porozumienia klimatycznego UNFCCC (Paris Climate Agreement 2015), oceniane są jako nieskuteczne. Porozumienie zostało przyjęte przez aklamację przez 195 państw ONZ 12 grudnia 2015 roku. Jednak w obliczu deklaracji wycofania się z niego Stanów Zjednoczonych w lipcu 2017 roku trudno ocenić jego przyszłą rolę. Jeśli chcemy dotrzymać zawartego w tym dokumencie wymogu zatrzymania wzrostu temperatury globalnej na poziomie nie wyższym niż wzrost o 2°C, możemy spalić tylko 35% znanych nam obecnie rezerw węgla i ropy naftowej (Ballard et al. 2016: 5). By zrealizować cele porozumienia z Paryża, do około 2030 roku należałoby zatem zlikwidować elektrownie węglowe i gazowe niewyposażone w technologie sekwestracji CO<sub>2</sub> (CCS), a także odstąpić od użycia samochodów, statków i samolotów napędzanych paliwami kopalnymi. Wielu komentatorów uważa, że jest to po prostu nieosiągalne.

W tym właśnie kontekście warto przywołać rozważania Fransa Berkhouta z tekstu *Anthropocene Futures*, który podkreśla wagę pytania o to, jak i kiedy epoka człowieka się zakończy (Berkhout 2014). Czy antropocen skończy się planetarną, gwałtowną katastrofą, czy raczej upadek ludzkości okaże się procesem stopniowym? Politologowie, tacy jak Gerard Delanty i Aurea Mota mówią wprost o tym, że w XXI wieku ludzkość stwarza warunki dla zapaści istniejących systemów społecznych (Delanty, Mota 2017: 21). Problemem są nieintencjonalne konsekwencje naszych działań zbiorowych. Nie kontrolujemy własnej sprawczości i biernie obserwujemy jej negatywne konsekwencje.

---

<sup>22</sup> Zwróćmy uwagę, że porządek społeczny także postrzegany jest w omawianym kontekście w zunifikowany sposób, jako ujednolicony porządek globalny ludzkości. Jest on przy tym milcząco utożsamiany z zachodnim modelem społeczeństwa: względnie bezkonfliktowego, hiperkonsumpcyjnego, miejskiego, neoliberalnego oraz mobilnego.

Przede wszystkim, pokojowa adaptacja do skutków destabilizacji klimatu nie powiedzie się w XXI wieku, jeśli dogłębnie nie przekształcimy obecnego ładu energetycznego, ekonomicznego i politycznego. Jeżeli temperatura globalna wzrośnie o 4°C, będziemy potrzebowali zupełnie innych zasad dotyczących migracji, transportu, handlu, ubezpieczeń i polityki globalnej. Potsdam Institute for Climate Impact Research and Climate Analytics (instytucja powołana przez Bank Światowy) podkreśla, że polityka *business as usual* doprowadzi do ocieplenia Ziemi o 4°C około roku 2080 (Potsdam Institute for Climate Impact Research and Climate Analytics 2014). Zgodnie z ostatnim raportem IPCC z 2014 roku do ocieplenia o 4°C może dojść już w roku 2070 (por. Latour 2015: 145)<sup>23</sup>.

Jeżeli dopuścimy do wzrostu temperatury o 4°C, przyszłością antropocenu będzie świat podobny do sportretowanego w 2015 roku w apokaliptycznym filmie *Mad Max. Na drodze gniewu* – dojdzie do destrukcji 85% powierzchni lasów Amazonii, przekształcenia południowej Europy w tereny pustynne oraz połowy powierzchni planety w tereny nienadające się do zamieszkania (por. Irwin 2010: 49). W świecie cieplejszym o 4°C 50% populacji Ziemi będzie doświadczać fali ekstremalnych upałów. Według scenariuszy, które przedstawiane nam są przez klimatologów, oznaczałoby to, że stopnieją pokrywy lodowe Grenlandii oraz Arktyki, podniesie się poziom morza, rolnictwo odnotuje fundamentalne spadki, wystąpią poważne konflikty o dostęp do wody, a także zagrożenia dla zdrowia i przetrwania populacji (zob. New et al. 2011, por. Harrington 2016: 495). Jak dobitnie ujmują to Bonneuil i Fressoz: „ludzie będą umierać, a kraje znikać” (Bonneuil, Fressoz 2016: 24).

Rozważając możliwe scenariusze przyszłości, wspomniany wyżej Berkhout bierze pod uwagę prognozowane trudności z dostępem do zasobów, kryzysy wywołane destabilizacją klimatu, utratą bioróżnorodności i użytkowych powierzchni lądowych, przekroczeniem szczytu wydobywania ropy naftowej i fosforu, a także naruszeniem odporności ekosystemów. Prognozy brytyjskiego badacza środowiska nie są optymistyczne. Píše on o surowych konsekwencjach kurczenia się kluczowych zasobów. Zakłada, że ryzyka epoki człowieka nie będą równo dystrybuowane. Koszty kryzysu środowiskowego w największym stopniu poniosą najsłabsi. Autor

---

<sup>23</sup> Badaczki i badacze nauki podkreślają, że naukowcy w zachowawczy sposób informują o ryzyku wynikającym z destabilizacji klimatu. W szczególności dotyczy to raportów IPCC, które są bardzo konserwatywne, jeżeli chodzi o ich prognozy dotyczące skutków zmiany klimatycznej (Brysse, Oreskes, O'Reilly et al. 2013). Jak podkreśla Jan Kunnas, bardziej racjonalne byłoby przeszacowywanie ryzyka wynikającego z destabilizacji klimatu. Dałoby to ludzkości szanse przeprowadzenia niezbędnych działań na rzecz ochrony klimatu na czas (Kunnas 2017).

*Anthropocene Futures* spodziewa się, że im większa będzie intensywność globalnego współzawodnictwa o zasoby i „usługi ekosystemowe”, tym mniej prawdopodobna okaże się współpraca międzynarodowa (Berkhout 2014: 157). Czymkolwiek będzie społeczeństwo drugiej połowy XXI wieku, nie będzie to świat, który znamy.

### /// Utrata przyszłości jako skutek braków wyobraźni

W innym, bardziej metaforycznym sensie, tytułowa utrata przyszłości w antropocenie wiąże się z deficytami naszej wyobraźni i blokadami myślowymi. Wszystko wskazuje na to, że ludzkość w XXI stuleciu nie zamierza się zmienić. Robimy wiele, by utrzymać model *business as usual*, choć przyrodznawcy i analitycy uczulają, że jest to irracjonalne. Propozycje rozbieżne z modelem dalszego wzrostu PKB i konsumpcji oceniane są jako utopijne, naiwne i niepragmatyczne. Nie umiemy otworzyć się na alternatywne rozwiązania, nawet za cenę ryzyka degradacji i zakłócenia funkcjonowania systemów planetarnych. W metaforycznym sensie już utraciliśmy przyszłość, stawiając na nieskończone kopiowanie teraźniejszości.

Jak podkreśla belgijski profesor geografii Erik Swyngedouw w tekście *Apocalypse Forever? Post-political Populism and the Spectre of Climate Change* (Swyngedouw 2010), XXI wiek to epoka postpolityki, w której króluje powierzchowny konsensus zadowolonych interesariuszy. Dominuje przekonanie, że wobec obecnego systemu ekonomiczno-politycznego nie ma tak naprawdę żadnych alternatyw. Nihilizm tego rodzaju oznacza legitymizację przekonania, że niewiele da się zmienić. Opisywany sposób myślenia leży u podstaw zarówno marazmu antropocenu, jak i zachowawczej polityki energetycznej w trybie *business as usual*. W dobie postpolityki niezwykle rzadko kwestionuje się *status quo*, dominujące wartości nie są podważane i nie dochodzi do otwartych konfliktów. Nie ma obszarów, w których mogłaby wystąpić rzeczywista różnica zdań.

Prowadzenie polityki energetycznej i ekonomicznej zgodnie z zasadami, które dominowały w XX. wieku oznacza, że nie będziemy potrafili odstąpić od prowizoryczności i krótkowzroczności. Związana z problemem deficytów wyobraźni utrata przyszłości ma wymiar psychologiczny i poznawczy, możliwe, że również emocjonalny. Antropocen to epoka przysłowiowego chowania głowy w piasek i wyparcia. Niezwykle szczegółowo opisuje to literatura dotycząca zjawiska denializmu<sup>24</sup>. Jak pokazują badania

<sup>24</sup> *Climate change denial, denialism*, od ang. *to deny* – zaprzeczać, wypierać się, odmawiać, dementować. Chodzi o irracjonalną postawę polegającą na ignorowaniu, odrzucaniu oraz zaprzeczaniu

opinii publicznej, w kwestii kryzysu planetarnego bezapelacyjnie króluje pesymizm (Kunnas 2017: 144). Myślenie katastroficzne i koncentracja na możliwych zagrożeniach przyciągają uwagę, ale na dłuższą metę, zamiast motywować, skutecznie nas paraliżują. Zresztą podobny, narkotyzujący i szkodliwy efekt może wywołać sama dyskusja na temat antropocenu i oszalamiającej skali sprawczości człowieka<sup>25</sup>.

W dyskusjach na temat epoki człowieka występuje ukryte przesłanie mówiące o tym, kim jesteśmy „my”, którzy powinniśmy podjąć działania polityczne (zob. Delanty, Mota 2017: 31). Dlaczego wciąż tego nie robimy? Psychologowie ewolucyjni i społeczni lokalizują uprzedzenia, które mogą warunkować mialkość naszych postaw moralnych w obliczu kryzysu planetarnego. Zatrważające jest, że badania te przekonują, iż „wyewoluowaliśmy” do tego, by nie traktować poważnie problemu globalnego ocieplenia (zob. Marshall 2014). Opisuje się mechanizmy, które utrudniają skuteczne kształtowanie postaw i wyborów środowiskowych obywateli, takich jak ograniczanie konsumpcji, rozrodczości czy eksploatacji zasobów. Należą do nich: 1) skoncentrowanie na własnym interesie i dobru najbliższych, 2) krótkowzroczność, 3) pogoń za wysokim statusem w grupie, 4) kopiowanie zachowań grupowych, naśladownictwo i 5) ignorowanie problemów abstrakcyjnych, które są trudne do rozpoznania przez zmysły (Vugt, Griskevicius, Schultz 2014: 4). Z omawianych badań wynika, że wspomniany wyżej marazm antropocenu jest podtrzymywany ewolucyjnie. Wyniki badań psychologów naturalizują i depolityzują problem impasu klimatycznego oraz fiaska polityki środowiskowej, co ponownie paraliżuje i wzmacnia poczucie marazmu.

Ponieważ w głównym nurcie współczesnego namysłu ekonomicznego i politycznego nie rozważa się alternatyw dla kapitalizmu paliw kopalnych i wolnego handlu na dalekie odległości<sup>26</sup>, tkwimy w stanie impasu klimatycznego. Jak się wydaje, nie ma możliwości wprowadzenia harmonogramu realnych działań na rzecz implementacji niskoemisyjnego, konstruk-

---

ustaleniom nauki. Sceptycyzm wobec zmiany klimatycznej jest właśnie rodzajem denializmu (por. Bińczyk 2013).

<sup>25</sup> Pisze o tym Clive Hamilton, dodając: „stajemy w obliczu realnej możliwości, że ludzie w ciągu tego stulecia (w pełni rozumiejąc, co się dzieje) doprowadzą do nieodwracalnej degradacji warunków życia na planecie, która jest naszym domem. Co więcej, musimy przyznać, że chodzi o rzeczywistą możliwość naszego własnego unicestwienia, lub co najmniej zaniku cywilizowanych sposobów życia” (Hamilton 2017: 37).

<sup>26</sup> Emisje gazów cieplarnianych wytwarzane przez transport międzynarodowy to więcej niż emisje całej Afryki (Angus 2016: 167). Tylko pięć krajów wypuszcza do atmosfery większą ilość gazów cieplarnianych. Wysokoemisyjne jest przy tym nie tylko przewożenie towarów, ale również ich pakowanie i chłodzenie, a także przetwarzanie (np. żywności).

tywnego systemu polityczno-gospodarczego. Nie toczy się nawet poważna dyskusja publiczna na ten temat. Możemy wobec tego postawić tezę, że epoka człowieka zmagą się ze swego rodzaju poznawczą inercją wyobrażeniową. Odwróciliśmy się od przyszłości. Jak pisał Caparrós, nie mamy „pomysłu na przyszłość”. Jak głosi często powtarzany slogan: łatwiej jest nam wyobrazić sobie koniec świata, niż koniec kapitalizmu. I to właśnie robimy. Refleksja antropocenu skoncentrowana jest na paralizującym problemie naszego własnego wyginięcia (por. Harrington 2016: 494). W obliczu katastrofy klimatycznej bierzemy pod uwagę możliwość auto-anihilacji nowoczesnego społeczeństwa kapitalistycznego. Oplakiwanie utraty dostatniego stylu życia społeczeństw rozwiniętych to horyzont, w którym toczy się refleksja na temat antropocenu. Utrata przyszłości może być tu rozumiana jako niemożność pomyślenia takiej przyszłości, która nie byłaby kopią teraźniejszości.

Z całą pewnością, nieprzekraczalną blokadą dla myślenia o przyszłości w XXI wieku jest dominacja myślenia rynkowego nastawionego na wzrost PKB. W jego ramach, horyzont inwestycyjny to najwyżej 20–30 lat. Ignorowanie kosztów klimatycznych i środowiskowych rozwoju współczesnych gospodarek świadczy o wyparciu samej idei przyszłości. Dodatkowo, w debacie na temat antropocenu dominuje przekonanie, że jest już „za późno”. Ma to wyraźny wydźwięk apokaliptyczny czy też może eschatologiczny<sup>27</sup>, pozwala bowiem na podkreślenie wyjątkowości XXI wieku (szczególnie dzięki takim kategoriom, jak punkty przelomowe czy bezprecedensowość). Obecne pokolenie przedstawia się w dyskusji na temat antropocenu jako jedyne w swoim rodzaju, żyjące „u kresu czasu”, w punkcie, od którego „nie ma już odwrotu”<sup>28</sup>.

Inną z przyczyn braku konstruktywnych wizji przyszłości jest również wspomniana wcześniej depolityzacja debaty na temat antropocenu. Jeśli

<sup>27</sup> Eschatologia to dział teologii zajmujący się finalnymi, ostatecznymi wydarzeniami w historii ludzkości i historii świata. Dziedzina ta stawia pytania o prorocтва dotyczące końca czasu i przeznaczenia ludzkości. Rozwija ona namysł nad ideą sądu ostatecznego oraz ewentualnym osiągnięciem nowego poziomu świadomości u kresu czasów. W omawianym kontekście mamy przede wszystkim do czynienia z eschatologią sekularną (por. Wagar 1982: 4). Chodzi o wykorzystanie motywu końca świata jako swego rodzaju metafory uosabiającej współczesne napięcia oraz niepokoje. Nie ma tu odniesień do rzeczywistości pozanaturalnej, choć niektórzy badacze, na przykład Bruno Latour, powołują się w dyskusji o antropocenie na encyklikę papieża Franciszka *Laudato si'* (Latour 2015a: 7, Franciszek (papież) 2015).

<sup>28</sup> Steffen stwierdza na przykład: „Żyjemy obecnie w bezprecedensowym świecie” (Steffen et al. 2015: 94). W innym tekście czytamy, że epoka antropocenu to „stan bez precedensu” (Dalby 2016: 35). O wyjątkowości obecnych czasów piszą też inni (Hamilton, Bonneuil, Gemenne 2015: 4). Oznacza to, że nie zmagamy się już z problemem przygodności czy utraty sensu, zmagamy się za to z realnym zagrożeniem katastrofą planetarną.

podmiotem sprawczym antropocenu uczynimy po prostu „człowieka”, to procesy historyczne i polityczne, dzięki którym doszło do rewolucji przemysłowej i zwiększenia emisji CO<sub>2</sub>, a następnie odkrycia nawozów sztucznych, broni atomowej i plastiku, pozostaną niewidoczne. Tymczasem, badacze i badaczki podkreślają, że za wszystkie te zmiany odpowiedzialny jest nowoczesny świat zachodni. Bezlitosne procesy degradacji środowiska, związane z pogonią za wzrostem ekonomicznym i nierówną dystrybucją zasobów, wynikają z ekspansji zachodniego modernizmu, szczególnie objęcia całej kuli ziemskiej sieciami globalnej wymiany handlowej oraz monetarnej. Niepokojące idee granic planetarnych i punktów przelomowych wymuszają krytyczne przemyślenie samego zjawiska globalizacji. Delanty i Mota piszą: „cywilizacja zachodnia mogła osiągnąć szczyty swego uprzywilejowania tylko dlatego, że gdzie indziej istniała nędza, do której w dużym stopniu Zachód się przyczyniał, a być może nawet ją powodował” (Delanty, Mota 2017: 28).

### **/// Zamiast zakończenia: konstruktywne wizje przyszłości w epoce antropocenu?**

Poznańska badaczka Ewa Domańska namawia w swych tekstach do tworzenia humanistyki „prefiguratywnej” – dziedziny, która byłaby w stanie wyobrazić sobie przyszłość i stworzyć jej scenariusze „wbrew czasom” (Domańska 2017: 49–51). Autorka ta postuluje, by unikać bezowocnej krytyki i dystopii bez alternatyw<sup>29</sup>. Zgadzam się w zupełności i kibicuję tym postulatowi. Istotnie, epoka antropocenu dramatycznie potrzebuje nadziei i przekonania, że przyszłość jest możliwa. Potrzebujemy „biohumanistyki antropocenu”, „pojęciowej platformy umożliwiającej budowanie wiedzy zorientowanej na przyszłość”, poza podziałami na nauki humanistyczne i przyrodznawstwo (Domańska 2014: 97–98).

Rzecz jasna, prefiguratywna transformacja humanistyki to cel niezwykle ambitny, którego realizacja w żadnym wypadku nie może powieść się w obrębie jednego artykułu. Na zakończenie chciałabym zatem przedstawić jedynie garść inspiracji dla tego typu refleksji. Miejmy nadzieje, że będzie ona intensywnie prowadzona i przyniesie wartościowe rezultaty.

---

<sup>29</sup> Ocenia się, że w literaturze końca XX wieku i fantastyce naukowej początków XXI wieku faktycznie dominują dystopie (Booker 1994, Zwierzchowski 2016). Co więcej, formułuje się tezy, że nie pojawiają się też wielkie projekty naukowo-techniczne, brakuje wyobraźni, która mogłaby przynieść odkrycia o wielkim znaczeniu społeczno-kulturowym (zob. Stephenson 2011, Bendyk 2016: 113).

Coraz więcej badaczy i badaczek bierze pod uwagę, że warunkiem konstruktywnego namysłu nad przyszłością w XXI wieku jest podważenie wybranych założeń myślowych projektu nowoczesnego, które okazały się ograniczające. Istotne jest na przykład odmienne myślenie o emancypacji i autonomii *homo sapiens*. Nie mogą być one utożsamiane z panowaniem nad siłami natury. Podkreśla się także konieczność podważenia dominacji wolnorynkowego neoliberalizmu, w szczególności neoliberalizmu rozumianego jako ideologia polityczna (Delanty, Mota 2017: 24). Oznaczałoby to otwarcie się na sposoby myślenia, które z punktu widzenia dominacji paradygmatu prorynkowej pogoni za zyskiem wydają się dziś trudne do wyobrażenia.

Szwedzki badacz technologii Jan Kunnas, w tekście *Storytelling: From the Early Anthropocene to the Good or the Bad Anthropocene* (Kunnas 2017) także przekonuje, że jak nigdy dotąd potrzebujemy pozytywnych narracji dla epoki antropocenu. Autor ten chciałby skupić się na przyszłości i możliwościach, którymi jeszcze dysponujemy. Moglibyśmy mówić o nadziei na dobry antropocen, ale takiej, która nie sprowadzałaby się wyłącznie do nowych projektów techniki i przemysłu zbrojeniowego, takich jak geoinżynieria<sup>30</sup>.

Chodzi o to, by nie popadać w fatalizm, który rzeczywiście cechuje dyskusję o szokującej skali kryzysu planetarnego i zmianach, od których nie ma już odwrotu. Jak podkreśla Kunnas, postulat wprowadzenia epoki antropocenu to nie tylko deklaracja geologów, ale coś więcej – idea antropocenu ucieleśnia całą serię diagnoz empirycznych, z których z kolei bezapelacyjnie wynika szereg imperatywów dotyczących działania (Kunnas 2017: 137)<sup>31</sup>. W opinii szwedzkiego myśliciela wykresy ilustrujące problem granic planetarnych, które tworzy się w nauce o systemie Ziemi, pozostawiają nam pewną nadzieję dotyczącą przyszłości. Pokazują one przestrzeń bezpiecznego funkcjonowania ludzkości, na której moglibyśmy się skoncentrować, zamiast oplakiwać straty i to, że nie pozostało nam zbyt wiele czasu. Ideę dobrego antropocenu moglibyśmy rozwijać, koncentrując naszą

---

<sup>30</sup> Kunnas dystansuje się do narracji ekomodernizmu, w której także występuje pojęcie dobrego antropocenu. Zwraca on uwagę na to, że jeśli nie przeprowadzimy poważnych, systemowych zmian gospodarczych, politycznych i kulturowych, jeśli w fundamentalny sposób nie odmiennimy naszych postaw i zachowań, antropocen okaże się raczej zły i brzydki (Kunnas 2017: 143).

<sup>31</sup> Proponuje on wprowadzenie do dyskusji rozróżnień na cztery fazy antropocenu: 1) wczesny antropocen, który zgodnie z hipotezą Williama Ruddimana (Ruddiman et al. 2015) rozpoczął się między 14–15 tysiącami lat temu, 2) pierwsze przyspieszenie antropocenu, które rozpoczęło się w okresie Rewolucji Przemysłowej, 3) Wielkie Przyspieszenia po roku 1950 i wreszcie 4) fazę, która dopiero będzie miała miejsce – dobrego lub złego antropocenu – w zależności od tego, jakie decyzje polityczne podejmiemy w najbliższej przyszłości (Kunnas 2017: 139).

uwagę na tym, by nie przekraczać granic planetarnych. Konstruktywnym postulatem w omawianym kontekście jest także projekt wzajemnego zniesienia długów (kraje rozwinięte mogłyby odstąpić od długów monetarnych, które zaciągnęły u nich kraje rozwijające się, zaś te ostatnie mogłyby odstąpić od długu klimatycznego). Wzajemne zniesienie długów stanowiłoby inspirację do dalszej współpracy planetarnej (Kunnas 2017: 145).

W bardzo ciekawy sposób na temat wizji stosunków międzynarodowych w epoce antropocenu pisze też brytyjski badacz Cameron Harrington w tekście *The Ends of the World: International Relations and the Anthropocene* (Harrington 2016). Podkreśla on, że u źródeł tej subdyscypliny nauk politycznych leży unikatowe napięcie egzystencjalne. Intensyfikacja badań w zakresie stosunków międzynarodowych była bowiem związana z wystąpieniem ryzyka konfliktów światowych z użyciem broni masowego rażenia w czasach zimnej wojny. Wspomniany rodowód mógłby sugerować, że stosunki międzynarodowe powinny być dobrze przygotowane do stawienia czoła wyzwaniom związanym z przekraczaniem granic planetarnych i zagrożeniami dla życia epoki holocenu, na których ogniskuje się debata o antropocenie.

Jednak, zdaniem Harringtona, dziedzinie stosunków międzynarodowych nie udało się jak dotąd sprostać trudnościom, które uosabia idea antropocenu. Problem zagrożeń egzystencjalnych nie został tu należycie wyeksponowany teoretycznie (Harrington 2016: 479, 484). Stosunki międzynarodowe będą jednak musiały wypracować jakąś odpowiedź na to, jak stawić czoła problemowi destrukcji przyrody. Jak dotąd, pojęcie środowiska w namyśle z obszaru stosunków międzynarodowych odgrywało minimalną rolę, zaś zasoby Ziemi postrzegano tu w instrumentalny sposób. Tymczasem kryzysy antropocenu wymuszają na stosunkach międzynarodowych integrację z naukami przyrodniczymi takimi jak geofizyka.

Stosunki międzynarodowe rozpoznają problem bezpieczeństwa głównie przez pryzmat zagrożeń militarnych. Nie mówi się o bezpieczeństwie środowiskowym, o wstrząsach społecznych wynikających z utraty zasobów czy problemach dostępu do ropy naftowej lub wody. Teorie omawianej dyscypliny są za bardzo atomistyczne i nazbyt ograniczone przez dominujące modele ekonomiczne. Zanadto koncentrują się one na suwerenności, bezpieczeństwie i działaniach poszczególnych państw, ignorując wyzwania zrównoważonego rozwoju i planetarnego zarządzania ograniczonymi zasobami (chodzi o takie problemy, jak utrata łowisk, zakwaszanie oceanów czy bezpieczeństwo żywnościowe).



Warunkiem zbudowania pozytywnej wizji przyszłości w epoce człowieka jest wobec tego przekroczenie krótkowzroczności i omawianych wyżej słabości (Harrington 2016: 497). W opinii brytyjskiego badacza powinniśmy przygotować się na przyszłość, która będzie różna od przeszłości – całkowicie zaskakująca i trudna do rozpoznania. Czasy końca dzięki przyrody czy postnaturalizmu to czasy sprzężeń zwrotnych, bałaganiarskich, trudnych do przewidzenia powiązań tego, co przyrodnicze, z tym, co społeczne. Hybrydalne sieci relacji ludzi i czynników pozaludzkich, a także zmiany nieliniarne będą nas zaskakiwały w najbliższych dekadach. Interpretacja przyrody jako biernej, bezwładnej materii podlegającej kontroli i eksploatacji może nas zwieść na manowce.

Z dyskusji na temat antropocenu dodatkowo wylania się nowe podejście do myślenia o polityce. Konieczność przestawienia gospodarki światowej na tory niskoemisyjne oraz niepokojące „plany awaryjne” antropocenu, takie, jak wspomniane wcześniej rozpraszanie siarki w stratosferze (geoinżynieria), to niebagatelne wyzwania dla obecnego systemu demokratycznego. W swoim artykule *Governing the Anthropocene: Agency, Governance, Knowledge* Delanty i Mota opowiadają się wobec tego na rzecz nowej kosmopolityki oraz projektu kosmopolitycznego. Przede wszystkim, chodzi o osiągnięcie koniecznej równowagi między dotychczasową krótkowzrocznością a myśleniem długoterminowym. System neoliberalny hołdujący wolnorynkowemu fetyszowi wzrostu PKB wyraźnie faworyzuje prowizoryczne rozwiązania (Delanty, Mota 2017: 27). Neoliberalizm nie sprzyja też wypracowaniu skutecznych politycznie form zbiorowego reagowania na wyzwania środowiskowe.

Idea antropocenu uosabia jednak nowy typ historycznego i kulturowego samorozumienia społeczeństw. Ma ona wyraźny charakter normatywny i krytyczny. Dzięki dyskusji o antropocenie społeczeństwo współczesne ma szansę zacząć interpretować samo siebie przez pryzmat kategorii planetarnej odpowiedzialności (Delanty, Mota 2017: 19). Jeżeli zależy nam na zachowaniu różnorodności biologicznej i stabilności systemów planetarnych, potrzebujemy dialogu o wymiarze globalnym, uwzględniającego kategorie politycznej odpowiedzialności i sprawiedliwości klimatycznej. Antropocen winniśmy wobec tego jak najszybciej zastąpić kosmopoloceniem (Delanty, Mota 2017: 32). Jest to w opinii tej dwójki autorów podstawowy warunek konstruktywnej refleksji na temat przyszłości.

## Bibliografia:

/// Angus I. 2016. *Facing the Anthropocene. Fossil Capitalism and the Crisis of the Earth System*, Monthly Review Press.

/// Asafu-Adjaye J. et al. 2015. *Manifest ekomodernistyczny*, <http://www.ecomodernism.org/jzyk-polski/>; dostęp: 7.09.2017.

/// Ballard G. et al. 2016. *Special Report on Oil*, „The Economist”, nr z 26 listopada, s. 3–12.

/// Bendyk E. 2016. *Odzyskać wizję*, „Polityka. Niezbędnik Inteligenta”, nr 2, s. 113–114.

/// Berkhout F. 2014. *Anthropocene Futures*, „The Anthropocene Review”, nr 1 (2), s. 154–159.

/// Bińczyk E. 2013. *Problem sceptycyzmu wobec zmiany klimatycznej a postkonstrukttywizm*, „Przegląd Kulturoznawczy”, nr 1 (15), s. 48–66.

/// Bińczyk E. 2015. *Monitorowanie technologii a nieusumalne granice sterowalności (na przykładzie krytyki projektu inżynierii klimatu)*, „Studia BAS – Biura AnalizSejmowych”, nr 3 (43), s. 113–136.

/// Bińczyk E. 2017. *Odrobina krytycznego dystansu. Historia środowiska na temat debaty o antropocenie*, „Avant”, vol. VIII, nr 3, s. 193–206.

/// Bińczyk E. 2018. *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Bińczyk E. 2018a. *Idea wspaniałego antropocenu: wrogie przejęcie czy antropodycea?*, „Prace Kulturoznawcze”, nr 1–2, *Klimat kultury*, red. A. Kil, J. Malczyński, s. 31–44.

/// Blühdorn I. 2015. *A Much-Needed Renewal of Environmentalism?*, [w:] *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking Modernity in a New Epoch*, red. C. Hamilton, C. Bonneuil, F. Gemenne, Routledge, s. 156–167.

/// Bonneuil C., J.-B. Fressoz J.-B. 2016. *The Shock of the Anthropocene: The Earth, History and Us*, tłum. D. Fernbach, Verso.

/// Booker K.M. 1994. *The Dystopian Impulse in Modern Literature: Fiction as Social Criticism*, CT: Greenwood Press.

/// Brysse K., Oreskes N., O'Reilly J. et al. 2013. *Climate Change Prediction: Erring on the Side of Least Drama?*, „Global Environment Change”, nr 23, s. 327–337.

- /// Caparrós M. 2015. *Glód*, tłum. M. Szafrńska-Brandt, Wydawnictwo Literackie.
- /// Caradonna J. et al. 2015. *A Degrowth Response to An Ecomodernist Manifesto*; [http://www.resilience.org/articles/General/2015/05\\_May/A-Degrowth-Response-to-An-Ecomodernist-Manifesto.pdf](http://www.resilience.org/articles/General/2015/05_May/A-Degrowth-Response-to-An-Ecomodernist-Manifesto.pdf); dostęp 20.01.2018.
- /// Castree N. 2014. *The Anthropocene and the Environmental Humanities*, „Environmental Humanities”, nr 5, s. 233–260.
- /// Chakrabarty D. 2015. *The Anthropocene and the Convergence of Histories*, [w:] *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking Modernity in a New Epoch*, red. C. Hamilton, C. Bonneuil, F. Gemenne, Routledge.
- /// Chakrabarty D. 2018. *Anthropocene Time*, „History and Theory”, vol. 57, nr 1, s. 5–32.
- /// Corcoran P., Moore C.J., Jazvac K. 2014. *An Anthropogenic Marker Horizon in the Future Rock Record*, „The Geological Society of America”, nr 24 (6), s. 4–8.
- /// Craps S., Crownshaw R., Wenzel J. et al. 2017. *Memory Studies and the Anthropocene: A Roundtable*, „Memory Studies”, s. 1–18, <https://doi.org/10.1177/1750698017731068>; dostęp: 08.03.2018.
- /// Crutzen P., Stoermer E. F. 2000. *The ‘Anthropocene’*, „Global Change Newsletter”, nr 41, s. 17–18.
- /// Dalby S. 2016. *Framing the Anthropocene: The Good, the Bad and the Ugly*, „The Anthropocene Review”, nr 3 (1), s. 33–51.
- /// Delanty G., Mota A. 2017. *Governing the Anthropocene: Agency, Governance, Knowledge*, „European Journal of Social Theory”, nr 20 (1), s. 9–38.
- /// Domańska E. 2014. *The New Age of the Anthropocene*, „Journal of Contemporary Archeology”, nr 1.1, s. 96–101, DOI: 10.1558/jca.v1i1.73; dostęp: 3.11.2018.
- /// Domańska E. 2017. *Sprawiedliwość epistemiczna w humanistyce zaangażowanej*, „Teksty Drugie”, nr 1, s. 41–59.
- /// Franciszek (papież). 2015. *Encyklika Laudato si? W trosce o wspólny dom*, tłum. K. Stopa, Edycja Świętego Pawła.
- /// Hallmann C.A., Sorg M., Jongejans E. et al. 2017. *More than 75 Percent Decline over 27 Years in Total Flying Insect Biomass in Protected Areas*, „PLOS ONE”,

nr 12 (10): e0185809; <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0185809>;  
dostęp: 31.10.2017.

/// Hamilton C. 2016. *The Anthropocene as Rupture*, „The Anthropocene Review”, nr 3 (2), s. 93–106.

/// Hamilton C. 2017. *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*, Polity Press.

/// Hamilton C., Bonneuil C., Gemenne F., red. 2015. *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking Modernity in a New Epoch*, Routledge.

/// Haraway D.J. 2016. *Staying with the Trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene*, [w:] *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, red. J.W. Moore, PM Press, Kairos, s. 34–76.

/// Harrington C. 2016. *The Ends of the World: International Relations and the Anthropocene*, „Millennium: Journal of International Studies”, nr 44 (3), s. 478–498.

/// IPCC. 2014. Międzyrządowy Zespół do spraw Zmian Klimatu. *Summary for Policymakers*, [w:] *Climate Change 2014: Impacts, Adaptation, and Vulnerability. Part A: Global and Sectoral Aspects. Contribution of Working Group II to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, red. C. B. Field et al., Cambridge University Press, s. 1–32.

/// Irwin R. 2010. *Reflections on Modern Climate Change and Finitude*. , [w:] *Climate Change and Philosophy. Transformational Possibilities*, red. taż, Continuum, s. 48–72.

/// Kolbert E. 2016. *Szóste wymiarowanie. Historia nienaturalna*, tłum. T. Grzegorzewska, P. Grzegorzewski, Wydawnictwo W.A.B.

/// Kunas J. 2017. *Storytelling: From the Early Anthropocene to the Good or the Bad Anthropocene*, „The Anthropocene Review”, nr 4 (2), s. 136–150.

/// Latour B. 2015. *Telling Friends from Foes in the Time of the Anthropocene*, [w:] *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking Modernity in a New Epoch*, red. C. Hamilton, C. Bonneuil, F. Gemenne, Routledge, s. 145–155.

/// Latour B. 2015a. *Fifty Shades of Green*. Presentation to the panel on modernism at the Breakthrough Dialog. Sausalito, 21–23 czerwca 2015. [http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/00-BREAKTHROUGH-06-15\\_0.pdf](http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/00-BREAKTHROUGH-06-15_0.pdf); dostęp: 29.10.2016

- /// Malm A., Hornborg A. 2014. *The Geology of Mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative*, „The Anthropocene Review”, nr 1/1, s. 1–8.
- /// Marshall G. 2014. *Don't Even Think About It: Why Our Brains Are Wired to Ignore Climate Change*, Bloomsbury Press.
- /// Moore J.W., red. 2016. *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Kairos.
- /// Moore C., Philips C. 2011. *Plastic Ocean. How a Sea Captain's Chance Discovery Launched a Determined Quest to Save the Oceans*, Avery.
- /// New M.G. et al., red. 2011. *Four Degrees and Beyond: the Potential for a Global Temperature Increase of Four Degrees and its Implications*, „Philosophical Transactions of the Royal Society”, vol. 369, nr 1934 [wydanie specjalne].
- /// Olson V., Messeri L. 2015. *Beyond the Anthropocene. Un-Earthing an Epoch*, „Environment and Society: Advances in Research”, nr 6, s. 28–47.
- /// Oreskes N., Conway E.M. 2010. *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*, Bloomsbury Press.
- /// *Paris Climate Agreement*. 2015. United Nations Framework Convention on Climate Change, [http://unfccc.int/files/essential\\_background/convention/application/pdf/english\\_paris\\_agreement.pdf](http://unfccc.int/files/essential_background/convention/application/pdf/english_paris_agreement.pdf); dostęp: 24.11.2016.
- /// Potsdam Institute for Climate Impact Research and Climate Analytics. 2014. *Turn Down the Heat: Confronting the New Climate Normal*, World Bank.
- /// Ripple W.J. et al. 2017. *World Scientists's Warning to Humanity. A Second Notice*, „Bioscience”, nr z 15 października, <https://academic.oup.com/bioscience>; dostęp: 10.12.2017.
- /// Rockström J. et al. 2009. *A Safe Operating Space for Humanity*, „Nature”, nr 46, s. 472–475.
- /// Ruddiman W.F. et al. 2015. *Defining the Epoch we Live in*, „Science”, nr 348, s. 38–39.
- /// Steffen W. et al. 2004. *Global Change and the Earth System: A Planet Under Pressure*, The IGBP Series.
- /// Steffen W., Grinevald J., Crutzen P., McNeill J.R. 2011. *The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives*, „Philosophical Transactions of the Royal Society” Series A, 369 (nr 1938), s. 842–867.

/// Steffen W., Crutzen P., McNeill J.R. 2007. *The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?*, „Ambio” nr 36 (8), s. 614–621.

/// Steffen W., Broadgate W., Deutsch L., Gaffney O., Ludwig C. 2015. *The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration*, „The Anthropocene Review”, nr 2 (1), s. 81–98.

/// Stephenson N. 2011. *Innovation Starvation*, „World Policy Journal”, nr 28 (3), s. 11–16.

/// Swyngedouw Erik. 2010. *Apocalypse Forever? Post-political Populism and the Spectre of Climate Change*, „Theory, Culture & Society”, nr 27 (2–3), s. 213–232.

/// Vugt M. van, Griskevicius V., Schultz P.W. 2014. *Naturally Green: Harnessing Stone Age Psychological Biases to Foster Environmental Behavior*, „Social Issues and Policy Review”, nr 8 (1), s. 1–32.

/// Wagar W.W. 1982. *Terminal Visions: The Literature of Last Things*, Indiana University Press.

/// Worm B., Barbier E.B., Beaumont N. et al. 2006. *Impacts of Biodiversity Loss on Ocean Ecosystem Services*, „Science” nr 314, 5800, s. 787–790.

/// Zwierchowski M. 2016. *Śnimy już tylko koszmary*, „Polityka. Niezbędnik Inteligenta”, nr 2, s. 100.

## Abstrakt

Jak twierdzi Martín Caparrós, „ekologia urasta do rangi znaku naszych czasów, czasów bez pomysłu na przyszłość”. Świetną ilustracją tej tezy stanowi interdyscyplinarna debata na temat propozycji E.F. Stoermera i P.J. Crutzena, którzy z uwagi na skalę i zakres ludzkich ingerencji w systemy planetarne zasugerowali, by współczesną epokę geologiczną nazwać antropocenem – epoką człowieka. Naukowcy zatroskani skalą obecnego kryzysu planetarnego formułują kolejne już ostrzeżenia dla ludzkości. Czy rzeczywiście antropocen to epoka bez pomysłu na przyszłość? Utraciliśmy rafy koralowe, stabilność klimatu, pory roku, poszczególne gatunki, a nawet naturę. Jak rozumieć tezę o utracie przyszłości w epoce człowieka?

Jak się wydaje, nieprzekraczalną blokadą dla myślenia o przyszłości w XXI wieku jest dominacja myślenia rynkowego. W jego ramach horyzont inwestycyjny to najwyżej 20–30 lat. Czy ignorowanie kosztów klima-

tycznych i środowiskowych rozwoju współczesnych gospodarek nie świadczy o braku wyobraźni i zbiorowym wyparciu samej idei przyszłości? Czy ryzyko nagłej zmiany klimatycznej nie kwestionuje myślenia linearnego i dotychczasowego, zachodniego pojmowania czasu?

W artykule szukam odpowiedzi na powyższe pytania, opierając się na wcześniejszej analizie wybranych narracji w debacie na temat antropocenu. Należą do nich: 1) naturalistyczna narracja przyrodowców (E. Stoermer, P. Crutzen, W. Steffen, J. Zalasiewicz, J. Rockström), 2) narracja humanistów w nurcie postnaturalizmu: D. Haraway, B. Latour, I. Stengers, D. Chakrabarty, 3) dyskurs eko-marksistowski, operujący etykietką kapitalocenu i krytyczny wobec etykietki antropocenu: J. Moore, I. Angus, A. Hornborg, A. Malm, C. Bonneuil, J.-B. Fressoz, S. Lewis, M. Maslin, 4) dyskurs eko-katastroficzny (C. Hamilton, E. Crist, J. McBrien, E. Swynedouw, N. Oreskes i E. Conway), a także 5) narracja ekomodernistów mówiąca o dobrym, a nawet wspaniałym antropocenie (T. Nordhaus, M. Schellenberger, D. W. Keith).

Słowa kluczowe:

antropocen, utrata przyszłości, zmiana klimatyczna, granice planetarne

## Abstract

As Martín Caparrós argues: “ecology has become a sign of the times, the times that lack the vision of the future.” It is my belief that an excellent illustration of Caparrós’s thesis can be found in the interdisciplinary debate on the position of Eugene F. Stoermer and Paul Crutzen, who have proposed that, on account of the scale and scope of human interference in planetary systems, the current geological epoch be called the Anthropocene – the epoch of man. Scientists concerned by the scale of the current planetary crisis are already voicing further warnings to humanity. But, is the Anthropocene also an epoch without any ideas for the future? We have lost much of our coral reefs, climate stability, the seasons, many species and even nature at large. How should we understand the thesis of the loss of the future in the epoch of man?

As it appears, an insurmountable barrier to thinking about the future in the 21<sup>st</sup> century is the dominance of market-based attitudes, in which an investment horizon of no more than 20–30 years is taken into consideration. Could it be that ignoring the climate and environmental costs inherent in the development of modern economies is evidence of a collective

repression of the very notion of a future? How, then, in such circumstances, can we formulate any far-reaching future scenarios? Does the risk of sudden climate change not put into question the validity of linear thinking and the current Western understanding of time?

In the article I seek possible answers to these questions relying on earlier analyses of the selected narratives in the debate on the Anthropocene. These include: 1) the naturalistic narrative of scientists (E. Stoermer, P. Crutzen, W. Steffen, J. Zalasiewicz, J. Rockström), 2) the narrative of humanists from post-naturalist circles (D. Haraway, B. Latour, I. Stengers, D. Chakrabarty), 3) the discourse of eco-Marxists, who use the label Capitalocene and are critical of the Anthropocene label (J. Moore, I. Angus, A. Hornborg, A. Malm, C. Bonneuil, J.-B. Fressoz, S. Lewis, M. Maslin), 4) the eco-catastrophic discourse (C. Hamilton, E. Crist, J. McBrien, E. Swyngedouw, N. Oreskes, E. Conway), and 5) the narrative of eco-modernists peaking about a good or even great Anthropocene (T. Nordhaus, M. Schellenberger, D. W. Keith).

Keywords:

Anthropocene, the loss of the future, climate change, planetary boundaries

/// **Ewa Bińczyk** – prof. UMK w Instytucie Filozofii. Zajmuje się współczesną filozofią nauki i techniki, socjologią wiedzy naukowej, a także studiami nad nauką i technologią. Autorka książek: *Socjologia wiedzy w Biblii* (Nomos 2003), *Obraz, który nas zniewala* (Universitas 2007), *Technonauka w społeczeństwie ryzyka* (UMK 2012), *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu* (PWN 2018). W 2016 roku *visiting scholar* na Uniwersytecie Harvarda (Department of History of Science). Obecnie realizuje grant badawczy NCN *Retoryka środowiskowa i marazm antropocenu*.

Email: Ewa.Binczyk@umk.pl



# NOMADYCZNE DZIEDZICTWO. O MIGRACJACH RZECZY W PRZYSZŁOŚĆ

Monika Stobiecka  
Uniwersytet Warszawski

## /// Wprowadzenie

Posągi Buddy w Bamjanie, Aleppo, Bosra, Damaszek i Palmyra w Syrii, Hatra i Aszur w Iraku, Cyrenajka w Libii, średniowieczna zabudowa w Kosowie, Petra w Jordanii, świątynia Erwang w Chinach – to tylko kilka z bardziej znanych przykładów zabytkowych kompleksów, które w ostatnich latach zostały zniszczone lub są zagrożone zniszczeniem w niedalekiej przyszłości. Do destrukcji dziedzictwa w większości z wymienionych przypadków doszło ze względów polityczno-religijnych, lecz nie jest to jedyne współczesne zagrożenie dla dziedzictwa kulturowego. Ataki terrorystyczne, których skutek widoczny jest momentalnie, przyciągają uwagę mediów, zaś powolne procesy erozji wywołane działalnością człowieka rzadko są dostrzegane. Dziedzictwo kulturowe stanowi ważny element społecznej identyfikacji, praktyk i lokalizacji (Jones 2017), dlatego badacze się nim zajmujący podejmują próby wypracowania strategii, które pozwolą uchronić dziedzictwo przed ruinacją i destrukcją, które obecnie dotykają zarówno kultury, jak i natury (Harrison 2015).

Do wzmożenia zainteresowania praktykami zachowywania dziedzictwa archeologicznego przyczyniają się współcześnie dwa czynniki. Jednym z nich jest przeobrażenie archeologii jako dyscypliny akademickiej skupionej obecnie nie tyle na metodach destrukcyjnych (wykopaliskach trwale zmieniających wygląd krajobrazu, Schnapp 1996: 18), ile na praktykach nieinwazyjnych, których rozwój i popularność związane są m.in. ze zwrotem cyfrowym (Forte 2007, 2010, 2014, Zapłata red. 2011, Earl 2013, Edgeworth 2015, Roosevelt i in. 2015, Huggett 2015, 2017, Lercari i in. 2016, Beale, Reilly 2017). Drugim zaś powodem, częstokroć będą-

cym motywacją do zintensyfikowanych prac dokumentacyjno-cyfrowych, a także pogłębionej refleksji nad archeologią (w) przyszłości, jest kondycja antropocenu. Uwrażliwiając badaczy na kwestię destrukcji, niejako wpisana w charakterystykę archeologii (Schnapp 1996, Olsen i in. 2012: 80), włącza się antropocen w arcyistotne dla profilu współczesnej dyscypliny debaty (Solli i in. 2011, Edgeworth 2013, 2014, Edgeworth i in. 2014, Erlandson, Braje 2014, Lane 2015, Harrison 2015, 2016, Kluiwing i in. 2016). Rozumiany jako asumpt do redefinicji praktyk badawczych, intensyfikuje także namysł nad metodami i celami archeologii. Jako taki stanowi pojęcie ramujące w dyskusjach nad przyszłością dyscypliny, oddalając tym samym badaczy od refleksji nad przeszłością i zbliżając ich do koncentracji na przyszłości przeszłości.

W artykule tym będę starała się pokazać, jak pojęcie antropocenu, które związane jest z zagadnieniami zniszczenia (degradacji środowiska, wymierania gatunków, ekobójstw, katastrof naturalnych, zmian klimatycznych, por. Bińczyk 2018), przyczynia się do redefinicji cyfrowych konstruktorów budowanych przez archeologów w celu ochrony dziedzictwa przed bezpowrotnym zniszczeniem. Będę się przy tym posilkowała teorią nomadyzmu Rosi Braidotti, która pozwoli mi sformułować i określić charakter będącego w procesie „stawania się” dziedzictwa przyszłości, tj. nomadycznych form półzabytków usytuowanych na styku materialności, cyfrowości i społecznej polityki „ciąglego ożywiania pomników” (Szerszynski 2017: 118).

### **/// Antropocen w archeologii a spekulacje o dziedzictwie w przyszłości**

W debaty nad antropoceniem, które rozpoczęły się wraz z publikacją w 2000 roku artykułu *The „Anthropocene”* chemika Paula Crutzena i ekologa Eugene’a Stoermera, aktywnie włączyli się archeolodzy ze Stanów Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii i Skandynawii. Obecność wybitnego brytyjskiego archeologa Matthew Edgewortha w „Anthropocene Working Group” podkreśla znaczenie archeologii w dyskusji o nowej epoce geologicznej (Edgeworth i in. 2014). Edgeworth zwraca uwagę na potencjał antropocenu jako koncepcji fundującej inter- i multidyscyplinarną platformę wymiany myśli między reprezentantami nauk ścisłych, społecznych i humanistycznych, a także wskazuje, w jaki sposób metody badawcze stosowane w archeologii mogą przyczynić się do studiowania antropocenu (Edgeworth i in. 2014: 74).

Archeolodzy zabierają głos przede wszystkim w debatach nad początkiem antropocenu, proponując alternatywne cezury czasowe otwierające nową epokę geologiczną (Smith, Zeder 2013, Erlandson, Braje 2014). Spierają się z Crutzenem, Stoermerem, a także Willem Steffenem i Johnem McNeillem (Steffen i in. 2011), wskazując, że głębokie przeobrażanie Ziemi przez człowieka zaczęło się znacznie wcześniej niż sugerowany przez reprezentantów nauk ścisłych rok 1750, czas rewolucji przemysłowej.

Antropocen wywołuje wiele emocji wśród archeologów (Stobiecka 2018a). Krytycy podkreślają jego europocentryzm i antropocentryzm (Edgeworth i in. 2014: 110–113, Lane 2015, Riede i in. 2016), który może prowadzić do stanowiska ekomodernistów, czyli wiary w to, że człowiek destrukcyjnie wpływający na planetę jest w stanie także odwrócić procesy degradacyjne (Bińczyk 2015: 70).

Najbardziej interesującym aspektem kariery antropocenu w archeologii wydaje mi się jego teoretyczny potencjał – antropocen bowiem stał się przede wszystkim punktem wyjścia dla archeologów spekulujących o przyszłości. Brit Solli, norweska archeolożka, widzi w antropocenie szansę na otwarcie dyskusji na temat losów dziedzictwa archeologicznego w przyszłości. W artykule *Some Reflections on Heritage and Archaeology in the Anthropocene* przewiduje, w jaki sposób namysł nad nową epoką geologiczną może zmienić praktyki wobec dziedzictwa (Solli i in. 2011). Ramą dla jej rozważań jest pojęcie diaspory (por. Clifford 2012), które rozumie jako kondycję wynikającą z antropocenu. Archeolożka prognozuje, że w niedalekiej przeszłości postępujące zmiany klimatyczne doprowadzą do globalnej migracji – ludzie będą przemieszczać się w poszukiwaniu nowych siedzib, ponieważ ich dotychczasowe miejsca zamieszkania nie będą nadawały się do życia. W diasporze antropocenu Solli widzi przeznaczenie milionów ludzi i nie ludzi poszukujących nowego miejsca na Ziemi. Jednocześnie „diaspora antropocenu” jest pojęciem otwierającym refleksję nad dziedzictwem w przyszłości. Solli wskazuje, że migrujący ludzie będą chcieli przenosić się wraz ze swoim bagażem kulturowym, na który często składają się obiekty materialne. Archeolożka sądzi, że będzie to stanowiło motywację do zintensyfikowanej digitalizacji dziedzictwa archeologicznego, które w formie skanu, hasła w bazie danych czy trójwymiarowego wydruku będzie reprezentowało to, co stracone. Solli, spekulując o losach dziedzictwa w przyszłości, powołuje się też na konkretne praktyki znane z nieodległej przeszłości – jak relokacja świątyń Abu Simbel podczas budowy Tamy Asuańskiej (Solli i in. 2011: 49). Komentując przeniesienie świątyń w „bezpieczne miejsce”, Solli zwraca uwagę na wysokie koszty ta-

kich praktyk, co tym bardziej umacnia jej stanowisko zwolenniczki digitalizacji dziedzictwa. Autorka dowartościowuje reprezentacje cyfrowe także w światach wirtualnych, wskazując na zainteresowanie budowaniem obiektów dziedzictwa w symulacji *Second Life*. Wchodzi przy tym w polemikę z krytykami technofetyzizmu (Harrison 2009), jednocześnie nie sytuując się w pozycji techno optymistyki, ale raczej trzeźwo oceniając skalę współczesnych zagrożeń dla dziedzictwa. Solli, prezentując wnioski badań, promuje trzy trajektorie, którymi powinna podążać archeologia antropocenu. Wymienia długoterminowe strategie ukierunkowane na śledzenie zmian (monitorowanie obiektów dziedzictwa), krytyczne metodologie i studia interdyscyplinarne.

Od publikacji kontrowersyjnego tekstu Solli upłynęło już siedem lat, mimo to warto poddać go refleksji, prognozy Norweżki bowiem okazały się zaskakująco dalekie od wymysłów teoretycznych. Materialne dziedzictwo archeologiczne<sup>1</sup> w dobie antropocenu jest rzeczywiście poważnie zagrożone. Archeolodzy od kilku lat próbują wypracowywać strategie ochrony i konserwacji, lecz mimo to nie są w stanie przeciwdziałać gwałtownie postępującym procesom erozji czy sedymentacji, które zbierają żniwo na wielu stanowiskach archeologicznych (Levy i in. 2012, Lercari i in. 2016, Stanco i in. 2017). Archeologia, rozumiana jako dyscyplina badawcza, w którą inherentnie wpisana była destrukcja, przeobraża się obecnie w archeologię jako praktykę zachowywania, konserwacji i opieki (Roosevelt i in. 2015), o czym świadczą ilość misji w ramach archeologii ratunkowej (*rescue archaeology*) (Levy i in. 2012, Lercari i in. 2016, Roosevelt i in. 2015, Murdock 2016), zwiększone zainteresowanie badaniami powierzchniowymi (a nawet koncepcja *archaeology-as-a-surface-survey*, por. Harrison 2011) czy masowa ilość projektów dokumentacyjnych i inwentaryzacyjnych (por. Levy i in. 2012, Earl 2013, Jeffrey 2015, Jones 2016, Stanco i in. 2017).

Proponuję zatem, by w odniesieniu do przeobrażeń archeologii i sposobów ochrony dziedzictwa potraktować rozważania Brit Solli jako wstęp do prognozowania przyszłości, wskazując, że cyfrowe i mobilne dziedzictwo, stanowiące dla wielu przedmiot ostrej krytyki, może w istocie stać się dziedzictwem przyszłości w dobie postępującego antropocenu. Podążając za Ewą Domańską, która komentując rozważania Edgewortha o roli nowej epoki geologicznej w archeologii zachęca, by antropocen rozumieć jako pełną potencjału platformę do przemyślenia archeologii zorien-

---

<sup>1</sup> W tekście koncentruję się przede wszystkim na materialnym dziedzictwie jako kluczowym przedmiocie zainteresowania archeologów; dziedzictwo archeologiczne rozumiem zgodnie z obowiązującą definicją jako materialne pozostałości i ślady działalności człowieka w przeszłości.

towanej na przyszłość (Edgeworth i in. 2014: 100, por. Domańska 2015), a zarazem uznać go za kategorię, która w najbardziej wyrazisty sposób modeluje współczesną teorię archeologii (Harrison 2015, 2016), formuje bowiem nowy rodzaj wrażliwości na destrukcję, zachęca do projektowania przyszłości i w przewrotny sposób zaprasza badaczy przeszłości do koncentrowania się na przyszłości, w artykule tym zaproponuję kategorię „nomadycznego dziedzictwa”. Kategoria ta, ufundowana na nomadycznej teorii Rosi Braidotti i inspirowana ideą „kulturowego nomadyzmu” Maurizia Forte, pozwoli zastanowić się nad rolą rzadko znajdujących się w centrum teoretycznego namysłu cyfrowych artefaktów w polityce restytucji zagrożonego bądź przypadniętego dziedzictwa, co następnie umożliwi wskazanie na potencjalne scenariusze przyszłości dziedzictwa.

### /// Nomadyczne dziedzictwo

Propozycja teoretyczna Brit Solli i jej afirmatywne stanowisko wobec nowych technologii, a także relokowanych i migrujących obiektów, są bliskie temu, co Maurizio Forte, główny przedstawiciel nurtu cyber-archeologii, definiuje jako „kulturowy nomadyzm” (*cultural nomadism*) (Forte 2007: 390). Forte używa tego terminu, by zwrócić uwagę na potencjał wirtualnego dziedzictwa i jego obiektów do przemieszczania, „podróżowania” i sytuowania w nowych kontekstach kulturowych.

Zachęcona zaproszeniem Braidotti do tego, by eksperymentować, dokonywać fuzji i przepływów dyscyplinarnych, docenić poznawczą siłę metafory (Braidotti 2009: 11–12, 2014: 348), wykaże, w jaki sposób teoria nomadyzmu feministycznej filozofki może się przyczynić do prognozowania przyszłości dziedzictwa archeologicznego i dostrzeżenia w nim potencjału odległego od technofetyzmu.

Braidotti definiuje podmiot nomadyczny jako przeciwstawienie podmiotowości jednolitej, podmiot „stający się” (*in process of becoming*)<sup>2</sup> (Braidotti 2006: 4, 37, 41, 148, 2014: 121). Pisze, że „ta afirmatywna i niezaprogramowana mutacja [podmiotu z klasycznej w kierunku rozszerzonej, witalistycznej, transwersalnej i relacyjnej wizji] może pomóc zaktualizować nowe pojęcia, afekty oraz planetarne formacje podmiotowe” (Braidotti 2014: 211). Nomada w wizji Braidotti nie jest związany z bezdomnością czy uzależnieniem od przemieszczania, ale raczej stanowi ilustrację stanów

<sup>2</sup> Podobne rozumienie podmiotowości proponuje Julia Kristeva, do której zresztą Braidotti się odwołuje. «Podmiot w procesie» Kristevy integruje to, co semiotyczne i symboliczne, jest „rozcięty” i otwarty (por. Kitliński 1999).

prześciowych, przesunięć i zmian (tamże: 50). Zwraca uwagę, że performatywna, stająca się figura nomady sprzeciwia się społecznie zakodowanym sposobom myślenia i jako taka definiuje obalenie pewnej konwencji (Braidotti 2009: 28–29). Czy ta teoria zaprojektowana dla społecznie nieuprzywilejowanych – mniejszości/kobiet/insektów/zwierząt/niezauważalnych (Braidotti 2006: 148) – ma szanse translacji na nieme obiekty z przeszłości?

Figura nomady, moim zdaniem, zdradza wiele podobieństw z formami cyber-dziedzictwa. Myślę, że można zaryzykować poszerzenie refleksji Forte nad potencjałem cyfrowych zabytków do kulturowego nomadyzmu i same konstrukty cyber-archeologów potraktować jako hybrydyczne figury materialnych nomadów. W procesie cyfrowej dokumentacji, która dziś już jest standardem na wykopaliskach archeologicznych czy w muzeach, obiekt materialny ulega cyfrowej translacji (Stobiecka 2018b) czy używając określenia Latoura, transsubstancjacji rozumianej przez niego jako redukcja dotykanej materii do formy tekstu – kompresja zachodząca na granicy rzeczywistości i praktyki oraz dyskursu naukowego (Latour 2013). Zabytek zadokumentowany, zarejestrowany w bazie danych, nie staje się jednak „martwym” hasłem, lecz za sprawą kolejnych przetworzeń będących wynikiem prac badawczych stanowi przedmiot nieskończony, o niewyczerpywalnym potencjale do dalszych metamorfoz. Jak pisze cytowany wyżej włoski archeolog, Maurizio Forte, cyfrowe dziedzictwo jest poddawane stałej negocjacji znaczeń, jego forma jest zmienna, niestała, dynamiczna i autopoietyczna (Forte 2010: 10).

Z kolei polska specjalistka od teorii archeologii – Danuta Minta-Tworzowska – podkreśla aspekt „stawania się”, pisząc: „granica między światem realnym a wirtualnym nie ma cech trwałości czy niezmienności, jest stale *in progress*; jest poza czasem i przestrzenią, mimo że dzieje się tu i teraz. Jest procesem, w którym następują zmiany wartości i znaczeń, ciągła wymiana jakości” (Minta-Tworzowska 2011: 326). Sprzeniewierzając się figurze stałego, materialnego obiektu – pomnika umiejscowionego w konkretnej przestrzeni i lokalizacji – cyfrowy obiekt jest mobilny i migrujący, może być bowiem sytuowany (często jednocześnie) w dowolnych, przenikających się kontekstach – naukowych (publikacje, prezentacje, opracowania, modele, rekonstrukcje), wirtualnych (*Second Life*, gry symulacyjne, wirtualne rekonstrukcje, poszerzona rzeczywistość) i rzeczywistych (muzea, centra interpretacji, ośrodki badawcze, tkanka miejska). Jego brak umiejscowienia „sprzeciwia się społecznie zakodowanym sposobom myślenia”, jak również chwycie tradycyjnymi kategoriami wypracowanymi przez studia nad dziedzictwem.

Dziedzictwo archeologiczne kojarzy się głównie z tajemniczymi artefaktami i nastrojowymi ruinami (Dillon 2011, Olsen, Pétursdóttir 2014). Cyfrowe obiekty zasadniczo pozbawione są Benjaminowskiej aury (Benjamin 1993) i zdolności do akumulowania czasu fundującej Rieglowską wartość starożytniczą (Piwocki 1970). Bruno Latour i Adam Lowe polemizują z tradycyjnymi przekonaniem pozwalającymi na ciągle uprawianie „kultu zabytków”, pisząc, że aura oryginalnego obiektu może migrować do kopii, a same kopie zyskują swą aurę z czasem (Latour, Lowe 2011)<sup>3</sup>. Analizując malarskie reprodukcje, ostrzegają, że spór o aurę nie powinien przesłonić zdolności do odróżnienia dobrej kopii od złej kopii. W tym, jak sądzę, leży też problem cyfryzacji dziedzictwa archeologicznego. Zwróciłabym jednak uwagę nie na binarne wartościowanie, lecz na przyczynowość tworzenia cyfrowych, migrujących, hybrydycznych zabytków – uzasadnione intencje a bezcelowy technologiczny szal.

Skoro podmiot nomadyczny zakłada ruch afirmatywnej mutacji, co ma umożliwić tworzenie nowych pojęć i afektów przy zerwaniu z utartymi konwencjami, to w wielu przypadkach można odrzucić tradycyjne wartości aury i autentyczności w imię akceptacji nowych, autopoietycznych form dziedzictwa, operujących na innych rejestrach wrażliwości kulturowej.

### **/// Mobilne, hybrydyczne, kompensacyjne, społeczne**

By zilustrować, jak dziedzictwo archeologiczne wpisuje się we współczesne realia antropocenu i dyskusje nad postępującą destrukcją planetarną, jak reaguje na stan szeroko pojętej ruiny (Dillon 2011, Harrison 2015), a zarazem przewidywać kierunki dalszych jego przemian w przyszłości, wyróżnię cztery główne cechy nomadycznego dziedzictwa. Nomadyczne dziedzictwo widzę jako: 1) mobilne (może być przenoszone w różne miejsca zarówno w formie materialnej, jak i cyfrowej), 2) hybrydyczne (jego cyfrowa forma wynika z materialnej bądź też składa się z materialnej tkanki zabytku i cyfrowych uzupełnień), 3) kompensacyjne (motywowane stratą, wytwarzające aurę poprzez usytuowane praktyki społeczne) i 4) podlegające społecznym negocjacjom. Przykładem takiego dziedzictwa, ilustrującego afirmatywny potencjał digitalizacji przeszłości i nowe ścieżki w ramach „ciągłego ożywiania pomników” (Szerszynski 2017: 118), jest dziedzictwo

---

<sup>3</sup> W podobnym duchu pisał 5 lat wcześniej Sven Ouzman o cyfrowej replikacji słynnego stanowiska archeologicznego Lascaux, wskazując na to, że „kopia zaczęła korzystać z bliskości oryginału” (Ouzman 2006).

obarczone bagażem politycznych sporów czy konfliktów<sup>4</sup>, a także dziedzictwo w stanie zagrożenia katastrofami naturalnymi i postępującymi procesami naturalnymi jak erozja czy sedymentacja (Levy i in. 2012, Harrison 2015). Mam tu na myśli przede wszystkim obiekty będące przedmiotem restytucyjnych batalii (marmury z Partenonu zdeponowane w British Museum, egipskie mumie w galeriach Luwru czy cypryjskie idole prezentowane w amerykańskich kolekcjach), konfliktów zbrojnych (trójwymiarowe wydruki obiektów zniszczonych w Syrii czy Iraku) oraz stanowiska, które ulegają gwałtownie postępującej erozji (kompleksowa digitalizacja stanowisk archeologicznych na Bliskim Wschodzie).

Po latach bezowocnych debat, wymiany argumentów osadzonych w narracjach kolonialnych i postkolonialnych, wiele z ograbionych państw wypracowało alternatywne ścieżki udostępniania tego, co utracone. W ateńskim New Acropolis Museum, które miało być paszportem do odzyskania zagrabionych przez Lorda Elgina w XIX wieku marmurów, wprowadzono gipsowe kopie straconych elementów dekoracji Partenonu. Ich śnieżna biel wyraźnie odcina się od poszarzałej tkanki zabytków, lokując wystawę w narracji braku i restytucji. Zadokumentowane cyfrowo i odtworzone na podstawie trójwymiarowych modeli kopie stanowią niejako kompensacyjne substytuty utraconego.

Muzea i instytucje kultury stawiają kolejne kroki na ścieżce tworzenia kopii i uzupełnień, będących sposobem na wyjście z impasu nierozwiązywalnych sporów międzynarodowych. W przypadku realizowanego przez Cyprus Institute projektu GRAVITATE (Philips i in. 2016), te kompensacyjne zamienniki są wykonywane wyłącznie przy pomocy narzędzi cyfrowych. Badacze pozyskują cyfrowo zabytki rozproszone po amerykańskich kolekcjach. Odnalezione obiekty – najczęściej fragmenty cypryjskich idoli – są skanowane, dopasowywane do fragmentów znajdujących się w muzeach na Cyprze, a następnie drukowane na drukarce trójwymiarowej. Jak podkreśla kierownik projektu, Sorin Hermon, jedynym remedium na rozproszenie i destrukcję obiektów jest obecnie kompleksowa digitalizacja (Hermon 2018). Ta praktyka, która pozwala na tworzenie form hybrydycznych, przenośnych, a jednocześnie rekompensujących stratę lub brak, jest rodzajem realistycznej negocjacji, uciszającej restytucyjne batalie. W sytuacji, gdy odzyskanie obiektów pozyskanych nielegalnie wydaje się nie-

---

<sup>4</sup> W literaturze pojawia się określenie „negative heritage”, które w niektórych publikacjach łączone jest wyłącznie z tanatourystyką. Bardziej holistyczne podejście do tej definicji, którą wprowadziła Lynn Meskell, analizując zniszczenie World Trade Center i posągów Buddy w Bamjan (Meskell 2002), i którym się tu posługuję, prezentują: Rico 2013, Morgan, Pallascio 2015.



możliwe, pozbawiłoby bowiem tzw. uniwersalne muzea (Cuno 2008) dużej części kolekcji i wymusiłoby ruch dalszego zwracania tego, co zagrabione, działania w ramach cyfrowego odzyskiwania dziedzictwa stanowią rodzaj realnej polityki wobec konfliktu, o której pisze Braidotti. Filozofka zwraca uwagę, że teoria nomadyzmu „stwarza nowe perspektywy wykraczające daleko poza panikę i żalobę oraz buduje bardziej realistyczną platformę polityczną” (Braidotti 2014: 209). Należałoby zatem widzieć kompensacyjne substytuty nie tylko jako technologiczne zabawki w muzeach czy instytucjach kultury, ale aktywnych aktorów w procesie budowania nowej, rekuncyliacyjnej polityki wobec umiędzynarodowionego dziedzictwa.

Motywacja kompensacyjna, lecz operująca na nieco innych rejestrach, kierowała też badaczami reprezentującymi Institute of Digital Archaeology, międzynarodowe konsorcjum powołane w ramach współpracy archeologów z Oxfordu i Dubai Future Foundation. Na podstawie istniejącej dokumentacji archeologicznej zespół archeologów przygotował model Łuku Triumfalnego, który przy wykorzystaniu techniki zaprogramowanego rzeźbienia (state-to-art 3D), został wykonany w marmurze egipskim. Kopia słynnego zabytku stanęła w Londynie na Trafalgar Square (Brown 2016), następnie w parku przed ratuszem w Nowym Jorku (Jalabi 2016), skąd ma w przyszłości trafić do Dubaju. Łuk, stanowiąc przykład „negatywnego dziedzictwa”, stał się wręcz przeciwpomnikiem (Young 1992, por. Smolińska 2016), migrującym z miejsca do miejsca manifestem politycznym, który stanowi kompensacyjny substytut straconego.

Nie tylko dziedzictwo obciążone bagażem politycznym staje się obecnie nomadycznym dziedzictwem. Jak zwróciłam uwagę wcześniej, przyspieszające w wyniku zmian antropogenicznych procesy naturalne również stanowią widmo zagrożenia dla dziedzictwa archeologicznego. W Stanach Zjednoczonych lawinowo powstają wyspecjalizowane ośrodki zajmujące się cyfrową dokumentacją, która służy śledzeniu zmian w perspektywie długiego trwania. Center for Sustainability and Cyber-Archaeology działające przy UC San Diego monitoruje w ten sposób zagrożoną erozją Petrę w Jordanii. Trójwymiarowe skany i modele są tworzone cyklicznie, by zaobserwować tempo destrukcji i na tej podstawie wypracować strategię ochrony dziedzictwa. Priorytetem projektów koordynowanych przez Toma E. Levy’ego nie jest zatem – jak w poprzednich przypadkach – szerokie udostępnienie zagrożonego dziedzictwa, ile raczej naukowe prognozowanie, które pomoże ochronić w przyszłości stanowiska archeologiczne na Bliskim Wschodzie. Trójwymiarowe obrazy odtworzone w hiperrealistycznym świecie wirtualnym stanowią mobilne reprezentacje, które umożli-

wiają dalsze prace nad zagrożonym dziedzictwem już nie bezpośrednio w Petrze, lecz na amerykańskiej uczelni.

Podobne motywacje, lecz umocowane raczej kompensacyjnie, przyświecały założeniu centrum CyArk, które zajmuje się m.in. dokumentacją i cyfrowym modelowaniem obiektów położonych na terenach aktywnych sejsmicznie. Impulsem do podjęcia się cyfrowej opieki nad dziedzictwem zagrożonym trzęsieniami ziemi stała się destrukcja kompleksu świątynnego Erwang w Chinach w 2008 roku. Jak zwracają uwagę badacze z CyArk: „kiedy nie można fizycznie naprawić szkód wyrządzonych przez siły natury, cyfrowa dokumentacja powinna stanowić pierwszy krok ku ochronie i zachowaniu” (Jayaram 2013).

Warunkiem do zaistnienia nomadycznych form dziedzictwa jest zatem destrukcja, rozproszenie, naturalna klęska bądź konflikt polityczny. Jako mobilna, hybrydyczna forma będąca rekonstrukcją drobnego obiektu bądź dużej struktury, staje się odwróconym pomnikiem, niestałym, nieprzywiązanym do miejsca, migrującym wraz z ludźmi, którzy uważają go za swój „totem” czy element tożsamości.

Jak pisze wybitny archeolog – Cornelius Holtorf, przewodniczący UNESCO dla dziedzictwa w przyszłości – powinniśmy trzeźwo oceniać zagrożenia, a także podejmować refleksję nad nadmierną ochroną dziedzictwa (*heritagization*, por. Harrison, Schofield 2010, Kobińska 2014), ponieważ „często pomija się [...] fakt, że wartość owych zagrożonych przedmiotów wynika głównie właśnie z ich kondycji zagrożenia” (Holtorf 2017). Holtorf łączy destrukcję wywołaną działaniem człowieka z naturalnymi procesami, które dotyczą obiektów archeologicznych, takimi jak starzenie, kruszenie, szarzenie (Holtorf 2013). Badacz dostrzega w zniszczeniach mobilizujący potencjał do zmiany repertuaru dziedzictwa przechowywanego dla przyszłych generacji. Ochrona „za wszelką cenę” ma, zdaniem Holtorfa, zostać zastąpiona przez „płynną konserwację” rozumianą jako dziedzictwo autopoietyczne, samoprzeistaczające się w spuściznę dla przyszłości, która pozwoli przygotować kolejne pokolenia do przemian i transformacji (Holtorf 2017). Zdaniem Holtorfa w ramach „płynnej konserwacji” mieszczą się incydentalne, niejednokrotnie tragiczne zniszczenia dziedzictwa – np. posągów Buddy z Bamjan czy syryjskich stanowisk archeologicznych. Holtorf dowodzi, że dopiero wtedy, kiedy przepadają, zyskują na znaczeniu w społecznym imaginariu. Ich brak pozwala ludziom na „godzenie się” z trajektorią przemian zachodzących w świecie.

Biorąc pod uwagę wskazówki Holtorfa w prognozowaniu przyszłości dziedzictwa archeologicznego i szerzej – kulturowego, pragnę wskazać, że

warunkiem brzegowym do funkcjonowania w przyszłości nomadycznego dziedzictwa – cyfrowych hybryd, nowych form uprawiania kultu pamięci – jest krytyczna ocena powodów, dla których decydujemy się przechować konkretne obiekty dziedzictwa dla potomnych.

Ryzykiem wpisany w nowe priorytety ochrony dziedzictwa archeologicznego jest nadmiar danych i przytłoczenie nimi (*big data*) (Huggett 2015). Ilość mnożących się danych – skanów, modeli, fotogramów czy ortofotografii – wpisuje się w dyskusję nad instrumentalizmem technologicznym (por. Bińczyk 2015). Polityka naukowa, zarówno w Polsce, jak i Europie, faworyzując projekty cyfryzacji operujące metodami informatycznymi, przyzwala na niepoohamowany przyrost danych. Czy zatem można dokonywać selekcji danych? Jak wybrać te obiekty dziedzictwa, które są faktycznie warte zachowania bądź rzeczywiście zagrożone?

Nad rozwiązaniem tego problemu pracują obecnie archeolodzy z Uniwersytetu w Manchesterze. W ramach projektu ACCORD (Jeffrey 2015, Jones 2017, Jones i in. 2017) prowadzą cyfrową dokumentację brytyjskiego dziedzictwa zagrożonego przyspieszającymi zmianami klimatycznymi. Selekcji dokonują nie na podstawie wartości artystycznej, naukowej czy historycznej, które stanowią schedę XIX-wiecznych doktryn konserwatorskich, lecz na podstawie kryterium wartości społecznej. Badania Siân Jones i Stuarta Jeffreya oparte są na metodach socjologicznych – badaniach jakościowych i obserwacji uczestniczącej (Jones 2017: 27–30). Naukowcy włączają w swoje prace lokalnych mieszkańców, którzy negocjują, jakie obiekty dziedzictwa archeologicznego mają dla nich znaczenie i jak się z nimi identyfikują. Następnie członkowie społeczności biorą udział w cyfrowych pracach dokumentacyjnych prowadzonych przez archeologów. Projekt ma doniosłe znaczenie po pierwsze dla tego, że archeolodzy z Manchesteru jako pierwsi udowodnili nieadekwatność systemów nadawania wartości obiektom zabytkowym, wskazując na to, że decyzję o uznaniu statusu zabytkowego powinni podejmować bezpośredni interesariusze – osoby identyfikujące się z danymi zabytkami. Po drugie, badania Jones i Jeffreya wskazały na zupełne zmarginalizowanie pojęcia aury w percepcji dziedzictwa (Jeffrey 2015, Jones 2017, Jones i in. 2017: 337–340). Archeolodzy podkreślili, że dla uczestników projektu aura czy autentyczność nie były wiodącymi przyczynami zachowania zabytku. Główną motywacją w doborze dokumentowanych obiektów była przede wszystkim ich wartość społeczna – identyfikacja z miejscem (*sense of place*), pamięć zbiorowa, uwikłanie w codzienność (Jones 2017: 25). W trakcie badań okazało się także, że uczestnicy decydujący o doborze i pomagający w cyfro-

wej dokumentacji obiektów uznali, że cyfrowe reprezentacje są tak samo auratyczne, jak zabytki.

### /// Wnioski

Koncepcja nomadycznego dziedzictwa jako dziedzictwa przyszłości ma wymiar teoretycznej spekulacji, która pozwala dowartościować rosnącą świadomość antropoceniczną i strategie zachowania dziedzictwa przy pomocy celowo i krytycznie zastosowanych narzędzi zwrotu cyfrowego. Głównym bodźcem kształtującym wrażliwość archeologów na procesy destrukcji stały się w ostatnich latach zintensyfikowane dyskusje o antropocenie i przyszłości archeologii w dobie nowej epoki geologicznej. Stanowiąc platformę teoretycznej wymiany refleksji, antropocen pozwala zadać pytania o to, co naprawdę jest zagrożone i wymaga opieki. Teoretyczna dyskusja na temat antropocenu wpływa na charakter prac prowadzonych w ramach archeologii ratowniczej (*rescue archaeology*), praktyki zwróconej ku przyszłości i społecznej roli dziedzictwa archeologicznego (Harrison 2016: 166). Świadomość zagrożeń wynikających z pogarszającego się stanu planety pozwala szukać alternatywnych rozwiązań w zarządzaniu dziedzictwem w przyszłości. Korzystając z wyników badań i interwencji cyfrowych wobec dziedzictwa zagrożonego atakami terrorystycznymi czy konfliktami politycznymi, nowa archeologia ratownicza, wyposażona w krytyczne metodologie i narzędzia zwrotu cyfrowego, pomaga wyobrazić sobie losy dziedzictwa w przeszłości.

Kulturowy nomadyzm wpisany w hybrydyczne, kompensacyjne i mobilne substytuty materialnych zabytków skłania do przemyślenia kategorii, którymi obecnie posługujemy się, by określić to, co warto zachować dla potomnych. Podejmowane są już badania zmierzające do wykazania, jak nieadekwatnych kategorii używamy w procesie wartościowania dziedzictwa. Uzasadnienie doboru tego, co warto chronić, będzie, jak sądzę, leżało w przyszłości w gestii społecznej. Decydentami zostaną ci, którzy faktycznie biorą udział w „ciągłym ożywianiu pomników”. Wybór na zasadzie społecznych negocjacji zwraca uwagę na włączający i afirmatywny charakter praktyk wynikających ze świadomości antropocenicznej. O ile nadal dyskurs na temat dziedzictwa przyszłości będzie angażował długofalowe prognozowanie i krytyczne metodologie (Solli i in. 2011), o tyle świadomość antropocenicznej destrukcji może paradoksalnie przyczynić się do budowania nowej wizji ochrony dziedzictwa w przyszłości.

## Podziękowania

Za bezcenne komentarze do tekstu bardzo dziękuję prof. dr hab. Ewie Domańskiej. Uwagami tekst opatrzyli również Marlena Wilczak i Maciej Ostaszewski, którym także serdecznie dziękuję. Podziękowania pragnę złożyć również dwóm anonimowym recenzentom oraz dr Jakubowi Motrenko, redaktorowi „Stanu Rzeczy” i dr Agacie Stasik, redaktorce niniejszego tomu.

## Bibliografia:

/// Beale G., Reilly P. 2017. *After Virtual Archaeology: Rethinking Archaeological Approaches to the Adoption of Digital Technology*, „Internet Archaeology”, nr 44. <https://doi.org/10.11141/ia.44.1>; dostęp: 26.03.2018.

/// Benjamin W. 1993. *Dzieło sztuki w dobie możliwości jego reprodukcji technicznej*, [w:] *Wiedza o kulturze. Część IV. Audiowizualność w kulturze. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. J. Bocheńska, A. Kisielewska, M. Pęczak, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 273–284.

/// Bińczyk E. 2015. *Inżyniera klimatu a inżyniera człowieka. Dyskursy na temat środowiska w epoce antropocenu*, „Ethos”, nr 3(111), s. 153–175.

/// Bińczyk E. 2016. *Ostudzenie entuzjazmu wobec nowych mediów*, [w:] *Interfejsy, kody, symbole. Przyszłość komunikowania*, red. E. Drygalska, Laboratorium, s. 70–78.

/// Bińczyk E. 2018. *Utrata przyszłości w epoce antropocenu*, „Stan Rzeczy”, nr 1(14), s. 109–134.

/// Braidotti R. 2006. *Transpositions. On nomadic ethics*, Polity Press.

/// Braidotti R. 2009. *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica w feminizmie współczesnym*, tłum. A. Derra, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

/// Braidotti R. 2014. *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk, przedm. J. Bednarek, PWN.

/// Brown M. 2016. *Palmyra's Arch of Triumph recreated in Trafalgar Square*, <https://www.theguardian.com/culture/2016/apr/19/palmyras-triumphal-arch-recreated-in-traffic-square>; dostęp: 26.03.2018.

- /// Clifford J. 2012. *Diaspory*, tłum. K. Dudek, S. Sikora, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 1–2, s. 45–64.
- /// Cuno J. 2008. *Who owns Antiquity? Museums and the Battle over our ancient Heritage*, Princeton University Press.
- /// Crutzen P.J., Stoermer E.F. 2000. *The „Anthropocene”*, „IGBP Newsletter”, nr 41, s. 17–18.
- /// Dillon B., red. 2011. *Ruins*, MIT Press.
- /// Domańska E. 2015. *Historia w epoce antropocenu*, [w:] *Spotkanie ze światem. 2, Dialog polsko-francuski*, red. P. Boucheron, P. Gradwohl, tłum. E. Brzozowska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 177–189.
- /// Earl G. 2013. *Modelling in Archaeology: Computer Graphic and Other Digital Past*, „Perspectives on Science”, nr 21(2), s. 226–244.
- /// Edgeworth M. 2013. *The Relationship Between Archaeological Stratigraphy and Artificial Ground and Its Significance In The Anthropocene*, [w:] *A Stratigraphical Basis for the Anthropocene*, red. C. N. Waters, J. Zalasiewicz, M. Williams, M. Ellis, A. M. Snelling, The Geological Society of London Papers 2013, s. 91–108.
- /// Edgeworth M. 2015. *From Spade-work to Screen-work. New Forms of Archaeological Discovery in Digital Space*, [w:] *Visualization in the Age of Computerization*, red. A. Carusi, A. S. Hoel, T. Webmoor, S. Woolgar, Routledge, s. 40–58.
- /// Edgeworth M., Benjamin J., Clarke B., Crossland Z., Domańska E., Gorman A.C., Graves-Brown P., Harris E.C., Hudson M.J., Kelly J.M., Paz V.J., Salerno M.A., Witmore Ch., Zarankin A. 2014. *Archaeology of the Anthropocene*, „Journal of Contemporary Archaeology”, nr 1(1), s. 73–132.
- /// Erlandson J.M., Braje T.J. 2014. *Archeology and the Anthropocene*, „Anthropocene”, nr 4, s. 1–7.
- /// Forte M. 2007. *Ecological Cybernetics, Virtual Reality, and Virtual Heritage*, [w:] *Theorizing Digital Cultural Heritage. A Critical Discourse*, red. F. Cameron, S. Kenderdine, MIT Press, s. 389–408.
- /// Forte M. 2010. *Introduction to Cyber-Archaeology*, [w:] *Cyber-Archaeology*, red. M. Forte, Archaeopress, s. 9–14.

/// Forte M. 2014. *Virtual Reality, Cyberarchaeology, Teleimmersive Archaeology*, [w:] *3D Recording and Modelling in Archaeology and Cultural Heritage. Theory and best practices*, red. F. Remondino and S. Campana, Archaeopress, s. 113–127.

/// Harrison R. 2009. *Excavating Second Life. Cyber-Archaeologies, heritage and virtual communities*, „Journal of Material Studies”, nr 14(1), s. 75–106.

/// Harrison R. 2011. *Surface assemblages. Towards an archaeology in and of the present*, „Archaeological Dialogues”, nr 18(2), s. 141–161.

/// Harrison R. 2015. *Beyond „Natural” and „Cultural” Heritage: Toward an Ontological Politics of Heritage in the Age of Anthropocene*, „Heritage & Society”, nr 8:1, s. 24–42.

/// Harrison R. 2016. *Archaeologies of Emergent Presents and Futures*, „Historical Archaeology”, nr 50(3), s. 165–180.

/// Harrison R., Schofield J. 2010 *After Modernity. Archaeological Approaches to the Contemporary Past*, Oxford University Press.

/// Hermon S. 2018. *Novel Approaches to the Re-Assembly, Re-Association and Re-Union of Cultural Heritage Collections – The Gravitate Project Solution*, prezentacja na konferencji Computer Application in Archaeology CAA Tübingen 2018, 19–23.03.2018.

/// Holtorf C. 2017. *Dlaczego dziedzictwo kulturowe nie jest zagrożone (w Syrii i innych miejscach)*.

<http://biografia.archeo.edu.pl/wp/2017/01/03/dlaczego-dziedzictwo-kulturowe-nie-jest-zagrozone-w-syrii-i-innych-miejscach/>; dostęp: 20.03.2018.

/// Holtorf C. 2013. *On Pastness: A Reconsideration of Materiality in Archaeological Object Authenticity*, „Anthropological Quarterly”, nr 86(2), s. 427–443.

/// Huggett J. 2015. *A Manifesto for an Introspective Digital Archaeology*, „Open Archaeology”, nr 1, s. 86–95.

/// Huggett J. 2017. *The Apparatus of Digital Archaeology*, „Internet Archaeology”, nr 44, <https://doi.org/10.11141/ia.44.7>; dostęp: 22.03.2018.

/// Jalabi R. 2016. *Replica of Syrian arch destroyed by Isis unveiled in New York City*.

<https://www.theguardian.com/us-news/2016/sep/20/palmyra-arch-syria-new-york>; dostęp: 22.03.2018.

/// Jayaram 2013, *Heritage at Risk: Natural Disasters – Earthquakes*.

<http://www.cyark.org/news/heritage-at-risknatural-disasters-earthquakes>;  
dostęp: 25.03.2018.

/// Jeffrey S. 2015. *Challenging Heritage Visualisation: Beauty, Aura and Democratisation*, „Open Archaeology”, nr 1, s. 144–152.

/// Jones S. 2017. *Wrestling with the Social Value of Heritage: Problems, Dilemmas and Opportunities*, „Journal of Community Archaeology & Heritage”, nr 4:1, s. 21–37.

/// Jones S., Jeffrey S., Maxwell M., Hale A., Jones C. 2017. *3D heritage visualisation and the negotiation of authenticity: the ACCORD project*, „International Journal of Heritage Studies”, nr 24(4), s. 333–353.

/// Kitliński T. 1999. *Polifonia Julii Kristevej*.

[http://magazynsztuki.eu/old/archiwum/teksty\\_internet\\_arch\\_all/archiwum\\_teksty\\_online\\_7.htm](http://magazynsztuki.eu/old/archiwum/teksty_internet_arch_all/archiwum_teksty_online_7.htm); dostęp: 04.04.2018.

/// Kobińska D. 2014. *Let heritage die! The ruins of trams at depot no. 5 in Wrocław, Poland*, „Journal of Contemporary Archaeology”, nr 1(2), s. 351–368.

/// Kluiving Sjoerd J., Hamel A. 2016. *How Can Archaeology Help Us Unravel the Anthropocene?*, „RCC Perspectives: Transformations in Environment and Society”, nr 5, s. 55–62.

/// Lane P.J. 2015. *Archaeology in the age of the Anthropocene: A critical assessment of its scope and societal contributions*, „Journal of Field Archaeology”, t. 40, nr 5, s. 1–14.

/// Latour B. 2013. *Nadzieja Pandory: eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, tłum. K. Abriszewski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

/// Latour B., Lowe A. 2011. *The migration of the aura or how to explore the original through its facsimile*, [w:] *Switching Codes*, red. T. Bartscherer, University of Chicago Press, s. 275–298.

/// Lercari N., Shulze J., Wendrich W., Porter B., Burton M., Levy T.E. 2016. *3-D Digital Preservation of At-Risk Global Cultural Heritage*, EUROGRAPHICS Workshop on Graphics and Cultural Heritage, red. C. E. Catalano, L. De Luca. <https://doi.org/10.2312/gch.20161395>; dostęp: 12.03.2018.



/// Levy T.E., Smith N.G., Najjar M., DeFanti T.A., Yu-Min Lin A., Kuester F. 2012. *Cyber-Archaeology in the Holy Land. The Future of the Past*. California Institute for Telecommunications and Information Technology (Calit2), Biblical Archaeology Society.

/// Meskell L. 2002. *Negative Heritage and Past Mastering in Archaeology*, „Anthropological Quarterly”, t. 75, nr 3, s. 557–574.

/// Minta-Tworzowska D. 2011. *Badania nad kulturą wizualną i ich wpływ na konstruowanie obrazów przeszłości przez archeologów*, [w:] *Digitalizacja dziedzictwa archeologicznego. Wybrane zagadnienia*, red. R. Zapłata, Wiedza i Edukacja, s. 315–334.

/// Morgan C., Pallascio P.M. 2015. *Digital Media, Participatory Culture, and Difficult Heritage: Online Remediation and the Trans-Atlantic Slave Trade*, „Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage”, nr 4(3), s. 260–278.

/// Murdock A. 2016. *Cyber-Archaeology, Big Data and the Race to Save Cultural Heritage Sites.*, <http://qi.ucsd.edu/news-article.php?id=2662>; dostęp: 20.03.2018.

/// Olsen B., Pétursdóttir Þ., red. 2014. *Ruin Memories. Materiality, Aesthetics and Archaeology of Recent Past*, Routledge.

/// Olsen B., Shanks M., Webmoor T., Witmore Ch. 2012. *Archaeology. The Discipline of Things*, University of California Press.

/// Ouzman S. 2006. *The Beauty of Letting Go: Fragmentary Museums and Archaeologies of Archive*, [w:] *Sensible Objects. Colonialism, Museums and Material Culture*, red. Ch. Gosden, E. Edwards, R.B. Phillips, Berg, s. 269–301.

/// Phillips S.C., Walland P.W., Modafferi S., Dorst L., Spagnuolo M., Catalano Ch.E., Oldman D., Ayellet T., Shimshoni I., Hermon S. 2016. *GRAVITATE: Geometric and Semantic Matching for Cultural Heritage Artefacts*. <http://dx.doi.org/10.2312/gch.20161407>; dostęp: 20.03.2018.

/// Riede F., Vestergaard Ch., Fredensborg H. 2016. *A field archaeological perspective on the Anthropocene*, „Antiquity”, nr 90(354), s. 1–5.

/// Rico T. 2013. *Negative Heritage: The Place of Conflict in World Heritage*, „Conservation and Management of Archaeological Sites”, nr 10:4, s. 344–352.

/// Roosevelt Ch.R., Cobb P., Moss E., Olson B.R., Ünlu□ soy S. 2015. *Excavation is Destruction Digitization: Advances in Archaeological Practice*, „Journal of Field Archaeology”, nr 40 (3), s. 325–346.

/// Schnapp A. 1996. *The Discovery of the Past: the Origins of Archaeology*, British Museum Press.

/// Smith B.D., Zeder M.A. 2013. *The Onset of the Anthropocene*, „Anthropocene”, nr 4, s. 8–13.

/// Smolińska M. 2016. *(Przeciw)pomnik nomadyczny w konstelacji metafor: „Biała penetracja” przestrzeni (pamięci)*, „Folia Historiae Artium”, t. 14, s. 91–107.

/// Solli B., Burström M., Domańska E., Edgeworth M., González-Ruibal A., Holtorf C., Lucas G., Oestigaard T., Smith L., Witmore Ch. 2011. *Some Reflections on Heritage and Archaeology in the Anthropocene*, „Norwegian Archaeological Review”, nr 44 (1), s. 40–88.

/// Stanco F., Tanasi D., Allegra D., Milotta F.L.M., Lamagna G. 2017. *Virtual Anastylis of Greek Sculpture as Museum Policy for Public Outreach and Cognitive Accessibility*, „Journal of Electronic Imaging”, nr 26(1), s. 1–12.

/// Steffen W., Grinevald J., Crutzen P., McNeill J. 2011. *The Anthropocene: conceptual and historical perspectives*, „Philosophical Transactions of the Royal Society A”, nr 369, s. 842–867.

/// Stobiecka M. 2018a. *Archeologia antropocenu i cyfrowe krajobrazy*, „Prace Kulturoznawcze”, nr 1–2 [w druku].

/// Stobiecka M. 2018b. *Od wykopalisk po muzea – czyli jak pozbywamy się rzeźby*, „Barbarzyńca”, nr 22, s. 145–161.

/// Szerszynski B. 2017. *The Anthropocene monument: On relating geological and human time*, „European Journal of Social Theory”, t. 20, nr 1, s. 111–131.

/// Zapłata R., red. 2011. *Digitalizacja dziedzictwa archeologicznego. Wybrane zagadnienia*, Wiedza i Edukacja.

### /// **Abstrakt**

W dyskusjach o archeologii w epoce antropocenu przewiduje się, że w niedalekiej przyszłości postępujące zmiany klimatyczne zintensyfikują migracje ludzi, zwierząt, a także rzeczy – w tym zabytków. Wobec zachodzących zjawisk społecznych, politycznych (m.in. terroryzm) i naturalnych (kataklizmy) przyszłością dziedzictwa ma być jego digitalizacja, która kształtuje współczesny obraz archeologii, wypracowującej narzędzia ratownicze w dobie różnorodnych zagrożeń. Reprezentacje obiektów archeo-

logicznych zostaną w przyszłości dowartościowane, będą bowiem stanowić remedium na ruinację i zniszczenie dotykające zarówno kulturę, jak i naturę. Owe cyfrowe zabytki już teraz mają wymiar nomadyczny – są mobilne, przeobrażające się, niestale. Wprowadzona w artykule kategoria „nomadycznego dziedzictwa” określa dziedzictwo przyszłości powstające na bazie antropogenicznych przeobrażeń i uzasadnionego zastosowania narzędzi digitalizacji.

Słowa kluczowe:

antropocen, dziedzictwo archeologiczne, dziedzictwo antropocenu, digitalizacja dziedzictwa, nomadyzm kulturowy

### **/// Abstract**

The presence of Anthropocene in archaeological debates leads to anticipation of heritage's future. Theoretical archaeologists emphasize that in the near future advanced climate changes will force people to migrate with their cultural belongings. The future of heritage will be thus digitization, that shapes the current image of archaeology as a scientific practice of restoring and reviving, nowadays motivated by damages caused by political as well as natural turmoils. Digital representations will be appraised in future, because they will stand as remedies for the progressing ruination and degradation of culture and nature. Those digital monuments are of nomadic character – they are mobile, transferable, non-fixed. This article introduces a category of „nomadic heritage” as a form of future heritage, generated by anthropogenic changes and critical approach towards digitization of heritage.

Keywords:

Anthropocene, archaeological heritage, Anthropocene heritage, digitization of heritage, cultural nomadism

/// **Monika Stobiecka** – historyczka sztuki i archeolożka, laureatka „Diamantowego Grantu” MNiSW, doktorantka na Wydziale „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie uczestniczy w eksperymentalnym programie „Na styku kultury i natury” i bada status artefaktów w muzeum. Autorka tekstów w „Sztuce i Filozofii”, „Pracach Kulturoznawczych”, „Opuscula Musealia”. Współpracowała z Zachętą Narodową Galerią Sztuki, Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie, Galerią Foksal, Muzeum Narodowym w Warszawie i Muzeum Architektury we Wrocławiu. Stypendystka Fundacji z Brzezia Lanckorońskich (2016) i Fundacji Kościuszkowskiej (2018). Interesuje się muzealnictwem, teorią i metodologią archeologii oraz nową humanistyką.

Email: [m.stobiecka@uw.edu.pl](mailto:m.stobiecka@uw.edu.pl)

# **PRZEWIDYWANIE I UTOPIE**



# NARRACJE O PRZYSZŁOŚCI A PROJEKTOWANIE INNOWACJI – PERSPEKTYWA STUDIÓW NAD NAUKĄ I TECHNOLOGIĄ<sup>1</sup>

Agata Stasik  
Akademia Leona Koźmińskiego

Stosowanie nowych technologii od bardzo dawna współtworzyło ludzkie społeczeństwo – z planetarną skalą konsekwencji rewolucyjnego pomysłu uprawy ziemi równać się mogą jedynie konsekwencje spalania paliw kopalnych. Dziś jednak powszechne zdaje się odczucie, że rozwój technologiczny jest szybszy niż kiedykolwiek, a jego wpływ bardziej wszechogarniający: składane obietnice zapierają dech w piersiach (por. Harari 2018). Słyszymy o miastach przekształconych przez samobieżne pojazdy, lotach na Marsa, rozwoju sztucznej inteligencji, leczeniu przez nanoroboty, mięsie z próbowek. Zaprojektowane i udomowione dziś technologie będą współkształtowały naszą przyszłość – wpłyną też na przyszłe pokolenia i inne gatunki. Jednak fakt, że dzisiejsze wybory wpłyną na wspólną przyszłość, to tylko część opowieści, być może bardziej oczywista. Nie mniej ważna jest konstatacja, że dzisiejsze (wyobrażenia) przyszłości wpływają na to, w jakie rozwiązania decydujemy się inwestować wspólne zasoby. Przyszłość jest nie tylko pustą kartą, którą zapisujemy dzisiejszymi wyborami. Poruszamy się wśród wizji przyszłości wyrażanych w rozmaitych formach: od poetyckiego proroctwa, fantastyki naukowej i publicystyki, przez raporty firm naftowych, po państwowe programy badawcze, decyzje inwestycyjne funduszy emerytalnych i funduszy wysokiego ryzyka. Opowieści o możliwych i prawdopodobnych przyszłościach w całej ich różnorodności są

<sup>1</sup> Praca nad artykułem była wspierana przez Narodowe Centrum Nauki (Grant DEC-2014/15/N/HS4/01413).

kluczowym zasobem wytwarzanym i mobilizowanym do tego, by utrudnić lub zablokować pewne działania, a umożliwić inne.

Obserwujemy zatem zarówno oddziaływanie dzisiejszych wyborów na kształt przyszłości, jak i oddziaływanie podzielanych (wyobrażeń) przyszłości na dzisiejsze wybory. Ten dwukierunkowy wpływ nigdzie nie jest tak intrygujący, jak na polu nauki i technologii. Badanie naukowe i majsterkowanie przy nowych rozwiązaniach technologicznych zawsze zaczyna się od obietnicy, nadziei, propozycji wystarczająco kuszącej, by zmobilizować badaczkę i jej sojuszników (por. Konrad i in. 2017: 471). Dziś składamy społeczeństwu obietnice między innymi w części wniosku grantowego „Spodziewane rezultaty”, ale i w przeszłości nadzieja na ustalenie faktu lub stworzenie działającego artefaktu była niezbędnym składnikiem wysiłku badacza. Znakomicie ilustruje to cytowany przez Bruno Latoura (2013: 40–41) list Ludwika Pasteura do Ministra Edukacji Publicznej, w której badacz, zabiegając o środki na badanie roślin zarodnikowych i ich roli w procesie fermentacji, przywołuje potencjał eksportowy francuskiego wina. Pasteur przedstawia więc wizję, w której powodzenie badań jest niezbędnym krokiem we wspólnym zmierzaniu do realizacji określonej wizji przyszłości: tej, w której francuskie wino eksportuje się na potęgę. Dzięki temu ustanawia siebie jako obowiązkowy punkt przejścia, przynajmniej tymczasowo zabezpieczając współpracę z niezbędnymi sojusznikami (por. Callon 2014a). Robimy to za każdym razem: nie da się przecież prowadzić badań, nie oferując innym aktorom określonych przyszłości.

Jednak przyszłości, które rządzą badaniami, to nie tylko konkretne oczekiwane rezultaty. Nie mniej ważna jest wielka wizja, która łączy wytwarzanie kolejnych faktów i bytów z rosnącym powodzeniem zbiorowości<sup>2</sup>: przekonanie, że rozwój naukowy i technologiczny przynosi zmianę na lepsze. Rozpoznanie, że wyobrażanie sobie pożądanej przyszłości jest kluczowym krokiem w wytwarzaniu nowej wiedzy i – szczególnie – nowych rozwiązań technologicznych, znajdujemy u źródeł nowoczesnej nauki; nie przypadkiem Francis Bacon, namawiając do rozwoju nauk i technologii, stworzył wizję Nowej Atlantydy (Wewiór 2017). Najbardziej instrumentalne, skuteczne, przyziemne rozwiązania nie są wyłącznie wytworem zimnej racjonalności – są również zależne od wizji, utopii, wyobraźni czy inspiracji religijnej.

Skupienie uwagi na dwustronnej zależności pomiędzy przyszłościami a wytwarzaniem nowych technologii prowadzi do podjęcia kwestii od-

<sup>2</sup> Pojęcia zbiorowości (ang. *collective*) używam za Bruno Latourem (por. np. Latour 2010) w znaczeniu społeczeństwa poszerzonego o czynniki pozaludzkie.



powiedzialności – politycznej, etycznej i społecznej – związanej z wprowadzaniem nowych rozwiązań technologicznych, ale też rozwijaniem określonych narracji o przyszłości. Tradycyjnie, pomimo wpływu wyborów technologicznych na życie zbiorowości, proces tworzenia technologii rozumiany jest jako oddzielony od tego, co polityczne i społeczne, wyjaśniany przez determinizm technologiczny i ekonomiczny, redukowany do nieuchronnego następstwa globalnych zmagania o konkurencyjność (krytyka, por. Latour 2011, Jasanoff 2004). Tymczasem podjęcie próby troski o przyszłość wymaga włączenia procesu wytwarzania nowych rozwiązań technologicznych i nowej wiedzy do domeny kultury, polityki, tożsamości, a więc domeny wspólnych wyborów (por. Bińczyk 2012, cz. V). Wymaga to przemyślenia procesów tworzenia narracji o przyszłościach i ich roli w wytwarzanych faktach naukowych i rozwiązaniach technologicznych. Z pomocą przychodzą tu studia nad nauką i technologią (STS), proponując perspektywę, w ramach której tworzenie innowacji jest zaplątane w to, co społeczne, tak że nie sposób powiedzieć, gdzie przebiega granica pomiędzy tymi domenami (Latour 1987, Jasanoff 2004, Abriszewski 2008). Celem artykułu jest przeanalizowanie wkładu studiów nad nauką i technologią w debatę o dwustronnej zależności pomiędzy wytwarzaniem wiedzy i technologii a przyszłościami społecznymi i dzisiejszymi wyobrażeniami o możliwych przyszłościach.

### **/// Studia nad nauką i technologią a narracje o przyszłości**

Przy całej różnorodności rozwijanych perspektyw i badanych przypadków za wspólny mianownik studiów nad nauką i technologią uznać można założenie, że wytwarzanie wiedzy i technologii jest nierozzerwalnie związane ze sposobem życia zbiorowości (Jasanoff 2004: 2). W ramach teorii aktora-sieci (ang. *Actor-Network Theory*, ANT), jednej z najważniejszych perspektyw w ramach STS, podkreśla się ponadto, że choć w naszych praktykach dyskursywnych i instytucjonalnych oddzielamy porządek natury od porządku polityki, to jednak to fundamentalne dla naszego pojmowania nowoczesności oddzielenie jest złudne: zmiana po stronie tego, co „naturalne” i „nie-ludzkie”, jest możliwa tylko dzięki zmianom i przesunięciom po stronie tego, co społeczne (Latour 2011, Callon 2014a). Jednym ze sposobów opisanego procesu jest wprowadzenie pojęcia ontologii relacyjnej (Latour 2013: 35, por. Abriszewski 2008), w myśl której dołączenie nowego elementu do sieci jest możliwe tylko dzięki temu, że zmienia/wpływa on na inne elementy. Praktycznym postulatem wynikającym z tych rozważań jest

specyficznie rozumiane upolitycznienie procesu tworzenia nauki i technologii. Inaczej niż w języku potocznym, upolitycznienie oznacza tu nie poddanie naukowców presji potężnych interesów i ideologii, ale ujawnienie (istniejącego już dziś) politycznego (czy też wspólnototwórczego) aspektu tych procesów i poszukiwanie sposobu na to, by różnorodne grupy, tożsamości i interesy były w nim odpowiednio reprezentowane (Latour 2004, 2005, por. Bińczyk 2007).

Jednak obok wpływowego nurtu STS, zajętego śledzeniem powstania faktów u samych korzeni, istnieje również drugi nurt, bardziej pragmatyczny i z mniejszymi ambicjami filozoficznymi, skupiony przede wszystkim na tym, w jaki sposób nauka i technologia, rozumiana jako część życia społecznego, może stać się w większym stopniu przedmiotem publicznej debaty i decyzji. Fuller (2000), nawiązując do historii reformacji, określił te dwa nurty jako przedstawicieli „wysokiego” i „niskiego Kościoła” (Sismondo 2008: 18–19). Ten praktyczny nurt wyrasta ze współpracy z inżynierami, przedstawicielami nauk przyrodniczych i ścisłych czy urzędnikami i politykami odpowiedzialnymi za podejmowanie decyzji. Jednak pomimo odmiennych metod badawczych i retoryki, a do pewnego stopnia również odmiennych sposobów instytucjonalizacji w ramach Akademii<sup>3</sup>, wezwanie do poszukiwania sposobów na bardziej włączający i refleksyjny sposób podejmowania decyzji dotyczących technologii łączy te nurty.

Obydwie „szkoły” STS stoją zatem w opozycji nie tylko wobec rozumienia rozwoju technologii przez pryzmat determinizmu technologicznego i ekonomicznego, ale też wobec żywej tradycji obrony autonomii nauki, reprezentowanej między innymi przez Michaela Polanyiego. W myśl tej tradycji, skoro nauka jest nieprzewidywalna, jest również niemożliwa do zarządzania – i należy jej pozwoić taką pozostać, ponieważ dzięki oddzieleniu od chaosu tego, co społeczne, najlepiej służy społeczeństwu. Trudność przewidywania dotyczy szczególnie wpływu nowej wiedzy i nowych technologii na procesy społeczne, ponieważ wymaga to uwzględnienia szeregu czynników pozostających w złożonych relacjach, co przekracza możliwości nauki.

Jak zatem realizować rewolucyjny postulat: *no innovation without representation!* (Latour 2004: 17)? Jak wyglądać mają zadawalające formy reprezentacji, które pozwolą uwzględnić głos społeczeństwa, ale nie skończą się źle

<sup>3</sup> W świecie anglosaskim „Wysoki Kościół” często instytucjonalizuje się (w formie wydziałów, czasopism czy grup badawczych) pod szyldem „Science and Technology Studies”, podczas gdy „Niski Kościół” – „Science, Technology and Society” (Sismondo 2008: 18). Szczęśliwym zbiegiem okoliczności obie nazwy mają ten sam akronim.

pojmowanym upolitycznieniem nauki? Jedną z jej form może być wypracowanie włączających mechanizmów antycypacji – wspólnego wytwarzania społeczno-technologicznych wizji przyszłości. Żeby jednak proponować takie rozwiązania, należy przemyśleć kwestie wpływu wizji przyszłości na kierunek rozwoju technologii.

### **/// Sprawczość przyszłości: oczekiwania, wizje, wyobrażenia**

W jaki sposób scenariusze, obietnice, prognozy dotyczące nauki i technologii wpływają na dynamikę powstawania odkryć i wynalazków? Kornelia Konrad i współautorzy (2017: 465–494), podsumowując ustalenia STS, proponują rozważenie performatywności wizji przyszłości w kontekście rozwoju technologii na trzech poziomach: jako oczekiwań, wizji i wyobrażeń społeczno-technologicznych.

Badanie oczekiwań (ang. *expectations*) w ramach „socjologii oczekiwań” (Borup i in. 2006) opiera się na założeniu, że oczekiwania dotyczące technologii są zbiorowe (są właściwością społeczności) i można badać ich publiczne reprezentacje. Konrad i współautorzy rozumieją je jako stwierdzenia o przyszłym stanie rzeczy, zawierające ocenę jego prawdopodobieństwa, dostępne w społeczności lub w sferze publicznej (2017: 466). Dzięki temu, że oczekiwania są do pewnego stopnia podzielane przez przedstawicieli różnych grup, umożliwiają koordynację działań pomiędzy aktorami, domenami i skalami, czasami odległymi i rządzącymi się różnymi regulami (Borup i in. 2006: 286, Konrad i in. 2017: 466–467); w języku teoretycznym ANT możemy powiedzieć, że ułatwiają translację i werbunek sojuszników. Najbardziej oczywistą korzyścią wynikającą z działania w myśl oczekiwań jest możliwość pozyskania środków finansowych na badania czy innowacje, czy to z instytucji publicznych, czy też od inwestorów prywatnych. Na tym jednak ich wpływ się nie kończy: oddziałują one również na projekt badania czy kształt prototypu, kierowanie go do określonych grup użytkowników wraz z przypisywanymi im celami i cechami (por. Callon 2014b) czy też tworzenie i utrwalenie określonych technicznych standardów w danym sektorze. Jednocześnie, nawet jeśli oczekiwania wydają się skupione przede wszystkim na rozwoju technologicznym, są w nie wbudowane również przekonania dotyczące społecznej, ekonomicznej czy kulturowej przyszłości.

W ujęciu Konrad i współautorów oczekiwania wylaniają się przede wszystkim w skutek agregacji rozporoszonych, celowych wysiłków różnych aktorów na rzecz tworzenia oczekiwań przez stosowanie technik antycy-

pacyjnych i analitycznych takich jak foresighty, forecasty czy modelowanie (przegląd, zob. np. Halicka 2016, Stankiewicz 2015), ale również promowanie określonych oczekiwań przez konkretne grupy aktorów; również tych, którzy w nie inwestują (a więc na przykład promocji wizji przyszłości z Teslą i Hyperloopem przez przedsiębiorcę Elona Muska). Oczekiwania mogą być utrwalone nie tylko za pomocą raportów, ale również w materialnej formie prototypów, graficznej formie perswazyjnego schematu czy wykresu, czy też decyzji znaczących inwestorów, w przypadku których wsparcie konkretnych inicjatyw odczytać można jako przekonanie o prawdopodobnym przyszłym sukcesie danej technologii (Konrad i in. 2017: 467).

Zwracając uwagę przede wszystkim na planowane, świadomie kształtowane oczekiwania, Konrad i współautorzy pozostawiają poza polem widzenia co najmniej dwa istotne obszary wytwarzania i krążenia oczekiwań: proces kształtowania się oczekiwań poza centrami rozwoju technologicznego i gospodarczego, do których spływają oczekiwania wytworzone w centrum i podlegają specyficznym, nie zawsze dającym się zarządzać modyfikacjom; oraz stabilizowanie się oczekiwań jako procesu chaotycznego i przypadkowego raczej niż wynik technokratycznych i zdyscyplinowanych działań antycypacyjnych.

Dobrym przykładem wytwarzania oczekiwań związanych z rozwojem konkretnej technologii przez instytucje publiczne jest polski Plan Rozwoju Elektromobilności, zakładający, że samochody elektryczne staną się istotnym rozwiązaniem w transporcie osobowym i zbiorowym, a ich produkcja – ważnym sektorem polskiej gospodarki. Jednym z narzędzi do budowania wspólnych oczekiwań jest konkurs Electromobility Poland (<http://konkurs.emobilitypoland.pl/>), w ramach którego eksperci i szeroka publiczność wybierają projekt przyszłego polskiego e-samochodu. Jakkolwiek z oczekiwań związanych z rozwojem tej technologii można wyinterpretować niewypowiedziane założenia dotyczące roli gospodarki, polityki czy kultury, są one skupione na konkretnym rozwiązaniu – nie podejmują tematu zmian szerszych praktyk, na przykład wizji miast wolnych od smogu czy rozpowszechnienia wspólnego użytkowania auta.

Innym ciekawym obszarem kształtowania i wzmacniania oczekiwań związanych z technologiami przyszłości – tym razem przez aktorów z sektora prywatnego – jest finansowanie społecznościowe. Przyciągnięcie uwagi potencjalnych wspierających, mediów branżowych, a w konsekwencji inwestorów dysponujących znacznymi środkami zależne jest od tego, na ile proponowany produkt wpisuje się w oczekiwania dotyczące rozwoju danej technologii (Stasik 2018). Udana kampania crowdfundingowa musi odno-

sić się do podzielanych przez wspierających oczekiwań, ale też je wzmacnia – popularność projektu staje się kolejnym argumentem na rzecz prawdopodobieństwa określonej wersji przyszłości.

Jednocześnie crowdfunding, podobnie jak inne konteksty poszukiwania środków finansowych, czy szerzej – mobilizowania sojuszników, stwarza też wyraźną pokusę strategicznego kształtowania nadmiernych oczekiwań, co może przynieść efekt hype’u, a na kolejnym etapie wieść do rozczarowania. Choć teorie dotyczące hype’u (w tym sławnego cyklu Gartnera) są używane w pierwszej kolejności przez praktyków, stają się też przedmiotem studiów badaczy społecznych (por. np. Bakker, Budde 2012). Pierre-Benoit Joly zwracał uwagę na niedostatki porządku tworzenia technologii w coraz większym stopniu uzależnionego od wytworzenia hype’u – obietnicy przełomu i wstrząsu, jaki przynieść ma nowe rozwiązanie (Joly 2010). Proponował, by zastąpić go porządkiem zbiorowego eksperymentowania, w którym rezygnujemy z figury heroicznego innowatora na rzecz wspólnej pracy nad rozwiązaniami, które mogą być modyfikowane i dostosowywane do różnych potrzeb i kontekstów, na wzór tworzenia oprogramowania opartego na otwartym kodzie źródłowym (por. Felt, Wynne 2007: 24–30). Postulat odejścia od rozumienia przyszłego rozwoju technologii jako wymagającego nadmiernych obietnic nie oznacza tylko zmiany retorycznej, ale też zmianę praktyk prowadzenia i wspierania (również finansowego) badań i rozwoju: wymaga utworzenia nowych wyobrażeń i nowych instytucji.

Wytwarzanie oczekiwań dotyczących technologii w porządku, który wymaga hype’u, często łączy się z nadzieją na technologiczną naprawę (ang. *technological fix*) palących problemów społecznych czy cywilizacyjnych. Co ciekawe, termin ten został wprowadzony i wypromowany w Stanach Zjednoczonych przez Alvina Weinberga (1966) jako odpowiedź na radziecką propozycję „inżynierii społecznej” (za: Stilgoe, Guston 2017: 859–860). Pomimo końca zimnej wojny i kolejnych zmian kulturowych idea rozwiązania złożonych kwestii politycznych i społecznych za pomocą technicznych interwencji nie odeszła w zapomnienie; pojawia się między innymi w debacie o zapobieganiu zmianom klimatu (por. Bińczyk 2015), ale również – jako rozwiązanie większej liczby problemów – w ideologii Doliny Krzemowej.

Od pojęcia oczekiwań, które koncentrują się na pojedynczej technologii – takiej jak elektryczny samochód czy wykorzystująca energię Słońca ładowarka do smartfonu promowana na platformie crowdfundingowej – Konrad i współautorzy proponują odróżnić pojęcie wizji, rozumianej jako

wiązka rozwiązań technologicznych mających przybliżyć czy też umożliwić pewną wizję przyszłego świata. Tutaj przykładem może być idea „Smart City”, wizja społeczności opartych w pełni na energii odnawialnej – na przykład sformułowana przez Jeremego Rifkina (2011) – czy „Przemysłu 4.0” korzystającego z postępów w technologiach informatycznych. To rozróżnienie może być przydatne, ponieważ pozwala zauważyć, że projektowane artefakty – takie jak powszechnie wykorzystywany samochód elektryczny – mogą być elementami różnych wizji i zmieniać swoje znaczenie w zależności od kontekstu czy też sieci aktorów, w której funkcjonują. Oczekiwania dotyczące upowszechnienia elektrycznych samochodów często funkcjonują jako element wizji „zielonego wzrostu”, konsumpcyjnej gospodarki o znacznie ograniczonym zużyciu paliw kopalnych, ale w Polsce ich planowana masowa produkcja ma raczej wzmocnić i utrwalić dominację państwowych firm energetycznych korzystających z węgla, zapewniając im dodatkowe źródło zbytu w obliczu „zagrożenia” związanego z rosnącą efektywnością energetyczną. Obserwacja tego rodzaju modyfikacji pozwala na podjęcie szerszego tematu: badania konkurujących i zmiennych wizji jako wytworów dłuższych przebiegów kultury czy też jako propozycji rozwijanych przez ruchy społeczne i polityczne. O ile oczekiwania związane z konkretnym produktem kształtowane są przez technokratyczne działania antycypacyjne i działania promocyjne tych, którzy chcą na nich zarobić, o tyle polityczny wymiar wizji jest bardziej jawny. W konsekwencji istotniejszy jest wkład ruchów społecznych i intelektualistów. Zwycięskie wizje mogą stać się elementem agendy politycznej. Wśród przykładów z przeszłości możemy przywołać na przykład wielką wizję powszechnej elektryfikacji (Hughes 1993). Szczególnie kiedy określona wizja przyszłości osiągnie status dominującego, niekontestowanego, oficjalnego kierunku rozwoju – współczesny przykład to *Energiewende* w Niemczech – może z powodzeniem wspierać koordynację działań aktorów z różnych sektorów.

Ostatnią formą performatywnych wizji przyszłości dyskutowaną przez Konrad i współautorów są imaginaria społeczno-technologiczne (ang. *socio-technical imaginaries*) – pojęcie zaproponowane przez Sheilę Jasanoff i Sang-Hyun Kim (Jasanoff, Kim 2009, 2015). W tym ujęciu uwaga badaczki skupia się na tym, w jaki sposób wspólnotowe wyobrażenia porządku społecznego znajdujące odzwierciedlenie w projektach nauki i technologii, w tym również wielkie narracje o przyszłości, otwierają określone możliwości i wpływają na kształt, jaki ostatecznie przyjęły dane technologie. Imaginaria społeczno-technologiczne często badane są na poziomie państwa narodowego – pozwalają połączyć określone trajektorie rozwoju technologii

z lokalnym rozumieniem wspólnoty, państwa i ładu społecznego. W ramach tej agendy badawczej można na przykład porównywać kształt transformacji energetycznej w różnych krajach i regionach świata, uwzględniając nie tylko warunki naturalne, infrastrukturalne czy kapitałowe, ale również wyobrażenia o tym, w jaki sposób może i powinna działać zbiorowość.

Proponowane rozróżnienie uwrażliwia na procesy, za pomocą których dyskursy, obiekty i działania mające przepowiadać przyszłość – tworzone za pomocą wielu języków i narzędzi, od poezji i science fiction, przez prototypy i zmiany w infrastrukturze, aż po raporty i decyzje inwestycyjne – wpływają na rozwój technologii i społeczeństwa. Naukowcy, wynalazcy i inżynierowie w swoich laboratoriach i firmach nie są w stanie działać w oderwaniu od oczekiwań, wizji i wyobrażeń – nawet jeśli podchodzą do nich z dystansem, zmuszeni są do nawigowania w oceanie oczekiwań, jeśli chcą zmobilizować konieczne zasoby i sojuszników. W ten sposób wspólnie wytwarzane przyszłości są jednym z czynników wpływających na to, jaki kształt przyjmą działania podjęte przez naukowców, inżynierów, wynalazców podczas konstruowania faktów i urządzeń budujących przyszły świat. Wyobrażane przyszłości są zatem zasobem służącym do modulowania wytworów nauki i techniki. O ile jednak wpływ naszych wyobrażeń na uzyskane jutro i pojutrze wyniki i artefakty jest złożony i trudny do przewidzenia, o tyle bezpiecznie możemy stwierdzić, że poruszające wizje przyszłości – te, które straszą, i te, które dają nadzieję – oddziałują bezpośrednio na dzisiejsze wybory. Jeśli traktują zagrożenie zmianami klimatu z należytą powagą, zmieniają swoje dzisiejsze praktyki, a jako wynalazczyci i innowatorka poszukują rozwiązań, które pozwolą wyskalować korzystne zachowania. Nie oznacza to wcale, że zapobiegnę zmianom klimatu, a więc że wywrę oczekiwany skutek na przyszłościach – dziś jednak działam inaczej, niż gdybym nie podzielała tej wizji przyszłości.

Czy proponowane rozumienie sprawczości (wyobrażeń) przyszłości może pomóc w realizacji praktycznego postulatu STS, jakim jest bardziej przejrzyste i inkluzywne podejmowanie decyzji dotyczących kierunku rozwoju nauki i technologii? Żeby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba przyrzeć się różnym praktykom i technikom „przepowiadania” społeczno-technologicznych przyszłości.

### **/// Wspólne wytwarzanie wizji**

Jeśli różne formy wyobrażania przyszłości mają istotny wpływ na nasze praktyki dzisiaj, a poprzez nie – może i na kształt świata jutra – pozosta-

je zadać pytanie, z jakimi adekwatnymi formami zarządzania tymi przyszłościami warto eksperymentować. Choć próby naukowych sposobów przewidywania przyszłości sięgają korzeniami czasu narodzin nowoczesnej, Newtonowskiej nauki, a więc kształtowania się nauki o prawdopodobieństwie i nowoczesnego pojęcia (obliczalnego) ryzyka (Stilgoe, Guston 2017: 475, por. Stasik 2014), w tych rozważaniach skupię się na społecznych praktykach antycypowania rozwijanych po II wojnie światowej.

Przydatnym tłem do tych rozważań są badania Barbary Adam oraz Chrisa Grovesa (2007, zob. też Adam 2010), skupiające się na analizie tego, jak przyszłość jest opowiadana w różnych kulturach i czasach. Autorzy pokazują, w jaki sposób modele opowiadanej przyszłości umożliwiają określone działania: w tym szczególnie kolonizację przyszłości za pomocą działań rynkowych, naukowych i technologicznych (Adam 2010: 165–167). W kontekście różnych technik przepowiadania/przewidywania przyszłości szczególnie inspirujące jest rozróżnienie na przyszłość abstrakcyjną, zdeterminowaną mechanicystycznie, która wypełnia się jako realizacja niezmiennych, poznawalnych praw; przyszłość pustą, na którą składają się scenariusze obliczane za pomocą modelowania albo narzędzi, takich jak analiza zysków i korzyści; i wreszcie przyszłość otwartą, która określana jest przez projekty polityczne (w tym utopie), a więc w której – w przeciwieństwie do dwóch poprzednich – może dojść do głosu polityka czy aktywność ruchów społecznych. By użyć przykładów, przyszłość abstrakcyjną określa na przykład prawo Moore’a dotyczące tempa rozwoju technologii; przyszłość pustą – prognoza dotycząca zużycia zasobów naturalnych; przyszłość otwarta to przyszłość świata postwzrostu.

Każdy z tych modeli przyszłości jest powiązany z określonymi praktykami jej opisywania, ale też ramami normatywnymi i modelami sprawczości – podpowiada, jakiego rodzaju działania są pożądane, racjonalne, odpowiedzialne, możliwe. Szczególnie model przyszłości abstrakcyjnej i pustej obiecuje przewidywalność i kontrolę oraz możliwość zarządzania ryzykiem. Współkształtują one zatem różne formy wspólnego życia i determinują przeżywanie przyszłości w teraźniejszości. W kontraście do modeli, których podstawową funkcją jest danie nadziei kontroli i porządkowanie działań, Adam i Groves wprowadzają też termin „żywa przyszłość” (ang. *living future*), „przyszłość w produkcji”, wytwarzana przez złożone interakcje, której realna złożoność zawsze umyka planom i której ostatecznie nie da się do nich zredukować.

Silny rozkwit przewidywania opartego na modelu pustej przyszłości ulokować można w okresie wojennym i powojennym w Stanach Zjedno-



czonych<sup>4</sup>, gdzie instytucje wojskowe i rządowe rozwijały podejścia ilościowe, takie jak analiza kosztów i korzyści czy symulacje oparte na teorii gier (Konrad i in. 2017: 476). Chociaż przewidywania oparte na ścisłych metodach i wiedzy eksperckiej były cenione, wkrótce pojawił się alternatywny sposób zaglądanego do przyszłości, gdzie wytwarzane scenariusze miały nie tyle służyć przewidywaniu, ile stać się narzędziem kształtowania przyszłości przez identyfikację pożądanego opcji oraz działań, które mogą prowadzić do ich realizacji. Tworzenie scenariuszy do dziś służy realizacji podobnych celów (por. Amer i in. 2013). Co więcej, już w latach 50. pojawiło się wezwanie do szerszego otwarcia procesu konstruowania przyszłości na głosy zróżnicowanych aktorów (Konrad i in. 2017: 476, Jungk, Galtung 1969) oraz eksperymenty instytucjonalne, które miały służyć realizacji tego celu. Wezwanie do oparcia procesów tworzenia przyszłości na mechanizmach partycypacyjnych i emancypacyjnych, które ostatnio ponawiał m.in. John Urry (2016), nie jest zatem nowe. Przewidywanie rozwoju technologii i jej społecznego wpływu miało zawierać zatem elementy „przyszłości otwartej”, kształtowanej z użyciem pragnień i wyobraźni. Jednak pomimo tych wczesnych eksperymentów badacze wskazują, że od lat 70. nad optymizmem dotyczącym przyszłości – także w wymiarze rozwoju technologicznego – zaczyna dominować pesymizm i ostrożność. Zinstytucjonalizowane antycypowanie przyszłości coraz bardziej koncentruje się na uniknięciu zagrożeń, przede wszystkim związanych bezpośrednio z (fizycznym) bezpieczeństwem oraz ze stratami ekonomicznymi. Na tym skupiają się najpowszechniejsze formy oceny technologii, opierające się na modelu pustej przyszłości, takie jak analiza ryzyka (ang. *risk analysis* – *RA*), analiza korzyści i strat (ang. *cost-benefit analysis* – *CBA*), ocena technologii (ang. *technology assessment* – *TA*). Mimo że niewątpliwie użyteczne – i wciąż powszechnie stosowane – podejścia te mają również istotne ograniczenia. Oparcie się wyłącznie na metodach skupionych na fizycznym bezpieczeństwie i analizie ekonomicznej wyrzuca poza nawias debaty istotne kwestie dotyczące na przykład ekonomii politycznej, podziału zysków i korzyści pomiędzy różne grupy i w różnych horyzontach czasowych czy też kwestie symboliczne i związane z tożsamością i ugruntowaną kulturowo relacją na przykład do ciała ludzkiego czy do przyrody.

---

<sup>4</sup> Przedstawiona tu krótka historia przepowiadania nowoczesnych przyszłości skupiona jest – być może nadmiernie – na Stanach Zjednoczonych ze względu na dostępność piśmiennictwa i ograniczenie miejsca. Ciekawie byłoby sprawdzić, jakie modele przyszłości rozwijane były na użytek polityki – życia razem – pod drugiej stronie żelaznej kurtyny, w tym w Polsce.

Odpowiedzią na dostrzeżone ograniczenia, uwidocznione przez kryzysy, takie jak odrzucenie w Europie żywności opartej na modyfikacjach genetycznych czy też konflikty wokół infrastruktury energetycznej (Stasik 2015b), jest próba rozwijania podejścia, które ma pozwolić nie tyle na społeczne zarządzanie ryzykiem, ile na społeczne zarządzanie tworzeniem innowacji, oparte na rozpoznaniu, że wypowiadając się o pożądanym kształcie innowacji, mówimy jednocześnie o kształcie społeczeństwa (por. Felt, Wynne 2007). Te próby instytucjonalizacji zakładają konieczność wsłuchania się w potrzeby i oczekiwania społeczne w procesie prowadzenia badań i projektowania, przy uwzględnieniu ich zróżnicowania oraz wielowymiarowości. Przykładem może być konstruktywna ocena technologii (ang. *Constructive Technology Assessment*), projektowanie wrażliwe na wartości (ang. *Value Sensitive Design*) czy konferencje konsensualne (por. Dryzek, Tucker 2008, Stasik 2015a, Dignum i in. 2016). Wśród stosowanych technik znajdziemy wspólną pracę nad rozwojem scenariuszy społeczno-technologicznych, prototypowanie, ale też dyskusje z użyciem kart do gry, opowiadanie historii alternatywnych, wycieczki po mieście połączone z planowaniem – cały szereg rozwiązań, które usiłują uwzględnić materialny wymiar projektowanych przyszłości.

Proponuję określać te działania jako „partycypację technokratyczną”, ponieważ techniki te z jednej strony wcielają w życie postulat szerszego korzystania z wiedzy, wyobraźni i wartości nie-ekspertów, z drugiej zaś – nie pozwalają na zbudowanie i wprowadzenie w życie wizji technologicznych przyszłości niezgodnych z dominującą logiką. Ostatecznie często dążą do wprowadzenia niewielkich korekt, które mają umożliwić szeroką akceptację rozwiązań rozwijanych w laboratoriach. Badacze związani z STS byli szczególnie zaangażowani w podobne działania wokół nanotechnologii (zob. np. Felt, Schumann, Schwartz 2015, Felt, Schumann, Schwartz, Strassnig 2014, Bińczyk, Stępień 2014).

Kolejnym krokiem w stronę wspólnie wyobrażanej przyszłości jako zasobu do sterowania rozwojem nauki jest uwzględnienie dyskusji toczonych w czasie zgromadzeń hybrydowych (Callon, Lascoumes, Barthe 2009, por. Stasik 2015b, Lis, Stasik 2017). Ta propozycja ma tę zaletę, że nie ogranicza się do zaprojektowanych, technokratycznych form partycypacji, ale postuluje włączenie powstających spontanicznie konkurujących wizji przyszłości jako zasobu, a nie przeszkody, pomimo że często oznacza to konieczność zwolnienia tempa wprowadzania kolejnych rozwiązań. Tym samym jest w większym stopniu otwarta na społeczną samoorganizację i współpracę z ruchami społecznymi – a ostatecznie na odnośnienie rozwijanych techno-

logii do otwartych przyszłości, w której jest miejsce na dyskusje polityczne i na perspektywę utopii.

Nieco inną odpowiedzią na dostrzeżenie intymnego związku nauki, technologii i przyszłości jest program „Odpowiedzialnej Nauki i Innowacji” (ang. *Responsible Research and Innovation – RRI*). RRI jest podejściem silnie zinstytucjonalizowanym w europejskich politykach na rzecz nauki i badań, szczególnie w ramach programu Komisji Europejskiej „Nauka w Społeczeństwie” (ang. *Science in Society*) w kontekście Horyzontu 2020. Jakkolwiek dyskusja o odpowiedzialności nauki ma długą historię – do przełomowych wydarzeń w tej debacie można zaliczyć refleksje po projekcie Manhattan i niesławne badanie Tuskegee, w ramach którego dopuszczono do śmierci nieświadomych afroamerykańskich uczestników eksperymentu – pojęcie „odpowiedzialnego rozwoju i innowacji” w używanym obecnie znaczeniu zaczęło się kształtować w połowie lat dwutysięcznych; przypieczeniem instytucjonalizacji tego pola badań, refleksji i aktywności jest powstanie w 2014 roku pisma „Journal of Responsible Innovation” (Stilgoe, Guston 2017: 855). RRI w znacznym stopniu pozostaje pod wpływem inspirowanego STS postulatu większego zaangażowania społeczeństwa we współdecydowanie o nauce, a także doświadczenia z partycypacyjnymi formami oceny technologii. Uznaje się, że społeczeństwo powinno mieć głos w dyskusji o przyszłości nauki i technologii – o tym, w jaki sposób należy ją rozwijać, tak żeby najlepiej służyła wspólnym celom i realizowała wspólne wartości. Jak wyraził to Morten Østergaard, duński Minister Nauki i Edukacji, dzięki RRI nauka rozwijana na Europejskim Obszarze Badawczym ma być nie tylko „najlepsza na świecie”, ale też „najlepsza dla świata” (za: Owen, Macnaghten, Stilgoe 2012: 752). Zgodnie z postulatem formułowanym między innymi w raporcie „Taking European Knowledge Society Seriously” (Felt, Wynne 2007) społeczna i polityczna dyskusja o rozwijaniu innowacji nie ma już być ograniczona wyłącznie do kwestii bezpieczeństwa, ale uwzględniać ma również pytanie o to, jaki jest cel nowego rozwiązania, kto na nim skorzysta, w jakim kierunku zmieni wspólnie zamieszkiwany świat.

W ramach RRI stosunek do przyszłości w kontekście nauki i technologii wypracowany w ramach STS zyskał zaskakująco duży wpływ i zasięg; o ile zaangażowanie opinii publicznej we współdecydowanie budzi czasem opór, o tyle trudno jawnie sprzeciwić się odpowiedzialnym innowacjom (Guston 2015). Jednocześnie daje się zauważyć ambiwalencję obecną w niemal wszystkich projektach mających zaangażować opinię publiczną we współdecydowanie (por. Stankiewicz, Stasik, Suchomska 2015) – pew-

ne wypowiedzi i praktyki wskazują, że główną motywacją decydentów jest zapobieżenie mobilizacji opinii publicznej przeciwko wprowadzaniu określonych rozwiązań. Innymi słowy, zaangażowanie opinii publicznej ma ułatwić zarządzanie ryzykiem politycznym i biznesowym, jakim jest odrzucenie rozwijanych technologii przez wczesne wykrycie potencjalnych punktów zapalnych.

### **/// Podsumowanie**

Studia nad nauką i technologią mają istotny wkład w rozumienie relacji pomiędzy narracjami o przyszłościach a rozwojem innowacji. Po pierwsze, pokazują performatywny wymiar wyobrażanych wspólnie przyszłości społecznych czy społeczno-technologicznych: jakkolwiek przyszłość nie jest obiektem, który może być obserwowany i opisywany, w procesie wytwarzania innowacji jest niezbędnym zasobem do mobilizowania sojuszników w formie obietnicy lub przestrogi, oczekiwania czy wizji. Ze względów przede wszystkim normatywnych, ale do pewnego stopnia instrumentalnych badaczki z dziedziny studiów nad nauką i technologią namawiają, by podjąć wysiłek na rzecz demokratyzacji procesów tworzenia tych wizji. Ten normatywny postulat pozwala spojrzeć na praktyki antycypacji z innej perspektywy: oceniać je nie przez pryzmat trafności ani nawet tego, do jakiego stopnia pozwolą nam dostrzec potencjalne możliwości, ale jako kolejne narzędzie pozwalające sprecyzować, kim jesteśmy dzisiaj. Krytyczne, włączające działania na rzecz projektowania przyszłych technologii przede wszystkim mówią, co chcemy robić i jak działać – budują naszą teraźniejszość i świadczą o niej. Każda z prób uruchomienia procesów wyobrażenia sobie przyszłości, które włączają różnorodne głosy, wpływa na to, kim jesteśmy teraz, udziela na nowo odpowiedzi na pytanie Bruno Latoura: „ilu nas jest i czy możemy razem żyć?” (2009). Jeśli wspólne wyobrażenie sobie przyszłości pozwoli lepiej zrozumieć dzisiejsze cele i wartości, to może w istocie wpłynąć na to, którą z przyszłości powołamy do życia. Włączające przewidywanie i prognozowanie ma zatem uruchamiać proces refleksyjności.

Trzeba przy tym pamiętać, że chociaż wraz z instytucjonalizacją RRI na Europejskim Obszarze Badawczym proponowane przez STS refleksyjne podejście do rozwoju innowacji zyskało szeroki zasięg, próby toczenia refleksyjnych debat i przekładanie ich wyników na decyzje polityczne są marginalne wobec dominujących praktyk, w tym wzrastającej roli przewi-

dywania w oparciu o Big Data i czarne skrzynki samouczących się algorytmów. Pominiecie w refleksji i praktyce roli mechanizmów rynkowych oraz ustabilizowanych interesów wpływających na (nie)tworzenie pewnych rozwiązań wydaje się jedną z największych luk w bieżącej dyskusji o refleksyjnym wytwarzaniu narracji o przyszłości. O ile można zrozumieć, że przyjęty punkt wyjścia wynikał z chęci poszerzenia dyskusji o innowacjach poza domenę rynku, o tyle unikanie tego wymiaru prowadzi do bezradności w obliczu najpoważniejszego wyzwania: w jaki sposób sprawić, żeby innowacje rozwijane od początku do końca w korporacyjnych laboratoriach również wcielały cele i wartości społeczeństw, którym mają służyć? Bez lepszego zrozumienia dynamiki innowacji w sektorze prywatnym i zastosowania odpowiednich narzędzi regulacyjnych RRI nie przyniesie adekwatnej odpowiedzi na problem, który diagnozuje.

Ujawnia to kolejny problem. Postulat społecznego współzarządzania rozwojem nauki i technologii jest radykalny – sprzeciwia się zarówno pewnemu rozumieniu autonomii nauki, jak i logice rynku. Omawiane praktyki antycypacyjne (takie jak konstruktywna ocena technologii) czy RRI próbują urzeczywistnić ten radykalny postulat za pomocą technokratycznych środków w ramach istniejącego systemu rynkowego i biurokratycznego. Tymczasem wydaje się, że społeczeństwo może wywrzeć wpływ na innowacje nie wtedy, kiedy uczestniczy w warsztatach zorganizowanych przez unijnych urzędników, ale kiedy mobilizuje się za lub przeciwko określonej wizji rozwoju, z którym łączy się rozwój technologii. Ciekawym przykładem takiej mobilizacji jest opór przeciwko niektórym technologiom energetycznym – wydobywaniu gazu łupkowego (Stasik 2017, Cantoni, Lis, Stasik 2017), elektrowniom atomowym (Stankiewicz 2016, 2018) czy wydobywaniu węgla brunatnego; ale również mobilizacja na rzecz zielonej transformacji (Seyfang, Haxeltine 2012). Napięcie pomiędzy dopuszczeniem społeczeństwa do głosu a uciszaniem i blokowaniem bardziej sprawczych, niezależnych, wojowniczych form, w których sprzeciw może się wyrazić, pozostaje istotną kwestią w badaniach nad nowymi formami partycypacji.

Wreszcie, dostrzeżenie roli dzisiejszych (wyobrażeń) przyszłości pozwala postawić pytanie o odpowiedzialność „futurystów”, których działania analizują badacze z nurtu STS – tych, którzy biorą na siebie zadanie opowiadania o wspólnych przyszłościach w językach nauki, publicystyki, sztuki czy popkultury. Jeśli wyobrażone przyszłości są zasobem, który pozwala ją kształtować, to tworzenie wizji przyszłości otwartej na horyzont utopii staje się jeszcze ważniejsze.

## Bibliografia:

/// Abriszewski K. 2008. *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.

/// Adam B., Groves Ch. 2007. *Future Matters: Action, Knowledge, Ethics*, Brill.

/// Adam B. 2010. *Czas*, tłum. M. Dera, Wydawnictwo Sic!

/// Amer M., Daim T. U., Jetter A. 2013. *A review of scenario planning*, „Futures”, nr 46, s. 23–40.

/// Bakker S., Budde B. 2012. *Technological hype and disappointment: lessons from the hydrogen and fuel cell case*, „Technology Analysis & Strategic Management”, nr 24(6), s. 549–562.

/// Bińczyk E. 2007. *Nie ma społeczeństwa! „Nasi mniejsi bracia” – społeczne studia nad nauką oraz etyczne zaangażowanie Bruno Latoura*, „Teksty Drugie”, nr 1–2, s. 122–156.

/// Bińczyk E. 2012. *Technonauka w społeczeństwie ryzyka. Filozofia wobec nieporządkanych następstw praktycznego sukcesu nauki*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

/// Bińczyk E. 2015. *Monitorowanie technologii a nieusuwalne granice sterowalności (na przykładzie krytyki projektu inżynierii klimatu)*, „Studia BAS – Biura Analiz Sejmowych”, nr 3(43), s. 113–136.

/// Bińczyk E., Stępień T. 2014. *Modeling Technoscience and Nanotechnology Assessment. Perspectives and Dilemmas*, Peter Lang Edition.

/// Borup M., Brown N., Konrad K., Lente V.H. 2006. *The sociology of expectations in science and technology*, „Technology Analysis and Strategic Management”, nr 18(3/4), s. 285–298.

/// Callon M. 2014a. *Wprowadzenie do socjologii translacji. Udomowienie przegrzebków i rybacy z nad zatoki Saint-Brienc*, tłum. M.A. Chojnacka, [w:] *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, red. E. Bińczyk, A. Derra, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, s. 289–330.

/// Callon M. 2014b. *Spółczesność w procesie tworzenia: badania technologii jako narzędzie analizy socjologicznej*, tłum. R. Sojak, *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, red. E. Bińczyk, A. Derra, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, s. 263–288.

- /// Callon M., Lascoumes P., Barthe Y. 2009. *Acting in an uncertain world: an essay on technical democracy*, tłum. G. Burchell, The MIT Press.
- /// Dignum M., Correlje A., Cuppen E., Pesch U., Taebi B. 2016. *Contested Technologies and Design for Values: The Case of Shale Gas*, „Science and Engineering Ethics”, nr 22(4), s. 1171–1191.
- /// Dryzek J.S., Tucker A. 2008. *Deliberative Innovation to Different Effect: Consensus Conferences in Denmark, France, and the United States*, „Public Administration Review”, nr 68(5), s. 864–976.
- /// Felt U., Wynne B. 2007. *Taking European Knowledge Society Seriously. Report of the Expert Group on Science and Governance to the Science, Economy and Society Directorate, {Directorate-General} for Research, European Commission*.
- /// Felt U., Schumann S., Schwarz C.G. 2015. *(Re)assembling Natures, Cultures, and (Nano)technologies in Public Engagement*, „Science as Culture”, nr 24(4), s. 458–483.
- /// Felt U., Schumann S., Schwarz C.G., Strassnig M. 2013. *Technology of imagination: a card-based public engagement method for debating emerging technologies*, „Qualitative Research”, nr 14(2), s. 233–251.
- /// Fuller S. 2000. *Thomas Kuhn: A Philosophical History of Our Time*, University of Chicago Press.
- /// Guston D.H. 2015. *Responsible Innovation: Who Could be against That?*, „Journal of Responsible Innovation”, nr 2(1), s. 1–4.
- /// Halicka K. 2016. *Prospektywna analiza technologii. Metodologia i procedury badań*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Białostockiej.
- /// Harari Y.N. 2018. *Homo Deus. Krótka historia jutra*, tłum. M. Romanek, Wydawnictwo Literackie.
- /// Hughes T. 1993. *Networks of Power: Electrification in Western Society, 1880–1930*, John Hopkins University Press.
- /// Jasanoff S. 2004. *Ordering knowledge, ordering society*, [w:] tejże, *States of Knowledge: the Co-Production of Science and Social Order*, Routledge, s. 13–45.
- /// Jasanoff S. 2016. *The Ethics of Invention. Technology and the Human Future*, Norton&Co.

/// Jasanoff S., Kim S.-H. 2009. *Containing the Atom: Sociotechnical Imaginaries and Nuclear Power in the United States and South Korea*, „Minerva”, nr 47, s. 119–146.

/// Jasanoff S., Kim S.-H. 2015. *Dreamscapes of Modernity. Sociotechnical Imaginaries and the Fabrication of Power*, The University of Chicago Press.

/// Joly P.-B. 2010. *On the economics of techno-scientific promises*, [w:] *Débordements. Mélanges offerts à Michel Callon*, red. M. Akrich, Y. Barthe, F. Muniesa, Ph. Mustar, Presses des Mines, s. 203–222.

/// Jungk R., Galtung J. 1969. *Mankind 2000*, Allen&Unwin.

/// Konrad K., van Lente H., Groves Ch., Selin C. 2017. *Performing and Governing the Future in Science and Technology*, [w:] *The Handbook of Science and Technology Studies. Fourth Edition*, red. U. Felt, R. Fouche, C.A. Miller, L. Smith-Doerr, The MIT Press, s. 465–494.

/// Latour B. 1987. *Science in Action. How to follow scientists and engineers through society*, Harvard University Press.

/// Latour B. 2004. *Which protocol for new collective experiments?*, [w:] *Experimental Cultures*, red. H. Schmindgen, Kadmos Verlag, s. 17–36.

/// Latour B. 2005. *From Realpolitik to Dingpolitik or how to make things public*, [w:] *Making things public. Atmospheres of democracy*, red. B. Latour, P. Weibel, s. 4–32.

/// Latour B. 2009. *Polityka natury*, tłum. A. Czarnecka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Latour B. 2010. *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. A. Derra, K. Abriszewski, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.

/// Latour B. 2011. *Nigdy nie byliśmy nowoczesni*, tłum. M. Gdula, Oficyna Naukowa.

/// Latour B. 2013. *Technologia jako utrwalone społeczeństwo*, tłum. Ł. Afeltowicz, „AVANT”, nr IV(1), s. 17–48.

/// Lis A., Stasik A. 2017. *Hybrid forums, knowledge deficits and the multiple uncertainties of resource extraction: Negotiating the local governance of shale gas in Poland*, „Energy Research & Social Science”, nr 28, s. 29–36.



/// Owen R., Macnaghten P., Stilgoe J. 2012. *Responsible research and innovation: From science in society to science for society, with society*, „Science and Public Policy”, nr 39(6), s. 751–760.

/// Rifkin J. 2011. *Trzecia rewolucja przemysłowa*, tłum. A. Olesiejuk, K. Różycka, Wydawnictwo Sonia Draga.

/// Seyfang G., Haxeltine A. 2012. *Growing grassroots innovations: Exploring the role of community-based initiatives in governing sustainable energy transitions*, „Environment and Planning C: Government and Policy”, nr 30(3), s. 381–400.

/// Sismondo S. 2008. *Science and Technology Studies and an Engaged Program*, [w:] *The Handbook of Science and Technology Studies. Third Edition*, red. E.J. Hackett, O. Amsterdamska, M. Lynch, J. Wajcman, The MIT Press, s. 13–32.

/// Stankiewicz P. 2015. *Klasyczna i partycypacyjna ocena technologii*, „Studia BAS”, nr 3(43), s. 13–34.

/// Stankiewicz P. 2018. *Gra w atom. Społeczne zarządzanie technologią w rozwoju energetyki jądrowej w Polsce*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

/// Stankiewicz P., Stasik A., Suchomska J. 2015. *Od informowania do współdecydowania i z powrotem. Prototypowanie technologicznej demokracji*, „Studia Socjologiczne”, nr 3(218), s. 65–101.

/// Stasik A. 2014. *Ocena oddziaływania technologii w erze niepewności – wyzwanie poznawcze jako wyzwanie polityczne*, „Polityka Społeczna”, nr 41(5–6), s. 13–17.

/// Stasik A. 2015a. *Jak prowadzić partycypacyjną ocenę technologii? Przegląd metod i technik*, „Studia BAS”, nr 3(43), s. 87–112.

/// Stasik A. 2015b. *Ocena ryzyka i niepewności związanych z nowymi technologiami jako wyzwanie dla demokracji. Kontrowersje wokół wydobywania gazu łupkowego w Polsce*. Manuskrypt rozprawy doktorskiej.

/// Stasik A. 2017. *Global controversies in local settings: anti-fracking activism in the era of Web 2.0*, „Journal of Risk Research”, 1–17 (online first).

/// Stasik A. 2018. *Zastosowanie crowdfundingu we wspieraniu innowacji w dziedzinie zielonej energii: przegląd praktyk oraz diagnoza potencjału i barier*, „E-mentor” (w druku).

/// Stilgoe J., Guston D.H. 2017. *Responsible Research and Innovation*, [w:] *The Handbook of Science and Technology Studies. Fourth Edition*, red. U. Felt, R. Fouche, C.A. Miller, L. Smith-Doerr, The MIT Press, s. 859–860.

/// Urry J. 2016. *What is the Future?*, Polity Press.

/// Weinberg A. 1996. *Can Technology Replace Social Engineering?*, „Bulletin of the Atomic Scientists”, nr 22(10), s. 4–8.

/// Wewiór P. 2017. *Wstępując w ślady Salomona. Religia i nauka w myśli Francisca Bacona*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

### /// **Abstrakt**

Celem artykułu jest przeanalizowanie wkładu studiów nad nauką i technologią (STS) w debatę o dwustronnej zależności pomiędzy wytwarzaniem wiedzy i technologii a przyszłościami społecznymi i dzisiejszymi wyobrażeniami o możliwych przyszłościach. Przedstawiono kolejno podstawowe założenia STS, rozwijane w ramach tego nurtu rozumienie sprawczego działania wizji przyszłości na rozwój innowacji oraz techniki i procesy wytwarzania podzielanych wizji społeczno-technologicznych przyszłości: od partycypacyjnej oceny technologii, przez działanie ruchów społecznych, aż po próbę oficjalnego wbudowania odpowiedzialności wobec obywateli w politykę Europejskiego Obszaru Badawczego. W podsumowaniu formułowana jest propozycja poszerzenia programu badań nad dynamiką tworzenia sprawczych wyobrażeń o przyszłości o uwzględnienie dynamiki rynku, rolę grup interesu oraz ruchów społecznych.

Słowa kluczowe:

Studia nad nauką i technologią; odpowiedzialne badania i innowacje; przyszłość; innowacje; partycypacja; ocena technologii

### /// **Abstract**

The paper analyzes the contribution of studies on science and technology (STS) to the debate on the relationship between science and technology, our today's ideas about possible futures (present futures), and the future to come as the results of our actions (future present). First, I present the basic assumptions of STS and how it frames the impact of **the visions of the future on the innovations**. Then, I review the processes leading

to the creation of a shared socio-technological future: from participatory assessment of technology through social movements' engagement to the official policy of the European Research Area. I argue that STS research on societal futures should include market dynamics, the role of interest groups and social movements.

Keywords:

Science and technology studies; responsible research and innovation; future; innovation; participation; technology assessment

**/// Agata Stasik** – doktor socjologii, adiunkt w Katedrze Zarządzania w Społeczeństwie Sieciowym na Akademii Leona Koźmińskiego. Zajmuje się studiami nad nauką i technologią, badaniami nad innowacjami oraz społecznym zarządzaniem ryzykiem; szczególnie interesują ją technologie i systemy energetyczne. Zrealizowała pobyty badawcze na Uniwersytecie w Wiedniu oraz Uniwersytecie w Goteborgu. Publikowała m.in. w „Journal of Risk Research”, „Energy Research and Social Science”, „Studiach Socjologicznych”, „Journal of Management and Public Administration: Central Europe”.

Email: [stasik.agata@gmail.com](mailto:stasik.agata@gmail.com)



# NADCHODZI REWOLUCJA! KRYTYKA POPNAUKOWYCH PRÓB PRZEWIDYWANIA PRZYSZŁOŚCI

Adrian D. Wesolowski  
Instytut Antropologii Społecznej Towarzystwa Maxa Plancka,  
Halle, Niemcy  
Uniwersytet Warszawski

*Przekonań nie zdobywa się łatwo, a jeśli dochodzi się do nich bez trudu, okazuje się wkrótce, że są bezwartościowe i niezdolne stawić opór w walce.*

Zygmunt Freud,  
*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse,*  
1916–1917

*Jeżeli jest się uczciwym i unika się interpretacji, patroszenie drobin w celu przewidzenia przyszłości jest, do pewnego stopnia, randomizacją. Ale z kogucich wewnętrzności niełatwo czytać bez fałszerstwa lub dawania ponieść się fantazji.*

Ian Hacking,  
*The Emergence of Probability,* 1975

Rewolucje są problemem badawczym, z którym socjologowie historyczni i teoretycy społeczni mierzą się co najmniej od czasów Karola Marksa. Przez pokolenia fluktuacji między entuzjazmem a sceptycyzmem wobec możliwości naukowego opisanie problemu badacze zbudowali szereg teorii stosujących się do rewolucji zachodzących na polu społeczeństwa, życia intelektualnego, ekonomii czy technologii. W świecie akademickim panuje jednak głęboka nieufność wobec prób ogłaszania nowych rewolucji.

W tym świetle zaskakuje przegląd listy bestsellerów *Notable Books* „New York Timesa”, gdzie spośród prac akademickich wyróżnia się liczba tych, które zapowiadają nadejście ogromnych, drastycznych zmian. Autorzy w rodzaju Stevena Pinkera czy Yuvala Noaha Harariego osiągają zawrotny sukces: ich książki sprzedawane są w milionach egzemplarzy, tłumaczone

na dziesiątki języków, a liczba ich cytowań liczona jest w tysiącach. Tymczasem wśród krytyków mówi się o zestawie cech – literackości i retoryce, opieraniu wniosków na wrażeniach, pogardzie wobec szczegółu, dystansie wobec metod nauk społecznych, braku jakiegokolwiek namysłu metodologicznego, promowaniu raczej niż proponowaniu przedstawianej idei oraz niewzruszonej wierze we własne wnioski – które znamionować mają trend obecny wśród naukowców, pisarzy i publicystów próbujących prognozować przyszłość w podobny sposób. Podobne tendencje wskazywały prace Roberta Wrighta (2001), Raya Kurzweila (2000, 2005) czy Michaela Shermera (2015). W dyskusji wokół tych prac często cytowane są również pozycje dotyczące sztucznej inteligencji, jak ważne dzieła Nicka Bostroma (2014) czy Maxa Tegmarka (2017), mimo że ich samych nie sposób zakwalifikować do grona pisarzy idących za wspomnianym trendem. Choć jest to zróżnicowana grupa, jej członków łączy m.in. identyfikacja z nurtem tzw. nowego ateizmu i przekonanie o możliwości mechanistycznego opisu zagadnień społecznych. Często stają oni po jednej stronie w publicznych debatach i wzajemnie polecają swoje prace, tworząc rodzaj publicystycznego frontu skupionego wokół jednego prądu myślowego. Dla uproszczenia w dalszej części tekstu będę nazywał trend, o którym mowa, popnauką, w odróżnieniu od popularyzacji nauki dopuszczającą się uproszczeń i homogenizacji dyskursu akademickiego, i zachowującą przy tym przekonanie o naukowej metodzie dochodzenia do swoich śmiałych wniosków. Chociaż mogą ich dzielić styl i metody pisania, popnaukowcy roszczą sobie prawo do naukowości, podczas gdy popularyzatorzy zachowują inne cele i tożsamość.

Nie sposób zupełnie wzgardzić odkryciami popnaukowców, którzy potrafią wnieść do debaty publicznej wiele nowych, wartościowych argumentów. Warto zadać jednak pytanie: czy w obliczu kolejnych rewolt, jakie są przez nich zapowiadane, należy uznać, że odnaleźli oni lepszy sposób przewidywania przyszłych rewolucji niż tradycja socjologiczna? Poniższy tekst poświęcony jest rekonstrukcji modelu argumentacji, ciężaru dowodów, zakorzenienia metodologicznego oraz budowy aparatu naukowego w pracach Pinkera oraz Harariego jako przedstawicieli popnauki. Wybór tych autorów podyktowany został ich niezwykłym sukcesem i wpływem, jaki wywierają nie tylko na sferę publiczną, ale również na środowisko naukowe. Zasadność pisania o Pinkerze i Hararim jako popnaukowcach, pomimo że ich książki mają wiele mocnych stron, opiera się na ich niezwyklej popularności wśród akademików niezajmujących się profesjonalnie historią czy naukami społecznymi. W momencie, w którym to piszę, książka Pinkera ma w bazie Google Scholar ponad trzy tysiące zarejestrowanych

cytowań, a z prac Harariego każda ma daleko ponad trzysta. Autorzy ci, wiedzeni chęcią przekazania ciekawego argumentu, utrwalają błędne rozumowania, z którymi muszą później walczyć faktyczni specjaliści, nieosiągający jednak podobnego rozgłosu. Powracającym wątkiem jest pojęcie rewolucji. Sposób, w jaki Pinker i Harari podeszli do tego zagadnienia, jest reprezentatywny dla szerszych tendencji metodologicznych charakteryzujących prace z tego nurtu.

Skromne metody, które wykorzystano w poniższym tekście, opierają się na krytycznej analizie omawianych prac i porównaniu ich ze stanowiskiem środowiska naukowego. Ze względu na specyfikę zagadnienia ważnym źródłem uzupełniającym są też wywiady z autorami oraz liczne recenzje o mniej lub bardziej akademickim charakterze zamieszczone w prasie. Ostatnia, częściowo spekulatywna część artykułu sprowadza się do poszukiwania powiązań między zaobserwowanymi trendami i próby połączenia ich w sensowną całość. Próbuje ona odpowiedzieć na pytanie, czy nowy sposób pisania o rewolucjach wpisuje się w ramy szerszej tendencji oraz, jeśli tak, to skąd się ona bierze? Próba odnalezienia przyczyn prowadzi do pogłębionej kontekstualizacji okoliczności pojawienia się popnauki, ze zwróceniem szczególnej uwagi na tradycje intelektualne i wydawnicze świata anglojęzycznego.

### **/// Rewolucyjny pokój Pinkera**

Książka *Zmierzył przemoc. Lepsza strona naszej natury* (2011a; polskie tłum. 2015) Stevena Pinkera podniosła argument o monumentalnym znaczeniu dla wszelkich nauk społecznych i wielu innych dziedzin. Jej oryginalność okazuje się jeszcze większa, kiedy dostrzeżemy, jak rzadko badacze nauk przyrodniczych zajmują się opisem kulturowych, a nie biologicznych czynników determinujących ludzkie zachowanie (Pinker to amerykański psycholog eksperymentalny i kognitywista). Badacz twierdził, że na przestrzeni ludzkiej historii we wszystkich społeczeństwach zaobserwować można spadek poziomu przemocy, oraz uzależniał to zjawisko od postępu cywilizacyjnego. Przemoc rozumiał jako przemoc fizyczną (Pinker 2011b), którą mierzy za pomocą współczynnika stosunku liczby gwałtownych śmierci do liczby ogólnej populacji danego społeczeństwa (Pinker 2011a: 31–35). Autor wytyczył swojej pracy trzy cele, które określiły zastosowane metody:

1. Udowodnienie, że spadek poziomu przemocy – od 8000 r. p.n.e. do XXI wieku – jest faktem. Narracja historyczna Pinkera nie kierowała się z góry ustalonym kwestionariuszem i pozbawio-

na jest dogłębnej refleksji metodologicznej. Opisanu metod poświęcono dwa akapity, w których autor zaznaczył dystans wobec prostych dualizmów i tworzenia iluzji linearnego, niepowstrzymanego postępu (Pinker 2011a: xxii–xxiii). Faktycznie, struktura części historycznej (s. 1–481) opiera się na opisie i próbie interpretacji imponującej liczby danych statystycznych na podstawie fragmentów źródeł oraz fragmentów teorii innych badaczy (w przeważającej mierze Norberta Elias). Pinker wyróżnił sześć prądów społeczno-historycznych obniżających poziom przemocy (proces pacyfikacyjny, proces cywilizacyjny, rewolucja humanitarna, Długi Pokój, Nowy Pokój, rewolucje praw mniejszości).

2. Sformułowanie wniosków z zakresu psychologii przemocy, oparte na neurobiologii i kognitywistyce oraz społecznej i ewolucyjnej psychologii (Pinker 2011a: xxiii). Pinker powiązał obserwacje wynikające z badań psychologicznych ze skorelowanymi rezultatami badań neurobiologicznych oraz mapowaniami mózgu i podbudował zauważone korelacje rozbudowaną teorią kognitywną, w której ważną rolę odegrała jego własna erudycja (s. 482–670). Efektem było wyróżnienie wrodzonych tendencji skłaniających do przemocy lub jej braku, „aniołów” (empatia, samokontrola, poczucie moralności, rozsądek) i „demonów” ludzkiej natury (pragmatyczna bądź drapieżnicza przemoc, chęć dominacji, chęć zemsty, sadyzm, ideologia); napięcie pomiędzy nimi miało określać skłonności do przemocy lub ich brak.
3. Wyjaśnienie, jaką rolę odgrywają czynniki psychologiczne w rozwoju naszego stosunku do przemocy na gruncie przekształceń historycznych. Pinker skierował się w stronę poszukiwań egzogennych czynników determinujących zmianę społeczną (Pinker 2011a: xxiii). W tym celu użył stworzonych wcześniej kategorii, stawiając pytanie o to, jakie powtarzające się w różnych prądach społeczno-historycznych (proces pacyfikacyjny itd.) elementy przyczyniały się do stłamszenia „demonów” ludzkiej natury przez jej „anioły”. Skutkiem prowadzonej w ten sposób analizy było odnalezienie pięciu „sił historycznych” kierujących społeczeństwa ludzkie w stronę pokoju (upaństwowienie, handel, feminizacja, kosmopolityzm, racjonalizm).

Mimo niewątplivej popularności praca Pinkera wzbudziła również wiele krytycznych reakcji. Nieznacznym echem odbiły się relatywizujące pojęcie przemocy ataki ze strony perspektywistów (Laws 2011, True 2015);



autor *Zmierzęchu przemocy* z łatwością obronił się też przed oskarżeniem o zachodni ekskluzywizm, wysuniętym przez postmodernistów (Kolbert 2011, Pinker 2011b). Wśród poważniejszych zarzutów znalazło się uleganie prostym mitom historycznym (Douthat 2011, Jervis 2011). Podważano zasadność stosowania danych historycznych do skutecznego opisu dzisiejszych trendów społecznych, często pozostających w sprzeczności z ustaleniami Pinkera (Epstein 2011), szczególnie w kwestii ilościowej oceny zjawiska przemocy (Lerner 2012, Arquilla 2012), oraz jego wyjaśnienie przyczyn długiego pokoju przy zignorowaniu eksportu wojen do państw zależnych od zachodnich potęg (Gray 2011). Na bardziej podstawowym poziomie często powracały krytyki arbitralnego doboru źródeł pod z góry ustaloną tezę (Epstein 2011, Aronson 2013, Ferguson 2013, Mitzen 2013) oraz zarzut promowania światopoglądu – oświeconego humanizmu – jako głównej motywacji do napisania pracy (Gray 2011, Lerner 2012, Bhatt 2013).

Z perspektywy historyka dostrzec można kolejne braki w zastosowanej przez Pinkera metodzie. Jego analiza historyczna jest niemal pozbawiona namysłu metodologicznego. W pracy brak charakterystyki czy delimitacji zakresu materiałów, na których opiera się autor. W rezultacie pierwsze rozdziały *Zmierzęchu przemocy* składają się z omówienia arbitralnie dobranych kontrastów pomiędzy dawnymi przykładami przemocy (czerpanymi z literatury oraz zbioru popularnych znalezisk archeologicznych) a tym, jak dziś często się ją wyobraża, oraz pozbawionego kontekstu omówienia konceptów filozoficznych, które według Pinkera charakteryzować mają epoki, w których powstały. Takie podejście pogłębia podejrzenie o impresyjny dobór źródeł. Ilość miejsca przeznaczona na przedstawienie danych historycznych (481 stron) i analizę psychologiczną (182 strony) góruje nad, zdawałoby się, kluczowym fragmentem poświęconym interpretacji tych zależności i konceptualizacji wniosków (zaledwie 25 stron). Zestawiając te obserwacje z popularnością *Zmierzęchu przemocy*, Edward Herman stwierdził, że „jest to okropna książka, zarówno pod względem warsztatu badawczego, jak i jako przewodnik po realiach”, choć jest świetnie dostrojona do popytu, jaki panuje wśród amerykańskich i zachodnich elit początków XXI wieku (Herman i Peterson 2012).

Krytyka Pinkera jest kontekstem koniecznym do zrozumienia jego podejścia do tematu rewolucji. Jednocześnie jego myślenie o rewolucjach reprezentuje typowe dla niego pominięcia, skróty myślowe oraz postawę badawczą. Pinker posługuje się pojęciem rewolucji wielokrotnie, przede wszystkim odnosząc się do rewolucji neolitycznej, rewolucji przemysłowej oraz rewolucji politycznych (amerykańskiej i francuskiej), za pewnik przy-

muje również koncept rewolucji militarnej, do którego wielu historyków odnosi się sceptycznie (Duffy 1980, Black 1995, Pinker 2011a: 72–80). Bezkrytycznie przyjmuje również określenia odnoszące się do kultury, jak rewolucja humanitarna czy seksualna. Stosowany przez Pinkera termin „rewolucje praw” jest po prostu nazwą na ruchy społeczne domagające się egzekucji istniejących bądź nadania specjalnych praw grupom mniejszościowym lub dyskryminowanym; chodzi o prawa kobiet, dzieci, mniejszości seksualnych i zwierząt (Pinker 2011a: 378–380). Centralny argument książki w żadnym stopniu nie opiera się na dotychczasowych ustaleniach myśli społecznej; nawet Eliasa Pinker cytuje jedynie anegdotycznie. Autor nie wydaje się przejmować konsekwencjami teoretycznymi przyjmowanych pojęć. Rewolucja to tylko inna nazwa na zmianę.

Takie podejście powinno głęboko dziwić nie tylko ze względu na to, że ignorancja wobec wcześniejszych ustaleń badaczy podważa centralny argument książki, ale również dlatego, że sam *Zmierzch przemocy* krąży wokół dwóch silnie rewolucyjnych wątków. Pierwszy dotyczy wysiłków, jakie Pinker włożył w przekonywanie, że żyjemy w najbardziej pokojowym okresie w historii ludzkości. Długi Pokój, który miał sparaliżować wojenne wysiłki państw europejskich i wpłynąć na gwałtowne obniżenie poziomu agresji na całym świecie, jest wielokrotnie nazywany zjawiskiem „historycznie bezprecedensowym”, „nagłym statystycznym spadkiem” (*downslope*), okresem, kiedy poziom przemocy stał się „pelzający” (*ground-bugging*) (Pinker 2011a: x, 224–225, 230). Próbując wyjaśnić przyczyny tej rewolucyjnej zmiany, Pinker obala argumenty o nuklearnych, demokratycznych, liberalnych i kantowskich przyczynach pokoju, w niejasny sposób sugerując, że to postęp społeczny jest odpowiedzialny za Długi Pokój (Pinker 2011a: 268–294). Ów postęp miał być z kolei zależny od dialektyki łagodnej i gwałtownej strony ludzkiej natury. W tym miejscu złożoność przedmiotu badań daje o sobie znać: streszczone powyżej krytyki i wykazanie błędnego sposobu wnioskowania ze statystyk (Cirillo i Taleb 2016, Falk i Hildebolt 2017) podają w wątpliwość podstawowe wnioski Pinkera. W rezultacie wszelkie próby używania tych wniosków do wyjaśnienia bardziej skomplikowanych procesów, w tym przyczyn „rewolucji Długiego Pokoju”, skazane są na niepowodzenie. Powstaje sytuacja, której Pinker łatwo mógłby uniknąć, gdyby spróbował w większym stopniu oprzeć się na istniejących dokonaniach teoretyków społecznych i socjologów historycznych.

Innym aspektem tego problemu są postulaty zawarte w pracy. Celem Pinkera było doprowadzenie do swego rodzaju rewolucji naukowej – zmiany myślenia o czasach współczesnych jako okresie szczególnie brutalnym.

Czytelnicy mieli docenić fenomenalną pokojowość naszych czasów i zacząć kierować się rodzajem *racjonalnego optymizmu*. Celem Pinkera było więc nie tylko udowodnienie pewnej prawdy na temat przeszłości i współczesności, ale również coś o rysach erudystycznej perswazji. Wymagało to zastosowania w tekście licznych narzędzi retorycznych. Stąd też z pracy dowiemy się, że miała ona dotknąć „być może najważniejszego problemu w historii ludzkości” (Pinker 2011a: i), a historyczne przykłady optymizmu mimo przemocy stosowanej przez ludzi przedstawiane zostały jako nieświadome prorocтва „sluszne w każdym wypadku” (Pinker 2011a: 29). Nawet jeśli część zabiegów retorycznych nie była nakierowana na promowanie konkretnego światopoglądu, Pinker często przedkładał literackość nad precyzję przedstawienia rzeczywistości, czego końcowy efekt był podobny: odciągał uwagę od szczegółu na rzecz przewodniej tezy książki. W ten sposób zredukował motywacje uczestników turniejów rycerskich do popisów męskości (*macho prowess*), religię do ideologii, a zjawisko przemocy do śmierci *per capita* (Pinker 2011a: xxiv, 63–64, 673–675). Pinkerowska fascynacja zabiegami retorycznymi znalazła wyraz również w jego wcześniejszej publikacji dotyczącej stylu pisania (Pinker 2014). To do retoryki *Zmierzcza przemocy* odwoływali się krytycy, nazywając ją „w dużej mierze instruktywną” (Gray 2011), apelując: „oszczędź nam mitologii” (Hart 2012), i wysuwając oskarżenie o proponowanie postawy raczej niż tezy (Lerner 2012). Nassim Taleb, autor wnikliwej analizy metod Pinkera, stwierdził wręcz, że ten „nie jest w stanie określić jasnej różnicy pomiędzy nauką a dziennikarstwem czy pomiędzy metodycznym empirykiem a dowodami anegdotycznymi” (Taleb 2012). *Zmierzcza przemocy*, mimo że mówi o licznych rewolucjach i obwieszcza rewolucyjną tezę, powstał *pod ich wrażeniem* raczej niż z chęci ich precyzyjnego opisanie.

### **/// Rewolucja człowieczeństwa według Harariego**

Harari, izraelski historyk wojskowości, stawia w swojej książce *Od zwierząt do bogów. Krótka historia ludzkości* jasno sformułowane, ale niezwykle skomplikowane pytanie: „w jaki sposób trzy wielkie rewolucje w dziejach ludzkości – kognitywna<sup>1</sup>, neolityczna i naukowa – wpłynęły na człowieka i inne ziemskie organizmy?” (Harari 2014: 3–4; polskie tłum. 2017). W odpowiedzi buduje narrację, w której zawierają się odniesienia do kolejnych, kon-

<sup>1</sup> Przez rewolucję kognitywną Harari rozumie pojawienie się nowych form komunikacji i myślenia poznawczego 70 do 30 tysięcy lat temu w związku z wielkimi migracjami z Afryki Wschodniej na Bliski Wschód i dalej do Azji Wschodniej, Ameryki i Australii.

kretniejszych tez: o przełomowej roli rozwoju wyobraźni w ludzkiej dominacji wśród innych gatunków (22–30), o pokrewieństwie religii i struktur polityczno-prawnych jako wytworów ludzkiej wyobraźni (30–44), o rewolucji neolitycznej jako głównej przyczynie pogorszenia się warunków życia zwierząt wykorzystywanych przez człowieka (89–107), o stałym trendzie tworzenia się imperiów (210–232) czy o współczesnej nieprecyzyjnej ocenie wpływu postępu technologicznego na szacowany poziom zadowolenia z życia (421–442). Choć układ pracy (cztery części dotyczące kolejnych przełomów, które Harari dostrzegł w historii ludzkości, podzielone na dwadzieścia rozdziałów) jest chronologiczny i zawiera ona aparat naukowy w postaci przypisów, różni się od typowych wywodów historycznych. Harari zrezygnował ze źródeł pierwotnych jako chociażby uzupełniającego materiału bazowego dla wniosków; zamiast tego opiera się w całości na cudzych opracowaniach, a w przeważającej mierze – na syntezach. Choć nie gra to decydującej roli w ocenie wartości pracy, warto dodać, że nawet zawarte w niej odniesienia do istniejącej literatury są nieliczne (zaledwie kilka przypisów na rozdział).

Ostatnia część *Od zwierząt do bogów* rozważa konsekwencje, jakie przyniosą rodzajowi ludzkiemu nowe technologie, włączając w to inżynierię genetyczną, nowe, hipotetyczne typy biochemii tworzące życie nieorganiczne oraz możliwość uczynienia ludzi nieśmiertelnymi (lub aśmiertelnymi – *ammortal* – czyli podatnymi jedynie na przemoc) (Harari 2014: 445–464). Zgodnie z metaforą Harariego oznaczałoby to, że „ludzie staną się bogami”. Wątek ten podejmuje kolejna książka izrealskiego historyka, *Homo deus: krótka historia jutra* (2016; polskie tłum. 2018). W o wiele większym stopniu poświęcona filozoficzno-kognitywnym fascynacjom Harariego, dotyka ona zagadnień inteligencji, świadomości i ludzkiego doświadczenia w ogóle. Jej przewodni argument da się streścić następującym wywodem logicznym: z ewolucyjnego punktu widzenia ludzie działają według algorytmu, a dzięki kolejnym rewolucjom, szczególnie rewolucji naukowej, nauczyli się manipulować danymi, które ich tworzą, chociaż w procesie tym utracili błogą nieświadomość tego, czym naprawdę są. „Nowoczesność to umowa” – pisał Harari – „ludzie zgadzają się na porzucenie sensu życia w zamian za władzę [...]. Co jest cenniejsze – inteligencja czy świadomość?” (Harari 2016: 199). Konieczność odpowiedzi na to pytanie znamionuje nadchodzący koniec człowieka w jego dotychczasowej postaci: zmieni się *das Menschsein selbst* bądź dojdzie do katastrofy egzystencjalnej. Struktura książki w pełni oddaje charakter przedstawianej tezy – została podzielona na trzy części zatytułowane *Homo sapiens podbija świat*, *Homo sapiens nadaje*

świata znaczenie oraz *Homo sapiens* traci kontrolę. *Homo deus* oparty jest na bogatszej literaturze niż *Od zwierząt do bogów*, choć wciąż składa się jedynie z opracowań tematycznych.

Obie prace Harariego zajmują stanowisko wobec największych rewolucji w dziejach człowieka i przedstawiają propozycję nadejścia kolejnej. Jakich metod użyto, żeby udowodnić tę tezę? *Od zwierząt do bogów* rozczarowuje, ponieważ powołuje się na poziom rozwoju technologicznego jako jedyny argument, który ma dowieść nadejścia rewolucji społeczno-technologicznej mającej „zmienić oblicze człowieka” (Harari 2014: 445–446). Chociaż obawy przed konsekwencjami niekontrolowanego rozwoju nie są bezpodstawne, zakładanie konkretnego scenariusza tylko w oparciu o reakcję emocjonalną (strach) zakrawa na sensacjonalizm. Bezcelowość tego rodzaju przewidywań dobrze udowadnia fakt, że od lat 50. XX wieku eksperci szacują czas potrzebny na wynalezienie sztucznej inteligencji na mniej więcej dwadzieścia lat (Bostrom 2014: 3–4). Humanizm, w nomenklaturze Harariego religia (sic!) przekonana o prymarnej roli moralnej jednostkowo pojmowanego szczęścia (raczej charakterystyka niż precyzyjna definicja), popchnie człowieka ku pogoni za władzą i nieśmiertelnością. Sięgnięcie po te boskie atrybuty może odbyć się kosztem człowieczeństwa i doprowadzić do rozplynięcia się indywidualizmów w *Internecie-Wszystkich-Rzeczy*, systemie danych, który przewyższy sprawnością człowieka (Harari 2016: 94–107). Emocjonalno-intuicyjna probabilistyka Harariego przechodzi w karykaturę, jeśli wziąć pod uwagę szczegółowość jego propozycji. Wydaje się, że porzucił on naukowe metody dochodzenia do przyczyn rewolucji na rzecz wyjaśnienia opartego na dość swobodnie rozumianej ideologii i jej interakcji z technologią, miejsca zaś poświęcone społecznym oddźwiękom przepowiadanych zmian (np. Harari 2016: 46–52, 65–72) zawierają spekulację ekstrapolowaną z technicznych nowinek.

Futurystyczną metodę Harariego można by nazwać *erudite guess*, erudycyjnym zgadywaniem, opartym na naiwnym przekonaniu, że ewolucję da się przedstawić jako narrację linearnego postępu. Jednakże nawet to określenie nie wytrzymuje nacisku zarzutów, z jakim spotkały się obie omawiane prace. Szczegółowo opisano zawarte w nich pominięcia, uproszczenia i niesatysfakcjonujące generalizacje (Strawson 2014, Sexton 2015, Tuschman 2015). Wielokrotnie powracały też zarzuty wyciągania doniosłych wniosków bez żadnej podstawy źródłowej (Mann 2015, Sexton 2015). Wypominano też tendencję do *scientific name-dropping* – przesadnego użycia słów takich jak biotechnologia, nanotechnologia czy sztuczna inteligencja, podczas gdy rzadko którykolwiek z tych tematów jest głęboko omówiony

(„Future Shock” 2016). W szczegółowej analizie amerykański antropolog C.R. Hallpike (2017) nie dostrzegł w książce „żadnego wkładu do zastanego stanu wiedzy” i sugerował, żeby „nie oceniać *Od zwierząt do bogów* jako poważnej pracy naukowej, ale raczej jako «infotainment», publikację nastawioną na zabawienie czytelników dziką intelektualną przejażdżką przez krajobraz historii, zakrapianą sensacyjną spekulacją i zakończoną eksydującymi prognozami końca ludzkości”. W tym sensie miał to być „absolutny sukces”. Nawet Pinker dystansował się od porównania z Hararim, twierdząc, że jest „sceptyczny wobec wyobrażonych scenariuszy science fiction” (Sailer 2015). Do wspomnianych warto dodać również zrekapitułowane powyżej braki metodologiczne oraz emocjonalne zaangażowanie w omawiany temat. Harari, podobnie do Pinkera, posłużył się w swoich pracach silną retoryką. Przejawiła się ona w konstrukcji całej książki: porzucono w niej typową dla literatury anglojęzycznej strukturę argumentacyjną, gdzie każdy element wywodu podporządkowany jest udowodnieniu przewodniej tezy (Aumüller 2014: 854–867). Zamiast tego treść pracy, pozornie dyktowana jej chronologicznym układem, bezustannie od niego odbiega, przekonując do kolejnych uderzających faktów na temat tego, jak daleko zaszliśmy jako gatunek i przygotowując czytelnika do bezkrytycznego przyjęcia równie uderzających zwiastunów przyszłości. *Exempli gratia*, pierwszy rozdział *Homo deus* przekonuje, że poprzez coraz wyższą skuteczność w walce z chorobami, głodem i skrajnym ubóstwem człowiek uniezależnia się od biologii. Natychmiast później Harari zaczyna odgadywanie przyszłości, przejście pomiędzy tymi fragmentami sprowadzając do frazy o zakładanym przez niego prawdopodobieństwie, np. „w XXI wieku ludzie najpewniej podejmą poważną próbę osiągnięcia nieśmiertelności”, „drugim wielkim punktem w planie ludzkości na przyszłość prawdopodobnie będzie odnalezienie klucza do szczęścia” (Harari 2016: 4, 5–6). W ten sposób nie tylko przyzwyczajają czytelnika do zrównywania faktów i spekulacji, ale też legitymizuje swoje twierdzenia za pomocą argumentu emocjonalnego: skoro tyle już udało się nam osiągnąć, co jeszcze przed nami?

### **/// Dlaczego tyle rewolucji, dlaczego tak mało o rewolucjach?**

Zagadnienie rewolucji jest symptomatyczne dla postawy popnaukowców. Mimo że przedmiotem ich prac była rewolucyjna zmiana społeczna, a używany przez nich język oraz retoryka nawiązywały do licznych rewolucji, zarówno Pinker, jak i Harari zupełnie zignorowali dotychczasową literaturę dotyczącą tematu. Tymczasem teoria rewolucji ma długą tradycję (Kro-

eber 1996). Dla Marksa rewolucja była warunkiem postępu społecznego i krytycznym efektem walki klas. Przez kolejne sto pięćdziesiąt lat szkoły marksistowskie i neomarksistowskie, niezależnie od swojego stosunku do rewolucyjnego postulatu, musiały odnieść się do rewolucji jako do newralgicznego punktu teorii, na której się opierały (Schaff 1973). Pitrim Sorokin, odwołując się do Hobbesa, szukał przyczyn rewolucji w dezorganizacji instytucji władzy i społecznej kontroli oraz w stłumieniu podstawowych instynktów, jakie odczuwa większość społeczeństwa (Sorokin 1925). Podejścia strukturalistyczne pozwoliły wyróżnić, poza bezpośrednimi przyczynami rewolucji, rewolucyjną sytuację społeczną związaną z długofalowymi procesami. Theda Skocpol udowodniła, że w rewolucji zawiera się etap kryzysu stanu oraz wyłonienia się klasy, która później dominuje porewolucyjną rzeczywistość (Skocpol 1979). Charles Tilly wskazał na znaczenie przesunięć definicyjnych granic rewolucji, przy których niewielka zmiana może doprowadzić do ogromnych różnic teoretycznych (Tilly 1978). W reakcji na niezwykle istotną książkę Thomasa Kuhna (1962) pojawiły się dziesiątki prac mówiących o rewolucji w nauce. Wreszcie, sama rewolucja technologiczna ostatnich lat opisywana jest w o wiele dojrzalszej i mniej spekulatywnej formie przez badaczy o różnych specjalizacjach (Anton, Silbergliitt i Scheider 2001, Klein 2008, Perez 2009). Pominięcie tradycji pisania o rewolucjach to zarzut, który w oczach każdego recenzenta niebezpiecznie podważałby zasadność wniosków pracy w dużym stopniu poświęconej rewolucjom. Dlaczego więc doświadczeni badacze – Pinker to znakomity autorytet w zakresie psychologii ewolucyjnej i kognitywistyki, Harari jest szanowanym specjalistą od historii militarnej – dopuścili się takiego zaniedbania?

Najprostsze wyjaśnienie wskazywałoby na to, że adresatem ich książek nie byli tylko naukowcy – dlatego zdecydowano się na podkreślenie centralnej tezy zamiast wchodzenia w szczegółowe debaty akademickie. Popnaukowcy obroniliby się przed wieloma krytykami, przyjmując etykietę popularyzatorów bądź dziennikarzy, faktycznie jednak wystrzegają się tego porównania (Ni 2008). Zamiast tego uparcie przekonują o naukowej doniosłości swoich wniosków, nie widząc sprzeczności między tym a deklarowaniem, że ich „docelowym odbiorcą jest czytelnik New York Timesa” (Ni 2008, Sanderson 2014). Ta konfuzja po części wynika ze specyfiki anglojęzycznych rynków wydawniczych, które często zacierają różnice pomiędzy jednym a drugim. W prasie (oraz e-prasie) obu określeń używa się wymiennie – np. na stronie wydawnictwa Penguin *Od zwierząt do bogów* umieszczona jest w kategorii „Popular science”, chociaż samej pozycji

towarzyszy dopisek „Special editions of groundbreaking science books” (patrz: <https://www.penguin.co.uk/genres/non-fiction/science-nature/popular-science/>; dostęp 10.01.2018; podobnie Ellis 2015). W rezultacie wnioski pop naukowców są raz odrzucane jako popularyzatorskie, przez co nie stosuje się wobec nich takich samych standardów jak wobec poważniejszych prac (Ni 2008, Fuentes 2017), a raz szczegółowo krytykowane przez specjalistów, którzy alarmują o „infotainment” oraz niedostrzeganiu „różnicy pomiędzy nauką i dziennikarstwem”. Niebezpieczeństwo pojawia się, kiedy trafią do rąk osób nieświadomych tej różnicy lub krytyk, a szczególnie badaczy niepowiązanych dyscyplin, którzy nie są w stanie dostrzec nadużyć. Tych, którzy sądzą, że nie dzieje się to tak często, warto ponownie odesłać do baz zbierających informacje na temat cytowań umieszczanych w artykułach akademickich, takich jak Google Scholar.

Być może głównym problemem jest właśnie to, że prace pop naukowe nie spełniają ani warunków stawianych tekstom naukowym, ani popularnym, popularyzatorskim czy popularnonaukowym. Mają one wprawdzie aparat naukowy (bardziej rozwinięty u Pinkera) i opierają się na licznych, często znamienitych nazwiskach oraz teoriach; próbują też w uporządkowany i racjonalny sposób odpowiedzieć na ważne dla nauki pytania: nie są więc „wiedzoodtwórcze”, ale „wiedzotwórcze”, co jest cechą działalności naukowej (Zalęska 2016: 60–61). Posługują się jednak uogólnieniami, są niedokładne, zarzuca się im uprzedzenia. Zanedbane są w nich fragmenty poświęcone metodom i założeniom teoretycznym; nacisk argumentacji zamiast na dane i sposoby ich opracowania kładzie się na emocje; wiedza nie jest w nich celem, ale środkiem do osiągnięcia celów pozanaukowych; ich język jest dostrojony do szerokiej publiczności. Ta charakterystyka wskazywałaby z kolei na to, że są to prace popularyzatorskie (Zalęska 2016: 64–68). Wydawca omawianych książek, Penguin, specjalizuje się w publikacjach beletrystycznych i popularnonaukowych. Nawet tytuły prac Harariego, *A Brief History of...*, wyraźnie nawiązują do formatu popularyzatorskiego. Tymczasem pop naukowcy uparcie twierdzą, że ich publikacje są przełomowe w znaczeniu przede wszystkim naukowym; pogląd, który wielu cytujących wydaje się podzielać.

O ile twierdzenie, że pop nauka to po prostu próba formułowania wniosków pretendujących do naukowości za pomocą metod, które nie spełniają kryteriów naukowych, w części tłumaczy ich popularność pośród laików, o tyle nie wyjaśnia ono, dlaczego książki Pinkera i Harariego odniosły sukces w środowisku akademickim. Naiwne byłoby założenie, że każdy badacz, który odebrał je entuzjastycznie, nie zdaje sobie sprawy z ich



wad i przesycenia retoryką. Ważnym czynnikiem mogą być natomiast prądy myślowe, które każą odkrywcość tezy docenić w większym stopniu niż metodologiczny rygor analizy. Najogólniej wskazać można na to, że świat anglosaski, mimo że zwykle wiązany z filozofią analityczną nakierowaną na dokładność i detal, pozostaje również pod wpływem myśli utylitarnej i pragmatycznej, zorientowanych na postęp społeczny oraz stosowalność proponowanych rozwiązań (Morales 2017). Trend ten znajduje swój szczególnie wyraz w historiografii, gdzie sukces odnoszą prace podporządkowujące historiografię celom wobec niej zewnętrznym bądź „twardym” dziedzinom, które w domyśle mają zrobić z niej lepszy użytek. Renesans przeżywa historia globalna, często wiązana ze społecznym zaangażowaniem historyka (Armitage i Guldi 2015), która wydała już na świat prognostyków katastrofy, jaką przyniesie rozwój – nie bez przypadku Fukuyama (1992) również wygłaszał tezy o posthumanizmie i nieagresji dojrzałych demokracji. Tymczasem od publikacji nagrodzonych nagrodą Pulitzera *Strzelb, żarzątków, maszyn* (z alternatywnym podtytułem *Krótką historia wszystkiego. Ostatnie 13 tys. lat*) Jareda Diamonda (1997) trwają debaty na temat stosowania narzędzi nauk przyrodniczych w badaniach historycznych. Podczas gdy zwolennicy takiego rozwiązania wskazują na korzyści, jakie przynieść może poszerzenie perspektywy i zwiększenie ilości dostępnych metod badawczych, ostrożniejsi metodolodowie ostrzegają przed możliwością zamknięcia się w kręgu myślowym redukcjonistycznego ewolucjonizmu kulturowego oraz zagrożeniem kolonizacji jednych dyscyplin przez drugie, jeżeli taka adaptacja nastąpi z pominięciem złożoności problematyki historycznej (Blaser 1999, Goodheart 2005, Adas 2012, Chase-Dunn i Hall 2012, Wieseltier 2013, Izdebski 2014).

Są powody, żeby sądzić, że popnaukowcy nie traktują nauk społecznych i humanistycznych jako równorzędnych innym dziedzinom. Pinker był jednym z beneficjentów tzw. zwrotu kognitywnego w nauce, który zaowocował nagłym zwiększeniem nakładów finansowych na studia nad mózgiem i umysłem w ostatnim ćwierćwieczu poprzedniego stulecia (Abbott 2008). Interdyscyplinarny charakter tych badań, skupiających przedstawicieli „twardych” i „miękkich” nauk (psychologów, neurobiologów, lingwistów i specjalistów od sztucznej inteligencji, ale też antropologów i filozofów) mógł poskutkować tym, że absolwenci widziani byli (oraz widzieli siebie) jako kompetentnych w każdej z tych sfer. Nieprzypadkowo po pracy w instytucjach poświęconych neuronauce Pinker otrzymał posadę w londyńskim New College of the Humanities. Podobne zaplecze w „twardej” nauce ma wielu innych popnaukowców: Ray Kurzweil to informa-

tyk i futurysta, Robert Wright specjalizuje się w psychologii ewolucyjnej, Michael Shermer – w psychologii eksperymentalnej. Harari to wprawdzie historyk, ale historyk wojskowości, niezainteresowany głębokimi przemianami społecznymi przed publikacją swoich bestsellerów. Możliwe, że wielu z omawianych badaczy wychodzi z przekonania, wcale zresztą nie marginalnego, że humanistykę i nauki społeczne uprawia się łatwo (Lewis 2017).

Te uprzedzenia idą w parze z sympatią, jaką żywią oni do propozycji mechanistycznego opisu kultury; przy okazji powracają podnoszone podczas dyskusji wokół książki Diamonda oskarżenia o scjentyzm, naukową kolonizację i wiarę w prymat biologii nad kulturą. Pinker widzi siebie jako proponenta integracji nauk ścisłych i humanistycznych, przekonując, że to jedyny ratunek wobec ich kryzysu (Pinker 2013), oraz sugeruje mariaże, które istnieją już od dawna: lingwistyki z literaturoznawstwem, semantyki i historii, psychologii i biologii z naukami politycznymi („Towards a Greater Synthesis” 2016). Odrzucenie uproszczeń zawartych w pracach pop-naukowców zrównuje z oporem wobec adaptacji metod nauk przyrodniczych w naukach społecznych i komentuje z wyraźną irytacją:

Humanści [...] sięgają po zwyczajowe przymiotniki: upraszczające, redukcjonistyczne, naiwne, wulgarne, i oczywiście, scjentyistyczne [...] krytycy powinni uważać z przymiotnikami. Jeżeli cokolwiek jest naiwne i upraszczające, to jest to przekonanie, że wrota akademii powinny być zatrzęsnięte i że powinniśmy być wiecznie usatysfakcjonowani tym, jak naukę robi się dziś. Z pewnością nasze zrozumienie polityki, kultury i moralności może wiele zyskać dzięki zrozumieniu świata fizycznego czy historii człowieka jako gatunku (Pinker 2013).

W podobnym duchu Harari w pierwszych słowach *Sapiens* sytuuje historię jako naukę o kulturze w szkielecie nauk przyrodniczych (Harari 2014: ix) oraz – co istotniejsze – umieszcza w książce podziękowania dla Jareda Diamonda, który udowodnił mu, że „można zadawać wielkie pytania i odpowiadać na nie naukowo” (481–482). Niektórzy publicyści dopatrują się w tym powstawania odrębnej szkoły badawczej, która ma „stosować metody nauk ścisłych do badania każdego aspektu historii” (Forbes 2014). Popnauka łączy przekonanie o skuteczności takiego projektu z perspektywą makrohistoryczną i zbywającym stosunkiem wobec teorii w ogóle. Prace Harariego dają wyraz przekonaniu, że da się pisać historię uniwersalną, przechodzącą ponad przestrzennymi i czasowymi granicami, mimo bra-

ku szczegółowego zagłębienia się w którykolwiek z omawianych tematów. Pinker wydaje się wychodzić z założenia, że do wsparcia głęboko skontekstualizowanych twierdzeń dotyczących społeczno-historycznego rozwoju wystarcza podobna ilość odniesień do literatury, co w przypadku uzasadnienia eksperymentalnie sprawdzalnych twierdzeń nauk kognitywnych, wyabstrahowanych na potrzeby operacyjne. Dostrzeżone w tej sposób zależności ilustrowane są z kolei wycinkami z filozoficznych prac z epoki, podobnie jak psychologowie ilustrują procesy psychologicznie przykładami z życia codziennego. Metodologiczne braki w obu przypadkach przykryte są literacką retoryką i przywoływaniem ustaleń nauk „ścisłych”. Biologia, informatyka i statystyka mają według pop naukowców uszlachetniać każdą kiepską socjologię.

Podczas próby diagnozy problemu pop naukowców wskazać należałoby również na inny rodzaj afiliacji. Poza podobnym wykształceniem, postawą i cechami pisarstwa omawiani badacze związani są z tzw. Nowym Ateizmem oraz uważani są za autorytety przez członków grup transhumanistycznych. Nowy Ateizm to ruch pisarzy ateistycznych, którzy postawili sobie za zadanie rozciągnięcie naukowego rozumowania na teren religii w ramach debaty publicznej (LeDrew 2016: 46–54). Chociaż jego najsłynniejsi członkowie to także publiczni intelektualiści wywodzący się ze środowiska naukowego (Richard Dawkins, Sam Harris, Christopher Hitchens i Daniel Dennett, w nawiązaniu do końca religii nazywani „Czterema Jeźdźcami”), ich celem jest rozpowszechnianie wiedzy (działalność „wiedzoodtwórcza”) na polach wyznaczonych przez ich specjalizacje. To nie pozwala zaliczyć ich do grupy pop naukowców, ponieważ ściśle przestrzegają rozróżnienia pomiędzy działalnością naukową i popularyzatorską. Wiele wskazuje jednak na to, że jedni i drudzy mają tych samych odbiorców. Pinker jest bezpośrednio kojarzony z Nowym Ateizmem (LeDrew 2016: 51). Harari, w kilku miejscach krytyczny wobec tego ruchu, jest aktywnym zwolennikiem ateizmu, w obu książkach powołuje się na „Czterech Jeźdźców” (Harari 2014: 443, Harari 2016: 116, 196, 305) oraz przyjął zaproszenie Harrisa na wywiad w jego podcaście (Harris 2017). Tytuły wzmiankowanych książek powinny wyjaśnić przyczyny fascynacji pop nauką wśród grup skupionych wokół pojęcia transhumanizmu, czyli zwolenników wykorzystywania technologii do rozwoju ludzkiej kondycji i zainteresowanych jej futurystycznym obrazem. Transhumaniści tworzą zbiorowości pozostające w kontakcie dzięki mediom społecznościowym, uaktywniające się blisko specyficznych dat (np. 1 marca, czyli Dzień Przyszłości czy 1 października, czyli Dzień Długowieczności) i zorganizowane

wokół konkretnych organizacji (np. Humanity+ i Church of Eternal Life). Harari (2016: 352–266) bezpośrednio przyznaje się do tego rodzaju fascynacji; Pinker miał „przecierać szlaki” transhumanizmowi (Baumann 2010).

W obliczu tych związków i wspomnianych wcześniej oskarżeń o promowanie danej postawy, nie trzeba dedukcyjnej brawury pop naukowców, żeby wskazać na zagrożenie ideologizacją. Pomimo ich najlepszych intencji kierowany *racjonalnym* lub *oświeconym optymizmem* redukcjonistyczny scjentyzm Harariego, Pinkera i innych oddala pop naukę od nauki, której ostatecznym celem – według wielu – ma być prawda. Problem dobrze obrazuje przykład Michaela Shermera, transhumanisty, makrohistoryka nauki, wojującego ateisty i pop naukowca polecanego przez Pinkera. W 2017 opublikował on w czasopiśmie „Theology and Science” programowy tekst pod tytułem *Scientific Naturalism: A Manifesto for Enlightenment Humanism*. Z wykształcenia będący m.in. teologiem Shermer w sposób symptomatyczny zmieszał w nim twierdzenia społeczno-historyczne z postulatami odnośnie do postawy. Przekonywał, że to dzięki tytułowemu światopoglądowi „już nigdy więcej nie będziemy intelektualnymi niewolnikami tych, którzy mózgi nasze skuliby łańcuchami dogmatu i autorytetu” (Shermer 2017: 228).

Nawet zgadzając się z pobudkami Shermera, nie sposób zgodzić się z jego metodami, zarówno dotyczącymi przeprowadzania badań, jak i komunikacji ich wyników. Jeśli ważne pozostają takie cechy nauki, jak obiektywizm i racjonalizm, to argument nawołujący do akceptacji postawy naukowej oparty na emocjach będzie sam siebie podważał. Podobnie, być może, należy docenić ambitne projekty Harariego i Pinkera, ale nie można przyjmować ich bezkrytycznie. Bogate statystyki i błyskotliwe uwagi zawarte w ich książkach przyćmione zostały ostentacyjnością ich wniosków. Przewidywania przyszłości oparte na tak chybotliwych fundamentach nie dowartościowują ani nie wnoszą wiele do naszych niełatwych prób podejmowania się społecznej futurologii. O ile nie sposób sprowadzić książek pop naukowców do zwykłego science fiction, o tyle z pewnością mogą klasyfikować się jako *non-fiction* i niebezpiecznie zbliżają się do *non-science*.

#### Bibliografia:

/// Abbott L.F. 2008. *Theoretical Neuroscience Rising*, „Neuron”, t. 60, nr 3, s. 489–495.

- /// Adas M. 2012. *Comparative History and the Challenge of the Grand Narrative*, [w:] *A Companion to World History*, red. D. Northrop, Blackwell Publishing, s. 229–243.
- /// Anton P.S., Silbergliitt R., Schneider J. 2001. *The global technology revolution: bio/nano/materials trends and their synergies with information technology by 2015*, Rand Corporation.
- /// Armitage D., Guldi J. 2015. *The History Manifesto*, Cambridge University Press.
- /// Aronson R. 2013. *Pinker and Progress*, „History and Theory”, t. 52, nr 2, s. 246–264.
- /// Arquilla J. 2012. *The Big Kill*, „Foreign Policy”. <https://foreignpolicy.com/2012/12/03/the-big-kill/>; dostęp: 05.01.2018.
- /// Aumüller M. 2014. *Text Types. Handbook of Narratology*, De Gruyter.
- /// Baumann F. 2010. *Humanism and Transhumanism*, „The New Atlantis”, t. 29, s. 68–84.
- /// Bhatt C. 2013. *Book Review Symposium: Steven Pinker, The Better Angels of Our Nature: A History of Violence and Humanity*, „Sociology”, t. 47, nr 6, s. 1229–1232.
- /// Black J. 1995. *A Military Revolution? A 1660–1792 Perspective*, [w:] J. Rogers, *The Military Revolution Debate: Readings on the Military Transformation of Early Modern Europe*, Westview Press, s. 95–115.
- /// Blaser K. 1999. *The History of Nature and the Nature of History: Stephen Jay Gould on Science, Philosophy, and History*, „The History Teacher”, t. 32, nr 3, s. 411–430.
- /// Boström N. 2014. *Superintelligence: Paths, dangers, strategies*, Oxford University Press.
- /// Chase-Dunn C., Hall T.D. *Global Scale Analysis in Human History*, [w:] *A Companion to World History*, red. D. Northrop, Blackwell Publishing, s. 185–200.
- /// Cirillo P., Taleb N. 2016. *On the statistical properties and tail risk of violent conflicts*, „Physica A: Statistical Mechanics and its Applications”, t. 452, s. 29–45.

/// Diamond J. 1997. *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*, W.W. Norton.

/// Douthat R. 2011. *Steven Pinker's History of Violence*, „The New York Times”. <https://douthat.blogs.nytimes.com/2011/10/17/steven-pinkers-history-of-violence/>; dostę: 04.01.2018.

/// Duffy M. 1980. *The Military Revolution and the State, 1500–1800*, University of Exeter Press.

/// Ellis R. 2015. *'Sapiens' by Yuval Noah Harari*, „Middle Way Society”. <http://www.middlewaysociety.org/books/science-and-social-science-books/sapiens-by-yuval-noah-hariri/>; dostę: 08.01.2018.

/// Epstein R. 2011. *Book Review: The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, „Scientific American”. <https://www.scientificamerican.com/article/bookreview-steven-pinker-the-better-angels-of-our-nature-why-violence-has-declined/#>; dostę: 04.01.2018.

/// Falk D., Hildebolt C. 2017. *Annual War Deaths in Small-Scale versus State Societies Scale with Population Size Rather Than Violence*, „Current Anthropology”, t. 58, nr 6, s. 805–813.

/// Ferguson R.B. 2013. *Pinker's List. Exaggerating Prehistoric War Mortality*, [w:] *War, Peace, and Human Nature. The Convergence of Evolutionary and Cultural Views*, red. D. Fry, Oxford University Press, s. 112–131.

/// Forbes P. 2014. *Sapiens by Yuval Noah Harari, book review: Eloquent history of what makes us human*. <http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/books/reviews/sapiens-by-yuval-noah-harari-book-review-eloquent-history-of-what-makes-us-human-9712106.html>; dostę: 11.01.2018.

/// Fuentes A. 2017. *Get the Science Right!*, „Psychology Today”. <https://www.psychologytoday.com/blog/busting-myths-about-human-nature/201707/get-the-science-right>; dostę: 10.01.2018.

/// Fukuyama F. 1992. *The End of History and the Last Man*, Free Press.

/// *Future shock. The bestselling Israeli historian looks at where mankind is heading*. 2016. „The Economist”. <https://www.economist.com/news/books-and-arts/21707180-best-selling-israeli-historian-looks-where-mankind-heading-future-shock>; dostę: 08.01.2018.

- /// Gray J. 2011. *Delusions of Peace*, „Prospect”. <https://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/john-gray-steven-pinker-violence-review>; dostęp: 05.01.2018.
- /// Goodheart E. 2005. *Is History a Science?*, „Philosophy and Literature”, t. 29, nr 2, s. 477–488.
- /// Hallpike C.R. 2017. *A Response to Yuval Harari’s ‘Sapiens: A Brief History of Humankind’*, „New English Review”. [http://www.newenglishreview.org/custpage.cfm?frm=189085&sec\\_id=189085](http://www.newenglishreview.org/custpage.cfm?frm=189085&sec_id=189085); dostęp: 09.01.2018.
- /// Harari Y.N. 2014. *Sapiens: A Brief History of Humankind* [oryg. wyd. hebrajskie 2011], Penguin.
- /// Harari Y.N. 2016. *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow* [oryg. wyd. hebrajskie 2015], Penguin.
- /// Harari Y.N. 2017. *Sapiens. Od zwierząt do bogów*, tłum. J. Hunia, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Harari Y.N. 2018. *Homo deus. Krótka historia jutra*, tłum. M. Romanek, Wydawnictwo Literackie.
- /// Harris S. 2017. *Reality and the Imagination. A Conversation with Yuval Noah Harari*. <https://www.samharris.org/podcast/item/reality-and-the-imagination>; dostęp: 12.01.2018.
- /// Hart D.B. 2012. *The Precious Steven Pinker*, „First Things”. <https://www.firstthings.com/article/2012/01/the-precious-steven-pinker>; dostęp: 04.01.2018.
- /// Herman E.S., Peterson D. 2012. *Steven Pinker on the Alleged Decline of Violence*, „International Socialist Review”, nr 86. <https://isreview.org/issue/86/steven-pinker-alleged-decline-violence>; dostęp 05.01.2018.
- /// Izdebski A. 2014. *Konwergencja nauk przyrodniczych i historycznych: teoretyczny potencjał i praktyczne trudności*, „Historyka. Studia metodologiczne”, t. 44, s. 67–94.
- /// Jervis R. 2011. *Review: Pinker the Prophet*, „The National Interest”, nr 116, s. 54–64.
- /// Kolbert E. 2011. *Peace in Our Time*, „The New Yorker”. <https://www.newyorker.com/magazine/2011/10/03/peace-in-our-time-elizabeth-kolbert>; dostęp: 06.01.2018.

/// Kranzberg M. 1986. *Technology and History: „Kranzberg’s Laws”*, „Technology and Culture”, t. 27, nr 3, s. 544–560.

/// Kroeber C.B. 1996. *Theory and History of Revolution*, „Journal of World History”, t. 7, nr 1, s. 21–40.

/// Kuhn T. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press.

/// Laws B. 2011. *Theory Beyond the Codes*, „CTheory”. <http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=702>; dostę: 04.01.2018.

/// LeDrew S. 2016. *The Evolution of Atheism: The Politics of a Modern Movement*, Oxford University Press.

/// Lerner C.S. 2012. *Have a Nice Millenium*, „The Claremont Review of Books”. <http://www.claremont.org/crb/article/have-a-nice-millennium/>; dostę: 05.01.2018.

/// Lewis C.S. 2017. *Crisis Rhetoric, Stigma Play: The Contested Status of Humanities Majors on an Elite University Campus*, „Symbolic Interaction”, t. 40, nr 3, s. 378–395.

/// Mann C.C. 2015. *How Humankind Conquered the World*, „The Wall Street Journal”. <https://www.wsj.com/articles/book-review-sapiens-a-brief-history-of-humankind-by-yuval-noah-harari-1423261230>; dostę: 09.01.2018.

/// Mitzen J. 2013. *The Irony of Pinkerism*, „American Political Science Association”, t. 11, nr 2, s. 525–528.

/// Morales A. 2017. *Renascent pragmatism: Studies in law and social science*, Taylor & Francis.

/// Ni N. 2008. *The Pop-Science Paradox*, „The Harvard Crimson”. <http://www.thecrimson.com/article/2008/5/2/the-pop-science-paradox-on-the-first/>; dostę: 09.01.2018.

/// Perez C. 2009. *Technological revolutions and techno-economic paradigms*, Working Papers in Technology Governance and Economic Dynamics, Working Paper No. 20, Norway and Tallinn University of Technology.

/// Pinker S. 2011a. *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, Penguin Books.

/// Pinker S. 2011b. *Frequently Asked Questions about The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*. <https://stevenpinker.com/pages/freque>



ently-asked-questions-about-better-angels-our-nature-why-violence-has-declined; dostęp: 08.01.2018.

/// Pinker S. 2013. *Science is Not Your Enemy*, „New Republic”. <https://newrepublic.com/article/114127/science-not-enemy-humanities>; dostęp: 07.01.2018.

/// Pinker S. 2014. *The Sense of Style: The Thinking Person's Guide to Writing in the 21st Century*, Penguin Books.

/// Pinker S. 2015. *Zmierzb przemocy. Lepsza strona naszej natury*, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka.

/// Sailer S. 2015. *Pinker v. Singularity Think*. The Unz Review. <http://www.unz.com/istev/pinker-v-singularity-think/>; dostęp: 08.01.2018.

/// Sanderson C. 2014. *Yuval Noah Harari: Interview*, „The Bookseller”. <https://www.thebookseller.com/profile/yuval-noah-harari-interview>; dostęp: 09.01.2018.

/// Sexton J. 2015. *A Reductionist History of Mankind*, „The New Atlantis”, t. 47, s. 109–120.

/// Schaff A. 1973. *Marxist Theory on Revolution and Violence*, „Journal of the History of Ideas”, t. 34, nr 2, s. 263–270.

/// Shermer M. 2017. *Scientific Naturalism: A Manifesto for Enlightenment Humanism*, „Theology and Science”, t. 15, nr 3, s. 220–230.

/// Skocpol T. 1979. *States and Social Revolutions*, Cambridge University Press.

/// Sorokin P. 1925. *Sociology of Revolution*, J.B. Lippincott.

/// Strawson G. 2014. *Sapiens: A Brief History of Humankind by Yuval Noah Harari – review*, „The Guardian”. <https://www.theguardian.com/books/2014/sep/11/sapiens-brief-history-humankind-yuval-noah-harari-review>; dostęp: 08.01.2018.

/// Taleb N. 2012. *The ‘Long Peace’ Is a Statistical Illusion*. <https://www.fooledbyrandomness.com/pinker.pdf>; dostęp: 04.01.2018.

/// Tegmark M. 2017. *Life 3.0: Being Human in the Age of Artificial Intelligence*, Knopf.

/// Tilly C. 1978. *From Mobilization to Revolution*, McGraw-Hill.

/// *Towards a Greater Synthesis: Steven Pinker on How to Apply Science to the Humanities*. 2016. „Farnam Street”. <https://www.farnamstreetblog.com/2016/03/steven-pinker-science-humanities/>; dostęp: 10.01.2018.

/// True J. 2015. *Winning the Battle but Losing the War on Violence. A Feminist Perspective on the Declining Global Violence Thesis*, „International Feminist Journal of Politics”, t. 17, nr 4, s. 554–572.

/// Tuschman A. 2015. *How humans became human*, „The Washington Post”. [https://www.washingtonpost.com/opinions/our-kind-of-people/2015/03/13/78404422-b84c-11e4-aa05-1ce812b3fdd2\\_story.html?utm\\_term=.830680f30ef6](https://www.washingtonpost.com/opinions/our-kind-of-people/2015/03/13/78404422-b84c-11e4-aa05-1ce812b3fdd2_story.html?utm_term=.830680f30ef6); dostęp: 08.01.2018.

/// Wieseltier L. 2013. *Crimes Against Humanities*, „New Republic”. <https://newrepublic.com/article/114548/leon-wieseltier-responds-steven-pinkers-scientism>; dostęp: 10.01.2018.

/// Załęska M. 2016. *Retoryczne aspekty popularyzacji naukowej*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Polonica”, t. 31, nr 1, 59–70.

### /// **Abstrakt**

Artykuł omawia zjawisko popnauki oraz podejmuje próbę nakreślenia przyczyn jej powstania i sukcesu, jaki osiągnęła zarówno w kulturze popularnej, jak i w środowisku akademickim. Centralne pojęcie, angielski skrót od „popularyzacji nauki”, rozumiane jest tutaj jako prąd piśmiennictwa akademickiego przedstawiający śmiało tezy z niezachwianym przekonaniem o ich wartości naukowej pomimo rażących braków metodologicznych. Zagadnienie rewolucji, przez pryzmat którego przejawia się stosunek popnaukowców do tradycji socjologicznej, stanowi oś wyводу. Autor analizuje model argumentacji przykładowych prac Stevena Pinkera i Yuwała Noaha Harariego oraz – na podstawie własnych wniosków i powracających krytyk – gromadzi jego składowe i odtwarza nieścisłości zastosowanego w nich rozumowania. W powiązaniu z kontekstem powstania omawianych książek elementy te pozwalają mu wskazać na źródła oraz potencjalne niebezpieczeństwa szerokiej legitymizacji popnauki.

Słowa kluczowe:

Pinker, Harari, metodologia, nauka, rewolucja

### **/// Abstract**

This article aims at describing the emergence of pop-science and its success both in popular culture and the academy. The key term, an English abbreviation of “popular science”, is understood here as a tendency of some academic authors to posit a daring claim with full conviction of its validity despite its obvious methodological faults. The recurring theme of revolutions serves as a prism through which the pop-scientific attitude towards sociological tradition is presented. The critical analysis of works of Steven Pinker and Yuval Noah Harari and the collation of common critical arguments lead to extracting a set of constituents for the pop-scientific reasoning. The contextualisation of these elements allows exposing the sources and possible dangers of legitimising pop-science.

Keywords:

Pinker, Harari, methodology, science, revolution

**/// Adrian D. Wesołowski** – doktorant na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego i w Instytucie Antropologii Społecznej Maxa Plancka w Halle an der Saale. Zajmuje się socjologią i antropologią historyczną, metodologią nauk społecznych oraz studiami nad sławą i społecznym wyróżnieniem. Niedawno publikował w „Kwartalniku Historycznym” oraz „Historyce. Studiach metodologicznych”. Laureat stypendium fundacji z Brzezia Lanckorońskich (2017).

Email: wesolowski@eth.mpg.de



# KAROL MARKS I PROBLEM PRZYSZŁOŚCI

Krzysztof Świrek  
Uniwersytet Warszawski

Kiedy zadaje się pytanie o Marksa rozumienie przyszłości, niemal pierwszym skojarzeniem jest stwierdzenie, że autor *Manifestu komunistycznego* nie był dobrym prorokiem. Pozostając przy tym najbardziej znanym tekście, można wskazać przynajmniej kilka ważnych, centralnych tez, które jak się zdaje, historia zweryfikowała negatywnie. Proces tak zwanej „polaryzacji klasowej” nie nastąpił: masy proletariatu nie zostały doprowadzone na skraj nędzy, który zmusiłby je do samoorganizacji politycznej i rewolucji. Nie nastąpiła globalna sytuacja rewolucyjna. Rewolucja proletariacka nie wybuchła w krajach przodujących w rozwoju. Kiedy już wybuchła na peryferiach systemu (w słabo uprzemysłowionej Rosji), nie rozlała się na cały świat. Wreszcie, socjalizm budowany w bloku sowieckim na pewno nie był, parafrazując słowa z *Manifestu komunistycznego*, „swobodnym rozwojem każdego i wszystkich”, ale brutalną dyktaturą Partii: najpierw ludobójczą, później ulegającą długotrwałej dekompozycji w zastalych, biurokratycznych formach.

Stwierdzenie tych oczywistości jest, przywołując powszechnie znaną myśl, tym tryumfem, który nawet najbardziej mierny umysł może odnosić dziś nad genialnym umysłem dnia wczorajszego. Łatwość tej satysfakcji powinna jednak wywoływać nieufność. Artykuł ten będzie skromną próbą wyjścia poza banal i zbliżenia się do tych przyszłości, które rzeczywiście w tekstach Marksa możemy odszukać.

W pierwszej części artykułu przyglądam się narzędziom Marksa, które choć tak dokładnie skoncentrowane na teraźniejszości, są zawsze „wychylone” w przyszłość. W ten sposób chciałbym zarysować dziwną czasowość, która w tekstach Marksa łączy krytyczną analizę przeszłości, „rekonstrukcję” strukturalną współczesności i przewidywanie przyszłości. W drugiej części artykułu przedstawiam i interpretuję jedną z analiz Marksa: ana-

lizę rynku finansowego i kredytu, by pokazać, w jaki sposób futurologia Marksa okazała się opisem naszej (społeczeństw żyjących w XXI wieku) terażniejszości.

### **/// 1. Odwrócenie: narzędzia krytyczne**

Kiedy ktoś mówi z perspektywy swojej obecnej wiedzy, że przyszłości nie potrafiono przewidzieć, często zakłada również, że wie, czym jest terażniejszość. Lektura Marksa pozwala nam odwrócić problem: Marks bowiem większość swojej pracy poświęcał nie na przewidywania przyszłości albo szkicowanie jej projektów, ale na pracę odczytywania terażniejszości. Tym chociażby różni się od socjalistów takich jak Saint-Simon, rozpisujących w szczególności projekty reform społecznych, organizacji pracy administracyjnej, mnożących pisma, z których można wyczytać, gdzie leży rozwiązanie wszystkich problemów rządu. Stąd formuła odwrócenia, którą można wyczytać z Marksa, brzmiałaby: przyszłość nie jest trudna do przewidzenia, o ile wiemy, jaka jest terażniejszość. A to jest prawdziwe wyzwanie: skąd wiemy bowiem, jaka ona właściwie jest? To odwrócenie ma fundamentalne znaczenie dla nauk społecznych, bo nie można ich uprawiać, dopóki jest się pod urokiem tego, co na temat terażniejszości wie rozum potoczny.

#### **/// 1.1 Dialektyka: tendencje strukturalne i polityczna niepewność**

Projekt Marksa jest w dużej mierze krytyką współczesnych mu pojęć: krytyka ta zaczyna się, jak wiadomo, od wczesnych pism poświęconych krytyce filozofii niemieckiej (głównie w *Przyczyńku do krytyki heglowskiej filozofii prawa, Ideologii niemieckiej* czy *Tezach o Feuerbachu*). Kontynuowana jest jako krytyka „rozumu politycznego”, socjalizmu utopijnego, rozmaitych złudzeń reformizmu, błędów teoretycznych ukrytych we frazesach z programów partyjnych (głównie w *Maniście komunistycznym* i *Nędzy filozofii*). Projekt ten kulminuje w wieloletniej pracy nad gruntowną krytyką ekonomii politycznej, przeprowadzoną dwukrotnie: raz w formie „szkicowej” (*Grundrisse*), drugi raz w systematycznej (*Kapitał*). Projekt ten pozostał niedokończony. W międzyczasie były też krytyki pomniejsze, jak na przykład krytyka języka dziennikarskiego na stronach *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte*.

Krytyka ta wymaga rozmaitych narzędzi, a pisma Marksa to cały ich arsenał. Narzędziem o podstawowym znaczeniu jest dialektyka, rozumiana jako pewien sposób ujmowania relacji między myślącym podmiotem a rzeczywistością: w relacji tej podmiot rozpoznaje procesualny charak-

ter rzeczywistości społecznej i własnego myślenia. Proces ten nie jest jednak łagodnym przebiegiem, ale postępuje na drodze sprzeczności. W tym sensie dialektyka jest zarówno metodą myślenia o rzeczywistości, jak i ujmowania przez podmiot swojego zaangażowania w tę rzeczywistość. To rzeczywistość społeczna jest dialektyczna (pełna sprzeczności), ale także pozycja podmiotu jest sprzeczna wewnętrznie (co zawiera się choćby w tym, że podmiot współtworzy rzeczywistość, wobec której jest zarazem krytyczny).

Oczywiście należy w tym miejscu wystrzegać się pokusy sformułowania ostatecznej definicji. Samo podejmowanie próby byłoby nie tylko nieskromne (o dialektyce – Hegła, Marksa, Adorna – napisano zbyt wiele, by jakkolwiek krótka definicja mogła wystarczyć), ale też wskazywałoby na niezrozumienie stawki. Dialektyka nie jest metodą badawczą jak inne, ale jest takim szczególnym narzędziem myślenia, które zwrotnie ma to myślenie odmienić. Nieprzypadkowo z dialektyką kojarzą się słowa, które wskazują na jej „wybuchowy charakter”: błysk, spięcie. Fredric Jameson zwrócił uwagę na powiązany z tą techniką myślenia moment odkrycia, „szoku”, w którym ktoś wykrzykuje „to jest dialektyczne!” (Jameson 2010: 49 i dalej).

Dialektyka, w swoich różnych odmianach, jest więc tyleż narzędziem, co ćwiczeniem w przekraczaniu zdroworozsądkowej perspektywy. W przekraczaniu tym dostrzega się najczęściej potrójny ruch: punktem wyjścia jest pozór, rodzaj błędu, który łatwo jest zdemaskować. Drugi ruch polega na zdemaskowaniu samej demaskacji: krytyka jest ukazana jako błędna. Trzeci ruch polega na uznaniu prawdy ujawniającej się w pozorze (Jameson 2010: 59–60). Dobrym przykładem takiej operacji są reakcje na kryzys kapitalizmu: sytuację, która doprowadziła do kryzysu, próbuje się skrytykować jako błąd i fałszywą ścieżkę, którą należy oddzielić od „zdrowej gospodarki”. Prawdziwe dialektyczne odwrócenie polega na zauważeniu, że nie ma czegoś takiego, jak „zdrowy kapitalizm”: to w wyjściowej nierównowadze zawiera się prawda struktury jako takiej zmierzającej w stronę kryzysu. Innym przykładem – autorstwa Adorna, a przypomnianym niedawno przez Jamesona w jego ważnym eseju o dialektyce (Adorno 1967–1968, Jameson 2010: 54–56) – jest niewspółmierność perspektyw psychologii i socjologii: powierzchowna krytyka podziału dyscyplinarnego poszukiwałaby „przekroczenia” tej sprzeczności poprzez próbę dokonania fuzji, połączenia w jednej synkretycznej całości. Tymczasem właśnie w owej niewspółmierności zawiera się prawda społeczeństwa, które zrodziło ten podział: w społeczeństwie mieszczańskim jednostka i całość społeczna są oddzielone,

życie jednostki i życie społeczne wydają się niewspółmierne – i ten pozór zawiera w sobie więcej prawdy (jest już własną krytyczną diagnozą...) niż jakiegokolwiek próby jego naiwnego przezwyciężania.

Klasycznym przykładem tak rozumianego zastosowania dialektyki są Marks'a *Tezy o Feuerbachu* (1845). Na Feuerbacha krytykę religii jako formy idealistycznego uzewnętrznienia natury ludzkiej Marks odpowiada: krytyka wyobrażeń religijnych jako „wybrakowanych”, pustych wewnątrz, bezprzedmiotowych nie wystarcza. Należy uznać także negatywność samego bytu społecznego, „rozdarcie podstawy” tego bytu, czyli sprzeczności, które prowadzą do tworzenia wyobrażeń religijnych. Wyobrażenie świętej rodziny, pisze Marks, rodzi się z nieświętej rzeczywistości rodzin takich, jakie istnieją. To nie „oni”: nieświadomi, naiwni, oszukani ludzie tworzą ideologiczne wyobrażenia, ale to rzeczywistość społeczna, której są częścią (jako podmioty etyczne i polityczne), czyni te wyobrażenia koniecznymi. Z tego punktu widzenia wiele współczesnych „krytyk ideologii” jest obarczonych błędem zewnętrznej perspektywy: formułujący je (dziennikarze, badacze, radykalni myśliciele) nie chcą rozpoznać siebie jako „części obrazu”. Dialektyka wyklucza krytykę rzeczywistości społecznej z pozycji zewnętrznego obserwatora.

Każda krytyka moralizująca jest obciążona tym błędem, co znakomicie zostało wskazane na stronach *Manifestu komunistycznego* (1848). Mieszczańskim obrońcom moralności, pochylającym się nad duchową nędzą proletariatu, Marks i Engels odpowiadają: to wasze dzieło, rozpoznajcie się w tym obrazie poniżenia. To nie zepsucie moralne robotników prowadzi do plagi prostytucji w biednych dzielnicach, ale pieniądze mieszczańskich „patronów”, którzy potrzebują prostytucji robotnic, żeby utrzymać własne, wyalienowane życie seksualne (Marks, Engels 1949: 41–42). Wymowną odpowiedzią na ten problem były zresztą oświeceniowe projekty „państwowych burdeli” oraz dziewiętnastowieczne instytucje *maison close*, funkcjonujących jako „seksualne fabryki” (Preciado 2015: 58), wynoszących alienację seksualną – rozdzielenie miłości, seksualności i prokreacji oraz instytucji małżeństwa jako kontaktu i inwestycji – na poziom prawdziwie „cywilizowany”.

Marks nie postuluje, żeby ludzie oddali się marzeniom na temat mejsjańskiej przyszłości. Wręcz przeciwnie, charakterystyczne dla jego perspektywy jest domaganie się, byśmy rozpoznali swój udział w rzeczywistości społecznej, żebyśmy rozpoznali swoją odpowiedzialność. Wedle zasady „Tu jest róża, tutaj tańcz” (Marks 1975: 38): polityczną stawką marksizmu nie jest utopijne marzenie, ale zmuszenie odbiorców teorii, by zauważy-



li wreszcie terażniejszość i uznali jej istnienie. Robotnicy nie staną się podmiotem polityki, dopóki nie rozpoznają rzeczywistości, nie uznają jej wbrew drobnym satysfakcjom, do których – jak każdy człowiek – mają skłonność. Jeśli robotnicy nie zdobędą się choćby na rozpoznanie klasowego charakteru swojej sytuacji, to zawsze będą dawali się „rozgrywać” w walkach społecznych. Zadowolą się własnym drobnym przywilejem (na przykład lepszymi płacami w jakiejś gałęzi gospodarki, nieco niższymi cenami artykułów konsumpcyjnych itd.), kosztem tych osiągnięć politycznych, na które faktycznie mają szansę.

Dialektyczne ujmowanie procesu unieważnia znaczną część fałszywych problemów teoretycznych. Krytyki teorii Marksa, bezpośrednio związane z pewną interpretacją jej relacji wobec przyszłości, a zarzucające jej „fatalizm” i „profetyzm” oraz domagające się dowartościowania sprawczości jednostki (na ten temat zob. Topolski 1970: 54–55) są błędne właśnie w tym sensie. Pomijają dialektyczny charakter procesów społecznych opisywanych przez Marksa (pytanie o sprawczość jednostki dla nauk społecznych jest często pytaniem źle postawionym), a także dialektyczny charakter pojęciowości Marksowskiej. Na pytanie, ile determinizmu, a ile sprawczości jednostkowej, można odpowiedzieć tylko w jeden sposób: pełna wolność i pelen determinizm (argumentację na rzecz tej tezy rozwijałem, komentując teorię S. Žižka, w: Świrek 2018: 245–258). Jak pisze Marks w jednym ze swoich najsłynniejszych cytatów, „ludzie sami tworzą swoją historię, ale nie tworzą jej dowolnie [...], lecz [...] w okolicznościach danych i przekazanych” (Marks 1975: 33). Gdyby Marks nie rozumiał zasadniczej roli działania ludzkiego w historii, nie formułowałby jednego z bardziej żarliwych w dziejach myśli społecznej apelu o działanie polityczne. Jego projekt polityczny byłby pozbawiony sensu. Z drugiej strony – dla Marksa jasne jest, że polityka nie rozgrywa się na drodze przekonywania do swoich racji, ale wymaga praktykowania (w przeciwieństwie do utopistów, przekonanych o wyższości własnych projektów organizacji społecznej).

Wiele nieporozumień w tej sprawie wydaje się brać z traktowania *Manifestu komunistycznego* Marksa i Engelsa jako „tekstu podstawowego”, fundującego marksizm. Rzeczywiście, tekst *Manifestu* jest przykładem rzadko spotykanej precyzji i zwięzłości, stąd często sięga się do niego, traktując jako wygodny, a nadal rzetelny „skrót” całej teorii. Jego lektura jednak, aby była sensowna, domaga się uwzględnienia kontekstu gatunkowego – *Manifest* jest tekstem szczególnym, projektuje zaistnienie pewnej możliwości politycznej i zgodnie z tym podstawowym celem używa kategoriicznych

sformułowań tam, gdzie mamy faktycznie do czynienia z kontyngentnymi procesami.

Kiedy bierzemy sformułowania z *Manifestu* za dobrą monetę i chcemy w nich widzieć ekspozycję poglądów Marksa na konieczną przyszłość procesów społecznych, umyka bardzo ważny wymiar jego całego projektu. Projekt ten jest tymczasem przede wszystkim krytyczny. Gdyby było inaczej, Marks nie poświęciłby dekad życia na encyklopedycznych rozmiarów projekt dekonstrukcji pojęć ekonomicznych i filozoficznych. Praca ta tymczasem jest konieczna tylko, jeśli wynik walk historycznych jest niepewny i jeśli organizacja proletariatu ma przybrać wielostopniową i złożoną strukturę partii politycznej, w której użycie właściwych pojęć i teorii ma zasadnicze znaczenie dla długotrwałego działania w warunkach niepewności. Warto przypomnieć w tym miejscu *Krytykę Programu Gotajskiego* (Marks 1949: 9–27) – pracę akcentującą na każdym kroku konieczność teoretycznej precyzji w budowaniu programu partii robotniczej. Marks szczegółowo rozprawia się w swoim wystąpieniu z tym, co określa jako „frazes”, z błędnymi pojęciami, które należałoby zastąpić właściwą konstrukcją teoretyczną. Bez precyzyjnej pracy pojęciowej nie jest możliwa walka polityczna.

Możliwość organizacji politycznej proletariatu i wynik walki politycznej o jego dominację mają więc charakter przygodny i zależą od działania politycznego, w tym od pracy teoretycznej, która musi zostać wykonana. Pewny jest tylko kryzys kapitalizmu: tutaj o wyniku procesu decydują sprzeczności zawarte w samej strukturze burżuazyjnej formacji społecznej (z której główną jest sprzeczność między społecznym charakterem produkcji a prywatną własnością środków produkcji). Ale z samej konieczności kryzysu nie musi wynikać zwycięstwo robotników. Jej efektem może być masowa rzeź (w toku wojen między imperiami kapitałów) lub nawet zatrzymanie reprodukcji społecznej w efekcie katastrofy spowodowanej zniszczeniem samych warunków reprodukcji życia ludzkiego (to perspektywa rozważana współcześnie jako możliwy scenariusz katastrofy ekologicznej czy wojny atomowej, Marks odnosił się do tej możliwości jedynie aluzyjnie, uważałby ją za zbyt absurdalną). Żeby kryzysy kapitalizmu „urodziły” nowe społeczeństwo, potrzeba organizacji politycznej wywłaszczonych, czyli robotników. To, że taka organizacja zaistnieje, to z a k ł a d Marksa i stawka jego pism, a nie jego przekonanie.

Charakter „tendencji” rozpoznawanych przez Marksa wskazuje, że te różniejszość nie jest pogrążoną w mroku rzeką (wedle metaforyki Maxa Webera, zob. Weber 2011: 191), nurtem niemożliwych do objęcia myślą wydarzeń, ale procesem, w którym pewne istotne tendencje podlegają rozpo-

znaniu. Wiadomo na przykład, że kapitalizm jest systemem o kryzysowym charakterze i że kryzys w warunkach powiązania reprodukcji społecznej z rynkiem przenosi się w sferę społeczną (zob. klasyczną argumentację, różną od Marksowskiej, przedstawioną przez Karla Polanyiego, w: Polanyi 2010: 188–194, 25–37, 249–261). Odkąd jednostki przestały być relatywnie autonomiczne jako producenci zdolni do zapewnienia sobie środków wystarczających do przetrwania, to rynek wyznacza warunki brzegowe życia (i dosłownie – możliwości prze-życia) wszystkich, określając także subiektywny stosunek jednostki do swojej własnej działalności (zob. Lukács 1988: 204–205), a także przekształcając wszystkie sfery życia i samą kulturę (czyli wyrażone symbolicznie samorozumienie człowieka) zgodnie z logiką produkcji skończonych dóbr podlegających wymianie (zob. Lukács 1985: 196–197). Marksizm dobrze przemyślał konsekwencje urynkowania dla reprodukcji społecznej: jeśli rynek okresowo zmierza do kryzysów o strukturalnym charakterze, to wiadomo, że wstrząsów doznają wszystkie inne sfery działalności ludzkiej: spontaniczne „przewartościowanie” oznacza dla nich kryzys dotychczasowych form społecznych, form kultury, form subiektywności.

Coś wreszcie musi wydarzyć się także w sferze politycznej, która wobec rynku nie była i nie jest autonomiczna: tym czymś będzie wojna albo rewolucja. Dokładnie to można było zobaczyć w XX wieku: być może najważniejsza rewolucja tego stulecia była „oskrzydłona” przez dwie wojny światowe (okres 1914–1945 bywa interpretowany jako jedna, trzydziestoletnia europejska wojna domowa, zob. Traverso 2016). To właśnie z perspektywy kryzysu strukturalnego warto zadawać pytanie o sprawczość jednostki, dzięki takiemu spojrzeniu bowiem problem ukazuje się we właściwej skali. Kiedy już wybuchnie kryzys (wojna, rewolucja), jednostka może przyjąć rozmaite świadome strategie działania, zgodne zresztą ze sposobem, w jaki jej własna „świadomość siebie” wpisuje się w struktury społeczne. Dialektyka jako metoda myślenia wprowadza w ostatecznie nierozstrzygalne relacje między koniecznością a przygodnością.

### /// 1.2 „Wywoływanie” historii

Drugim po dialektyce narzędziem używanym przez Marksa jest poszukiwanie zatartych śladów procesu historycznego, czyli krytyczny wymiar materializmu historycznego. Jednym z najcelniejszych zastosowań tej krytyki jest rekonstrukcja akumulacji pierwotnej, dokonana na stronach I tomu *Kapitału*. Przedmiotem krytyki jest zmistyfikowana narracja o tym procesie

historycznym, używana jako legitymizacja prywatnej własności środków produkcji. Wedle mitu, było kiedyś dwóch robotników – jeden leniwy, drugi pracowity. Jeden pracował i konsumował (pracował tylko tyle, ile wymaga konsumpcja), drugi pracował, oszczędzał i „akumulował”. W efekcie jeden pozostał robotnikiem, drugi stał się kapitalistą<sup>1</sup>. Odrzuciwszy ten mit, Marks przedstawia faktyczny proces akumulacji pierwotnej, to znaczy proces wieloletniego wywłaszczania, dzięki któremu możliwe było powstanie prywatnej własności środków produkcji. Produkcja jest procesem społecznym i przekształcania w jej organizacji, zakładane przez kapitalizm, wymagają zmian o charakterze transformującym życie społeczne. Zmiany takie wymagają działań o charakterze politycznym i zostawiają ślady (np. uchwały parlamentu, raporty urzędników lokalnych, skargi chłopów), następnie zacierane przez mit o indywidualnej przedsiębiorczości.

Pisma Marksa przypominają, że ignorancja jest narzędziem władzy społecznej: genealogia tego, co wiemy, jest ważna, ale tak samo ważne jest to, czego nie wiemy, to, co pozostaje niewidzialne (zob. teoretyczne ujęcie widzialności jako pola władzy, Rancière 2007). Dramat osób wywłaszczanych jest doskonałym przykładem „niewidzialności”. Wystarczy wspomnieć procesy akumulacji kapitału dokonujące się w ostatnich dekadach w Polsce. Transformacja, rozumiana często jako „przekręt” polegający na prywatyzowaniu zasobów społecznych na drodze niejasnych mechanizmów, była także wielkim procesem akumulacji kapitału, w dużej mierze dokonywanej na drodze konwersji wiedzy i powiązań politycznych w kapitał (zob. Staniszki 2005: 190–227, Hardy 2012: 80–84, Tittenbrun 1999). Była akuszerką faktycznego istnienia tego ustroju w Polsce.

Na społecznej widoczności zyskał niedawno inny akt tego dramatu, to znaczy reprivatyzacja (zob. np. Kusiak 2014: 36–41). Proces reprivatyzacji został zmitologizowany zrazu jako forma „naprawienia niesprawiedliwości historycznej”. Dzięki pracy dziennikarzy i działaczy społecznych przeprowadzono krytykę tego mitu, odsłaniającą realnie istniejącą reprivatyzację jako proces akumulacji kapitału, dokonywany dosłownie metodą przejmowania („grodzenia”) własności komunalnej. Proces ten w swoim aspekcie prawnym dokonywał się metodą poszukiwania pretekstów (o często co najmniej wątpliwym charakterze, co jest zresztą przedmiotem dochodzenia prowadzonego przez działającą od 2017 roku Komisję ds. reprivatyzacji nieruchomości warszawskich, podlegającą Ministerstwu Sprawiedliwości), ale także, jak akumulacja pierwotna opisywana przez Marksa, drogą przemocy i odbierania uprawnień faktycznych.

<sup>1</sup> Zob. też analizę motywu „robinsonad” jako narracji o narodzinach kapitalizmu, Kott 1955: 7–88.

Akumulacja nie tylko „już była” (jak transformacja ustrojowa w Polsce) czy dzieje się teraz (jak reprivatyzacja), ale także będzie odbywać się nadal w przyszłości. Jej spektakularną formą są różne odmiany „grodzenia” wiedzy, na przykład patenty obejmujące nie tylko konkretne modyfikacje, ale pewien ich typ: „[w] 1992 roku firma Agracetus uzyskała patent nie tylko na genetycznie modyfikowaną bawełnę, ale również w ogóle na wszelką modyfikację genu bawełny, czyli innymi słowy «nawet na samą myśl, że można zmodyfikować gen bawełny»” (Bensaïd 2010: 71). Dla Daniela Bensaïda jest to pierwszy z brzegu przykład „szerzenia logiki grodzeń”, dokonującego się w latach 90. Popularny od lat 90., choć zakorzeniony w starszych badaniach, dyskurs „społeczeństwa informacyjnego” czy „społeczeństwa wiedzy”, który rzekomo miałby zwiastować przejście od „modelu produkcji” do „modelu informacji” (zob. Poster 1984), często zapominał, że poszerzyły się źródła akumulacji, ale nie zmienił jej mechanizm.

Wiedza trafia w tryby „prywatnej własności środków produkcji”, co prowadzi do powstania skądinąd znanych sprzeczności, z analizowanym już przez Polanyiego problemem „fikcyjnych towarów” na czele. Wiedza nie jest towarem, nie może być posiadana prywatnie, nie jest generowana jako wynik indywidualnej przemyślności czy „przedsiębiorczości” (jej podstawy są zawsze kolektywne, zakorzenione w przeszłej wiedzy stanowiącej dobro wspólne w mocnym sensie tego słowa), a jednak jest tak traktowana przez korporacje, traktujące wyniki badań na równi z patentami na konkretne rozwiązania techniczne. Wiedza jest więc kolejną granicą akumulacji – kolejną artykulacją znanego procesu przekształcania kolejnych sfer życia w kapitał. Na jej przykładzie uwidacznia się arbitralność prywatnej formy własności, stanowiącej przecież warunek konieczny akumulacji kapitalistycznej (por. na ten same temat Žižek 2008: 378).

Historie akumulacji są zasadniczo nieznanne, odbywają się w dziwnej przestrzeni, w której przemoc klasowa dopiero staje się prawem, stąd powracające w myśli lewicowej projekty pisania historii ludowej (*people's history*) czy historii wykluczonych (klasyczny przykład zob. Zinn 1994). Jej kluczowym teoretycznym odniesieniem jest rzecz jasna metodologia „obrazu dialektycznego” Waltera Benjamina, czyli poszukiwania krótkiego spięcia między przeszłością walk społecznych a terażniejszością (zob. Benjamin 2005: 508–510; zob. też interpretację wykorzystującą pojęciowość deleuzjańską w: Pospiszyl 2016: 96–97, 122–123).

Wreszcie, trzecie narzędzie krytyczne, o którym warto wspomnieć, to poszukiwanie śladów procesu społecznego, za pomocą których weryfikuje się potoczne czy obiegowe sądy na temat przebiegu tego procesu. Brzmi to

mało specyficznie i rzeczywiście – jest to ta sama procedura, którą uprawia się cały czas w naukach społecznych, stanowiąca wariant tego, co za Pierre'em Bourdieu można nazwać procedurą „obiektywizacji”: polega ona na wywołaniu (wyszukaniu, stworzeniu), niczym w ciemni optycznej, danych, które pozwolą naszemu myśleniu zakorzenić badane procesy w społecznej rzeczywistości, wskazać ich punkty brzegowe, pokazać ważne momenty. U Marksa znajdziemy wiele pomysłowości w zbieraniu materiałów. Staje się też jasne, dlaczego swoją zasadniczą krytykę myślenia o kapitalizmie Marks przeprowadzał w Anglii: bez jawności i dostępu do materiałów urzędowych (takich jak przesłuchania komisji parlamentarnych czy raporty urzędników) nie sposób zdobyć kluczowych informacji na temat procesu pracy.

Jest to problem pokrewny przywołanemu już problemowi widzialności: duża część społecznego życia ludzi jest zwyczajnie ukryta przed spojrzeniem innych, a tajność pewnych procesów (gwarantowana na przykład jako część prawa własności) jest kapitalnym problemem dla nauk społecznych. Badacz społeczny może wejść na teren prywatnego zakładu pracy tylko, jeśli pracodawca wyrazi na to zgodę, co od razu ustanawia pewne relacje w zakresie tego, co i jak można badać lub powiedzieć na temat procesu pracy. Tajność jest więc ważna niekoniecznie ze względu na „zakulisowy” charakter procesów decyzyjnych czy „nieformalne programy” instytucji (zob. np. Zybertowicz 2005: 303), ale na sam podział tego, co społecznie eksponowane i ukrywane. Wystarczy pomyśleć o tym, jaką władzę pracodawcy daje utajnienie zarobków poszczególnych pracowników: utajnienie listy płac i indywidualizacja polityki płacowej, traktowana w kapitalizmie jako oczywistość, jest jednym z najlepszych narzędzi manipulowania relacjami pomiędzy pracownikami najemnymi w miejscu pracy.

Zastosowanie tych narzędzi pozwala „wydobyć” ślady procesu społecznego, zrekonstruować opis rzeczywistości tego procesu, przeciwstawić ten opis pojęciom używanym na co dzień przez „rozum potoczny”, a następnie pokazać sprzeczności nadające temu procesowi dynamikę i doprowadzające do jego zmiany, przekształcenia w coś innego. Wylącznie w tym trybie odbywają się „przewidywania” Marksa i tylko na tym polega jego przekonanie o możliwości przedstawienia tego, co przyszłe. Utopia komunistyczna jest emblematem pustego miejsca, które zostanie zajęte przez efekty procesu historycznego. Na tym polega aktualność Marksa.

Żeby właściwie rozpoznać naturę tej aktualności, warto przyjrzeć się wybranej, dokonanej przez Marksa analizie i zbadać sposób jej odnoszenia się do tego, co dla Marksa było jeszcze przeszłością, a dla nas jest teraźniejszością. Będę starał się więc wydobyć aktualność Marksa, a nie „ak-

tualizować” go. Będę unikał także retoryki „nowego cyklu” czy nowego etapu, właściwej dla tych, którzy przekonani są, że współczesny kapitalizm zasadniczo różni się od tego, który był obserwowany przez Marksa. Takiej retoryki używają np. autorzy z kręgu postoperaizmu, odwołujący się do koncepcji „kapitalizmu kognitywnego” czy „gospodarki nadmiaru”<sup>2</sup> (zob. np. Negri 2008: 47, 73; Marazzi 2014). Chciałbym raczej sprawdzić, czy sformułowania Marksa nie wywołują „niesamowitego” efektu bliskości, zaskakującego w przypadku autora klasycznego – być może bowiem to właśnie współczesny kapitalizm najbardziej zbliża się do swojej „źródłowej formy”: nie jest zerwaniem czy modyfikacją, ale właśnie dopełnieniem pewnych formalnych cech. Będzie to przedmiot drugiej części artykułu.

### **/// 2. Kredyt i procent: widmowe życie fetysza**

Jednym z lepiej znanych elementów teoretycznej konstrukcji Marksa jest teoria fetyszyzmu towarowego (zob. Marks 1951: 76–89). Jak wiadomo, za jej pomocą Marks przedstawia specyficzną iluzję, do której dochodzi w kapitalizmie. Towary mają wartość nie tylko użytkową, ale także wymienną – na rynku stają się ekwiwalentami innych towarów. Upowszechnienie formy towarowej powoduje, że wytwory ludzkiej pracy jawią się jako pozostające w relacji do siebie nawzajem, a nie do pracy. Stosunek pracy, będący stosunkiem społecznym, zostaje przedstawiony jako relacja między towarami. Towar uzyskuje widmowe życie, ukrywając społeczny wymiar stosunków pracy. Jest tak, jakby towary wiodły egzystencję niezależną od producentów, jakby źródłem ich wartości nie była ludzka praca, ale abstrakcyjne stosunki pomiędzy nimi (np. rzadkość danego towaru względem innych).

Marks nie uważał, że w burżuazyjnej formacji społecznej fetyszyzm dotyczy wyłącznie towarów. Istotą tej teorii nie jest zamiana człowieka w rzecz, podmiotu w przedmiot, ale działanie wartości wymiennej: ekwiwalencja jest tą magią, dzięki której ludzka działalność zdaje się ostatecznie wymienna, traci odniesienie do procesu życia społecznego, którego faktycznie jest częścią, a nabiera odniesienia do dowolnej innej działalności,

---

<sup>2</sup> Dla przykładu: Negri przeciwstawia „gospodarkę nadmiaru” kapitalizmowi nastawionemu na „zaspokojenie prostych potrzeb”. Tymczasem podstawowe formuły Marksa wskazują przede wszystkim na nadmiar, czyli poszukiwanie wartości dodatkowej – mechanizm akumulacji od zawsze przypominał „oblędny taniec”, niemający swojego kresu czy celu i jego ruch lepiej zestawić z psychoanalitycznym pojęciem popędu, niż z pojęciem „potrzeby” (na ten temat zob. Dean 2014). W ten sposób retoryka zmiany zdaje się chybiać celu, skoro nie docenia podobieństwa strukturalnych mechanizmów kapitalizmu.

poddającej się kwantyfikacji w pieniądzu. A w kapitalizmie wszystko podlega kwantyfikacji.

### /// 2.1 P-P'

Dlatego sam kapitał także jest fetyszem, on także żyje widmowo kosztem ludzi. Być może nawet kapitał jest fetyszem przede wszystkim: w nim właśnie prawo ekwiwalencji zyskuje swój pełen, to znaczy w pełni zmityzowany wyraz.

Póki jednak kapitał zaangażowany jest w jakąś działalność produkcyjną, a jego właściciel zajmuje się działalnością organizatora produkcji, póty jego widmowe życie jest ograniczone przez materialne warunki produkcji i specyfikę działalności przedsiębiorstwa. „Życie” kapitału, jego ruchliwość, są ograniczone przez wpływ tak prozaicznych czynników, jak dostępność rąk do pracy, techniczne warunki produkcji, sezonowa dostępność surowców czy fluktuacje zapotrzebowania na produkt. Dopiero kapitał uwolniony od produkcji, kapitał przynoszący procent może prowadzić życie w pełni wyzwolone od ciężenia materii. Dlatego analizę kapitału przynoszącego procent w dwudziestym czwartym rozdziale III tomu *Kapitału* zaczyna Marks od stwierdzenia, że w „[k]apitale przynoszącym procent stosunek kapitalistyczny osiąga najbardziej uzewnętrznioną i najbardziej sfetyszyzowaną formę” (Marks 1957: 426). W kapitale przynoszącym procent społeczny proces produkcji zostaje ostatecznie przesłonięty przez miraż „rzeczy rodzącej rzecz”, stosunek społeczny osiąga formę „stosunku rzeczy do samej siebie” (427), a kapitał „sam się tak prezentuje, jak gdyby przynosił procent nie jako funkcjonujący kapitał, lecz jako kapitał sam w sobie” (427–428); „przynoszenie procentu” staje się cechą pieniądza jako takiego (427). W ten sposób „kapitał uzyskuje swą czystą formę fetysza” (428), a więc przedmiotu żyjącego, w którym niejako zaklęta jest działalność ludzka, nagle wyłączona, unieruchomiona przez grę towarów prowadzących widmowe życie jako zestawiające się, porównujące się na rynku dzięki mechanizmowi wartości wymiennej.

Kapitał przynoszący procent nie tylko ustanawia ekwiwalencję różnych prac ludzkich (jak czyni to forma towarowa przyjmowana przez każdy towar, w tym pieniądz), ale eliminuje pracę ludzką jako taką: znika ona z pola widzenia, wyparta przez działalność „uwolnionego” pieniądza. Jest to pozór życia, ale pożerający samą rzeczywistość: staje się on skuteczniejszy od rzeczywistej działalności ludzkiej, skoro jawi się jako jej warunek wstępny i warunek brzegowy jej trwania. Bez inwestycji nie będzie



pracy, którą może „dać” „praco-dawca”, tak jakby bez kapitału nie była możliwa produkcja, a więc reprodukcja życia ludzkiego, a więc samo ludzkie życie. Przy czym, co być może jest najważniejsze, samo istnienie tego życia jest dla kapitału kwestią drugorzędną: z punktu widzenia interesów inwestora przeżycie ludzi jest drugorzędne: dlatego mówimy właśnie o fetyszu i pozorze: ponieważ proces ten jest nie-ludzki, kieruje się logiką świata na opak, w którym jedyną koniecznością jest konieczność pomnażania kapitału.

W tej krótkiej analizie nic nas nie zaskakuje, ale uderza pewien skrót perspektywy: odnaleźć w niej można, sięgające korzeniami przednowoczesności, zadziwienie nie-ludzką logiką kapitalizmu jako systemu gospodarczego, w którym abstrakcyjne relacje rządzące generowaniem zysku (różnicy między P a P', przyrostem pieniądza) są ważniejsze niż sposób życia ludzi tworzących ów system gospodarczy. To zadziwienie brało się z pamięci po innym, dalece bardziej paternalistycznym systemie gospodarczym, w którym działalność ludzi była regulowana zgodnie z pewnymi metaregulacjami ładu. Jego punktem odniesienia były potrzeby ludzkie i one wyznaczały „normalne” sposoby użycia pieniądza jako środka wymiany, a nie mnożenia bogactwa (zob. klasyczną argumentację św. Tomasza, *Suma...*, t. XVIII, zag. 78 art. 1).

Ale zarazem zawarta jest w niej ultranowoczesna intuicja, która podpowiada, że kapitalizm jest nie tylko uwolniony od wymogów życia społecznego – są mu one obojętne, a samo istnienie życia ludzkiego (i jakiegokolwiek życia) jest tu jedynie przygodną okolicznością. Inaczej niż w niewolnictwie, gdzie fizyczne przetrwanie niewolnika było warunkiem trwania systemu, dla kapitału życie każdego konkretnego człowieka jest obojętne. Tak jak dla instytucji bankowych i funduszy inwestycyjnych jest obojętne istnienie jakichkolwiek ludzi: ich indywidualne bankructwa, tragedie, ich życie i śmierć to okoliczności przygodne. Abstrakcyjna logika kapitału uniezależniła się od samego życia. Oczywiście, życie w końcu wraca po swoje, kapitał traci w momencie, kiedy kryzys społeczny przekracza pewne granice, ale wtedy zawsze jest już za późno. I dla kapitału, i dla ludzi, co pokazuje historia kryzysów gospodarczych i związanych z nimi katastrof społecznych.

W ten sposób możemy dostrzec, w jak ścisłym związku są przeszłość i przyszłość w analizach Marksa. Pewna forma – forma „stosunku kapitalistycznego” w postaci „kapitału przynoszącego procent” – zawiera już w sobie zarówno swoje odróżnienie od przeszłości (czyli od wszelkich form gospodarczych opartych na władzy militarnej i politycznej), jak i swo-

je własne „przeznaczenie”: czyli swoje trwanie prowadzące do zaostrenia immanentnego kryzysu. Jeśli w stosunku P-P' nie ma miejsca na nic innego niż pieniądź, to konsekwentnym rozwinięciem tej formuły jest poszukiwanie wszelkich form zysku – poszukiwanie, dla którego obojętne będą jakościowe cechy działalności ludzkiej. Oznacza to pełną wolność kapitału w stosunku do materialnej, konkretnej strony pracy, która jest obojętne tak długo, jak długo kapitał przynosi zysk. Stąd fascynujące fenomeny, które byłyby niemożliwe bez panowania tego (P-P') stosunku – choćby zjawisko „restrukturyzacji” – o których wiadomo, że będą miały katastrofalne skutki dla produkcji (działalności ludzkiej), a mimo to są nadal przeprowadzane. Ich adresatem nie jest ostatecznie konsument (który dostanie gorszy produkt) ani pracownik (któremu odbiera się satysfakcję z pracy dobrze wykonanej) – ale giełda: „[z]miana, nieważne jak błędnie dokonana, często prowadzi do wzrostu kursu akcji” (Sennett 2010: 47) – nawet jeśli jej skutki dla „jakościowego” wymiaru działalności organizacji będą oplakane.

### **/// 2.2 *Zniesienie kapitalistów przez kapitał***

Analiza Marksa toczy się dalej. W rozdziale dwudziestym siódmym, zatytułowanym *Rola kredytu w produkcji kapitalistycznej*, Marks podsumowuje wnioski z analizy kredytu; szczególnie interesujący wydaje się punkt trzeci, czyli „zakładanie towarzystw akcyjnych” i jego konsekwencje. Towarzystwa akcyjne oznaczają „rozszerzenie skali produkcji” ponad miarę możliwą dla kapitałów indywidualnych. Kapitał dzięki nim „przyjmuje formę kapitału społecznego” (zrzeszonego) – staje się społeczny tak, jak społeczny już zawsze w kapitalizmie był sam proces pracy. Osoba zarządzająca produkcją staje się „administratorem”, a faktyczny właściciel kapitału – jako inwestor – nie odgrywa już żadnej roli w procesie pracy. Tym samym kapitalista traci cechy organizatora (jak opisywał go Werner Sombart): jako poszukujący zysku inwestor traci już nawet minimalny związek z materialną stroną procesu pracy.

W kolejnym punkcie podsumowania roli kredytu Marks zauważa, że kredyt daje kapitaliście możliwość swobodnego dysponowania cudzym kapitałem, własnością i pracą. Tym samym swoją „niedorzeczność”, jak pisze Marks, ujawnia „frazes o pochodzeniu kapitału z oszczędności, kapitalista bowiem domaga się właśnie, aby inni oszczędzali dla niego” (Marks 1957: 481). Zaobserwowane w punkcie trzecim i czwartym właściwości kapitału przynoszącego procent (jako inwestycja w produkcję i jako kredyt) razem składają się na paradoksalny proces wywłaszczania kapitalistów jako resul-

tatu działania samego kapitalizmu. Warto w tym miejscu zacytować dłuższy fragment tekstu Marksa i przyjrzeć się mu dokładniej:

Wyobrażenia, które mają jeszcze jakiś sens na niższym szczeblu rozwoju produkcji kapitalistycznej, stają się tu zupełnie niedorzeczne. Powodzenie i niepowodzenie prowadzą tu jednak do centralizacji kapitałów, a więc do wywłaszczenia w olbrzymiej skali. Wywłaszczenie ogarnia teraz już nie tylko bezpośrednich wytwórców, ale nawet drobnych i średnich kapitalistów. Wywłaszczenie to stanowi punkt wyjścia kapitalistycznego sposobu produkcji; jego realizacja jest celem kapitalistycznego sposobu produkcji; a celem tym jest w ostatniej instancji wywłaszczenie wszystkich jednostek ze środków produkcji, które wraz z rozwojem produkcji społecznej przestają być środkami prywatnej produkcji oraz wytworami prywatnej produkcji i mogą być nadal środkami produkcji jedynie w rękę zrzeszonych wytwórców, a więc mogą być jedynie ich własnością społeczną, podobnie jak są ich wytworem społecznym (Marks 1957: 482).

Owe „wyobrażenia”, które na pewnym szczeblu rozwoju produkcji tracą sens, nie są przez Marksa wymienione, ale można zrekonstruować je z kontekstu wywodu: to wyobrażenia łączące indywidualny sukces kapitalisty z jego cechami osobowymi („geniuszem”), ale też etosowymi (takimi jak oszczędność, przezorność itp.). Centralizacja kapitału prowadzi nie tylko do gry konkurencyjnej pomiędzy kapitalistami, ale też do likwidacji społecznej instytucji kapitalisty. Po pierwsze, kończy z jego rolą organizatora procesu produkcji. Na miejscu owego organizatora pojawia się ktoś, kto jest jedynie właścicielem kapitału pieniężnego. Spekulant jest cieniem kapitalisty, na pewno w sensie społecznym: nie odgrywa już roli kapitalisty, odgrywa inną rolę: kogoś, kto zakupił akcje, inwestora, a więc ostatecznie („w ostatniej instancji”) kogoś całkowicie obojętnego dla procesu produkcji, ponieważ proces produkcji rozgrywa się gdzieś indziej i jest procesem społecznym, w ramach którego zrzeszone jednostki „przekształcają świat”. W tym samym czasie inwestor może (ale nie musi!) przeglądać raporty z działalności przedsiębiorstwa. Nie ma w procesie produkcji innej roli. Odwołując się do języka, który w okresie pisania omawianych słów Marks już dawno porzucił, można byloby powiedzieć, że w przypadku akcjonariusza „alienacja” wobec społecznego procesu produkcji jest w zenicie. Jeszcze raz przyjrzymy się relacji między sposobem produkcji i wywłaszcze-

nim: „Wywłaszczenie to stanowi punkt wyjścia kapitalistycznego sposobu produkcji; jego realizacja jest celem kapitalistycznego sposobu produkcji; a celem tym jest w ostatniej instancji wywłaszczenie wszystkich jednostek ze środków produkcji [...]”.

Dlaczego wywłaszczenie jest „punktem wyjścia kapitalistycznego sposobu produkcji”? Ponieważ nie każda własność prywatna umożliwia ten proces, ale jedynie własność kapitalistyczna, a więc jej specyficzny typ, wytworzony w toku pewnego procesu społecznego, który nazywa się akumulacją pierwotną. Jak pisałem już wyżej, dopiero dzięki wywłaszczeniu możliwa była produkcja kapitalistyczna: należało najpierw rozprawić się z innymi formami wytwarzania (tradycyjnymi, które umożliwiały np. własność gminna ziemi). Taki sam proces obserwujemy dzisiaj: aby międzynarodowe korporacje mogły prowadzić produkcję żywności na dużą skalę, konieczne jest wywłaszczenie ogromnych terenów w krajach globalnego Południa. Kolejnym elementem tego wywłaszczenia jest np. opatentowanie nasion modyfikowanych genetycznie, dzięki któremu możliwe jest niszczenie konkurencji ze strony indywidualnych (a nawet zrzeszonych) rolników, którzy nie mają dostępu do zaawansowanych, kapitałochłonnych środków naukowych i technicznych.

Wywłaszczenie jest nie tylko punktem wyjścia, ale też celem kapitalistycznego sposobu produkcji. Po tym bowiem, jak kapitalistyczny sposób produkcji staje się możliwy, zaczynają działać prawa konkurencji, w wyniku których drobni wytwórcy zostają wypchnięci z rynku. Instytucja kredytu wynosi ten proces na nowy poziom, umożliwia bowiem tworzenie jeszcze większych skupisk kapitału poprzez łączenie relatywnie mniejszych wkładów indywidualnych. W ten sposób przedsiębiorstwo akcyjne, dzięki działaniu mechanizmu kredytu, może stanowić zabójczą konkurencję dla wszystkich innych kapitalistów. Przedsiębiorstwo akcyjne to przyszłość, moment, w którym, jak pisze Marks, następuje zaprzeczenie kapitalistycznemu sposobowi produkcji w jego ramach.

Giełda wywłaszcza nie tylko drobnych ciulaczy w momencie krachu, ale przez sam swój mechanizm działania prowadzi do wywłaszczenia kapitału i uczynienia go siłą zbiorową (akcjonariuszy, a nie jednostek). Rzecz jasna, czyni tak nie drogą prawdziwego uspołecznienia zysku, ale drogą spekulacji, nie jest więc rozwiązaniem antagonizmu kapitalistycznego sposobu produkcji (jego wewnętrznej sprzeczności), ale jego zaostreniem. Jak barwnie i chyba nie bez trafności opisuje to Marks, giełda „[r]eprodukuje nową arystokrację pieniężną, nowy rodzaj pasożytów w postaci projekciarzy, grynderów i nominalnych jedynie dyrektorów; powstaje cały system

szachrajstw i oszustw w zakresie grynderstwa, emisji akcji i handlu akcjami” (Marks 1957: 480–481).

Na giełdzie fetysz kapitału prowadzi życie najbardziej gwałtowne, frenetyczne. Ponieważ giełda opiera się na iluzji rodzenia pieniądza przez pieniądz, tworzy instrumenty i sposoby wirtualnego (uwolnionego od kontekstu produkcji) mnożenia pieniądza. Instrumenty te w swojej masie sprządzają się do mechanizmu piramidy finansowej: oferują zyski jedynie tak długo, jak długo nie są „sprawdzone”. Kryzys przynosi korektę: pozostaje pytanie (polityczne, a nie ekonomiczne), komu przyjdzie pokrywać straty.

Ciekawie myśli się o słowach Marksa, wspominając straty, które poniosły polskie Otwarte Fundusze Emerytalne podczas kryzysu finansowego (20 mld złotych w roku 2009 – Banaszczak-Soroka, Jakubowski 2011: 808). Z dnia na dzień topniały „prywatne oszczędności” przyszłych emerytów, przymuszonych przez ustawy państwowe do gry spekulacyjnej na giełdzie (szerzej na temat problemów strukturalnych generowanych przez OFE zob. Oręziak 2014). Krach „systemu szachrajstw i oszustw” pochłonął złudzenia „indywidualnej przezroczności”, miraż posiadania na własność czegoś, co i tak jest w istocie niczym bez społecznej gwarancji. Uczestnikom systemu OFE wmawiano, że „zabezpieczenie społeczne” można osiągnąć w formie własności prywatnej, że bezpieczeństwo (emeryturę) można mieć na indywidualnym koncie, procentujące dzięki grze rynkowej. Ale na rynku nie ma przecież nic bardziej nieuchronnego niż wywłaszczenie.

OFE nie jest przykładem dowolnym, arbitralnym, pokazuje natomiast kwintesencję pewnego typu logiki, która ważne sfery życia społecznego uzależnia od rynku. Państwo wyzbywa się kontroli nad tymi procesami, chociaż nadal ponosi ostateczną odpowiedzialność, pozostaje gwarantem – pokrywa koszty (ostatecznie to ono będzie wypłacało emerytury, OFE okazały się do tego niezdolne), przenosi dług na obywateli (wsparcie OFE dla rynku kapitałowego odbywało się kosztem wzrostu długu publicznego), na wielką skalę służąc jako instrument wywłaszczania wobec rynku finansowego.

Postscriptum historyczne: kiedy w 2008 roku bańka spekulacji finansowych, rozdętych przez dekadę, pękła, efektem nie była prawna czy polityczna korekta, nie pojawiła się żadna kolektywna forma politycznego działania, które zmusiłoby podmioty rynku finansowego do poniesienia konsekwencji wcześniejszych działań. Nastąpiła fala presji na cięcia w sferze społecznej (czyli tzw. polityka *austerity*; na ten temat zob. Blyth 2013) i dalsza presja na ekonomizację życia społecznego: na wzrost jego *accountability*, a także „wypłacalności”, do których przecież sektor finansowy okazał

się niezdolny. Społeczeństwo zostało poddane logice racjonalności ekonomicznej dokładnie w tym samym momencie, kiedy rynki finansowe okazały się jej nie podlegać. W tym sensie właśnie działanie „uwolnionej”, czystej logiki wartości wymiennej (pieniądz rodzący pieniądz) możemy za Marksem określić jako „oblęd”, który wpływa na rzeczywiste procesy społeczne (Marks 1986: 195): za oblędną logikę działania instrumentów finansowych płaci się poza giełdą.

### **/// 3. Podsumowanie: przyszłość jako konsekwencja formy**

W analizie kredytu i procentu, ich widmowego życia, zobaczyć można dokładnie metodę Marksa. Dochodzimy w niej, od strony strukturalnej, do tego samego wniosku, do którego dochodził Marks politycznie w pierwszym tomie *Kapitału*: końcem kapitalizmu będzie „wywłaszczenie wywłaszczycieli” (cytat zmodyfikowany za: Marks 1951: 823). Według Marksa może się ono odbyć nie tylko drogą polityczną, jeśli proletariats zorganizuje się w partię (rozwiązanie do pewnego stopnia wciąż otwarte, ale jak podkreślałem wyżej, podległe kontyngencji właściwej porządkowi politycznemu), ale nastąpi też na drodze strukturalnej jako efekt „widmowego życia” kapitału.

Ten typ analizy wydobywa konsekwencje występowania pewnych form społecznych – na przykład przesłonięcia reprodukcji społecznej przez widmowe relacje między rzeczami. Poprzez wyakcentowanie tych konsekwencji możemy nie tyle przewidywać przyszłość w mocnym sensie tego słowa, ile nie dać się zaskoczyć przez procesy, które zachodzą wszędzie wokół nas. Pełna obojętność kapitału na warunki społecznego przetrwania nie powinna być niczym nowym i zaskakującym, ale jawi się taka dla świadomości niezdolnej do czytania form społecznych i ich konsekwencji. Przyszłość odczytywana przez Marksa jest więc naszą terażniejszością: ta przyszłość jest „już”, tu i teraz, zawiera się w formach społecznych już obecnych. Jest ich konsekwencją, zaostreniem sprzeczności, drogą tendencji. Nie jest to przyszłość w sensie eschatologicznym, nie jest to rewolucyjny koniec dziejów. Jest to przyszłość w zadziwiający sposób obecna dla Marksa i dla nas – jeśli tylko potrafimy wyczytać w życiu społecznym formy, o których pisał.

Marks nie obserwował dojrzałego kapitalizmu „na własne oczy”: pisał *Kapitał* w Anglii w czasach, kiedy rolnictwo dopiero przestawało być dominującym sektorem, opanowanym przez tradycyjną szlachtę ziemską – jeszcze w 1873 roku 80% ziemi Zjednoczonego Królestwa znajdowało się w rękach siedmiu tysięcy wielkich właścicieli ziemskich (Mayer 2010:

24–25). Autor *Grundrisse* w swoich analizach przyjmował wirtualny punkt widzenia, wydobywający „czyste” reguły działania gospodarki kapitalistycznej. Ta rekonstrukcja, chociaż wspiera się na danych empirycznych (statystyki, raporty, zeznania...), celuje w uchwycenie momentu strukturalnego (punkt wielokrotnie podkreślany przez Louisa Althussera, przede wszystkim w: Althusser, Balibar 1975).

Konsekwencją tych czystych (to znaczy strukturalnych właśnie) reguł musiała być globalizacja rynku, centralizacja kapitału i jego „wirtualizacja” w postaci kredytu. Analizy Marksa dotyczyły mechanizmów działających na rynku globalnym, w kontekście społecznym, w którym reprodukcja jest niemożliwa poza relacjami rynkowymi. W gospodarce, w której kapitał jest w pełni uwolniony od uwikłania w materialny kontekst produkcji, w którym fetyszyzm osiąga swoją szczytową formę: pieniądź zdaje się rodzić pieniądź. To więc, co dla Marksa było konsekwencją logiczną formy, dla nas jest terażniejszością w dużo bardziej bezpośrednim sensie. A zarazem – jest także dla nas przyszłością, chyba że kontyngentne, polityczne formy działania zmodyfikują same formy społeczne, w jakich jawi się ludziom ich własna praca, wytwórczość i jakie zwrotnie kształtują reprodukcję ludzkiego życia. Działanie polityczne zawsze może zmienić warunki brzegowe reprodukcji społecznej, ale czy zaistnieje faktycznie (i w jakiej formie), jest dla nas zagadką, tak samo jak było nią dla Marksa.

#### Bibliografia:

/// Adorno Th. 1967–1968. *Sociology and Psychology*, „New Left Review”, nr 46, Part I, nr 47, Part II.

/// Althusser L., Balibar É. 1975. *Czytanie „Kapitału”*, tłum. W. Dłuski, Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Banaszczyk-Soroka U., Jakubowski S. 2011. *Rynek Otwartych Funduszy Emerytalnych w dobie kryzysu finansowego*, [w:] *Globalizacja, europejska integracja a kryzys gospodarczy*, red. J. Kundera, Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa, s. 801–816.

/// Benjamin W. 2005. *Pasaże*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Literackie.

- /// Bensaïd D. 2010. *Wynłaszczeni. Marks, własność i komunizm*, tłum. Z.M. Kowalewski, Książka i Prasa.
- /// Blyth M. 2013. *Austerity. The History of a Dangerous Idea*, Oxford University Press.
- /// Dean J. 2014. *Still Dancing: Drive as a Category of Political Economy*, [w:] *States of Crisis and Post-Capitalist Scenarios*, red. H. Feldner, F. Vighi, S. Žižek, Ashgate.
- /// Hardy J. 2012. *Nowy polski kapitalizm*, tłum. A. Czarnacka, Książka i Prasa.
- /// Jameson F. 2010. *Three Names of the Dialectic*, [w:] tegoż, *Valences of the Dialectic*, Verso.
- /// Kott J. 1955. *Narodziny powieści albo o Danielu Defoe*, [w:] tegoż, *Szkoła klasyków*, Czytelnik.
- /// Kusiak J. 2014. *Porządki chaosu. „Chaos” jako pojęcie i zjawisko empiryczne w Warszawie po 1989 r.*, „Studia Regionalne i Lokalne”, nr 1(55), s. 28–50.
- /// Lukács G. 1988. *Urzeczowienie i świadomość proletariatu*, tłum. M.J. Siemek, [w:] tegoż, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- /// Lukács G. 1985. *Alte Kultur und neue Kultur*, [w:] tegoż, *Über die Vernunft in der Kultur. Ausgewählte Schriften 1909–1969*, Reclam.
- /// Marazzi Ch. 2014. *Socjalizm kapitału*, [w:] *Marks. Nowe perspektywy*, red. *Libera Università Metropolitana*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Marks K., Engels F. 1949. *Manifest komunistyczny*, [w:] tychże, *Dzieła wybrane*, t. I, Książka i Wiedza.
- /// Marks K. 1951. *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. I, ks. 1: *Proces wytwarzania kapitału*, Książka i Wiedza.
- /// Marks K. 1957. *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. III, ks. 3: *Proces produkcji kapitalistycznej jako całość*, cz. 1, tłum. E. Lipiński, Książka i Wiedza.
- /// Marks K. 1949. *Uwagi na marginesie programu Niemieckiej Partii Robotniczej („Krytyka Programu Gotajskiego”)*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. II, Książka i Wiedza.



- /// Marks K. 1975. *Osiemnasty brumaire’a Ludwika Bonaparte*, Książka i Wiedza.
- /// Marks K. 1986. *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, tłum. Z.J. Wyrozembski, Książka i Wiedza.
- /// Mayer A.J. 2010. *The Persistence of the Old Regime. Europe to the Great War*, Verso.
- /// Negri A. 2008. *Goodbye Mr. Socialism*, tłum. K. Żaboklicki, Wydawnictwo W.A.B..
- /// Oreżiak L. 2014. *OFE: katastrofa prywatyzacji emerytur w Polsce*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- /// Polanyi K. 2010. *Wielka transformacja. Polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów*, tłum. M. Zawadzka, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Pospiszyl M. 2016. *Zatrzymać historię. Walter Benjamin i mniejszościowy materializm*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich.
- /// Poster M. 1984. *Foucault, Marxism and History. Mode of Production versus Mode of Information*, Polity Press.
- /// Preciado P.B. 2015. *Restif de la Bretonne’s State Brothel: Sperm, Sovereignty, and Debt in the Eighteenth-Century Utopian Construction of Europe*, „documenta”, 14 #1, s. 44–59.
- /// Rancière J. 2007. *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*, tłum. M. Kropiwnicki, J. Sowa, ha!art.
- /// Sennet R. 2010. *Kultura nowego kapitalizmu*, tłum. G. Brzozowski, K. Osłowski, Warszawa.
- /// Staniszkis J. 2005. *Postkomunizm. Próba opisu, słowo/obraz terytoria*.
- /// Świrek K. 2018. *Teorie ideologii na przecięciu marksizmu i psychoanalizy*, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Tittenbrun J. 1999. *Własność i interesy. Prywatyzacja w Polsce w ujęciu socjologii gospodarki*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, z. 3,4, s. 233–248.
- /// św. Tomasz z Akwinu. 1970. *Suma Teologiczna*, t. XVIII, *Sprawiedliwość*, tłum. o. F.W. Bednarski, „Veritas”.

/// Topolski J. 1970. *Założenia metodologiczne „Kapitału” Marksa*, [w:] *Założenia metodologiczne „Kapitału” Marksa*, oprac. zbiorowe, Książka i Wiedza.

/// Traverso E. 2016. *Fire and Blood. The European Civil War 1914–1945*, Verso.

/// Weber M. 2011. „Obiektywność” poznania społeczno-naukowego i społeczno-politycznego, [w:] tegoż, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, wyb. i tłum. M. Holona, Wydawnictwo Poznańskie.

/// Zinn H. 1994. *A People’s History of the United States*, Longman.

/// Zybertowicz A. 2005. *Antyrozwojowe grupy interesów: zarys analizy*, [w:] *Kręgi integracji i rodzaje tożsamości. Polska, Europa, świat*, red. W. Wesolowski, J. Włodarek, Scholar.

/// Žižek S. 2008. *W obronie przegranych spraw*, tłum. J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

### /// **Abstrakt**

Wielu skłonnych jest uważać marksizm za przykład dyskursu, który futurologiczną pychę doprowadził do ekstremum i klęski. Czy mamy jednak klarowne pojęcie tego, co jest właściwym centrum futurologii Marksa, jaki status ma „przyszłość” w jego pismach, o czym czytamy, kiedy natrafiamy na przewidywania?

Tekst jest próbą systematycznej refleksji nad statusem przyszłości, która nie ma u Marksa charakteru „utopijnego założenia”, ale jest systematycznym rozwinięciem tego, co da się wyczytać z „tu i teraz” kapitalistycznego rozwoju. Ważnym kontekstem analiz będzie także pytanie, którą właściwie przyszłość uważa Marks za możliwą do przewidzenia? Czy dynamika zmian politycznych da się przewidywać w taki sam sposób, jak efekty ogólnych zależności strukturalnych?

Pierwsza część artykułu jest przeglądem narzędzi krytycznych, które w pismach Marksa wiążą analizę teraźniejszości, ujmowanie jej historycznej genezy i konieczne przyszłe efekty działania form społecznych. W drugiej części przedstawiony jest przykład analizy, która dla Marksa była przewidywaniem, wydobytym z interpretacji konieczności strukturalnych, natomiast współcześnie może być traktowana jako opis teraźniejszej rzeczywistości społecznej.

Słowa kluczowe:

Karol Marks, marksizm, przyszłość, dialektyka, kapitał, fetyszyzm, kredyt

### /// Abstract

Many share a conviction, that Marxism was a discourse that elevated futurological hubris to its extremes and its failure. Yet, do we know well, what is the actual centre of Marx' futurological endeavour, what is the actual status of 'future' in his works and what do we read about when we find predictions in his works?

This article is an attempt at systematic reflection upon the status of future, that in fact for Marx is not an 'utopian assumption', but rather is systematic elaboration of what can be read from the 'here and now' of capitalistic development. An important context of analysis would be the question, which one of the futures Marx thinks is possible to predict? Are the dynamics of political changes possible to predict in the same way, as the effects of general structural relationships?

First part of the paper is an overview of critical conceptual tools, that in Marx' works bring together the analysis of the present, of its historical genesis and of future necessary workings of social forms. In the second part there is an example of analysis, that for Marx was a prediction, extracted from interpretation of structural relationships, but in our times can be treated as an actual description of present social reality.

Keywords:

Karl Marx, Marxism, future, dialectics, capital, fetishism, credit

/// **Krzysztof Świrek** – adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Bada marksizm i psychoanalizę jako języki teorii społecznej. Jego zainteresowania naukowe obejmują także problem ideologii i późny kapitalizm jako formację społeczną współczesności. Wykłada historię myśli socjologicznej. Opublikował książkę *Teorie ideologii na przecięciu marksizmu i psychoanalizy* (PWN, Warszawa 2018). Autor artykułów publikowanych między innymi w „Studiach Socjologicznych”, „Przeglądzie Humanistycznym”, „Widoku. Teoriach i Praktykach Kultury Wizualnej”.

Email: [krzysztof.swirek@gmail.com](mailto:krzysztof.swirek@gmail.com)



# RENEZANS MYŚLENIA UTOPIJNEGO I DROGI JEGO TRANSFORMACJI W TEORII SPOŁECZNEJ POCZĄTKU XXI WIEKU

Dariusz Brzeziński  
Instytut Filozofii i Socjologii PAN<sup>1</sup>

## /// Wprowadzenie

Przekonanie o zmierzchu myślenia utopijnego<sup>2</sup> było jedną z cech charakterystycznych klimatu intelektualnego końca ubiegłego wieku (zob. Jacoby 1999; Tyszka 2009: 83–103). Miało ono różnorodne źródła. Po części stanowiło konsekwencję mających wówczas miejsce przeobrażeń politycznych i społecznych, stanowiących zdaniem części intelektualistów ostateczne zwycięstwo liberalnej demokracji. Świat po „końcu historii” (Fukuyama 2009) miał być ostatecznie wolny od wojen ideologicznych, a jednocześnie gwarantować jednostkom funkcjonowanie w najdoskonalszym z możliwych ustrojów. O rzeczywistości tej Bronisław Baczko pisał w pochodzącej z 2001 roku przedmowie do nowego wydania *Światel utopii* następująco: „Społeczeństwa liberalne, giętkie i pragmatyczne, wyrzekają się planowania swej przyszłości i w swym stosunku do czasu stawiają zdecydowanie na teraźniejszość. Byle tylko pozwolić jednostkom swobodnie działać zgodnie ze swoim interesem i przy wzajemnym poszanowaniu praw każdego [...]” (2016: 12). W wypowiedzi tej wyszczególnione zostały dwa kolejne czynniki odpowiedzialne za rozpowszechnienie się tezy o „końcu

<sup>1</sup> Instytut Filozofii i Socjologii PAN, ul. Nowy Świat 72, 00-330 Warszawa.

<sup>2</sup> W niniejszym artykule przyjmuję – za Ruth Levitas (1990) – szeroką definicję myślenia utopijnego, jako pragnienia transcendowania istniejącego stanu rzeczy, któremu może, aczkolwiek nie musi, towarzyszyć kreślenie wizji alternatywnej rzeczywistości. Tak zakreślone pole semantyczne obejmuje zarówno utopie społeczne, jak i indywidualistyczne, tak „projektanckie”, jak „ikonoklastyczne” etc.

utopii”, a mianowicie załamywanie się myślenia w kategoriach prospektywistycznych na rzecz rozwoju prezentystycznej orientacji temporalnej (Bertman 1998), a także wypieranie projektów wspólnotowych przez „kulturę indywidualizmu” (Jacyno 2007). Odnosząc się do nich obu, Russel Jacoby pisał w roku 1999 w książce *The End of Utopia*, że fundamentalne znaczenie w polityce, filozofii i życiu społecznym odgrywało ówczesnie dowartościowanie *status quo*, połączone z zaabsorbowaniem prywatnymi sprawami (Jacoby 1999). Wzmiankowanym przemianom towarzyszyła jeszcze inna – być może najważniejsza – przyczyna załamania się myślenia utopijnego, mająca związek z powszechnym w owym czasie wiązaniem go z ideologiami totalitarnymi. Takie rozumienie owej kategorii obecne było zarówno w pracach wpływowych przedstawicieli myśli liberalnej (Berlin 2004, Popper 2006), jak i intelektualistów związanych z nurtem ponowoczesnym (Bauman 1998, Lyotard 1997). Rozpoznania te w znaczący sposób wpłynęły na sposób postrzegania utopii w kulturze współczesnej (Jacoby 2005).

Wzmiankowane powyżej przekształcenia można jednakowoż odczytywać z perspektywy czasu nie tyle w kategoriach zmierzchu myślenia utopijnego, ile jedynie jednej z jego form. Owa charakteryzuje się przekonaniem o potrzebie całościowej, fundamentalnej zmiany istniejącej rzeczywistości, opartej na idei zaprowadzenia niezmiennego ładu. Taki rodzaj wyobrażeń o przyszłości – wielokrotnie poddawany krytyce w myśli społecznej, humanistycznej i tekstach kultury ostatnich dekad – wydaje się już nieobecny w społecznym imaginariu (zob. Berlin 2004: 18–42). Równocześnie coraz większą popularność zdobywają inne formy myślenia utopijnego, z których trzy – według mnie najważniejsze – poddam analizie w niniejszym artykule. Najpierw skoncentruję się na koncepcjach zogniskowanych na transcendowaniu istniejącej rzeczywistości, aczkolwiek niezawierających szczegółowych planów nowych struktur i instytucji. Następnie przedstawię ogólne założenia wizji określanych mianem „dionizyjskich”, które – zgodnie z cechą konstytutywną „kultury indywidualizmu” – cechują się orientacją na potrzeby jednostkowe. W końcu wskażę na to, jak w dobie „zwrotu nostalgicznego” coraz większą popularność zdobywają idee o „retrospektywnym” charakterze. W przypadku każdego z trzech typów myślenia utopijnego wskażę na różnicę między nim i wizjami przyszłości o finalistycznym charakterze. W toku moich analiz będę starał się dowiedzieć, że w początkach obecnego stulecia mamy *de facto* do czynienia z renesansem myślenia utopijnego połączonym z jego daleko posuniętą ewolucją.

### /// Od utopii projektanckiej do ikonoklastycznej

Sześć lat po wydaniu książki pod tytułem *The End of Utopia* Russel Jacoby opublikował monografię: *Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-Utopian Age* (Jacoby 2005). Zanalizował w niej antyutopijne wystąpienia intelektualistów drugiej połowy XX wieku, takich jak Karl Popper (1999), Hannah Arendt (2008), Jacob Talmon (1952) czy Isaiah Berlin (2004). Z jednej strony podzielił ich przekonanie, że dążenie do materializacji wizji lepszego świata może prowadzić do przemocy i terroru. Z drugiej strony dążył do wykazania, że w swych rozpoznaniach przyjmowali oni bardzo zawężoną definicję utopii, redukując ją do wizji charakteryzujących się uniwersalistycznym, monolitycznym i finalistycznym charakterem przyjmowanych rozwiązań<sup>3</sup>. Wyobrażenia takie określił mianem „projektanckich” (*blueprint*) i umieścił na jednym krańcu kontinuum, którego drugi koniec wyznacza ją jego zdaniem utopie „ikonoklastyczne” (*iconoclastie*). Jacoby twierdził, że gdy twórcy tych pierwszych dążą do szczegółowego nakreślenia przyszłych struktur, instytucji i kodeksów aksjonormatywnych, autorzy drugich świadomie odstępują od takich prób. Gdy w utopiach projektanckich akcent położony jest na ostateczny cel przekształceń, ikonoklastyczne ogniskowane są jedynie na wskazywaniu kierunku owych transformacji. W konsekwencji, gdy idee doskonałego porządku implikują podejmowanie działań o charakterze dyscyplinarnym, koncepcje obrazoburcze skłaniają do rozwijania myślenia w kategoriach krytycznych i alternatywistycznych. Jacoby pisał przeto, że wizje ikonoklastyczne są „[...] «anty-utopijne» w tym sensie, że nie wiążą się z kreśleniem kształtów przyszłej rzeczywistości, zaś utopijne z uwagi na wpisane w nie zaangażowanie w tworzenie innej przyszłości, opartej o idee harmonii i szczęścia” (Jacoby 2005: 85). Taka ich konstrukcja sprawia, że pozostają one niezwykle użytecznymi narzędziami we współczesnym świecie. Przyczyniają się bowiem do inicjowania zmian, nadają im kierunek, a jednocześnie pozostają wolne od niebezpieczeństw wiążących się z ukazywaniem dokładnego obrazu przyszłości.

<sup>3</sup> Warto w tym kontekście zacytować dłuższą wypowiedź Isaiaha Berlina: „Z grubsza biorąc, wszelkie utopie Zachodu zawierają te same elementy – społeczeństwo trwa w absolutnej harmonii: między jego członkami panuje pokój i wzajemna miłość, ludzie wolni są od fizycznych niebezpieczeństw, niepewności, poniżającej pracy, zazdrości i frustracji, niczego im nie brakuje, nie doświadczają niesprawiedliwości ani przemocy i żyją w ciągłej, niezmiennej jasności, w łagodnym klimacie, korzystając z dobrodziejstw nieskończonej bujnej, żywej przyrody. Podstawową cechą większości (jeśli nie wszystkich) utopii jest fakt, iż są one statyczne. Nic się w nich nie zmienia, ponieważ osiągnęły stan idealny: nie ma potrzeby zmiany ani nowości. Nikt nie pragnie odmiany warunków, w których spełniane są wszelkie ludzkie pragnienia” (Berlin 2004: 18).

Nakreślone powyżej stanowisko Russela Jacoby'ego jest reprezentatywne dla dynamicznie rozwijającego się nurtu we współczesnej myśli utopijnej. Opiera się on z jednej strony na krytyce koncepcji mających wymiar finalistyczny, czy też absolutystyczny, z drugiej zaś na unaocznianiu konieczności transcendowania istniejącej rzeczywistości w oparciu o konstrukty ufundowane na odmiennych założeniach. Obserwację tę warto zilustrować przez przywołanie wypowiedzi dwóch intelektualistów szczególnie zasłużonych w zakresie badań nad utopią. Ruth Levitas, autorka takich książek jak *The Concept of Utopia* (1990) i *Utopia as a Method* (2013)<sup>4</sup>, napisała w roku 2003, że z końcem ubiegłego wieku „został przesunięty nacisk z treści na proces – zarówno w kwestii kształtowania wizji utopijnych, jak i sposobu pojmowania, tak współczesnych, jak i wcześniejszych wyrazów utopijnego pragnienia” (Levitas 2003: 7). Z kolei Lyman Tower Sargent, założyciel pisma „Utopian Studies”, autor i redaktor rozlicznych publikacji na temat wizji lepszego świata (Sargent 2010, Claeys, Sargent 1999)<sup>5</sup>, wypowiedział się w podobnym czasie następująco: „Zaobserwowałem, że w ostatnim czasie autorzy utopii [...] tworzą konstrukty, które są bardziej kompleksowe, wielowymiarowe, obdarzone mniejszą dozą pewności i zaprojektowane z myślą o obywatelach końca dwudziestego i początku dwudziestego pierwszego wieku” (Sargent 2005: 10–11). Godzi się przy tym zauważyć, że zarówno Levitas, jak i Sargent zdecydowanie wspierają taki właśnie kierunek ewolucji myślenia utopijnego, uznając go za relewantny względem kondycji współczesnego świata. Przekonują jednocześnie, że jest on bardzo potrzebny w dobie rozwoju ideologii TINA (*There Is No Alternative*) (zob. na przykład: Levitas 2013, 2001: 25–43, Sargent 2006: 11–17, 2005: 1–14).

Refleksje na temat ewolucji współczesnej myśli utopijnej są często ufundowane – podobnie jak u Russela Jacoby'ego – na myśleniu idealnotypowym o binarnym charakterze. Jako przykład można tu przywołać podział utopii na: „totalizujące” i „ograniczone” u Jeffrey'a C. Alexandra (2006: 437–450), mające postać „programu” i „impulsu” u Fredrica Jamesona (2011) czy też „osiadłe” i „bez toposu” u Zygmunta Baumana (2006: 257–278). Niezależnie od różnic między rozpoznaniem podejmowanymi przez każdego

---

<sup>4</sup> Ruth Levitas przedstawiła w 1990 roku inkluzywną koncepcję utopii, zgodnie z którą owa „[...] wyraża i poszukuje tego, co jest pożądane, zaś pod pewnymi warunkami może zawierać także nadzieję, że pragnienie to zostanie urzeczywistnione, a nie tylko pozostanie w sferze fantazji” (Levitas 1990: 191).

<sup>5</sup> Sargent w artykule *Three Faces of Utopianism Revisited* następująco zdefiniował pole prowadzonych przez siebie badań. „Utopia wyraża głęboko zakorzenione potrzeby, pragnienia i nadzieje. Dla niektórych autorów istotne jest kreślenie porządku instytucjonalnego, inni koncentrują się na ukazaniu ogólnego zestawu wartości – stanowiących jedność, uproszczonych, całościowych, odpowiednich względem ludzi i życia” (Sargent 1994: 28).



z tych intelektualistów wszyscy oni zwracali uwagę na coraz bardziej dynamiczną, procesualną i wielowymiarową formę tworzonych dziś wizji lepszego świata. Alexander dowodził, że utopie oparte na nowoczesnym „śnie o rozumie” – o holistycznym, fundacyjnym charakterze – zostały wyparte przez koncepcje o dużo skromniejszym zasięgu. Skonstatował: „Rozmontowanie kompletnego zestawu programu totalizującego (*totalizing package*) na części składowe stało się warunkiem przetrwania utopii jako idei. To się udało. Utopia ocalała, inspirowane nią myślenie rozkwita, a totalizujące zestawy nowoczesnych utopii należą już do przeszłości” (Alexander 2006: 441). Autor *Znaczeń społecznych* zwrócił jednocześnie uwagę na to, że dzisiejsze wyobrażenia lepszego świata są ufundowane na takich wartościach, jak: wolność, pluralizm czy partycypacja. Ergo, pozostają relewantne względem heterogenicznego porządku społecznego. Fredric Jameson wskazał z kolei na to, że jakiś czas po zakończeniu zimnej wojny termin „utopia” przestał być utożsamiany z próbą całkowitego podporządkowania jednostek określonemu – w założeniu doskonałemu – planowi. „Utopijność – pisał – nie oznacza [...] już zamilowania do specyficznej maszyny czy planów, lecz raczej zamilowanie do wyobrażania sobie wszelkich możliwych utopii w całej różnorodności ich form” (Jameson 2011: 258). Podkreślił ponadto, że dzięki tej przemianie postawa owa odzyskała potencjał polityczny. Bauman natomiast dowodził, że przejście od nowoczesności „stałej” do „płynnej” wiązało się z zasadniczą zmianą w zakresie formułowania wizji lepszej przyszłości. Przestały mieć one zarówno charakter „terytorialny”, jak i „finalistyczny”, a zaczęły się realizować w postaci nieskończonej wizji przekształceń, mających nierzadko ponadlokalny charakter (Bauman 2006: 257–278). Za Russelem Jacobym Bauman nazwał te koncepcje „ikonoklastycznymi”, uznając, że stanowią one znakomitą odpowiedź na wyzwania „płynnej nowoczesności” (Bauman, Rovirosa-Madrado 2010: 91)<sup>6</sup>.

Warto w tym miejscu podkreślić, że intelektualistą szczególnie cenionym przez przedstawicieli współczesnej myśli utopijnej – w tym też tych, których rozpoznanie przywołałem powyżej – jest Ernst Bloch (zob. Jacoby 2005, Levitas 2013, Jameson 2011, Sargent 2010, Bauman 2010)<sup>7</sup>. Szczególnie inspirującym dziś aspektem jego myśli jest podział na utopie

<sup>6</sup> W latach 70. XX wieku Bauman stworzył koncepcję „aktywnej utopii”, której istotą jest relatywizowanie istniejącej rzeczywistości, połączone z poszukiwaniem dla niej alternatyw i podejmowaniem starań mających na celu ich materializację (Bauman 2010). Wizja ta – w swych założeniach afinalistyczna i „ikonoklastyczna” – stanowi antycypację późniejszych przekształceń w myśli utopijnej (Brzeziński 2015).

<sup>7</sup> W kwestii fundamentalnego znaczenia prac Blocha dla rozwoju współczesnego dyskursu na temat utopii zob. Levitas 1990: 83–105, Levitas 2013: 40–61, Anderson 2006: 691–710, Aidnik, Jacobsen 2017: 136–162.

„konkretne” i „abstrakcyjne” (Bloch 1986). Różnicę między nimi nakreślił on następująco: „Wspólne dla utopii abstrakcyjno-społecznych jest wykraczanie poza zastane społeczeństwo, dokonujące się za pomocą obrazów i konstrukcji przeważnie tylko w głowie geniusza, bez konkretnego odniesienia intencji subiektywno-utopijnej do [...] realnej możliwości zawartej w samej rzeczywistości. Dopiero za sprawą tego odniesienia w miejsce utopii abstrakcyjnej powstaje utopia konkretna” (Bloch 1982: 54). *Eo ipso*, podczas gdy „utopia konkretna” zawiera się w tworzeniu jasno zarysowanych planów, nierzadko zaopatrzonych w scenariusz wprowadzenia ich w życie, „abstrakcyjna” zasadza się na transcendowaniu istniejącej rzeczywistości, pozbawionym drobiazgowej refleksji nad sposobem materializacji postulowanych przekształceń. Rozróżnienie to współprzyczyniło się do znaczącego poszerzenia pola semantycznego kategorii „utopii” we współczesnej humanistyce i myśli społecznej, a także znalazło odzwierciedlenie w zaprezentowanych powyżej podziałach binarnych. Elementy „abstrakcyjnego” podejścia do kształtowania wizji lepszej przyszłości można łatwo odnaleźć w propozycjach utopii „ikonoklastycznych”, „ograniczonych”, mających postać „impulsu” czy też pozbawionych „toposu”<sup>8</sup>. Warto także podkreślić, że pisma Blocha są inspirujące dla przedstawicieli współczesnej myśli utopijnej w innym jeszcze wymiarze. Otóż intelektualista ten wyraźnie podkreślał potrzebę wyzwolenia w człowieku potencjału do zmiany, a jednocześnie też otwierania go na nieskończoną wielość scenariuszy możliwej przyszłości. Posługiwał się w tym kontekście kategorią „jeszcze-nie”, odnosząc ją do „[...] świata, w którym możliwe są realizacje projektów i przemiany, świata, który sam jest jeszcze otwarty, niegotowy, procesualny, a przez to fragmentaryczny, jednym słowem, do świata, którego horyzont stale się poszerza” (Bloch 1982: 53). Właśnie taki obraz rzeczywistości – przeciwstawiony upowszechnianemu od kilku dekad syndromowi TINA – promują wszyscy intelektualiści, których prace przywołałem w tej części artykułu.

### /// Od utopii apollinińskiej do dionizyjskiej

W ostatnim rozdziale *Spotkań z utopią* Jerzy Szacki zestawił ze sobą dwa przeciwstawne sposoby myślenia o lepszym świecie: „apolliniński” i „dio-

<sup>8</sup> Godzi się przy tym podkreślić pewną – nie zawsze dostrzeganą – różnicę. Otóż zdaniem Blocha „utopia abstrakcyjna” miała pełnić przede wszystkim funkcję kompensacyjną, natomiast istotnym aspektem przywołanych tu współczesnych koncepcji jest inicjowanie zmiany w świecie zewnętrznym.

nizyjski”<sup>9</sup> (Szacki 2000: 218–219). Pierwszy z nich odniósł do koncepcji odwołujących się do trwałych, niezmiennych reguł, które miałyby stać się podstawą do budowy harmonijnego porządku społecznego. Fundacyjny, holistyczny, a zarazem porządkujący charakter tych wyobrażeń przybliża je do przywołanych w poprzedniej części tekstu utopii „projektanckich”. O koncepcjach znajdujących się na drugim krańcu kontinuum Szacki napisał: „Nowa utopia jest dionizyjska w tym sensie, że znosi wszelkie zasady, głosi triumf wolności i spontaniczności, upodabnia życie do owego święta Dionizosa, kiedy padały wszelkie bariery i nie było nakazujących oraz takich, którzy nakazów powinni słuchać” (tamże: 218). *Ergo*, „dionizyjskość” wiąże się z „ikonoklastycznością”, ale ta jej bynajmniej nie wyczerpuje. Oznacza bowiem także dowartościowanie pragnień, emocji i afektów, które stanowią punkt odniesienia dla działań mających na celu transcendowanie istniejącej rzeczywistości. Ład normatywny – który można by utożsamiać ze sferą „apollinijskości” – jest w tej perspektywie postrzegany jako rzeczywistość dystopijna. Co więcej, w ramach utopii „dionizyjskich” dowartościowany zostaje indywidualizm kosztem kolektywizmu. To poszczególna jednostka jest zarówno podmiotem, jak i przedmiotem starań mających na celu ustanowienie lepszej przyszłości. Podejmowanie ich ma zaś – jak w każdej koncepcji o „ikonoklastycznym” wymiarze – postać nieustannego ciągu różnorodnych aktywności<sup>10</sup>. Jako przykład utopii „dionizyjskich” Szacki wyszczególnił dążenia obecne w ruchach kontrkulturowych drugiej połowy XX wieku. Wskazał na praktyki: wkraczania na drogę mistycyzmu jako źródła duchowego samopoznania, kształtowania relacji międzyludzkich w oparciu o ideę braterstwa, a także rozwijania wizji powszechnego wyzwolenia z wszelkich form społecznie zorganizowanej represji. W ślad za Aldoną Jawłowską utopie te określił mianem „permanentnych”, z uwagi na „[...] stałą gotowość wyobraźni do rozbudowywania wizji lepszego świata we wszystkich jego możliwych wariantach” (Jawłowska 1975: 266).

We współczesnej myśli utopijnej „dionizyjskość” jest wiązana z kulturą indywidualizmu (zob. na przykład: Tyszka 2009: 94–100, Cyrzan 2004: 60–65, Bauman 2007: 131–151). Warto przy tym podkreślić zależność przyczynową między nią a przeobrażeniami mającymi miejsce w latach

<sup>9</sup> Szacki odwołał się w tym zakresie do *Narodzin Tragedii* Friedricha Nietzschego (Nietzsche 2012).

<sup>10</sup> Szacki przywołał kategorię utopii „permanentnej”, wprowadzoną przez Aldoną Jawłowską. „Permanentna utopia – pisała badaczka – zakłada wielość rzeczywistości alternatywnych, które mogą być przeciwstawione odrzucanemu światu, znosi granice wyobraźni, wzbogacając wizje nowego życia o coraz nowe elementy. Nieistotna jest spójność tych wizji ani zachowanie ciągłości w ich rozbudowywaniu. Chodzi o to, aby utrzymać wyobraźnię w ruchu, zapobiec grożącej dogmatyzmem petyfikacji obrazów nowego porządku” (1975: 266).

60. ubiegłego wieku. Małgorzata Jacyno pisała w tej materii następująco: „Kontrkultura i «nowa klasa średnia» przeciwstawiły ascezie, ponurej pobożności, pesymizmowi, melancholii i formalizmowi starej burżuazji nowe wartości – «cieszenie się życiem» i optymizm oraz nowe obowiązki – bycie plastycznym, kreatywnym, młodym, urodziwym i szczęśliwym. [...] Po rewolcie lat 60. dobre samopoczucie stało się «symptodem» zbawienia w zsekularyzowanym świecie” (Jacyno 2007: 9–10). Utopijność współczesnej kultury wyniosła zatem z okresu buntu zarówno określone spojrzenie na sferę aksjologii, jak i przekonanie o potrzebie wyzwolenia człowieka z ograniczeń, które odsuwały moment osiągnięcia przez niego poczucia spełnienia. W odniesieniu do pierwszej z tych kwestii warto podkreślić, że najwyższą wartością w kulturze indywidualizmu stał się dobrostan jednostki. Definiuje się go za pośrednictwem generalnych, bardzo pojemnych kategorii, które w miarę upływu czasu wypełniane są różnymi treściami. O ich wyborze decyduje sama jednostka, której aspiracje i pragnienia pozostają wciąż *in statu nascendi*. Z tym wiąże się druga z wyszczególnionych powyżej kwestii, to jest zmiana orientacji temporalnej w zakresie kształtowania wizji lepszej przyszłości. Otóż horyzont czasowy uległ w tym zakresie znaczącemu zawężeniu. Pragnienia nie są już odkładane *ad calendas graecas*; ich miejscem spełnienia jest teraźniejszość. Można zatem stwierdzić, że utopia zindywidualizowana pozostaje „ikonoklastyczna”, procesualna i samorządna.

W bardzo ciekawym artykule poświęconym refleksji nad wzmiankowanymi tu procesami Krzysztof Tyszka stwierdził: „Wydaje się, że przejawów [...] refleksji krytycznej, a tym samym myślenia utopijnego, należy szukać w wymiarze życia jednostkowego, nie zaś społecznego. [...] Nowy człowiek i nowy świat możliwy jest tylko poprzez stworzenie warunków do nieskrępowanej ekspresji każdej jednostki, odkrycia i wyrażenia własnej prawdy i własnego wyobrażenia ideału dobrego życia” (Tyszka 2009: 94–95). Za Jerzym Szackim określił on ów sposób kształtowania wyobrażeń o lepszym świecie mianem „dionizyjskiego”. Uznał, że charakteryzujące go dowartościowanie wolicjonalności i afektywności znakomicie wpisuje się w kondycję początku XXI wieku. Jakkolwiek zarówno charakter obietnic związanych z tym rodzajem myślenia utopijnego, jak i sposób ich realizacji, znacząco różnią się od wizji charakterystycznych dla czasów minionych, to pozostają one sposobem na dawanie ludziom nadziei na uczynienie ich świata lepszym. Warto w tym miejscu podkreślić, że rozwijając te refleksje, Tyszka wsparł się na rozpoznaniach Zygmunta Baumana, zogniskowanych na przemianach tożsamościowych, towarzyszących przejściu od „stałej”

do „płynnej” nowoczesności (zob. na przykład: Bauman 2007). Chciałbym tu przywołać zwłaszcza jeden jego tekst, w którym określił on współczesny model tożsamości mianem „utopii myśliwych” (2007: 131–151). Nawiązując do swych wcześniejszych prac poświęconych kulturom „dzikim” i „ogrodniczym”<sup>11</sup>, uznał, że w odróżnieniu tak od praktyk wynikających z przywiązania do dziedzictwa przeszłości, jak i dążeń do przekształcenia rzeczywistości w zgodzie ze szczegółowo nakreślonym planem, kultura indywidualizmu wiąże poczucie spełnienia z dotrzymywaniem kroku nieustającej zmienności współczesnego świata. Stała multiplikacja możliwości otwierających się dziś przed jednostką, a także obawa przed niewykorzystaniem ich w pełni, stanowią przy tym dodatkowe czynniki dynamizujące podejmowane przez nią starania. Bauman odniósł się do tej kwestii w następujących słowach: „Marzenie o uczynieniu niepewności bardziej strawną, a szczęścia z kolei bardziej trwałym, poprzez zmianę własnego ego opartą na zmianie garderoby stanowi ową «utopię» myśliwych – «zde-regulowaną», «sprywatyzowaną» i «zindywidualizowaną» wersję dawniejszych wizji dobrego społeczeństwa; społeczeństwa przyjaznego człowieczeństwu swoich członków” – napisał (2007: 147).

Trzeba jednakowoż podkreślić, że procesy związane z rozpowszechnieniem się „dionizyjskich” wizji przyszłości są bardzo różnie ewaluowane przez intelektualistów. Małgorzata Jacyno w przywołanej już książce poświęconej kulturze indywidualizmu nakreśliła dwa opozycyjne, acz krytyczne wobec niej stanowiska (Jacyno 2007: 8–9). Reprezentanci jednego z nich, związani z myślą pravicową, wiążą tę kondycję ze zrywaniem więzów wspólnotowych i chaosem aksjologicznym. Na drugim krańcu kontinuum znajdują się przedstawiciele światopoglądu lewicowego, podkreślający jej represyjny charakter, wyrażający się w wywieraniu na jednostkę ciągłej presji, by dotrzymywała tempa przekształceniom współczesnego świata. W obu tych przypadkach „dionizyjskość” postrzegana jest w kategoriach dystopijnych i nierzadko stanowi podstawę do rozwijania myśli krytycznej i alternatywistycznej. Kwestię tę dobrze ilustrują rozpoznania Marka Featherstone’a (zob. Featherstone 2007, 2009). Kilka lat temu wprowadził on pojęcie „utopii kinetycznej”<sup>12</sup> jako powstałej w ramach neoliberalnego

<sup>11</sup> Bauman zapożyczył koncepcję podziału kultur na „dzikie” i „ogrodnicze” od Ernesta Gellnera (Gellner 1991: 65–68). Była ona bardzo ważną inspiracją jego analiz zawartych w *Prawodawcach i tłumaczach* (Bauman 1998).

<sup>12</sup> Featherstone przeciwstawił sobie utopię „konserwatywną” i „kinetyczną”. Tę pierwszą utożsamiał z dążeniem do utworzenia porządku społecznego całkowicie odmiennego od istniejącego obecnie, a jednocześnie charakteryzującego się niezmiennością. Drugą charakteryzuje jego zdaniem pragnienie nieustającej zmiany. Wydaje się, że rozróżnienie to koresponduje z podziałem na utopie „apollinijskie” i „dionizyjskie”.

kapitalizmu formy wyobrażeń o lepszym świecie, charakteryzującej się pełną partycypacją w kulturze konsumpcyjnej (Featherstone 2009). W jego przekonaniu wizja ta jest nie tylko dyscyplinarna, ale też „totalitarna”, jako że zawłaszcza wszelkie płaszczyzny życia społecznego. W związku z tym w znaczący sposób utrudnia rozwijanie opozycyjnych wobec niej sądów. Featherstone postawił sobie za cel, by podejmować wysiłki zmierzające do wyzwolenia z dystopijnego charakteru kondycji współczesnej. Takie samo stanowisko zajął Zygmunt Bauman, dla którego refleksja nad istotą „utopii myśliwych” była podstawą do krytyki wielu charakterystycznych dla niej procesów, a także przeciwstawienia jej wizji przyszłości opartej na budowie poczucia odpowiedzialności za dzisiejszy świat (zob. Brzeziński 2015). Rozpoznanie obu intelektualistów są ciekawym przykładem zaangażowanego charakteru refleksji poświęconej wyobrażeniom lepszej przyszłości. Dowodzą także ambiwalentnego statusu wszelkich wizji szczęścia, jako że ich ocena jest zawsze zapośredniczona w określonym systemie wartości. W końcu też stanowią wyraz współczesnych poszukiwań rozwiązań wykraczających poza omawianą tu opozycję: „apollinijskość” – „dionizyj-skość”.

### /// Od utopii prospektywistycznej do retrospektywnej

Wyobrażenia utopijne można także uporządkować na kontinuum, którego jeden kraniec wyznaczałyby koncepcje ufundowane na idei powrotu do utraconego niegdyś, modelowego porządku, na drugim zaś znalazłyby się te, w przypadku których ideał lepszego świata znajduje się w – nierzadko bliżej nieokreślonej – przyszłości. Wizje należące do pierwszego typu, określane często mianem „retrospektywnych”<sup>13</sup>, odwołują się do idei „złotego wieku”. W najszerszym zakresie jest nim szczęśliwy początek dziejów ludzkości, w węższym zaś ten okres w historii określonego narodu, kultury bądź grupy, który charakteryzował się największą miarą jej rozwoju. Z tej perspektywy późniejsze wydarzenia postrzegane są w kategoriach ciągłego regresu, zaś rozpowszechnianiu się tego przekonania towarzyszy narastanie nastrojów nostalgicznych. Owe mogą – aczkolwiek nie muszą – skłaniać do podejmowania działań mających na celu przywrócenie *status quo ante*. Drugą grupę tworzą wyobrażenia „prospektywistyczne”, budowane

<sup>13</sup> Utopię „retrospektywną” można by określić za Tadeuszem Palecznym mianem „kontrkontestacji” (Paleczny 1997: 53). Kategorię tę zastosował on na określenie sprzeciwu względem szybkości lub kierunku zmian mających miejsce w danej społeczności, połączonego z postulatem powrotu do „konserwatywnych” wartości.

w oparciu o przeciwstawną orientację temporalną. W ich świetle terażniejszość ujmowana jest jako element ciągu przeobrażeń, mających finalnie prowadzić ku zespoleniu bytu i powinności. Upowszechnienie takich utopii nastąpiło w kulturze europejskiej w dobie nowoczesności. Wówczas to kształtowała się wiara w możliwość stworzenia zupełnie nowych struktur i instytucji, w doskonaly sposób odpowiadających na potrzeby człowieka. Jej pochodną były wizje „projektanckie” lub „apolińskie”. Dążenia takie – jak już wyżej podkreślałem – przestały w ostatnich dekadach wyznaczać horyzont myśli i oczekiwań intelektualistów<sup>14</sup>. Równoległe do tego procesu coraz większe znaczenie zdobywa obecnie utopia „retrospektywna”, stanowiąca pochodną „zwrotu nostalgicznego” w kulturze współczesnej (zob. Cross 2015, Boym 2001).

W odniesieniu do obu wzmiankowanych typów wyobrażeń o lepszym świecie Jerzy Szacki napisał: „[...] utopie każdej epoki, jeśli nawet wybiegają daleko w przyszłość lub – wprost przeciwnie – szukają ideału w zamierzchłej przeszłości, noszą na sobie piętno tego czasu i miejsca, w jakich powstały. [...] Nic w tym dziwnego, utopie są bowiem odpowiedziami nie tylko na wieczne pytania dotyczące kondycji ludzkiej, lecz również, a nawet przede wszystkim, na pytania konkretnych historycznych społeczeństw” (Szacki 2000: 50). *Ergo*, poszukując przyczyn współczesnego dowartościowania przeszłości, a także podejmując refleksję nad sposobem, w jaki podlega ona procesowi mitologizacji<sup>15</sup>, trzeba skierować uwagę na własności obecnej kondycji. Szczególnym zainteresowaniem należy objąć te z nich, które postrzegane są w kategoriach braku w porównaniu z wcześniejszymi formami uspołecznienia<sup>16</sup>. Warto w tym kontekście przywołać – po pierwsze – wzmiankowane wcześniej glosy krytyczne względem utopii „dionizyjskiej”. Dotyczyły one osłabiania więzów wspólnotowych, utraty znaczenia tradycyjnych wartości, braku możliwości działania poza mecha-

<sup>14</sup> Wiara ta nie zanikła zupełnie, czego wyrazem jest między innymi myśl trashumanistyczna. „Transhumanizm – pisze Monika Bakke (2010: 339, 341) – oferuje wizję technologicznej utopii realizującej projekt samodoskonalenia się człowieka, w konsekwencji czego ludzkość może czuć się zaszczyciona, będąc «pierwszym w całym znanym nam wszechświecie gatunkiem zwierzęcym, który sam stwarza warunki do powstania swojego zastępcy». [...] transhumanści w istocie identyfikują się z humanizmem uprawianym w duchu oświeceniowym, czyli w centrum lokują takie cechy, jak racjonalizm, samoświadomość, samokontrola oraz wiara w postęp”.

<sup>15</sup> Marek Zaleski pisał w tym kontekście: „Nostalgikowi chodzi nie tyle o utraconą przeszłość, ile o własne wyobrażenia na jej temat i uczucia z nimi związane” (Zaleski w: Saryusz-Wolska, Traba 2014: 276).

<sup>16</sup> Bryan Turner wyszczególnił kilkanaście lat temu następujące czynniki decydujące o zrodzeniu się odczuć nostalgicznych: poczucie historycznego upadku, przekonanie o nastaniu kryzysu aksjologicznego, wrażenie utraty możliwości nawiązywania szczerych relacji z innymi, a także pragnienie powrotu do czasów charakteryzujących się dowartościowaniem prostoty, autentyczności i spontaniczności (Turner 1987: 147–156).

nizmami rynkowymi etc.<sup>17</sup>. Po drugie, poczucie braku jest dziś wypadkową ciągłej akceleracji zmian i związanej z tym coraz większej nieprzewidywalności przeszłości (zob. Bauman 2007, Bertman 1998). Svetlana Boym pisała w tym kontekście, że: „Nostalgia pojawia się nieuchronnie jako mechanizm obronny w czasie przyśpieszenia rytmu życia i dziejowych wstrząsów” (Boym 2001: xiv). Przeszłość widziana przez jej pryzmat jawi się jako oaza stabilności i bezpieczeństwa. Po trzecie, wśród wielu innych przyczyn współczesnej tęsknoty za przeszłością warto wymienić przeświadczenie o pogłębianiu się niekorzystnych zmian, będących wynikiem rozwoju cywilizacyjnego i technologicznego. Przez wiele lat dyskurs ten rozwijał się wokół kategorii „społeczeństwa ryzyka” (Beck 2009), jego najnowszą reprezentacją jest natomiast debata na temat antropocenu (Bińczyk 2018).

Nostalgia jest dziś jedną z najważniejszych dominant kultury zachodniej, oddziałując na podejmowane praktyki i sposoby kształtowania wizji przyszłości. W odniesieniu do pierwszej z tych płaszczyzn warto wskazać choćby na fakt coraz większej popularności, jaką cieszą się obecnie odwołania do historii w tekstach kultury, sposobach aranżacji wnętrz, trendach modowych etc. Nawiązania te mogą dotyczyć zamierzonych dziejów, jak to ma miejsce choćby w przypadku retrofutyryzmu czy steampunku (Guffey 2014: 249–266, Molenda 2016: 1–16). Rosnące tempo zmian przydaje jednak także atrakcyjności wytworom ostatnich dekad, chociażby pochodzącym z lat 90. (Połap 2016: 7–13). Nostalgia coraz częściej znajduje swoje odzwierciedlenie w kulturze konsumpcyjnej i jest przez nią poddawana petryfikacji. W konsekwencji jednak – jak dowodzi Gary Cross (2015) – historia traci swoją głębię, a jej związki z teraźniejszością stają się problematyczne<sup>18</sup>. Biorąc pod uwagę drugą z wyszczególnionych płaszczyzn, warto natomiast zauważyć, że wizje przyszłości kształtowane w oparciu o doświadczenie nostalgii stanowią swoistą koincydencję utopii retrospektywnej i prospektywistycznej. Svetlana Boym pisała: „Wyobrażenia przeszłości, ukształtowane przez potrzeby teraźniejszości, mają bezpośredni wpływ na realia życia w przyszłości. Rozważania poświęcone przyszłości sprawiają,

<sup>17</sup> Mateusz Grodecki skonstatował, że: „[...] historycznie wyobrażone życie społeczne utożsamiane jest z prostotą, większym poziomem wspólnoty i bliskości relacji między jednostkami oraz swobodną ekspresją emocji, niepoddawaną kontroli wywodzących się z zasad rynkowych” (Grodecki 2016: 318).

<sup>18</sup> Cross wskazał na to, że proces ów zaczął się już w latach 70. ubiegłego wieku. W tej i kolejnych dekadach analizowali go między innymi Umberto Eco (1999: 11–73) i Jean Baudrillard (1998: 37–98). Już wówczas akcentowali to, że coraz częstsze odwoływanie się do czasów minionych jest procesem rewersyjnym względem postępującej akceleracji rzeczywistości. Funkcje tych działań są jednak ich zdaniem przeciwność, gdyż przeszłość zamienia się w ich wyniku w „synchroniczną sieć relacji”.



że bierzemy odpowiedzialność za nostalgiczne opowieści” (Boym 2001: xvi). *Eo ipso*, zarówno forma, w jakiej przejawia się nostalgia, jak i charakter wyobrażeń dotyczących przeszłości, są konstruktami, pomiędzy którymi zachodzi relacja przyczynowo-skutkowa. Przekonanie o osłabieniu lub zaniku szczególnie ważnych dla danej grupy wartości, norm bądź praktyk stanowi z jednej strony podstawę rozwijania wyobrażeń o rzeczywistości, w której owe stanowiłyby znów istotny komponent. Z drugiej strony działania te wiążą się zazwyczaj z kształtowaniem apologetycznego stosunku do minionych dziejów i tworzeniem ich zniekształconego, zmitologizowanego obrazu.

Wizje retrospektywne stały się przedmiotem bardzo ciekawej analizy w ostatniej – wydanej pośmiertnie – autorskiej książce Zygmunta Baumana pod tytułem *Retrotopia*. Rozpoznania w niej zawarte dobrze jest ująć w perspektywie przywoływanych wcześniej refleksji tego autora dotyczących utopii zindywidualizowanej. Tak bowiem jak w przypadku tejże nastąpiło przewartościowanie wielu wcześniejszych aspektów podejścia do tworzenia wizji lepszego świata, tak obecnie następuje renesans części z nich, choć nierzadko już w odmienionej formule<sup>19</sup>. Bauman pisał na ten temat następująco: „Z ruchu podwójnej negacji utopii rozumianej w tradycji More’a – odrzucenia jej, a następnie wskrzeszenia – dziś rodzą się «retrotopie»: wizje osadzone w utraconej/skradzionej/porzuconej, ale nieumarłej przeszłości, zamiast przywiązania do tego, co dopiero ma się narodzić, a więc do przyszłości jeszcze niezaistniałej” (Bauman 2018: 13). Upowszechnienie się wizji retrospektywnych jest zdaniem tego autora wynikiem kontaminacji lęku przed coraz bardziej niepewną przyszłością oraz wyzwani, jakie na każdej płaszczyźnie życia stwarza „upłynnianie” rzeczywistości (Bauman 2007). W konsekwencji punktem odniesienia dla kształtowania – tak społecznych, jak indywidualnych – nadziei staje się doświadczenie przeszłości. Wśród przykładów, którymi Bauman podpierał swą argumentację, chciałbym uwidatnić kwestię odwrotu od strategii politycznych opartych na ideach kosmopolitycznych i uniwersalistycznych, ku tendencjom partycularystycznym. Towarzyszy mu tendencja do budowania przynależności grupowej (czy też „plemiennej”), jako przeciwwagi dla narastającego indywidualizmu. Ten ostatni przybiera zaś obecnie w przekonaniu autora *Płynnej nowoczesności* nowe formy, związane z pragnieniem osiągnięcia wolności od wpływów, jakie na jednostkę wywiera współczesna kultura. Wszystko

<sup>19</sup> Odwołując się do filozofii Derridy, Bauman określa te próby mianem *iteracji*, w odróżnieniu od *reiteracji* (Bauman 2018: 20–21; w kwestii derridiańskiej koncepcji iteracji zob. Skrzypczak 2010: 107–124).

to razem – choć budowane jest w oparciu o fundament utopijny – ukazywane jest przez niego w kategoriach dystopii. Nie tylko bowiem nie stanowi adekwatnej odpowiedzi na wyzwania współczesnego świata, ale je także petryfikuje i multiplikuje.

Nie tylko zdaniem Bauman, ale też wielu innych badaczy, jedną z najważniejszych egzemplifikacji myślenia utopijnego o retrospektywnym wymiarze stanowi dziś rozwój tendencji nacjonalistycznych (Eger, Valdez 2015: 115–130, Kołodko, Koźmiński 2017: 172–188, Smolik 2015: 98–111). Nostalgia przybiera w tym przypadku postać tęsknoty za czasami, w których życie członków danej zbiorowości w dużo większym stopniu wyznaczały wartości i wierzenia uznawane za konstytutywne dla niej. *Eo ipso*, postawa ta konstituuje się w kontrreakcji do tendencji kosmopolitycznych, uznawanych przez jej orędowników za destrukcyjne dla życia wspólnotowego. Thomas Hylland Eriksen pisał na ten temat, że globalizacja „[...] podsyca fundamentalizm i inne formy misyjnego uniwersalizmu, a także zaściankowej lokalności, ponieważ globalna integracja, wywołując poczucie wyobcowania, stanowi zagrożenie dla tożsamości i idei suwerenności politycznej” (Eriksen 2013: 245). Andrzej Koźmiński, który wraz z Grzegorzem Kołodką opublikował niedawno książkę (zbiór rozmów) poświęconą owej problematyce, przekonywał natomiast: „Współczesny nacjonalizm wypłynął na powierzchnię, odrodził się w wyniku kryzysu, [...] a ściślej w wyniku poczucia deprivacji, niepewności, zagrożenia odczuwanego przez klasy średnie w rozwiniętych krajach. To poczucie niepewności jest wynikiem zagrożeń, jakie niesie ze sobą globalizacja, i można pogodzić się z określeniem, że jest ona bękartem neoliberalizmu, aczkolwiek ja bym raczej powiedział, że on jest słubnym potomkiem neoliberalizmu” (Kołodko, Koźmiński 2017: 174). Odnosząc się do tych wypowiedzi, chciałbym pokusić się o antycypację, iż wzmiankowane tendencje będą się w najbliższej przyszłości nasilać. Świadczy o tym choćby rosnące poparcie dla partii głoszących poglądy o wyraźnie nacjonalistycznym charakterze, a także coraz istotniejsza rola, jaką w konstruowaniu tożsamości kulturowej odgrywa dziś poczucie identyfikacji ze wspólnotą narodową. Uważam przy tym, że rozwój utopii retrospektywnych będzie szedł w parze z dalszym upowszechnianiem się opozycyjnych ideałów utopii kosmopolitycznej (zob. Hayden, El-Ojeili 2009), zaś obie te tendencje będą się nawzajem legitymizować i wzmacniać.

### /// Zakończenie

Wbrew twierdzeniom głoszonym powszechnie w myśli społecznej i humanistycznej końca XX wieku, nie nastąpił wówczas bynajmniej „kres utopii”. Wręcz przeciwnie, początek kolejnego stulecia to okres bardzo dynamicznego rozwoju wizji lepszego świata, a jednocześnie też znaczących przekształceń w zakresie sposobu, w jaki te są konstruowane (zob. Jacobsen, Tester 2012, Moylan, Baccolini 2007, Rösen, Fehr, Rieger 2005). W niniejszym artykule przedstawiłem kilka dróg owych przeobrażeń, a także odniosłem się do poświęconych im teorii w myśli społecznej. Rozpoznanie te pozwalają na przedstawienie kilku ogólniejszych wniosków dotyczących kondycji utopii na początku bieżącego stulecia. Po pierwsze: powszechnie krytykowane są dziś idee „projektanckie”, zakładające możliwość ustanowienia niezmiennego, doskonałego porządku. Zostały one uznane za niosące ze sobą niebezpieczeństwo totalitaryzmu i przemocy oraz całkowicie nieprzystające do współczesnego, „płynnego” świata. Po drugie, konstrukty utopijne coraz częściej przybierają obecnie postać procesualną, są wielowariantowe i zakładają aktywistyczny udział jednostek w ich tworzeniu. W zakresie podejścia do kształtowania wizji przyszłości wiele z nich pozostaje bliżej bieguna „ikonoklastyczności”. Po trzecie, wyobrażenia lepszego świata w XXI wieku nie dotyczą wyłącznie – a nawet przede wszystkim – wymiaru kolektywnego. Odzwierciedlają coraz częściej plany, nadzieje i pragnienia poszczególnych jednostek, zaś w ich dowartościowaniu istotny udział ma kultura indywidualizmu. Po czwarte, poza utopiami „prospektywistycznymi”, zorientowanymi na odległą – być może nigdy nieosiągalną – przyszłość, rozwijają się dziś dynamicznie wizje skupione na teraźniejszości lub przyszłości. Pokazałem na różnych przykładach, że w konstytuowaniu się tych pierwszych istotną rolę odgrywa konsumpcjonizm, te drugie są zaś owocem rozwijającego się doświadczenia nostalgii. W końcu też – po piąte – należy podkreślić, że coraz więcej badaczy wskazuje obecnie na potrzebę rozwijania myślenia utopijnego jako przeciwstawnego syndromowi *There Is No Alternative*. Uznawane jest ono za podstawę wszelkiej refleksji mogącej prowadzić do zmiany. W pełni słuszne są dziś zatem słowa Szackiego: „Trzeba pisać dalszy ciąg dziejów utopii. Materiałów z pewnością nie zabraknie” (Szacki 2000: 228).

## Bibliografia:

/// Aidnik M., Jacobsen M.H. 2017. *Not yet: Probing the potentials and problems in the utopian understanding of Ernst Bloch and Zygmunt Bauman*, [w:] *Beyond Bauman. Critical engagement and creative excursions*, red. M. Hviid Jacobsen, Routledge, s. 136–162.

/// Alexander J.C. 2006. *Siła utopii i utopia naprawy obywatelskiej*, tłum. P. Sadura, [w:] *Współczesne teorie socjologiczne*, red. A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki i M. Ziółkowski, t. I, Scholar, s. 437–450.

/// Anderson B. 2006. *“Transcending Without Transcendence”: Utopianism and an Ethos of Hope*, „Antipode”, nr 4, s. 691–710.

/// Arendt H. 2008. *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, tom. I i II, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

/// Baczko B. 2016. *Światła utopii*, tłum. W. Dłuski, Wydawnictwo IFiS PAN.

/// Bakke M. 2010. *Posthumanizm: człowiek w świecie większym niż ludzki*, [w:] *Człowiek wobec natury – humanizm wobec nauk przyrodniczych*, red. J. Sokolski, Neriton, s. 337–357.

/// Bauman Z. 1998. *Prawodawcy i tłumacze*, tłum. A. Ceynowa i J. Giebulowski, Wydawnictwo IFiS PAN.

/// Bauman Z. 2006. *Spółczesność w stanie obłąkania*, tłum. J. Margański, Sic!

/// Bauman Z. 2007. *Płynne czasy. Życie w epoce niepewności*, tłum. M. Żakowski, Sic!

/// Bauman Z. 2010. *Socjalizm. Utopia w działaniu*, tłum. M. Bogdan, Wyd. Krytyki Politycznej.

/// Bauman Z. 2018. *Retrotopia. Jak rządzi nami przeszłość?*, tłum. K. Lebek, WN PWN.

/// Baudrillard J. 1998. *Ameryka*, tłum. R. Lis, Sic!

/// Baudrillard J. 2005. *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Sic!

/// Baudrillard J., Petit P. 2001. *Przed końcem. Rozmawia Philippe Petit*, tłum. R. Lis, Sic!

/// Beck U. 2009. *Spółczesność ryzyka: w drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Scholar.

- /// Berlin I. 2004. *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, tłum. M. Pietrzak-Merta, M. Tański, Prószyński i S-ka.
- /// Bertman S. 1998. *Hyperculture. The Human Cost of Speed*, Praeger.
- /// Bińczyk E. 2018. *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Bloch E. 1982. *Rzeczywistość antycypowana, czyli jak przebiega i co osiąga myślenie utopijne*, tłum. A. Czajka, „Studia Filozoficzne”, nr 7–8, s. 49–57.
- /// Bloch E. 1986. *The Principle of Hope*, Basil Blackwell.
- /// Boym S. 2001. *The Future of Nostalgia*, Basic Books.
- /// Brzeziński D. 2015. *Myślenie utopijne w teorii społecznej Zygmunta Baumana*, Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- /// Claeys G., Sargent L.T., red. 1999. *The Utopia Reader*, New York University Press.
- /// Cross G. 2015. *Consumed Nostalgia. Memory in the Age of Fast Capitalism*, Columbia University Press.
- /// Cyrzan H. 2004. *O potrzebie utopii. Z dziejów utopii stosowanej XX wieku*, Wyd. Adam Marszałek.
- /// Eco U. 1996. *Semiologia życia codziennego*, tłum. J. Ugniewska, P. Salwa, Czytelnik.
- /// Eger M.A., Valdez S. 2015. *Neo-nationalism in Western Europe*. „European Sociological Review”, nr 1, s. 115–130.
- /// Eriksen T.H. 2013. *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*, tłum. B. Gutowska-Nowak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- /// Featherstone M. 2007. *Tocqueville's Virus: Utopia and Dystopia in Western Social and Political Thought*, Routledge.
- /// Featherstone M. 2009. *On Critical Paranoia: Political Surrealism and Kinetic Utopia*, „State of Nature”, nr 3, tekst dostępny na stronie: <http://www.stateofnature.org/onCriticalParanoia.html>; dostęp: 15.02.2018.
- /// Fukuyama F. 2009. *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Znak.

/// Gellner E. 1991. *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Holówka, Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Guffey E. 2014. *Crafting Yesterday's Tomorrows: Retro-Futurism, Steampunk, and the Problem of Making in the Twenty-First Century*, „The Journal of Modern Craft”, nr 3, s. 249–266.

/// Grodecki M. 2016, „Święta Wojna” klasy średniej. „Industrialna kultura” kibicowania klubom piłki ręcznej wobec wolnorynkowej nostalgii, „Studia Socjologiczne”, nr 4, s. 305–331.

/// Hayden P., El-Ojeili Ch., red. 2009. *Globalization and Utopia. Critical Essays*, Palgrave Macmillan.

/// Jacobsen M.H., Tester K., red. 2012. *Utopia: Social Theory and the Future*, Ashgate.

/// Jacoby R. 1999. *The End of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy*, Basic Books.

/// Jacoby R. 2005. *Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-Utopian Age*, Columbia University Press.

/// Jacyno M. 2007. *Kultura indywidualizmu*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Jameson F. 2011. *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopią i inne fantazje naukowe*, tłum. M. Płaza, M. Frankiewicz, A. Misk, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.

/// Jawłowska A. 1975. *Drogi kontrkultury*, PIW.

/// Kołodko G.W., Koźmiński A.K. 2017. *Nowy pragmatyzm kontra nowy nacjonalizm*, Pruszyński i S-ka.

/// Levitas R. 1990. *The Concept of Utopia*, Philip Allan.

/// Levitas R. 2001. *For Utopia: The (Limits of the) Utopian Function in Late Capitalist Society*, [w:] *The Philosophy of Utopia*, red. B. Goodwin, Routledge, s. 25–43.

/// Levitas R. 2003. *Introduction: the elusive idea of utopia*, „History of the Human Sciences”, nr 1, s. 1–10.

/// Levitas R. 2013. *Utopia as Method. The Imaginary Reconstitution of Society*, Palgrave MacMillan.

- /// Lyotard J.-F. 1997. *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński, Aletheia.
- /// Molenda M. 2016. *Nostalgia za wiekiem pary*, „Creatio Fantastica”, nr 1(52), s. 1–16.
- /// Moylan T., Baccolini R., red. 2007. *Utopia, Method, Vision. The Use Value of Social Dreaming*, Lang.
- /// Nietzsche F. 2012. *Narodziłiny tragedii; Niewczesne rozważania*, tłum. P. Pieńiążek, M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Officina.
- /// Paleczny T. 1997. *Kontestacja. Formy buntu we współczesnym społeczeństwie*, Nomos.
- /// Połap M. 2016. *Mileniałsem jestem*, „Reflektor”, nr 3, s. 7–13.
- /// Popper K. 1999. *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, tłum. S. Amsterdamski, PWN.
- /// Popper K. 2006. *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tłum. H. Krehelska, W. Jedlicki, t. 1 i 2, PWN.
- /// Rösen J., Fehr M. i Rieger T.W., red. 2005. *Thinking Utopia. Steps into Other Worlds*, Berghahn Books.
- /// Sargent L.T. 1994. *The Three Faces of Utopianism Revisited*, „Utopian Studies”, nr 1, s. 1–37.
- /// Sargent L.T. 2005. *A Necessity of Utopian Thinking: A Cross-National Perspective*, [w:] *Thinking Utopia. Steps into Other Worlds*, red. J. Rösen, M. Fehr, T.W. Rieger, Berghahn Books, s. 1–14.
- /// Sargent L.T. 2006. *In defense of Utopia*, „Diogenes”, nr 1, s. 11–17.
- /// Sargent L.T. 2010. *Utopianism. A Very Short Introduction*, Oxford University Press.
- /// Saryusz-Wolska M., Traba R., red. 2014. *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- /// Skrzypczak P. 2010. *Derrida i Wittgenstein. O iterowalności i kierowaniu się regułą*, „Diametros”, nr 24, s. 107–124.
- /// Smolik B. 2015. *Współczesny nacjonalizm w Europie – próba charakterystyki wybranych aspektów*, „Wrocławskie Studia Politologiczne”, nr 19, s. 98–112.

/// Szacki J. 2000. *Spotkania z utopią*, Sicl.

/// Talmon J. 1952. *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg.

/// Turner B. 1987. *A Note on Nostalgia*, „Theory, Culture & Society”, nr 4(1), s. 147–156.

/// Tyszka K. 2009. *Czy żyjemy w epoce „śmierci utopii”?*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1, s. 83–103.

### /// **Abstrakt**

W niniejszym artykule koncentruję się na przemianach mających miejsce w myśli utopijnej w obecnym stuleciu. Dowodzę, że przekonanie o zмирzchu utopii – szeroko rozpowszechnione zwłaszcza pod koniec XX wieku – można uznać za słuszne tylko w przypadku jednej z jej form. Owa charakteryzuje się dążeniem do stworzenia niezmiennego, doskonałego, a jednocześnie też uniwersalnego ładu, w czym fundamentalną rolę odgrywać mają mechanizmy dyscyplinarne. W opozycji do takich wyobrażeń rozwijają się dziś dynamicznie inne wizje przyszłości, których trzy – w moim przekonaniu najistotniejsze – typy przedstawiam w niniejszym artykule. Jednym z nich są koncepcje „ikonoklastyczne”, których twórcy odstępują od kreślenia szczegółowych planów przyszłego porządku na rzecz transcendowania istniejącej rzeczywistości i wskazywania głównych kierunków potrzebnych zmian. Kolejną stanowią utopie „dionizyjskie”, zorientowane na potrzeby poszczególnych jednostek, a jednocześnie charakteryzujące się permanentną zmiennością. Trzecia grupa to koncepcje „retrospektywne” – stanowiące odzwierciedlenie „zwrotu nostalgicznego” – w których przypadku punktem odniesienia dla kreślenia wizji lepszej przyszłości są czasy minione. W artykule dowodzę, że myśl utopijna nie tylko nie ulega dziś upadkowi, ale można wręcz zaobserwować jej renesans, czemu towarzyszy daleko posunięta ewolucja.

Słowa kluczowe:

utopia, projekt, transcendowanie, kultura indywidualizmu, zwrot nostalgiczny



### /// Abstract

In this paper I analyse the transformations that have taken place within utopian thinking since the beginning of the century. I claim that the idea of “the death of utopia” – which was widely discussed at the end of the 20<sup>th</sup> century – may be considered right in one of its forms only. This particular one is characterized by a will to create a model of an unchangeable, perfect, universal world where the disciplinary mechanism would play a crucial role. In contrast to such ideas some other visions of the future have been developing dynamically in recent years. Three types of such visions – as far as I am concerned the most important ones – are presented in this paper. The first group are iconoclastic utopias that authors withdraw from delineating detailed plans for the future in favor of both emphasising a need to transcend the existing reality and indicating the main directions of the changes. The second group are the “Dyonisian” utopias that are oriented towards the individual needs and are characterized by permanent changeability. The third group are retrospective utopias in which the historical events are the point of reference for creating the visions of better future. I argue that utopian thinking is not only developing these days, but that we are witnessing its renaissance and far-reaching evolution.

Keywords:

blueprint utopia, iconoclastic utopia, Apollonian and Dionysian, nostalgia, retrotopia

/// **Dariusz Brzeziński** – doktor nauk społecznych, adiunkt w Zakładzie Socjologii Teoretycznej IFiS PAN. Jego zainteresowania naukowe obejmują głównie współczesną myśl społeczną, a także socjologię, antropologię i teorię kultury. W tych obszarach prowadzi również wykłady i zajęcia dydaktyczne na Uniwersytecie Jagiellońskim. Ostatnio opublikował: *Twórczość Zygmunta Baumana w kontekście współczesnych teorii kultury* (2017).

Email: [dariusz.brzezinski@ifispan.waw.pl](mailto:dariusz.brzezinski@ifispan.waw.pl)



**RECENZJE**



# ZA CZYM TĘSKNIMY?

## ZYGMUNT BAUMAN, *RETROTOPIA*

Agata Dembek  
Akademia Leona Koźmińskiego

Swoją ostatnią książkę Zygmunt Bauman poświęcił brakowi i tęsknocie. Można zastanawiać się, na ile to znaczący wybór tematyki i co mówi o czasie, w którym *Retrotopia* została napisana. Diagnozy o aktualnym stanie zachodniej kultury, zarówno publicystyczne, jak i te akademickie, kreślą obraz momentu przelomu, schyłku i niepewności. Jak zauważa Mark Featherstone (2017), śmierć Baumana zbiegła się w czasie z Brexitem, wyborem Donalda Trumpa na prezydenta USA i wzrostem znaczenia sił skrajnie prawicowych w Europie, a także z eskalacją wojny informacyjnej prowadzonej przy użyciu *fake news*. Owa zbieżność jest wymowna i trudno od niej abstrahować, czytając *Retrotopię*.

Recenzje *Retrotopii* (np. Lyon 2017, Kościelniak 2017, Polhuijs 2017) często traktują ją jako *quasi*-podsumowanie dorobku Baumana i swoiste pożegnanie. Zdają się nie oceniać jej jako osobnego dzieła. Być może słusznie, książka bowiem niewątpliwie zyskuje, gdy osadzimy ją w kontekście konsekwentnego projektu krytyki kultury późnego kapitalizmu, jaki budował Zygmunt Bauman m.in. w serii swoich prac o różnych wymiarach płynnej nowoczesności. Dzięki temu zdejmuje się z *Retrotopii* ciężar „finalnego osiągnięcia” czy „ostatniego dzieła”, którego to ciężaru, również w mojej ocenie, książka by nie uniosła. Jednocześnie jej struktura, podział na cztery części traktujące o czterech fantazjach o powrocie (do Hobbesa, do plemion, do nierówności i do łona), faktycznie nawiązuje do tematów refleksji, które były dla Baumana ważne na przestrzeni ostatnich dekad. Nawiązując do prac Svetlany Boym (2001), autor zauważa, że nostalgia – główny temat refleksji w *Retrotopii* – jest dla nas źródłem informacji o teraźniejszości i jej brakach. Wspomniane cztery rodzaje powrotów symbolicz-

nie tworzą katalog cierpień współczesności. Są to te same źródła cierpień, które identyfikował Bauman w swoich wcześniejszych pracach, jest jednak bardzo krytyczny wobec retrotopijnych odpowiedzi na nie.

Autor nazywa retrotopią „**wizje** osadzone w utraconej/skradzionej/porzuconej, ale nieumarłej **przeszłości**, zamiast przywiązania do tego, co dopiero ma się narodzić, a więc do przyszłości jeszcze nie zaistniałej” (Bauman 2017: 7, ebook), „zjawisko pochodne negacji drugiego stopnia – a więc coś, co jest **negacją negacji dokonanej przez utopię**. Z dziełnictwem Thomasa More’a dzieli ona niewzruszone przywiązanie do terytorialnie suwerennego toposu: stałego gruntu, który, jak można żywić nadzieję, zagwarantuje akceptowalne minimum **stabilności** oraz, dzięki temu właśnie, wystarczającą dawkę  **pewności siebie**” (tamże: 10). I dalej: „Wierna duchowi utopii retrotopia wywodzi swój impuls z nadziei na ostateczne **pogodzenie bezpieczeństwa z wolnością**: wyczyn, na który i wizja oryginalna, i pierwsza jej negacja nie próbowały się zdobyć, a nawet jeśli, kończyło się to porażką” (tamże: 11) (podkr. A.D.). Kilka elementów przywołanych opisów wymaga komentarza.

Po pierwsze, nie ma tu mowy o przeszłości, ale o fantazji na jej temat. Co istotne, w wizji tej wspaniała przeszłość została utracona lub odebrana, przez co zostaje nasycona elementami straty i krzywdy. Po drugie, obiecuje ona stabilność, pewność i przynależność. Stanowi więc negatyw kondycji kultury późnego kapitalizmu, charakteryzującej się „płynnością”, zmiennością i różnorodnością. Po trzecie wreszcie, będąc fantazją właśnie, której nie obowiązuje zasada rzeczywistości, retrotopia oferuje bezpieczeństwo, zachowując jednocześnie silne deklaratywne odniesienie do kluczowej wartości liberalnej demokracji – a szerzej: projektu nowoczesnego – czyli wolności. Szybko jednak okazuje się, że przy próbie opisu retrotopijnej fantazji wolność okazuje się pustym pojęciem<sup>1</sup>.

Spoleczeństwo jednostek wymusza grę o sumie zerowej (tamże: 99). Brak zakorzenienia w rzeczywistości oraz brak zaspokojenia realnych potrzeb materialnych i emocjonalnych w świecie prowadzi do wzmożonego fan-

---

<sup>1</sup> Ciekawym satyrycznym eksperymentem, który może tę zależność ilustrować, była „sonda” przeprowadzona w 2016 roku przez „korespondentów” programu The Daily Show with Trevor Noah wśród zwolenników – wówczas – kandydata Partii Republikańskiej na prezydenta, Donalda Trumpa. Odnosząc się do sloganu „Make America Great Again”, pytali oni, kiedy Ameryka była wielka (When was America great?) – czyli do jakiej przeszłości wyborcy pragną wrócić. Wśród odpowiedzi można było usłyszeć, że chodzi o moment podpisania deklaracji niepodległości, o okres powojenny (lata 40.–50. XX w.), o okres przed Wielkim Kryzysem lat 30. Oczywiście, w okresach tych w USA obowiązywało niewolnictwo (w pierwszym przypadku), segregacja rasowa, czy pozbawienie kobiet praw wyborczych (w kolejnych przypadkach). <https://www.youtube.com/watch?v=uVQvW-wHM5kM>; dostęp:11.09.2018.

tazjowania, nostalgii za nieistniejącą przeszłością i życia fantomowego. „Chroniczny brak usług zaspokajających autentyczne potrzeby staje się znośny dzięki strategii iluzorycznego zaspokajania potrzeb fantomowych” (tamże: 120). Sytuacja ta jest źródłem bólu, fantomowego w dwójnasób, bo odnosi się do utraty tego, czego nigdy faktycznie nie było. Jednak trafność użytego przez Baumana określenia wynika z tego, że bóle fantomowe odczuwane są jako realne, przez co mają realne konsekwencje. Jedną z tych konsekwencji jest gniew, będący pożywką dla przemocy (tamże: 37). Mając w pamięci argumentację Rollo Maya (1978), który opisywał przemoc jako próbę przełamania charakterystycznego dla późnej nowoczesności doświadczenia apatii i wygenerowania poczucia kontaktu ze światem, wydaje się zasadne spojrzenie na retrotopijne fantazje w podobny sposób. Nostalgia za przeszłością, której nigdy nie było, ma dać odpór chronicznemu poczuciu niemocy i braku nadziei.

[P]roblem z płynnym społeczeństwem nie polega tylko na tym, że jest ono trudne do zrozumienia, ale także na tym, że jest prowizoryczne, tymczasowe, samotne, pozbawione miłości, głupie, bezkrytyczne, i nieetyczne, ponieważ brakuje trwałych relacji społecznych, umożliwiających przetrwanie w dobrych czasach, lub, co ważniejsze, w złych czasach, kiedy potrzebujemy wsparcia i troski o siebie nawzajem (Featherstone 2017: 286).

Poczucie, że w świecie, który jest, nic nie możemy i na nic nie mamy realnego wpływu, współwystępujące z nieprzerwaną promocją autonomii, samorealizacji i biografii projektu – to, zdaniem Baumana, cierpienie cechujące opisanego przez Christophera Lascha współczesnego narcyza.

Pośród fundamentalnych pytań jest kwestia tego, czy tendencje narcystyczne należy postrzegać i traktować jako „zaburzenia osobowości” [...], czy może jako „zaburzenia *społeczeństwa*”. Czy są to raczej powielane, lecz wciąż marginalne aberracje indywidualne (i mamy nadzieję, że takimi będą musiały pozostać) – czy też symptomy kształtującej się nowej normy? (Bauman 2017: 123, podkr. Z.B.).

Wyobraźnia socjologiczna Baumana kieruje go oczywiście ku drugiej odpowiedzi. Być może warto dodatkowo wesprzeć tę diagnozę analizą zaproponowaną przez historyka.

Timothy Snyder (2018) w swojej najnowszej pracy opisuje zmianę, jaka następuje w ostatnich latach w społecznym wyobrażeniu czasu i historii w kulturze euroatlantyckiej. Chodzi o przejście od wizji, którą nazywa polityką nieuchronności (the politics of inevitability), do polityki wieczności (the politics of eternity). Ta pierwsza, dominująca na Zachodzie pod koniec XX w. i na przełomie wieków, cechuje się wiarą w określony kierunek rozwoju społeczeństw – ku liberalnej demokracji, gospodarce rynkowej, integracji gospodarczej, dobrobytowi, słowem: ku końcowi historii. Natomiast polityka wieczności, której popularność Snyder wywodzi z ideologicznej ekspansji Rosji Putina oraz z kryzysów politycznych i ekonomicznych, których doświadczamy w ostatnich dwudziestu latach, każe widzieć historię jako cykliczny proces powtarzających się zagrożeń i krzywd dotyczących wspólnotę, rozumianą jako naród. Co szczególnie ciekawe w kontekście rozważań nad Retrotopią, obie wyróżnione wizje historii wywołują poczucie niemocy i zniechęcają do podejmowania prób interwencji w rzeczywistość i jej zmiany. Polityka nieuchronności oznacza brak alternatywy (TINA). Z kolei polityka wieczności kreuje wizję niemożliwych do uniknięcia nieszczęść i zagrożeń, które ze swej natury odbierają wiarę w możliwość odmiany losu. Bauman zauważa: „Coś, co wciąż zwykliśmy nazywać «postępem», wywołuje emocje przeciwne do tych, które Immanuel Kant, twórca tego pojęcia, miał na myśli. Coraz częściej zatem wywołuje ono strach przed nieuchronną katastrofą zamiast wywoływać radość, że oto nadchodzi większy dobrobyt [...]” (Bauman 2017: 58).

Snyder przekonuje, że obie „polityki” to potężne iluzje, zdolne do zastąpienia faktów narracjami. W konsekwencji, szczególnie w drugim przypadku, poczucie bezradności i niemocy stanowi skuteczną pożywkę dla gniewu, chęci odwetu, nacjonalizmu i ksenofobii. Stan ten Bauman nazywa powrotem do Hobbesa i powrotem do plemion. *Retrotopia* to książka o tym, jak w obliczu klęski utopii projektu rośnie w siłę fantazja rewanżu i zaprzeczenia<sup>2</sup>. Zmiana w sposobie wyobrażenia i doświadczania historii, podobnie jak to, co czynimy przedmiotem nostalgicznych tęsknot (szczególnie charakterystycznych dla nostalgii krzepiącej – *restorative*, Boym 2001), jest więc informacją o dynamice terażniejszości.

Spoleczna gra o sumie zerowej (Bauman 2017: 99) oraz utrata pozytywnej wiary w postęp skutkują, a zapewne w pewnym stopniu wynikają z podważenia podstaw zaufania – do siebie nawzajem, ale i do społecznie podzielanej wizji świata, rozumienia prawdy i fałszu. Przyjmijmy, że gdy nikomu i niczemu już się nie ufa, nie sposób fantazjować o przyszłości,

<sup>2</sup> Por. także analizę utopii retrospektywnej w tekście Dariusza Brzezińskiego w niniejszym tomie.



a gdy wszystkie obietnice okazują się fałszywe, w ogóle trudno ją sobie wyobrazić. Można jednak fantazjować o przeszłości, która – jak się wydaje – jest znana i może stanowić stabilny punkt odniesienia. Wymiar faktograficzny okazuje się tutaj w najlepszym wypadku drugorzędny, jeśli nie zupełnie nieistotny. „Prawda nie jest prawdą”<sup>3</sup>. Rozpad względnie wspólnego obrazu świata społecznego oczywiście pogłębia atomizację, już nie tylko na poziomie doświadczeń i emocji, ale także moralności.

Nowa moralność zmieniła swój wektor z odśrodkowego na dośrodkowy: niegdyś w roli nadrzędnego środka spajającego w budowaniu mostów w ramach relacji interpersonalnych, skracaniu dystansu i integracji, dziś dołącza ona do znacznego i wciąż rosnącego przybownika rozłamu, podziału, przemieszczenia, alienacji i rozdarcia (tamże: 128).

Zauważmy subtelny ewolucję tonu, jakim Bauman opowiada o tych zmianach. O ile jeszcze na początku wieku, np. w *Razem, osobno* (2003), z niepokojem i smutkiem diagnozował „upadek sztuki socjalności”, o tyle w swojej ostatniej książce pisze już o całkowitym rozpadzie tkanki społecznej i podstawowych instytucji. Zmiana wektora moralności utrudnia, jeśli nie pozbawia nas zdolności odwołania się do przekładalności perspektyw, którą Thomas Luckmann (2006) postrzegał jako „uniwersalne ludzkie źródło moralności” i „cechę konstytutywną” intersubiektywności. W konsekwencji, „[w] pewnym sensie, moralność definiuje się jako problem, a nie jako rozwiązanie” (Luckmann 2006: 945). Z kolei Alain Touraine (2013) twierdzi, że mamy obecnie do czynienia z „sytuacją postspołeczną”, całkowitym rozdzieleniem ekonomii i moralności. Jego zdaniem właściwą odpowiedzią powinien być zwrot ku podmiotowi moralnemu, ujmowanemu jednak poza kontekstem powiązań, ról i zobowiązań społecznych. Wobec tej przesyconej samotnością propozycji retrotopijna nostalgia za doświadczeniem silnych więzi wspólnotowych (plemienność) oraz za powrotem do łona (fantazmat relacji symbiotycznej) jawi się jako niemal nieuchronna.

Pisząc o fantazji powrotu do łona, Bauman pisze o nirwanie (2017: 143). Z barwnego, literackiego opisu przebija rozpaczliwe wołanie współczesnej jednostki o odpoczynek. Powrót do łona ma symbolizować od-

<sup>3</sup> „The truth isn't truth” – powiedział na antenie telewizji NBC 19.08.2018 r. prawnik Donalda Trumpa i były burmistrz Nowego Jorku, Rudy Giuliani. „Lapsus” ten, powtórzony kilkakrotnie, dość powszechnie został uznany przez komentatorów za symptomatyczny dla obecnej kondycji debaty publicznej w USA (a także za godnego następcę „faktów alternatywnych”). Wydaje się, że może on także ilustrować skalę rozbieżności we współczesnej polskiej debacie.

puszczenie i bezpieczeństwo. Sekwencja rozdziałów w książce wydaje mi się nieprzypadkowa. Marzenie o nirwanie staje się bardziej zrozumiałe po zapoznaniu się z udręką fantazji o pozostałych powrotach. Fantazja ta, inaczej niż np. powrót do plemienności, wybrzmiewa jako uniwersalne ludzkie pragnienie, nieoparte na podziałach „my – oni”, w równym stopniu właściwe wszystkim. Choć Bauman nie pisze o tym wprost, można z toku jego narracji wnioskować, że kolejne fantazje o powrotach wzajemnie się wzmacniają, tworząc spiralę pogłębiającego się – do pewnego stopnia paradoksalnie – wyobcowania i osamotnienia.

Autor rozpoczyna *Retrotopię* od przywołania słynnego opisu Waltera Benjamina ze szkicu *O pojęciu historii* (2012: 316) nt. obrazu *Angelus Novus* Paula Klee. Zauważa jednak, że współcześnie anioł zwrócony byłby w przeciwnym kierunku – twarzą ku przyszłości, „ze skrzydłami odgiętymi w tył pod naporem wichru wiejącego tym razem od piekła przyszłości [...] w stronę przeszłości i jej rajy” (tamże: 4). Kłopot z tym opisem polega na tym, że anioł ów podążać musi ku przyszłości tak czy inaczej, a fantazje o „raju utraconym i popadłym w ruinę” tej wędrowki nie spowolnią. Lektura *Retrotopii* nie pozostawia czytelnikowi w tej sprawie wątpliwości. Tym bardziej znaczące są rozważania zawarte w epilogu, gdzie Bauman przywołuje obszernie fragmenty przemówienia Papieża Franciszka z 2016 roku. Mowa w nim o tym, że jedynym i koniecznym wysiłkiem, jaki musimy podjąć, by – dosłownie – uratować życie na Ziemi, jest wychowanie naszych dzieci do dialogu i nieustanne próby poszukiwania porozumienia mimo różnic i podziałów. „Bardziej niż kiedykolwiek – pisze Bauman – jesteśmy postawieni – my, ludzie, mieszkańcy Ziemi – w sytuacji albo-albo: albo wkroczymy we wspólną przyszłość, albo skończymy w zbiorowej mogile” (tamże: 163). Konkluzja ta, której trudno odmówić trafności, do pewnego stopnia jednak rozczarowuje. Habermasowska w duchu recepta łącząca dialog i troskę o dobro wspólne zdaje się niemal ignorować wywiedzione we wcześniejszych rozdziałach diagnozy radykalnego rozbicia wspólnego porządku wartości, nasilenia fantazji o podziałach plemiennych i eskapistycznych marzeń o powrocie do łona. W tych warunkach apele o dialog wydają się brzmieć archaicznie i nierealistycznie. Lektura *Retrotopii* wywołuje wrażenie, że nie ma już miejsca na rozmowę, nie ma wspólnego mianownika. I choć niewątpliwie, z historycznej perspektywy, ludzie byli zdolni do podjęcia dialogu w sytuacji bardziej radykalnych podziałów, dziś – jak się zdaje – trudno jest nam sięgnąć do tych doświadczeń. Jednocześnie jednak odwołanie do słów Papieża Franciszka o podstawowej potrzebie poszukiwania porozumienia przywołuje skojarzenia z refleksjami

Leszka Kołakowskiego o przyjaźni, publikowanymi w polskiej prasie pod koniec życia filozofa. Chodzi mianowicie o powrót do kwestii podstawowych – ale nie powrót w czasie czy powrót rewanżystyczny, ale o sięgnięcie do wartości i treści, które czynią możliwym zrozumienie siebie nawzajem. Czyli do tego, co mimo wszystko jest nam wspólne.

## Bibliografia

/// Bauman Z. 2003. *Razem, osobno*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie.

/// Bauman Z. 2017. *Retrotopia*, Polity Press.

/// Benjamin W. 2012. *O pojęciu historii*, [w:] *Konstelacje: wybór tekstów*, tłum. A. Lipszyc, A. Wołkiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

/// Boym S. 2001. *The Future of Nostalgia*, Basic Books.

/// Featherstone M. 2017. *After Bauman*, „Cultural Politics”, 13(3), s. 284–287.

/// Kościelniak C. 2017. *Czytanie Baumana dziś*, „Kultura Liberalna”, 425(9).

/// Luckmann T. 2006. *Komunikacja moralna we współczesnych społeczeństwach*, tłum. M. Marody, [w:] *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 2, red. A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 938–947.

/// Lyon D. 2017. *Bauman's Sociology of Hope*, „Cultural Politics”, 13(3), s. 296–299.

/// May R. 1978. *Miłość i wola*, tłum. H. i P. Śpiewakowie, Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Polhuijs Z. 2017. *Review of Zygmunt Bauman, Retrotopia*, „Theory, Culture & Society”. <https://www.theoryculturesociety.org/review-zygmunt-bauman-retrotopia/>; dostęp: 11.09.2018.

/// Snyder T. 2018. *The Road to Unfreedom: Russia, Europe, America*, Tim Duggan Books.

/// Touraine A. 2013. *Po kryzysie*, tłum. M. Frybes, Oficyna Naukowa.

*/// Agata Dembek* – socjolożka, adiunkt w Katedrze Zarządzania w Społeczeństwie Sieciowym w Akademii Leona Koźmińskiego. Aktualnie Visiting Scholar w Institute for Public Knowledge, New York University (2018–2019). Jej zainteresowania badawcze obejmują etnografię organizacji, problematykę zrównoważonego rozwoju i przedsiębiorczości zrównoważonej oraz metodologię badań jakościowych.

Email: [adembek@kozminski.edu.pl](mailto:adembek@kozminski.edu.pl)

# JENSA BECKERTA ZACZAROWANY ŚWIAT KAPITALIZMU<sup>1</sup>

## JENS BECKERT, *IMAGINED FUTURES. FICTIONAL EXPECTATIONS AND CAPITALIST DYNAMICS*

Maciej Kassner

Instytut Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu

Książce Jensa Beckerta pod tytułem *Imagined Futures. Fictional Expectations and Capitalist Dynamics* niemal od momentu ukazania się towarzyszy opinia dzieła przełomowego, wyznaczającego nowe kierunki w myśleniu o kapitalizmie i w badaniach prowadzonych w obrębie nauk społecznych. John Campbell, pisząc dla „American Journal of Sociology”, nazwał *Imagined Futures* „wspaniałą książką” (Campbell 2017: 1576), Gregory Jackson w „European Journal of Sociology” sklasyfikował ją jako „bardzo innowacyjną i doniosłą pracę z zakresu teorii socjologicznej” (Jackson 2017: 460), natomiast Paul DiMaggio na łamach „Journal of Social Theory” przekonywał, że „książka Beckerta wnosi istotny wkład w nasze rozumienie kapitalizmu i nowoczesnych gospodarek” (Di Maggio 2018: 1). Dzieło Beckerta zostało też dostrzeżone przez prasę popularną. W „The Atlantic” ukazał się obszerny esej na jego temat (Harrington 2016), natomiast Forbes włączył *Imagined Futures* w poczet „siedemnastu książek do czytania na plaży tego lata przez kreatywnych liderów” – cokolwiek to może znaczyć (Slocum 2016). W lipcu bieżącego roku ukazała się praca zbiorowa *Uncertain Futures. Imaginaries, Narratives and Calculation in the Economy* pod redakcją Jensa Be-

---

<sup>1</sup> Niniejsza publikacja powstała w ramach projektu badawczego „Rynek i polityka. Studium filozofii politycznej Karla Polanyiego”, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (numer rejestracyjny wniosku: 2016/20/S/HS5/00556).

cekrta i Richarda Broncka, która rozwija zarysowaną przez niemieckiego socjologa perspektywę badawczą (Beckert i Bronk 2018).

Jak się wydaje, do sukcesu *Imagined Futures* przyczyniły się zarówno walory merytoryczne pracy, jak i korzystna konfiguracja czynników instytucjonalnych. Jak piszą Felipe Gonzales i Marcin Serafin we wprowadzeniu do wywiadu z Jensem Beckertem, niemiecki badacz jest „kluczową postacią drugiego pokolenia socjologów gospodarczych, które wyłoniło się po odrodzeniu tej dyscypliny w latach 80. za sprawą pionierskich prac Marka Granovettera, Harrisona White’a, Vivany Zelizer, Franka Dobbina, Richarda Swedberga i Neila Filgsteina”, a jego prace w znacznym stopniu przyczyniły się do „instytucjonalizacji socjologii gospodarczej w Europie” (Gonzales, Serafin 2017: 239). Beckert pełni obecnie funkcję dyrektora w Instytucie Maxa Plancka w Kolonii, instytucji badawczej specjalizującej się w badaniach socjologicznych nad organizacją współczesnych gospodarek. Jednostka ta dysponuje budżetem w wysokości 4,8 miliona euro, zatrudnia ponad 30 etatowych badaczy, oferuje też 27 miejsc dla doktorantów oraz początkujących naukowców<sup>2</sup>. Stanowisko dyrektora daje znaczne możliwości wpływania na profil prac badawczych poprzez wskazywanie priorytetowych obszarów dociekań i określanie tematyki prac doktorskich. Rozważania Beckerta zawarte w *Imagined Futures* można zatem traktować jako wskazówkę dotyczącą tego, jakie badania będą w przyszłości podejmowane w Instytucie, a nawet jako próbę wpłynięcia na kierunek rozwoju całej subdyscypliny, jaką jest nowa socjologia gospodarki. Naukową reputację Beckerta potwierdziło przyznanie mu w 2018 roku przez Niemiecką Wspólnotę Badawczą nagrody imienia Leibniza – jednego z najważniejszych wyróżnień naukowych w Niemczech, które jedynie wyjątkowo trafia w ręce badaczy społecznych i humanistów. Wreszcie, *Imagined Futures* ukazała się w prestiżowym wydawnictwie Harvard University Press, co zapewniło publikacji odpowiednią zauważalność. Można powiedzieć, że rozgłos wokół *Imagined Futures* zarówno świadczy o instytucjonalnej sile nauki niemieckiej, jak i potwierdza wysoką pozycję jej autora w dziedzinie współczesnej teorii społecznej.

Istnieją też poważne racje merytoryczne stojące za uznaniem, z jakim spotkała się *Imagined Futures*. Przynajmniej od czasu ostatniego kryzysu finansowego coraz częściej kwestionuje się zdolność ekonomii – w szczególności zaś jej głównego nurtu wyrastającego z tradycji neoklasycznej – do adekwatnego wyjaśniania zjawisk gospodarczych. Sytuacja ta sprawia, że

<sup>2</sup> Informacje te podaję za stroną internetową Instytutu Maxa Plancka: [www.mpifg.de](http://www.mpifg.de), dostęp: 02.08.2018.

publiczność chętnie zwraca się w stronę podejść alternatywnych. Jednocześnie rozwój badań empirycznych w obrębie nowej socjologii ekonomicznej – a także w ramach pokrewnych ujęć, takich jak instytucjonalna ekonomia polityczna, studia nad nauką i technologią, antropologia gospodarcza czy ekonomia heterodoksyjna – sprawił, że możliwe stało się przedstawienie całościowej interpretacji współczesnej gospodarki w oparciu o ustalenia tych dyscyplin. Praca *Imagined Futures* może być czytana jako autorskie podsumowanie tego, co współczesna socjologia i humanistyka mają nam do powiedzenia na temat takich kluczowych dla zrozumienia gospodarki kategorii, jak kredyt, pieniądz, innowacje, inwestycje czy konsumpcja. Ponadto, przyczyn popularności omawianej książki należy szukać w – *nomen omen* – wyobrażonej przyszłości, tym razem dotyczącej nauk społecznych. Wiele badań w zakresie ekonomii politycznej w ostatnich latach przyjmowało perspektywę historycznego instytucjonalizmu, podkreślającego zależność od ścieżki i determinującą rolę przeszłości w wyjaśnianiu ewolucji systemów gospodarczych. Nie negując wagi tych ustaleń, w *Imagined Futures* Jens Beckert proponuje, abyśmy przyjrzyli się bliżej roli, jaką w gospodarce odgrywa przyszłość – a w szczególności oczekiwania głównych aktorów życia społecznego oraz różne dyskursywnie konstruowane narracje i wyobrażenia na temat tego, co dopiero ma nadejść. Bez zrozumienia roli konstruowanych społecznie oczekiwań i wyobrażeń na temat przyszłości – i to jest główna teza Jensa Beckerta – nie sposób bowiem zrozumieć dynamiki kapitalizmu. Jeżeli badacze i badaczki dadzą się uwieść narracji Beckerta, to obrazy przyszłości staną się jednym z głównych przedmiotów dociekań w naukach społecznych, w szczególności zaś w ekonomii politycznej i socjologicznej refleksji nad gospodarką.

W dalszej części tego eseju postaram się przedstawić konsekwencje Beckertowskiej tezy, że przyszłość ma znaczenie (*future matters*) dla trzech grup zagadnień: (1) krytyki aparatu poznawczego ekonomii głównego nurtu; (2) programu badawczego socjologii gospodarki i ekonomii politycznej; (3) rozumienia dynamiki oraz istoty kapitalizmu.

### **/// W krainie iluzji: ekonomia głównego nurtu**

Jens Beckert buduje swój wywód wokół rozróżnienia na ryzyko i niepewność, które wprowadził amerykański ekonomista Frank Knight. Za ryzykowne możemy uznać te sytuacje, dla których możliwe jest oszacowanie prawdopodobieństwa wystąpienia określonych zdarzeń. Ryzyko jest zatem co do zasady poznawalne i daje się zmierzyć przy pomocy odpowiednich

metod statystycznych. Z kolei przez niepewność Beckert rozumie za Knightem takie sytuacje, w których „nie ma możliwości sformułowania w żaden sposób grupy przypadków wystarczająco jednorodnych, aby umożliwić ilościowe określenie rzeczywistego prawdopodobieństwa” (Beckert 2016: 42). Innymi słowy, niepewność jest zasadniczo niepoznawalna, a próby jej szacowania przy pomocy rachunku prawdopodobieństwa muszą zakończyć się porażką. Sytuacje, z którymi mamy do czynienia w życiu społecznym, można podzielić na ryzykowne i niepewne. Podział ten nie jest co prawda ściśle rozłączny, gdyż możliwe do wyobrażenia są sytuacje pośrednie, zawierające w sobie zarówno element ryzyka, jak i pierwiastek niepewności. Tym niemniej Jens Beckert uważa, że dla zrozumienia dynamiki gospodarki kapitalistycznej kluczowe znaczenie mają wybory podejmowane w obliczu niepewności. Chociaż kategoria niepewności odgrywała ważną rolę w twórczości takich ekonomistów, jak John Maynard Keynes czy wspomniany już Frank Knight, to nie było dla niej miejsca w doskonale przewidywalnym – czy też, jak moglibyśmy powiedzieć za Paulem Samuelsonem: ergodycznym – światopoglądzie ekonomii neoklasycznej (Samuelson 1968, Davidson 2010)<sup>3</sup>. Wraz z nastaniem hegemonii podejścia neoklasycznego myślenie ekonomiczne zostało zdominowane przez iluzoryczne przeświadczenie, że przyszłość gospodarcza jest zasadniczo przewidywalna.

Zdaniem Beckerta teorie tworzone w ramach ekonomii głównego nurtu – to znaczy ekonomii neoklasycznej wraz z jej rozlicznymi modyfikacjami i kontynuacjami – są serią nieudanych prób zredukowania niepewności do rangi dającego się skalkulować ryzyka. Przykładowo, teoria równowagi ogólnej opiera się na założeniu, że uczestnicy wymiany rynkowej dysponują doskonałą informacją, w tym również pełnią wiedzy na temat przyszłości. Innymi słowy, teoria ta zakłada, że istnieje znana z góry „cena dla parasolek dostarczanych podczas deszczu w Paryżu 18 maja 2064 roku”

<sup>3</sup> Pojęcie ergodyczności pojawia się na marginesie prac Paula Samuelsona, w których sugerował on, że przekonanie o ergodycznym charakterze systemu gospodarczego jest kluczowym, choć nie zawsze otwarcie wysławianym założeniem leżącym u podstaw ekonomii neoklasycznej. Współczesna kariera kategorii ergodyczności związana jest z przechwyceniem tego pojęcia przez krytyków ekonomii neoklasycznej, takich jak Paul Davidson, którzy uznali je za charakterystyczne dla sposobu konceptualizacji świata w teoriach głównego nurtu. Hipoteza ergodyczności została zaczerpnięta z mechaniki statystycznej. Głosi ona, że „istnieje unikalne equilibrium w długim okresie czasu, które jest niezależne od warunków początkowych” (Samuelson 1969: 184). W myśl tej koncepcji ekonomia przypomina zatem bardziej fizykę niż historię. Co więcej, ergodyczny pogląd na świat zakłada też, że przyszłość jest z góry określona i daje się opisać za pomocą odpowiedniej funkcji prawdopodobieństwa (Beckert 2016: 45). Według Paula Davidsona w świecie ergodycznym przyszłość jest „jedynie statystycznym cieniem przeszłości” (Davidson 2010: 17). Przyjęcie takiego poglądu opiera się na założeniu, że główne parametry systemu gospodarczego nie podlegają zmianom w czasie. Odrzucenie hipotezy ergodyczności charakteryzuje współczesną ekonomię post-keynesowską (Bludnik 2014).



(Beckert 2016: 38)<sup>4</sup>. Inaczej z problemem niepewności radzi sobie teoria racjonalnych oczekiwań, która przyjmuje, że rzeczywistość gospodarcza ma charakter procesu stochastycznego, w ramach którego możemy oszacować prawdopodobieństwo zaistnienia określonych zdarzeń. Przyszłość jest więc zasadniczo powtórzeniem kombinacji znanych z przeszłości. W konsekwencji mamy prawo założyć, że aktorzy ekonomiczni zachowują się racjonalnie, opierając swoje działania na najbardziej prawdopodobnych przewidywaniach, a przeszłość nigdy nie jest dla nich zasadniczym zaskoczeniem. Innym przykładem marginalizowania roli niepewności jest hipoteza efektywnego rynku sformułowana przez Eugena Fama, zgodnie z którą wyceny aktywów przez rynek finansowy odzwierciedlają wszystkie posiadane informacje. W myśl tej koncepcji na rynkach finansowych nie powinny występować takie zjawiska, jak bańki spekulacyjne, kryzysy finansowe czy transakcje typu *insider trading*, które zakładają istnienie poważnej rozbieżności między rynkową a rzeczywistą wartością określonych papierów wartościowych.

Teorie rozwijane w ramach ekonomii głównego nurtu zawodzą podwójnie. Po pierwsze, sprowadzając niepewność do roli skalkulowanego ryzyka, nie potrafią wyjaśnić dynamicznej natury kapitalizmu. Koncepcje zakładające efektywność rynków i racjonalność aktorów działań gospodarczych nie dysponują adekwatnym wyjaśnieniem dla baniek spekulacyjnych i kryzysów gospodarczych. Co więcej, gdyby przyszłość była z góry znana, a efekty działań ekonomicznych możliwe do przewidzenia, nie byłoby wiele miejsca dla zjawiska, które Joseph Schumpeter określił mianem twórczej destrukcji polegającej na rewolucyjnej zmianie dominujących metod produkcji. Ponadprzeciętnie wysokie zyski z inwestycji oraz napędzające wzrost gospodarczy innowacje możliwe są bowiem jedynie w warunkach zasadniczej niepewności co do przyszłych rezultatów podejmowanych działań.

Być może bardziej interesująca porażka ekonomii głównego nurtu jest związana z tym, że nie potrafi ona w sposób adekwatny zrozumieć samej siebie. Ekonomia jest bodaj jedyną nauką społeczną, która w dalszym ciągu mówi o prawach – prawie popytu i podaży, prawie Saya, prawie jednej ceny etc. Tego rodzaju język jest jednak mylący, gdyż sugeruje, że – w sytuacji, gdy znane są określone warunki wyjściowe, a inne czynniki nie ulegają

---

<sup>4</sup> Przykład z parasolkami Beckert zaczerpnął zapewne z popularnego artykułu Franka Hahna, jednego z twórców nowoczesnej teorii równowagi (Hahn 1980: 124). Fakt, że nie znamy przyszłej ceny parasolek, jest teoretycznie doniosły, gdyż w sytuacji braku cen na przyszłe dobra i towary neoklasyczne założenie o maksymalizacji zysku (lub użyteczności) traci rację bytu (Hahn 1980: 134).

zmianie – można przewidzieć przyszłe procesy i zjawiska gospodarcze. Po drugiej wojnie światowej dużo energii i środków zainwestowano w rozwój makroekonomii i badań nad przebiegiem cykli koniunkturalnych, które miały pozwolić z wyprzedzeniem przewidywać recesje. W tym celu budowano zaawansowane modele ekonometryczne mające generować coraz dokładniejsze przewidywania. Z perspektywy czasu jasne jest, że wysiłki te zakończyły się niepowodzeniem. Ekonomisci, podobnie jak inni badacze społeczni, nie potrafili przewidzieć epokowych wydarzeń historycznych, takich jak upadek systemu komunistycznego czy kryzys ekonomiczny roku 2017. Z kolei bieżące prognozy przebiegu koniunktury zakładają zbyt duży margines błędu statystycznego, aby mogły być użyteczne. Retrospektywna analiza raportów niemieckich ośrodków analitycznych pokazuje, że nawet pomimo tych metodologicznych zastrzeżeń rzeczywisty wzrost gospodarczy odbiegał istotnie od formułowanych prognoz (Beckert 2016: 224). W tej sytuacji uzasadniona wydaje się konstatacja, że „skoro świat społeczny nie daje się przewidywać, to być może badacze społeczni powinni powstrzymać się przed przewidywaniem” (tamże: 243), a w każdym razie nie powinni oni twierdzić, że ich przepowiednie mają *stricte* naukowy charakter.

Niekiedy próbuje się unikać tych pesymistycznych konkluzji, wskazując postępy, jakie rzekomo dokonały się ostatnio w zakresie metodologii i ekonometrii, czy odwołując się do przykładu *mavericków*, takich jak Nouriel Roubini czy Steve Keen, którzy utrzymują, że przewidzieli ostatni kryzys ekonomiczny. Kontrargumenty te nie są jednak przekonujące. Sceptycyzm wobec prognoz nie opiera się przecież na twierdzeniu, że przewidywania są zawsze błędne, ale na tezie, że w naukach społecznych nie występuje zjawisko kumulatywnego wzrostu zdolności do przewidywania i kontroli (Hesse 1980: 193). Można zaryzykować tezę, że możliwości predykcyjne ekonomii nie zwiększyły się istotnie od czasów Adama Smitha. Niewiele też wskazuje na to, aby przewidywania oparte na modelach ekonometrycznych przewyższały domysły formułowane przez nieprofesjonalnych uczestników życia społecznego. Jens Beckert ma więc rację, kiedy sugeruje, że pod względem trafności prognozy ekonomiczne nie są wiele lepsze od przepowiedni wyroczni delfickiej czy horoskopów stawianych przez telewizyjnego wróżbitę Macieja. Jeżeli ekonomia różni się czymś od magii, to różnica ta nie polega na większej „naukowości” jej przewidywań, ale na roli, jaką prognozy makroekonomiczne odgrywają w koordynowaniu współczesnych gospodarek. Regularnie publikowane raporty makroekonomiczne służą ujednoczeniu wiedzy na temat procesów gospodarczych i oczekiwań dotyczących ich

przyszłego przebiegu wśród decydentów sektora prywatnego i publicznego. Jak przekonuje Beckert, rzeczywistą funkcją prognoz nie jest więc przewidywanie przyszłości, ale ułatwianie wzajemnej komunikacji między elitami polityki i biznesu. Ekonomia jest dostarczycielką fikcyjnych wyobrażeń na temat przyszłości, ale przynajmniej niektóre z nich mamy prawo uznać za pożyteczne dla stabilizacji współczesnych gospodarek.

### **/// Przyszłość i zwrot hermeneutyczny w ekonomii politycznej**

Odkrycie wyobrażonej przyszłości jako koniecznego horyzontu działań gospodarczych ma fundamentalne znaczenie dla sposobu uprawiania ekonomii politycznej. We wstępie do swojej pracy Beckert przekonuje, że jego celem jest „doprowadzenie do ściślejszego dialogu między socjologią gospodarki a ekonomią polityczną” (Beckert 2016: 7). Według Beckerta stosunek nowej socjologii gospodarczej do instytucjonalnej ekonomii politycznej (rozwijanej głównie w ramach politologii) byłby analogiczny do relacji między mikroekonomią a makroekonomią. Innymi słowy, socjologia gospodarki dostarczać ma mikrofundamentów dla instytucjonalnej analizy funkcjonowania kapitalizmu w makroskali. W celu wyjaśniania behawioralnych aspektów kapitalistycznej dynamiki Beckert wprowadza kategorię fikcyjnych oczekiwań. Pojęcie to jest przeciwstawne wobec ekonomicznej koncepcji racjonalnych oczekiwań. Jak widzieliśmy, teoria racjonalnych oczekiwań zakładała, że aktorzy w swoich przewidywaniach posługują się szacunkami prawdopodobieństwa. Jeśli jednak rzeczywistość ekonomiczna nie ma charakteru ergodycznego, a niepewność nie daje się zredukować do ryzyka, to oczekiwania dotyczące przyszłości nie mogą być racjonalne w znaczeniu postulowanym przez ekonomię głównego nurtu. W warunkach niepewności oczekiwania mają zawsze fikcyjny charakter przynajmniej w tym sensie, że nie mogą być zweryfikowane przy wykorzystaniu dostępnych danych statystycznych.

Kwestionując ekonomiczną teorię racjonalnych oczekiwań, Beckert nie sugeruje bynajmniej, że oczekiwania dotyczące przyszłości są całkowicie przypadkowe. Gdyby tak było, koordynacja działań aktorów gospodarczych byłaby zapewne niemożliwa. Beckert podkreśla trzy cechy fikcyjnych oczekiwań, które sprawiają, że mogą one skutecznie redukować niepewność związaną z przyszłością, a przez to przyczyniać się do koordynacji współczesnych gospodarek. Po pierwsze, oczekiwania aktorów gospodarczych są konstruowane społecznie. Wyobrażenia na temat przyszłości są wytworem procesów społecznych, których nie da się sprowadzić

do idiosynkratycznego osądu poszczególnych jednostek. Zależą one od takich czynników, jak zestaw możliwości wynikający z zajmowanej pozycji w strukturze klasowej, sieci osobistych znajomości, obowiązujące w danej społeczności ramy kulturowe (np. wizje dobrego życia), wyobrażenia rozpowszechniane przez media masowe czy utopie oferujące wizje lepszego życia. Po drugie, fikcyjne oczekiwania często przybierają formę opowieści na temat przyszłości. Pod tym względem przypominają one fikcję literacką. Narracje mogą wykreować pewne wyobrażenia przyszłości, które aktorzy życia gospodarczego traktują jako rekwizyty służące podejmowaniu decyzji. Inwestorzy zachowują się tak, jakby wierzyli w plany rozwoju firmy; banki udzielają kredytów pod wpływem opowieści odwołujących się do skutecznych przykładów restrukturyzacji. Rzecz jasna, wiara ta często się załamuje, czego przejawem są takie zjawiska, jak bankructwa i kryzysy gospodarcze. Tym niemniej, bez pomocy narracji trudno byłoby rozproszyć wątpliwości towarzyszące podejmowaniu decyzji. Po trzecie wreszcie, fikcyjne oczekiwania są naznaczone relacjami władzy. Zdaniem Beckerta gospodarka kapitalistyczna jest polem ciągłych zmaganiań o to, które wyobrażenia na temat przyszłości i czyje oczekiwania ostatecznie wezmą górę. Można więc mówić o polityce oczekiwań rozumianej jako zestaw świadomych strategii retorycznych podejmowanych przez aktorów życia gospodarczego i zmierzających do narzucenia własnej narracji na temat przyszłości.

Pracę Beckerta można czytać jako argument na rzecz ściślejszego aliansu między hermeneutyką a ekonomią polityczną. „Znaczenie i interpretacja – przekonuje Beckert – są kluczowe dla rygorystycznego badania decyzji ekonomicznych i ich rezultatów” (Beckert 2016: 274). Aktorzy działają bowiem w oparciu o znaczenia, jakie nadają zjawiskom ekonomicznym. Sytuacje, z którymi konfrontowani są uczestnicy życia gospodarczego, stają się zrozumiałe w wyniku komunikacyjnych procesów nadawania i kontestowania znaczenia. Z tego względu „działanie ekonomiczne musi być rozumiane jako zakotwiczone w narracyjnych konstrukcjach, co implikuje, że żadne empiryczne badania nad gospodarką nie mogą oderwać się od dociekań z zakresu hermeneutyki działania ekonomicznego” (Beckert 2016: 274). Podkreślanie interpretacyjnego wymiaru dociekań prowadzonych w obrębie socjologii gospodarki i ekonomii politycznej ściśle wiąże się z tym, co za Karlem Polanyiem zwykliśmy określać mianem społecznego zakorzenienia gospodarki (Polanyi 2010). W programowym artykule Beckert wskazuje, że praktyczną odpowiedzią na niepewność cechującą życie gospodarcze w nowoczesnych społeczeństwach rynkowych jest próba ograniczenia zakresu możliwych wyborów przysługujących aktorom życia go-

spodarczego (Beckert 1999: 819). Taką funkcję pełnią rozmaite urzędzenia społeczne, takie jak nawyki, tradycje, normy, instytucje czy relacje władzy, które redukują liczbę społecznie akceptowalnych interpretacji rzeczywistości oraz dopuszczalnych sposobów działania. Społeczne zakorzenienie gospodarki jest zatem sposobem na minimalizowanie zjawiska niepewności charakterystycznego dla współczesnych złożonych społeczeństw.

Ze wszystkich nauk społecznych ekonomia bodaj w najmniejszym stopniu okazała się podatna na konsekwencję zwrotu językowego, który miał miejsce we współczesnej filozofii i humanistyce. Tym niemniej, jeżeli podnoszone przez Beckerta argumenty są trafne – a sądzę, że są – to współczesnego życia gospodarczego nie da się pojąć bez hermeneutyki rozumianej szeroko jako odkrywanie znaczenia towarzyszącego działaniom aktorów życia gospodarczego. Jednocześnie takie kategorie jak symbole, interpretacje i znaczenia nie dają się łatwo wpasować w matematyczne instrumentarium współczesnej ekonomii, a typowy program kształcenia na kierunkach ekonomicznych nie stwarza wielu okazji do pracy z tekstem oraz rozwijania wrażliwości hermeneutycznej. Z tej racji można się spodziewać, że analizy wychodzące naprzeciw formułowanym przez Beckerta postulatam będą raczej dziełem antropologów, socjolożek i adeptów nauk politycznych niż badaczy i badaczek reprezentujących ekonomię głównego nurtu.

### **/// Poza żelazną klatką racjonalności**

Powstanie kapitalizmu często bywa interpretowane jako zmiana kulturowa zwiastująca zmierzch tradycyjnych form życia społecznego. W myśl popularnej interpretacji wraz z triumfem gospodarki kapitalistycznej zostaliśmy zamknięci w Weberowskiej żelaznej klatce racjonalności, a nasze życie społeczne zostało podporządkowane wymogom rozumu instrumentalnego sprowadzającego myślenie do chłodnej kalkulacji środków i celów. Upowszechnieniu się zasad profesjonalnej księgowości i rozrostowi nowoczesnej biurokracji towarzyszyć miał upadek tradycyjnych wyobrażeń mających swoje źródło w religii i magii. W ten sposób świat nowoczesny został ostatecznie odczarowany. Jens Beckert odrzuca ten pogląd. Wszechobecność zjawiska niepewności oznacza, że całkowita racjonalizacja życia społecznego nie jest możliwa. Nawet gdyby aktorzy chcieli kierować się racjonalnym rachunkiem środków i celów, brak wiarygodnej wiedzy na temat przeszłości uniemożliwia dokonanie takich kalkulacji (Beckert 1999: 819). Kapitalizm jawi się niemieckiemu socjologowi jako porządek społecz-

ny oparty na kolektywnie podzielanych wyobrażeniach i rytuałach, które nie różnią się co do istoty od wierzeń religijnych i obrzędów magicznych występujących w społeczeństwach przednowoczesnych. Postaram się zilustrować ten pogląd na przykładzie argumentów Beckerta odnoszących się do takich filarów systemu kapitalistycznego, jak pieniądź, kredyt, inwestycje i konsumpcja.

W sytuacji fundamentalnej niepewności dotyczącej przyszłości kapitalizm z konieczności musi opierać się na wierze. Zjawisko to jest najbardziej widoczne w sferze relacji pieniężnych. Beckert z aprobatą przytacza opinię Andre Orelana, francuskiego ekonomisty związanego ze szkołą konwencji, że kapitalizm jest systemem opartym na fascynacji pieniędzmi i obsesyjnym dążeniu do ich gromadzenia (Beckert 2016: 109). Połączając za myślą Émile'a Durkheima, Beckert argumentuje, że pieniądź jest współczesnym totemem – reprezentuje on władzę, jaką społeczeństwo ma nad dążeniami i pragnieniami jednostek. Aby pieniądź mógł pełnić swoją podstawową funkcję nośnika wartości, musimy przyjąć, że jego wartość będzie taka sama w przyszłości. Wiara w stabilność waluty, podobnie jak każdy inny rodzaj zinstytucjonalizowanej religii, potrzebuje oddanych kapłanów. W kapitalizmie taką rolę odgrywają przede wszystkim banki centralne, których szefowie regularnie publikują komunikaty i wygłaszają przemówienia mające przekonać uczestników gry rynkowej, że pieniądź nie straci swojej wartości. Fikcja niezmiennej wartości pieniądza, by posłużyć się trafnym określeniem Philipa Mirowskiego, jest zatem utrzymywana za pomocą wyrafinowanych strategii retorycznych realizowanych przez polityków i przedstawicieli instytucji finansowych (Beckert 2016: 107). Co więcej, kapitalizm wedle Schumpeterowskiej definicji przytaczanej przez Jensa Beckerta jest systemem opartym na zadłużeniu. Zarówno kredyty, jak i inwestycje oparte są na wierze w to, że wzrost gospodarczy w przyszłości zrekompensuje poniesione dzisiaj wyrzeczenia. Nie przypadkiem słowo kredyt, podobnie jak wyraz *credo*, pochodzą od łacińskiego czasownika *credere* – „wierzyć”. Wiara w spłatę kredytów nie może być jednak brana za pewnik, a podtrzymanie optymizmu kredytodawców i inwestorów wymaga ciągle ponawianych perswazyjnych wysiłków przyjmujących formę narracji na temat oszalałających możliwości zarabiania pieniędzy w przyszłości.

Również inwestycje, kolejny z instytucjonalnych filarów systemu kapitalistycznego, nie mają ściśle racjonalnego charakteru. Inwestycje można podzielić na trzy rodzaje. Po pierwsze, pracownicy inwestują w „kapitał ludzki”, wierząc, że nabyta wiedza i umiejętności pozwolą im zdobyć bar-

dziej stabilną i lepiej płatną pracę. Rozwojowi kapitalistycznych stosunków społecznych towarzyszyła eksplozja formalnej edukacji. Według danych przytaczanych przez Jensa Beckerta w 1900 roku jedynie 6,5% Amerykanów miało wykształcenie średnie, podczas gdy w 1980 roku ten sam współczynnik wynosił już 80% (Beckert 2016: 159). Po drugie, kapitaliści inwestują w kapitał trwałe (to jest fabryki i środki produkcji) w nadziei, że przyszłe zyski z produkcji zrekompensują bieżące wyrzeczenia. Choć inwestorzy mogą niekiedy ubezpieczyć się od określonego ryzyka (np. ryzyka walutowego), to jednak próba ubezpieczenia się od wszelkich nieplanowanych zdarzeń pozbawiłaby inwestycje rentowności. Po trzecie, na rynkach finansowych mają miejsce inwestycje spekulacyjne oparte na próbach odgadnięcia zachowania innych uczestników rynku. Inwestycje – w każdej z trzech podstawowych odmian – zależą od fikcyjnych oczekiwań na temat przyszłości, które są rozpowszechniane w formie uwodzicielskich opowieści. Przyszłych pracowników należy przekonać, że zdobyte wykształcenie pozwoli im spełnić sen o lepszym życiu lub zrealizować wymarzony scenariusz kariery. Kapitaliści inwestujący w środki produkcji kuszeni są technologicznymi utopiami zapewniającymi, że przyszłość należy właśnie do tych technologii, które wkrótce staną się ich własnością. Uczestnicy rynków finansowych kierują się zbiorowymi konwencjami dotyczącymi wartości określonych papierów wartościowych oraz przyjmują definicje sytuacji rynkowej kreowane przez profesjonalnych analityków. Dla każdego typu inwestycji konstruowane są rozmaite rankingi, które mają przekonać nas, że dany kierunek studiów, typ technologii czy określona klasa papierów wartościowych gwarantuje najwyższą stopę zwrotu w przyszłości. Utrata wiary w moc opowieści prowadzi do spadku stopy inwestycji, co w realiach kapitalizmu oznacza spowolnienie tempa wzrostu, a nawet recesję. Uwodzicielskie historie trzeba zatem opowiadać wciąż na nowo, ufając, że przynajmniej na chwilę zdołają one rozproszyć uzasadnione wątpliwości uczestników życia gospodarczego.

Obszarem, w którym irracjonalny charakter kapitalizmu manifestuje się w pełni, jest sfera konsumpcji. Świat konsumpcji może być przykładem na trafność tezy Durkheima, który dowodził, że w epoce nowoczesnej dokonuje się zjawisko migracji *sacrum* ze sfery religijnej do obszarów życia tradycyjnie uznawanych za świeckie. Jak wskazywał już John Maynard Keynes, w gospodarce kapitalistycznej popyt na towary i usługi nie jest automatycznie gwarantowany. Z tego względu musi być on stale podtrzymywany przez narracje – produkowane głównie przez przemysł reklamowy – nadające symboliczną wartość towarom sprzedawanym na rynku.

Beckert rozróżnia wartość fizyczną – to, co dany przedmiot „robi” – od wartości symbolicznej, opartej na wyobrażonym znaczeniu dóbr. Zdaniem niemieckiego socjologa w realiach współczesnych gospodarek głównym źródłem wartości dóbr i usług jest symboliczne znaczenie, które im przypisujemy. Idąc dalej, możemy odróżnić wartość pozycyjną, która sygnalizuje status społeczny użytkownika danej rzeczy, od wartości wyobrazeniowej, dotyczącej wyimaginowanych właściwości sprzedawanego przedmiotu. Pod wpływem reklamy przedmioty nabierają właściwości transcendentalnych – pozwalają ich użytkownikowi przekroczyć bariery związane z czasem, przestrzenią, wartościami czy dystansem społecznym. Przykładowo, kupując wino z czasów Napoleona, możemy sobie wyobrazić, że stajemy się niejako uczestnikami historycznych zmagani. Natomiast stosując szampon do włosów reklamowany przez znanego piłkarza, możemy mieć poczucie przekroczenia granic oddzielających zwykłych ludzi od celebrytów. Konsumpcja, zdaniem Beckerta, nie ma indywidualistycznego czy *stricte* hedonistycznego charakteru. Konsumując dobra i usługi, potwierdzamy symbolicznie naszą przynależność do określonej wspólnoty. Przykładowo, uczestnicy zlotu posiadaczy starych samochodów biorą udział w *quasi*-religijnym rytuale, w trakcie którego zbiorowo celebrytują unikatową wartość swoich aut. Pod pewnym względem konsumpcja odbiega jednak od religii. Konsumenci doznają rozczarowania nabytymi przedmiotami dużo szybciej i dużo częściej, niż ma to miejsce w przypadku tradycyjnego kultu religijnego. Funkcjonowanie kapitalizmu oparte jest zatem na ciągle ponawianym cyklu nabywania i utraty wartości przez wymieniane na rynkach dobra i usługi.

Jaki jest stosunek Jensa Beckerta do zaczarowanego świata kapitalizmu? Mieszkankę kreatywności i destrukcyjności, która charakteryzuje kapitalizm, Jens Beckert jest gotowy określić – podążając śladami teologa Paula Tillicha – jako demoniczną (Beckert 2016: 285). Kapitalizm musi cały czas zmieniać swoje historyczne formy, co do zasady jednak pozostaje on niezmienny. Nieustające rewolucjonizowanie sposobów produkcji i form życia społecznego nie prowadzi do zmiany zasadniczej struktury systemu podporządkowanego niekończącej się akumulacji kapitału. „Wyobrażone przyszłości kapitalizmu – wyrokuje Beckert – odzwierciedlają niekończące się dążenie do odnowy kapitalistycznej zasady zysku” (tamże: 285). Pomimo marksistowskiego języka trudno byłoby uznać niemieckiego socjologa za rewolucjonistę nawołującego do obalenia systemu kapitalistycznego. Po lekturze *Imagined Futures* jesteśmy raczej skłonni spoglądać na kreowane w kapitalizmie obrazy świetlanej przyszłości z większą dozą sceptycyzmu



i podejrzliwości. Za zagrożenie dla kapitalizmu przywykliśmy uznawać utopijne wizje postkapitalistycznej przyszłości w rodzaju tych, jakie głosili niegdyś komuniści czy rewolucjoniści wywodzący się z Nowej Lewicy. Jednak, jak przypomina Beckert, przykład kultury hipisowskiej oraz dzieje radykalnych ruchów lat 60. pokazują, że wizje niekapitalistycznej przyszłości nader łatwo zamienić w towar. Lektura pracy Jensa Beckerta nasuwa przypuszczenie, że prawdziwym zagrożeniem dla kapitalizmu może okazać się niewiara w lepszą przyszłość. Jak się wydaje, ten rodzaj sceptycyzmu wobec składanych w systemie kapitalistycznym obietnic staje się postawą coraz bardziej powszechną. Świadczyć o tym mogą utyskiwania na millenialsów, niechących rzekomo uczestniczyć w kapitalistycznej kulturze pracy, zyskujące na popularności ruchy antykonsumpcjonistyczne czy rosnąca popularność idei ekologicznych wśród niektórych segmentów klasy średniej. Poza zakresem swoich rozważań Beckert pozostawił frapujące pytanie, czy pesymizm odnośnie do przyszłości może zyskać kiedyś polityczny wyraz – i jak taka oparta na utracie złudzeń polityka mogłaby wyglądać w praktyce.

#### Bibliografia:

/// Beckert J., Bronk R., red. 2018. *Uncertain Futures. Imaginaries, Narratives and Calculation in the Economy*, Oxford University Press.

/// Beckert J. 2016. *Imagined Futures. Fictional Expectations and Capitalist Dynamics*, Harvard University Press.

/// Beckert J. 1996. *What is Sociological About Economic Sociology? Uncertainty and Embeddedness of Economic Action*, „Theory and Society”, vol. 25, No 6, s. 803–840.

/// Bludnik I. 2014. *Ergodyczność i nieergodyczność otoczenia gospodarczego a rola państwa*, „Studia Ekonomiczne”, nr 180, cz. 1, s. 11– 22.

/// Campbell J.L. 2017. *Review*, „American Journal of Sociology”, vol. 122, Issue 5, s. 1575– 1577.

/// Davidson P. 2010. *Risk and Uncertainty*, [w:] *The Economic Crisis and the State of Economics*, red. R. Skidelsky, Ch. W. Wigström, Palgrave Macmillan, s. 13– 29.

/// DiMaggio P. 2018. *Our Faith-Based Economy*, „Distinktion: Journal of Social Theory”, s. 1– 8.

/// Gonzalez F., Serafin M. 2017. *Uncertainty and the Social Order of the Economy: Introduction to the Economic Sociology of Jens Beckert*, „Studia Socjologiczne”, nr 3(226), s. 239– 256.

/// Hahn F. 1980. *General Equilibrium Theory*, „The Public Interest”, No 36, s. 123– 138.

/// Harrington B. 2016. *Capitalist's Imagination*, <https://www.theatlantic.com/business/archive/2016/07/the-capitalists-imagination/491009/>, dostęp: 02.08.2018.

/// Jackson G. 2017. *A Future for Capitalism*, „European Journal of Sociology”, vol. 58, Issue 3, s. 460– 467.

/// Polanyi K. 2010. *Wielka transformacja. Polityczne i ekonomiczne znaczenie naszych czasów*, tłum. M. Zawadzka, PWN./// Samuelson P. 1969. *Classical and Neoclassical Theory*, [w:] *Monetary Theory. Selected Readings*, red. R.W. Clower, Penguin Books, s. 170– 190.

/// Slocum D. 2016. *Book Hotlist: 17 Beach Reads for Creative Leaders This Summer*, <https://www.forbes.com/sites/berlinschoolofcreativeleadership/2016/05/15/17-summer-books-creative-leaders-can-read-at-the-beach/#57c448a1411d>, dostęp: 02.08.2018.

/// **Maciej Kassner** – doktor nauk politycznych, stypendysta Polsko-Amerykańskiej Komisji Fulbrighta, pracownik naukowy Instytutu Filozofii UMK. Obecnie zajmuje się badaniami nad teorią Karla Polanyiego i jej recepcją w obrębie współczesnych nauk społecznych.

Email: [maciej.kassner@gmail.com](mailto:maciej.kassner@gmail.com)

# KATALOG LUDZKIEJ BEZRADNOŚCI

## JOHN URRY, *WHAT IS THE FUTURE?*

Krzysztof Pietrowicz

Instytut Socjologii, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Ostatnia książka Johna Urry'ego, wydana w 2016 roku, a więc tuż przed jego śmiercią, liczy zaledwie 192 strony. Jest niewielką i nieco szkicową rozprawą z bardzo poważnym pytaniem w tytule: *What is the Future?* No właśnie: czym jest przyszłość? Autor nie daje jednoznacznej odpowiedzi i skupia się raczej na stworzeniu katalogu tego, czym przyszłość może być. Mamy zatem do czynienia z metanarracją na temat przyszłości, swego rodzaju próbą przeglądu przez wszystkie jutra.

Podstawowa teza książki w największym uproszczeniu brzmi następująco: socjologia (ale może i nauki społeczne w ogóle) powinna zająć się przyszłością. Powinna więc przestać być dyscypliną zorientowaną przede wszystkim na teraźniejszość i przeszłość. Dlaczego? Jak argumentuje autor, przyszłość „jest zbyt ważna, żeby pozostawić ją w rękach państw, korporacji i inżynierów” (Urry 2016: 7). Można powiedzieć, że rezygnując z zajmowania się tym, co nadejdzie, w tym z badania dyskursów, wyobrażeń i praktyk, w których odbija się zbiorowa troska o jutro, socjologia wyklucza się z uczestnictwa w grze o przyszłość na wielu poziomach.

Myślenie o przyszłości jest czymś powszechnym we wszystkich społecznościach ludzkich. Thomas Suddendorf (2013) twierdzi wręcz, że umiejętność tworzenia scenariuszy dotyczących przyszłości to jedna z dwóch kluczowych cech, które odróżniają ludzi od innych zwierząt: „Myśląc o tym, co może się zdarzyć, wymyślamy potencjalne przyszłe zdarzenia, rozważamy potencjalne możliwości, a następnie umieszczamy je («zagnieżdżamy») w szerszej narracji. To z kolei pozwala nam czynić plany i przygotowywać się do zagrożeń i szans, które dopiero się zmaterializują” (Suddendorf 2018:

34). Z drugiej strony, czymś innym są nasze naturalne, indywidualne zdolności, a czymś innym próba wyjścia poza wizje przyszłości podejmowane z perspektywy jednostkowej. Jak zatem przejść od intuicji do przedstawień przyszłości, które mają charakter naukowy?

Propozycja Urry'ego może nieco dziwić. Nie przedstawia on bowiem strategii dążącej do standardowo rozumianej „naukowości”, to znaczy opartej na metodologii pozytywistycznej czy postpozytywistycznej. Autor *Socjologii mobilności* kładzie nacisk na różnorakie „opowieści o przyszłości”, które – jak się wydaje – mają być dla socjologów zarówno środkiem, jak i celem. Jest to widoczne już w pierwszej części książki. Opowiada ona o rozmaitych dyskursach dotyczących przyszłości. Dodajmy: dyskursach wybranych dość przypadkowo, nie widać tu bowiem żadnego schematu porządkującego wybór przedstawionych wizji. W tej części przeczytamy między innymi o druidach, *Utopii* Tomasza Morusa, filmach *Mad Max 2*<sup>1</sup> czy *Alphaville...* A zatem jest to prezentacja odmiennych wizji przyszłości wytwarzanych przez rozmaitych aktorów społecznych, ale – co warto podkreślić – nie naukowców. Przedstawione dyskursy są jedynie przykładami tego, w jaki sposób o przyszłości się mówi.

Również pozostałe części książki Urry'ego nie projektują żadnej nauki o przyszłości, choć postulują obecność socjologii w debacie na temat jutra. Część druga książki wprowadza kontekst systemów złożonych, ale zostają w niej również omówione metody zajmowania się przeszłością czy też tworzenia jej (*methods for making future*), o których wspominam w dalszej części recenzji. Część trzecia to scenariusze przyszłości, a dokładniej rzecz ujmując trzy studia przypadku. Urry zajmuje się kolejno drukiem 3D (jako technologią mającą potencjał przebudowy społeczeństwa), ewolucją miast oraz zmianami klimatycznymi. Ta część książki wydaje się najmniej dopracowana. Szczególnie widać to we fragmencie dotyczącym druku 3D, gdzie razi naiwność przywoływanych scenariuszy, które dość radykalnie ignorują rzeczywiste uwarunkowania, zarówno rynkowe, jak i praktyczne. W trzech z czterech scenariuszy, które prezentuje autor, drukarki 3D są przedstawione jako urządzenia bez mała magiczne. Funkcjonują one w świecie idei: nie ma w nim miejsca chociażby na problemy kalibracji czy konserwacji. Nie istnieje też np. problem patentów.

W *What is the Future?* Urry wzmiankuje kilka ważnych problemów odnośnie do przyszłości, ale nie rozwija ich w sposób satysfakcjonujący. Pierwszy problem, obok którego Urry przechodzi bez głębszej refleksji, do-

<sup>1</sup> Pomyliłom zresztą przez autora, gdy idzie o rok wejścia na ekrany kin, z pierwszym filmem z tej serii (Urry 2016: 91).

tyczy społecznych uwarunkowań rozważań nad przyszłością. Mamy tu do czynienia z dość oczywistym punktem wyjścia: w przyszłość wchodzimy tyłem (por. Zybortowicz 2003). To znaczy, że możemy rejestrować i badać empirycznie jedynie to, co miało już miejsce; a zatem to przeszłość warunkuje nasze poznanie. Nie jest to w żadnym razie idea nowa i w swej najprostszej postaci jest zwykłą oczywistością. Walter Benjamin w słynnym eseju *O pojęciu historii* pokazuje jednak jej wielowymiarowość, interpretując obraz Paula Klee *Angelus Novus*. Obraz ten

[p]rzedstawia anioła, który wygląda, jak gdyby chciał się oddalić od czegoś, w co się wpatruje. Oczy szeroko rozwarte, usta otwarte, skrzydła rozpięte. Tak musi wyglądać anioł historii. Zwrócił oblicze ku przeszłości. Gdzie nam ukazuje się łańcuch zdarzeń, on widzi jedną wieczną katastrofę, która nieustannie piętrzy ruiny na ruinach i ciska mu pod stopy. Chciałby zatrzymać się, zbudzić umarłych i złączyć to, co rozbite. Ale od raję wieje wichur, który napiera na skrzydła i jest tak silny, że anioł nie może ich złożyć. Ten wichur pędzi go niepowstrzymanie w przyszłość, do której jest zwrócony plecami, podczas gdy przed nim rośnie stos ruin. Tym wichur jest to, co nazywamy postępiem (Benjamin 1996: 41).

Ta historiozoficzna metafora pokazuje złożoność relacji między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością, której nie widać w książce Urry'ego.

Brytyjski socjolog dostrzega, rzecz jasna, problem uwarunkowania opisów przyszłości. Zdaje sobie też sprawę z tego, że pisze w momencie triumfu idei katastroficznych, wśród których na pierwszy plan wysuwa się problem zmian klimatycznych. Olbrzymie wrażenie robi zresztą umieszczony w pierwszej części pracy spis kilkudziesięciu monografi naukowych i popularnonaukowych zawierających właśnie katastroficzne wizje przyszłości (Urry 2016: 36–37). Urry traktuje jednak apokaliptyczny nastrój jako oczywistość. Oznacza to marginalizację ważnej niegdyś dla nauk społecznych idei postępu, która jedynie jest wzmiankowana. Wśród wizji przyszłości opisywanych w pierwszej części nie ma na przykład nauk społecznych w służbie ideologii postępu. Nie ma też, przechodząc już do współczesności, Francisa Fukuyamy głoszącego koniec historii (1996) czy też krytykowanych przez Evgeny'ego Morozova solucjonistów (Morozov 2013), widzących w technologii narzędzie rozwiązania wszelkich problemów społecznych. Z perspektywy roku 2018 brakuje wzmianek o transhu-

manizmie (np. Harari 2018) i ponownym odrodzeniu idei postępu (np. Pinker 2018). Dodać trzeba, że te ostatnie tendencje pojawiły się relatywnie niedawno i w momencie pisania książki mogły być dla Urry'ego jeszcze niedostrzegalne.

W tym miejscu warto wspomnieć o jeszcze jednym problemie. Mianowicie: czy przyszłość zawsze jest czymś przyszłym? Pytanie to brzmi nieco paradoksalnie, ale wskazuje na pewne niewielkie pęknięcie w narracji książki, nad którym autor przechodzi do porządku dziennego. Urry w pewnym momencie cytuje znanego pisarza science fiction, Williama Gibsona, który wypowiedział często powtarzaną frazę „Przyszłość już tu jest – tylko niezbyt równo rozłożona” (Urry 2016: 17). Jeśli przyjmujemy takie założenie, to badanie przyszłości jest tak naprawdę badaniem pewnych fragmentów teraźniejszości. A zatem jest to przejście w stronę dość standardowej socjologii, w której analizujemy celowo dobrane studia przypadków, będące swoistymi „wyspami przyszłości” w tym sensie, że społeczeństwa wkrótce podążą drogą ich rozwoju. Kluczowa z tej perspektywy staje się selekcja tych przypadków, i tu Urry nam nie pomaga.

To prowadzi nas do kolejnego problemu, który nie jest wyartykułowany, ale uważny czytelnik dostrzeże go w trakcie lektury. Dotyczy on metodologii i narzędzi służących badaniu przyszłości. Metody, które Urry omawia w rozdziale szóstym, są *de facto* zawężone do analizy i produkcji pewnych narracji o przeszłości. Kolejno są tam wymienione: wyciąganie wniosków z dawnych wizji przyszłości, analiza „upadłych” przyszłości (tj. nietrafnych przewidywań dokonywanych w momentach istotnych zmian), badanie dystopii oraz utopii, ekstrapolacja trendów oraz tworzenie scenariuszy przyszłości. Ta ostatnia metoda jest dla autora najważniejsza. Lektura tego rozdziału nasuwa pytanie o miejsce na próby zmatematyzowanej nauki o przyszłości. Jak do propozycji Urry'ego ma się choćby obietnica badaczy z kręgu *big data*, którzy wieszczą możliwość przewidywania zachowań jednostek i całych społeczeństw? Z perspektywy autora badania ilościowe nad przyszłością po prostu nie istnieją.

I wreszcie: problem, który Urry owszem dostrzega, ale umieszcza zdecydowanie na marginesie głównej narracji, mimo że jest to zagadnienie o kluczowym znaczeniu dla socjologii (Urry 2016: 79). Chodzi o możliwość kreowania przyszłości. Z jednej strony jest to jeden z istotnych kontekstów instytucjonalizacji nauk społecznych. Robert Merton piszący o samospelniających i samoobalających się proroctwach czy dużo wcześniej Karol Marks formułujący słynną jedenastą tezę o Feuerbachu: „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmie-

nić” (Marks 1975: 8) – to pewnie najbardziej znane przykłady artykulacji różnych możliwości naukowego tworzenia przyszłości. Paradoksalnie dość podobna jest perspektywa technokratyczna czy też solucjonistyczna (Morozov 2013). Przypomnę często przytaczane zdanie Alana Kaya z Xerox PARC, który na początku lat 70. XX wieku powiedział: „Najlepszy sposób, by przewidzieć przyszłość, to po prostu ją wynaleźć. Naprawdę bystrzy ludzie, jeżeli zapewnić im odpowiednie finansowanie, są w stanie zrobić dosłownie cokolwiek, o ile nie gwałci to zbyt wielu praw Newtona!” (cyt. za: Gillies, Cailliau 2000: 187). Oto perspektywa inżynierska w czystej postaci. Przyszłość jako coś, co należy skonstruować, a może raczej jako coś, co jest konstruowane przez innowatorów działających na rynku. I znów pytanie, jaka powinna być w tym kontekście rola socjologii?

Gdybym miał swoją recenzję zawrzeć w jednym zdaniu, napisałbym, że *What is the Future?* kataloguje nie wizje jutra, ale rodzaje ludzkiej bezradności względem tego, co nadejdzie. Dla Urry’ego przyszłość, którą możemy się zajmować, to bowiem przede wszystkim nasze wyobrażenia o niej, a zatem po prostu pewien rodzaj dyskursu. Nie jest to przyszłość w znaczeniu tego, co nastąpi, ale wyraz naszych obecnych pragnień i obaw. Nawiązując do cytowanego wcześniej Suddendorfa, możemy powiedzieć, że dopóki tworzymy scenariusze przyszłości (i umieszczamy je w szerszej narracji), dopóty pozostajemy ludźmi. Książka Urry’ego tymczasem pozostawia czytelnika z wrażeniem, że nawet wyposażeni w owe scenariusze, jesteśmy wobec przyszłości bezradni.

Po lekturze pracy Urry’ego wiemy, że jako badacze społeczni powinniśmy się przyszłością zajmować. Ta teza jest uzasadniona i nie budzi kontrowersji. Natomiast nie uzyskujemy odpowiedzi na pytanie, którą ścieżką socjologia powinna podążać. Czy powinniśmy tworzyć jakościowe scenariusze przyszłości (co przede wszystkim sugeruje Urry), czy raczej próbować przyszłość matematyzować i wykorzystywać *big data* dla uzyskania wiedzy o przyszłych stanach rzeczywistości społecznej? Czy należy przyszłość jedynie opisywać, czy może trzeba przyjąć strategię inżynierską (lub interwencyjną) i przyszłość kreować? Dylematy te odzwierciedlają w pewnym sensie centralne problemy metodologii nauk społecznych: badania jakościowe czy ilościowe? Neutralność czy zaangażowanie? Pytając z Urrym o to, czym jest przyszłość, natrafimy więc na stare problemy. Nie znajdziemy ani prognoz, ani wskazówek co do tego, jak socjologicznie przewidywać to, co się zdarzy. Od czegoś jednak trzeba zacząć – dla kogoś, kto chciałby zajmować się problematyką przyszłości, książka *What is the Future?* jest całkiem dobrym punktem wyjścia.

## Bibliografia:

/// Benjamin W. 1996. *O pojęciu historii*, tłum. K. Krzemieniowa, [w:] tegoż, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wybór i opracowanie H. Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, s. 413–424.

/// Fukuyama F. 1996. *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka.

/// Gillies J., Cailliau R. 2010. *How the Web Was Born. The Story of the World Wide Web*, Oxford University Press.

/// Harari Y.N. 2018. *Homo deus: krótka historia jutra*, tłum. M. Romanek, Wydawnictwo Literackie.

/// Marks K. 1975. *Też y o Feuerbachu*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 3, Książka i Wiedza, s. 5–8.

/// Morozov E. 2013. *To Save Everything, Click Here: The Folly of Technological Solutionism*, Public Affairs.

/// Pinker S. 2018. *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism and Progress*, Viking.

/// Suddendorf T. 2013. *The Gap. The Science of What Separates Us from Other Animals*, Basic Books.

/// Suddendorf T. 2018. *Wewnątrz naszej głowy*, „Świat Nauki”, nr 10(326), s. 31–35.

/// Urry J. 2016. *What is the Future*, Polity Press.

/// Zybertowicz A. 2003. „*W przyszłość wkracamy tyłem*”. *Uwagi o cywilizacji współczesnej*, [w:] *Konstruktywizm w humanistyce*, red. A. Pałubicka, A.P. Kowalski, Oficyna Wydawnicza Epigram, s. 99–102.

/// **Krzysztof Pietrowicz** – socjolog, adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Zainteresowany między innymi tym, w jaki sposób technologie zmieniają zbiorowości ludzkie. Autor monografii: *Maszyny społeczne* (2013; wspólnie z Łukaszem Afeltowiczem) oraz *Podejścia sieciowe w socjologii* (2016).

Email: krzysztof.pietrowicz@umk.pl



# **APOKALIPSA – I CO DALEJ?**

**LECH M. NIJAKOWSKI, ŚWIAT PO APOKALIPSIE.**

## **SPOŁECZEŃSTWO W ŚWIETLE POSTAPOKALIPTYCZNYCH TEKSTÓW KULTURY POPULARNEJ**

Paweł Grad  
IFiS PAN

Książka Lecha Nijakowskiego jest pracą socjologiczną, która stawia tezy dotyczące współczesnego społeczeństwa na podstawie żywionych przez to społeczeństwo wyobrażeń. Socjologia wyobraźni społecznej nie jest niczym nowym, jednakże rodzaj wyobrażeń wybranych przez Nijakowskiego na przedmiot badań jest szczególny. Są to bowiem wyobrażenia dotyczące końca współczesnej cywilizacji spowodowanego wywołaną przez ludzi (wojna jądrowa, dewastacja środowiska) lub naturalną (uderzenie meteorytu) katastrofą. Wyobrażenia te przedstawiają także życie ocalałej ludzkości po zagładzie. Nie są więc one zwykłą ekspresją przekonań społecznych na pewien określony temat. Takie wyobrażenia mają charakter autoreferencyjny: w nich społeczeństwo przedstawia sobie siebie samo z perspektywy swojego końca. Jak wiadomo, dopiero z tej perspektywy można ujrzeć całość. „Apokalipsa” ma tu charakter objawienia natury mechanizmów społecznych, które zostają odsłonięte przez katastrofę.

Ten autoreferencyjny charakter wyobrażeń postapokaliptycznych decyduje o ich szczególnej atrakcyjności dla socjologa: „fikcja, prezentując kontrfaktyczną historię i eksperyment myślowy, może być ważnym źródłem dla nauk społecznych” (Nijakowski 2018: 13). Fikcja w tym wypadku zmaterializowana jest w tekstach kultury popularnej, które poddaje badaniu Nijakowski: w filmach, serialach, powieściach, komiksach (i sporadycznie) grach komputerowych. Poddana badaniu próba, na którą składają się

rozmaite teksty kultury, jest ściśle określona co do ilości i opisana w bibliografii dodanej do książki. Nijakowski zapowiada we wprowadzeniu, że badając ją, będzie uprawiał „hermeneutykę i socjologiczną multimodalną analizę dyskursu, korzystając także z pewnych ustaleń socjologii literatury” (tamże: 37).

Cała książka poza metodologicznym wprowadzeniem i starającym się postawić ogólniejsze tezy zakończeniem składa się z sześciu rozdziałów stanowiących szczegółowe i właściwie odrębne studia. Traktują one odpowiednio o *Alkoholu w świecie postapokaliptycznym*, o konsekwencjach nuklearnego wyścigu zbrojeń dla kultury popularnej (*Teologia bomby atomowej*), o *Zwierzętach i ludziach po apokalipsie*, o seksualności postapokaliptycznej (*Seksualność postapo*), o *Kobietach po apokalipsie* oraz *O postapokaliptycznym duchu pram*, czyli o wizjach organizacji wspólnoty politycznej i społecznej po zagładzie. Jak widać, nie jest to do końca jednorodna całość, choć można zaobserwować pewne linie przewodnie i próby powiązania tych rozdziałów. I tak rozdział drugi (*Teologia bomby atomowej*) stanowi rodzaj wprowadzenia, ukazującego społeczny i historyczny kontekst powstania postapokaliptycznych wyobrażeń eksplorowanych w kolejnych rozdziałach. Począwszy od rozdziału trzeciego następuje ciąg trzech rozdziałów oscylujących wokół problematyki biopolityki i rozumienia natury ludzkiej. Rozdziały o zwierzętach, o seksualności i o kobietach tworzą więc dość spójną sekwencję. Kończy ją rozdział szósty, który zmierzając do następującego po nim podsumowania, porusza wprost wątek bardziej fundamentalny z socjologicznego punktu widzenia, czyli wizje organizacji wspólnoty. Jednakże przed tym logicznym ciągiem umieszczony jest rozdział pierwszy traktujący o alkoholu. Jest on „zredagowaną i rozszerzoną” (tamże: 83) wersją artykułu o alkoholu w literaturze postapokaliptycznej z księgi pamiątkowej dla Rocha Sulimy. Po wyjęciu z tego kontekstu artykuł Nijakowskiego staje się przyczynkiem, którego rola w całości wywodu *Świata po apokalipsie* jest trudna do ustalenia. Pierwsze zdanie w tym rozdziale otwarcie stawia pytanie, „dlaczego akurat status alkoholu w postapokaliptycznym świecie warto uczynić przedmiotem osobnego studium” (tamże: 89). Kolejne zdanie wstępu nie udziela jednak na nie odpowiedzi. Otwiera ono natomiast dwustronicowy wywód o roli alkoholu w historii człowieka. Wywód ten kończy się krótkim akapitem, w którym czytamy, że „w świecie przedstawionym tekstów postapokaliptycznych stosunek do alkoholu pozwala dostrzec ciągłość i zmianę w społeczności ocalonych” (tamże). Trudno to jednak uznać za odpowiedź na postawione na początku pytanie. To samo można przecież powiedzieć o wielu innych aspektach życia społecznego.

Mimo tej niepozabawionej mankamentów konstrukcji praca Nijakowskiego obejmuje swoim zasięgiem bardzo zróżnicowany i bardzo bogaty zbiór wątków rozproszony w setkach tekstów postapokaliptycznych analizowanych przez autora. Już z samego tego powodu stanowi ona interesujący przegląd tematów i motywów. Nijakowski wydaje się mieć – o czym piszę dalej – pewne problemy z syntetycznym ujęciem tego bogatego materiału, niemniej zarówno dla fanów tekstów postapo, jak i dla osób mniej zaznajomionych z tą kulturą *Świat po apokalipsie* stanowić będzie zajmującą panoramę wyobrażeń postapokaliptycznych.

Wydaje się, że monografia Nijakowskiego nie stawia określonej socjologicznej tezy. Rzecz jasna w kolejnych studiach formuluje się wiele tez, jednakże nie pogłębiają one, jak sądzę, teoretycznego i naukowego rozumienia analizowanego zjawiska. Stanowią raczej wyrażony językiem naukowym komentarz do analizowanych przez Nijakowskiego wątków i wydarzeń z fabuł dzieł postapokaliptycznych. Komentarz ten jednakże nie ma charakteru naukowej operacjonalizacji analizowanego materiału, ale raczej stanowi po prostu przekład sensu odczytywanego tekstu kultury na język naukowy. Np. z analiz wątku alkoholowego w światach postapokaliptycznych wysnuwa się następujący wniosek: „Świat postapokaliptyczny jako świat zdegradowany wydobywa na wierzch prymarne sieci społeczne, połączone rezydualnymi mechanizmami i praktykami. Wśród nich na prowadzenie wysuwa się wspólne produkowanie, zdobywanie i spożywanie alkoholu oraz przeżywanie psychoaktywnych uniesień” (tamże: 101). Przeanalizowany przez Nijakowskiego materiał nie usprawiedliwia literalnego sensu tej tezy, zgodnie z którym „produkowanie, zdobywanie, spożywanie alkoholu i przeżywanie psychoaktywnych uniesień” byłoby najważniejszą siecią prymarną po zagładzie. Potwierdza to zresztą dalszy ciąg książki, w którym temat alkoholu właściwie nie wraca, czego należałoby oczekiwać, gdyby dotyczył on prymarnej sieci społecznej po apokalipsie. Jak sądzę, tezę autora z tego rozdziału należy w tej sytuacji rozumieć po prostu w ten sposób, że alkohol jest istotną częścią postapokaliptycznego życia społecznego.

W rozdziale poświęconym zwierzętom ostateczną konkluzją jest, że „postapokaliptyczne teksty wyrażają głębokie zaniepokojenie granicami i integralnością człowieka” (tamże: 163), choć „jednocześnie obawy te rzadko są przejawem krytycznej refleksji, próby innego spojrzenia na historię relacji między ludźmi a zwierzętami” (tamże: 164). W rozdziale o seksualności czytamy, że „zaskakująco wiele analizowanych tekstów nie mówi nic na temat seksualności bohaterów lub przedstawia ją zgodnie

z normami i wartościami świata sprzed zagłady”. W rozdziale o kobietach: „postapo, podobnie jak znaczna część kultury popularnej, mimo kosmetycznych zmian nadal reprodukuje dyskurs patriarchalny, a na pierwszy plan wysuwa przede wszystkim białe bohaterki” (tamże: 201). W rozdziale *O postapokaliptycznym duchu praw*: „Świat społeczny, który wydawał się niewzruszonym monolitem, ulega denaturalizacji” (tamże: 261). Swoją drogą ta ostatnia teza wydaje się wchodzić w napięcie z poprzednimi, które wskazywały na konserwatywną wymowę tekstów postapokaliptycznych. Co więcej, w tym samym rozdziale Nijakowski twierdzi, że „teksty postapokaliptyczne są najczęściej pełne pesymizmu, pokazują, że nawet po zagładzie odrodzona cywilizacja powtarzać będzie stare błędy, z totalną wojną włącznie. Natura ludzka przedstawiona jest jako zła – tylko sprawdzone (znane nam z codziennego życia) reguły życia społecznego mogą je poskromić” (tamże: 263). Ta sama sprzeczność pojawia się w zakończeniu, które – zgodnie z zapowiedziami Nijakowskiego – miało dostarczyć syntetycznych wniosków teoretycznych z przeprowadzonej analizy. Tam bowiem czytamy najpierw, że postapokaliptyczne eksperymenty myślowe „pozwalają dostrzec coś ważnego w naszej codzienności, zdenaturalizować «normalność», która tak naprawdę jest zbiorem konwencji, przyzwyczajęń i habitusów” (tamże: 266), a kilkanaście stron dalej, że „płynące z wielu filmów i powieści przesłanie utwierdza także w przekonaniu, że ludzka natura jest niezmienna i skażona” (tamże: 288).

Jak sądzę, żadna z przytoczonych tu tez nie zawiera istotnych, nowych wniosków dotyczących *naszego społeczeństwa*, które to wnioski można by sformułować na podstawie analizy postapokaliptycznych światów. Również *społeczeństwo przedstawione* w tekstach postapokaliptycznych nie zostaje za sprawą tychże tez oraz stojących za nimi rozważań w sposób systematyczny sproblematyzowane. Co więcej, w kwestii kluczowej dla problematyki podjętej przez Nijakowskiego (odsłonięcie mechanizmów społecznych przez eksperyment myślowy zakładający zagładę społeczeństwa), studium *Świat po apokalipsie* stawia sprzeczne wnioski. Raz twierdzi się, że teksty postapokaliptyczne denaturalizują i problematyzują społeczne oczywistości, by zaraz uznać, że mają one właściwie niewielki potencjał krytyczny i jedynie powielają powierzchowne, potoczne przekonania naszego społeczeństwa.

Ta słabość wniosków, które wyciąga Nijakowski, wydaje się wynikać z metodyki przyjętej w książce. Kolejne studia-rozdziały składają się z dziesiątek streszczeń zdarzeń z fabuł omawianych tekstów postapokaliptycznych. Streszczenia te układają się bardziej w opatrzone komentarzem so-

cjologa sprawozdanie z lektur i seansów filmowych, niż w systematyczny wywód, w którym materiał poddawany jest analizie ze względu na jasno wytyczony cel. Choć więc próba poddana badaniu jest ilościowo ściśle przez Nijkowskiego określona, a pełen wykaz analizowanych przez niego tekstów kultury można znaleźć w bibliografii, to autor nie ujawnia reguły, według której sięga po kolejne teksty. Trudno jest też ją wydedukować z lektury książki. Jest to istotne nie tylko z powodu będącej skutkiem tego faktu chaotyczności wywodu, ale również z uwagi na rzetelne ocenienie zasięgu i sensu sformułowanych wniosków. Twórczość postapokaliptyczna, nawet jeśli w zarysie określi się jej granice (jak czyni to autor we wstępie), jest zbyt zróżnicowanym gatunkiem, aby móc pozostawić bez metodycznej kontroli sposób, w jaki przywołuje się ją w analizie socjologicznej.

Dotyczy to w szczególności zaplecza społecznego badanych dzieł: analizując wyobrażenia społeczne, musimy mieć pełną kontrolę nad tym, z jakiego okresu oraz z jakiego miejsca pochodzą badane przez nas materiały. Lech Nijkowski z pewnością zdaje sobie z tego sprawę, skoro poświęcił cały rozdział (*Teologia bomby atomowej*) nakreśleniu wpływu historycznych przemian powojennej technologii nuklearnej na kształtowanie się obrazów zagłady jądrowej w kulturze popularnej. Ustalenia tego rozdziału nie są jednak wykorzystywane w innych studiach. W pozostałych rozdziałach wybrane sceny przywoływane są przez autora w charakterze ilustracji kolejnych aspektów omawianego tematu, ale czytelnik nie ma poczucia, że analizowana przez Nijkowskiego próba badana jest w sposób systematycznie uwzględniający kontekst powstania kolejnych dzieł. W efekcie, jeśli doda się do tego jeszcze pewną trywialność ostatecznych tez (tezy te cytowałem wyżej), lektura tych studiów pozostawia wrażenie przytłoczenia różnorodnością analizowanych scen i wątków, które jednakże nie układają się w całość interesującą z punktu widzenia syntetycznego ujęcia badanego zjawiska.

Weźmy rozdział o kobietach po apokalipsie. Nijkowski na wstępie deklaruje, że chce przyrzeć się, „jakie miejsce kobiecie przyznały wyobrażone światy w innych [poza seksualnością, o której traktuje poprzedni rozdział – P.G.] sferach życia społecznego” (tamże: 187). Autor argumentuje, że jest to zagadnienie interesujące z tego powodu, że „rosnące znaczenie kobiecych postaci koresponduje z przemianami społecznymi, między innymi z urzeczywistnieniem wielu postulatów ruchów feministycznych”, choć pewnym ograniczeniem jest tu wciąż tradycyjne łączenie kobiet z rolą matki (tamże). Pierwszy podrozdział, zatytułowany *Histeryczne Nowe Eny*, otwiera uwaga o dominacji do końca lat 60. obrazu słabej, zależnej od

mężczyzny kobiety. Zostaje to od razu zilustrowane obrazem sceny hysterii żony z amerykańskiego przedmieścia w reakcji na wybuch wojny ukazanej w filmie *Atomic Attack* z roku 1954. Zaraz okazuje się jednak, że od tej zasady są wyjątki, co zostaje ukazane na przykładzie filmu *Them!* (z tego samego roku), w której główna bohaterka jest naukowcem walczącym o przetrwanie społeczeństwa. Następnie dowiadujemy się (również ilustruje to odpowiednia scena, tym razem z *Nocy żywych trupów*), że „kobieca histeria skłania niejednego bohatera do przemocy” (tamże: 187). Potem przychodzi kolej na wzmiankę o stereotypowej kobiecej hysterii w *Ofiarowaniu* Tarkowskiego (zwróćmy uwagę, że ten film pochodzi z 1986 roku, a więc nie wpisuje się w pierwszą tezę postawioną w tym podrozdziale). Dalej Nijakowski zauważa, że „niejednokrotnie kobiety przedstawiane są jako rozpieszczone pasożyty, żerujące na mężczyznach” (tamże: 188), by w kolejnym akapicie rozpocząć wymienianie przykładów, które pokazują, że „poglądy na rolę kobiety wyrażane są często przez męskich bohaterów” (tamże). Kolejne strony przynoszą dziesiątki podobnych przypadków omawianych przez autora. Podobnie jest też w drugim podrozdziale zatytułowanym *Postapokaliptyczna emancypacja*, który oscyluje wokół zagadnienia pojawienia się silnych bohaterek żeńskich, przyjmujących jednakże role męskie. W zakończeniu możemy przeczytać, że kobiety wprawdzie „awansowały w najnowszej historii kultury popularnej [...] na główne bohaterki”, choć ten „sukces jest jednak połowiczny”, ponieważ „postapo, podobnie jak znaczna część kultury popularnej, mimo kosmetycznych zmian nadal reprodukuje dyskurs patriarchalny, a na pierwszy plan wysuwa przede wszystkim białe bohaterki” (tamże: 201). Jak widać, Nijakowski zwraca w pewien sposób uwagę na kontekst historyczny powstałych dzieł (zauważając generalną zmianę w pozycji kobiet w wyobrażeniach postapokaliptycznych od lat 50. do dziś) oraz stawia pewną tezę (emancypacja kobiet zaszła, ale jest połowiczna, ponieważ polega głównie na odgrywaniu ról zarezerwowanych wcześniej dla mężczyzn). Jeśli jednak ocenimy te fakty z uwagi na właściwy cel tej książki, jakim jest dostarczenie relewantnych z socjologicznego punktu widzenia wniosków na temat *naszego* społeczeństwa w oparciu o wizje społeczeństwa postapokaliptycznego, to będziemy musieli dojść do wniosku, że takie rezultaty badań Nijakowskiego są niezadowolające.

Po pierwsze, teza o generalnej zmianie kanonicznych ról żeńskich od połowy XX wieku, ze szczególnym uwzględnieniem cezury rewolucji seksualnej, jest dzisiaj tezą trywialną. Teksty postapokaliptyczne mogą tu być jedynie ilustracją pewnego generalnego trendu społecznego, który jednakże znamy od dawna i do którego poznania teksty te nie dodają niczego no-

wego. Samo w sobie byłoby to mankamentem raczej literatury postapo niż wywodu Lecha Nijakowskiego, gdyby nie fakt, że zapowiadał on, że z analizy tej literatury mają wynikać odkrywcze wnioski dotyczące współczesnych procesów społecznych. Ponadto w całości narracji rozwijanej w tym rozdziale kontekst ten nie pełni właściwie żadnej systematycznej roli: Nijakowski przywołuje przykłady tekstów zawierających „silne” role kobiece sprzed końca lat 60. oraz takie z późniejszych dekad, w których kobietom przypisywane są „tradycyjne”, bierne role. Zarazem wiele z analizowanych i ilustrowanych przez niego scen i postaci kobiecych w ogóle nie odnosi się bezpośrednio do stanowiącej – jak się wydaje – oś rozdziału kwestii przemiany ról kobiecych. Ostatecznie efekt jest taki, że dość ogólnikowa teza dotycząca historycznego kontekstu procesu emancypacji stanowi ramę dla wywodu, który zawiera w znacznej mierze po prostu przegląd rozmaitych scen z udziałem kobiet w literaturze postapokaliptycznej.

Po drugie, podobnie sprawa ma się z tezą o „połowicznym” sukcesie emancypacji przedstawionej w literaturze postapokaliptycznej. Teza ta posiada swoje prawdziwe znaczenie jako krytyczna ocena wystawiona literaturze z perspektywy ideologii feministycznej, natomiast nie jako socjologiczna teza na temat współczesnego społeczeństwa. Przed Nijakowskim być może niewiele osób postawiło taką diagnozę tekstom postapokaliptycznym – choć wiadomo, że stawiono ją często pod adresem kultury popularnej jako takiej. Natomiast w odniesieniu do współczesnego społeczeństwa teza ta jest po prostu ogólnym powtórzeniem krytyki formułowanej przez feminizm trzeciej fali.

Jak sądzę, podobną krytykę można sformułować pod adresem większości rozdziałów poza rozdziałem drugim (który ma inny charakter i mniej niż o literaturze postapo traktuje o jej zapleczu społecznym) oraz poza zakończeniem. To ostatnie też jednak nie jest wolne od części wspomnianych tu mankamentów. Wprawdzie nie zawiera ono takiego nagromadzenia trudnych do ułożenia w naukowy wywód przykładów z tekstów postapo jak rozdziały szczegółowe, jednakże powtarza postawione w nich dość ogólne tezy. Nie dostarcza ono żadnego określonego, syntetycznego i socjologicznego wniosku płynącego z analizy wyobrażeń społecznych.

W tym kontekście metodologiczne deklaracje ze wstępu należy uznać za niespełnione. Analizy Nijakowskiego nie wydają się przeprowadzone zgodnie z żadną określoną metodologią. Jak wspominałem, autor zapowiada we wprowadzeniu, że będzie postępował zgodnie z zasadami „hermeneutyki” oraz „multimodalnej analizy dyskursu”. Nijakowski nie rozwija tego, co rozumie przez hermeneutyczną metodę interpretacji tek-

stów kultury: przypis do zdania zawierającego tę zapowiedź odnosi się do zbioru tekstów Paula Ricœura. Wydaje się tymczasem, że hermeneutyka filozoficzna – bo o taką tutaj chodzi – nie jest żadną określoną metodą interpretacji tekstów. Jest raczej teoretyczną refleksją o naturze rozumienia i kulturowego zapośredniczenia poznania. Być może wykorzystując tę refleksję, da się skonstruować metodę służącą socjologicznej analizie kultury, jednakże teoria Ricœura jej nie dostarcza. „Multimodalna analiza dyskursu” jest taką metodą i rzeczywiście erudycyjne wykorzystanie materiałów pochodzących z różnych rodzajów źródeł jest niewątpliwą zaletą pracy Nijakowskiego. Można by sobie jednak życzyć, aby analiza w większym stopniu uwzględniała to zróżnicowanie formalne i formułowała na jego podstawie krytyczne wnioski. W obecnej sytuacji zróżnicowanie mediów przekazu treści postapo nie wnosi nic do wyводу Nijakowskiego poza tym, że dostarcza mu większej „próby” analizowanych tekstów. Jeśli chodzi o „wykorzystanie ustaleń socjologii literatury”, to kwestia opisu społecznego tła omawianych tekstów została już przedstawiona. W tej sytuacji wydaje się, że pomimo dość obszernego wprowadzenia zawierającego partie metodologiczne, jedną z przyczyn wskazywanej tu słabości studium Nijakowskiego jest brak teorii pozwalającej zorganizować wywód obejmujący odwołania do wielkiej liczby sekwencji, scen i postaci pochodzących z dużej próby zróżnicowanych tekstów kultury. Nade wszystko zaś brak jasno sformułowanej hipotezy badawczej, która organizowałaby cały wywód.

Nieco wbrew hipotezie, którą Nijakowski formułuje jednak mimochodem we wstępie, jego analiza wydaje się prowadzić do wniosku, że pomimo pozornej denaturalizacji i urefleksyjnienia obrazu naszego społeczeństwa w tekstach postapo, wyobraźnia postapokaliptyczna ma raczej konserwatywny charakter. Różne zsekularyzowane wizje apokalipsy, choć stwarzają pozory antyhumanistycznych, w gruncie rzeczy głoszą pochwałę porządku społecznego i trwałości norm. Konkluzja ta, pojawiająca się kilkakrotnie na kartach monografii, wydaje mi się najbardziej interesującym ustaleniem Nijakowskiego. Należy żałować, że nie zostało ono dostatecznie wyeksponowane i uspołnione z założeniami analizy oraz konkurencyjnymi tezami w tej książce, które wydają się głosić coś innego.

Podsumowując, *Świat po apokalipsie* jest pracą podejmującą bardzo interesujący temat w sposób, który nie przynosi jednak spodziewanych rezultatów. W tekstach postapokaliptycznych społeczeństwo nowoczesne przedstawia sobie samo z perspektywy wyobrażonej zagłady. Teksty te stanowią więc bardzo ciekawe źródło badań dla socjologa. Nijakowskiemu niestety nie udaje się ich przeprowadzić w sposób systematyczny i rze-



czywiście powiększający naszą wiedzę socjologiczną. Na poziomie nauki o społeczeństwie powtarza on raczej pewne podstawowe ustalenia, ilustrując je jedynie przykładami z tekstów postapokaliptycznych. Własną wartością książki jest bardzo erudycyjne wyliczenie wątków i postaci pochodzących z twórczości postapo oraz pogrupowanie ich w szeregi tematyczne związane z problematyką kolejnych rozdziałów. Dla wszystkich niezaznajomionych z tekstami postapo, a zapewne i dla wielu ich stałych odbiorców, przegląd ten będzie bardzo interesujący. Również dla socjologów i badaczy kultury przegląd ten stanowi bogaty rezerwuar tematów i materiałów do dalszej analizy, nawet jeśli ta przeprowadzona przez Nijakowskiego nie we wszystkim wydaje się zadowalająca.

**/// Paweł Grad** (1991) – przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą filozofii języka religijnego w SNS IFiS PAN. W 2017 r. wydał „O pojęciu tradycji. Studium krytyczne kultury pamięci”.

Email: pawelzbialej@gmail.com



# PRZYSZŁOŚĆ NIE JEST JUŻ TYM, CZYM BYŁA KIEDYŚ<sup>1</sup>

## EMILIA KIECKO, *PRZYSZŁOŚĆ DO ZBUDOWANIA.* *FUTUROLOGIA I ARCHITEKTURA W PRL*

Magdalena Matysek-Imielińska  
Instytut Kulturoznawstwa  
Uniwersytet Wrocławski

Książka Emilii Kiecko zwraca uwagę nie tylko architektów, urbanistów czy historyków sztuki. Jest ona interesująca z paru powodów. Zacznijmy od najbardziej powierzchownego – nie najbardziej banalnego czy najmniej istotnego. Chodzi właśnie o powierzchowność książki. Imponująca okładka przedstawiająca zespół trzonolinowców – futurystycznych „wieżowców” zaprojektowanych w latach 60. XX wieku przez Ryszarda Semkę – ozdobiona pozłacanymi literami tworzącymi tytuł: *Przyszłość do zbudowania* zapowiada futurystyczne treści i dobrze wprowadza czytelnika w obszar zainteresowań autorki. Książka jest pozycją naukową, zawierającą rzetelne, wnikliwe i szczegółowe omówienie architektonicznych projektów przyszłości.

Drugi powód to powracający nieustannie problem społecznej roli architekta, któremu nowoczesność nadała pozycję szczególną. Architekt to bowiem demiurg, projektant nie tylko form, lecz przede wszystkim relacji społecznych. Tytuł: *Przyszłość do zbudowania* odpowiada, że w pracy znajdują się historie o tym, jak architekci wyobrażali sobie przyszłość mieszkańców,

---

<sup>1</sup> Taki jest tytuł *Wstępu* Andrzeja W. Nowaka przygotowanego do książki Immanuela Wallersteina *Utopistyka. Alternatywy historyczne dla XXI wieku*. Autor posłużył się cytatem z filmu *Harry Angel* (reż. Alan Parker, 1987).

a zatem jak widzieli naszą podstawową aktywność społeczną i kulturową – zamieszkiwanie.

Trzeci powód to interesujący w kontekście nowej humanistyki spór o utopie. Choć nadal towarzyszy nam ponowoczesna nieufność wobec wielkich narracji, to jednocześnie silnie zarysowuje się tendencja do badania społecznego eksperymentowania, badania nowych wyobrażeń i wizji przyszłości, budowania „codziennych utopii” lub analizowania ich w nowy, odpowiedzialny, po-ponowoczesny sposób. Nowa humanistyka jest dziś zainteresowana utopiami (Ruth Levitas, Immanuel Wallerstein, Jeffrey Alexander) i dyskutuje z nurtami sceptycznymi wobec utopijnych projektów, które traktują je jako polityczne lub społeczne mrzonki albo źródło totalitarnych wizji urzędzenia świata. Dziś ponownie, jednak w inny już sposób, spoglądamy na odważne wizje przyszłości, analizujemy eksperymentalne rozwiązania, ponieważ – jak przekonuje Ewa Domańska – utopia jako „powtarzalny sposób rozwiązywania problemu naukowego może stać się charakterystyczną dla «nowej humanistyki» metodą badań” (Domańska 2017: 42).

Emilia Kiecko podkreśla, że dziś na nowo odkrywa się twórczość zachodnich architektów-wizjonerów, czego dowodem są licznie organizowane wystawy i omówienia tego futurystycznego nurtu w architekturze (np. wystawa *Future City Experiment and Utopia in Architecture 1956–2006* z roku 2006 czy *Megastructure Reloaded* z roku 2007) czy książki, np. *Exit utopia. Architectural Provocations, 1956–76* pod redakcją Martina Van Schaika i Otakara Macela.

W tym sensie zaprezentowane badania są niezwykle interesujące nie tylko dla historyków sztuki, lecz także właśnie dla kulturoznawców, antropologów, socjologów, badaczy miasta. Książka *Przyszłość do zbudowania. Futurologia i architektura w PRL* jest więc ważna w szerszym kontekście zagadnień związanych z rolą architektów, ich odważnych wizji przyszłości, ambicji ustanawiania nowych ładów nie tylko miejskich, lecz także społecznych i kulturowych. Dotyczy przecież futurystycznych wizji ludzkich sposobów zamieszkiwania.

Przedmiot badań został przez autorkę książki precyzyjnie określony. Interesują ją futurystyczne wizje przyszłości budowane i rozwijane w polskim dyskursie architektonicznym w latach 60. i 70. XX wieku. Autorka podkreśla, że o ile twórczość zachodnich futurystycznych architektów (megastrukturalistów) jest dobrze opisana, o tyle polskie osiągnięcia wymagają wielu wnikliwych badań. Ciekawe jest również i to, że wbrew przyjętemu sposobowi opisu architektury futurystycznej określanej jako ruch

megastrukturalny, Kiecko zdecydowała się zachować oryginalne, polskie i zgodne z intencjami twórców oraz badaczy z tamtych czasów określenie „architektura przyszłości” bądź „architektura futurologiczna” – choć bez wątplenia można o niej powiedzieć, że była megastrukturalistyczna. Polscy architekci tworzyli bowiem wielkie ramy, w których mieściły się wszystkie funkcje miasta lub jego części. Ramy te wypełnione były modułami, które można było replikować w nieograniczonej przestrzeni, a sama architektura miała być elastyczna, dostosowująca się do oczekiwań jej użytkownika. Autorka analizuje definicje megastruktury i różne fazy rozwoju tego ruchu (Kiecko 2018: 11–16) tak, by czytelnik nie miał wątpliwości co do zakreślonego przedmiotu badań. Podkreśla również, że ze względu na ogromne zapóźnienia cywilizacyjne PRL-u chęć doświadczenia przyszłości i kreowania jej wizji była w Polsce na tyle istotna, że przyjęło się raczej określenie „architektura futurologiczna”.

W okresie realnego socjalizmu, w polskiej rzeczywistości planów uprzemysłowienia i urbanizacji, władza w szczególny sposób zabiegała o tworzenie ambitnych projektów zarówno przyszłych miast, jak i komfortowego życia w nich. Dlatego Emilia Kiecko analizuje praktyki architektoniczne na tle szeroko zarysowanych zagadnień zarówno politycznych, ekonomicznych, społecznych, jak i naukowych, przypominając polskiemu czytelnikowi m.in. niezmiernie istotną konferencję polskich futurologów „Problemy przewidywania przyszłości a model kultury”, która odbyła się w maju 1967 w Tardzie, jak również podejmowane wówczas inicjatywy: powstanie Komitetu Badań i Prognoz – *Polska 2000* czy Zespołu Prognoz Przestrzennych, którego celem było modelowanie polskiego miasta, osiedla i mieszkania dla roku około 2000. Futurologia jest więc tutaj analizowana zarówno jako narzędzie propagandowo-ideologiczne, jak i jako narzędzie emancypacji społecznej, ale też coś, co dziś za Hansem Jonasem można nazwać zasadą odpowiedzialności za przyszłe pokolenia (Jonas 1996). Architektura przyszłości jest tu wyrazem troski o los jeszcze nienarodzonych. Futurologia, a wraz z nią architektura przyszłości, była w latach 60. i 70. XX wieku ważna, ponieważ

wydawała się być najbardziej adekwatną odpowiedzią na moment w czasie, gdy zerwana została ciągłość ze światem przeszłości, nie tylko za sprawą ustalonego po II wojnie światowej nieznanego wcześniej bipolarnego porządku polityczno-militarnego, lecz także ze względu na „rewolucję naukowo-techniczną” (Kiecko 2018: 33).

Związek Prognoz Przestrzennych wśród wielu różnych postulatów sformułował także potrzebę multidyscyplinarnych badań prowadzonych w poprzek nauk ścisłych i humanistycznych, które można byłoby nazwać „archinaukami”, a wśród nich znalazłyby się „archisocjologia” czy „archimedicyna”. Można więc o tej inicjatywie powiedzieć, że projektowała modernizacyjny eksperyment w bardzo szeroko zakrojonym obszarze miejskiego stylu życia (od zdrowia po stosunki społeczne).

Praktyki architektoniczne polskich futurologów miały również funkcje kompensacyjne. W epoce realnego socjalizmu były wizjami dobrobytu, którego miarą miał być dostęp do dóbr konsumpcyjnych, rozwiązanie kwestii mieszkalnictwa (wobec szybkiego wzrostu demograficznego i głodu mieszkaniowego), dostępu do opieki zdrowotnej, unowocześnienia oświaty oraz upowszechnienia kultury. Wyobrażano sobie przede wszystkim znaczne przemiany w stosunkach między czasem pracy a tzw. czasem wolnym. Temat czasu wolnego był szeroko komentowany również w dyskursie futurologicznym prowadzonym na Zachodzie. W Polsce zaś Andrzej Siciński formułował przekonanie, że kultura będzie najważniejszym obszarem całościowego rozwoju kraju, głównie za sprawą zorientowania człowieka na wartości, pogłębianie stosunków międzyludzkich i stwarzanie możliwości samorozwoju jednostek.

Po tak zarysowanym naukowym, politycznym, społecznym kontekście autorka analizuje seryjne projekty Władysława Gruszczyńskiego i jego uczniów, futurystyczne uniwersum Jana Głuszaka „Dagaramy”, strukturę łańcuchowo-trójkątną nowoczesnego miasta zaprojektowanego przez Tadeusza Zipsera, Linearny System Ciągły Oskara Hansena, trzonolinowce Ryszarda Semki oraz kontrolowane klimatyczne zespoły mieszkaniowe (Semka wspólnie z Jackiem Popkiem). Szczegółowo omówione są projekty początkujących architektów z Koła Młodej Architektury („Koncentracja liniowa”), a także zespołu Wiesława Nowaka, który zaprojektował układ zespołów wieżowych oraz wieżowo-mostowych. Pod wspólną kategorią linearnych megastruktur Kiecko omówiła projekty: miasta linearnego Izabeli Sołtyckiej (Wisłockiej) oraz „PIPEsystem” (Ekosystem wąż) według pomysłu Jadwigi Grabowskiej-Hawrylak i Macieja Hawrylaka. Czytelnik może się tu również zapoznać z założeniami Humanistycznej Zabudowy Wielkoskalowej Zbigniewa Gądka, Miasta Funkcjonalnego dla 400 000 mieszkańców Grupy „Biali”, prefabrykowanego „Domku Przyszłości” (Zbigniewa Bacia i Wojciecha Jarzabka). Dwa ostatnie rozdziały poświęcone zostały projektom: „Terra X” Stefana Müllera – idei totalnej urbanizacji

i architektonizacji świata – oraz pracom zgłoszonym na konkurs „Osiedla Przyszłości”. Ten konkurs przypada na jeden z ostatnich już ciekawych momentów w rozwoju futurystycznych wizji. Natomiast projektowi „Terra X” towarzyszy jesienna debata, która odbyła się w 1975 roku w Muzeum Architektury we Wrocławiu przy okazji kongresu AICA, Międzynarodowej Wystawy Architektury Intencjonalnej – TERRA1, autorstwa architekta i teoretyka architektury Stefana Müllera. To już właściwie schyłek „architektury przyszłości”, widać wyczerpanie się fantastycznych pomysłów, zmęczenie odważnymi i nierealnymi obrazami kontrastującymi w rzeczywistości z beznadziejnie upokarzającą polityką mieszkaniową. To również czas, gdy zmienia się paradygmat architektoniczny krytykujący założenia wieloprzestrzennych osiedli. Nadchodzi postmodernistyczny sceptycyzm zarówno wobec doniosłej roli architekta, jak i wobec wizjonerskich ambicji.

Emilia Kiecko analizuje wymienione tu projekty architektoniczne (w sumie 13 kolejnych rozdziałów, które dla niehistoryka sztuki mogą wydawać się nużące) według pewnego stałego metodologicznego wzoru (choć nigdzie go *expressis verbis* nie ujawnia). Za każdym więc razem odpowiada na pytania: co nowego wniósł projekt do „architektury przyszłości”, jak wyglądać ma życie w nowych miastach/jak mają w zaprojektowanych przestrzeniach żyć mieszkańcy, jak będą spędzać czas wolny, jak pracować, jakie relacje społeczne kształtować; zastanawia się nad rolą architekta, który projektuje nie tylko architekturę, lecz także życie społeczne. Na koniec autorka próbuje (warto zaznaczyć, że nie zawsze jest to możliwe) włączyć dany projekt w szerszy zachodni nurt ruchu megalstrukturalnego. Z drugiej strony analizuje również toczący się wokół tych projektów dyskurs (naukowy, prasowy, krytyczny), w którym z czasem widać zmęczenie i uwiąd. Przypomina atmosferę tamtych czasów, pokazując, że już w pierwszej połowie lat 70. zabrakło fantastycznych i dziwacznych wizji nowoczesnych budynków. Komentatorzy jednak zaznaczali, że projektanci pomyśleli o tym, by np. w osiedlach przyszłości stworzyć urozmaicone środowisko życia społecznego, przestrzenie sprzyjające komfortowemu relaksowi. Niezwykle celnie w tym kontekście pojawia się pytanie o kompensacyjną funkcję tych przyszłościowych wizji. Można wprost postawić pytanie, czy architektura przyszłości nie miała być po prostu projekcją marzeń o normalnej, sprawnie działającej rzeczywistości, bez prowizorycznych rozwiązań i „trzeszczącego” życia codziennego? W tym celu autorka znakomicie wkomponowuje w swoje rozważania wypowiedź Leszka Kołakowskiego z 1964 roku:

w naszym świecie [...] prawdziwe marzenia technologiczne każą nam roić sobie, że kiedyś ludzkość wynajdzie takie telefony, z których można bez trudu dzwonić z Warszawy do Pruszkowa, że zbuduje windy działające tygodniami bez zakłóceń, a także klej nadający się do klejenia i żyletka nadająca się do golenia (Leszek Kołakowski, cyt. za Kiecko 2018: 52).

I choć nie pojawia się w książce wprost taka teza, to można zastanawiać się, czy właśnie „architektura przyszłości” nie była ostatnią modernistyczną ambicją w kraju realnego socjalizmu, ostatnim oddechem nowoczesności, po którym musieliśmy się rozstać z architektem, który ratuje środowisko naturalne, zbawia świat, zmienia instytucje, kształtuje stosunki społeczne oraz miejskie style życia, a także występuje w imieniu jeszcze nienarodzonych.

Emilia Kiecko z każdego omawianego projektu wydobywa nowoczesne złudzenia oraz architektoniczny determinizm – przekonanie, że za pomocą architektury można kształtować relacje społeczne i sposoby życia. Na przykład Jan Głuszak, projektując przyszłość, stworzył uniwersalny system filozoficzny zwany optymalizmem, z którego miały wynikać jego wizje architektoniczne, i spisał go w *Utopii udokumentowanej „De Labore Solis” (epifenomeny umysłu)*. Takie analizy konkretnych przypadków uświadamiają, że na długo rozstaliśmy się z myśleniem utopijnym, że przez dekady architekci oszczędnie operowali ideami, w ostatnim czasie tworząc raczej lodowate formy. Próbując zrozumieć teraźniejszość, przestaliśmy wyobrażać sobie przyszłość, dlatego „przyszłość nie jest już tym, czym była kiedyś”.

Skoro żyjemy w czasach, w których sami najbardziej wpływamy na to, jak wygląda Ziemia i nasze życie na niej, to potrzebujemy również odważnej refleksji, która dorasta do naszej odpowiedzialności. Oznacza to, że w epoce antropocenu nowa humanistyka tym bardziej potrzebuje wizji przyszłości, potrzebuje nowych laboratoriów zmiany kulturowej. Z tym tylko, że dzisiejsze utopie muszą być odpowiedzialne, skromniejsze, mniej totalne. Oznacza to, że wciąż musimy – przeciwstawiając się temu, co jest – szukać rozwiązań przygotowanych na XXI wiek. Przypominam, że nad prognozami i „architekturą przyszłości” pracowano pod hasłem *Polska 2000*. Czas już skonfrontować teraźniejszość z tamtymi wizjami.



Bibliografia:

/// Domańska E. 2007. *Sprawiedliwość epistemiczna w humanistyce zaangażowanej*, „Teksty Drugie”, nr 1.

/// Jonas H. 1996. *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, T. Kowalski, Wydawnictwo Platan.

/// Kiecko E. 2018. *Przyszłość do zbudowania. Futurologia i architektura w PRL*, Fundacja Nowej Kultury, Bęc Zmiana.

/// Van Schaik M., Macel O., red. 2005. *Exit utopia. Architectural Provocations, 1956–76*, Prestel Pub.

/// Wallerstein I. 2007. *Utopistyka. Alternatywy historyczne dla XXI wieku*, tłum. I. Czyż, Oficyna Wydawnicza „Bractwo Trojka”.

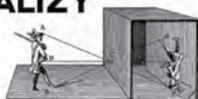
/// **Magdalena Matysek-Imielińska** – kulturoznawczyni i socjolożka, adiunkt w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego. Interesuje się tradycją polskiej myśli humanistycznej, a także myślą krytyczną. W obszarze studiów miejskich zajmuje się tematyką miasta w działaniu oraz zaangażowanej architektury i urbanistyki polskiego modernizmu. Autorka książki *Miasto w działaniu. Warszawska Spółdzielnia Mieszkańcowa – dobro wspólne w epoce nowoczesnej* (Fundacja Nowej Kultury, Bęc Zmiana, 2018). Współpracuje z czasopismami kulturoznawczymi: „Kultura Współczesna”, „Przegląd Kulturoznawczy”, „Prace Kulturoznawcze”.

Email: [magdalena.matysek-imielinska@uwr.edu.pl](mailto:magdalena.matysek-imielinska@uwr.edu.pl)



# ROZMOWY O KSIĄŻCE

**KRZYSZTOF  
ŚWIREK  
TEORIE  
IDEOLOGII  
NA PRZECIĘCIU  
MARKSIZMU  
I PSYCHO-  
ANALIZY**



PWN

Czasopismo „Stan Rzeczy”  
zaprasza na spotkanie

**///LEWICOWOŚĆ  
BEZ  
UTOPII**

rozmowę o książce  
Krzysztofa Świrka  
„Teorie ideologii na  
przecięciu marksizmu  
i psychoanalizy”

Poniedziałek 12 listopada,  
godzina 19.00

Kawiarnia "Tarabuk"  
ul. Nowy Świat 63  
(na rogu ul. Świętokrzyskiej)

dr Krzysztof Świrek  
dr hab. Małgorzata Jacyno  
dr Michał Warchał  
prowadzenie: dr Dominika Michalak



S /// Rz

STANRZECZY

projekt: justyna.motrenko@gmail.com

Projekt plakatu: Justyna Motrenko

# „LEWICOWOŚĆ BEZ UTOPII”

## ROZMOWA O KSIĄŻCE KRZYSZTOFA ŚWIRKA

### „TEORIE IDEOLOGII NA PRZECIĘCIU MARKSIZMU I PSYCHOANALIZY”

Z inicjatywy „Stanu Rzeczy” 12 listopada w księgarni „Tarabuk” odbyła się dyskusja o książce dr. Krzysztofa Świrka (IS UW) *Teorie ideologii na przecięciu marksizmu i psychoanalizy* (PWN 2018). W rozmowie wzięli udział Autor książki oraz dr hab. Małgorzata Jacyno (IS UW) i dr Michał Warchała (Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie); moderowała ją członkini redakcji dr Dominika Michalak. Licznie stawiała się publiczność, zajmując każdą wolną przestrzeń w księgarni.

Książka – jak tłumaczył Autor – pyta o rolę i siłę ideologii w „późnym kapitalizmie”. Wyjaśniał, że o ile przed upadkiem bloku sowieckiego alternatywa dla kapitalizmu – jakkolwiek zła i nieudana – istniała, to od lat 90. nie „daje się nawet pomyśleć”; znika także pojmowanie historii i możliwych w niej inności, zwycięża ideologia neoliberalna. Przypadkiem szczególnie wymownie ilustrującym to stwierdzenie były światowe reakcje na kryzys 2008 roku; mimo kompromitacji neoliberalnych dogmatów, sam neoliberalizm przetrwał nienaruszony. Wprost przeciwnie, nastąpiło za to „tsunami antyspołecznych cięć”, jak procesy erozji państwa opiekuńczego określili francuscy ekonomiści i komentatorzy. W tej sytuacji kluczową sprawą dla współczesnej teorii krytycznej jest – jak sądzi Krzysztof Świrek – takie skonceptualizowanie myślenia współczesnego człowieka, by wyjaśnić ten „domknięty” charakter naszej perspektywy. Na tak postawiony problem odpowiada przy użyciu kategorii marksistowskich i psychoanalitycznych. Szczególne miejsce w analizie zajmują prace Slavoja Žižka, Louisa Althussera oraz Fredrica Jamesona. W duchu ich tradycji intelektualnej, autor podjął próbę zmierzenia się z faktem końca marksizmu jako dogmatu i teorii hermetycznej. Być może kluczem interpretacyjnym pomagającym w zrozumieniu tego fenomenu jest spostrzeżenie Freuda, mówiącego, że niektóre osoby szczególnie dotkliwie odczuwają „przymus powtarzania”; analogicznie zachowują się dziś niektóre narody, powtarzające te same nieadekwatne wybory polityczne. Ten „przymus powtarzania” ma zatem zarówno ideologiczny, jak i psychologiczny charakter. W obliczu tych procesów, jak sądzi autor, należy pożegnać się z optymistyczną myślą,

że przyszła rewolucja przezwycięży oraz unicestwi cierpienie człowieka. Niektóre formy udreń podmiotu nie mogą zostać wyrzucone poza nawias naszej rzeczywistości.

Michał Warchała podkreślił pozytywną wartość, jaką stanowi dla niego poczyniony przez autora odważny powrót do marksizmu oraz psychoanalizy, w dużej mierze nieobecnych w dyskursie publicznym III RP. Nie ukrywał jednak również, że jego wątpliwości budzi oparcie argumentacji autora na myśli Žižka – autora uwodzicielskiego, ale jednak bliższego Jacques'owi Lacanowi czy nawet Martinowi Heideggerowi, nie samemu Marksowi. To właśnie zasadzenie Žižka (a więc także i Świrka) w tradycji francuskiego psychoanalityka z jego niemalże stoickim podejściem do rzeczywistości połączonym wyłącznie z próbą znajdowania w niej kolejnych sprzeczności i godzenia się z niemożliwością jej zmiany, nie pasuje do tworzenia instrumentów zmiany społecznej. U Lacana nie jest możliwa emancypacja z czegokolwiek, tymczasem – podsumował Warchała – obecność myślenia utopijnego jest, mimo jego ograniczeń, konieczna dla lewicowej świadomości, istotowo zbuntowanej wobec cierpienia i niesprawiedliwości.

W odpowiedzi Świrek zwrócił uwagę, że przyjęcie założenia o niemożliwości realizacji utopii nie musi (i nie powinno) stanowić jednak powodu do porzucenia społecznego zaangażowania – wprost przeciwnie, lewica w przekonaniu autora ma co robić i czego bronić bez utopii. W polskim dyskursie publicznym rażąco brakuje obecności właśnie lewicy, wyczulonej na liczne istotne problemy społeczne; konsekwencje tego widać w coraz większym zagrożeniu dla cywilizowanych form życia społecznego, takich jak publiczna służba zdrowia bądź osmiogodzinny dzień pracy. Ponieważ, jak mówi Świrek, „wciąż jest wiele do sprywatyzowania”, tego typu instytucje są żywotnie potrzebne i warte obrony. Potrzebujemy zatem powrotu do pojęć *stricte* marksistowskich, lecz bez opierania się na rewolucyjnej eschatologii.

Małgorzata Jacyno zwróciła uwagę na kluczowy jej zdaniem element argumentacji autora, wyjaśniający opór lewicy wzbraniającej się przed powrotem do mechanizmów teorii marksistowskiej. Wobec niechęci do marksizmu, o ile znajdujemy język do mówienia o bolączkach tożsamościowych, o tyle znacznie trudniej mówić jest lewicy o niedostatkach ekonomicznych; polska lewica jak dotąd używała wyłącznie rozwodnionych form języka marksistowskiego, co osłabiało siłę lewicowego dyskursu. Dla Jacyno szczególnym atutem książki jest sięgnięcie także po psychoanalizę; mimo palącej potrzeby powrotu do tradycji marksistowskiej, „sam mark-

sizm nie wystarczy”, co zostało dobitnie wykazane przy pojawieniu się fałszywu i utrzymywaniu się neoliberalizmu.

Padły liczne pytania ze strony publiczności, nie wyczerpując zresztą chęci do dyskusji. Jednym z nich było pytanie o to, czy odrzucanie możliwości utopii w myśli lewicowej samo nie stanowi rezultatu paraliżującego, odbierającego nadzieję wpływu neoliberalizmu. Dla Świrka, paradoksalnie, to właśnie utopijność lewicowego myślenia może odbierać motywację do działania na rzecz nieuniknionej przecież zmiany, a w żywotnym interesie neoliberalizmu jest relegowanie myśli lewicowej wyłącznie do kategorii utopijnych. Do dyskusji włączyła się także Jacyno, zgadzając się ze spostrzeżeniem o potrzebie istnienia nadziei, lecz skłaniając się także ku opinii Świrka o potencjalnie demotywuującej wierze w nieuniknione zwycięstwo utopii. Być może – stwierdziła – pomogłoby zdanie sobie sprawy z faktu, że utopia już została zrealizowana w zamkniętej rzeczywistości klas wyższych, które teraz za pośrednictwem neoliberalizmu usiłują rozmontować struktury ochronne dla klas niższych. Warchała podkreślił z kolei, że nadziei nie należy rozumieć jako pewnej formy „gnozy” lub kwietyzmu oczekującego przyszłego zwycięstwa; jest nią raczej poczucie sprawczości i możliwości osiągnięcia zmiany na lepsze.

Innym ważnym pytaniem pochodzącym od gości było miejsce na pojmowanie wolności we współczesnym dyskursie marksistowskim, psychoanalitycznym i neoliberalnym. W odpowiedzi, Świrak zwrócił uwagę na fałszywy mit obalony przez Foucaulta w „Hipotezie represji”, zgodnie z którym istota wolności leży w braku zewnętrznej represji. Autentyczna wolność ma bowiem przede wszystkim charakter pozytywny; istnieje wewnątrz konkretnej „infrastruktury wolności” tj. odpowiednich instytucji cywilizujących, organizujących i stabilizujących ludzkie życie. Słowem, wolność potrzebuje bardzo wielu warunków wstępnych, by móc się pojawić. Być może dotychczasowy okres historii był ewenementem, a przyszłością świata jest panowanie „kapitalizmu azjatyckiego”, o którym pisał Žižek – świata bez demokracji i bez praw człowieka. Dlatego właśnie obrona konkretnych cywilizowanych form życia przez współczesną lewicę jest tak ważna oraz potrzebna.

Filip Łapiński





# IDEOLOGIE, SYMPTOMY I POLITYCZNA SEJSMOLOGIA

## KRZYSZTOF ŚWIREK, *TEORIE IDEOLOGII NA PRZECIĘCIU MARKSIZMU I PSYCHOANALIZY*

Michał Warchała

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Pod układnym i nieco drętowym tytułem książki Krzysztofa Świrka kryje się intelektualny projekt o znacznie ambitniejszym charakterze, niż ów tytuł mógłby sugerować. Autor, owszem, z jednej strony rekonstruuje wnikliwie teorie (w liczbie mnogiej) ideologii Marksa, Althussera i Frederica Jamesona, z drugiej – inspirowaną lacanizmem analizę ideologii Slavojana Žižka. Owszem, zderza je z czymś, co określa jako liberalny i „zdroworozsądkowy” sposób opisywania zjawisk ideologicznych, przykłady czerpiąc z pism Hannah Arendt, Isaiaha Berlina czy Raymonda Arona. Jednak cała ta rekonstrukcyjna operacja ma wyższy cel w postaci sformułowania teorii ideologii – tym razem w liczbie pojedynczej – czyli marksistowskiego z ducha, ale znacznie podbudowanego przez psychoanalityczne (przede wszystkim Lacanowskie) wglądy w sposób deszyfracji społecznych praktyk, relacji, struktur i pól symbolicznych. Ta globalna, na swój sposób zunifikowana teoria ma ponadto nie tylko służyć pracy interpretacji, ale też posiadać pewną, jak ujmuje to autor, „performatywną siłę”, a więc stanowić możliwe narzędzie „realnej” społecznej zmiany. Obok rekonstruowania i konstruowania teorii zajmuje więc Świrka, zwłaszcza w końcowych partiach książki, także całkiem praktyczną kwestia możliwości uprawiania lewicowej polityki w oparciu o marksistowsko-lacanowskie zdobycze teoretyczne. Stąd *Teorie ideologii* można czytać – i oceniać – na trzech poziomach: trafności teoretycznej rekonstrukcji, potencjalnej płodności teo-

retycznej konstrukcji i adekwatności przełożenia ich obu na bardziej praktyczny wgląd w społeczno-polityczną rzeczywistość późnego kapitalizmu, zarówno tę globalną, jak i bardziej partykularną, polską. W aspekcie „rekonstrukcyjnym” Świrak przede wszystkim sporo miejsca poświęca na pokazanie, czym ideologia nie jest. Nie jest zatem, po pierwsze – jak chcieliby wspomniani wyżej liberalni autorzy, a także spory zastęp konserwatystów – sztywnym schematem, ramą, w którą usiłuje się wtłoczyć rzeczywistość, abstrakcyjnym ideowym narzędziem całościowej transformacji społeczno-politycznych warunków (jak chciałby Edmund Burke w swojej krytyce rewolucji francuskiej, która jest faktycznym źródłem tego sposobu rozumowania). Po drugie, nie jest też wyłącznie racjonalizacją ani uzasadnieniem politycznych posunięć, których skrajnym przykładem może być zorganizowany terror. Po trzecie, nie jest, co mogłyby sugerować nawet młodzieńcze pisma Marksa (takie jak *Ideologia niemiecka*) – instrumentem manipulacji, iluzoryczną zasłoną, przy pomocy której klasa panująca utrwała swoje panowanie. Ani produktem owej manipulacji w umysłach zarówno klas dominujących, jak i podporządkowanych, czyli „świadomością fałszywą”, która sprowadza się do „błędneho rozpoznania własnych interesów, wynikającego bądź z ich nieświadomości, bądź z narzucenia struktur myślenia zgodnych z interesem klas dominujących” (s. 58). Wszystkie te interpretacje fenomenu ideologii, łącznie z „młodzieńczą” interpretacją Marksowską, stały się, zauważa Świrak, elementem jej potocznego rozumienia. W żaden sposób jednak nie wyjaśniają sposobów działania czy oddziaływania ideologii na poziomie społecznej praktyki w „normalnych” warunkach. „Miejscem” jej funkcjonowania czynią bowiem w pierwszym rzędzie ludzkie umysły poddane oddziaływaniu ideologicznych „aparatów” państwa albo klasy panującej. To jednak fałszywie zawęża zakres zjawiska.

Czym zatem ideologia tak naprawdę jest? Punktem wyjścia do sformułowania jednolitej teorii czy też modelu ideologii, właściwie wyjaśniających jej społeczne działania, winna być interpretacja marksowska – to filozofia Marksa (i Engelsa) bowiem, nie dając wprawdzie precyzyjnej definicji ani tym bardziej sformalizowanej teorii ideologii, otwiera według Świrka najbardziej interesujące i potencjalnie płodne „pole krytyki”. Na tym polu możliwe jest stworzenie odpowiednio uniwersalnego modelu ideologii: podstawowym punktem zaczepienia jest tu pojęcia „iluzji” w podwójnym, dialektycznym sensie, jako czegoś, co zarazem zasłania i ujawnia to, co zasłaniane. Z *Ideologii niemieckiej*, *Też o Feuerbachu* czy *Manifestu komunistycznego* daje się wyczytać takie właśnie „formalne” rozumienie ideologii. Wciąż jednak jest ono nie tylko nadmiernie psychologizujące, ale też obciążone

elementem utopijnym, natrętnie, by tak rzec, obecną u młodego Marksa eschatologiczną wizją rewolucji jako końca czasów, w którym dokona się także, rzecz jasna, zniesienie ideologii. Ta filozofia dziejów, odziedziczona po idealistycznej dialektyce Hegla, czyni z ideologii – wskazuje Świrek, referując w znacznej mierze argumentację Louisa Althussera – element li tylko historyczny, a więc przygodny. Utrudnia zatem formalizację i uniwersalizację modelu, który musi obowiązywać nawet pomimo – a może przede wszystkim, ze względu na historyczną porażkę/niespełnienie eschatologicznych obietnic. Dopiero zatem dokonanie „epistemologicznego cięcia” oddzielającego młodego Marksa jako rewolucyjnego eschatologa i „utopistę” od autora *Kapitału*, czyli analityka kapitalistycznego systemu, pozwala rozpocząć procedurę formalizacji. „Stary” Marks to przede wszystkim teoretyk procesu reprodukcji kapitalistycznych form społecznych (opartych na wyzysku i klasowym antagonizmie) i właśnie w kontekście owego procesu pojęcie ideologii zyskuje właściwy sens. Aby go wydobyć, trzeba nie tylko odciąć – jak czyni Althusser – „utopijną” część marksistowskiego myślenia. Trzeba też pozbawić dialektyczne pojęcie ideologicznej iluzji jego ściśle psychologicznego sensu, odnoszącego się do jednostki i jej poznawczych „błędów”. Innymi słowy, trzeba potraktować tę iluzję jako mechanizm „strukturalny”, którego miejscem operowania jest poziom pomiędzy jednostką a społeczną całością. Ideologia w tym sensie będzie swego rodzaju zwornikiem, stabilizującym społeczne formy poprzez generowanie rytuałów, mitów, symboli czy schematów zachowań, w obrębie których jednostka funkcjonuje od samego początku swojego życia. Na tym etapie teoretycznego konstruowania może wkroczyć psychoanaliza – Freud, a zwłaszcza Lacan – ze swoimi pojęciami symptomu, wyparcia, popędu czy Wielkiego Innego, jako symbolicznego systemu strukturyzującego podmiotowe pragnienie. Nieco paradoksalnie to właśnie psychoanalityczne rozpoznania pomagają tym lepiej „odpsychologizować” – pojęcie ideologicznej iluzji jako zarazem domykającej i demaskującej system społecznych form w procesie ich historycznej reprodukcji. Psychoanaliza uniwersalizuje też dodatkowo model ideologii, przenosząc niejako „ekonomiczne” pojęcia walki klas, antagonizmu itp. na poziom ogólnej refleksji dotyczącej natury ludzkiej. Freudowski symptom, wskazuje Krzysztof Świrek, to „formacja kompromisowa”, która choć odnosi się do jednostki, tak naprawdę tworzy się i zyskuje znaczenie jedynie na poziomie relacji czy interakcji, gdyż powstaje na styku popędu i wyparcia, które same są w istocie mechanizmami ściśle kulturowymi, wręcz wprowadzającymi istotę ludzką w kulturę. Lacanowski Wielki Inny, system znaczących, to już odpowiednik „struk-

tury” czy wszechogarniającej „struktury struktur”, wewnątrz której rodzi się, funkcjonuje i umiera jednostka, wewnątrz której reprezentowana jest jako „podmiot”. Skracając i upraszczając obszerny i dość złożony wywód Świrka, można powiedzieć, że przeniesienie psychoanalitycznych rozpoznania na poziom formalnej teorii ideologii daje nam w efekcie jej pojęcie jako koniecznej iluzji, która w imię stabilności systemu form maskuje to, co musi pozostać ukryte, by system mógł trwać i reprodukować się, ale co zarazem stanowi ukrytą sprężynę jego działania. Tak jak Lacanowski Wielki Inny, imponujące uniwersum *signifiants*, ufundowany jest w istocie na braku, traumatycznej resztki pierwotnego niezaspokojenia, którą Lacan określa mianem Realnego. Tak samo społeczna struktura struktur – jak wskazuje Frederic Jameson – opiera się na Realnym wyzysku klasowego antagonizmu, który w kolejnych historycznych konfiguracjach zawsze skrywany jest przez ideologię i jej fantazmaty (np. wizje „obcego” jako zagrożenia). Ideologia skrywa, ale skrywając, także odsłania – w pęknięciach, sprzecznościach, przeinaczeniach, przesunięciach czy przeskokach znaczeniowych, które pojawiają się na różnych poziomach społecznej praktyki, niczym w psychoanalitycznych „czynnościach pomyłkowych” ujawnia się skryty sens. Skoro – zgodnie z koncepcją Lacana – Realne jest wyłącznie „retroaktywnym” efektem Innego i nie posiada żadnej pozytywnej treści samej w sobie, to fundament ideologii, podstawowa sprężyna jej mechanizmu, pozostaje ściśle negatywna (to, by tak rzec, żywa negatywność w działaniu). Formalna teoria ideologii opanowuje i z pomocą dialektyki konceptualizuje ową negatywność. Tyle – w sporym z konieczności skrócie – jeśli chodzi o rekonstrukcyjną i konstrukcyjną zarazem część wywodów Świrka, o *konstrukcję* formalnej, dialektycznej teorii ideologii, opartą na interpretacyjnej *rekonstrukcji* trzech źródłowych stanowisk teoretycznych: marksizmu Althussera i Jamesona oraz lacanizmu Žižka.

Nim przejdziemy na poziom, by tak rzec, „aplikacyjny”, do wspomnianego wyżej pytania o kształt i warunki możliwości lewicowej polityki i metapolityki, warto w tym miejscu otworzyć krytyczny nawias i przyrzec się uważniej kilku zasadniczym elementom wyводу Świrka, kilku jego podstawowym teoretycznym rozpoznaniom – od nich bowiem, od ich trafności bądź wadliwości, zależeć będzie w dużej mierze możliwość ich zastosowania jako narzędzi praktycznej krytyki, elementów spójnego projektu krytycznego.

W tym kontekście należą się przede wszystkim autorowi *Teorii ideologii* wyrazy uznania za odwagę równoczesnego sięgnięcia po marksizm i psychoanalizę, dwie teoretyczne tradycje, których status zwłaszcza (choć nie

tylko) w polskim mainstreamowym dyskursie intelektualnym jest nader problematyczny. Dotyczy to zwłaszcza marksizmu, który wciąż pełni raczej funkcję straszaka kojarzonego z PRL-owskim *ancien régime*. Do tego stopnia, że nawet większość polskiej młodej lewicy woli otwarcie się do Marksa nie przyznawać, traktując go jako zdecydowanie *démodé* i preferując, co najwyżej, rozmaite modne „postmarksizmy”. Świrek pod żadne tego typu mody się nie podłącza, chce pozostawać w ramach marksizmu „ortodoksyjnego”, nawet jeśli wzmocnionego rozmaitymi zewnętrznymi wpływami. W tym celu musi wykonać solidny wysiłek ponownej artykulacji źródłowej marksistowskiej dialektyki, zmywając z niej odium urzędowego *langue de bois* realnego socjalizmu i traktując jako normalną teorię, obdarzoną potencjałem, który warto dziś rozwijać. W przypadku psychoanalizy problem jest inny: z jednej strony krytyczna recepcja Freudowskiego dyskursu teoretycznego (pomijam tu praktykę kliniczną) rozpoczęła się stosunkowo niedawno i na razie ogranicza się przede wszystkim do filozofii i teorii literatury. Z drugiej strony do refleksji politycznej psychoanaliza weszła przebojem za sprawą tłumaczeń dzieł Žižka publikowanych przede wszystkim przez Krytykę Polityczną – od razu jednak w postaci dość dogmatycznie ujętego lacanizmu jako uniwersalnego narzędzia dekonstrukcji społeczno-politycznej rzeczywistości i dominujących dyskursów. W swoim wywodzie Krzysztof Świrek usiłuje przejść do porządku dziennego nad tym rozżewem między słabością polskiej teoretycznej refleksji nad psychoanalizą w ogóle i przyspieszonym przyswajaniem Žižkowsko-Lacanowskiej wulgaty, traktując psychoanalizę jako całość, a nawet dyskutując inne niż Lacanowski warianty jej zastosowania w kontekście krytyki społecznej, czyli teorii Ericha Fromma i Wilhelma Reicha. Tu zaczyna się jednak kłopot, będący (*nomen omen*) symptomem głębszego problemu, z którego autor książki niespecjalnie chyba zdaje sobie sprawę. Mówiąc wprost: psychoanaliza Lacanowska jest dyskursem uwodzącym i dogmatycznym, wymuszającym na swoich adherentach postawę wiernego wyznawcy. Świrek tę postawę niestety w znacznej mierze przyjmuje – np. wtedy, gdy bezkrytycznie przytacza stwierdzenia Lacana (s. 134–136), jakoby to on odkrył „prawdziwego Freuda”, a psychoanaliza dzieli się z grubsza na jego własną wierną Freudowi ortodoksję i całą resztę, która rozumie Freudowskie idee opacznie (bo „nie czyta Freuda”) albo traktuje je czysto instrumentalnie. Pomijam już fakt, że branie tej narcystycznej bufonady za dobrą monetę nie przystoi myśleniu, które mieni się krytycznym, ale całkowite utożsamienie Freuda z Lacanem, sugerujące, że lacanizm to konieczne uzupełnienie Freudowskiej teorii albo jedyne sensowne jej rozwinięcie, jest nie tylko fał-

szywe i bałamutne, ale ma też swoje negatywne konsekwencje, gdy zaczynamy myśleć o metapolitycznej bądź politycznej aplikacji teorii ideologii bazującej na psychoanalizie (o czym niżej). Bałamutność wychodzi na jaw w osobliwym i symptomatycznym (jeśli zważyć na wspomnianą polską specyfikę przyswajania teorii psychoanalitycznej) fragmencie narracji Świrka, w którym postanawia on zrekonstruować pokrótce źródłową teorię Freuda (s. 148–172), tak jak wcześniej rekonstruował teorię Marksa. Nie wiadomo właściwie, czemu ten interpretacyjny dziwoląg (zupełnie zresztą, dodajmy, niepotrzebny z punktu widzenia logiki wywodu autora) ma służyć, bo na pewno nie temu, by czytelnik wyrobił sobie zdanie o teorii Freuda. Pal sześć, że Świrka próbuje dokonać owej „rekonstrukcji”, głównie opierając się na Freudowskich historiach przypadków – co jest zadaniem z góry skazanym na niepowodzenie – gorzej, że jedynym istotnym zewnętrznym komentarzem, który autor *Teorii ideologii* wykorzystuje, są... uwagi Lacana i Žižka. Cały fragment sprawia wrażenie bycia li tylko ilustracją z góry przyjętej tezy o ścisłej ciągłości, niemal identyczności myślenia Lacana i Freuda. Tymczasem ani Freud nie jest proto-Lacaniem, ani Lacan odkrywcą jakiejś jedynej „prawdy” teorii Freuda, jak Świrka stara się z uporem sugerować. Sporo można by napisać o relacjach między oboma teoretykami, podobieństwach czy osobliwych „przesunięciach” i „zniekształceniach”, którym teoria Freuda podlega w Lacanowskiej interpretacji<sup>1</sup>. Wystarczy jednak, jeśli zwrócimy uwagę na jeden aspekt istotny z punktu widzenia wywodu Świrka, czyli kwestię podmiotu i traumy. Istnieje rzecz jasna ciągłość – słusznie podkreślana przez autora *Teorii ideologii* – między Freudowskim podmiotem kształtowanym przez traumę i jej specyficzny modus czasowości, który Freud określa mianem *Nachträglichkeit*, a więc czasowości „już po” (*après-coup*, we francuskiej wersji Jeana Laplanche’a i „naznaczenie wsteczne” w polskim przekładzie *Słownika psychoanalizy* Laplanche’a i Pontalisa) a Lacanowskim podmiotem jako miejscem Realnego. Lacan znacząco radykalizuje Freudowską teorię traumy jako czegoś, co pojawia się jak gdyby „retroaktywnie”, w formie śladu, i tylko tak może oddziaływać, do postaci całej teorii podmiotu będącego „pustym miejscem”, reprezentacją „braku” i „resztki” nigdy nieobecnego Realnego – tego nadmiaru *jouissance*, który zarazem funduje symboliczny system Innego i decyduje o jego fundamentalnej słabości. Nie jest to jednak jedyne

<sup>1</sup> Pisze o nich np. Samuel Weber w jednej z bardziej znanych książek na ten temat, używając na określenie Lacanowskiej operacji na Freudzie właśnie psychoanalitycznego terminu *Entstellung* (odnoszącego się do zniekształcenia utajonej treści marzenia sennego w treści jawnej) – por. Weber 1978.

możliwe rozwinięcie pomysłu Freuda czy coś, co wynikałoby z niego na zasadzie logicznej konieczności – co Świrek, podpierając się komentarzami Žižka, niedwuznacznie sugeruje, pomijając np. całkowicie wspomniane źródłowe pojęcie *Nachträglichkeit* i tworząc tym samym wrażenie, jakby Freud nie był w stanie uporać się teoretycznie z własnym odkryciem i niejako „potrzebował” do tego Lacana. Zmagania Freuda z paradoksem traumy rozpoczęły się wcześniej – fundamentalnym świadectwem są tu np. jego wczesne *Studia nad histerią* czy korespondencja z Wilhelmem Fliessem pochodząca jeszcze z okresu sprzed publikacji *Objaśniania marzeń sennych* – i trwały właściwie do samego końca: cały czas jednak przyświecała temu chęć przeniknięcia zagadki tworzenia się czegoś, co Freud nazywa „rzeczywistością psychiczną”, a co w języku filozofii możemy nazwać podmiotowością. Od wczesnej tzw. teorii uwiedzenia, poprzez koncepcje sceny pierwotnej, aż po późne, dość tajemnicze pojęcia w rodzaju „wyparcia pierwotnego” (*Urverdrängung*) czy „narcyzmu pierwotnego” Freud tropi umykające mu traumatyczne jądro podmiotu. Cały czas jednak chodzi mu o rzeczywisty fundament jednostkowości, coś, co nie pozwoli na zredukowanie indywidualnej „rzeczywistości psychicznej” do czystej fantazji – skądinąd obficie i nieustannie produkowanej na potrzeby tejże celem zastępczego zaspokojenia popędów. Tymczasem Lacan, absolutyzując Freudowską *Nachträglichkeit*, pozbywa się jednostkowości bez większego problemu, czyniąc z niej najpierw narcystyczną iluzję (stadium lustra), a później – po wtłoczeniu teorii Freuda w ramy strukturalistyczno-matematycznej scholastyki – bliżej nieokreślone „puste miejsce” w łańcuchu znaczących, fikcyjną przestrzeń, w której może próbować objawiać się to, co nieobjawialne: *le réel*. Przyświeca temu jedno – pojęcie śmierci. *Jouissance*, „obiekt male a”, „podmiot jako pustka” (to już Žižek, ale na jedno wychodzi), „brak w Innym”, „resztką” – cała ta uwodliwa Lacanowska terminologia za wspólny mianownik ma właśnie śmierć. Lacan, doprowadzając do granic absurdu Freudowski paradoks traumy jako fundamentu podmiotowości, jednocześnie absolutyzuje inny moment teorii Freuda: koncepcję popędu śmierci. Robi to w dość osobliwy sposób: o ile Freud, odkrywając w późnych esejach, takich jak *Poza zasadą przyjemności*, związek między seksualnym spełnieniem a śmiercią, zachowuje mimo wszystko dialektykę epifenomenalnego Erosa i „działającego w ciszy” popędu śmierci, o tyle Lacan przechodzi całkowicie na pozycje tanatyczne. W jego *désir* nie ma już śladu Erosa, który wedle sławnego Freudowskiego określenia odpowiada za „całą wrzawę życia”. Eros powoduje powstawanie fantazmatycznych scenariuszy spełnienia, które odgrywają nader konstruktywną rolę, w tym sensie że – nawet

w tzw. normalnej osobowości – są swego rodzaju „podkładem” wszystkich życiowych funkcji i działań (ten wątek rozbuduje później znacząco szkoła relacji z obiektem M. Klein i D.W. Winnicotta). Tymczasem u Lacana *l'imaginaire* jest przede wszystkim iluzją i błędem, który trzeba „przekroczyć” (*traverser*). Tanatyczność koncepcji Lacana jego zwolennikom może się wydawać zbawiennym oczyszczeniem Freuda z resztek „naiwnego” humanizmu czy wątpliwej niemieckiej *Lebensphilosophie*, jednak w gruncie rzeczy stanowi wprowadzenie do psychoanalitycznej teorii wątków całkowicie zewnętrznych wobec niej – Hegłowskiej idei śmierci jednostkowości jako warunku postępu ducha, a przede wszystkim Heideggerowskiego *Sein zum Tode*, „bycia ku śmierci” jako fundamentalnej konstytucji i perspektywy indywidualnego podmiotu<sup>2</sup>. Te wątki Lacan przyswoił sobie na seminariach Alexandre’a Kojève’a, w których brał udział w latach 30.: tworzą one ukryty kontekst całego jego myślenia i strukturalistycznej rewizji psychoanalitycznej teorii, którą podejmie w latach 50. i 60. Pytanie, jak owa tanatyczność, która może wydawać się filozoficznie bardziej atrakcyjna – zaawansowana i dojrzała – ma się do tego, co jak sądzę, pozostaje zasadniczym tematem narracji Krzysztofa Świrka, czyli do modelu lewicowej polityki i metapolityki, krytycznej politycznej refleksji, która ma jednakże mieć w sobie również wspomnianą wcześniej „performatywną siłę” zainicjowania ruchu w stronę emancypacji. W tym kontekście teoretyczny projekt Świrka jest bardzo spójny: nietrudno zauważyć, że operacja na psychoanalitycznej teorii, której dokonuje – „lancanizacja” Freuda przy założeniu, że tylko lancanizm może być adekwatnym narzędziem formalnej krytyki ideologii jako zjawiska globalnego, wzmocniona krytyką naiwnego humanizmu Fromma czy Reicha – jest dokładnym odpowiednikiem operacji wykonanej na marksizmie z inspiracji Althussera. Pozbyciu się Erosa, fantazji i jednostkowego podmiotu odpowiada wzorowane na Althusserowskim „cięciu epistemologicznym” pozbycie się „utopijnych” wątków u Marksa (rewolucja, wyzwolenie proletariatu, jego „samozniesienie” w drodze ku społeczeństwu bezklasowemu itd.). Wyczyszczona i „odczarowana” w ten sposób myśl krytyczna miałaby być wedle Świrka metapolitycznym i politycznym narzędziem na nowe czasy – epokę triumfu późnonowoczesnego „turbokapitalizmu”, epokę, w której stare projekty emancypacyjne są już tylko odległym wspomnieniem. Krytyka przybiera tu postać swego rodzaju politycznej sejsmologii: uważnego śledzenia tektonicznych ruchów w obrębie społecznej „struktury struktur” i wykrywania zakłóceń, które są sygnałami „realnego”, wypartego konfliktu klasowego. To obserwacja, z której nie

<sup>2</sup> Pisze o tym znakomicie np. Mikkel Borch-Jacobsen (por. 1990).



wynika żadna wskazówka odnośnie do tego, w *którym* z wykrytych zakłóceń, zderzeń i zgrzytów tkwi potencjał zniszczenia bądź dogłębnej rekonstrukcji systemu, a zatem którą z nich warto drażnić i wykorzystywać. W „nadmiernie zdeterminowanej” strukturze struktur nie ma punktów i pozycji uprzywilejowanych, cały czas generuje ona też nowe ideologiczne rytuały, gesty czy idee, które „przechwytyją” i więżą myśl krytyczną. Jedyne ahisteryczne i „ponadczasowe” założenie, które możemy stosować, sprowadza się do tego, że o ile – jako podmioty – jesteśmy całkowicie zdeterminowani przez struktury Innego, o tyle – znów jako podmioty – mamy w sobie potencjał rozłamu, jako te „miejsca” symbolicznego uniwersum, gdzie może pośrednio ujawnić się realne historii, klasowy konflikt, bez którego kapitalizm nie istnieje. Obawiam się jednak, że gdy chodzi o „aplikacyjny” aspekt Świrkowej teorii ideologii, zakorzenienie myślenia krytycznego w mocno tanatycznej psychoanalizie z jednej strony i – w pewnym sensie – równie stanatyzowanym marksizmie z drugiej, jest strzałem w stopę wykonanym już w punkcie wyjścia. I to z wyjątkowo ciężkiego działła. W jaki sposób tak skrojony *modus* krytyki, któremu patronują do spółki Lacan, Althusser i Žižek (Jameson jest tu raczej elementem dekoracyjnym, bez znaczenia dla istotnej zawartości teorii) – miałby nie zmienić się w rodzaj zadowolonego z siebie intelektualnego kwiatyzmu, trudno doprawdy orzec. W jaki sposób krytyka może być oparta na teorii, w której samo pojęcie zmiany – jak słusznie zauważa w pewnym momencie Świrka *à propos* Althussera – wydaje się nader problematyczne? Jak konstruktywna, wyposażona w „performatywną siłę” krytyka może istnieć bez ideału, utopii, eschatologii (jak zwał tak zwał – ważny jest ów element radykalnie odmiennej wizji, zderzonej z rzeczywistością i, co ważne, odniesionej do przyszłości)? To, że nie może ona *de facto* bez tego istnieć, rozumiał doskonale Marks, budując rewolucyjną eschatologię *Manifestu komunistycznego* – w tym kontekście jakiegokolwiek teoretycznego ćwiartowania jego myśli (*pace* Althusser) nie ma większego sensu, gdyż dialektyczna analityka kapitalizmu, niejako podana w pigułce już w *Manifestie*, stanowi jedno z „niedialektyczną” już w swym finalizmie obietnicą wyzwolenia. Rozumiał to też doskonale Adorno, najbardziej bodaj pokrętnie dialektyczny myśliciel, jakiego można sobie wyobrazić (szkoda, że u Świrki pojawiający się tylko *en passant*), kiedy wskazywał, że zmarnowaną nadzieją oświecenia, jego snem, który musimy jednak dalej śnić, jest obietnica jednostkowego szczęścia, życia wyzwolonego od instytucjonalnej dominacji, swobodnie wykorzystującego własny potencjał. Rozumie to wreszcie także Alain Badiou (skądinąd uczeń Althussera), kiedy pisze, że „idea” czy „hipoteza” komunizmu,

a więc finalnego wyzwolenia i uwolnienia potencjału ludzkości, musi pozostać wyznacznikiem lewicowego myślenia w XXI wieku (Badiou 2007, rozdz. 8). Leszek Kołakowski, w książce Świrka traktowany z osobliwą mieszaniną odrazy i pobłażliwości, dokonał kiedyś nader użytecznego rozróżnienia marksizmu „naukowego” i „prometejskiego”. Ten pierwszy to marksizm „spizowych praw” historii, marksizm Engelsa i Plechanowa, który, odkrywając dialektykę dziejów, czeka cierpliwie na nieuchronny upadek kapitalizmu. Ten drugi to marksizm (młodego) Marksa, (też młodego) Lukàcsa czy Stanisława Brzozowskiego, akcentujący rolę jednostek czy grup jako aktywnych podmiotów kształtujących zmienną historyczną rzeczywistość, dążących do jej fundamentalnej zmiany. Marksizm w wersji Althussera z całą jego „naukowością” wydaje mi się osobliwym powtórzeniem – w nowej odsłonie i z nową terminologią – kwietystycznego pozytywizmu Engelsa. Krzysztof Świrka stara się wprawdzie w pewnym sensie połączyć oba wątki: strukturalistyczny i podmiotowy, jednak zdefiniowanie podmiotu jako „pustego miejsca w strukturze” – czemu poświęca cały długi rozdział – od razu zabija ów prometejski element filozoficznie uzasadnianej nadziei. Bez niej dialektyka, którą Świrka traktuje z nabożnym entuzjazmem, zamienia się w maszynkę, błyskawicznie pochłaniającą i przemielającą wszystko i wszystkich, ale na drugim końcu łańcucha generującą już niekoniecznie coś, co przypomina początkowe założenia – np. Kojèveiańskiego, uniwersalnego tyрана, albo przemoc motywowaną grupowym interesem (dobrze rozumiał to mocno antydialektyczny Nietzsche). Lewicowa krytyka jako kwietystyczna sejsmologia struktur okazuje się koniec końców reakcyjna, kiedy spokojnie i w zgodzie z porządkiem „im gorzej, tym lepiej” obserwuje, jak prawica realizująca własny fantazmat wspólnoty rozmontowuje struktury znienawidzonej (przez siebie i przez lewicę) liberalnej demokracji.

#### Bibliografia:

/// Badiou A. 2007. *Sarkozjy de quoi est-il le nom*, Lignes.

/// Borch-Jacobsen M. 2002. *Lacan. Le maître absolu*, Flammarion.

/// Laplanche L., Pontalis J.-B. 1996. *Słownik psychoanalizy*, przeł. E. Modzelewska i E. Wojciechowska, WSiP.

/// Weber S. 1978. *Rückkehr zu Freud: Jacques Lacans Entstellung der Psychoanalyse*, Ullstein.

/// **Michał Warchala** – socjolog, historyk idei, tłumacz, wykładowca Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Współpracuje m.in. z „Przeglądem Politycznym” i „Literaturą na Świecie”. Zajmuje się socjologią i filozofią religii oraz teorią społeczną. Autor książek *Autentyczność i nowoczesność* (2006) oraz *Reformacja i nowoczesność* (2017, wraz z M. Rogińską i P. Stawińskim).

Email: [mwarch@interia.pl](mailto:mwarch@interia.pl)



# ANI KAPITULACJA, ANI ŚMIERĆ – ODPOWIEDŹ NA RECENZJĘ MICHAŁA WARCHALI

Krzysztof Świrek  
Uniwersytet Warszawski

Bardzo niedobrze się dzieje, jeśli lekturę ważnych autorów zastępuje się obiegowymi opiniami na temat tego, co mieli do powiedzenia. Ale tym obiegowym banalom zawdzięczamy jedną z największych przyjemności związanych z pracą teoretyczną: kiedy otwieramy książkę Marksa, Freuda lub innego ważnego teoretyka i odkrywamy – na szczęście! – że pisali zupełnie co innego, niż im się przypisuje. Moja książka *Teorie ideologii na przecięciu marksizmu i psychoanalizy* jest próbą takiej lektury, skoncentrowanej na jednym z najbardziej spornych i zajmujących problemów nauk społecznych: problemie ideologii. Michał Warchala, autor recenzji mojej książki, rozpoznał i docenił moje ambicje do zaproponowania własnego ujęcia tego fenomenu, za co jestem mu wdzięczny. Z drugiej strony, w swojej recenzji sformułował kilka zarzutów, które wydają mi się niszczące dla mojej książki, określają bowiem bardzo istotne części mojego rozumowania jako nietrafne lub błędnie skierowane i mogą zniechęcać potencjalnych czytelników do sięgnięcia po książkę. Tym samym domagają się odpowiedzi, a sądzą, że łatwo znaleźć do nich kontrargumenty.

Listę poważniejszych zarzutów otwiera komentarz Warchali do mojego odczytania pracy Freuda. Według autora recenzji:

[...] Świrek próbuje dokonać owej „rekonstrukcji” głównie w oparciu o Freudowskie historie przypadków – co jest zadaniem z góry skazanym na niepowodzenie – gorzej, że jedynym istotnym zewnętrznym komentarzem, który autor *Teorii ideologii* wykorzystuje, są... uwagi Lacana i Žižka. Cały fragment sprawia wrażenie bycia

li tylko ilustracją z góry przyjętej tezy o ścisłej ciągłości, niemal identyczności, myślenia Lacana i Freuda.

Cały fragment o Freudzie wydalby się recenzentowi mniej nieuzasadniony, a nawet, ośmielam się rzec, nie wydalby mu się „dziwołagiem” (wedle jego sformułowania), gdyby uważniej przyjrzał się temu, co na temat Freuda rzeczywiście piszę. Wbrew temu, co sugeruje cytowana wyżej wypowiedź, celem fragmentów o Freudzie nie jest rekonstrukcja całości jego teorii. Do szeregu problemów związanych z jej historycznym rozwojem czy relacją wobec filozofii w ogóle nie odnoszę się w swojej książce, nie podejmuję się bowiem ani historycznej rekonstrukcji rozwoju psychoanalizy, ani też filozoficznej interpretacji jej podstawowych twierdzeń (inni zrobili to lepiej<sup>1</sup>). Staram się zaprezentować lekturę tej teorii ze **ściśle określonego punktu widzenia**, który wyznaczają cele mojej pracy. Jednym z jej podstawowych problemów jest „relatywna autonomia” symbolicznego, a dla tego problemu istotniejsze są właśnie szczegóły operacji na znaczących, których dokonuje Freud w studiach przypadków, a nie najogólniejsze tezy Freuda, wyłożone w tak zwanych tekstach metapsychologicznych. Dlatego zależy mi na ukazaniu studiów przypadku jako genialnych przykładów czytania formacji znaczeniowych jako zawierających w sobie nadpisane i złożone konstrukcje, skrywające i odkrywające zarazem szereg antagonizmów. Właśnie studia przypadków pokazują, do jakiego stopnia lektura psychoanalityczna wymaga, wbrew uproszczonemu obrazowi tej teorii, bardzo złożonych umiejętności interpretowania słów i obrazów w relacji do szczególnej funkcji czasu, który sprawia, że podmiot w różnych momentach swojego życia „organizuje” te znaczenia inaczej.

Po drugiej, wbrew temu, co sugeruje Warchala, nie twierdzę, że Lacan odkrył „prawdziwego Freuda”. Twierdzę natomiast, że lektura Lacana jest w tym sensie wzorcowa, że cechuje się ona tym, czym powinno się cechować każde poważne nowe odczytanie prac wielkiego teoretyka: jest zarazem rekonstruowaniem teorii z pewnej perspektywy. Nie jestem tak naiwny, by sądzić, że Lacan odkrył *jedyne prawdziwego* Freuda – tak samo jak nie uważam, że Althusser odkrył *jedyne prawdziwego* Marksa. Takich twierdzeń w ogóle nie potrzebujemy, by bronić lektur Lacana i Althussera jako przykładów fascynujących osiągnięć teoretycznych – nie odkryli oni

---

<sup>1</sup> Zainteresowanym polecam szczególnie trzy książki: pięknie napisane wprowadzenie w główne problemy myśli Freuda (Mannoni 2015), szkic historyczny George’a Makariego (Makari 2010), a także pracę sytuującą myśl ojca psychoanalizy w kontekście sporów filozoficznych (Leder 2007).

bowiem *jedyną i całą* prawdy Freuda i Marksa, ale *pewną* prawdę jednego i drugiego na pewno.

Freud, czego nie ukrywam, jest więc w mojej książce czytany z pewnej perspektywy: nie Freud *jedyną prawdziwą*, ale prawda teoretyczna, którą możemy wydobyć z Freuda dzięki Lacanowi. To zupełnie inne ujęcie, niż przypisuje mi Warchała, choć przyznaję, że różnicy tej można nie wychwytać. Dlatego podkreślę jeszcze raz: nie zabieram głosu w sporze o to, kto lepiej Freuda interpretuje, ale pokazuję Freuda z perspektywy istotnej dla celów pracy: jako teoretyka pół-autonomii struktur znaczących, kogoś, kto dostarcza materialistycznego opisu „mechaniki” różnych operacji, których ludzie bez przerwy dokonują na znaczących. Tak się składa, że lektura Freuda zaproponowana przez Lacana cały czas wraca do tego właśnie problemu i uznaje go za podstawowy.

Przy okazji krytyki mojego odczytania Freuda Warchała przechodzi do drugiego istotnego zarzutu – kiedy krytykuje samą teorię Lacana (jako taką i w całości), by następnie zarzucić mi, że używam teorii fundamentalnie niezgodnej z tym, co on sam rekonstruuje jako cele polityczne książki. W efekcie także wymowa, a nawet sensowność jej pisania stają pod znakiem zapytania. Ten złożony i w zasadzie „wszechobejmujący” zarzut zajmuje właściwie resztę recenzji i co najmniej kilka jego elementów domaga się polemiki. Po kolei.

Przede wszystkim, rekonstrukcja teorii Lacana przedstawiona przez Warchałę jest wątpliwa. Dwukrotnie pisze on o Realnym jako „fundamencie” lub podstawie Symbolicznego, co wydaje mi się błędnym ujęciem relacji między tymi porządkami (argumentację przedstawiłem zresztą w swojej książce): to, co Lacan nazywa „realnym”, nie jest fundamentem, ale wstecznym efektem działania symbolicznego, ujawniającym się w przesunięciach i zniekształceniach.

Ważniejsze jest jednak co innego: całą teorię Lacana Warchała określa jako „tanatyczną”, skoncentrowaną na dwóch wątkach: Hegłowskiej walki o uznanie (z jej interpretacją miał zapoznać się na słynnym seminarium Alexandra Kojève’a) i Heideggerowskiego „bycia ku śmierci”. Nazywa on te idee „ukrytym kontekstem całego jego myślenia”.

Nie wchodząc w szczegółowe rozważania, na które brak tu miejsca, chciałbym wyrazić dwie wątpliwości: po pierwsze, autor recenzji twierdzi, że specyficzne teoretyczne tradycje Kojève’owskiej interpretacji heglizmu i filozofii Heideggera stanowią podstawę całego myślenia Lacana. Lacan jest jednak myślicielem w dużej mierze oryginalnym, nie tworzył też teorii *stricto* filozoficznej. Odniesienia do ważnych tekstów tradycji filozoficznej

przewijają się u niego ciągle, ale Lacan traktuje je raczej jako materiał do własnych rozważań, niż autorytatywne źródła swoich idei. Część tez filozoficznych komentuje w sposób podobny do tego, w jaki Freud komentował idee religijne – raczej jako materiał do analizy niż źródła własnych koncepcji. Teza Warchali, że kilka szeroko znanych konceptów filozoficznych jest faktyczną podstawą „całego myślenia” Lacana, wydaje mi się z tej perspektywy już nawet nie nazbyt odważna, ale wręcz lekceważąca dla pracy teoretycznej francuskiego psychoanalityka. Jeśli spojrzymy na wypowiedzi komentatorów Lacana, to przekonamy się, że polityczne konsekwencje jego teorii są sprawą sporną – myśl Lacana można rozumieć jako zarówno „anarchizującą” podmiot w pewnych aspektach, jak i wyznaczającą mu granice, ugruntowane w podstawowych kategoriach symbolicznych, zapewniających podmiotowi podstawową możliwość orientacji w świecie<sup>2</sup>.

Interpretacja pracy Lacana trwa i będzie trwać jeszcze długo. Odczytania, które na kilku stronach mają pokazać rzekomy początek i koniec jego teorii, wykazują się, jak sądzę, pewnym lekceważeniem. Mało jest natomiast tekstów, które próbują teorię Lacana w sposób komunikatywny przedstawiać i stosować – moja książka jest skromną próbą tego właśnie zadania. Po kilkuletniej lekturze tekstów Lacana nadal nie wiem, co jest „ukrytym kontekstem” całej jego myśli (choć sporo, jak sądzę, dowiedziałem się o licznych „jawnych” jej kontekstach). I mam nadzieję, że się nie dowiem – straciłbym bowiem zapal do zajmowania się jego teorią. Na szczęście wydaje mi się to niemożliwe – w przypadku pewnej klasy autorów ich myśl jest zawsze otwarta na nowe interpretacje, ponieważ wskazuje zazwyczaj szereg nowych „pól walki”, obszarów sporu, inspiracji. Wystarczy spojrzeć na to, jak często i nieskutecznie w najnowszej historii ogłaszano ostateczną śmierć idei Marksa czy Freuda.

Zdanie Michała Warchali o „ukrytym kontekście” można jednak interpretować inaczej, mianowicie że Lacan wziął od Hegla problem walki o uznanie, a od Heideggera przejął zainteresowanie śmiercią jako kluczowym wymiarem ludzkiej podmiotowości – choć w tej ostatniej sprawie nie widzę powodu, dla którego Lacan nie mógłby być po prostu uczniem starożytnych, i oni bowiem zauważali fakt śmiertelności człowieka i jego konsekwencje dla „mówiącego zwierzęcia” – w przypisywaniu wpływów intelektualnych wolę być ostrożny<sup>3</sup>. W każdym razie tu już byłibyśmy bliżej

<sup>2</sup> W tym kontekście warto sięgnąć do wymiany zdań między Élisabeth Roudinesco i Alainem Badiou, w której spierają się między innymi o to, czy Lacan był konserwatywnym czy rewolucyjnym teoretykiem, zob. Roudinesco, Badiou 2014: 24–28.

<sup>3</sup> Przy okazji Heideggerowskiego pojęcia „troski” Lacan pisze wprost, że woli się go uczyć, interpretując biblijną księgę Koheleta – zob. Lacan 2015: 79.



faktycznych podstaw myślenia Lacana, mianowicie dwóch na pozór banalnych stwierdzeń, od których Lacan wielokrotnie wychodzi w swoim nauczaniu. Po pierwsze od konstatacji, że podmiot ludzki mówi (i poprzez mówienie domaga się uznania swojej obecności), i po drugie, że podmiot ludzki jest podmiotem śmiertelnym – a przynajmniej, że swoją śmiertelność zakłada, bo poznać jej w żaden sposób nie może. I tu moja druga wątpliwość – dlaczego właściwie te podstawowe konstatacje miałyby być sprzeczne z teorią Freuda lub tradycją lewicową?

Nie wydaje mi się, żeby była to „tanatyzacja” psychoanalizy, jak twierdzi autor recenzji, czy jak podobnie argumentowała niegdyś Agata Bielik-Robson<sup>4</sup>. Jest to natomiast zauważenie i próba wyciągnięcia teoretycznych konsekwencji z dwóch zupełnie fundamentalnych okoliczności, związanych ze sposobem stawania się ludzkim podmiotem. Od gestów zauważenia takich oczywistości zaczynają się fascynujące teorie społeczne (dość przywołać Marksa wykazującego, że „panowanie idei” nie trwa w głowach, ale reprodukuje się w strukturach materialnych, czy uwagę Floriana Znanieckiego, że dane kultury są zawsze „czyjeś” i „dla kogoś”). Praca teoretyczna polega w ich wypadku na pokazaniu, że fakt pozornie banalny i oczywisty ma bardzo złożone i daleko idące konsekwencje – i taka jest właśnie teoria Lacana. Jego przyprawiające nieraz o zawrót głowy koncepcje teoretyczne zaczynają się właśnie od takich fundamentów. Uznanie tych faktów (języka jako sposobu bycia w świecie ludzkim i śmierci jako założenia kluczowego dla ludzkiej podmiotowości) nie jest żadnym zniekształceniem psychoanalizy, ale osadzeniem jej pracy teoretycznej w podstawowych współrzędnych ludzkiego doświadczenia i wydobyciem niezwykle ważnych elementów samej teorii Freuda. W swojej książce staram się pokazać, że współrzędne te mają duże znaczenie także dla teorii społecznej. Nie sądzę też, wbrew temu, co pisze autor recenzji, żeby Lacana należało czytać jako kogoś, kto jednostkowe doświadczenie ludzkie redukuje do czystej iluzji: psychoanaliza Lacanowska polega na rekonstrukcji jednostkowej konfiguracji pragnienia, bez tego praktyka psychoanalityczna byłaby bezsensowna (Lacan wypowiada się nieraz jak mistrz zen<sup>5</sup>, ale nie oznacza to, że typ psychoanalizy, który proponował, nie różni się niczym od buddyjskiej medytacji).

Wreszcie ostatnia kwestia, która domaga się odpowiedzi. Jest to sprawa „zniknięcia” utopii z mojej wizji politycznych konsekwencji teorii ideologii rekonstruowanej w książce. Oddajmy głos autorowi recenzji, który pyta:

<sup>4</sup> Zob. Bielik-Robson 2006.

<sup>5</sup> Zob. na ten temat ciekawe uwagi w pierwszym rozdziale pracy Stuarta Schneidermanna (Schneidermann 2004).

„Jak konstruktywna, wyposażona w «performatywną siłę» krytyka może istnieć bez ideału, utopii, eschatologii (jak zwał, tak zwał – ważny jest ów element radykalnie odmiennej wizji, zderzonej z rzeczywistością i, co ważne, odniesionej do przyszłości)?”, by za chwilę odpowiedzieć, że „taka krytyka” istnieć nie może. Co więcej, po zniknięciu utopii całe przedsięwzięcie zmienia się w jałowe ćwiczenie intelektualne: „Bez niej dialektyka, którą Świrek traktuje z nabożnym entuzjazmem, zamienia się w maszynkę, błyskawicznie pochłaniającą i przemiającą wszystko i wszystkich, ale na drugim końcu łańcucha generującą już niekoniecznie coś, co przypomina początkowe założenia [...]”.

Cóż, każdy coś „z nabożnością” traktuje: w Polsce rzeczywiście brakuje silnych tradycji myślenia dialektycznego<sup>6</sup> i nie jestem pewien, czy powinniśmy się z tego cieszyć. Co więcej, autorzy lewicowi z reguły „nabożnie” traktują tych, którzy wyrażają ich zdaniem ważne intuicje teoretyczne, liberalowie i konserwatyści okadzają własne ołtarze, niech tak pozostanie. Bylebyśmy postępowali uczciwie wobec oponentów. Tymczasem w recenzji Warchali lewicowość, zgodnie z pewną uświęconą przez dekady tradycją liberalizmu, jest na siłę zamykana w podwójnym wiązaniu. Jeśli jest utopijna, to wystarczy zacytować Leszka Kołakowskiego, wedle którego eschatologiczne marzenia, realizowane w rzeczywistości, muszą w efekcie stać się sataniczną „formą samoubóstwienia człowieka” (Kołakowski 1988: 1212), w skrócie – kto chce wprowadzić raj na ziemi, ten najpewniej skończy na zakładaniu gulagu. A jeśli utopijności w jakimś języku lewicowym nie ma – to znaczy, że nie ma on sensu, jest tylko nikomu niepotrzebną „dialektyczną maszynką”, „kwietyzmem intelektualnym” (sformułowania Warchali), z którego nic nie wynika. Albo więc lewica jest oskarżana o utratę kontaktu z rzeczywistością, albo od razu o kapitulację wobec *status quo* – po co ten pośpiech?

Zarzuty te przypominają mi skądinąd znane strategie delegitymizacji, w których lewicowości stawia się rozliczne, wewnętrznie sprzeczne żądania i poucza ją co do tego, czym może być (w domyśle: żeby w ogóle była po coś potrzebna). Tymczasem lewica ma czego bronić, ma swoją tradycję intelektualną (wciąż na nowo rekonstruowaną, tak jak sam próbowałem to uczynić, przywołując głównie teoretyczny dorobek Louisa Althussera, Fredrica Jamesona i Slavoję Žižka), która obywa się bez *quasi*-religijnych wyobrażeń na temat końca czasów i nie tylko „ma prawo” do uczestniczenia w politycznych sporach, ale jest zdrowej sferze publicznej niezbędna.

<sup>6</sup> Z chwalebnyymi wyjątkami, spośród których wymienilibym inspirujących się głównie Heglem Marka J. Siemka i Jadwigę Staniszkis.

Nie jako siła rewolucyjna, ale jako siła stabilizująca ład demokratyczny. Bez niej spór między liberalami i konserwatystami osiąga dynamikę barbaryzującą życie społeczne – liberalowie oddają się z pasją demontażowi resztek bezpieczeństwa socjalnego (w imię idola „rozliczalności” ekonomicznej i rzekomej „ochrony własności prywatnej”), w odpowiedzi na co konserwatyści straszą wojnami kulturowymi. Jedno prowadzi do desperacji, drugie podaje zdesperowanym obiekt nienawiści, wszystko razem prowadzi do przemocy.

Moja propozycja „polityczna” (jeśli już posługiwać się takimi kategoryzacjami, które oddzielałyby teorię społeczną od jej nieuchronnych politycznych konsekwencji) byłaby próbą naszkicowania lewicowości, która nie rozmywa pojęć spornych, takich jak antagonizm klasowy, ale która rezygnuje zarazem z „młodzieńczych” przekonań, że świat spraw ludzkich da się ulepszyć raz na zawsze. Lewica jest uczestnikiem nieskończonego politycznego sporu o kształt ludzkich spraw – sporu, którego żadna rewolucja nie zakończy. Kto jest takiej lewicowości ciekawy, niech sam się przekona, otwierając moją książkę, czy efektem myślenia osadzonego w jej terminach jest rzeczywiście „intelektualny kwietyzm”. Do opinii zwolenników innych tradycji politycznych w tej akurat sprawie należy podchodzić sceptycznie.

#### Bibliografia:

/// Bielik-Robson A. 2006. *Ani Lacan, ani Žižek – wołanie o innego Freuda*, „Teksty Drugie”, nr 1–2.

/// Kołakowski L. 1988. *Główne nurty marksizmu*, Puls.

/// Lacan J. 2015. *Anxieties. Seminar Book X*, tłum. A. R. Price, Polity.

/// Leder A. 2007. *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”*, Fundacja Aletheia.

/// Makari G. 2010. *Revolution in Mind. The Creation of Psychoanalysis*, Duckworth Overlook.

/// Mannoni O. 2015. *Freud. The Theory of the Unconscious*, tłum. Renaud Bruce, Verso.

/// Roudinesco É., Badiou A. 2014. *Jacques Lacan Past and Present. A Dialogue*, tłum. Jason A. Smith, Columbia University Press.

/// Schneidermann S. 2004. *Jacques Lacan. Śmierć intelektualnego bohatera*, tłum. Łukasz Mokrosiński, Wydawnictwo Andrzej Żórawski.

/// **Krzysztof Świrek** – adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Bada marksizm i psychoanalizę jako języki teorii społecznej. Jego zainteresowania naukowe obejmują także problem ideologii i późny kapitalizm jako formację społeczną współczesności. Wykłada historię myśli socjologicznej. Opublikował książkę *Teorie ideologii na przecięciu marksizmu i psychoanalizy* (PWN, Warszawa 2018). Autor artykułów publikowanych między innymi w „Studiach Socjologicznych”, „Przeglądzie Humanistycznym”, „Widoku. Teoriach i Praktykach Kultury Wizualnej”.

Email: [krzysztof.swirek@gmail.com](mailto:krzysztof.swirek@gmail.com)

**ZASADY PUBLIKACJI  
W „STANIE RZECZY”**

„Stan Rzeczy” publikuje wyłącznie artykuły, które nie były wcześniej ogłoszone drukiem (wymóg nie dotyczy tłumaczeń oraz materiałów wizualnych).

- Teksty nadsyłane do redakcji oceniane są przez dwóch anonimowych recenzentów. Prosimy o usunięcie zarówno z tekstu, jak i z właściwości pliku elektronicznego wszystkich informacji, które mogłyby pozwolić na identyfikację autorstwa.
- Prosimy o stosowanie przypisów nawiasowych w formie (Szczepański 1969: 35–37) oraz sporządzanie bibliografii według następującego wzoru:

#### **Książka autorska:**

Batniztky L. 2006. *Leo Strauss and Emmanuel Levinas. Philosophy and the Politics of Revelation*, Cambridge University Press.

#### **Autor z redaktorem:**

Benardete S. 2002. *Encounters & Reflections. Conversations with Seth Benardete*, red. R. Burger, The University of Chicago Press.

#### **Praca zbiorowa pod redakcją:**

Cropsey J., red. 1964. *Ancients and Moderns. Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, Basic Books.

#### **Tłumaczenie:**

Bloom A. 1997. *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiadło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo „Zysk i S-ka”.

Lefort C. 1988. *Democracy and Political Theory*, tłum. B. Macey, University of Minnesota Press.

#### **Artykuł (rozdział itp.) w książce pod redakcją:**

Anastaplo G. 1999. *Leo Strauss at the University of Chicago*, [w:] *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*, red. K.L. Deutsch, J.A. Murley, Rowman & Littlefield Publishers, s. 3–31.

#### **Artykuł w książce autorskiej (innego autora):**

Bourdieu P. 1967. *Postface*, [w:] E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Editions de Minuit, s. 133–167.

**Artykuł w książce autorskiej (tego samego autora) + wydawnictwo tomowe:**

Warburg A. 2000. *Mnemosyne. Einleitung*, [w:] tegoż, *Gesammelte Schriften*, nr II.1: *Der Bilderatlas Mnemosyne*, red. M. Warnke, C. Brink, Akademie-Verlag, s. 3–6.

**Artykuł w czasopiśmie:**

Dannhauser W.J. 2007. *Na powrót stać się naiwnym*, tłum. P. Marczewski, „Przegląd Polityczny”, nr 84, s. 138–143.

**Oznaczenie innego wydania/reprintu:**

Leff G. 1958. *Medieval Thought*, Penguin. [II wyd. 1962.]

**Książka napisana pod pseudonimem:**

Paczkowski A. [Jakub Andrzejewski] 1986. *Gomułka i inni. Dokumenty z Archiwum KC PZPR 1948–1982*, Krağ.

**Internet:**

Butterworth Ch. 2010. *Leo Strauss in His Own Write. A Scholar First and Foremost*. [http://www.bsos.umd.edu/gvpt/Theory/Transcript\\_Butterworth.pdf](http://www.bsos.umd.edu/gvpt/Theory/Transcript_Butterworth.pdf); dostęp: dd.mm.rrrr.

Wzór przypisów dolnych w przypadku źródeł niepublikowanych jest następujący: nazwa archiwum (za pierwszym razem pełna nazwa, w następnych – skrót), nazwa zespołu archiwalnego, sygnatura (numer działu, księgi, pozycji, teczki), numer karty (strony): tytuł dokumentu.

Na przykład:

Archiwum Akt Jawnych Kancelarii Prezesa Rady Ministrów (AKPRM), Dokumenty Gabinetu Wicepremiera Leszka Balcerowicza (DGWLB), 2.10/1, k. 9, 10: Sprawy dotyczące reformy gospodarczej 1989–1990.

Do każdego tekstu powinien być dołączony abstrakt w formie bezosobowej w wersji polsko- i anglojęzycznej (nie dłuższy niż 1000 znaków) oraz lista maksymalnie pięciu słów kluczowych.





**ZAPOWIEDZI**

### ///„Chłop polski” sto lat później

Niewiele jest dzieł, którym socjologia zawdzięcza tak wiele jak *Chłopa polskiego w Europie i Ameryce*. Choć od wydania pierwszych dwóch tomów tej obszernej pracy mija już sto lat, książka ta pozostaje nie tylko jednym z najbardziej wpływowych, ale też zagadkowych, a po części zapomnianych i niewykorzystanych pomników klasycznej socjologii. Nie ulega dziś wątpliwości konstytutywny charakter zawartych tam analiz wobec takich subdyscyplin socjologii jak socjologie migracji, dewiacji czy zmiany społecznej. Odegrało ono również zasadniczą rolę w powstaniu metodologii badań jakościowych, w szczególności analizy listów, dokumentów urzędowych, wycinków prasowych oraz metody biograficznej. Ukazanie się *Chłopa polskiego* zmieniło sposób definiowania powszechnie stosowanych pojęć socjologicznych i w dużej mierze określiło krytyczny charakter nowoczesnych nauk społecznych. Jak zauważył Norbert Wiley, była to pierwsza praca socjologiczna o wyraźnie demokratycznym i egalitarnym charakterze, systematycznie traktująca etniczność jako kategorię kulturową, a nie biologiczną. Z kolei Eli Zaretsky, redaktor popularnego, skróconego wydania książki dostrzegł, że *Chłop polski* był pierwszym dziełem, które traktowało etniczność jako godny uwagi przedmiot systematycznych badań. W pracy tej pojawiły się także teoretycznie przemyślane pojęcia wartości, postawy i osobowości, które legły u podstaw wielu teorii zgłaszających roszczenie do wieloaspektowego wyjaśniania społecznej natury człowieka i złożoności mechanizmów kontroli społecznej. Jednocześnie, dzieło Williama Thomasa i Floriana Znanieckiego pozostaje zagadkowe, ponieważ nie tylko istnieje spór o rzeczywisty wkład obu autorów do wspólnej pracy, lecz również sposób, w jaki nawiązuje ono do ich wcześniejszych badań i problemów, które formułowali. Teoretyczne znaczenie *Chłopa polskiego* przyćmione zostało nie tylko przez problemy zawodowe, których ofiarą padł Thomas jeszcze w trakcie pracy nad książką, lecz również przez pojawienie się konkurencyjnych teorii socjologicznych, takich jak interakcjonizm symboliczny i woluntarystyczna teoria działania, które na długie lata zdominowały socjologię amerykańską i europejską. Okazją do ożywienia zainteresowania *Chłopem polskim* może być dziś nie tylko rewizja wymienionych nurtów teoretycznych, lecz również rosnąca rola jakościowych metod badań społecznych w tworzeniu teorii socjologicznych.