

ISSN 1508-6305

e-ISSN 2544-3186

ER(R)GO

Nr 36 1/2018

Teoria | Literatura | Kultura



utopie/iluzje/pragnienia

pravo do utopii

wirtualne nawigacje

rzeczywistość fantomatyczna

utopie górnego śląska

ciemna strona miasta

hierarchie i symbiozy

raje odzyskane

Maria Banaś • Piotr Bogalecki • Izabela Kaczmarzyk • Jacek Kempa
Bartłomiej Knosala • Monika Małek-Orłowska • Marcin Mazurek
Tadeusz Miczka • Grażyna Osika • Daniel Pietrek
Beata Wojewoda • Mariusz Wojewoda

ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura

Nr 36 1/2018

pod gościnną redakcją
Beaty Wojewody



WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU ŚLĄSKIEGO
KATOWICE 2018



Wojciech Kalaga

redaktor naczelny

Redakcja

Zastępcy redaktora naczelnego: Paweł Jędrzejko i Marzena Kubisz

Sekretarz redakcji: Marcin Mazurek

Członkowie redakcji: Tomasz Kalaga, Jacek Mydła

Stali współpracownicy redakcji: Anna Kisiel, Michał Kisiel, Ewa Wylęzek

Rada naukowa

Fernando Andacht (Ottawa), Ian Buchanan (Cardiff), Jean-Claude Dupas (Lille),

Piotr Fast (Katowice), Alicja Helman (Kraków), Ryszard Nycz (Kraków),

Libor Martinek (Opava-Wrocław), Giorgio Mariani (Rzym),

John Matteson (Nowy Jork), Floyd Merrell (Purdue),

Edward Możejko (Edmonton), Leonard Neuger (Sztokholm),

Tadeusz Rachwał (Warszawa), Erhard Reckwitz (Duisburg-Essen),

Katarzyna Rosner (Warszawa), Horst Ruthof (Murdoch),

Bożena Shallcross (Chicago), Tadeusz Sławek (Katowice),

Andrzej Szahaj (Toruń), Lech Witkowski (Toruń)

W naszej wdzięcznej pamięci

pozostają następujący Członkowie Rady Naukowej:

Zygmunt Bauman (Leeds), Emanuel Prower (Katowice),

Anna Zeidler-Janiszewska (Łódź)

Opracowanie wydawnicze

redakcja: Gabriela Marszołek

korekta: Joanna Zwierzyńska

skład i łamanie: Paweł Jędrzejko

Niniejsza publikacja finansowana jest z funduszu badań statutowych

Instytutu Kultur i Literatur Anglojęzycznych

Wydziału Filologicznego

Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach



INSTYTUT KULTUR I LITERATUR ANGLOJĘZycznych
UNIwersYTET ŚLĄSKI W KATOWICACH

© Copyright by Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego and Authors, Katowice 2018

ISSN 1508-6305

e-ISSN 2544-3186



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych 4.0 Międzynarodowe
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International

Spis treści

5 wstęp

- Wojciech Kalaga – Er(r)go..... 5

9 rozprawy – szkice – eseje

- Tadeusz Miczka – Rzeczywistość wirtualna jako utopia 11
- Grażyna Osika – Nieznośna utopijność utopizmu..... 27
- Mariusz Wojewoda – Etyka jako utopia społeczna.
Analiza w perspektywie filozofii wartości 37
- Monika Małek-Orłowska – Przepis na dobre życie. O utopijności
radykalnych koncepcji udoskonalania człowieka 51
- Jacek Kempa – Zbawienie wobec historii.
Próba teologicznej rehabilitacji pojęcia utopii 65
- Beata Wojewoda – Człowiek w fantomatycznej rzeczywistości
(według *Summy Technologiae* Stanisława Lema)..... 81
- Marcin Mazurek – Miasta (nie)doskonałe: Utopia i dystopia
w wybranych reprezentacjach
nowoczesnej przestrzeni miejskiej 95
- Izabela Kaczmarzyk – Utopia robotniczej Arkadii?
(na przykładzie pracy Hermanna Reuffurtha
„Giszowiec. Nowa górnośląska wieś górnicza”)..... 113
- Daniel Pietrek – „Wtedy przyjdzie ktoś i przerzuci przez Kłodnicę most z papieru”.
Górny Śląsk jako mit i utopia w twórczości Horsta Bienka) 129

149 omówienia – komentarze – polemiki

- Maria Banaś – *Homo hierarchicus* w nowoczesnej utopii
(na przykładzie *Roku potopu* Margaret Atwood
i *Atlasu chmur* Davida Mitchella) 151
- Bartłomiej Knosala – Myśl i działalność Buckminstera Fullera –
od utopii technologicznej do świętej technologii 167

177 varia – kontynuacje – antycypacje

- Piotr Bogalecki – Lewą ręką. Polscy teoretycy poezji konkretnej jako konkretyści
(Józef Bujnowski, Tadeusz Sławek, Piotr Rypson) 179

211 recenzje

- Małgorzata Poks – Biblia Jonasza: dekolonizacja chrześcijaństwa
w kontekście północnoamerykańskim 213
- Małgorzata Szumna – Nieznośna lekkość pisania 223

229 noty o książkach

- Anna Kisiel – Jeffrey Weeks, *What is Sexual History?* 231
- Michał Kisiel – Christophe Bonneuil, Jean-Baptiste Fressoz,
The Shock of the Anthropocene: The Earth, History and Us 235

239 summaries in english

247 informacje dla autorów

Contents

5 editorial

- Wojciech Kalaga – Er(r)go.....5

9 studies and essays

- Tadeusz Miczka – Virtual Reality as Utopia..... 11
Grażyna Osika – The Unbearable Utopianism of Utopism27
Mariusz Wojewoda – Ethics as Social Utopia
Analysis in the Perspective of the Philosophy of Values..... 37
Monika Małek-Orłowska – A Formula for Good Life. Utopian Concepts
in Radical Human Enhancement..... 51
Jacek Kempa – Salvation towards History. An Attempt
at a Theological Rehabilitation of the Term Utopia.....65
Beata Wojewoda – Man in a Phantomatic World
(*Summa Technologiae* by Stanisław Lem) 81
Marcin Mazurek – (Im)perfect Cities. Utopia and Dystopia
in Selected Representations of Modern Urban Space..... 95
Izabela Kaczmarzyk – Utopia of a Working-class Arcadia?
(based on Hermann Reuffurth's Work
Giszowiec. A New Upper-Silesian Coal-Mining Village).... 113
Daniel Pietrek – Upper Silesia as a Myth and Utopia
in the Works of Horst Bienek..... 129

149 commentaries and debates

- Maria Banaś – *Homo hierarchicus* in Modern Utopia
(on the Basis of *The Year of the Flood* by Margaret Atwood
and *The Cloud Atlas* by David Mitchell)..... 151
Bartłomiej Knosala – Buckminster Fuller and His Work
From Technological Utopia to Sacred Technology 167

177 varia, follow-ups and anticipations

- Piotr Bogalecki – With the Left Hand. Polish Theoreticians of Concrete Poetry
as Concrete Poets
(Józef Bujnowski, Tadeusz Sławek, Piotr Rypson)..... 179

211 reviews

- Małgorzata Poks – The Bible of Jonah: On Decolonization of Christianity
in the North American Context 213
Małgorzata Szumna – Unbearable Lightness of Writing..... 223

229 notes on books

- Anna Kisiel – Jeffrey Weeks, *What is Sexual History?* 231
Michał Kisiel – Christophe Bonneuil, Jean-Baptiste Fressoz,
The Shock of the Anthropocene: The Earth, History and Us 235

239 summaries in english

247 info for contributors



ou-topos, nie-miejsce, a może *eu-topos*, dobre miejsce? W każdym razie utopia, albo też kontrutopia, antyutopia, dystopia, technoutopia, uchronia, metatopia, allotopia i wreszcie komputopia. I jeszcze ekotopia jako świat tylko możliwie dobry, a na tym nie koniec, bo także multimedialna symulacja jako utopia – mentalne zapętlenia ludzkości w utopotezji, nie-miejscach, w bez-czasie, w próżni, nieskończoności i nieograniczoności, krótko mówiąc, komputerowa narkotyzacja. Taka to nasza technocodzienność: przesunięcia ontologiczne, transwersalne przenikanie się wirtualności i realności, brak ochoty na wyjście z kreacji, deterytorializacja utopii. A wcześniej utopijne futurospazmy futurystów: *semper in avanti*, piękno szybkości, ryczący samochód pędzący po taśmie karabinu maszynowego, nienasycone dworce kolejowe, szerokopierśne lokomotywy i lot ślizgowy aeroplanów. A później antropologicznie niepewny Baudrillard: „jestem w końcu człowiekiem czy maszyną?” pyta.

Fundamentalistyczny, uzurpacyjny, toksyczny utopizm (proszę nie mylić go z utopianizmem) i jego dwie Nieznośności. Instytucjonalizacja moralności, tropienie przeciwników i zwieranie szeregów. A utopista? Niedorzeczny krawiec, który przykrawa klienta zamiast materiału.

Myśl naukowa uderza w kulturę, a Lem z tego korzysta: wzmacniacz inteligencji, maszyna gnostyczna, fantomatyczny generator i producent świata, telektaktor, wszechplanetarny superfantomat, cyberdyktatura, ale nie proletariatu, fantomatyczne rozpasanie: onanizm odśrodkowy i technika ułatwionej rozkoszy, a w efekcie sfantomatyzowane społeczeństwo – łechtanie próżności, wyrznanie wrogów, maltretowanie podwładnych, krwawa dyktatura i samozniszczenia awatara albo przesiadanie się do innego ciała, poprawiania, retuszowania, fałszowania mózgu, cerebromatyczne zabójstwa, a pośród tego wszystkiego pan Smith. Utopie korporacyjne – co za typy! Korporanci, Czystokrwieńcy, Konsumenci, Fabrykanci, Adamowie i Ewy, plebsszczury, Ogrodnicy. Świat Złowszechny, kasty i warstwy, Plebsopolie i Kompleksy, bezwodny potop, korporacjobójstwo, recykling klonów, a Fabrykantki spożywają Amnezjadę i Stymulinę.

Groźna sprawa – HE (*human enhancement*) – ktoś chce nas udoskonalić! Majsterkowanie ontologiczne: co tu w nas ulepszyć, co by jeszcze poprawić? To ci transhumanieści każą nam nakręcać nasze sprężyny, śrubować nas samych. Zarejestrowany człowiek-cyborg słyszy kolory, a gdzie posthumanistyczna godność? Wielkie wizje czy pragmatyzm? Teoria zbawienia, świat pozadoczesny, nie-miejsce, które istnieje, pedagogika cnotliwego życia, sankcja eschatologiczna, życie

wieczne, mentalność ucieczkowa, samozbawienie. A może inżynieria cząstkowa: stwórzmy sobie obywatela aktywnego, krytycznego, zaciekawionego, zdolnego do przeciwstawiania się władzy i presji środowiskowej i oszacujmy swoją niemoc. Jesteśmy głodni. A wolność? „Wolność! Tej zjeść się nie da!”

Udajemy się na Śląsk, a tam zmityzowany symbol kuturowy – czynszowe koszary familoków – ale też Arkadia: ludzka, higieniczna utopia Giszowca, utopia wcielona w życie, robotnicze szczęście na co dzień (choć samotni mężczyźni wypchnięci do domu kawalera), natura, rozsądek, ład, harmonia i wygoda. Ale i Arkadię trzeba sprzątać, nawet prewet i gnojownię.

I (re)konstruowanie Śląska: biografia Horsta Bienka jako destylat. Bienek między metafizycznymi pejzażami i protokołami z Auschwitz, Bienka warsztat poetologiczny, modernistyczny kosmos tekstualny i strategie tekstualizacyjne, polifonicznie otwarte tekstury, iluzje referencjalnej autentyczności, poetycki realizm, opowiadanie nieopowiadalnego Shoa, kapo, rżężenie mężczyzny i zapach jaśminu. Heimatliteratur i zawodowi wypędzeni. Bienek (s)tworza się w sobąpisaniu a homoerotyczne podniecenie ucieka w trzecią osobę. (Auto[r])biograficzne (o)pisania i narracyjna gra pomylek.

W Ameryce nieżyjący już Fuller, architekt rzeczy w ruchu, powieliła duszę wszechświata: dymaxionowy środek transportu, dymaxionowe domy i ich kosmiczna świadomość, dymaxionowa mapa i trzy święte: święta geometria, święta technologia, święta sekularność świata.

A jeszcze tu i ówdzie: kontrfinalność rozumu, błogosławiona prawda, ślepotą utopii technicznej, osobowości bez ciała, *homo fantomaticus*, *homo hierarchicus*, Człowiek-my. I dzisiejsza moda na etykę: utopijność etyki wartości, etyka cnót, utopijny etyczny heroizm, totalizm aksjologiczny, imperatyw hedonistyczny, moc wartości, autonomiczne sumienie, dwadzieścia pięć wizji idealnego społeczeństwa, wyzwolone zniewolenie, jarzmo powolności, architektura opresji, cień miasta wymarłego, kapitalizm kognitywny, wirtualne habitaty, obsceniczny nadmiar widzialności.

Nieznośna utopijność utopizmu.

Wojciech Kalaga

P.S. „Wszystkie rewolucje są mrzonkami chorej wyobraźni, dopóki do nich nie dojdzie; potem stają się nieuniknioną historyczną koniecznością”¹.

1. David Mitchell, *Atlas chmur*, s. 346, cyt. w: *Homo hierarchicus w nowoczesnej utopii* Marii Banaś.



ou-topos, a non-place, or perhaps, *eu-topos*, a good place? In any case, utopia, or contra-utopia, anti-utopia, dystopia, techno-utopia, uchronia, metatopia, allotopia, and finally, computopia. And also ecotopia, a world only potentially good, but this is not the end yet, as there is also multimedia simulation as utopia—humanity’s closed mental circuit, locked into utopothesia, non-places, non-time, vacuum, infinity and limitlessness, in other words, computerized narcotization. Such is our everyday technoreality: ontological shifts, traverse osmosis of virtuality and reality, a lack of desire to exit creation, deterritorialization of utopia. And earlier, utopian futuro-spasms of the futurists: *sempre in avanti*, the beauty of speed, a roaring car racing along the ammunition belt of a machine gun, insatiable train stations, broad-breasted locomotives and the gliding flight of aeroplanes. And then anthropologically uncertain Baudrillard asking: “am I a human or a machine?”

Fundamentalist, usurping, toxic utopism (do not, please, mistake it for utopianism) and its two Insufferables. The institutionalization of morality, tracking of enemies and closing of ranks. And what of the utopist? A ludicrous tailor who cuts the client, not the fabric. Scientific thinking hits culture, and Lem takes advantage of this: an amplifier of intelligence, a gnostic machine, a phantomatic generator and the maker of worlds, teleactor, allplanetarysuperphantomaton, cyberdictatorship, but not of the proletariat, phantomatic debauchery: centrifugal onanism and the technology of facilitated pleasure, and, in consequence, a phantomatized society—stroking one’s ego, eradication of enemies, the abuse of subordinates, bloody dictatorship and the self-destruction of an avatar or relocating into another body, correcting, retouching, falsifications of brain, cerebromatic homicides, and, amongst all of this, Mr. Smith. Corporative utopias—what jerks! Corpomen, Purebloods, Consumers, Fabricants, Adams and Eves, prolerats, Gardeners. Evilpresent World, castes and strata, Prolepolis and Complexes, waterless deluge, corpocide, recycling of clones, and the female Fabricants consuming Amnesiad and Stimulin.

A dangerous matter—HE (human enhancement)—someone wants to improve us! Ontological tinkering: what could we improve in ourselves, what could we correct? It is those transhumanists who tell us to wind our springs, to screw in ourselves. A registered human-cyborg hears colours, and where is the posthuman dignity? Great visions or pragmatism? Theory of salvation, extra-temporal world, a non-place which exists, the pedagogy of virtuous life, eschatological sanction, eternal life, escapist mentality, autosalvation. Or perhaps particle engineering:

let us create an active, critical, curious citizen, capable of resisting authority and environmental pressure and let us estimate our impotence. We are hungry. What of liberty? "Liberty! You cannot eat that!"

We are entering Silesia, and there a mythologized cultural symbol—tenement barracks of familoks—but also Arcadia: human, hygienic utopia of Giszowiec, a utopia made real, everyday proletarian happiness (although lonely men get pushed out into a bachelor house), nature, reason, order, harmony and convenience. But even Arcadia must be cleaned, craphouse, dunghill and all. And the (re)constructing of Silesia: the biography of Horst Bienek as distillate. Bienek amongst metaphysical landscapes and protocols from Auschwitz, Bienek's poetological workshop, modernist textual universe and textualizing strategies, polyphonically open textures, illusions of referential authenticity, poetic realism, the telling of untellable Shoa, kapo, the wheezing of a dying man and the smell of jasmine. Heimatliteratur and professional exiles. Bienek (sur)faces in self-writing and homoerotic titillation escapes into the third person. Aut(h)o(r)biographical (de)scriptions and a narrative game of errors.

In America, already deceased Fuller, the architect of things in motion, duplicates the soul of the universe, dymaxion houses and the ir cosmic consciousness, dymaxion map and the sacred triad: sacred geometry, sacred technology and the sacred secularity of the world.

And also, here and the re: counterfinality of reason, blessed truth, blindness of technical utopia, personality without body, *homo fantomaticus*, *homo hierarchicus*, Human-us. And today's fashion for ethics: the utopianism of the ethics of value, ethics of virtue, utopian ethical heroism, axiological totalism, hedonistic imperative, the power of values, autonomous conscience, twenty-five visions of a perfect society, liberated captivity, the yoke of slowness, architecture of oppression, the shadow of a ghost city, cognitive capitalism, virtual habitats, obscene surplus of visibility.

The unbearable utopianism of utopism.

Wojciech Kalaga

P.S. "Fantasy. Lunacy. All revolutions are, until they happen, then they are historical inevitabilities."¹

1. David Mitchell, *Cloud Atlas*, p. 171, quoted in: Maria Banaś, *Homo hierarchicus w nowoczesnej utopii*.

ER(R)GO

rozprawy | szkice | eseje



Rzeczywistość wirtualna jako utopia

Umysł ludzki jest bowiem tak stworzony, że znacznie bardziej odpowiada mu bluff niż prawda [...]. Filozofowie twierdzą, że zostać oszukany to nieszczęście, lecz największym nieszczęściem jest nie zostać oszukany.

Erazm z Rotterdamu¹

Rządy Świata Przemysłu, Wy, zużyci giganci z ciała i stali, przychodzę do Was z Cyberprzestrzeni, nowej ojczyzny Umysłu. W imieniu przyszłości apeluję do Was – związanych z przeszłością – byście zostawili nas w spokoju. Nie jesteście tu mile widziani. Wasza władza nie sięga miejsc, w których się zbieramy.

[...]

Stworzymy cywilizację Umysłu w Cyberprzestrzeni. Oby była bardziej ludzka i sprawiedliwa od świata, który stworzyły Wasze rządy.

John Perry Barlow²

Refleksję nad kulturotwórczym i komunikacyjnym potencjałem jednego z największych osiągnięć wysokiej technologii, jakim jest rzeczywistość wirtualna (RW)³, rozpoczynam od zestawienia opinii na temat kilku ważnych ludzkich potrzeb, które zostały wyrażone w odstępie prawie pięciu wieków od siebie. Desiderius Erasmus Roterodamus napisał *Pochwałę głupoty* w 1502 roku, a wydał

1. Cyt. za: Johan Huizinga, *Erazm*, przeł. Maria Kurecka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1964, s. 211.

2. John Perry Barlow, *Deklaracja Niepodległości Cyberprzestrzeni*, „Transformacje. Pismo interdyscyplinarne”, 2011, nr 1–2 (68–69), s. 202 i 205.

3. Posługuję się wyłącznie pojęciem „rzeczywistość wirtualna” (RW, ang. *Virtual Reality*, VR), ponieważ – skądinąd istotne – rozróżnienia wśród tego typu zjawisk komunikacyjnych między „sztuczną rzeczywistością”, „cyberprzestrzenią”, „sztucznym środowiskiem” czy „światem wirtualnym” nie wpływają na perspektywę badawczą i argumentację w rozważaniach nad utopiami, jakie prowadzę w tym artykule. Uwaga ta odnosi się również do zjawiska określanego jako „rzeczywistość rozszerzona” (RR, ang. *Augmented Reality*, AR).

ją dziewięć lat później, natomiast John Perry Barlow opublikował swój manifest o Sieci sieci, w niej właśnie, w lutym 1996 roku. Przywołuję je po to, aby wskazać na wąski zakres moich zainteresowań, obejmujący jedynie możliwość potraktowania multimedialnej symulacji jako utopii lub co najmniej jako rezultatu myślenia utopijnego czy świadomości utopijnej.

Biorę pod uwagę zarówno utopię pozytywną, zwaną eutopią, czyli „krajem szczęśliwą i błogosławioną” (*a happy or blessed country*), jak i utopię negatywną, określaną jako dystopia, czyli „kraj nieszczęśliwy” (*an unhappy country*) lub jako antyutopia, czyli „utopia parodystyczna”⁴. Zgodnie z ustaleniami dokonanymi przez Krzysztofa M. Maja, wnikliwego badacza narracji utopijnych, swoich rozważań nie sytuuję w protoutopijnym nurcie badawczym, w ramach którego analizuje się konsekwencje projektu *Libellus vera aureus* Thomasa More’a, zwanego Morusem, z 1516 roku, ale w nurcie historyzoficznym, poszukującym:

zarówno literackich (*Państwo Platona, De Civitate Dei* Augustyna z Hippony, *Commentariorum in Somnium Scipionis* Macrobiusa, *Państwo doskonałe* Al-Farabiego itd.), jak i kulturowych (średniowieczne topiki *dolce far niente* [słodkie nicnierobienie – uzup. T.M.] typu: Bengadii, Le Pays de Cocagne, Schlaraffenland, Lubberland, Venusberg, krainy pieczonych gołąbków itp.) prefiguracji utopii⁵.

Dokonyuję – również korzystając z terminologii i wskazówek tegoż badacza – *utopotezji*, czyli opisu nie-miejsc, najczęściej wywołujących poczucie bez-czasu, swoisty stan próżni, nieskończoności i nieograniczoności, nie-miejsc podobnych do takich jak:

Wyspa (*Utopia* More’a, *Nowa Atlantyda* Bacona, *Wyspa* Huxleya), koncentryczne miasto (*Civitas solis* Campanelli, *Reipublicae Christianopolitanae descriptio* Andreaego, *Miranda* Langego, *Późne lato* Crowleya), klauzura (opactwo Telemitów w *Gargantui i Pantagruelu* Rabelais’ego, koncerty w *Peanatemie* Stephensona)⁶, oraz opisu percepcyjnych otwarć eutopii i dystopii na świat zewnętrzny, nie tylko takich jak: „Orgie-porgie” i soma z *Nowego wspianego świata* Huxleya, wirtualny świat z *Matrixa* braci Wachowskich, seanse „Dwóch minut Nienawiści” z *Roku 1984* Orwella, szalochłony z *Wizji lokalnej*, altruizyna z *Cyberiady* i maskony z *Kongresu futurologicznego* Lema, Can-D (wariacja na temat ang. candy) z *Trzech stygmatów* Palmera Eldritch’a Dicka, wigor z gry *Bioshock: Infinite* studia Irrational Games, hipoksja z *Cylindra* van Troffa Zajdla, pastylki orzeźwiającej w *Wirze*

4. Terminy i argumenty przytaczam za: Krzysztof M. Maj, *Eutopie i dystopie. Typologia narracji utopijnych z perspektywy filozoficzno-literackiej*, „Ruch Literacki”, 2014, Z. 2 (323), s. 162.

5. Maj, *Eutopie...*, s. 158. Autor przytacza przykłady za: Bartłomiej Gutowski, *Filozoficzne uwarunkowania utopii*, w: *A ty mnie na wyspy szczęśliwe zawieź: sztuka i myśl w świetle utopii*, red. Bartłomiej Gutowski, UKSW, Warszawa 2006, s. 8.

6. Krzysztof M. Maj, *Eutopie...*, s. 165.

*pamięci Wnuka-Lipińskiego, szampon z animacji Metropia Tarika Saleha czy pigułka Murti-Binga w Nienasyce Witkiewicza*⁷.

Niniejsza refleksja nad utopijnym charakterem RW nie jest więc kontynuacją dotychczasowej myśli literaturoznawczej, a więc nie jest analizą utopizmu, ale jest – jak proponuje Krishan Kumar – analizą „utopianizmu” (termin ten nawiązuje do panoptyzmu Jeremy’ego Benthama, według którego człowiek rozumny często dokonuje na podstawie swojej wiedzy rachunku zysków i strat, czyli „rachunku szczęśliwości” – *felicific calculus*), wyobrażenia rzeczywistości o charakterze pozaliterackim, silnie nasyconego ideologią⁸. Wyobrażenia, które powstaje dzięki technice. Bez niej nie zaistniałoby. I powstaje w ramach nowego modelu kultury, modelu wypierającego, chociaż nie całkowicie, modele tradycyjne, mocne, oparte na tożsamości.

Technika, najczęściej wespół z nauką, od zawsze pobudzała umysły utopistów, wywierając na nich maksimum wpływów w wieku XX, w którym przeniknęła już do prawie wszystkich sfer ludzkiego życia i przestrzeni kulturowych. Przynajmniej w większości zdecydowały o tym najpierw podział technologii na twardą i miękką, później nadzwyczaj szybkie upowszechnienie dostępu do technologii miękkiej, a tzw. przełom cyfrowy zapoczątkował procesy społeczne prowadzące do powstania społeczeństwa informacyjnego. Swemu zafascynowaniu tymi zjawiskami, zwykle połączonemu jednak z pewnym niepokojem o przyszłość człowieczeństwa i ludzkiej cywilizacji, wielokrotnie dawali wyraz artyści i filozofowie, którzy aż do początku późnej nowoczesności, umownie przyjmując, że do końca piątej dekady poprzedniego wieku, cieszyli się jeszcze autorytetami wśród przedstawicieli wielu dziedzin nauki i zwykłych użytkowników techniki.

Ludzie rzadko odnosili się do techniki całkiem bezkrytycznie. Na gruncie sztuki takie, skrajne stanowisko zajęli futuryści, artyści działający zgodnie z dewizą: *sempre in avanti* (zawsze do przodu), którzy w swoim pierwszym manifestie z 1909 roku ostentacyjnie sławili m.in. „piękno szybkości”, „ryczący samochód” pędzący „po taśmie karabinu maszynowego”, „nienasycone dworce kolejowe”, „szerokopierśne lokomotywy” i „lot ślizgowy aeroplanów”⁹. Według nich maszyna to:

7. Maj, *Eutopie...*, s. 170.

8. Krishan Kumar, *Utopianism*, University of Minnesota Press. Milton Keynes: Open University Press, Minneapolis 1991, s. 35.

9. Filippo Tommaso Marinetti, *Akt założycielski i manifest futuryzmu*, przeł. Marcin Czerwiński, w: *Artyści o sztuce. Od Van Gogha od Picassa*, red. Elżbieta Grabska, Hanna Morawska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1963, s. 147–148.

element multiplikujący ludzką aktywność, który jest ważnym bohaterem życia. Posuwa wszystko do przodu, ponieważ jej obowiązkiem jest odciążenie i przyspieszenie pracy ludzkiego umysłu. Jest główną postacią naszych czasów, która występuje zarówno w nie-trwałych formach zewnętrznych, jak i w rzeczywistości idealnej¹⁰.

Między innymi właśnie futurystyczny kult techniki, na którym opierał się śmiały zamysł „odkrywania przyszłości w teraźniejszości”, przyczynił się do wielu porażek artystycznych i szybkiego wygaszenia tego ruchu awangardowego, ale, jak dowodzi wielu jego badaczy, można sytuować go w kontekście świadomości utopijnej – futuryści po raz pierwszy w dziejach sztuki i kultury sformułowali bowiem pytania i problemy, które wielu twórców nawet ponad sto lat później musi rozstrzygać na co dzień. Nie można przecież zatrzymać inwazji maszyn oraz „słów, obrazów i dźwięków na wolności”. Używając języka futurystów, można stwierdzić, że zapłodnili oni wyobraźnię całych pokoleń „futurospazmem”, swego rodzaju komunikacją spazmatyczną, która radykalnie osłabia systemy porozumiewania się ludzi między sobą i wywołuje niespotykane dotąd zaburzenia informacyjne i kulturowe¹¹.

Dla futurystów spazm komunikacyjny nie był przejawem nienormalności i zagubienia w świecie, ale konkretyzował ich utopijne pragnienie totalnej wolności. Zresztą, zdawali sobie oni sprawę z tego, że nawet technika tych oczekiwań nie spełni, czemu na przykład Filippo T. Marinetti dał już wyraz w swojej powieści *Król Hulaka* z 1905 roku, pisząc m.in. „Wolność! Tej zjeść się nie da! – Nie da się też schwycić, gdyż posiada ona elastyczną rozległość wciąż rosnących pragnień...”¹².

Na ogół filozofowie ostro krytykowali apologetyczne i fetyszyzujące podejścia do techniki. Spośród wielu wystąpień w latach 60. i 70. XX stulecia, które zawierały taką zdecydowaną opinię, szczególnie wysokim poziomem krytycyzmu wyróżniała się ambiwalentna „rewaloryzacja utopii”, dokonana przez Georga Pichta, dowodzącego, że metody naukowe spowodowały powstanie „sztucznego świata”, w którym wykuwana jest cała przyszłość ludzkości¹³. Jego zdaniem

10. Enzo Benedetto, *Futurismo/idea*, w: Enzo Benedetto, *Futurismo cento X 100*, Edizioni Arte Viva, Roma 1975, s. 4. (Przeł. T.M.).

11. Zob. m.in. Tadeusz Miczka, *Czas przyszły niedokonany. O włoskiej sztuce futurystycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1988, s. 169, oraz tegoż, „Nowoczesność jako konieczność bycia ponowoczesnym (*differentia specifica* dzisiejszej komunikacji społecznej)”, w: *Nowoczesność*, red. Maciej Tramer, Adam Bąk, Wydawnictwo Gnome, Katowice 2000, s. 35–36.

12. Filippo Tommaso Marinetti, *Roi Bombance, tragédie satirique en 4 actes, en prose...*, Société du Mercure de France, Paris 1905. Cyt. za: Christa Baumgarth, *Futuryzm*, przeł. Jerzy Tasarski, Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1978, s. 15.

13. Georg Picht, *Sztuczny świat*, w: Georg Picht, *Odwaga utopii*, przeł. Krzysztof Maurin, Krzysztof Michalski, Krzysztof Wolicki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981, s. 61–71.

„utopia techniczna” jest „utopią praktykowaną, lecz ślepą”¹⁴, a „obecny kryzys naszej cywilizacji można będzie przezwyciężyć – myśl ta nadal wydaje się nader aktualna – jedynie wówczas, gdy świadomość moralna ludzi zdoła dokonać jakościowego skoku i doścignąć rozwój techniczny”¹⁵. Filozof z Heidelberga postulował, aby współczesna utopia była przede wszystkim utopią „krytyczną”, to znaczy, aby zawierała przesłanki „racjonalnej krytyki aktualnych sytuacji” i samokrytyczną świadomość uwidaczniającą wyraźne rozróżnienie między nią jako fikcją a samą rzeczywistością¹⁶.

Ustalenia Pichta podziela większość uczonych podejmujących problematykę myślenia utopijnego. Od prawie pół wieku stały się one jeszcze bardziej przekonujące w świetle radykalnych zmian zachodzących w obszarach ludzkiej komunikacji, i – szerzej – w całej technosferze. Pojawienie się internetu, wynalazku na miarę druku (wynalezionego w połowie XV wieku), potwierdziło również coraz powszechniejsze przeświadczenie o tym, że w codziennym otoczeniu człowieka w roli metamedium występuje, kojarzony wcześniej głównie z elitarną nauką i literaturą *science fiction*, komputer, co sprzyjało osłabieniu tradycyjnych modeli kultury i powstaniu nowego modelu, takiego, w którym łatwo można wygenerować „sztuczne światy”.

Dotychczasowe modele opierały się na schemacie trójkąta (niektórzy badacze określali go jako piramidę), w którym dominowały relacje góra-dół, to znaczy, że kąt ostry skierowany do góry symbolizował najszerzej rozumianą władzę, przekazującą na dół, do jednostek i społeczeństw „polecenia” dotyczące ich ról społecznych oraz możliwych do wykorzystania hierarchii i systemów wartości. Na podstawie takich, oczywiście uproszczonych, ale dość dokładnie oddających istotę głównych procesów komunikacyjno-kulturowych modeli kultury ludzie opierali swoje myślenie i działanie. To oznacza, że najczęściej opierali się na określonych drogowskazach życiowych i spójnych obrazach rzeczywistości, a więc dysponowali mocnymi tożsamościami.

Wraz z upowszechnianiem się komunikowania elektronicznego takie modele kultury zaczęły przenikać się z otwartymi, oferującymi wielokierunkowość modelami sieciowymi, które szybko zaczęły na nie wpływać oraz je wypierać i zastępować.

Pojęcie sieci – jak pisze Alina Betlej – należy traktować jako główną metaforę ponowoczesności organizującą reguły nowej gospodarki i społeczeństwa, dzięki swej zdolności do opisu wszelkiego typu połączeń, relacji, zależności o charakterze społecznym i ekonomicznym. Sieć jest synonimem wszelkiej komunikacji i funkcjonuje w oparciu

14. Picht, *Odwaga...*, s. 196.

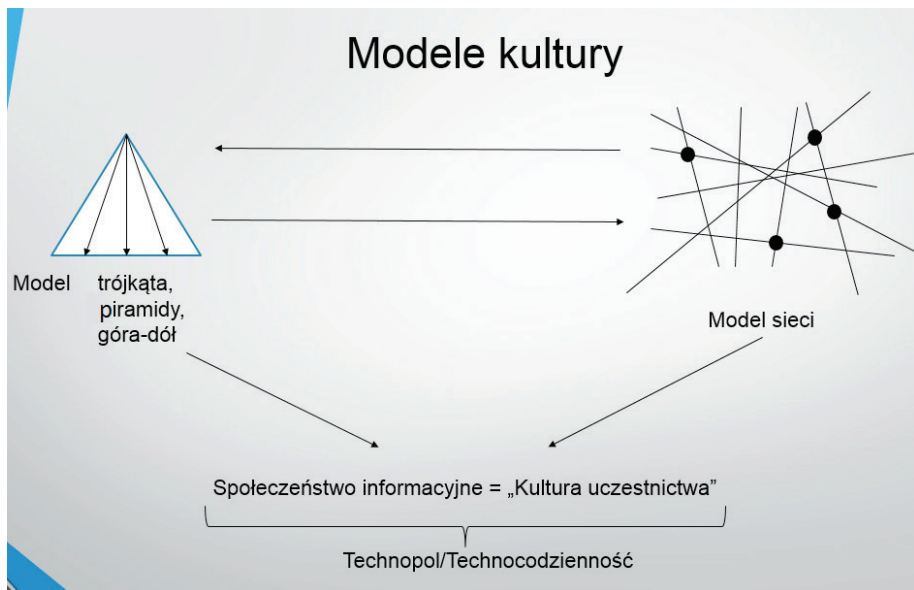
15. Picht, *Odwaga...*, s. 190.

16. Picht, *Odwaga...*, s. 202–203.

o swą specyficzną logikę. W literaturze przedmiotu znajdujemy wiele sposobów analizy kategorii sieci, odpowiadających zarówno ewolucyjnemu rozwojowi teorii sieciowych w matematyce i fizyce, jak i postępującym przemianom społeczno-gospodarczym formującym coraz to nowe oblicza skomplikowanych społecznych sieci. [...] w zasadzie każda z definicji posługuje się tym samym aparatem pojęciowym. Wszyscy piszą o węzłach i połączeniach¹⁷.

Sieć zawsze – co podkreśla Michael Lovaglia – tworzy „wzór potencjalnych relacji wymiany pomiędzy pozycjami”, a „każda z pozycji jest połączona relacją wymiany z co najmniej jedną inną pozycją”¹⁸ i – co wielokrotnie powtarza Derrick de Kerckhove, aby zwrócić uwagę na osobliwość sieci – „jest ona siłą skrajnie decentralizującą”¹⁹. W sieci bardzo łatwo można zastąpić tradycyjne mocne tożsamości (esencjonalne, koherentne i dość trwałe) słabymi (nieesencjonalnymi, niespójnymi i krótkotrwałymi).

Sytuację kulturową, w której – jak nigdy dotąd – łatwo konkretyzuje się myślenie utopijne użytkowników nowych mediów, ilustruje poniższy schemat.



17. Alina Betlej, *Metafora sieci a nauki społeczne – w kierunku zmiany paradygmatu struktur*, „Transformacje. Pismo interdyscyplinarne”, 2007–2008, nr 51–57, s. 100–101.

18. Michael Lovaglia, *Sieciowa teoria wymiany*, w: *Współczesne teorie socjologiczne*. T. I, red. Aleksandra Jasińska-Kania i in., Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006, s. 111.

19. Derrick de Kerckhove, *Inteligencja otwarta. Narodziny społeczeństwa sieciowego*, przeł. Andrzej Hildebrandt, Mikom, Warszawa 2001, s. 21 i n.

Ta sytuacja kulturowa świadczy o wyjątkowości naszej epoki, a łatwo można się o tym przekonać, definiując kategorię wirtualności, niezwykle dzisiaj „popularną”, jako wytwór/produkt ściśle powiązanej z siecią wysokiej technologii (przede wszystkim multimediami). Rzeczywistość wirtualna, jak sama nazwa wskazuje, fizycznie nie istnieje, ale wywołuje rzeczywiste odczucia, ponieważ jest wiarygodnym dla ludzkich zmysłów, a także dla ludzkiego rozumu, obrazem sztucznej rzeczywistości, który jednocześnie dzięki symulacji realność reprezentuje i wzbogaca ją fikcją. Biorąc pod uwagę, że łączy się ona prawie z każdą sferą ludzkiego życia, badacze proponują, aby zrezygnować z traktowania bifurkacji, czyli rozdzielania, jako kryterium nakazującego opozycyjne sytuowanie RW wobec realności i zastąpić je kryterium transwersalności, czyli wielostronnego przecinania się, które uwzględni szerokie spektrum przenikania się tych obydwu wymiarów rzeczywistości²⁰. Podążając tym tropem badawczym, który wyraźnie wskazuje na utopijny potencjał RW, co jednoznacznie stwierdził Wolfgang Welsch, popularyzator kategorii transwersalności, przydatnej do interpretowania społeczno-aksjologicznego pluralizmu²¹, należy jednak najpierw dokonać opisu „bezprecedensowej postaci” wirtualności, bo – jak dowodzi Marek Krajewski – „dziś jesteśmy w niej inaczej, niż byliśmy przez większą część historii ludzkości”²².

Polski socjolog kultury podziela pogląd Simona Penny’ego, głoszący, że w RW jesteśmy już od bardzo dawna²³, i charakteryzując nasze aktualne jej doświadczanie, porównuje ze sobą wirtualność uniwersalną i wirtualność partykularną. Pierwsza jest w ogóle warunkiem życia społecznego w świecie, który jest zawsze światem sztucznym, niezależnie od działania technologii wizualnej symulacji. Natomiast wirtualność partykularna, która wywodzi się z uniwersalnej i również istnieje od niepamiętnych czasów, ale dawniej poszerzała doświadczenia zbiorowe, „wzmacniając intersubiektywność świata”²⁴, a obecnie przede wszystkim jest rezultatem subiektywizacji życia społecznego i kultury, polega na „prolifracji i różnicowaniu tego, co traktujemy jako istniejące i prawdziwe”, a co osiąga się poprzez zapośredniczenie przez maszyny. Dzisiejsza RW, w odróżnieniu

20. Stanowisko szczegółowo przedstawione w: Tadeusz Miczka, *Bifurkacja či transversalita? O vs'ťahoch medzi realitou a fikciou*, w: *Realita a fikcia*, (eds.) Róbert Karul, Matúš Porubjak, SFZ pri SAV a KF FF UCM, Bratislava 2009, s. 231–237.

21. Wolfgang Welsch, *Sztuczne raje? Rozważania o świecie mediów elektronicznych i o innych światach*, w: *Problemy ponowoczesnej pluralizacji kultury. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, cz. 1., red. Anna Zeidler-Janiszewska, Humaniora, Poznań 1998, s. 167–188.

22. Marek Krajewski, *Społeczne jako wirtualne. O starym i nowym typie symulowania realności*, w: *Człowiek między rzeczywistością realną a wirtualną*, red. Andrzej Wójtowicz, Ośrodek Wydawnictw Naukowych, Poznań 2006, s. 78 i 79.

23. Simon Penny, *Dwa tysiąclecia rzeczywistości wirtualnej*, przeł. Joanna Węgrodzka, „Magazyn Sztuki” 1996, 9(1), s. 143–153.

24. Krajewski, *Społeczne...*, s. 86.

od dawnej, uwalnia jednostki od wielu ograniczeń, czasowych, przestrzennych, normatywnych czy obyczajowych: „dziś jesteśmy coraz bardziej wolni – zauważa Krajewski – ale ceną za ten rodzaj emancypacji jest jednak utrata zdolności do komunikowania się z innymi, którą wypiera interakcja z samym sobą”²⁵.

Uznając taki punkt widzenia za przekonujący, przyznać trzeba rację przywołanemu już Georgowi Pichtowi, który w 1972 roku, w książce *Technik und Utopie*, dowodził, że: „Im więcej wprowadza się partykularnej racjonalności w nasz porządek świata, tym bardziej wzmaga się irracjonalność całokształtu sytuacji”²⁶. Jego stanowisko potwierdzają obserwacje dotyczące dwu występujących, najczęściej w formie gier komputerowych lub komunikacji internetowej, odmian RW. Pierwszą jest czysta iluzja, oparta na co najmniej średnim zanurzeniu w maszynowo wygenerowanej rzeczywistości, drugą jest testowanie realności, oparte na słabym zanurzeniu, polegające na stworzeniu swojego awatara i różnych przedmiotów oraz wprowadzeniu ich do wymyślonego tzw. klimatu świata. W obydwu przypadkach wyzwaniem jest z ograniczeń otaczającego nas świata prowadzi do osłabienia rozumności w myśleniu i postępowaniu oraz do nadwartościowywania spontaniczności i emocjonalności. W pierwszym przypadku wywoływane jest poczucie „całkowitego zmysłowego pogrążania się” w sztucznym świecie, a w drugim poczucie ruchomego dystansu, jaki istnieje między prawdziwym światem a rzeczywistością obrazową.

Mechanizm umożliwiający docieranie do takich granic nie funkcjonuje jednakże bez zakłóceń i zawsze całkowicie skutecznie, o czym informują twórcy i badacze RW. Na przykład Charles Jonscher pisze:

Strumień bitów – seria czystych przejść między zerami i jedynekami – jest konstrukcją matematyczną, wytworem ludzkiej wyobraźni, który nie może istnieć w świecie fizycznym. Prawa natury na to nie pozwalają. Przyroda jest analogowa [...]. Cyfrowy strumień bitów może być przybliżeniem, ale nigdy dokładnym odtworzeniem. [...] nie ma obecnie w zasadzie żadnego powodu, dla którego jakiegokolwiek wrażenie zmysłowe nie miałyby zostać wykreowane w jednym miejscu, scyfryzowane, przeniesione w inne miejsce i zaoferowane jakiemuś innemu odbiorcy. Wrażenie zmysłowe mogłoby dotyczyć czegoś rzeczywistego, [...] albo produktu całkowicie zsintetyzowanego, jakim może być artystyczna wizja [...] Ideałem, który nauka może wytwarzać, a którego technika nie potrafi jeszcze udoskonalić, jest całkowite zmysłowe pogrążenie się²⁷.

Dlatego RW jest utopią w znacznym stopniu taką samą, jak wszystkie inne utopie, tylko bardziej atrakcyjną, ponieważ dostarcza doznań, często przyjemnych,

25. Krajewski, *Spoleczne...*, s. 92.

26. Picht, *Odwaga...*, s. 191.

27. Charles Jonscher, *Życie okablowane. Kim jesteśmy w epoce przekazu cyfrowego?* przeł. Lech Niedzielski, Muza, Warszawa 2001, s. 110 i 210–212.

zmysłowych, które są powtarzalne, łatwo osiągalne i dotyczą niemal wszystkich sfer jednostkowego i społecznego życia. Innymi słowy, RW opiera się na nigdy wcześniej tak silnie nie odczuwanym przesunięciu ontologicznym: ona sama materialnie nie istnieje, ale „wprowadzając w błąd” ludzkie zmysły, powoduje, że użytkownicy multimediów odczuwają jednak bardzo mocno psychicznie i fizycznie skutki jej „nie-istnienia”. Jest ona, jak pozostałe utopie, „nie-miejscem”, w którym każdy z nas – jak to niezwykle dramatycznie ujmował Jean Baudrillard – może zapytać:

Jestem w końcu człowiekiem czy maszyną? – I zaraz odpowiadał – Dziś już nie istnieje odpowiedź na to pytanie: realnie i subiektywnie jestem człowiekiem, ale wirtualnie i z praktycznego punktu widzenia jestem maszyną. W konsekwencji więc tworzy się stan antropologicznej niepewności²⁸.

Im wyższy stopień tego stanu niepewności, tym wyższy poziom utopianizmu i przeciwnie, im niższe jego poczucie, tym słabsza świadomość utopijna, gorszy realizm, nie całkiem wyrazista wyobraźnia socjologiczna, mniejszy optymizm poznawczy, bardziej osłabione doświadczanie wartości i mocniej odczuwalna przewaga mitu nad utopią²⁹. Zawsze jednak ten rodzaj technologicznie uwarunkowanego utopianizmu jest czymś więcej niż to, czym były tradycyjne formy reprezentacji, ponieważ konstytuuje – używając słów Josa de Mula – „inny rodzaj bycia-w-świecie”³⁰. Inny, oznacza doskonalszy, głębszy i uwzględniający indywidualne pragnienia oraz bardzo szeroki ich zakres.

Ideał utopianizmu spełnia się więc w sytuacji inkluzji obrazowej, czyli w pełnym zanurzeniu w sztucznym świecie, gdy użytkownicy multimediów popadają w narkolepsję, zapadają jakby w głęboki sen, czy też przenoszą się do innego „świata”, naprawdę tracąc poczucie rzeczywistości. Rzec można, ulegają „narkotyzacji komputerowej”. Oprócz stanów chorobowych i paranormalnych oraz eksperymentów artystycznych i naukowych, takiego totalnego zanurzenia właściwie nigdy się nie osiąga. Poza tym, jak wcześniej zaznaczyłem, ideał pozostaje poza zasięgiem człowieka z powodu ograniczeń jego ciała i umysłu oraz samej technologii. Jednak człowiek nigdy nie doświadczał takiej, niemalże idealnej, inkluzji, najczęściej doświadczał skuteczności teleologii, jaką oferowała mu zawsze „kultura techniczna”.

28. Jean Baudrillard, *Świat wideo i podmiot fraktalny*, przeł. z niem. Andrzej Gwóźdź, w: *Po kinie... Audiowizualność w epoce przekazników elektronicznych*, red. Andrzej Gwóźdź, Universitas, Kraków 1994, s. 254.

29. Por. Irena Pańków, *Filozofia utopii*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1990, s. 169–197.

30. Jos de Mul, *Rzeczywistość wirtualna – pomiędzy technologią, ontologią a sztuką*, przeł. Maria Michałowska, „Kultura Współczesna” 1999, nr 3, s. 14.

Najczęściej użytkownicy mediów elektronicznych tylko testują realność, mając świadomość, że jest ona wyłącznie przybliżeniem, a nie odtworzeniem rzeczywistości, zanurzając się w niej słabo lub co najwyżej średnio i krótkotrwale, co jest oczywiście kolejną w rozważaniach nad RW kwestią umowną. Tego typu testowanie rzeczywistości cieszy się ogromnym zainteresowaniem, co potwierdza nieustannie wzrastająca od 2003 roku popularność gry *Second Life* (SL). W sieci, łączącej wiele serwerów, w 2007 roku było już zarejestrowanych ponad 9 mln graczy, a od tego czasu wzrasta liczba użytkowników kont darmowych i płatnych. Każdy gracz ma wiele możliwości interakcji z otoczeniem w zakresie, który określa hasło reklamowe gry: *Your World. Your Imagination (Twój Świat. Twoja Wyobraźnia)*. Gracze, zwyczajni ludzie, firmy, artyści i producenci, uczelnie, redakcje, wydawnictwa, a nawet państwa, używają platformy SL do celów treningowych, zabawowych, edukacyjnych, handlowych, reklamowych, a także politycznych. Dzisiaj SL nie jest dla internautów największą atrakcją, ale wzrasta zainteresowanie wieloma innymi platformami oferującymi wirtualne „drugie życie”. Obecnie bardziej od rzeczywistości wirtualnej interesuje badaczy technocodzienności i użytkowników wysokiej technologii „rzeczywistość rozszerzona”, która w ostentacyjny sposób łączy w sobie świat realny z wirtualnym, umożliwiając swobodę wykonywania ruchów w trzech wymiarach.

Innymi, również popularnymi, ale wśród użytkowników multimediiów poszukujących przeżyć estetycznych, formami testowania rzeczywistości w RW są *Net Art* i *Web Art*, o których Annick Bureaud pisze:

traktujemy twórczość artystyczną w Internecie na styku utopii – marzeń i pragnień – artystycznych przekazywanych przez artystów z sieci, w relacji do awangard drugiej połowy XX wieku, z podkreśleniem wspólnych elementów teorii lub praktyki, ale także wyjątkowości konkretnych dzieł. [...] dzieła zapraszające do uczestnictwa w Internecie wyrastają jak grzyby po deszczu³¹.

Autorka przytacza liczne przykłady projektów utopijnych konkretyzujących idee tworzenia wspólnego dzieła (ogromny *patchwork*), „sztuki dla wszystkich”, generowania przez każdego internautę dzieła własnego, unikatowego i zindywidualizowanego, traktowania medium komunikacyjnego jako tworzywa, integrowania sztuki z życiem oraz ideę traktowania Internetu jako pasażu do innych miejsc, interprzestrzeni wypełnianej „dziełami teleobecności” i jako miejsca hybrydyzacji między różnymi ludźmi, bytami, kulturami i przestrzeniami oraz jako wehikułu służącego do wyłaniania się „świadomości globalnej”.

31. Annick Bureaud, *Dystrybucja utopii. Net art, web art*, przeł. Teresa Rutkowska, „Kwartalnik Filmowy”, 2001, nr 35–36, s. 144.

Najbardziej utopijną cechą elektronicznej sieci jest więc jej otwartość uosabiana przez nieograniczoną surfowanie, interaktywności i wirtualizowania, otwartość, która znacznie poszerza dotychczasowe obszary i strefy ludzkiej wolności. Internet i inne formy RW doskonale wpisują się w takie ideologiczne projekty przyszłości, które spełniają oczekiwania, głównie wolnościowe, człowieka głęboko zanurzonego w technologicznej codzienności³², projekty, określane przez Łukasza Zweiffła, badacza utopii, jako utopie otwarte³³. W jego ogólnej fenomenologii utopii szczegółowo opisana jest ewolucja tego mocno zakorzenionego w ludzkim myśleniu zjawiska społecznego, w której niedawno nastąpiło otwarcie nowego etapu, spowodowane wyczerpaniem formuły utopii zamkniętej, gwarantującej najczęściej poczucie wyzwolenia w wyizolowanych formach życia społecznego, w kulturze nie tyle oferującej swobodę, ile narzucającej jej bardzo rygorystyczne formy i modele, i zastąpienie jej formułami totalnej wolności.

RW jest już nazywana przez badaczy współczesności *komputopią*, co oznacza, że jest zjawiskiem kulturowo-komunikacyjnym, które potwierdza, jak zauważa na przykład Lech W. Zacher, że:

Dziś utopia się zdetyrializowała i może mieć charakter *open ended*. Można więc powiedzieć, iż ta sytuacja niejako uniwersalizuje utopię jako instrument gry o ludzkie umysły, gry o przyszłość³⁴.

Zachłyśnięci konsumpcyjną wolnością internauci i gracze komputerowi, którzy osiągnęli – używając słynnego określenia Jeana Baudrillarda – „ekstazę komunikacyjną”, w większości łatwo ulegli złudzeniu, że właśnie spełniają się ich najskrajniejsze pragnienia o przekraczaniu wszystkich granic, bo w społeczeństwach sieciowych obowiązuje jakoby jedynie prawo Telemitów, bohaterów *Gargantui i Pantagruela* Rabelais’ego, dzieła sprzed prawie 500 lat, głoszące: „czyń, coć się podoba!”. Analizując zachowania użytkowników multimediów i toczące się już od kilku dekad spory o kształt i charakter cyfrowego prawa, można zauważyć, że chociaż zewsząd słychać nawoływania cyberpaternalistów do umiaru i przestrzegania kodeksów etycznych, to jednak największy wpływ na funkcjonowanie RW wywierają cyberlibertarianie, traktując ją dokładnie jak – użyję trafnego

32. Termin ten proponuje i definiuje Piotr Żabicki w książce: *Technologiczna codzienność. Internet – Bank – Telewizja*, Trio, Warszawa 2007, zwłaszcza na s. 214.

33. Łukasz Zweiffel, *Utopia. Idealna odpowiedź na nieidealną rzeczywistość*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, Kraków 2008.

34. Lech Wojciech Zacher, *Gry o przyszłe światy*, Polska Akademia Nauk, Komitet Prognoz „Polska 2000 Plus”, Warszawa 2006, s. 78.

określenia Łukasza Zweiffła – „idealną odpowiedź na nieidealną rzeczywistość”, świat, w którym wreszcie zatryumfuje idea wolności absolutnej.

W 1993 roku Julian Dibbell pisał o emancypacyjnym potencjale cyberprzestrzeni i dowodził, że postęp naszej cywilizacji związany jest przede wszystkim z możliwościami wyzwolenia się z ograniczeń fizycznego świata i spod bezwzględnej opresji państw, czyli z przenoszeniem życia jednostek i społeczeństw do RW³⁵. Kilka lat później John Perry Barlow porównywał ją na łamach „Wired” do świata Dzikiego Zachodu i zapowiedział, krytykując wszystkie zachodnie systemy demokratyczne, stworzenie przy pomocy internautów, ale najpierw grupy aktywistów z Electronic Frontier Foundation, wirtualnej ojczyzny, która będzie lepsza i sprawiedliwsza od państw, w których żyjemy, ponieważ:

Tworzymy świat, do którego każdy może wejść bez uprawnień czy uprzedzeń opartych na rasie, zamożności, potędze wojskowej lub pochodzeniu. Tworzymy świat, gdzie każdy i wszędzie może wyrażać swoje przekonania, nieważne jak odosobnione, bez lęku o to, że zostanie zmuszony do milczenia lub skłoniony do konformizmu³⁶.

Właśnie takie traktowanie RW jako utopii z jednej strony ujawnia rzeczywiste ograniczenia ludzkiej wolności (np. potwierdzają to słowa z *Deklaracji* „u nas materii nie ma. Nasze osobowości nie mają ciała”³⁷), ale z drugiej strony RW rozwija idee wolnościowe, wywierając zauważalny wpływ na świat realny³⁸. Jest przecież oczywiste, że wolność totalna (czyli dowolność) nigdy nie istniała i nie istnieje w ludzkim świecie, a poza tym, co przypomina wszystkim niepoprawnym idealistom Gerhard Banse: „Przeciwności realnego świata nie da się przekroczyć dzięki »chytryści rozumu«, ani też dzięki zastąpieniu ich przez rzeczywistość wirtualną”³⁹.

Mimo to, RW jest niewątpliwie dla wielu współczesnych ludzi kuszącą i atrakcyjną formą utopii technicznej, zwłaszcza dla tych poszukujących ekstremalnych doznań, wrażeń gwarantujących wzrost adrenaliny, dla hazardzistów, szalonych ryzykantów, nieustępliwych eksperymentatorów i skrajnych buntowników, odrzucających wszelkie tabu. Takich ludzi jest coraz więcej, ale szczególnie atrakcyjna jest RW dla większości zwykłych użytkowników multimediów, którym przecież

35. Julian Dibbell, *Rape in Cyberspace*, „The Village Voice” 1993, 23 December, s. 8.

36. Barlow, *Deklaracja...*, s. 203.

37. Barlow, *Deklaracja...*, s. 203.

38. Tadeusz Miczka, *Czas infowolności. O kontynuacji mitów jednostkowej niezależności i skutecznego prawa społecznego w XXI wieku*, „Transformacje. Pismo interdyscyplinarne”, 2011, nr 1–2 (68–69), s. 188–201.

39. Gerhard Banse, „Rzeczywistość wirtualna” i jej odniesienie do „rzeczywistości realnej”, w: *Człowiek a światy wirtualne...*, s. 48.

nie wystarcza odwagi ani wytrwałości w osiągnięciu celów trudnych, dalekosiężnych i przynoszących konsekwencje nie do przewidzenia, ponieważ oferuje im ona nadzwyczaj szeroki wachlarz utopijnych „chwil zapomnienia”.

Ważne wydają się dzisiaj pytania: czy następne wynalazki technologiczne wzmocnią utopijny potencjał RW i czy będą one sprzyjały upowszechnianiu się ideałów utopianizmu? Oczywiście odpowiedź nie może być całkowicie jednoznaczna, ale – wykluczając stany powszechnej schizofrenii, paranoi i polifrenii oraz uwzględniając dotychczasową wiedzę akademicką na temat pożytków i niebezpieczeństw związanych z wirtualnością – można, nie ryzykując możliwości popełnienia pomyłki, stwierdzić, że zjawisko to toruje jedynie drogę do przeżywania – podkreślam ponownie – atrakcyjnych stanów, które można określić jako utopijne przygody. Jednakże z pewnością nie jako utopijne trwanie.

Już pod koniec poprzedniego wieku, mimo milenijnych nastrojów, większość badaczy wyrażała swoje zdecydowane rozczarowanie RW. Po upływie piętnastu lat optymizm Raymonda Kurzweila, Nicholasa Negroponte i twórców filmów z gatunku *Być jak John Malkovich* (reż. Spike Jonze, 1999), nie znajduje potwierdzenia w praktykach komunikacyjnych ani w odkryciach naukowców i można w ocenie tego zjawiska tylko ograniczyć się do konstatacji Piotra Sitar-skiego, który w pierwszej polskiej książce poświęconej RW uznał, że technologia ta i inne media interaktywne wnoszą „nową jakość do sfery porozumiewania się ludzi. Otwierają także zupełnie nowe pole: obejmujące komunikację człowieka z komputerem symulującym inteligencję”⁴⁰. Dzisiaj dodać można, że otwierają pole, na którym spełniają się, ale znowu tylko częściowo, w takim stopniu, w jakim za pomocą komputera „rozszerzać” można świat rzeczywisty, odwieczne pragnienia człowieka poszukującego idealnej krainy szczęśliwości.

Na drodze do szczęścia oferowanego przez RW, którego zresztą zdefiniować się nie da, znajduje się bowiem kilka zasadniczych przeszkód, wynikających ze sprzeczności, na jakich opiera się w tym przypadku działanie całego mechanizmu komunikacyjnego. Aby je zilustrować, ograniczę się do przywołania dwóch przykładów. Pierwszy dotyczy specyficznych cech infowolności i odsyła do kwestii „oszukania”, którą na początku moich refleksji podjąłem za pośrednictwem słów Erazma z Rotterdamu. Otóż, jak wynika z opracowań autorstwa Lawrence’a Lessiga, Yochaia Benklera, Cassa Sunsteina, Jonathana Zittraina i wielu innych badaczy zachowań użytkowników multimediów, czując się w RW ludźmi nadzwyczaj wolnymi, jesteśmy jednocześnie ludźmi bardziej inwigilowanymi

40. Piotr Sitar-ski, *Rozmowa z cyfrowym cieniem. Model komunikacyjny rzeczywistości wirtualnej*, RABID, Kraków 2002, s. 164.

i kontrolowanymi, aniżeli byliśmy dotąd. Im więcej odczuwalnej wolności, tym więcej nadzoru, ale mało dotkliwego i właściwie nieodczuwanego przez zmysły⁴¹.

Drugi przykład dotyczy infoaktywności, skutecznie podważającej wiarę użytkowników technologii w to, że RW jest lub stanie się przestrzenią, w której spełnić można pragnienie *dolce far niente*. Otóż, w tzw. kulturze uczestniczącej nieustannie wzrasta rola wirtualności, ale uczestnictwo w niej, co potwierdzają wszystkie badania, nie jest dobrowolne. Mimo że użytkownicy przestają być biernymi konsumentami i stają się prosumentami (współtwórcami, współna-dawcami), to jednak ich uczestnictwo jest przymusowe. Użytkownicy na ogół tak tego nie postrzegają i zachłystują się komunikacyjną wolnością. Wszyscy są jednak w różny sposób stale zachęcani i zmuszani, poprzez umowy, regulaminy, systemy pracownicze, formy usług i użytkowania (np. agresywną interaktywność i multitasking) do nadaktywności⁴². Właściwie *homo electronicus* pracuje dzisiaj często więcej niż pracowali ludzie w epoce przemysłowej, ale w dobie technopolu pracuje się szybciej, w różnych godzinach dnia i nocy, w niemal każdym miejscu. Zamiast cieszyć się odpoczynkiem w „krainach pieczonych gołąbków”, coraz częściej jesteśmy zachęcani do zmiany stylu życia i zachowania większego dystansu do wygenerowanej techniką cyfrową RW. Dlatego Steven Poole i Ulrich Schnabel przestrzegają internautów (właściwie internetoholików) przed nadmierną pracowitością, dokładnie przed „zarabianiem się”, i głoszą pochwałę nieróbstwa oraz uczyć sztuki leniuchowania, a Steven Poole namawia ich do przeciwstawiania się spontaniczności, zaś Carl Honoré roztacza przed nimi uroki powolności⁴³.

W świetle dotychczasowych ustaleń RW oraz RR można uznać za jedno z najważniejszych źródeł utopianizmu, które kształtuje wyobrażenia współczesnego człowieka o jego przyszłości, ale również za istotny punkt odniesienia dla – w terminologii Immanuela Wallersteina – XXI-wiecznej utopistyki, rozumianej jako

41. Por. m.in. Lawrence Lessig, *Wolna kultura*, przeł. Przemek Białokozowicz i in., WSiP, Warszawa 2005.

42. Tematyka ta została szeroko przedstawiona m.in. w: Tadeusz Miczka, *Infoactivism as the Basis of Communicational Reversal*, w: *Virtualisierung und Mediatisierung kultureller Räume. Die Neuen Medien-Gewinne-Verluste-Gefahren*, (Hg.) Hans-Joachim Petsche, Julius Erdman, Antje Zapf, Trafo Verlagsgruppe Dr. Wolfgang Weist, Berlin 2015, s. 115–124.

43. Steven Poole, *Pochwała nieróbstwa*, „Gazeta Wyborcza. Magazyn Świąteczny”, 03.01.2014, s. 23 oraz Steven Poole, *Przeciw spontaniczności*, „Gazeta Wyborcza. Magazyn Świąteczny”, 22.08.2014, s. 22–23; Ulrich Schnabel, *Sztuka leniuchowania. O szczęściu nicnierobienia*, tłum. Viktor Grotowicz, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA S.A., Warszawa 2014; Carl Honoré, *Pochwała powolności. Jak zwolnić tempo i cieszyć się życiem*, przeł. Krzysztof Umiński, Drzewo Babel, Warszawa 2011 oraz Carl Honoré, *Bez pośpiechu. Jak mądrze rozwiązywać problemy i nie zwariować w szybkim świecie*, tłum. Wojciech Mitura, Drzewo Babel, Warszawa 2015.

poważna ocena alternatyw historycznych, ocena według materialnej racjonalności alternatywnych i możliwych systemów historycznych. Jest to trzeźwe, racjonalne i realistyczne oszacowanie systemów społecznych, narzucanych przez nie ograniczeń oraz obszarów otwartych na ludzką kreatywność. Nie chodzi o doskonałą (i nieuchronną) przyszłość, ale o przyszłość alternatywną, miarodajnie lepszą i historycznie możliwą. Jest to więc zadanie związane jednocześnie z nauką, polityką i etyką⁴⁴.

Całej naszej rzeczywistości i samych siebie nie przeniesiemy do RW, niezależnie od tego jak udoskonalać będziemy technologię umożliwiającą coraz głębsze zanurzenie się w sztucznym świecie i jaką niepodległość cyberprzestrzeni wywalczymy. Jednak doświadczanie tej niezwykłej, nowoczesnej gry między bluffem a prawdą, czyli przebywanie pomiędzy realnością a wirtualnością, może nam pomóc w rozwiązywaniu problemów egzystencjalnych i ustrojowych, które trzeba rozstrzygać w okresie przejściowym, w jakim nasz świat się znajduje od czasu, gdy zachwianiu uległ tradycyjny, ogólny ład, na jakim się opierał. Z krótkiej historii RW otrzymujemy również pouczającą lekcję pokory na temat deregulacji w świecie znajdującym się w takim *interimie*, który zdaje się nie kończyć, a przenikanie rzeczywistości jest nadzwyczaj nieklarowne. Jedną z największych iluzji, jakiej ulegają użytkownicy multimediów, jest wrażenie, że nie potrzebują już prawie żadnych regulacji odnoszących się do swojego myślenia i postępowania.

44. Immanuel Wallerstein, *Utopistyka. Alternatywy historyczne dla XXI wieku*, tłum. Iwo Czyż, Bractwo Trojka, Poznań 2008, s. 33.



Niežnośna utopijność utopizmu

Ten niezbyt elegancki pod względem literackim tytuł należy potraktować jako grę słów wskazującą na znaczenia, które mają zostać tu wydobyte. Po pierwsze, pojęcie „niežności” można rozumieć dwojako: jako nieusuwalną własność, coś nie do zniesienia, nie do przekroczenia, coś, z czym należy się pogodzić, uznać fakt za pewny, ale nieżnośne to także emocjonalne obciążenie przekraczające siły, z którym dalej nie sposób żyć. W niniejszych rozważaniach nieżnośność utopizmu należy odnosić do obu tych znaczeń. Z kolei użyta tautologia – utopijność utopizmu – ma za zadanie uwypuklić fakt, na który zwrócił uwagę Ludwig Wittgenstein, tj., że w przypadku tautologii mamy do czynienia ze zdaniem, które są „prawdziwe dla wszystkich możliwości prawdziwościowych zdań elementarnych”¹. Tautologia jest zdaniem bezwarunkowo prawdziwym – utopizm jest utopijny i nic tego nie zmieni, natomiast wadą tautologii jest jej zerowa wartość informacyjna. Tautologia to także „powtórzenie tego, co zostało już powiedziane”² i w tym potocznym znaczeniu często służy jako środek wyrazu mający na celu wzmocnienie wypowiedzi: chodzi o uwypuklenie faktu, że utopizm jest utopijny, a projekty społeczne tworzone z nastawieniem – może tym razem się uda – dotyczą wyłącznie *outopii*³, czyli miejsc, które nie istnieją.

Wynikające z tytułu gry pojęciowe zarysowują kilka obszarów wartych przeanalizowania. Pierwszy, nazwijmy go nieżnośnością pierwszą, to nieusuwalne cechy utopizmu, które czynią go utopijnym. Przyjmuje się, że istotnym czynnikiem, generującym nieżnośną ograniczoność utopizmu, jako projektu społecznego, jest zbyt duża łatwość fragmentarycznego rozumienia źródeł niedoli ludzkiej i jego perswazyjny charakter. Drugi obszar, nieżnośność druga, dotyczy poczucia bezradności wobec braku możliwości zaprojektowania „miejsca dobrego”: zakłada się, że utopizm, jako nadzieja na „lepsze jutro”, zawiera w sobie fałszywą tezę

1. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. Bohdan Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 37.

2. „Tautologia”, w: *Mała Encyklopedia Logiki*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk Łódź, 1988, s. 190.

3. *ou i topia – outopia – miejsce, którego nie ma*, zob. Joanna Kamińska, *Nowe wspaniałe światy. Współczesne projekty doskonałego społeczeństwa*, Nomos, Kraków 2012, s. 18; Łukasz Stefaniak, *Utopizm: źródła myślowe i konsekwencje cywilizacyjne*. Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 59.

i przewyciężenie jej wymaga zmiany myślenia o „dobrym miejscu” – jest ono miejscem „możliwie dobrym”, a nie idealnym. Ostatni wątek niniejszych rozważań będzie poświęcony próbie zarysowania projektu takiej *topii*, która ma szansę zrealizować zasadę „możliwie dobrego świata” – tutaj określanej mianem ekotopii.

Zaproponowane podejście do kategorii utopizmu wydaje się uzasadnione, bowiem obecnie, jak żadne wcześniejsze pokolenia, mamy prawo z pozycji osób doświadczonych mówić o zawodności projektów, które miały doprowadzić do ostatecznej naprawy rzeczywistości; co ciekawe, nie ucząc się na błędach, niezrażeni dalej planujemy lepsze, wspaniałe światy. Jako ludzkość popadliśmy w rodzaj mentalnego zapętlenia: zamiast przytomnie konstatować brak efektywności, kierujemy się wiarą, że może tym razem się uda. Niniejsze rozważania poświęcone są temu, dlaczego udać się nie może oraz jak musimy przeformatować swoje myślenie o tworzeniu lepszej rzeczywistości.

Nieznośność pierwsza

Analiza nieusuwalnych cech utopizmu, które czynią go utopijnym, wymaga wstępnego zdefiniowania pojęcia pierwotnego, tj. utopii. Powszechnie uznaje się, że twórcą tego terminu jest Thomas More, który w *Prawdziwie złotej księżeczce o najlepszym urzędzeniu rzeczpospolitej i o nowej wyspie Utopii*, wydanej w 1516 roku, opisuje idealne państwo leżące na jednej z wysp Nowego Świata. Nazwa wyspy pochodzi od greckiego *topia* oznaczającego miejsce oraz „u”, które można interpretować jako *eu* – eutopia – dobre miejsce, lub *ou* – outopia – jak wspominało już wcześniej, „miejsce, którego nie ma”. Zdaniem wielu badaczy More doskonale zdawał sobie sprawę z tej wieloznaczności, a zaproponowana przez niego zabawa semantyczna miała na celu, zdaniem Krzysztofa Maja, „uwypuklenie istoty narracji utopijnej, u której podstaw tkwi przeświadczenie o niewspółobecności porządku realnego i utopijnego”⁴. Oznaczałoby to, że w samym pojęciu „utopia” More ironicznie „zaszył” antynomię semantyczną: albo miejsce jest idealne, albo realne, nigdy nie jednocześnie⁵. W tym pierwotnym znaczeniu utopia była „narracją o podróży z rzeczywistego, aktualnego i faktycznego świata do świata nierzeczywistego, możliwego i kontrfaktycznego, zaplano-

4. Krzysztof Maj, *Utopia, czyli tam i z powrotem. O założeniach narracji eu- i dystopijnych*, „WIELOGŁOS” 2014, 3/2014, nr 21, s. 39.

5. Innego zdania jest Gianni Vattimo, w jego przekonaniu T. More w swojej pracy projektuje miejsce optymalne, tj. takie, które jest możliwe do zrealizowania, zob. Gianni Vattimo, *Spółczesność przejrzyste*, przeł. M. Kamińska, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2006, s. 87.

wanego jako »idealna odpowiedź na nieidealną rzeczywistość«⁶, i jako jeden z wielu gatunków, obok uchronii, metatopii i allotopii⁷, jest zaliczana do ogólnie rozumianej literatury *science fiction*. W takim sensie stanowi formę ćwiczeń z wyobraźni, które w swojej treści zawierają wizje światów alternatywnych wobec rzeczywistości, bez jasnego określenia stopnia możliwości ich realizacji. Jak stwierdza Waldemar Czajkowski:

to czy jakiś świat społeczny jest możliwy (a także jak mocno/słabo możliwy, itp.) zależy wszak od tego – co jest możliwe – z uwagi na naturę ludzką (ale także na ile jest możliwe, by ową naturę zmienić), – z uwagi na posiadaną (możliwą do zdobycia...) wiedzę o świecie, – ze względu na znane (możliwe...) technologie, – dostępne (ewentualnie dostępne...), – surowce...⁸

Ocena możliwości realizacji utopii jako wizji literackiej jest zatem sprawą złożoną. Trudności te komentuje Umberto Eco, mówiąc, że „teksty mają sens lub wiele sensów, i nie można powiedzieć, że nie mają żadnego lub że wszystkie one są równie słuszne”⁹, co sugeruje, że narracje *science fiction* mogą być bardziej lub mniej słuszne, ale nadal pozostają fikcją literacką.

Dosyć paradoksalnie to filologiczne umocowanie pojęcia utopii z czasem zostało przekształcone w „normatywny model alternatywnego porządku społecznego, określający zarówno teorię, jak i praktykę społeczną”¹⁰, ukierunkowując uwagę nie tyle na światotwórczą funkcję konstruowanych, fikcyjnych narracji, ile na poszukiwanie sposobów realizacji idealnego stanu świata, przekształcając w ten sposób utopię w utopizm. O ile utopia to fikcyjna narracja o świecie równoległym, często odnosząca się krytycznie do rzeczywistości, bo kluczowym rysem tej wizji jest obrona wolności, równości i braterstwa, o tyle utopizm należy uznać za formę fundamentalizmu społecznego, w którym, w oparciu o zasadę racjonalności, podejmuje się działania polityczne, odnoszące się do określonego sposobu formułowania celów ostatecznych, i w takim sensie utopizm jest wiarą w „mocną”, używając słów Czajkowskiego, możliwość realizacji utopii.

6. Maj, *Utopia...*, s. 38.

7. Jest to podział literackich gatunków *science fiction* wprowadzony przez Umberto Eco, zob. Krzysztof Maj, *Allotopie – wprowadzeni do poetyki gatunku*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” LVII, z. 1, s. 91–105.

8. Waldemar Czajkowski, *O pożytkach z utopii i niebezpieczeństwie utopizmu*, w: *Organizacje jako utopie*, red. Jerzy Broda, Aldona Musiał, Jacek Rąb, Stowarzyszenie na Rzecz Rozwoju Nauki Polskiej, Zabrze 2004, s. 77.

9. Umberto Eco, *Czytanie świata*, przeł. Monika Woźniak, Znak, Kraków 1999, s. 23.

10. Jeffrey C. Alexander, *Siła utopii i utopia naprawy obywatelskiej*, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, red. Aleksandra Jasińska-Kania, Lech M. Nijakowski, Jerzy Szacki, Marek Ziółkowski, przeł. Przemysław Sadura, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2006, s. 438.

Jednocześnie utopizmu, w tym znaczeniu, o którym tu mowa, nie należy identyfikować z „obrazem doskonale działającego świata myśli, cnót i czynów”¹¹, który dostarcza standardów – „jak być powinno”, jest pójściem o krok dalej. Utopizm nie zadowala się projektowaniem wzorca, który ze względu na swój modelowy charakter nie ma szansy na aktualizację, bo nie uwzględnia wszystkich kontekstów, założeń, wadliwie diagnozuje, upraszcza itp., ale daje nadzieję i wyznacza kierunek. Utopizm nie jest inspiracją¹² „w najprzeróżniejszych niszach, szczelinach, sferach i subsystemach danego porządku społecznego”¹³, jest uzurpacją, której celem jest dążenie do totalnej realizacji modelu. Totalność tę należy rozumieć zgodnie z etymologią tego pojęcia¹⁴, to znaczy, że utopizm jest wszechogarniającym planem wprowadzanym w życie, wykluczającym istnienie alternatyw działania. Nierozzerwalnie jest związany ze sprawowaniem władzy zgodnie ze schematem, w którym ci, którzy mają wizję, kierują podczas gdy reszta się podporządkowuje. Bardzo trafnie komentuje to Łukasz Stefaniak, pisząc, iż „autorzy utopii »zamykają« człowieka w projektowanym przez siebie świecie”¹⁵.

Przy opisie utopizmu warto wskazać kilka, niejako „istotowych” dla niego, cech. Podstawą jest wiara w możliwość istnienia rzeczywistości, w której wszystkie konflikty i problemy zostały wyeliminowane. Utopizm zakłada także istnienie jednego, całościowego rozwiązania, zgodnie z którym człowiek na drodze racjonalnej refleksji jest w stanie precyzyjnie zdiagnozować przyczyny niedoli ludzkiej, opracować rozwiązania i wprowadzić je w życie. W utopizmie bardzo silne jest także przekonanie jego twórców, że wyłącznie TEN projekt zawiera „błogosławioną prawdę,” a to, jak zaznacza Roger Scruton, powoduje, że dana wizja staje się nie do obalenia¹⁶. W jego mniemaniu jest to jeden z elementów tworzących fałszywy stereotyp utopizmu, u jego podstaw stoi umysłowość utopijna „kształtowana przez swoistą potrzebę moralną i metafizyczną, która prowadzi do akceptacji absurdów, nie pomimo ich absurdalności, lecz ze wzglę-

11. Alexander, *Sila...*, s. 438.

12. Właśnie jako natchnienie utopizm rozpoznaje Andrew Dobson; jego zdaniem utopijne wizje są skarbnicą inspiracji, z której mogą czerpać działacze społeczni, reformatorzy, itp. Potrzebna jest radykalna alternatywna dla rozwiązań istniejących obecnie i to właśnie utopijne projekty ekologiczne są w stanie wypełnić tę lukę, zob. Jabareen Yosef, *A new conceptual framework for sustainable development*, „Springer Science+Business Media”, 2008, 2008/ 10, s.186.

13. Alexander, *Sila...*, s. 438.

14. Totalny od *totalis, totus* w średniowiecznej łacinie oznaczających całkowity, zupełny, patrz: *Online Etymology Dictionary*, <<http://www.etymonline.com/word/total>> (16.10.2017).

15. Stefaniak, *Utopizm...*, s. 111.

16. Roger Scruton, *Pożytki z pesymizmu i niebezpieczeństwa fałszywej nadziei*, przeł. Tomasz Bieroń, Wydawnictwo ZYSK I SKA, Poznań 2012, s. 69.

du na nie”¹⁷. Tam, gdzie inni zdają się dostrzegać utopijność projektu, jego twórcy lub zwolennicy wyposażeni w głęboką wiarę w skuteczność rozwiązań, selekcionują wszelkie informacje mogące świadczyć o zawodności planu. Naprawa rzeczywistości wymaga przyjęcia nowych schematów działania, tyle że ten nowy schemat buduje się w kontrze do rzeczywistości, jakby chciano jej zaprzeczyć. Jak stwierdza Scruton, jest to zemsta na rzeczywistości, która w praktyce, w każdym utopijnym eksperymencie, przeradza się w wyznaczenie jakiejś grupy do ukarania¹⁸. Takie podejście wymusza wręcz perswazyjny charakter projektowanych wizji i stwarza podziały na tych „za” i „przeciw”, którzy muszą zostać „przekonani” lub usunięci. „Utopizm nie toleruje różnorodności, wyjątkowości, debat etc. [...] Nie może być żadnych konkurencyjnych głosów, spowolnień lub obstrukcji”¹⁹. Dlatego zdaniem Marka R. Leviego utopizm cechuje stosowanie propagandy, przemilczeń, przekłamań itp²⁰, w efekcie prowadzi to do instrumentalizacji całego społeczeństwa, „utopista dąży do realizacji stanu idealnego, posługując się jakimś wzorem stanowiącym wizję społeczeństwa jako całości”²¹, któremu muszą się podporządkować wszyscy, zatem zarówno rządzący, jak i rządzeni „pozostają na usługach” *idée fixe* stanowiącej fundament określonej utopijnej wizji.

W zarysowanych powyżej cechach utopizmu dwa wątki, jak się wydaje, są kluczowe: pierwszy to nieusuwalna fragmentaryczność spojrzenia, bo dokonywana z punktu widzenia jednej idei, jednej grupy czy też jednej opcji wychodzenia z opresji. Drugi wątek, będący konsekwencją pierwszego, to perswazyjny charakter utopizmu, bo ujednoclenie myśli, działań politycznych, społecznych, odbywa się w rezultacie stosowania słabszych, lub nazwijmy je eufemistycznie, silniejszych narzędzi nakłaniających²².

17. Scruton, *Pożytki...*, s. 68.

18. Scruton, *Pożytki...*, s. 78.

19. Mark R. Levin, *Amerytopia: The unmaking in America*, Threshold Editions, New York 2012, s. 11.

20. Levin, *Amerytopia...*, s. 11.

21. Karl R. Popper, *Spółczesność otwarta i jego wrogowie. Urok Platona*, przeł. Halina Kraheńska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 182.

22. Wydaje się, że XX wiek dostarcza wystarczającą liczbę przykładów odstrasających, i obok tych oczywistych eksperymentów, tj. III Rzesza czy stalinizm, w archiwach, z zażenowaniem odkrywa się w Europie, w tym w Szwecji, wstydlive dokumenty dotyczącą polityki eugenicznej, opartej na idei uszlachetniania człowieka przez zachowanie higieny dziedziczenia, zob. Maciej Zaremba Bielawski, *Higienisci. Z dziejów eugeniki*, przeł. Wojciech Chudoba, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2011. Interesujące, choć kontrowersyjne może się także wydawać zaproponowane przez Gilberta Rista podejście do ekonomii jako nauki, które prezentuje w *Urojeniach ekonomii*, zob. Gilbert Rist, *Urojenia ekonomii*, przeł. Światosław Florian Nowicki, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2015.

Nieznośność druga

Druga nieznośność utopizmu jest wynikiem tego, co Mircea Eliade określał mianem syndromu rajskiego, który wyraża tęsknotę za rajem utraconym²³, lub jak tłumaczy Eric Voegelin, jest skłonnością „przenoszenia transcendencji bezpośrednio do wymiaru realnego i domagania się, by »ostateczny cel« świata był obecny tu i teraz”²⁴. Nawet jeżeli skłonnościom do utopizmu nadamy tak szlachetne znaczenie, to ważne jest rozpoznanie momentu w historii, kiedy tęsknoty te zaczęły dochodzić do głosu.

Gianni Vattimo w *Spółczeństwie przejrzystym*, w rozdziale zatytułowanym *Utopia, kontrutopia, ironia*, stawia tezę dotyczącą istnienia korelacji pomiędzy pojawieniem się myśli racjonalnej i myśli utopijnej, a obecnie ta zależność uwidoczniła się poprzez negatywne doświadczenia polityczne XX wieku, militarne zastosowania technologii, klęski i wynaturzenia rewolucji itd., które wyzwoliły tendencje kontrutopijne, tj. literackie lub filmowe wizje dystopijne czy antyutopijne. W jego mniemaniu zbiega się to z faktem, który określa jako kontrfinalność rozumu, czyli odkrycie, „że racjonalizacja świata obraca się przeciwko rozumowi i jego celom – doskonałości i emancypacji – i że dzieje się tak nie w wyniku błędu, zbiegu okoliczności czy przypadkowego zniekształcenia, lecz właśnie w tej mierze, w jakiej rozum coraz doskonalej realizuje swój program”²⁵. Niejako dochodzi do „załamania” idei tworzenia idealnego świata, kiedy XX-wieczne fakty dewalują skuteczność racjonalności jako narzędzia realizacji „dobrobytu”. Wychodzi na jaw to, na co zwracał uwagę K.R. Popper, tj., że projekty utopijne dążą „do racjonalnego zaplanowania całego życia społecznego, choć nie posiadamy, żadnej faktycznej wiedzy koniecznej do zrealizowania tak ambitnych zamiarów”²⁶. Wszelkie formy utopizmu zrodziły się z uzurpacji naszego rozumu, z przesadnej wiary w jego siłę z tego, że może takiemu zadaniu sprostać, i z rozczarowania, z nieudanych eksperymentów, których toksyczność ujawnia się dopiero *post factum*. W takim sensie nieznośność druga jest doświadczeniem frustracji, bo wynika z poczucia bezradności wobec braku możliwości zaprojektowania *eutopii*. W świetle tego utopizm, jako nadzieja na „lepsze jutro” zawiera w sobie fałszywą tezę, mianowicie, że dysponujemy narzędziami i wiemy jak je wykorzystywać. Historia pokazała w realizowanych eksperymentach zawodność jednego i drugiego przekonania. Odpowiedzią na tę trudność może być próba przyjęcia nowej strategii działania.

23. Stefaniak, *Utopizm...*, s. 65.

24. Scruton, *Pożytki...*, s. 68.

25. Vattimo, *Spółczeństwo przejrzyste...*, s. 86.

26. Popper, *Spółczeństwo...*, s. 185.

Ekotopia – myślenie cząstkowe

We wszystkich przejawach utopizmu naprawa świata jest dokonywana z bardzo ograniczonej perspektywy, jest wybierany jeden lub kilka czynników i to jest podstawa projektowania nowej rzeczywistości, w której ta rozpoznawana toksyczność zostaje wyeliminowana – tymczasem niedola ludzka ma charakter emergentny, nie można zaprojektować lepszego świata bez uwzględniania szczegółów²⁷. Wydaje się, że istotnym czynnikiem, generującym nieznośną ograniczoność utopii jako projektu społecznego, jest zbyt duże przywiązanie do stojącego za utopijnym myśleniem potencjału sprawczego człowieka i jego roli w świecie. Skoro wcześniejsze sposoby zawiodły, należy poszukiwać nowych, pamiętając jednocześnie o fałszywości pewnych tropów. Wydaje się, że cennej wskazówki dostarcza Popper w krytycznej analizie utopizmu: jego zdaniem poprawne metodologicznie podejście do naprawy ludzkiej doli powinno opierać się na tzw. inżynierii cząstkowej, tj. raczej na wyszukiwaniu i zwalczaniu największego i najpilniejszego zła niż walce o największe dobro ostateczne²⁸, raczej na otwieraniu się na rzeczywistość i doraźnym reagowaniu na pojawiające się potrzeby niż na całkowitym przeprojektowywaniu świata w imię arbitralnie wybranej idei. Realizacja założeń inżynierii cząstkowej wymaga innego spojrzenia na „miejsce życia”, nie jako obszar do zawładnięcia, ale współegzystowania, bo tylko wtedy ma szansę pojawić się dostosowawcza reakcja na środowisko życia, w której naprawie podlegają bieżące niedogodności.

Adekwatne w tym względzie wydaje się pojęcie ekotopii²⁹, zaproponowane przez Agnieszkę Jelewską, nawiązujące do biologicznego terminu – ekotopu, czyli systemowych związków zachodzących „między organizmem i bardzo konkretnym

27. Scruton zwraca uwagę na to, że twórcy planów naprawczych nigdy nie zadają sobie trudu doprecyzowania szczegółów, a to one ostatecznie przesądzają o opresyjności opracowanego systemu, zob. Scruton, *Pożytki...*, s. 72.

28. Popper, *Społeczeństwo...*, s. 181.

29. Pojęcie ekotopii może być kontrowersyjne ze względu na istniejące w obiegu kulturowym konotacje nawiązujące do powieści Ernesta Callenbacha pod takim samym tytułem, zob. Callenbach, *Ekotopia. The Notebooks and Reports of William Weston*, Banyan Tree Books, Berkeley 2004. Książkę Callenbacha gatunkowo zalicza się do *political fiction* i zgodnie z tytułem jest to powieść pomyślana jako „notatki z podróży” do *Ekotopii*, czyli miejsca zaprojektowanego przez jego mieszkańców zgodnie z zasadami przyjaznego środowiska stylu życia. W tym znaczeniu ekotopii została wyeksponowana obecnie najbardziej oczywista interpretacja przedrostka eko – odnosząca się do tego, co ekologiczne, w której środowisko zostaje utożsamione ze środowiskiem naturalnym. W pewnym uproszczeniu *Ekotopia* Callenbacha to miejsce życia ekotopian, którzy tworzą system społeczny łączący ekologiczny tryb życia z nowoczesną technologią. Nie znaczy to jednak, że propozycja Callenbacha wyczerpuje możliwe znaczenia, bowiem pojęcie ekotopii otwiera się także na inne konotacje. W podejściu Agnieszki Jelewskiej istotny jest walor budowania relacji w lokalnych kontekstach.

otoczeniem, przy jednoczesnym otwarciu na koegzystencję³⁰. Pojęcie ekotopu pierwszy raz zostało użyte w 1936 roku przez Thorvalda Sorensena „do opisania szczegółów relacji pomiędzy określonymi gatunkami w warunkach lokalnego środowiska”³¹.

Ekotopia w tym przypadku jest *topią*, w której, od *oikos* – dom, stosunki życiowe – zadamawiamy się, wchodząc z nią w symbiozę. To przemodelowanie myślenia na wspólne bycie wymaga innej metody ustalania zasad współżycia, przyjmowane „wizje” muszą powstawać w negocjacji, bo tylko rozumiejąca postawa otwarta na odkrywanie relacji i zależności pozwala na emergentne wypracowywanie zasad współbycia³² i konsekwentne, stopniowe ich ulepszenie, zgodnie z zasadą cząstkowej zmiany. Dla „domowych stosunków” typowa jest bliska perspektywa, w której nie rozmywiają się szczegóły i w której jednocześnie mamy dobrą znajomość kontekstów, co pozwala dostrzegać problemy i rozumieć ich istotę, stwarzając tym samym szansę na zastosowanie adekwatnych działań naprawczych. W taki sposób zamiast od nowa budować nowy, idealny „dom”, krok po kroku dokonujemy poprawek, eliminując najbardziej dotkliwe niedogodności. Reperując bliskie, „małe światy” naszego zadamowienia – ekotopy – jednocześnie przyczyniamy się do ulepszeń w skali globalnej.

Symbiotyczne, współpracujące życie z innymi jest szansą, ale stawia także wysokie wymagania; Martha C. Nussbaum w *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów* zwraca uwagę na konieczność stworzenia i kultywowania takiego systemu edukacji, który będzie kształtował typ postawy społecznej nastawionej na „zbudowanie przykładowej społeczności”³³. W jej przekonaniu na postawę tę składają się takie elementy, jak:

zdolność do odczuwania rzeczywistej troski o innych, [...] zrozumienie, że całkowita kontrola nad otoczeniem nie jest możliwa, ani pożądana, a świat to miejsce, w którym wszyscy mamy swoje słabości i musimy szukać sposobów, by się wzajemnie wspierać³⁴,

oraz umiejętność widzenia świata jako miejsca, w którym nie jesteśmy sami, rozumienia tego, że inni też mają swoje życie i swoje potrzeby, jak i szanowanie

30. Agnieszka Jelewska, *Ekotopie. Ekspansja technokultury*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2014, s. 11.

31. Jelewska, *Ekotopie...*, s. 11.

32. Lech Ostasz współbycie definiuje jako „stabilny styl życia” wybierany przez każdego, a nie narzucany przez system, zob. Lech Ostasz, *Między realnością a utopią. W poszukiwaniu alternatywnej formy współbycia*, Wydawnictwo Racjonalista.pl, Wrocław 2010, s. 131.

33. Martha C. Nussbaum, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, przeł. Łukasz Pawłowski, Jarosław Kuisz, MULTICO Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2016, s. 53.

34. Nussbaum, *Nie dla zysku...*, s. 115.

tego faktu. Realizacja tej postawy zależy do dwóch aspektów: odpowiedniego kształtowania jednostek i stwarzania korzystnych okoliczności wyzwających pozytywne mechanizmy psychospołeczne. Jej zdaniem ludzie zachowują się niewłaściwie, kiedy nie mają poczucia autonomii i związanej z nią odpowiedzialności, to jest kiedy są anonimowi, gdy wszyscy akceptują określone formy zachowania oraz kiedy inni są odhumanizowani, kiedy nie myślimy o nich jako o indywidualnościach³⁵. Dlatego, jak podkreśla Daniel Ogden, każda potrzeba kompleksowej zmiany społecznej powinna przypominać nam, że musimy oddziaływać zbiorowo, ale także indywidualnie³⁶, bo ostatecznie to indywidualne zachowania przesądzą o efektywności podejmowanych działań zbiorowych. Tak formułowane założenia wymagają zdaniem Nussbaum, „tworzenia konkretnego rodzaju obywatela: aktywnego, krytycznego, zaciekawionego, zdolnego do przeciwstawiania się władzy i presji środowiskowej”³⁷.

Podsumowanie

Celem niniejszych rozważań była próba ponownego zmierzenia się z problematyką, która jak się wydaje nie bez powodu była i nadal jest przedmiotem refleksji, bo pytanie o lepszy świat jest wyrazem przyjęcia postawy aktywnej, przejawem poczucia sprawstwa wobec zastanej rzeczywistości, i jako takie nie może dziwić, nie może wzbudzać sprzeciwu. Lecz jednocześnie mamy w pamięci eksperymenty społeczne, które stawiając sobie szczytne cele, ostatecznie doprowadzały do „niedopuszczalnego wzrostu cierpień ludzi”³⁸, bo pogrążyły się w wizjach swojej racjonalności, naiwnie, bo utopijnie, wierząc, że z naszym planem wszystko musi się udać. Utopizm jest utopijny, bo jak próbowano wykazać, uzurpuje sobie prawa, ale nie daje pokrycia w „prawdziwej monecie”. „Precyzyjne wyliczone” plany *post factum* dowiodły, że ich twórcom tylko się wydawało, i nadal nie mamy podstaw do twierdzenia, że jest inaczej – faktem jest, że wciąż nie potrafimy stworzyć idealnego świata. W utopizmie jest „zaszyta” nieznosna/nieusuwalna wada ukryta, nie jest on możliwy do zrealizowania i ta konstatacja dla ludzkości nadal pozostaje nieznosna / frustrująca, bo tęsknota za lepszym światem w nas nie wygasa. Z tego punktu wiedzenia wydaje się, że już pora oszacować swoją niemoc, ale także potencjał działania, i podejść do ulepszeń bardziej minimalistycznie, dokonując, jakby

35. Nussbaum, *Nie dla zysku...*, s. 61–62.

36. Daniel Ogden, *Sir Thomas More's Utopia (1516) and Henry David Thoreau's Walden (1854) as Possible Ecotopias*, w: „Spaces of Utopia: An Electronic Journal”, 5/2007, s. 20–21. <<http://letr.as.up.pt/uploads/ficheiros/4350.pdf>> (18.06.2016).

37. Nussbaum, *Nie dla zysku...*, s. 91.

38. Popper, *Spółeczeństwo...*, s. 181.

powiedział Popper, raczej częściowych napraw, podejmowanych z uwzględnieniem jednostek i zbiorowości, okoliczności i możliwych konsekwencji, tak żeby istniała możliwość korekty, bowiem plany oparte na jednej, całościowej wizji tego nie zakładają. Obecnie musimy rozumieć, że:

losy współczesnych społeczeństw będą w coraz większym stopniu zależeć od ich zbiorowej kreatywności, zdolności przystosowania, pomysłowości, elastyczności, umiejętności zdobywania, przetwarzania i przekazywania informacji, pozwalających odnosić się do siebie nawzajem z wrażliwością i reagować na nowe potrzeby, gdziekolwiek się one pojawiają³⁹.

I wydaje się, że zaczynamy dojrzewać do myśli, że czasy wielkich racjonalnych projektów (utopijnych) odchodzą, a w poszukiwaniu (nieco) lepszego świata musimy rozejrzeć się w swoich ekotopach i z mozołem wypracowywać bardziej przyjazne środowisko, ze świadomością, że także ta strategia działania może ostatecznie okazać się utopijna.

39. Richard Wilkinson, Kate Pickett, *Duch równości. Tam gdzie panuje równość, wszystkim żyje się lepiej*, przeł. Paweł Listwan, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011, s. 282.



Etyka jako utopia społeczna Analiza w perspektywie filozofii wartości

Tęsknota za lepszym światem stale towarzyszyła człowiekowi, szczególnie wiele pism poświęconych utopiom powstawało w okresie renesansu i w czasach późniejszych, aż do początku XX wieku. Świadomość utopijna nie zgadza się na zasady obowiązujące w istniejącym świecie, które przeradzają się w jakąś formę działania rozsadzającego istniejący porządek społeczny¹. Niektóre z politycznych realizacji utopii okazywały się niebezpieczne i niszczyielskie, przyniosły w konsekwencji nazizm i komunizm. Intelktualną reakcją na to były antyutopie lub dystopie, które były głosem ostrzegającym przed negatywnymi konsekwencjami wizji świata, w których – chcąc zmienić porządek społeczny – próbuje się przemocą zmienić człowieka. Antyutopie przedstawiają negatywne obrazy związane z funkcjonowaniem człowieka w świecie, który teoretycznie miał przynieść poprawę ludzkiej egzystencji, natomiast dystopie – pesymistyczną wizję przyszłości wywodzą z krytycznej oceny aktualnej sytuacji społecznej².

W kontekście myślenia utopijnego przez analogię do symboliki miejsca³ można mówić także o doskonalszym sposobie bycia lub odbierania wrażeń zmysłowych przez człowieka. W tym sensie projekty dotyczące lepszej przyszłości, nowego ładu społecznego, poprawy jakości życia mieszkańców bądź korekty natury ludzkiej mają w pewnym sensie charakter utopijny. Nowe możliwości technologiczne związane z rozwojem społeczności ludzkich zawsze prowokowały do namysłu nad najlepszym możliwym modelem rozwoju. Przykładem takiego typu myślenia są współcześnie formułowane postulaty zrównoważonego rozwoju, inteligentnych miast czy społeczeństwa wiedzy. Powszechny dostęp do różnych sposobów ko-

1. Zob. Karl Mannheim, *Ideologia i utopia*, przeł. Jan Miziński, Wydawnictwo Test, Lublin 1992, s. 174.

2. Zob. Joanna Kamińska, *Nowe wspaniałe światy. Współczesne projekty doskonałego społeczeństwa*, Nomos, Kraków 2012, s. 36–38.

3. Termin „utopia” upowszechnił się za sprawą łacińskiego tytułu eseju Tomasza Morusa *Utopia*, wydanego po raz pierwszy w 1516 roku. Etymologicznie „utopia” może pochodzić od greckiego słowa *ou-topos* i oznacza miejsce, którego nie ma, albo od słowa *eu-topos*, czyli dobrego miejsca, lepszego w stosunku do tego, w którym aktualnie się znajdujemy. Zob. Jerzy Szacki, *Spotkania z utopią*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1980, s. 10.

munikowania poprzez zastosowanie narzędzi cyfrowych nie sprawia, że osoby komunikujące się ze sobą mają większą wiedzę na temat świata lub potrafią korygować swój ogląd rzeczywistości. Podobnie jak często w ostatnim czasie analizowany program „zrównoważonego rozwoju”, czyli zachowania odpowiednich proporcji między potrzebami społeczności ludzkiej i naturalnymi zasobami ziemi, można urzeczywistnić, gdyby mieszkańcy dostatniej i sytej części świata dobrowolnie zrezygnowali z części dóbr na rzecz tych, którzy są ich pozbawieni. Z różnych powodów tak się jednak nie dzieje, program zrównoważonego rozwoju jest pewnego rodzaju nową społeczno-ekonomiczną utopią.

Formułowanie podobnych utopijnych programów rozwoju stanowi ważny aspekt w tworzeniu projektów politycznych, społecznych, ekonomicznych, ekologicznych. Ich istotną cechą jest odkrywanie ogromnych możliwości rozwoju technicznego, które otwierają przed człowiekiem zupełnie nowe możliwości, ale także generują także nowe zagrożenia, które warto rozważyć.

Zwracam uwagę na potrzebę rozróżnienia między utopią a utopizmem. Utopia to futurystyczny projekt opisujący doskonałą społeczność, rodzaj moralitetu społecznego dotyczący wizji tego, jak mógłby wyglądać idealny świat, pozbawiony tych wad, które dostrzegamy w istniejących modelach politycznych⁴. „Nowy świat”, „nowe państwo” ma być pozbawione wad starego porządku. Natomiast utopizm to element pragmatyki politycznej, polegający na dążeniu do utopijnych celów niezależnie od przeciwności losu i oporu obywateli, najczęściej wiąże się z jakąś postacią dyktatury.

Utopista polityczny określa cel swoich działań, z reguły rzadko jest zainteresowany jego konsultowaniem, za wszelką cenę stara się go zrealizować, w swoim działaniu jest jak nedorzeczny krawiec, który szyjąc ubranie, nie przykrawa materiału, ale klienta. Paradoksalnie zakłada, że ubranie jest idealne, ale klient niestety przytył lub podrośł i należy go dostosować do ubrania. Szczególnie szalonymi utopistami są przywódcy polityczni, którym brakuje cierpliwości. Wprowadzają swoje wizje i oczekują efektów, natychmiastowej zmiany zachowań obywateli. Brak takiej zmiany nie pociąga za sobą korekty utopijnego pomysłu, ale prowadzi do totalitarnego przymusu⁵. O ile pewne aspekty myślenia utopijnego są pożyteczne, o tyle utopizm jest niebezpieczny nawet wtedy, kiedy nie wiąże się z fizyczną przemocą. Jakkolwiek różnica między utopią i utopizmem może

4. Por. Łukasz Stefaniak, *Utopizm: źródła myślowe i konsekwencje cywilizacyjne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 59–61.

5. Autorem metafory jest Ryszard Wiśniewski. Por. między innymi: *O trudnościach wpływania etyki na moralność, czyli o różnych wymiarach i granicach absolutyzacji i deabsolutyzacji etyki*, w: *Etyczne aspekty badań społecznych*, red. Krystyna Zamiara, „Człowiek i Społeczeństwo”, t. XXIV, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2005, s. 29–42.

być subtelna, jednak to rozróżnienie będzie przydatne w dalszej części mojego wywodu odnośnie do etyki rozumianej jako utopia społeczna.

W konkretnych projektach utopii społecznych zawsze jest miejsce dla etyki, rozumianej jako postulat poprawy zachowań pożytecznych dla reformowanej społeczności. W końcu mieszkańcami idealnego miasta (państwa) są odpowiednio ukształtowani, poprawnie postępujący obywatele. W moim artykule chciałbym rozważyć etykę jako utopię. Nie chodzi o klasyfikacje teorii etycznych ze względu na obecny w nich czynnik utopijności, ale o analizę samego charakteru myślenia etycznego.

Zagadnienie utopijności etyki chciałbym przedstawić, odnosząc się do filozofii wartości, w której zakłada się, że wartości są niezależne od podmiotu dokonującego wyborów, są przez niego urzeczywistniane w określonym miejscu i czasie. Jest to obiektywizm aksjologiczny. Reprezentują go między innymi: Maks Scheler, Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand, Roman Ingarden. Więcej miejsca poświęcę tutaj koncepcji niemieckiego filozofa Nicolai Hartmanna⁶. Termin „utopijność” można zastąpić określeniem „idealność” norm etycznych, ale nie zmienia to ogólnego sensu wykraczania tych norm poza przeciętne standardy zachowań. Trudno się spodziewać, że będą to normy powszechnie przestrzegane przez osoby lub instytucje – do tej pory przynajmniej tak się nie zdarzało. Utopijność, podobnie jak idealność, jest związana z transcendowaniem oczekiwań ponad aktualnie zachodzące relacje między podmiotami, bądź podmiotami i instytucjami.

Utopijność etyki wartości

Etyka zbliża się do utopii w tym sensie, w jakim od etyki oczekuje się zmiany zachowań osób lub zmiany przyzwyczajzeń dotyczących funkcjonowania firmy, instytucji (społeczna odpowiedzialność organizacji – CSR). W niektórych ujęciach etyka stanowi wyraz racjonalnego bądź wolitywno-emocjonalnego (etyka wartości, etyka odpowiedzialności) sprzeciwu wobec określonej praktyki działań społecznych. Najczęściej za tym sprzeciwem idzie jakaś propozycja zmiany, na przykład postulat afirmacji godności osoby ludzkiej w sytuacji, gdy ta wartość nie jest szanowana. Wezwanie etyczne nie wynika z nakazu przestrzegania konwencjonalnie przyjętej normy społecznej, ale z poznania wartości. To poznanie wiąże się z wewnętrznym odczuwaną powinnością

6. Zob. Nicolai Hartmann, *O istocie wartości etycznych*, tłum. Jacek Filek, „Logos i Ethos” 1993, nr 2, s. 185–224; por. Leszek Kopciuch, *Wolność a wartości. Max Scheler, Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand, Hans Reiner*, Wyd. UMCS, Lublin 2010, s. 59–90.

ich urzeczywistnienia, którą zazwyczaj wiążemy z autonomicznym sumieniem. W tym wypadku sumienie jest gwarantem niezależności sądu moralnego⁷.

Pytanie o utopijność etyki normatywnej stawia przed nami kwestię istoty normatywności, czyli tego, czym w istocie jest norma etyczna jako norma obligująca podmiot do jej realizacji. Używam terminu „norma etyczna”, a nie „norma moralna”, ponieważ faktycznego źródła tych norm upatruję w świecie wartości niezależnych od osób i instytucji, a nie w zasadach życia społecznego. Te ostatnie stanowią jedno z możliwych odczytań świata wartości. Idąc tropem filozofii wartości, można wskazać na kilka istotnych śladów norm etycznych:

1. *Normy etyczne wywodzą się ze świata wartości.* Wprawdzie w ujęciu deontologicznym normy etyczne są wyprowadzane z powinności; typową koncepcją deontologiczną (powinnościową) jest filozofia moralności Kanta. W innym ujęciu, punktem wyjścia dla formułowania norm etycznych jest intuicyjny ogląd wartości. Ontyczny status wartości jest podobny do statusu obiektów matematycznych (liczby, figury geometryczne), ale sposób ich urzeczywistniania jest inny. Obiekty matematyczne odkrywamy podobnie jak wartości: przez intuicyjny ogląd odsłaniają się one nam jako pewne oczywistości. Owa oczywistość odkrycia sprawia, że ich nie dostrzegamy, tak samo jak okularów, które zawsze nosimy. Hartmann uznawał, że w momencie poznawania obiektów i zasad matematycznych narzucają się one nam jako konieczne do stosowania. Inaczej jest z wartościami, ponieważ poznajemy je jako wzywające nas od ich urzeczywistnienia, jednak do ich realizacji nie jesteśmy generalnie przymuszeni⁸. Wejście w świat wartości jest dobrowolne, ale wymaga intelektualnego i emocjonalnego zaangażowania. Co najwyżej wewnętrzna logika ich urzeczywistniania domaga się określonej kolejności wprowadzania ich w życie, ponieważ wartości są ze sobą niejako sieciowo powiązane, na przykład wolność z odpowiedzialnością, odpowiedzialność z wiernością itd. Takich konfiguracji powiązań jest bardzo wiele; przyjmuję, że sieciowe zależności między wartościami „istnieją” niezależnie od podmiotu czy grupy podmiotów. Poznając świat wartości, niejako jednocześnie odkrywamy, że zachodzą sieciowe zależności między nimi⁹. Moment powstania takich zależności jest trudny do ustalenia, ponieważ podmiot, wchodząc w kulturę, przyswaja sieciowe układy relacji między wartościami.

7. Odróżniam sumienie autonomiczne od *super ego* czy od sumienia społecznie ukształtowanego przez wychowanie (Thomas Hobbes, Zygmunt Freud). Por. Joanna Górnicka-Kalinowska, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, Wydawnictwo UW, Warszawa 1993, s. 18–19.

8. Zob. Nicolai Hartmann, *Ethik*, t. 1–3, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1962, s. 56–77.

9. Zob. Mariusz Wojewoda, *Spory o rozumienie pluralizmu aksjologiczno-etycznego*, w: *Pluralizm aksjologiczny i jego implikacje we współczesnej filozofii religii*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2010, s. 51–72.

Myślenie etyczne w perspektywie wartości zakłada, że świadomość moralna wynika z bogactwa i złożoności świata wartości. Dojrzała osobowość moralna jest następstwem oglądu aksjologicznego, który rozpoznaje kolejne poziomy wartości¹⁰. W praktyce taka wrażliwość pozwala nie tylko odkrywać zasadność obowiązywania norm etycznych, na przykład normy „szanuj godność drugiego człowieka”, lecz także rozumieć złożoność sytuacji, w których norma ta znajduje swoje zastosowanie. Łącznie z tymi sytuacjami, które ujawniają konfliktowość wartości, na przykład w sytuacji, gdy musimy rozstrzygnąć, czy szacunek dla godności oznacza uznanie pierwszeństwa życia drugiego człowieka czy raczej jego prawa do wolnego wyboru. W momencie doświadczenia sytuacji trudnych wartości przestają być „przeźroczyste”, przestają się „chowac” za rzeczami i stają przed nami w pewnej ostrości poznania.

W ujęciu Hartmanna idealny status wartości wskazuje na to, że znajduje się ona między tym, co ogólne, a tym, co urzeczywistnione w konkretnej rzeczy, zasadzie lub działaniu. Niemiecki filozof rozróżniał porządek, jaki wartości zajmują w hierarchii oraz porządek mocy wartości. Ta pierwsza kwestia nie została przez niego precyzyjnie wyjaśniona; interesująca jest także druga kwestia, czyli odczuwania przez podmiot mocy wartości. Moc wartości związana jest z odczuciem powinności jej urzeczywistniania przez podmiot w konkretnym czynie¹¹. Ostatecznie przejście wartości od stanu idealnego do stanu faktycznego zakłada, że podmiot jest wolny w wyborze określonej wartości lub wyborze między wartościami, nie jest jednak przymuszony do jej/ich realizacji. Obiektywności istnienia wartości nie należy mylić z totalizmem aksjologicznym, który oznaczałby, że instytucja (inny podmiot) wymusza na nas urzeczywistnianie określonych wartości.

Utopijność w rozumieniu etyki opartej na wartościach polega na tym, że podmiot nie będzie chciał urzeczywistniać tych wartości, które są użyteczne dla społeczności, a będzie preferował wartości, które pozwalają mu na przyjemne życie, bądź ewentualnie mieszczą się w schemacie jego samorozwoju, ale w oderwaniu od powinności społecznych. Może być tak, że statystyczna większość populacji nie odczuwa potrzeby pogłębiania swojej wrażliwości aksjologicznej i pozostaje na poziomie wrażliwości na wartości zmysłowe – „niższe” (przyjemność/ brak przyjemności), utylitarne (użyteczność/ brak użyteczności) bądź witalne (życie/ śmierć; zdrowie/ choroba). Trudno będzie na tej podstawie stworzyć normę etyczną o społecznym charakterze obowiązywania. W sytuacji zależności instytucjonalnych lub zawodowych, gdy podmiot nie chce realizować wartości

10. Zob. Nicolai Hartmann, *Aktualny stan zagadnienia wartości*, tłum. Włodzimierz Galewicz, w: *Z fenomenologii wartości*, red. Włodzimierz Galewicz, PAT, Kraków 1988, s. 110–130.

11. Zob. John N. Findley, *Axiological Ethics (New Study in Ethics)*, St. Martin's Press, Macmillian, London–New York 1970, s. 9–12.

„wyższych” (moralnych, estetycznych, poznawczych, religijnych), funkcjonariusz systemu (przełożony, nauczyciel, wychowawca) może chcieć wymusić na podmiocie przestrzeganie tych wartości¹². Jednak takich procedur wymuszenia nie wiązałbym z utopią, ale z utopizmem etycznym. Tę ostatnią kwestię omówię w końcowej części artykułu.

2. Normy etyczne oparte na wartościach stanowią *znak sprzeciwu wobec pewnych faktycznych praktyk moralnych*. Na przykład ważność i problematyczność normy – „powinieneś szanować godność osoby ludzkiej” odkrywamy wtedy, gdy ta godność w jakichś istotny sposób jest naruszana. Używam terminu „problematyczność” w takim znaczeniu, że dana rzecz jest warta przemyślenia, albo nawet gruntownego sprawdzenia. Hartmann odróżniał trzy aspekty powinności: idealną, aktualną i powinność czynu. Idealna powinność bycia należy do istoty wartości, dotyczy jej idealnego sposobu istnienia. Aktualna powinność bycia jest znakiem sprzeciwu wobec tego, co być powinno, a nie jest, chodzi tutaj o doświadczenie niezgodności między wartością a stanem faktycznym. Powinność ta ujawnia się w rozpiętości między sferą idealną a sferą realną; może się ona zwiększać lub zmniejszać. Aktualna powinność bycia nie jest jeszcze powinnością czynienia; aby się taką stać, musi być powinnością odczuwaną przez kogoś, w jakiejś konkretnej sytuacji. W pewnych okolicznościach wartość odpowiedzialności może nie być odczuwana przez osoby, które z powodów instytucjonalnych lub zawodowych są do niej obowiązane¹³. Myślący podmiot moralny może zapytać, dlaczego powinien uznać jako zobowiązującą dla siebie wartość i wynikającą z niej etyczną zasadę odpowiedzialności. Nie po to, aby ją odrzucić, ale po to, aby zapytać o uprawomocnienie odpowiedzialności, ustalić jej źródłową zgodność z ideą człowieczeństwa.

W tym wypadku utopijność norm etycznych polega na tym, że zakładają one możliwość zmiany ludzkich nastawień i preferencji w kierunku na przykład urzeczywistnienia idei człowieczeństwa, nawet jeżeli stanowi ona jedynie aksjologiczny punkt odniesienia dla ludzkich działań. Etyka normatywna wykracza poza społeczną praktykę zachowań, zakłada ich korektę. Tutaj mamy do czynienia z wewnętrznym pęknięciem między tym, co postulowane, a tym, w jaki sposób faktycznie postępujemy. Niespójność między regułą a działaniem dotyczy jedno-

12. Przestrzenny układ wartości proponował Max Scheler. W moim przekonaniu jest on uwarunkowany kulturowo. Intuicyjnie przyjmujemy, że zachodzi podział na wartości „niższe” i „wyższe”, ale ta kwestia jest trudna do udowodnienia. Możliwe są też inne modele relacji między wartościami, u Hartmanna jest to układ sieciowy. Por. Max Scheler, *Wartości „wyższe” i „niższe”*. Tłum. Włodzimierz Galewicz. W: Max Scheler: *Z fenomenologii wartości. Teksty filozoficzne*. Wybrał i przedmową opatrzył Włodzimierz Galewicz, Wydaw. PAT, Kraków 1988, s. 67–84.

13. Zob. Jacek Filek, *Wartość, powinność, człowiek w etyce Nicolai Hartmanna*, w: *Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*, Znak, Kraków 2001, s. 294–305.

stek i społeczności¹⁴. Podmiot odczuwa to jako wezwanie wynikające z poznania świata wartości ujętego w duchu powinności czynu – „powinieneś postępować inaczej niż aktualnie jest”. Źródłowa wiarygodność etyki normatywnej ostatecznie nie zależy od społecznej skuteczności, ale od jej zgodności ze światem wartości oraz schowaną za nimi przesłanką pierwszą, czyli ideą człowieczeństwa, wyznaczającą horyzont aksjologiczny dla naszych wyborów moralnych.

3. *Racjonalność narracyjna*. W tym miejscu pojawia się problem statusu teorii etycznej. W ramach teorii etycznych formułuje się normy. Należy pamiętać o różnicy między teorią w sensie opisowym i teorią w sensie normatywnym. Zadania każdej z nich są inne, w przypadku tej pierwszej chodzi o opis i wyjaśnienie prawidłowości zachowań grup lub jednostek, a w przypadku drugiej o stworzenie reguł właściwego postępowania. Zależność między tymi dwoma perspektywami teoretycznymi wymaga uwzględnienia trudności wynikających z przejścia od zdań opisowych typu „jest” do zdań normatywnych, typu „powinien”¹⁵. Perspektywa, którą przyjmował Hartmann, wynikała z przejścia od zdań typu „powinien” do zdań typu „jest”. Pierwszym momentem do sformułowania powinności jest odczytanie wezwania wynikającego ze świata wartości. Na tym między innymi polegał specyficzny program Hartmanna przybliżania wartości do praktycznej sfery ludzkich wyborów¹⁶.

Teoretyczną „mocą” normatywnej teorii etycznej jest jej zdolność:

- eksplanacyjna, czyli taka właściwość, dzięki której podmiot będzie zdolny do wyjaśniania i rozstrzygania dylematów moralnych; oraz
- perswazyjna, czyli właściwość dzięki której podmiot będzie zdolny do przyjęcia określonej argumentacji etycznej, uzna teorię za odpowiednio wiarygodną i przekonywającą. Wiarygodność ta w mniejszym stopniu zależy od społecznego uznania, a w większym stopniu od „mocy” wewnętrznego przekonania zwolenników danej teorii.

Kryterium do oceny wiarygodności teorii etycznych nie dotyczy jej prawdziwości, ale słuszności, w tym sensie, w jakim słuszność wynika z tego, że dana teoria etyczna pozwala zrozumieć fakty i zdarzenia z życia moralnego jednostki i społeczności. Nie ma niestety zewnętrznych kryteriów do oceny tej słuszności. Intelktualną moc teorii etycznej testują jej zwolennicy, radząc sobie z wyjaśnia-

14. Zob. Hartmann, *Ethik...*, s. 149–150.

15. Ten problem postawił David Hume, był on później wielokrotnie analizowany. Por. David Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Czesław Znamierowski, t. II, PWN, Warszawa 1963, s. 259–260.

16. Zob. Zbigniew Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolai Harmanna*, PWN, Warszawa 1974, s. 263–265.

niem sytuacji trudnych (np. dotyczących eutanazji, sztucznego zapłodnienia), bądź zwycięsko wychodząc ze sporów z przedstawicielami innych teorii etycznych¹⁷.

Utopijność normatywnej teorii etycznej związana jest z tym, że podmiot może nie przyjąć, nie uznać konsekwencji wynikających z danej teorii etycznej, nie „wysłuchać się” w jej moc argumentacyjną. Miękkie środki oddziaływania teorii etycznej sprawiają, że podmiot nie potrafi, bądź nie chce przyjąć wynikających z niej zasad. Paradoks jednego z bardziej znanych stanowisk w etyce – intelektualizmu etycznego – polega na tym, że znajomość zasad dotyczących dobrego postępowania nie daje gwarancji ich przestrzegania¹⁸. Tutaj należy uwzględnić jeszcze czynnik woli, czyli dobrowolnego uznania lub odrzucenia postulowanych norm etycznych. Trudno o pewność, że taki proces będzie zawsze zachodził, pozostaje on jedynie postulatem.

4. *Autonomia podmiotu w uznaniu norm etycznych* polega na założeniu, że poznanie wartości nie może być wymuszane przez presję zewnętrzną, prawną lub religijną. W tym sensie Immanuel Kant poszukiwał źródeł etyki w wolnej woli podporządkowanej nakazom rozumu. Wszelkie inne oddziaływanie na wolę, poza rozumem, oznaczało dla niej heteronomię woli¹⁹. Ogromnym zagrożeniem dla autonomii uznania norm etycznych jest ich zrównanie z normami prawnymi, wówczas zmienia się punkt ciężkości w ich akceptacji, przechodzi on od usankcjonowania wewnętrznego do zewnętrznego. W przypadku normy prawnej świadomość, wewnętrzna akceptacja nie stanowią koniecznego warunku przestrzegania prawa. Jako obywatele mamy przestrzegać prawa, nawet jeżeli się z nim nie zgadzamy. W przypadku norm etycznych oczekuje się ich wewnętrznego uznania, a nie ulegania presji społecznej lub prawnej²⁰. Jeżeli traktować poważnie głos autonomicznego sumienia, to trzeba założyć wcześniejszą akceptację wezwania wychodzącego ze strony wartości moralnych. Zdaniem Hartmanna sumienie jest źródłową świadomością wartości, w sumieniu następuje „przejście” od poznania wartości

17. Szerzej na ten temat zob. Mariusz Wojewoda, *Pluralizm aksjologiczny i jego implikacje we współczesnej filozofii religii*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2010, s. 231–234; por. też Paweł Łuków, *Do czego potrzebne są teorie etyczne? w: Etyka u schyłku drugiego tysiąclecia*, red. Jacek Ziobrowski, WN Scholar, Warszawa 2013, s. 9–21.

18. W podobnym sensie o fakcie wewnętrznego „niemocy” wiedzy etycznej pisał Paweł z Tarsu. Por. Rz. 7, 16–17.

19. Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. Młcisław Wartenberg, przekład przejrzał Roman Ingarden, PWN, Warszawa 1984, s. 80–85.

20. To z kolei lekcja Fryderyka Nietzschego, który pisze, że „[a]utentyczna postawa etyczna nie może wynikać z ulegania normom społecznym”. Dostrzegam w tym pewne odniesienie do krytyki moralności mieszczańskiej i religijnej dokonanej przez Nietzschego. Por. *Z genealogii moralności*, przeł. Grzegorz Sowiński, Znak, Kraków 2003, s. 65. Hartmann w wielu miejscach nawiązywał do myśli Nietzschego, szczególnie do proponowanej przez niego indywidualnej perspektywy doświadczenia aksjologicznego. Por. Hartmann, *Ethik ...*, s. 34

do powinności ich realizowania. Władza sumienia odgrywa niezwykle istotną rolę w kształtowaniu świadomości moralnej podmiotu, to podstawa indywidualnej wrażliwości na wartości moralne – pozytywne i negatywne. Te pierwsze wzywają do realizacji, a te drugie domagają się zajęcia postawy przeciwstawienia się im, tak jak chaos w miejscu pracy wzywa nas do tego, abyśmy przywrócili porządek²¹.

Utopijność tego założenia wskazuje, że jeżeli sumienie potraktować jako subiektywny i emocjonalny ogląd wartości, to można ich w pewnych okolicznościach nie odczuwać („nie dostrzegać”). W przypadku słabej woli mamy do czynienia z opozycją obowiązku i pokusy jego zignorowania, zobowiązania wobec trwania przy wartościach „wysokich”, na przykład wierności, odpowiedzialności, wytrwałości i odrzucenia ich na rzecz wartości „niskich”, na przykład przyjemności czy wartości związanych z konsumpcyjnym stylem życia.

Kulturowa „moda” na etykę, szczególnie na etykę zawodową, która ma miejsce w ostatnim czasie, sprawia, że od norm etycznych oczekuje się sformułowań jednoznacznych a niekiedy opresyjnych, przymuszających do ich przestrzegania, norm skonstruowanych na wzór zasad prawnych. Nie można jednak zasad etycznych wprowadzać pod presją strachu przed karą. Powinny być realizowane dzięki wewnętrznemu poczuciu słuszności postępowania, tu ponownie podkreślam rolę autonomicznego sumienia²². Normy społeczne (prawne, obyczajowe) potwierdzają tę słuszność lub jej nie potwierdzają. Utopijny charakter ma założenie, że wewnętrzne poczucie słuszności postępowania zgodnego z wartościami moralnymi, będącymi podstawą do sformułowania norm etycznych, jest podzielane przez wielu. Tak nie jest, motywacja moralna w postępowaniu ma charakter raczej elitarny. Z jednej strony, chcąc osłabić utopijność tej elitarności, przyjmuje się, że statystyczna większość potrzebuje odpowiednio sformułowanych norm prawnych, jednak z drugiej strony rezygnacja z postulatu dobrowolności sprawiłaby, że normy etyczne stałyby się normami quasi-prawnymi i straciłyby w ten sposób na dobrowolnym charakterze.

5. *Orientacja charakterologiczna.* Normy etyczne wymagają zmiany nastawienia ze strony podmiotu. Wątek ten jest szczególnie akcentowany w koncepcji etyki cnót, jednak pojawia się także w etyce wartości. Normy oparte na wartości wolności zakładają, że realizacja postulatu doskonałości moralnej lub spełnionego życia zakłada pracę nad sobą ze strony podmiotu. Postulowanie uczciwości, lojalności, operatywności, efektywności działań oznacza, że trzeba się w tym ćwiczyć, wy-

21. Zob. Nicolai Hartmann, *O istocie wartości etycznych...*, por. Joanna Górnicka-Kalinowska, *Syndrom wobec pokus, czyli syndrom słabej woli*, w: *Idea sumienia w filozofii moralnej...*, s. 51–62.

22. Piotr Duchliński, *Rola wartości osobowych w kształtowaniu sumienia. Próba rozwinięcia koncepcji sumienia przy założeniach etyki teoretycznej Romana Ingardena*, w: *Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej. Studia i szkice*, red. P. Duchliński, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 145–183.

rabiać w sobie umiejętność sprostania sytuacjom trudnym. Życie w perspektywie wartości wzbogaca człowieka, wpisując jego istnienie w jakąś szerszą perspektywę sensu. Bogactwo wiedzy o wartościach i doświadczeń aksjologicznych staje się przepustką do spełnionego życia.

Utopijność tego sposobu spojrzenia na wartości moralne polega na błędnym założeniu dotyczącym powszechności poglądu o dużym znaczeniu pracy nad sobą dla własnego szczęścia. Nie wszyscy podzielają ten pogląd, wiele osób nie będzie uważać takich działań za potrzebne. Mogą wybierać raczej użyteczne, w swoim odczuciu, sposoby postępowania. Stąd szczególnie w przypadku etyk stosowanych mówi się o potrzebie rozwijania cnót moralnych i opowiadania się po stronie „wartości wyższych”. Przy okazji pracy nad umiejętnościami zawodowymi można także rozwinąć w sobie określone zalety charakteru. Wiarygodnym świadkiem wartości uczciwości w biznesie byłby uczciwy biznesmen, który radzi sobie na rynku, lub lekarz, który odmawia przyjmowania „prezentów”, serdecznie i z poświęceniem, empatią leczący pacjentów.

W przypadku etyki opartej na wartościach moralnych mamy do czynienia z utopijnością postawy moralnej wobec „komfortu moralnego”, który polega na rezygnacji z pracy nad sobą. Biorąc pod uwagę kilka wybranych wartości, można powiedzieć, że postawa odpowiedzialności jest utopijna wobec chęci unikania lub wobec odrzucania odpowiedzialności, szczególnie wtedy, kiedy nie wiąże się to z „miękkimi” konsekwencjami²³. Praktykowanie cnót moralnych jest utopią, szczególnie tych, które łączą się z ćwiczeniem umiejętności niekoniecznych, i z wysiłkiem, którego nie można uzasadnić praktycznie. Doskonalenie siebie, własny rozwój rozumiany jako zobowiązanie etyczne jest utopią wobec możliwości realizowania wzorców osobowych podsuwanych przez kulturę masową i łudzących łatwym do zaznania szczęściem. Aksjologiczno-etyczna otwartość na innego/obcego jest utopijnym (w tym wypadku nawet naiwnym) dowodem odwagi wobec bezpiecznej wizji świata dla „swoich” (państwa jednorodnego etnicznie lub religijnie). Żądanie nieobojętności wobec przejawów społecznego zła jest utopią w kontraście do zgody na to, czego i tak nie jestem w stanie indywidualnie zmienić. Nieutopijne, czyli realistyczne myślenie w takim wypadku oznacza przystosowanie do sytuacji. Wspaniałomyślność i zdolność do cieszenia się sukcesami innych jest utopią w stosunku do postawy resentymentu²⁴, nastą-

23. Przyjęcie tego typu postawy postulują między innymi przedstawiciele współczesnego neostoicyzmu. Por. Tomasz Mazur, *Współczesna praktyka stoicka*, „Przegląd Filozoficzny” 2010, z. 2 (74), s. 235–250.

24. Badaczem zjawiska resentymentu był między innymi fenomenolog zajmujący się problematyką wartości Max Scheler, jednak prekursorem użycia tego terminu był Fryderyk Nietzsche. Por. *Z genealogii moralności...*, s. 20–23; Max Scheler, *Resentyment i moralność*, tłum. Jan Garewicz, PIW, Warszawa 1977, s. 27–39.

wionego na porównywanie rywalizację i niedoceniając możliwości osiągnięcia własnych sukcesów. Postępowanie zgodne z normą etyczną wiąże się z ryzykiem, ponieważ nie ma gwarancji, że nasze działanie będzie miało pozytywny finał. Skądinąd wiadomo, że warto podejmować ryzyko, ale nie wynika to z prostej kalkulacji zysków i strat, lecz z wewnętrznego zobowiązania. W wielu wypadkach efekt moralnego wyboru ostatecznie nie zostanie nagrodzony społecznym uznaniem. Działanie ze względu na wartości, a nie na społeczną nagrodę, można nazwać utopijnym etycznym heroizmem.

Etyczno-aksjologiczny antyutopizm

Trzymając się rozróżnienia na utopię i utopizm dokonanego we wstępnej części artykułu, należy przyjrzeć się bliżej utopizmowi, ujmując go w perspektywie etycznej. Wielkie utopie społeczne w wydaniu praktycznym (Wielka Rewolucja Francuska, Rewolucja Październikowa w Rosji), wychodząc od wzniosłych idei, w sposób nieuchronny prowadziły do totalitaryzmu, ponieważ wymyślony świat: „lepszy świat”, okazał się czymś niemożliwym do zrealizowania bez uciekania się jakiejś formy przemocy wobec jednostek lub grup, które nie chciały uznać, że jest najlepszym możliwym rozwiązaniem. Czy może w takim razie lepiej byłoby pozbyć się utopii na rzecz bardziej realistycznego podejścia do świata? Zgodnie z tezą znanego polskiego teoretyka utopii Bronisława Baczki: „[N]ie możemy żyć ze swoimi utopiami, ani się bez nich obyć”²⁵. Co ciekawe ten utopizm przejawia się nie tylko w sporze o wielkie narracje historyczne XIX i XX wieku, lecz także w odniesieniu do koncepcji znacznie skromniejszych, takich jak współcześnie powstające kodeksy etyczne, wprowadzane do instytucji państwowych, samorządowych i prywatnych.

Utopijne pomysły na organizację państwa często wiążą się instytucjonalizacją moralności, dotyczą administracyjnego lub menadżerskiego wymuszenia postaw moralnych w pracy. Tam, gdzie pojawia się kodeks etyczny, wpisany w pewną inżynierię sterowania zasobami ludzkimi, tam trudno mówić o przestrzeganiu zasad wynikających ze wskazań sumienia²⁶. Kodeksy mają szansę być akceptowane, o ile powstają jako efekt dialogu społecznego wewnątrz organizacji, bardzo często jednak są ogłaszane jak efekt decyzji władz firmy – prezesa, dyrektora generalnego czy zarządu, w przypadku polskich przedsiębiorstw jest to przypadek bardzo częsty²⁷.

25. Bronisław Baczko, *Światła utopii*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2016, s. 17.

26. Zob. Ryszard Wiśniewski, *Za i przeciw kodeksom etycznym firm*, „Diametros” nr 6 (grudzień 2005), s. 135–139.

27. Por. Tomasz Czakon, *Między paternalizmem a restrykcyjnością. Prawa pracownicze w kodeksach etycznych firm*, Wydawnictwo Duet, Toruń 2013, s. 86.

Polityczne utopie powstające w okresie nowożytnym zakładały pewne odniesienie do świata wartości pozytywnych i negatywnych. Idealny porządek społeczny miał wprowadzać między innymi: równość eliminującą konflikty społeczne, wymuszone współdziałanie, eliminację konfliktów społecznych, uległość i posłuszeństwo władzy, antyindywidualizm rozumiany jako antyegoizm – dobro jednostki miało być podporządkowane dobru ogółu, brak własności prywatnej, dystans wobec indywidualnych emocji – związki międzyludzkie miały charakter instytucjonalny, towarzyszył im brak wolności słowa i myśli – monopol informacyjny państwa (struktur władzy)²⁸. Z pozoru są to propozycje odległe, jednak wracają w postaci postulatów charakterystycznych dla funkcjonowania wielu współczesnych instytucji, które tworzą ramy życia dla społeczeństw w różnych jego wymiarach.

Idąc tropem angielskiego filozofa i eseisty Rogera Scrutona, można wskazać pułapki utopizmu etycznego w praktykach zarządzania organizacjami (system edukacji, służba zdrowia, służby publiczne, samorządy, uczelnie czy struktury kościelne). Wynikają one w dużej mierze z opacznego rozumienia wartości moralnych i przesadnego oczekiwania efektów mających wynikać z wprowadzania kodeksów zawodowych²⁹.

Złudzeniem utopizmu etycznego charakterystycznym dla wielu koncepcji etyk zawodowych jest przekonanie, że:

1. Istnieje jeden najlepszy scenariusz wydarzeń, trzeba go jedynie odszukać; znalezienie scenariusza, który się takim wydaje, sprawia, że najczęściej z powodów ekonomicznych nie poszukuje się już innych, być może lepszych rozwiązań.

2. Osoba sprawująca władzę dysponuje pełnym oglądem rzeczywistości, posiada właściwą kompetencję intelektualną oraz moralną i dlatego nie musi współpracować z innymi, ponieważ jej idee są najlepsze. Mądrość praktyczna (arystotelesowska *phronesis*) rzadko jest zawarta w jednej głowie; należy jej szukać we współmyśleniu i współdziałaniu.

3. (Błędne) założenie, że jesteśmy równi pod względem zdolności sprawia, że ścigamy się o zajęcie jak najlepszego miejsca w życiu – w miejscu pracy, relacjach towarzyskich i emocjonalnych. Tymczasem jesteśmy zróżnicowani pod względem zdolności, co sprawia, że mamy różne szanse w punkcie wyjścia. Jak do tej pory żaden system edukacyjny nie radzi sobie skutecznie z wyrównywaniem ekonomicznych i zawodowych szans.

4. Naszych celów nie udaje nam się zrealizować, ponieważ zewnętrzny i wewnętrzny wróg na to nie pozwala. Sprawowanie władzy przez utopistów wiąże się

28. Por. Stefaniak, *Utopizm: źródła myślowe...*, s. 106–108.

29. Por. Roger Scruton, *Pożytki z pesymizmu i niebezpieczeństwa fałszywej nadziei*, tłum. Tomasz Bieroń, Wydawnictwo Zysk i Spółka, Poznań 2012, s. 53–55.

z ciągłym tropieniem przeciwników, którzy uniemożliwiają realizację ich programu. W przekonaniu utopistów porażka nie wynika z niewiedzy lub nieskuteczności, ale z przyczyn zewnętrznych, działania spisku wrogich sił, które czekają na ich potknięcia. Stąd wzrasta potrzeba zwierania szeregów i „okopywania się” w obrębie zamkniętego obrazu świata i konserwatywnego rozumienia wartości³⁰.

5. Założenie „sumy zerowej”. Sukces jednego zawsze pociąga za sobą porażkę innych, dlatego należy rywalizować, aby zająć jak najlepsze miejsce w strukturach organizacyjnych. Te wysiłki zbliżają nas do sukcesu i chronią przed porażką, którą przeczuwamy. Postawa taka wymaga stałej czujności wobec współpracowników, którzy są już tylko rywalami. Jednostki, w tym przełożeni, podejmują działania szkodliwe dla kolegów i podwładnych. Wartość wynikająca z pozytywnej wymiany i współpracy w realizacji misji organizacji zostaje zaprzepaszczona.

6. Złudzenie, że wszystko można zaplanować, które często przejawia się w oczekiwaniu idealnych przepisów i reguł biurokratycznych, mających ułatwić rozwiązywanie sytuacji trudnych. Zwolennicy systematycznego planowania wierzą, że społeczności można zorganizować z hierarchicznym modelem wydawania poleceń, określania obowiązków, zapewniając w ten sposób koordynację działań wielu osób, które bezrefleksyjnie i potulnie wcielają w życie plan stworzony przez nielicznych. Jednym z aspektów systemu biurokratycznego jest przyjęty przez zarząd lub dyrekcję kodeks etyczny.

7. Złudzenie, że bezwzględnie podlegamy zjawiskom oddziaływań zbiorowych i jako jednostki jesteśmy bezradni. Stąd przekonanie, że jednostka zawsze jest bezsilna wobec celów realizowanych przez instytucje i nie może podejmować żadnych działań³¹.

8. Fałszywy mit agregacji polega na tym, że w sposób bezkonfliktowy można łączyć różne wartości, które odczytujemy jako pozytywne, na przykład równość i wolność lub własność i bezinteresowność. Niekiedy jednak utopistyczne pasje zrównywania ludzi ze sobą prowadziły do przemocy, a ostatecznie do zakwestionowania wolności³². Na przykładzie wysokorozwiniętych gospodarczo społeczności widać, że dominacja wartości zysku w ekonomii prowadzi do zaniku wspólnot opartych na wartości bezinteresowności.

Podsumowując, należy uznać, że odkrywanie wartości i formułowanie na ich podstawie wskazań dotyczących moralnego zachowania jest potrzebne dla podnoszenia jakości relacji międzyludzkich, ujętych w kontekście relacji prywatnych, zawodowych i publicznych. Jednak kodeksy i sposoby wprowadzania ich w życie nie powinny przybierać postaci utopizmu, wymuszającego zmianę zachowania

30. Zob. Scruton, *Pożytki...*, s. 67–83.

31. Zob. Scruton, *Pożytki...*, s. 103–104.

32. Zob. Scruton, *Pożytki...*, s. 158–159.

przez przymus i rozbudowany system kontroli. Ostatecznie zmiany wewnątrzorganizacyjne nie wpływają na rozwój moralny. Program edukacji etycznej w firmie może wpłynąć na podnoszenie świadomości moralnej wśród pracowników, audyt etyczny może prowadzić do eliminacji zachowań patologicznych, jednak dla faktycznego rozwoju kompetencji etycznych niezbędna jest indywidualna praca nad własnym rozwojem. Rozwój moralny nie wynika z wprowadzania kodeksów etycznych, ponieważ procedury nie naprawiają moralnego zła w funkcjonowaniu organizacji, chociaż mogą pomóc w precyzowaniu wymagań dotyczących pracowników, bądź ustalaniu standardów etycznych dotyczących całej firmy, na przykład, gdy chodzi o społeczną odpowiedzialność organizacji.

Etyka wartości, szanująca godność człowieka potrzebuje nie tyle kodeksów, ile przede wszystkim wrażliwego, autonomicznego sumienia. Świadomość moralna podmiotu nie może być stymulowana jedynie przez strach przed karą, eliminację w rywalizacji o zawodowy sukces czy dbanie o wizerunek społeczny. Program edukacji etycznej wymaga dialogu, odrzucenia postawy autorytarnej na rzecz postawy otwartej. Kodeksy i programy edukacji etycznej mogą pełnić tutaj rolę przewodnika czy pewnego zbioru wskazań odnoszących osoby do preferowanych zachowań moralnych. Dzięki którym doświadczony i odpowiedzialny pracownik będzie potrafił rozwiązywać sytuacje trudne związane ze swoją pracą. Chodzi raczej o sposób komunikowania – zmianę stylu autorytarnego na styl otwarty dialogiczny i do pewnego stopnia partnerski³³. Utopizm kodeksów etycznych wynika z tendencji do formalizowania ludzkich zachowań, które powinny pozostawać na poziomie pewnej naturalności. Proces sprowadzenia wartości moralnych i etyki do postaci norm prawnych stanowi formę społecznego odreagowania nieufności. Wprawdzie wiemy, że zasady etyczne powinny być przyjmowane dobrowolnie, ale niepisana praktyka działania instytucjonalnego podpowiada intensyfikację działań, które ostatecznie polegają na kontroli, a nie wynikają z zaufania.

Ideale etyczne, nawet o charakterze utopijnym są potrzebne, ale nie mogą się opierać na projektach obwiniania innych o nasze błędy i porażki, albo przypisywania sobie jakichś ponadnaturalnych zdolności do tworzenia utopijnych reguł dobrego życia. Utopijność etyki oznacza przyjęcie postawy troski o dobro wspólne, o które należy dbać przez uzyskanie konsensusu wynikającego z różnych propozycji i przez czynne zaangażowanie w jego realizację.

33. Zob. Wiśniewski, *Za i przeciw kodeksom etycznym firm...*, s. 139.



Przepis na dobre życie O utopijności radykalnych koncepcji udoskonalania człowieka

Kto nie chciałby znać przepisu na dobre życie? Niemal każdy w jakiś sposób go szuka, podejmując mniej lub bardziej udane próby. Od dawna jednak wiadomo, że dobre życie w wymiarze indywidualnym nie musi przekładać się na dobrostan społeczny, gdzie potencjalnie każdy ma szansę na zrealizowanie swoich w tym względzie oczekiwań. Planowanie społecznych rozwiązań i modeli dążących do perfekcyjnego ideału było głównie domeną utopii, rozumianej jako narracja o idealnym społeczeństwie. Również współcześnie istnieją takie wersje utopii. Przykładem odzwierciedlającym charakter naszych czasów są radykalne wersje koncepcji udoskonalania człowieka (*Human Enhancement*)¹ stanowiące główny przedmiot niniejszych rozważań.

Na niniejszy tekst składają się trzy części. W pierwszej, spośród wielości koncepcji i głosów na temat ulepszania człowieka, wyodrębniam i charakteryzuję dwa zasadniczo odmienne ujęcia HE, stanowiące podstawę dla dalszych rozważań. W drugiej części analizuję radykalne koncepcje HE, skupiając się przede wszystkim na utopijności ich postulatów. Opisane przykłady posłużą uzasadnieniu tezy, że radykalne wersje HE są współczesnymi narracjami o utopijnym społeczeństwie. Trzecia, krótka i podsumowująca część stanowi zaś próbę odpowiedzi na pytanie: co wynika z utopijności radykalnych wersji HE? Będę w niej przekonywać, że radykalne wersje HE mają jedynie wartość narracyjną, podczas gdy wąskie, pragmatyczne ujęcia znajdują zastosowanie w ocenie technologii oraz kształtowaniu polityki społecznej.

Human Enhancement – udoskonalanie człowieka

W ramach refleksji dotyczącej udoskonalania człowieka (HE) często przyjmuje się, że ulepszenie oznacza stan uzyskany przez interwencję techniczną w organizm

1. W dalszej części tekstu będę dla uniknięcia powtórzeń określać te koncepcje mianem: udoskonalania bądź ulepszania człowieka, a także akronimem HE (od angielskiego zwrotu *Human Enhancement*), powszechnie stosowanym w literaturze przedmiotu.

ludzki, powodującą obserwowalną i korzystną zmianę w porównaniu do stanu bez takiej interwencji². Wśród przedstawicieli nurtów i stanowisk akceptujących ulepszanie istnieje jednak dużo rozbieżności zarówno co do definicji, funkcji, jak i zakresu udoskonalania, zatem w kwestii pytania o to, na ile człowieka można udoskonalic, z pewnością nie ma w literaturze zgody. Panorama możliwości rozciąga się od całkowicie nierealistycznych wizji nieśmiertelnego człowieka-cyborga do bardzo wąsko ujętych, konkretnych rozwiązań inżynierii biomedycznej, bynajmniej nie wywracających na nice sposobu funkcjonowania człowieka (np. zastosowania bionicznych protez kończyn). Spośród wielości stanowisk i propozycji można jednak wyodrębnić pewne kierunki myślenia. W niniejszym tekście skupię się na dwóch, zasadniczo odmiennych podejściach do kwestii udoskonalania. Pierwsze nazwę radykalnym, drugie zaś umiarkowanym.

Stanowisko radykalne, jakkolwiek wewnętrznie niejednorodne, przez HE rozumie ulepszanie za pomocą istniejących lub hipotetycznych rozwiązań technologicznych konkretnych jednostek ludzkich, a także za pomocą tych potencjalnych, przyszłych, w tym prowadzących do zmiany na skalę całego gatunku ludzkiego. Stanowisko umiarkowane przyjmuje normatywną definicję ulepszenia, dopuszczającą tylko konkretne i możliwe do zrealizowania technologiczne ulepszenie określonej jednostki, także na bardzo wczesnym etapie rozwoju. Radykalne stanowisko można też nazwać szerokim, postulatywnym ujęciem koncepcji HE, podczas gdy umiarkowane – wąskim i pragmatycznym. To pierwsze ma wyraźne aksjologiczne zabarwienie, wartościując kondycję ludzką i zadając pytanie o to, jaką wizję człowieka realizujemy lub powinniśmy realizować. Drugie natomiast, ponieważ wychodzi od pytania o to, z jakimi rozwiązaniami mamy już do czynienia oraz jakie mogą być osiągalne w nieodległej przyszłości, w sferze aksjologicznej nie wartościuje samej kondycji człowieka, lecz – wartościując proponowane rozwiązania technologiczne – konsekwentnie trzyma się programu, który bazuje na analizie potrzeb człowieka (jego potrzeb społecznych), między innymi w odniesieniu do funkcji jego organizmu.

Przedstawicielami radykalnego nurtu HE są transhumaniści. Chociaż Międzynarodowe Towarzystwo Transhumanistyczne Ludzkość+ (*Humanity+*) zostało powołane w 1998 roku przez brytyjskich filozofów Nicka Bostroma i Davida

2. W kwestii szczegółowej dyskusji na temat kryteriów udoskonalania, w tym ich związków z rozwojem nauk medycznych i technicznych, zob. Monika Małek, *Problem udoskonalania człowieka w świetle osiągnięć nauk medycznych i technicznych*, „*Studia Philosophica Wratislaviensia*”, 2012, VII, 4, s. 149–160. Jeśli chodzi o spory wokół koncepcji udoskonalania, a także zakresu zastosowania technologii, zob. Monika Małek-Orłowska, *Technologie human enhancement: zakres zastosowania i metody oceny*, w: *Horyzonty konstruktywizmu. Inspiracje, perspektywy, przyszłość*, red. Ewa Bińczyk, Aleksandra Derra, Janusz Grygieńć, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015, s. 401–422.

Pearce'a, ruch ten miał swoich prekursorów kilka dekad wcześniej. Jednym z nich był amerykańsko-irański pisarz, futurysta i sportowiec Fereidoun M. Esfandiary, który nazywał siebie transhumanistą; w połowie lat siedemdziesiątych XX wieku oficjalnie zmienił nazwisko na FM-2030, co miało odzwierciedlać jego oczekiwanie, że w roku 2030 będzie obchodził setne urodziny, a także wyrażać swego rodzaju negację kolektywnych konwencji w postaci nazwisk i dodatkowo manifestować wolę swobodnego kształtowania siebie. (Niestety, autor ten zamiast oczekiwanych stu lat przeżył jedynie siedemdziesiąt, przegrywając walkę ze śmiertelną chorobą w 2000 roku)³. Sam termin *transhumanizm* został pierwszy raz użyty przez biologa i działacza na rzecz środowiska, Juliana Huxleya, w jego pracy z 1927 roku, *Religion Without Revelation* (Religia bez objawienia). Pisze on tak: „Gatunek ludzki może, jeśli tylko zechce, transcendować, tj. przekroczyć siebie – nie tylko w sporadycznych i zróżnicowanych przypadkach poszczególnych jednostek – lecz także jako ludzkość. Potrzebujemy nazwać to nowe przekonanie i dobrą nazwą będzie transhumanizm: człowiek pozostając człowiekiem przekracza siebie, kiedy uświadomi sobie nowe możliwości ludzkiej natury i je zrealizuje”⁴.

Przedstawiając zarys historii ruchu transhumanizmu, Nick Bostrom wskazuje⁵, że źródła założeń ideologicznych sięgają co najmniej renesansu i jako jeden z przykładów przywołuje fragment *Mowy o godności człowieka* Giovanniego Pico della Mirandoli. Ten interesujący fragment jest wart przytoczenia w wersji nieco dłuższej niż u Bostroma. Jest to hymn pochwalny na cześć człowieka. Na samym początku autor odwołuje się do mitu fundacyjnego człowieka, czyli aktu stworzenia przez Boga. Bóg według Pico della Mirandoli miał stworzyć

człowieka jako dzieło o nieokreślonym kształcie, a po wyznaczeniu mu miejsca w samym środku świata, tak się do niego odezwał: [...] „Natura wszystkich innych istot została określona i zawiera się w granicach przez nas ustanowionych. Ciebie zaś, nieskrępowanego żadnymi ograniczeniami, oddaję w twoje własne ręce, abys swą naturę sam sobie określił, zgodnie z twoją wolą. Umieściłem cię pośrodku świata, abys tym łatwiej mógł obserwować wszystko, co się w świecie dzieje. Nie uczyniłem cię ani istotą niebiańską, ani ziemską, ani śmiertelną, ani nieśmiertelną, abys jako swobodny i godny siebie twórca i rzeźbiarz sam sobie nadał taki kształt, jaki zechcesz. Będziesz mógł degenerować się

3. Nie czekał jednak na śmierć, lecz na własne życzenie został poddany krioprezerwacji metodą witrifikacji, która zabezpiecza tkanki przed zniszczeniem, mając tym samym nadzieję, że w przyszłości, gdy lekarstwo na jego chorobę będzie dostępne, zostanie przywrócony do życia.

4. Cyt. za: Nick Bostrom, *A History of Transhumanist Thought*, „Journal of Evolution and Technology”, 2005, 14, 1, s. 7. [Przeł. K.M.O.].

5. Zob. Bostrom, *A History...*, s. 2.

i staczać do rzędu zwierząt; i będziesz mógł odradzać się i mocą swego ducha wznosić się do rzędu istot boskich”⁶.

Wspólne dla transhumanistów jest przekonanie, że człowiek nie tylko może, ale nawet powinien swobodnie kształtować siebie, korzystając z udogodnień techniki i technologii. Tylko bowiem zaprzęgnięcie tych ostatnich do kształtowania człowieka poprzez stopienie z organizmem pozwoli na maksymalne wykorzystanie drzemającego w nas potencjału. Transhumaniści widzą w biologii człowieka ograniczenia, zaś w technice możliwości pokonania tych ograniczeń. Stąd wynikają śmiało wizje radykalnego wydłużenia życia, dołożenia nowych rodzajów zmysłów oraz innych zdolności nazywanych dziś nadludzkimi.

Zupełnie inaczej sytuacja wygląda z punktu widzenia umiarkowanego HE. Stanowisko to w pewnym sensie jest konsekwencją upowszechnienia się – począwszy od lat siedemdziesiątych XX wieku – idei wartościowania techniki i związanych z tym praktyk oceny technologii⁷. Patrząc z tej perspektywy, przy pomocy techniki można pewne rzeczy w organizmie człowieka zmienić, w tym coś ulepszyć, poprawić – będzie to także ulepszanie człowieka (HE). Przykładami takich ulepszających interwencji są: neuroproteza słuchu (implant ślimakowy), bioniczne protezy kończyn, głęboka stymulacja mózgu. W porównaniu jednak do radykalnych wizji transhumanistów umiarkowany nurt jest stanowiskiem ostrożnego i doraźnego majsterkowania. Tego typu interwencje, jako obszary ryzyka (co najmniej takiego, jakie wiąże się ze standardowymi terapiami medycznymi) wymagają regulacji i kontroli. Stosowanie praktyki „oceny technologii” spełnia tu kilka ważnych funkcji: daje wskazania legislatorom dla tworzenia potrzebnych unormowań prawnych; rozpoznaje społeczne oczekiwania i potrzeby, a jeśli w grę wchodzi partycypacyjne metody oceny, bada nastroje społeczne; w raportach eksperckich co jakiś czas podsumowuje aktualny stan wiedzy i możliwości techniki. Przykładami umiarkowanego podejścia HE są analizy i zalecenia zawarte w dwóch raportach przygotowanych na zlecenie Parlamentu Europejskiego w ra-

6. Giovanni Pico della Mirandola, *Mowa o godności człowieka*, przeł. Zbigniew Nerczuk, Mikołaj Olszewski, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2010.

7. Więcej na temat wartościowania techniki zob. Andrzej Kiepas, *Nauka i technika w sytuacji ryzyka – obszary wyzwań i przeobrażeń*, w: *Horyzonty konstrukttywizmu...*, s. 383–398. Autor pisze tam m.in.: „Wartościowanie techniki zakłada, że z natury rzeczy jest ona obciążona określonymi wartościami, a jej upowszechnianie wiąże się również z odpowiednimi uwarunkowanymi czynnikami natury społecznej i kulturowej, a także z preferencjami określonych wartości. Ocena skutków techniki opiera się na odpowiednich kryteriach aksjologicznych, ponieważ z jej rozwojem mogą być związane pewne zbiory wartości, do których zalicza się wartości funkcjonalne i ekonomiczne, zdrowie, bezpieczeństwo, wartości ekologiczne, jakość życia społecznego oraz rozwój osobowości” (s. 388).

mach prac STOA⁸: jeden bezpośrednio dotyczy problemu ulepszania człowieka⁹, drugi odnosi się do wyzwań XXI wieku w kilku kluczowych obszarach bioinżynierii¹⁰. Umiarkowany nurt HE, w przeciwieństwie do radykalnego, proponuje konkretną, normatywną definicję udoskonalania człowieka. Jest to „modyfikacja mająca na celu ulepszenie indywidualnego sposobu funkcjonowania człowieka, będąca efektem opartych na osiągnięciach nauki i techniki interwencji w ludzki organizm”¹¹. Wszystko, co wychodzi poza tę definicję, nie ma statusu zmiany ulepszającej albo jest po prostu nadużyciem; może być też ewentualnie mrzonką z literatury fantastyczno-naukowej.

Utopijność szerokiego ujęcia HE

Radykalne podejście do udoskonalania człowieka jest w swej istocie współczesną wersją społecznej utopii. Jej utopijność wynika przede wszystkim z założenia, że możliwe jest ulepszenie człowieka jako takiego: bądź w sensie ontologicznym, bądź też biologicznym, tzn. jako gatunku. Poczawszy od Raya Kurzweila, który głosi, że przyszła poprawa życia będzie polegała na „zmechanizowaniu” człowieka (np. miliony nanobotów wewnątrz naszego ciała będą wykrywać choroby, leczyć nas, poprawiać pamięć itp.) po Aubreya de Greya, przedstawiającego program badawczy nad radykalnym wydłużeniem ludzkiego życia, mającym doprowadzić do opanowania mechanizmów regeneracji komórek, w związku z czym człowiek będzie żył wiele setek lat. Transhumanści pełni są optymizmu nie tylko w kwestii ulepszenia kondycji człowieka, lecz także w odniesieniu do jego świetlanej przyszłości. Czym taki program jest, jeśli nie społeczną utopią? Dla poparcia swojej tezy wyodrębniłam niżej cztery założenia, obecne w radykalnych koncepcjach HE, i zaklasyfikowałam je jako przykłady myślenia utopijnego bądź wynikającego z karmienia się iluzją. Nazwałam je odpowiednio utopiami lub iluzjami¹², aby w dalszej części krótko je scharakteryzować.

8. Akronim nazwy Zespołu ds. Oceny Rozwiązań Naukowych i Technologicznych (*Science and Technology Options Assessment*); działa on przy Parlamencie Europejskim.

9. Zob. STOA, *Human Enhancement. Study, Summary, and Options Brief* (autorzy: Christopher Coenen, Mirjam Schuijff, Martijntje Smits, Pim Klaassen, Leonhard Hennen, Michael Rader, Gregor Wolbring), European Parliament, Brussels 2009; dalej w tekście zwane STOA 2009.

10. Zob. STOA, *Making „Perfect Life”. European Governance Challenges in 21st Century Bioengineering. Study, Summary, and Options Brief* (red.) Rinie van Est, Dirt Stemerding, European Parliament, Brussels 2012; dalej w tekście zwane STOA 2012.

11. Zob. STOA 2009, s. 6 [Przeł. M.M.O.].

12. Kierując się definicjami przyjętymi za *Słownikiem wyrazów obcych*, w świetle których utopia to niezszczałny pomysł, mrzonka, zaś iluzja to wiara w coś, niemająca pokrycia w rzeczywistości. Zob. *Słownik wyrazów obcych* (red. Elżbieta Sobol), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 461 i 1149.

Iluzja 1: Można radykalnie zmienić sposób funkcjonowania organizmu człowieka

Pierwsza iluzja – kluczowa dla rozumienia radykalnego HE, dlatego poświęcę jej więcej miejsca niż pozostałym – jest w swej istocie konsekwencją przyjęcia wizji człowieka-maszyny, szczegółowo zarysowanej w Oświeceniu przez francuskich materialistów. W swoim znanym dziele *Człowiek Maszyna*, Julien Offray de La Mettrie pisał: „Ciało ludzkie jest maszyną, która sama nakręca swoje sprężyny. Jest to żywy obraz *perpetuum mobile*”¹³, a następnie rozważając jedność umysłu i ciała, „[j]eśli jednak wszystkie zdolności duszy zależą ściśle od mózgu i całego ciała, jeśli są rezultatem jego organizacji, to mamy do czynienia z maszyną wielce oświeconą. [...] Skoro myśl rozwija się razem z organami ciała, to dłaczego materia, z której są złożone, nie byłaby na nią podatna z chwilą, gdy zdobyła zdolność odczuwania?”¹⁴. Koncepcji La Mettriego, jakkolwiek naiwną w szczegółach dziś się wydaje, bynajmniej nie dzieli przepaść od groteskowej wizji ludzkości zaprezentowanej w *Kongresie futurologicznym* Stanisława Lema. Obydwie głoszą swoiście pojmowaną mechaniczność człowieka, która zakłada przewidywalność jego działań i reakcji, a co za tym idzie, możliwość sterowania nimi.

Współcześnie zmiana sposobu funkcjonowania organizmu człowieka miałyby dotyczyć między innymi: wzmocnienia jego niektórych cech i funkcji, dodania nowych możliwości (dotychczas ludziom niedostępnych), radykalnego przesunięcia długości życia, zaprojektowania określonych cech u potomstwa, stworzenia bardziej moralnych ludzi (tzn. z lepiej działającym zmysłem moralnym). Część z tych postulatów jest do pewnego stopnia możliwa. Jeśli chodzi o wzmocnienie niektórych cech i funkcji organizmu dobrze spisują się tutaj takie osiągnięcia inżynierii biomedycznej, jak neuroprotezy słuchu w postaci implantu ślimakowego dającego osobom niesłyszącym lub niedosłyszącym odbiór wrażeń dźwiękowych zbliżony do naturalnego zmysłu słuchu. Podobnie, zaawansowane protezy kończyn górnych i dolnych pozwalają na normalne funkcjonowanie wielu ludziom, w niektórych przypadkach wykraczające ponad przeciętną (jak choćby przykład biegacza Oscara Pistoriusa, który zanim stał się „bohaterem” sprawy kryminalnej, osiągał na protezach nóg wyniki lepsze niż niejeden zdrowy olimpijczyk). Transhumaniści wiele nadziei pokładają w modyfikacjach ulepszających, twierdząc, że w przyszłości będziemy mogli plastycznie kształtować swój organizm, dokładając nowe rodzaje zmysłów, umiejętności, możliwości – i to będzie radykalna zmiana. Patrząc jednak na to, co możliwe teraz, niewiele wskazuje na przyszły przewrót. Posłużę się trze-

13. Julien Offray de La Mettrie, *Dzieła filozoficzne*, przeł. Marian Skrzypek, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2010, s. 251.

14. Julien Offray de La Mettrie, *Dzieła...*, s. 282.

ma przykładami interwencji modyfikującymi organizm człowieka w taki sposób, że wprowadzona zmiana jest jakościową, a nie tylko ilościową (tj. nie tyle wzmacnia istniejącą zdolność, ile wprowadza zupełnie nową). Pierwszy dotyczy wszczepienia implantu – pod skórę kogoś z palców ręki – pozwalającego wyczuwać pole magnetyczne¹⁵. Jest to zdolność, której naturalnie człowiek nie posiada. Dzięki tej operacji rzeczywiście dostaje się możliwość wyczuwania obiektów wytwarzających pole magnetyczne (poprzez przyłożenie palca na bliską odległość). Czy są jakieś praktyczne korzyści z zainstalowania sobie takiego implantu? No cóż, można w ten sposób zbadać, czy dysk twardy komputera pracuje wolniej lub szybciej, wyczuwać wibracje w pobliżu takich urządzeń jak kuchenka mikrofalowa, przyciągać drobne metalowe objekty, wyczuwać obecność żelaza w metalu. Wydaje się, że nie są to korzyści równoważące uciążliwość zabiegu wprowadzenia w tkankę implantu.

Drugi przykład to eksperyment naukowca z Wielkiej Brytanii, Kevina Warwicka, polegający na wprowadzeniu implantu do tkanki nerwowej ponad nadgarstkiem i sterowanie przy pomocy takiego neuronalnego interfejsu elektrycznym wózkiem oraz inteligentnym robotycznym ramieniem. Dodatkowym elementem tego eksperymentu było zainstalowanie dużo prostszego (tj. niewymagającego tak złożonej interwencji chirurgicznej) implantu żonie naukowca, co pozwoliło na pozajęzykową komunikację między nimi. Kevin Warwick chciał w ten sposób udowodnić możliwość komunikowania się przy pomocy myśli – mózg do mózgu – a także sterowania światem zewnętrznym, bez wykonywania fizycznych ruchów¹⁶. I znów, mamy do czynienia z niedostępną dotąd możliwością, jednak sceptycyzm nakazuje mi widzieć w nim stosunkowo wąski zakres zastosowania (np. jako interfejsy ułatwiające działanie i komunikowanie się ludziom pozbawionym tej możliwości wskutek paraliżu, syndromu zamknięcia itd.), jak również specyficznie wąski zakres tego, co pozajęzykowo można komunikować (stany emocjonalne, nastroj, proste reakcje, komendy, ale już nie bogate treściowo opisy).

Trzeci przykład bycia wyposażonym w zdolność niedostępną ludziom daje nam pierwszy oficjalnie zarejestrowany człowiek-cyborg, Neil Harbisson, kompozytor działający w Wielkiej Brytanii¹⁷. Harbisson urodził się z rzadką przypadłością neurologiczną, ślepotą barwną. Dzięki zainstalowanemu w mózgu implantowi oraz kamerce na stałe przyklepionej do głowy niby trzecie oko wystające na za-

15. Zob. Przykład Todda Huffmana opisany w: Pete Moore, *Enhancing Me*, John Wiley & Sons Ltd., Chichester 2008, s. 117–123.

16. O tym eksperymencie, jak i poprzednim oraz o koncepcjach Kevina Warwicka można przeczytać na jego stronie internetowej: <<http://www.kevinwarwick.com/project-cyborg-2-0>> (02.09.2016).

17. Brytyjski „The Guardian” opublikował artykuł tytułujący Harbissona pierwszym na świecie cyborgicznym artystą. Zob. Stuart Jeffries, *Neil Harbisson: the world's first cyborg artist*, „The Guardian” z dn. 6 maja 2014 roku, <<https://www.theguardian.com/artanddesign/2014/may/06/neil-harbisson-worlds-first-cyborg-artist>> (02.09.2016).

krzywionej antence (stąd miano cyborgizacji, ponieważ jest to już niejako stały element ciała, niemożliwy do chwilowego usunięcia na przykład podczas kontroli paszportowej), może on „słyszeć” kolory i w ten sposób cała gama kolorystycznej subtelności świata jest dla niego dostępna. Antena zainstalowana w jego głowie pozwala odczuwać spektrum kolorystyczne nawet większe niż przy pomocy wzroku.

Jeśli chodzi o wydłużanie przeciętnego wieku życia człowieka, w ostatnim stuleciu stało się to faktem; co więcej, wśród naukowców panuje przekonanie, że granica 120 lat w dobrym zdrowiu przy obecnym postępie medycyny wydaje się czymś osiągalnym. Nic jednak nie wskazuje na to, aby w przewidywalnej przyszłości realna była średnia życia 800 lat przy jednoczesnym zahamowaniu procesów starzenia, jak chciałby tego Aubrey de Grey¹⁸. Z kolei zaprojektowanie określonych cech u potomstwa jest możliwe na razie w bardzo ograniczonym zakresie (np. koloru oczu, płci) – inna sprawa, czy tego typu ingerencja jest moralnie dopuszczalna i społecznie pożądana. Nawet jeśli inżynieria genetyczna pozwalałaby na projektowanie rodzaju osobowości, inteligencji, predyspozycji, niekoniecznie warto byłoby z tych możliwości korzystać¹⁹. I wreszcie, postulat stworzenia bardziej moralnych ludzi. Ma on w zasadzie „podwójnie” utopijną naturę. Po pierwsze, wydaje się to niemożliwą do realizacji iluzją; po drugie, nawet gdyby, przyjmując jakieś schematyczne kryteria „bycia moralnym”, udało się ulepszyć ludzi pod tym względem, wcale nie jest pewnym, że społeczeństwo stałoby się o tyle lepszym *en gros*. Iluzja stworzenia lepszego moralnie człowieka bierze się z dosłownego potraktowania zmysłu moralnego jako pewnej bezpośredniej, organicznej funkcji mózgu. Współcześnie istnieją przekonujące argumenty neuronauk, że zmysł moralny ma swe źródło w strukturze i funkcjonowaniu mózgu²⁰, jednak to, że prawidłowo funkcjonujący mózg jest warunkiem koniecznym do posiadania zmysłu moralnego nie jest jesz-

18. Badania zespołu, z którym pracuje de Grey, mają na celu zahamowanie procesów starzenia (*ending aging*) i choć na stronie Fundacji SENS firmującej te badania nie ma sensacyjnych twierdzeń o przyszłych ludziach żyjących 1000 lat, to w komunikatach konferencyjnych i dla mediów takie chwytliwe założenia się pojawiają. Dla przykładu por. ogólne założenia SENS na stronie domowej <<http://www.sens.org/about/about-the-foundation>> [02.09.2016], a artykuł w brytyjskim *Daily Mail* ogłaszający, że wkrótce będziemy żyć 1000 lat: <<http://www.dailymail.co.uk/news/article-3567038/We-soon-live-1-000-British-scientist-dedicated-life-quest-eternal-youth-claims-human-body-repaired-just-like-car.html>> [02.09.2016].

19. Jest to problem znany w literaturze angielskiej jako *designer babies* (zaprojektowane dzieci). Istnieje dość bogata literatura filozoficzna omawiająca argumenty przeciwko projektowaniu ludzi w kierunku określonych cech. O ile panuje zgoda na eliminowanie chorób, także w bardzo wczesnej fazie rozwoju człowieka, o tyle genetyczne programowanie ludzi w kierunku ulepszania wywołuje sporo kontrowersji. Interesujące argumenty przeciwko takiemu udoskonalaniu podaje i omawia Michael Sandel. Zob. Michael Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka*, przeł. Olga Siara, Wydawnictwo Kurhaus, Warszawa 2014.

20. Zob. na przykład Patricia Churchland, *Braintrust. What Neuroscience Tells Us about Morality*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2011; polski przekład: *Moralność mózgu*.

cze warunkiem wystarczającym, aby zawsze zachowywać się moralnie. W takiej samej sytuacji dwoje ludzi rozumiejących, czym jest dobro i zło może zachować się zupełnie inaczej. Empatia czy poczucie obowiązku są same w sobie wartościowe, czy jednak chcielibyśmy mieć do czynienia z człowiekiem, który zawsze zachowuje się empatycznie (rodzi się tu pytanie: w stosunku do kogo, na przykład do ofiary czy do prześladowcy?) lub też zawsze postępuje z intencją wypełnienia obowiązku (a co w przypadku typowego dylematu etycznego, czyli konfliktu obowiązków?).

Transhumaniści nie myślą się w twierdzeniu, że można zmodyfikować sposób funkcjonowania organizmu ludzkiego. Iluzją jest jedyne myślenie, że można go zmienić na stałe i radykalnie. Powyższe rozważania, poparte kilkoma przykładami, pokazują, że możliwe zmiany, nawet jeśli są stałe, nie są jednak tak radykalne. A te radykalne, nawet jeśli będą możliwe, mogą doprowadzić nas do sytuacji podobnej do tej, która została opisana w *Kongresie futurologicznym*, gdzie w konsekwencji okazały się one zwykłym oszustwem popełnionym na masową skalę – i ta myśl prowadzi do kolejnego utopijnego założenia, omawianego poniżej.

Utopia 2: Dzięki zmianie ulepszającej zyskamy jako jednostki i jako społeczeństwo

To utopijne założenie przyjmują w zasadzie wszyscy popierający radykalne interwencje ulepszające. Stoi za nim przekonanie, że jeśli coś uszczęśliwia jednostkę, na skalę społeczną uszczęśliwi i ulepszy też całe społeczeństwo. Z hipotezy, że ktoś, kto chciałby żyć 800 lat, byłby z tego powodu szczęśliwszy, nie musi wynikać, że z powodu takiego wydłużenia życia populacji stałaby się ona szczęśliwszym społeczeństwem. Każdy chciałby być piękny, lecz ujednolicanie ludzi w kierunku określonego wzorca (na przykład bycia wysokim i smukłym) może spowodować, że utracona zostanie różnorodność, nie mówiąc o tym, iż jednolity wzorec ma w sobie zawsze coś opresyjnego.

John Harris przekonuje, że jeśli ulepszenia byłyby możliwe, to naszym obowiązkiem byłoby do nich dążyć. Gdyby na przykład dało się tworzyć bardziej moralnych ludzi, należałoby to zrobić. Argumentuje on, że w jego odczuciu ulepszenia są dobrami typu absolutnego, gdyż czynią życie lepszym²¹. Bostrom z kolei nawołuje do kierowania wysiłków, aby dążyć do ulepszeń, które jakościowo zmieniają coś w człowieku, nie tylko ilościowo. Twierdzi, że powinniśmy przekraczać nasze biologiczne ograniczenia i odkrywać przestrzenie możliwych sposobów istnienia. Stąd

Co neuronauka mówi o moralności, przeł. Mateusz Hohol, Natalia Marek, Copernicus Center Press, Kraków 2013.

21. Zob. John Harris, *Enhancing Evolution*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2007, zwłaszcza s. 19–35.

należałoby utworzyć koncepcję *posthumanistycznej godności* (*posthuman dignity*)²², ponieważ definicja ludzi i ludzkości może ulegać zmianie wskutek użycia technologii i ulepszeń. Zmiana ta wcale jednak nie musi oznaczać prosto liczonych korzyści.

Przeciwko koncepcji składającej się na ten rodzaj utopii wysuwa się najczęściej dwa rodzaje zastrzeżeń. Pierwsze stawia pod znakiem zapytania pozytywne efekty zmian ulepszających, patrząc z perspektywy szerszej niż jednostkowa. Jeśli zdefiniujemy coś jako zmianę ulepszającą, to jednocześnie stworzymy pewien wzorzec warty naśladowania na szerszą skalę. Jednocześnie ograniczamy w ten sposób zestaw możliwych kombinacji ludzkich cech. Frances Kamm, twierdząc coś przeciwnego niż Nick Bostrom, nazywa to zastrzeżenie argumentem „z braku wyobraźni”. Tworząc udoskonalenia zmierzające ku perfekcjonistycznemu wyobrażeniu określonych ludzkich cech i właściwości, jednocześnie nie widzimy, że ograniczamy sobie tym samym (i przyszłym ludziom) definicję i zakres dóbr (tj. tego, co powszechnie przyjmuje się za dobre). Kamm pisze, że większość koncepcji powszechnie uznawanych dóbr jest bardzo ograniczona i jeśli mielibyśmy projektować ludzi, to prawdopodobnie modele, z których korzystalibyśmy, sprowadzałyby się do jakiegoś ograniczonego, przewidywalnego zestawu²³. Za dużo kontroli (tj. interwencji) w tym zakresie ograniczy nam ilość dóbr oraz możliwe ich kombinacje. Czasem coś, co wydaje się cechą niekorzystną, w połączeniu z zestawem innych cech może dawać konkretnej osobie różne możliwości. A czy jesteśmy w stanie przewidzieć wszystkie sensowne kombinacje?

Drugie zastrzeżenie dotyczy nie samej istoty ulepszeń, ale ich dystrybucji w społeczeństwie (także w skali globalnej). Jest to zarzut ze sprawiedliwości dystrybucyjnej. Nawet jeśli kierując się transhumanistycznym optymizmem, chcielibyśmy udoskonalać człowieka, to raczej nikt nie pragnąłby, aby te udoskonalenia zwiększały dystans między ludźmi, powodując jeszcze większe rozwarstwienie społeczne i tworząc uprzywilejowane grupy ludzi. Transhumaniści chcieliby, aby udoskonalenia stały się lekarstwem na różne bolączki i nierówności, na razie jednak ich optymizm nie znajduje uzasadnienia. Pomimo ogólnego wzrostu dobrobytu na świecie w drugiej połowie XX wieku oraz szybkiego postępu technicznego (w tym komunikacyjnego) ostatnie dekady pokazują, że różnice społeczne, a nawet rozwarstwienie raczej się w większości krajów pogłębiają niż zmniejszają²⁴. Jeśli dodamy do tego demograficzne tendencje na świecie i kurczące się zasoby naturalne (w tym nieodnawialne), to jednym z wniosków, jakie wysuwają się najpierw, jest

22. Nick Bostrom, *A History...*, s. 20.

23. Zob. Frances Kamm, *What Is and Is Not Wrong with Enhancement?*, w: J. Savulescu, N. Bostrom, *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 128.

24. Por. dane i ich interpretację przywołaną w: Richard Wilkinson, Kate Pickett, *Duch równości*, przeł. P. Listwan, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011, zwłaszcza rozdział 2 („Ubóstwo czy nierówność”), s. 31–61.

konstatacja, że ludzie zamieszkujący obszary nędzy z pewnością nie skorzystają na rozwijaniu koncepcji udoskonalania człowieka.

Iluzja 3: Przyszłość człowieka należy do technologii i ulepszeń

Ta iluzja jest odzwierciedleniem imperatywu technicznego, obecnego w literaturze w kilku wersjach: jeśli coś jest technicznie możliwe, należy to zrobić; współczesne problemy rozwiązywalne są przy pomocy techniki; jeśli coś stworzono, będzie to rozwijane w doskonalszych wersjach²⁵. Problem z imperatywem technicznym jest jednak taki, że co do zasady nie jest on imperatywem moralnym, lecz raczej pragmatyczną regułą; „bez dodatkowego namysłu nad konkretnym rozwiązaniem nie wiemy jeszcze, czy ono jest moralnie słuszne, a tym bardziej, czy słuszne byłoby jego dalsze ulepszanie”²⁶. Stojąc na stanowisku perfekcjonistycznym, Mark Walker argumentuje: mamy obowiązek użyć techniki, aby ulepszać siebie. Jeśli przy pomocy kognitywnych ulepszeń będziemy lepiej rozwiązywać problemy filozoficzne, to choćby z racji tego, powinniśmy inwestować w te ulepszenia²⁷. Można się spierać, zaczynając od tego, że stanowisko perfekcjonistyczne nie jest jedynym słusznym w etyce, a w skrajnych wersjach może stać się stanowiskiem egoistycznym. Po drugie, jeśli przyjmiemy, że mamy obowiązek ulepszać siebie i społeczeństwo, nie oznacza to, że moralność nakazuje nam wybór narzędzia, tj. że musi to z konieczności być technika i oferowane przez nią technologie. Możliwość nie oznacza konieczności. Co do trzeciego argumentu, nagłość i ważkość problemów filozoficznych jednak nie przekonuje mnie do tego, aby dokonywać jakichkolwiek kognitywnych ulepszeń. Pozostała nam więc czwarta utopia, dotycząca twierdzenia o dobrym życiu.

Utopia 4: Dobre życie to takie, które jest zaplanowane i nakierowane na ciągłe udoskonalanie

Jeden z założycieli stowarzyszenia transhumanistów, brytyjski utylitarysta David Pearce ogłosił swego czasu, że pora rozpocząć ambitny program eliminowania cierpienia zarówno wśród ludzi, jak i innych istot przy pomocy zaawansowanych neurotechnologii, inżynierii genetycznej i nanotechnologii. Program ten opatrzył mianem Imperatywu Hedonistycznego²⁸. Twierdzenia Pearce’a służą poparci

25. Szerzej zob. Małek-Orłowska, *Technologie...*, s. 405.

26. Zainteresowanych dyskusją nad rolą imperatywu technicznego w debacie o udoskonalaniu człowieka odsyłam do: Małek-Orłowska, *Technologie...*, s. 402–407.

27. Za: Bostrom, *A History...*, s. 19.

28. Zob. stronę internetową Davida Pearce’a zatytułowaną *The Hedonistic Imperative*, <<http://www.hedweb.com>> (02.09.2016).

tezy Iluzji 3, ale stoi za nimi jeszcze jedno założenie, nazwane przeze mnie Utopią 4 i głoszące, że dobre życie uzyskamy tylko wtedy, gdy planowo będziemy do niego zmierzać, wykorzystując w tym celu udoskonalanie człowieka przy pomocy technologii. Dyskusję z propozycją Pearce'a można prowadzić, odwołując się do różnorodnych wątków i argumentów na temat istnienia modelu/modeli dobrego życia. Chciałabym jednak zwrócić uwagę na czynnik często pomijany w tego rodzaju debatach²⁹. Chodzi mi o sposób myślenia o relacji człowiek–środowisko. W narracji transhumanistów, aby uzyskać dobre życie, człowiek powinien przede wszystkim przekształcać siebie. Rodzi się tutaj perfekcjonistyczna wizja człowieka, który sam siebie nakręca jak mechanizm, nierzadko śrubując maksymalnie swoje możliwości w danym zakresie. Taki model perfekcjonistycznego śrubowania nas samych niekoniecznie jest wizją dobrego życia. Człowiek jest tutaj przedstawiony jako wyraźny, jasny punkt na nieistotnym tle, jakim jest środowisko. Możemy jednak przyjąć inny model: taki, w którym człowiek jest elementem większej sieci powiązań i zależności. Wtedy, oprócz (lub zamiast) przekształcania siebie, można modyfikować środowisko³⁰. Jest to właściwie też kwestia szerszego modelu życia społecznego – czy godzimy się na różnorodność, umożliwiając ludziom o innych cechach i właściwościach niż przeciętna osoba pełną obecność w życiu społecznym. Idzie za tym wiele decyzji politycznych i budżetowych (na przykład koszty projektowania określonych rozwiązań), niekoniecznie najtańszych. Dyskusja może się w przyszłości toczyć w zasadzie o to, czy unifikujemy człowieka i model życia społecznego, czy pozostajemy przy różnorodności, nie wspierając tym samym pomysłów na tworzenie perfekcjonistycznych wzorców idealnego człowieka. Taki wzorzec, poprzez sztywne trzymanie się modelu doskonałości, niósłby w sobie zawsze groźbę przerodzenia się w opresję.

O sensowności wąskiego ujęcia HE

Technologiczne ulepszenia są już faktem i możliwości w tym zakresie będą coraz większe. Nie pomoże odwoływanie się do argumentów dystopijnych, że wszelkie ulepszenia doprowadzą do katastrofy³¹. Aby możliwa była dyskusja

29. Chodzi mi tutaj o spory wokół problemu istnienia modelu dobrego życia, liczby tych modeli, możliwych ich wariantów, nie odwołuję się natomiast do jakiejś konkretnej dyskusji. Z pewnego punktu widzenia są to spory o określoną wizję życia społecznego.

30. Na ten aspekt zwracają uwagę eksperci STOA w raporcie z 2009 roku. Do niedoskonałości (a nawet niepełnosprawności) można też podejść tak, aby to właśnie środowisko przystosowywać w taki sposób, żeby osoby mogły w pełni z niego korzystać, bez konieczności technologicznego naprawiania siebie. Zob. STOA 2009, s. 114 i 120–123.

31. Tak próbują argumentować przeciwnicy udoskonalania człowieka, występujący często z pozycji biokonserwatywnych, m.in. Francis Fukuyama, Leon Kass, a także Michael Sandel, Jürgen Habermas.

nad konkretnymi propozycjami ulepszeń, potrzebne jest swego rodzaju pragmatyczne zawężenie jej zakresu. Radykalny nurt HE nie daje pola tego rodzaju dyskusji. Zupełnie inaczej jest w przypadku wąskiego, umiarkowanego ujęcia HE. Przyjęcie, że interwencja technologiczna ma dotyczyć indywidualnego funkcjonowania człowieka i spełniać kryteria zmiany na lepsze, pozwala zawęzić rozważania do konkretnej jednostki, a z drugiej strony do konkretnych warunków społecznych, w jakich dana jednostka uczestniczy (lub będzie uczestniczyć).

Choć w dyskusji o HE nie jest możliwe całkowite uniknięcie utopijności, to należy przyznać, że analizowane wyżej utopijne postulaty mają większą wartość narracyjną niż praktyczną. Aby marzyć o przyszłości człowieka, potrzebujemy spójnych i śmiałych narracji. Jednak, do podejmowania decyzji o tym, które rozwiązania technologiczne dopuszczać do użytku, finansować i propagować na szeroką skalę, potrzebne są rzetelne badania, ocena potrzeb społecznych, kalkulacji ryzyka i korzyści. Wielkie wizje nie dysponują tego typu instrumentami. Postulaty radykalnego HE, z racji kontrowersyjności są nośne w filozoficznych dyskusjach, mają jednak znikomą wartość dla etyki praktycznej czy oceny technologii. Dlatego z punktu widzenia korzyści społecznych, umiarkowana wersja HE jest propozycją optymalną.

W moim odczuciu przyszłe dyskusje o ewentualnych modyfikacjach będą się raczej skupiać wokół konkretnych rozwiązań technologicznych niż wielkich wizji. Inna sprawa, wykraczająca poza zakres tej wypowiedzi, dotyczy rozstrzygnięcia, czy problemy technologicznego ulepszania człowieka będą kluczowym wątkiem w dyskusjach filozoficznych XXI wieku. Moim zdaniem dyskusja o radykalnym HE była (i jest) odzwierciedleniem optymizmu technologicznego końca XX wieku (lub też lęku, w przypadku stanowiska przeciwników postępu techniki). Być może jednak głównymi problemami bieżącego stulecia wcale nie okażą się technologie, lecz na przykład narastające problemy społeczne, kurczenie się zasobów naturalnych, a także konieczność ponownego zdefiniowania, czym jest zasób społeczny. Być może technologiczne ulepszanie człowieka zejdzie na dalszy plan, na pierwszy zaś wysunie się konieczność naprawy środowiska – naturalnego i społecznego – które od tak wielu lat podlega dewastacji.



Zbawienie wobec historii Próba teologicznej rehabilitacji pojęcia utopii

1. Pojęcia wyjściowe

Teologia, według jednego z klasycznych jej ujęć, to *intellectus fidei*, racjonalny namysł nad treściami wiary. W polu tej refleksji znajduje się także wiara w zbawienie. Teologia traktuje zbawienie z najwyższą powagą, jako rzeczywistość niekwestionowaną w swym istnieniu, choć znajdującą się na krańcach poznawalności. W niniejszym artykule, zredagowanym przez teologa, będzie nas interesować jednak nie tyle próba opisu teologicznej „teorii zbawienia”, ile pewien rodzaj wpływu, jaki wywiera na kulturę samo przekonanie o jego istnieniu.

W celu przybliżenia przedmiotu refleksji zacznijmy od wyjaśnienia kluczowych pojęć, bo te wprowadzą nas dopiero w centrum zagadnienia. Polski termin „zbawienie” – mimo podejmowanych prób w polskiej teologii – nie pozbył się pewnej szczególnej niejednoznaczności¹. Może być bowiem używany w odniesieniu do stanu ostatecznego, rzeczywistości leżącej poza (i ponad) doczesnością, osiągalnej po śmierci. Może też oznaczać stan świata (a szczególnie człowieka) trwającego już teraz w więzi z Chrystusem. To drugie pojęcie wychodzi z przeświadczenia wiary chrześcijan, że wejście w historię Boga, który stał się człowiekiem, a także Jego przejście przez śmierć do zmartwychwstania odmieniło nieodwracalnie świat: uczyniło go zbawionym – choć tylko „zaczątkowo”, „w nadziei”, to jednak nieodwołalnie. To drugie rozumienie zbawienia odwołuje się do płaszczyzny duchowej, w której rozpoznanie rozpoczętego już stanu zbawienia jest nieoczywiste i dlatego domaga się spojrzenia „zaangażowanego”, wynikającego już z wiary.

1. Chyba najobszerniejszą w Polsce próbę teologicznych rozważań nad kluczowymi terminami „zbawienie”, „odkupienie” i „usprawiedliwienie” podjęto w pracy: Czesław S. Bartnik, *Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie*, w: Czesław S. Bartnik (red.), *Teologiczne rozumienie zbawienia*, RWTK, Lublin 1979, s. 9–44. Później C. Bartnik wracał do tego zagadnienia w swoim podręczniku dogmatyki: *Dogmatyka katolicka*, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 1999, t. 1, s. 704–710.

Zatem zbawienie w swojej pełni jest zawsze przed nami, a zbawienie zaczątkowe jest w codzienności obecne, choć w sposób trudny do dostrzeżenia².

Ze względu na niełatwą do uchwycenia relację do „zwyczajnie doświadczanej” rzeczywistości oba te typy zbawienia mogą być – w pozateologicznym dyskursie – łatwo sprowadzone do pojęcia utopii, zastosowanego zgodnie z jego potocznym rozumieniem, odnoszącym się do fikcji. Taka fikcja może być bardzo pożądana, ale nie zmienia to faktu, że nie odpowiada jej treści żaden realnie istniejący desygnat. Jeśliby pozostać przy takim tylko ujęciu zbawienia jako utopii, teolog nie miałby tu nic więcej do powiedzenia. Proponuję jednak pójść ścieżką wyznaczoną przez etymologiczne znaczenie tego terminu, z jakiego skorzystał Thomas More. U-topia to „nie-miejsce”. Opisany w dziele Morusa świat jest „nie-miejscem”. Zdroworozsądkowe spojrzenie każe więc stwierdzić, że takiego świata nie ma, skoro nie zajmuje on żadnego miejsca. Gdy jednak postawimy narzucające się pytanie: „Czy każda rzeczywistość domaga się fizycznego umiejscowienia?”, wówczas teolog znajdzie pole do owocnego namysłu. Przecież to właśnie uznanie realności rzeczywistości fizycznie niezlokalizowanych wyróżnia wiarę religijną! W wierze chrześcijańskiej wyznaje się, że istnieje świat pozadoczesny, który z definicji nie posiada fizycznego umiejscowienia (przynajmniej w rozumieniu fizyki). Wyjaśnienie takiego stanu rzeczy jest w zasadzie proste: rzeczywistość poza- (lub ponad-) doczesna, ściśle związana z bytowaniem człowieka poza granicą śmierci, nie podlega prawom świata takiego, jaki znamy. W znanym nam „tym” świecie śmierć wyznacza granicę istnienia wszelkiego życia. Jeśli wiara ośmiela do uznania istnienia życia poza tą granicą, to musi przyznać też, że prawa rządzące „tym światem” nie mają jednoznacznego przełożenia na „tamten świat”. Fizyka, jaką znamy (a z nią inne nauki, np. biologiczne), nie daje żadnych odpowiedzi na pytanie o zasadę istnienia „tamtego świata”. Mamy zatem do czynienia z kwintesencją utopii w pierwotnym, etymologicznym znaczeniu. Natomiast rozumienie utopii jako nieosiągalnego, a raczej: nierealnego, ideału³ rozmija się z teologiczną wizją rzeczy ostatecznych. Z punktu widzenia wiary życie wieczne (i w tym sensie: zbawienie) to „nie-miejsce”, które istnieje.

Łatwo zgłosić zarzut, że w ten sposób zostało dokonane pewne zawłaszczenie terminu „utopia”. Może ono wydać się mało przekonujące z punktu widzenia obie-

2. Wyodróżnia tę różnicę między dwoma podejściami do zbawienia dialog chrześcijaństwa z judaizmem. Judaizm nie uznaje w Jezusie Mesjasza, bo zbawienie przez Niego przyniesione, w które wierzą chrześcijanie, jest zbyt „blade”, a więc zbawieniem nie jest. Nie zniknęło ze świata zło moralne ani fizyczne, a dopiero w takiej sytuacji można by mówić o zrealizowaniu mesjańskich oczekiwań. Zob. Hans Kessler, *Jesus Christus – Weg des Lebens. Christologie*, w: Theodor Schneider (red.), *Handbuch der Dogmatik*, t. 1, Patmos, Düsseldorf 1992, s. 241–442, 244–261.

3. Zob. Joseph Ratzinger, *Eschatologia i utopia*, w: *Opera omnia*, t. 10, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 370–386, 370–372.

gowego użytku, a tym samym ryzykowne w zastosowaniu teologicznym. Wydaje się jednak, że w ten sposób ujawnia się interesujące pole namysłu nad wpływem wiary w „tamten świat” na jej funkcjonowanie w „tym świecie”.

2. Problem

Przy tak dokonanym rozróżnieniu „tego” i „tamtego” świata, w którym pomocne okazało się pojęcie utopii, w naturalny sposób pojawia się pytanie o interakcję między nimi. Reguły wiary mówią o znaczeniu moralnego życia „tu” dla stanu egzystencji „tam”. Nawet gdy owo „tam” określimy – jak wyżej – jako „nie-miejsce”, to zaczynamy dostrzegać jego wpływ na naszą egzystencję „tu i teraz”. Więcej nawet, nie pytając o istnienie tego „nie-miejsca”, możemy wskazać na wpływ samej jego idei na życie codzienne. Sensowna przy tym wydaje się teza, że im bardziej jesteśmy przekonani o jego istnieniu, tym bardziej zdaje się ono określać naszą codzienność.

Ten swoisty wpływ utopii zbawienia na życie codzienne daje się łatwo przedstawić jako zjawisko bardzo wyraziste, gdy ujmijemy je w duchu prostej pedagogii cnotliwego życia budowanego przy pomocy taktyki nagrody i kary. Ograniczenia takiej pedagogii są jednak widoczne na pierwszy rzut oka. Wyraźnie zlokalizowało je Oświecenie, co w genialnym skrócie podsumował Immanuel Kant w artykule *Was ist Aufklärung?*: „Oświecenie to opuszczenie przez człowieka stanu niedojrzałości, zawinionej przez niego samego”⁴. Celem człowieka jest dojrzałość. A dojrzałość wyraża się w wolnym i odpowiedzialnym wybieraniu dobra, nie może więc być wynikiem tresury przy pomocy kija i marchewki. Religia, która buduje naukę moralną wyłącznie na sankcji ostatecznej, nie sprzyja kształtowaniu dojrzałości.

Rozbudzona w nowożytności idea autonomii człowieka w nieunikniony sposób doprowadziła do podejrzenia, że myśl o życiu wiecznym nie tylko nie sprzyja realizacji szczęścia człowieka, ale wręcz potrafi skutecznie ją zablokować. Jeśli wieczność nie rządzi się prawami doczesności, jeśli dopiero wieczność jest synonimem prawdziwego życia, jeśli na progu tej tajemniczej wieczności zachodzi konieczność złożenia sprawozdania z moralnej jakości życia, która podlega osądowi Bożemu, to nie ma mowy o autonomii, o samodzielnym poszukiwaniu prawdy własnego życia, a tym samym nie ma pewnej ważnej (podstawowej?) postaci szczęścia. To podejrzenie przerodziło się w pewność, a ta pewność zrodziła krytykę religii – a właściwie krytykę chrześcijaństwa – silną zwłaszcza w XIX wieku. Sąd Boży, a w rezultacie niebo i piekło w pismach Nietzschego zasługują

4. Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, „Berlinische Monatsschrift”, 1784, nr 12 [Przeł. J.K.].

jedynie na odrzucenie – w imię „wierności ziemi”⁵. „Nie-miejsce” staje się utopią w potocznym rozumieniu tego słowa. Rzeczy ostateczne zostają zdiagnozowane jako fikcja, w dodatku fikcja szkodliwa, którą należy odrzucić w imię wyzwolenia człowieka. Wizja sądu ostatecznego poniża człowieka ostatecznie. Co ciekawe, ten sprzeciw Nietzschego wobec eschatologii chrześcijańskiej szedł w parze z obroną Jezusa: to Jego uczniowie mieli dopiero wymyślić sankcję eschatologiczną, a tym samym dać początek religii.

Teoretyczne podstawy dla tezy o trującej eschatologii buduje Feuerbach podsuwający ideę projekcji. Wtórzuje mu Nietzsche, pisząc: „To, że istnieje głód, nie oznacza jeszcze, że istnieje pokarm, który ten głód zaspokoi”⁶. Jeśli uwierzymy w istnienie owego pokarmu, całą naszą energię skierujemy ku niemu. Jeśli uwierzymy w rzeczy ostateczne, przestaną się dla nas liczyć rzeczy doczesne. A Marks rozwinie szczególnie ideę, że głód nieba trzeba zdemaskować jako niezaspokojony głód sprawiedliwego życia. Będzie więc postulował, by porzucić projekcję tęsknot skierowaną na wyimaginowaną sferę Boską, a zaspokoić realne potrzeby realnymi metodami naprawy świata. Oto konsekwentne – zdawałoby się – doprowadzenie do końca przekonania o wątplym powiązaniu między istnieniem doczesnym a pozadoczesnym za pomocą sankcji moralnej: sądu nad grzesznikami. Umysły o władnięte ideą autonomii człowieka i niepewne w kwestii wiarygodności nauk teologicznych nie miały ostatecznie trudności z przerwaniem tej niewygodnej nici wiążącej dwa światy.

Chrześcijaństwo dało do tej krytyki istotny powód. Zbyt łatwo odzywał się ton groźby, pokusa panowania nad człowiekiem, a szerzej mówiąc: nad różnymi aspektami kultury. Łatwo wytworzyła się co najmniej dwuznaczna kultura duchowa, zalecająca, by jakoś przetrwać z zaciśniętymi zębami „na tym łez padole” w oczekiwaniu przyszłej nagrody. Nie chcę jednak koncentrować się na nadużyciach i aberracjach. Te można nazwać po imieniu, rozliczyć się z nich, naprawić błędy⁷. Stawiam pytanie: czy chrześcijaństwo nie zawiera w sobie samym pewnego dewaluującego spojrzenia na doczesność, które wciąż łatwo może (i słusznie?) natrafiać na krytykę? Czy obietnica doskonałego świata po tym życiu nie dewaluuje

5. Zob. Friedrich Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra: Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, edycja elektroniczna: www.wolnelektury.pl (15.06.2016), 3.47.

6. Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen. Menschliches, Allzumenschliches. Morgenröte* (Werke, t. 1), München 1954, s. 531 [Przeł. J.K.].

7. W największym skrócie można zaznaczyć, że w XX wieku takim przełomowym wydarzeniem, otwierającym drzwi do refleksji teologicznej, która w otwartym dyskursie podejmuje zagadnienia dawno już sformułowanej, a także najnowszej krytyki chrześcijaństwa, był Sobór Watykański II (1962–1965).

automatycznie doczesności? Czy rzeczy „ostateczne” nie przesłaniają już zawsze rzeczy „przedostatnich”⁸? Czy utopia zbawienia nie jest trucizną historii?

3. Wyjaśnienie: o źródłach teologii

Tak postawione pytanie otwiera niezwykle szeroki horyzont rozważań. Spróbuję skoncentrować się na kilku charakterystycznych sprawach – i to raczej sięgając do podstawowych rozwiązań, które mają już swoją długą historię, niż do szczegółowych debat współczesnych. Warto przypomnieć genezę chrześcijańskiej doktryny. Źródłowo wyrasta ona z doświadczenia ze spotkania z Jezusem: Jego nauką i Jego losem. Jej wyraz zależny jest jednak od kultury, a zwłaszcza od wyobrażeń i pytań, które podsuwa. Doktryna wyrasta z prób odpowiedzi na takie pytania. Zawsze zobowiązuje ją zatem źródłowe doświadczenie, ale sposób jej przedstawienia, rozłożenie akcentów wynikają z charakteru stawianych pytań. W kolejnych pokoleniach coraz trudniej było odwołać się do pierwotnego doświadczenia wiary, jakie posiadali uczniowie Jezusa, świadkowie spotkania ze Zmartwychwstałym. Stąd nieuniknione były coraz bardziej intensywne spory o „prawą naukę”. Widać w nich było, że coraz to nowe środowiska nie tylko zadają pytania o Jezusa uwarunkowane własnym rozumieniem świata, lecz także próbują interpretować pierwotny przekaz apostolski. Te spory prowadziły oczywiście do poszukiwania kanonów interpretacji wiążącego przekazu doktryny. Konfrontacja poglądów przynosiła kościelne decyzje, które petryfikowały się jako formuły doktrynalne. Te zaś zaznaczały granice poprawnego wyrazu wiary. Pośrodku pozostawało niewiele miejsca na dalsze interpretacje. Dlatego dziś wiemy, że doktryna – na ogół kojarzona z niezmiennymi formułami – potrzebuje nieustannej debaty wokół jej interpretacji. Znakomity przykład tego złożonego procesu stanowi namysł nad wiarą w zbawienie wieczne¹⁰.

Myśl o rzeczach ostatecznych zawsze budziła pytania. Odpowiedzi chrześcijaństwo szukało w Jezusie, ale ich zakres i charakter był przygotowany przez pytania, a więc każdorazowo przez pewną postać kultury. Właśnie na tę prawidłowość wypada zwrócić uwagę przy rozpatrywaniu tworzącej się doktryny o zbawieniu w wieczności. Co wynika ze źródła – z przekazu o Jezusie, a co jest zależnym od warunków kulturowych wyrazem wiary w zbawienie?

8. Gra słów, chętnie wykorzystywana w teologii niemieckojęzycznej; „letzte Dinge – vorletzte Dinge”.

9. Warto jeszcze raz przypomnieć, że słowo „utopia” rozumiemy tu jako „nie-miejsce”, które jednak istnieje. Stan, który człowiek wierzący winien widzieć jako swój cel. Tym samym chodzi tu o problem, który wydaje się dużo bardziej wyrazisty niż ewentualna konkurencja między nierealną utopią a bieżącym stanem rzeczy.

10. Ten stosowany w teologii zwrot należy rozumieć jako „zbawienie ostateczne” i trwające wiecznie.

W celu zbadania „nerwu” chrześcijańskiej wiary w zakresie tego problemu eschatologicznego najlepiej byłoby prześledzić cały rozwój doktryny. Ponieważ jest to niemożliwe w tym opracowaniu, proponuję krótki wgląd w tekst Nowego Testamentu, a potem spojrzenie w okres krystalizowania się nauki chrześcijańskiej: bliski świadectwu pierwszych uczniów, a równocześnie już skonfrontowany z wymaganiami epoki, zadającej pytania i zmuszającej do intelektualnej pracy.

4. Odpowiedź z głębi historii

Zidentyfikowany przez nas sposób myślenia, traktujący doczesność z niecierpliwością, jako czas wysoce ograniczony, przed właściwym stanem życia, widoczny jest już w pierwszym pokoleniu chrześcijan. Staje się widomy przez oczekiwanie rychłego dnia ostatecznego, powtórnego przyjścia Chrystusa, Bożego sądu. Świadectwo zmagania z tym problemem pozostawiają już pisma św. Pawła, zwłaszcza Listy do Tesaloniczan, Apokalipsa św. Jana, a potem najstarsze pisma autorów chrześcijańskich¹¹. Wyrazem tego klimatu są różne wybuchy niecierpliwych oczekiwań czy wręcz wylczeń Dnia Pańskiego. Pierwszy Kościół musiał radzić sobie z napięciem związanym z wydłużającym się oczekiwaniem na rychłe przyjście Chrystusa. Nie odwoływał teologii „Adwentu”, czyli oczekiwania bliskiego przyjścia Pana w chwale, byłoby to w końcu zlekceważenie nauczania Jezusa, nawołującego do czujności. Z drugiej strony uczył się ze spokojem przyjmować trwający czas doczesny i wskazywać różne racjonalne uzasadnienia takiego stanu rzeczy. Coraz wyraźniej mogła dzięki temu odzywać się pozytywna ocena świata doczesnego. Trzeba pamiętać, że sprawa oceny wartości rzeczywistości doczesnej jest w początkach chrześcijaństwa niezwykle skomplikowana. Słowo „świat” odnosiło się do przeciwstawnych elementów tej samej rzeczywistości. Ten sam św. Jan potrafił pisać „Bóg tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał...” (J 3,16), a obok tego: „Nie miłujcie świata ani tego, co jest na świecie” (1J 2,15). W pierwszym przypadku chodziło o dzieło i własność Boga, w drugim zaś – o środowisko złych praktyk, które od Boga odciągają. Biblijna tradycja niosła ze sobą jasną afirmację dzieła stworzenia, a zatem dostarczała wyraźnych argumentów przeciwko pogardzie dla otaczającej rzeczywistości doczesnej. Z drugiej strony doświadczenie przypominało o niechęci pojedynczych osób, a także organizacji państwowo-politycznej do chrześcijan, która posuwała się aż do prześladowań. W takim klimacie wsparcie otrzymywał nurt apokaliptyczny. Podkreślał panowanie zła w świecie – a stąd konsekwentnie bliskość koniecznego sądu Bożego, który

11. Zob. Augustyn Jankowski, *Eschatologia Nowego Testamentu*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007; Josef Finkenzeller, Naherwartung, w: *Lexikon der katholischen Dogmatik*, red. Wolfgang Beinert, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 1997, s. 387.

położy kres temu złu. Można obserwować odbywające się wówczas pełne meandrów dochodzenie do jasnego wyrażenia prawdy, że świat jest dobry, ale zagnieździło się w nim zło, które nie pochodzi od Boga¹². Chrześcijanie doświadczający prześladowań mogli łatwo ulegać myśleniu, które ocenia wartość życia doczesnego jedynie jako czasu próby. Oczekiwali Dnia Pańskiego jako wyzwolenia od zła, a zatem też od „tego świata”. Przy tym jednak za sprawą wiary w zmartwychwstanie Chrystusa wyróżniali się optymizmem w spojrzeniu na doczesność. Wiara w Chrystusa pozwalała im bowiem cieszyć się obecnym życiem jako udziałem w zwycięstwie Chrystusa¹³. Doczesność w ten sposób znów nabierała kolorów, ale nie zmieniało to faktu, że pełnię życia widziano w istnieniu po śmierci.

Dodatkową komplikację przyniosły dwa czynniki, które pojawiły się bardzo wcześnie. Pierwszym był ruch gnostycki¹⁴. Można pokusić się o syntetyczne stwierdzenie, że to wielonurtowe zjawisko przyniosło wsparcie dla mentalności ucieczki od doczesności. Ważna tu jest podstawowa argumentacja. To, co materialne, jawi się gnostykom jako pochodzące od złego demiurga. Człowiek zaś w swej istocie przynależy do porządku duchowego i dlatego jego zbawienie polega na wyzwoleniu się od materialnej strony tego świata. Jakie są warunki zdobycia tego wyzwolenia, pozostawmy teraz na boku. Istotne jest, że gnostycyzm przynosi negatywną ocenę doczesności w jej materialnym wymiarze. Jego próby przenikania do chrześcijaństwa wyzwoliły konieczność wykryształizowania jasnej odpowiedzi, kreślącej nieprzekraczalne granice kościelnej doktryny. Spór z gnostykami okazał się katalizatorem dla kościelnej teologii. W nauce tej „ten świat” uznany zostaje za dobre dzieło jedyne Boga, który sam jest dobry¹⁵. Nie ma przeciwstawienia między tym światem a eschatologiczną pełnią, bowiem jest jeden Bóg, Stwórca wszystkiego i Odkupiciel.

12. Na poziomie tekstu biblijnego wyraża się to w napięciu między różnymi sposobami rozumienia „świata” i stosunku do niego: „Bóg umiłował świat” (J 3,16) – „nie miłujcie świata” (1J 2,15) i w wielkim pytaniu o sposób ocalenia i odnowy tego świata (np. 2P 3,10).

13. Zob. Henryk Pietras, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 31–32.

14. Problemy oddziaływania prądów gnostyckich na chrześcijaństwo są przedmiotem licznych szczegółowych studiów. Dobry wgląd w problematykę, o której tu mowa, przedstawia Wincenty Myszor, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu: Zagadnienia wybrane*. Ludmiła Lach-Bartlik (red.), Księgarnia św. Jacka, Katowice, Ząbki 2010 (Studia Antiquitatis Christianae Series Nova, t. 11).

15. Wielki adwersarz gnostyków, św. Ireneusz z Lyonu, właśnie w polemice z nimi zbudował teologiczne podstawy dla tej tezy. Co ciekawe, rozwinął w związku z tym millenarystyczną wizję zbawienia. Podkreślił w ten sposób, że „ten” świat – stworzony przez jedyne Boga – czeka tysiącletnie dopełnienie, na wzór siódmego dnia odpoczynku Boga po sześciu dniach stworzenia. Wincenty Myszor, *Ireneusz z Lyonu: Dzieło zbawienia i odnowy świata (w świetle komentarza do Listu do Rzymian 8,19–21)*, w: Ludmiła Lach-Bartlik (red.), *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu: Zagadnienia wybrane*, Księgarnia św. Jacka, Katowice, Ząbki 2010, s. 358–363 (Studia Antiquitatis Christianae Series Nova, t. 11).

Drugie wyzwanie dla chrześcijańskiej doktryny przyniósł kontakt chrześcijaństwa z platonizmem. Ze względów historycznych i społecznych spotkanie to było nieuniknione. W chrześcijaństwie zwyciężyła opcja pozytywnego odniesienia do intelektualnych poszukiwań, a intensywna wymiana z platońską tradycją trwała bardzo długo. Stąd wpływ, rozwijającej się w wielu nurtach, myśli platońskiej na chrześcijaństwo, który okazał się głęboki i trwały. W interesującej nas perspektywie podkreślić należy platońską wizję świata jako niedoskonałego odbicia idei i towarzyszące jej przekonanie, że świat idei jest właściwym środowiskiem życia duszy. Kościół poradził sobie z próbą wprowadzenia inspirowanej przez platonizm nauki o preegzystencji duszy, o jej przyjsciu w doczesność ze świata idei (przez odrzucenie tak zwanego orygenizmu). Jednak pozostał z otwartym do zinterpretowania problemem wpływu tej myśli na chrześcijańskie zrozumienie relacji między tym światem a światem doskonałym. Przecież ten pierwszy jest naznaczony grzechem i wieloma niedoskonałościami. Za pośrednictwem platoników teoretycznie wyjaśniono słabość otaczającej nas rzeczywistości. Skoro jest ona tylko odbiciem idei, to z natury rzeczy słabsza jest od prawzoru. Rzeczywistość doskonała jest zaś domem, ostatecznym celem. Nasza szczęśliwa wieczność jest trwaniem w doskonałości – naprzeciwko niepewnego, bolesnego zmagania się z przechodzeniem przez aktualną historię. Proste przeciwstawienie wiecznych idei i historycznej doczesności wiodłoby łatwo do zagrożenia tej ostatniej bardzo niską oceną. Grozi tu zatem mentalność ucieczki. Taki typ myślenia nakłada się na przekaz chrześcijański o nietrwałym domu na ziemi i o wiecznej ojczyźnie w niebie (Flp 3,20), umacniając ucieczkowe tendencje także w wierze.

Oczywiście, byłoby grubym zniekształceniem twierdzenie, że Platon i platonizm promują mentalność ucieczki i nie angażują intelektu w kształtowanie świata. W relacji między nauką o ideach i refleksją nad polis należy raczej upatrywać klucza do zrozumienia platońskiej koncepcji odniesienia tego świata do ponadświatowej wieczności. Chodzi o to, że zasady kształtowania życia etycznego jednostek i całego społeczeństwa jawią się tu jako nieprzypadkowe, bo uzasadnione doskonałym istnieniem ich wiecznych idei. Chrześcijańscy intelektualści znaleźli się w tym samym punkcie rozważań bardzo szybko, bo intelektualnie wymagającą naukę o ideach zastępowała tu od początku wiara w objawienie przez Chrystusa pełni samego Boga: jego woli wobec ludzi, jego zbawczej prawdy. Platonizm odkryto jako intelektualną bazę dla pokazania w Bożym Objawieniu (którego szczytem jest Chrystus) fundamentu całej rzeczywistości i nakierowania na spełnienie wieczne. Tym samym otworzyły się drzwi dla twierdzenia, że Boża wieczność ma wpływ na kształtowanie doczesności, a szczególnie człowieka zdążającego do wiecznego zbawienia. Platońska *diada* „idea – rzeczy zmysłowe” ujawniła swój potencjał nie tyle w unieważnieniu historii, ile w możliwości nakierowania jej

na istniejący realnie cel. Teologia chrześcijańska zawsze będzie tu dopowiadać: ten cel leży poza samą historią – a przynajmniej poza historią taką, jaką dziś znamy.

Wśród interpretacji teologicznych dotyczących kwestii odniesienia doczesności do wieczności dokonywanych w platońskim klimacie szczególnie cenne wydają się przemyślenia Klemensa Aleksandryjskiego. Ten chrześcijański myśliciel uznaje, że dopiero życie wieczne zasługuje na miano pełni życia. Pokazuje jednak, że życie doczesne nie jest mało wartościowym, cienistym okresem istnienia, który mógłby być jedynie sceną przygotowań na sąd ostateczny i przychodzącą po nim nagrodę. Nawiązując do przenikającej platońskiej tradycję nauki o *paideii*¹⁶, wskazuje, że życie doczesne ma swoją pozytywną wartość w odniesieniu do wieczności. Doczesność jest bowiem czasem rzeczywistego dojrzewania człowieka do pełni. Jej początek tkwi już w stworzeniu na obraz Boży. Pełnią oczywiście jest eschatologiczne spotkanie z Bogiem. To dojrzewanie przebiega pod wpływem Chrystusa – Wychowawcy¹⁷, to znaczy Boga, który stał się człowiekiem, aby człowieka wprowadzić w boskie życie. Jego nauka i życie inspiruje ucznia do budowania własnego wnętrza przez naśladowanie mistrza (*mimesis*). Jest w ten proces zaangażowany także sam Mistrz dzielący się swoim życiem. Udział (*methexis*) w życiu Bożym jest w ten sposób darowany już teraz, choć jego pełnia ma charakter eschatologiczny. Zatem efektem tych działań jest oczywiście szczęście wieczne, ale jasne jest, że już teraz osiąga się bogactwo życia w Bogu. Taka diagnoza stawia doczesność w pozytywnym świetle. Ma ona swoją wartość jako dzieło Boga, ale także jako przestrzeń zmagania się o Boga. Widać to w rozumieniu grzechu. Wina wobec Boga, która domagałaby się kary (w doczesności lub wieczności), nie znajduje się w pismach Klemensa na pierwszym planie. Klemens prezentuje raczej grzech jako zło niszczące człowieka. Grzech jest chorobą, toczącą człowieka tu i teraz. Bóg działający przez Chrystusa jest lekarzem tej choroby – tu i teraz¹⁸. Już tutaj pobrzmiewa istotna myśl, że człowiek, dążąc do dojrzałości, nie osiąga jej w doczesności, nie osiąga jej tym samym wyłącznie w efekcie samodzielnego wysiłku. Jej pełnia okazuje się darem, który przekracza ramy tego świata.

W zaproponowanym przez Klemensa ujęciu nie ma więc jednostronnej oceny doczesności. Nie jawi się ona tylko jako miejsce realizowania swoistego egzaminu wstępnego do prawdziwego życia. Raczej jest ona przestrzenią rozwoju człowieka zgodnego z pierwotnym planem Boga. Jego finałem jest wieczność. W takim oglądzie sytuacji prawidła „tego życia” są współbieżne z regułą wiecznego trwa-

16. Zob. klasyczne opracowania tematu: Werner Jaeger, *Paideia*, przeł. W. Plezia, Warszawa 1962–1964; Werner Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, przeł. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002.

17. Clemens Alexandrinus, *Wychowawca*, przeł. M. Szarmach, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Toruń 2012.

18. Zob. Clemens Alexandrinus, *Wychowawca...*, s. 21–22.

nia w Bogu. Nauka biblijna (1 Kor 13,12–13; 1J 3,1–3; 4,16), a za nią i mistyczna, i teologiczna tradycja chrześcijańska podpowiada, że wieczne życie zbawionych da się opisać jako przebywanie w ściślejszej wspólnocie z miłującym Bogiem. Myśl Klemensa pozwala jasno stwierdzić, że droga doczesna to dojrzewanie do tej miłości przez wypełnianie najważniejszego przykazania i oczywiście przez poddanie się prowadzeniu przez Chrystusa¹⁹. Osiągnięcie ludzkiej dojrzałości w miłości spotyka się z osiągnięciem celu wiecznego (który wszelako pozostaje darem Boga, nieosiągalnym samym ludzkim wysiłkiem). W ten sposób chrześcijańska wizja rzeczywistości, inspirowana platonizmem, nie gubi równowagi w ocenie relacji między historią a wiecznością.

Jednak można tu odkryć pewien niedostatek: taka koncepcja dojrzewania do pełni zakłada głównie i niemal jedynie wysiłek samodoskonalenia samej osoby. Tylko w tle pojawia się kwestia przemieniania otaczającego świata. Wyraża się ona w postulatach budowania harmonijnego współżycia społecznego. W tym sensie dochodzi do głosu ważna reguła, że na pierwszym miejscu jest wychowanie jednostki. Widać tu, że zasady życia społecznego są jedynie polem wychowania osoby. Trudno krytykować z perspektywy nowożytnej tamtą myśl za brak podejmowania wątków technicznego kształtowania świata, troski o całe stworzenie. To zapewne inherentna cecha całej epoki, w której świat wewnętrznych przeżyć, i z tej perspektywy patrząc, harmonii z kosmosem, dominuje nad problemami technicznego przetwarzania świata.

Myśl, którą tu przedstawiam jako Klemensową, buduje pewną tradycję teologiczną. Dochodzi do głosu wszędzie tam, gdzie wskazuje się na rzeczywistą wartość życia doczesnego, stymulowaną wiarą w życie wieczne; wszędzie tam, gdzie perspektywa wieczności nie opróżnia doczesności z sensu, ale staje się dla tej drugiej busolą wskazującą jak żyć, by ten sens teraz realizować. Znajduje ona poza historią sens istnienia (zbawienie), ale w taki sposób, że dzięki temu odkryciu historia nie znika jako nieważna, lecz właśnie odnajduje swój sens.

Klemens rysuje zatem przyjazny obraz doczesności, mimo że jasno widzi pełnię życia dopiero w wieczności. Przeciwwstawienie znika, więc w powyższym zdaniu zwrot „mimo że” można zamienić na „dlatego”. Efektem takiego spojrzenia jest także ogłęd sankcji ostatecznej. Upadek w grzech lub wysiłki moralne rozumie nie w kontekście odpowiednio kary lub nagrody wiecznej, ale przede wszystkim, jako etapy w drodze rozwoju ku dojrzałości, która ma zwieńczenie w wieczności, a rozpoczyna się dla człowieka po śmierci. Zaproponowany przez Klemensa model myślowy można więc ująć hasłowo jako drogę dojrzewania i doskonalenia do pełni. Na antypodach takiego myślenia jest model życia doczesnego jako próby, z której na sądzie trzeba będzie zdać sprawę i za które niejako z zewnątrz

19. Zob. Clemens Alexandrinus, *Wychowawca...*, s. 23–24.

przychodzi nagroda w postaci pełni życia. W ten sposób dochodzi do głosu wartość „tego” świata. Nie da się jej ujmować autonomicznie wobec „tamtego” świata. Ale też nie można ich obu sobie nawzajem przeciwstawiać.

5. Z debaty współczesnej

Zdaje się więc, że chrześcijaństwo zdobywa w odpowiednio zinterpretowanej myśli platońskiej sprzymierzeńca w ujęciu relacji między doczesnością a wiecznością. Ujęcie to nie deprecjonuje, ale też nie absolutyzuje doczesności. Tak podpowiada Joseph Ratzinger i dla uwyrażnienia tej myśli proponuje zajęcie się skrajnością przeciwną do „mentalności ucieczkowej”²⁰. Ta zaś przejawia się w próbie wtłoczenia rzeczy ostatecznych w historię. Propozycję taką przedstawiła doktryna chiliazmu²¹. Chodzi tu o wiarę w zrealizowane tysiącletnie królestwo Boga na ziemi. Zbawienie ostateczne lub „niemal ostateczne” na ziemi to idea, która stara się pogodzić historię i ostateczność przez ich pomieszanie. Utopia zostaje zlokalizowana, a tym samym historia ma być uratowana. Dzieje jednostki i społeczeństwa mają swoją ważność i swoje przedłużenie w szczęśliwą, przemienioną historię. Joseph Ratzinger w analizie tego zjawiska zwraca uwagę, że tak (czyli szerzej niż to sugeruje etymologia nawiązująca do konkretnego wyobrażenia o tysiącletnim królestwie) zdefiniowany chiliazm odradza się w różnych kształtach w dziejach Kościoła. W nim wiara w realizację utopii w historii odsłania swoją dwuznaczną siłę. Historia ma przestać być historią (bo samodzielnie ma się spełnić). Utopia ma znaleźć swoje miejsce (swoją fizyczną i historyczną lokalizację).

Co ciekawe Ratzinger wskazuje, że w założeniach chiliazmu tkwi nie tylko niecierpliwość, pragnienie zrealizowania pełni już teraz i tu. U jego korzeni znajduje się przede wszystkim teza o czekającej nas strukturalnej przemianie rzeczywistości, a także o prymacie tej przemiany przed duchowo-moralną odnową głębi człowieka. Chiliazm mówi: kiedy świat zewnętrzny w stosunku do człowieka zostanie „właściwie skonstruowany”, człowiek sam odnajdzie swą pełnię. W tym sensie pewnym przedłużeniem chiliazmu są także współczesne teologie wyzwolenia. Ich wspólny mianownik leży zdaniem Ratzingera w założeniu, że szczęśliwy byt świata jest możliwy do osiągnięcia przez przemianę jego struktur, a nie przez dogłębną przemianę człowieka. Jeśli tak jest, to w istocie

20. To zagadnienie Ratzinger porusza wielokrotnie w swojej twórczości. Odwołuję się tu głównie do jednego opracowania, które stanowi spójne przedstawienie poglądów, jakie prezentuje także w innych pracach i wypowiedziach, poczynawszy od słynnego *Wprowadzenia w chrześcijaństwo* aż po wypowiedzi Prefekta Kongregacji Nauki Wiary, dotyczące teologii wyzwolenia.

21. Więcej na temat chiliazmu, jego historycznego rozwoju i teoretycznych założeń zob. Michał Kaczmarkowski, *Chiliazm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, kol. 156–160.

utopię zbawienia można zrealizować. Owszem, potrzebna do tego jest być może Boża pomoc, ale realizacja zbawienia leży w zasięgu tej jedynej znanej nam historii. Nie wydarzy się poza tym miejscem²².

Ani pogarda dla świata, ani wiara w jego spełnienie w historii nie odpowiada chrześcijańskiej wizji ostatecznego zbawienia. Teologia chrześcijańska z biegiem czasu dobrze rozpoznała obie skrajności. Ostrzega przed nimi i wskazuje na ich destrukcyjne efekty.

Gdzie tkwi właściwy punkt równowagi między skrajnościami? Za Ratzingerem możemy powiedzieć, że nauka o zbawieniu wiecznym ma wartość (oczywiście dla wierzących w nią) idei regulatywnej życia społecznego. Bez niej pojęcia podstawowe etyki indywidualnej i społecznej stają się puste i wydane na łup niczym nieograniczonego rynku idei. Tylko wówczas, gdy jest się przekonanim o istnieniu doskonałej sprawiedliwości, pełni prawdy, bezgranicznej miłości, można dążyć do ich poszukiwania względnie realizowania w świecie doczesnym. Patrząc z drugiej strony, nauka o zbawieniu w wieczności chroni przed uznaniem doskonałości życia za możliwą do zrealizowania w obrębie historii. Odkrywa, że „u-topia” zbawienia jest realna, ale ze swej istoty tkwi poza historią. Próba jej ściągnięcia w obręb historii zawsze prowadzi do niedobrych skutków, na przykład do tworzenia ideologii politycznych o charakterze parareligijnym albo do zawłaszczania religii przez politykę. Nauka o zbawieniu każe więc dążyć do pełni, do doskonałości, ale na sposób asymptotycznego przybliżania się do niej, a nie zdobycia celu. Ostateczny cel pozostaje zaś domeną działania Boga.

6. Pogłębienie teologiczne: chrystologia i antropologia

Po tych historycznych i nieco formalnych rozważaniach warto wyraźnie nazwać dwie fundamentalne teologiczne podstawy opisywanego ujęcia relacji między codziennością doczesności a wiecznym zbawieniem. Nie były one dotąd wprost wspomniane, choć tworzyły tło argumentacji. Pierwsza ma charakter chrystologiczny, druga zaś mówi o pierwszeństwie łaski.

Przede wszystkim chrześcijańska teologia zawsze pozostaje chrystocentryczna. To zaś oznacza, że poważnie traktuje człowieka i Boga, głosząc ich głęboki związek. Z jednej strony Bóg stał się człowiekiem, przyjął tym samym wszystkie

22. Należałoby wspomnieć, że zestawienie teologii wyzwolenia z chilizmem prowadzi do refleksji nad chilizmami ateistycznymi, wśród których zapewne najbardziej znana jest myśl marksistowska. Paradoksalnie tutaj, w koncepcji odrzucającej religię, odbywa się nowożytna rekonstrukcja zeświecczonego chilizmu. Postulat definitywnej przemiany historii wiąże się tu z odrzuceniem idei szczęścia ponadhistorycznego. Szczęście wieczne ponad światem jawi się tylko jako szkodliwa idea, która odbiera siły w budowaniu jedynej zbawienia – wewnątrzhistorycznego.

wymiary ludzkiego istnienia, nie przestając być sobą, z drugiej zaś człowiek jest istotą powołaną do ostatecznego zjednoczenia z Bogiem, które nie naruszy jego tożsamości, a wręcz doprowadzi ją do pełni. Oto chrześcijańska wersja postulatów „wierności ziemi”, który to na swój sposób przywoływał Nietzsche w buncie przeciwko eschatologicznemu zatruciu życia. Radość życia, dążenie do doskonałości, realizowanie potencjału osób i społeczeństw nie biegną w poprzek pamięci o Bogu. Jest wręcz przeciwnie, Bóg umożliwia ten rozwój. Odkrywa się to, gdy uznamy, że tajemnica głębi człowieka świadczy o jego trwałym odniesieniu do Boga, Tajemnicy najwyższej²³. Więź z Bogiem jest fundamentem osiągnięcia pełni życia przez człowieka; człowiek dla Boga pozostaje partnerem nieodwołalnego przymierza. Jeśli więc dochodzi do rozbudzenia nietzscheańskiego przeciwstawienia ziemi niebu, to źródeł tego problemu trzeba szukać w wykrzywionym obrazie Boga, a ostatecznie w zapomnieniu chrystologii. Uwaga ta odnosi się nie tylko do krytyków chrześcijaństwa, ale też do samego Kościoła. Przypomina o konieczności rewizji popularnego nauczania, o ile wykorzystuje ono perspektywę wieczności jako sankcję dla dyscyplinowania rygorystycznych postaw „tu i teraz”. To chrystocentryzm, a wraz z nim przekonanie, że istnienie człowieka i tajemnica Boga są ze sobą ściśle powiązane, upomina, by doczesność i wieczne zbawienie były ujmowane w odpowiedniej wzajemnej relacji. Wieczność, zbawienie nie oznaczają zniknięcia człowieka i jego świata w Bogu; jest bowiem intensywną relacją z Bogiem, która potwierdza człowieka w jego prawdziwie ludzkim istnieniu. Człowiek zabiera więc także swoją historię w tajemnicę wiecznego życia w Bogu. Zaś życie doczesne nie jest domeną człowieka, samotnie zmagającego się z egzaminem z moralności; jest raczej miejscem budowania się więzi z Bogiem. Bóg ze swoim darem zbawienia jest już realnie obecny.

Od właściwie ujętej chrystologii droga wiedzie do refleksji nad łaską Boga i jej relacji do ludzkiej wolności²⁴. Ze wspomnianego powiązania Boga z człowiekiem nie wynika żadne pomieszanie płaszczyzn współdziałania. Człowiek sięga Boga

23. To teza chrześcijańskiej antropologii, głęboko zakotwiczona w Tradycji. W ramach budowania poświeceniowej teologii „zwrotu antropologicznego” stanęła wyraźnie w polu zainteresowania wielu teologów. W końcu znalazła jasny wyraz w oficjalnym nauczaniu Kościoła (np. Sobór Watykański II, *Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*”, nr 22).

24. Innymi słowy chodzi o relację między wolnością Boga a wolnością człowieka. To jedno z klasycznych zagadnień antropologii teologicznej, intensywnie dyskutowanych od czasów Augustyna z Hippony w teologii. Stąd znajduje swoje miejsce w każdym podręczniku teologii poświęconym antropologii bądź też nauce o łasce (np. Georg Kraus, *Nauka o łasce: Zbawienie jako łaska*, Wydawnictwo M, Kraków 1999; Gisbert Greshake, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, przeł. S. Jopek, WAM, Kraków 2005). Jest to też zagadnienie, które wciąż prowokuje do namysłu filozoficznego. Przywoływali je często na naszym polskim terenie m.in. Józef Tischner i Leszek Kołakowski.

nie z własnych sił, ale dzięki Jego darowi. Kościół przez całą swoją historię bardzo intensywnie bronił tej świadomości, ucząc o pierwszeństwie łaski Bożej przed ludzką aktywnością. W rozpatrywanej przez nas kwestii teza o absolutnym pierwszeństwie łaski ma fundamentalne znaczenie. Sami z siebie nie jesteśmy w stanie wytworzyć ostatecznej szczęśliwości. Nie możemy zrealizować utopii zbawienia. Teorie polityczne, które posługują się religijną argumentacją i obiecywałyby realizację najwyższego możliwego stanu szczęścia w warunkach doczesności, dopuszczają się manipulacji. Manipulacja ta staje się tym bardziej wyraźna, gdy ujawni się wspomniany wyżej akcent tych teorii położony na przemianę zewnętrznych struktur, a nie na przemianę moralną człowieka. Nauka o łasce chroni przed skrajnością chiliazmu. Chiliazm – przynajmniej na ile występuje we współczesnych teologiach wyzwolenia – odsłania się jako polityczna idea samozbawienia.

Z drugiej strony kościelna nauka o łasce chroni też przed eskapizmem. Wiara w to, że tylko Bóg może człowieka doprowadzić do pełni życia, nie wprowadza pogardy wobec doczesności i wobec ludzkiej aktywności. Wiara w „łaskę konieczną do zbawienia” zawsze podtrzymywała przekonanie o związku między aktywnością i Boga, i człowieka w tej dziedzinie. Ujawniło się to bardzo znamienne w napięciu między katolicyzmem i protestantyzmem. Jeśli katolicyzm podtrzymuje naukę o dobrym czynie jako zasłudze na życie wieczne, to uczy tym samym, że taki czyn staje się zasługą dopiero wówczas, gdy uprzedza go Boże działanie. Gdy zaś protestancka nauka podkreśla zależność zbawienia wyłącznie od działania Boga, to i tam podkreślona zostaje myśl, że efektem zbawczego działania Boga jest zaangażowanie człowieka w dobre czyny. W tych dwóch ujęciach chrześcijańskiej doktryny o łasce jasno jawi się wspólne przekonanie²⁵: istnieje powiązanie między ostatecznym celem człowieka a jego działaniem w historii. Zbawienie nie odciąża od zaangażowania w codzienność. Wtórne znaczenie ma odmienna motywacja: czy katolik chce w stanie łaski (czyli trwając w podarowanej więzi z Bogiem) zdobywać zasługi, czy protestant chce wyrazić dobrymi czynami swoją ufność, że jest objęty zbawczym działaniem Boga i wykazać jego owoce.

Spróbujmy na koniec wrócić do postawionego pytania, czy chrześcijańska wiara w zbawienie wieczne nie lekceważy historii i nie wprowadza klimatu ucieczki od codzienności. Naszkicowana odpowiedź wskazała różne kształty uzasadnień teoretycznych i duchowo-praktycznych. Można spróbować podanie jej krótkiego sformułowania: Właściwie podjęta teologiczna refleksja nad stworzeniem, nad Chrystusem, nad łaską pozwala na odrzucenie skrajności, polegających

25. W sprawie rozumienia łaski jako daru usprawiedliwienia człowieka osiągnięto w dialogu ekumenicznym porozumienie: por. wspólny dokument Światowej Federacji Luteranńskiej i Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan *Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*. W sprawie relacji między uczynkami a łaską zob. nr 19–21.

na lekceważeniu historii (doczesności) bądź odsuwaniu i pomijaniu rozumienia pewnych zdarzeń jako efektów działania Boga. Pośrodku jest miejsce na różne szczegółowe koncepcje. Jest ważne, by zachowane zostało rozróżnienie między zbawieniem i historią, wiecznością i doczesnością, łaską i wolnością człowieka – i zarazem by zwracano uwagę na dynamiczny związek między nimi.



Człowiek w fantomatycznym świecie (Według *Summy Technologiae* Stanisława Lema)

Stanisław Lem, obok cenionych powieści i opowiadań fantastycznych, dobrze wpisanych w intertekstualną przestrzeń gatunku, jest także autorem esejów futurologicznych. W *Summie technologiae* forma literacka stanowi swoiste „medium poznawcze”¹, wobec niemożliwości opisanego otaczającej rzeczywistości jako zwartej całości, umożliwia snucie filozoficznych dywagacji nie wprost, ale w kontekście futurologicznej narracji, zaopatrzonej w groteskowe *egzempla*². Roztacza śmiało obrazy możliwej przyszłości, zaskakuje i pozostawia czytelnika z koniecznością samodzielnego myślowego zmierzenia się z konsekwencjami fantastycznych scenariuszy, czasem zupełnie absurdalnymi. Przyszłość opisana przez Lema jest w pewnym sensie antyutopią, a jego wizja jest przeciwieństwem osiemnastowiecznych utopii zakotwiczonych w idei postępu³.

Summa jest punktem odniesienia dla późniejszej twórczości i jako taka jest przedmiotem (także odautorskich) komentarzy. W dzisiejszym odczytaniu trudno myśleć o futurologicznych ambicjach autora. Jest to zabawny eksperyment myślowy⁴. Jak pisał Paweł Okoński: „Lem nie zajmuje się ani jak scjentyści samą nauką, ani jak hermeneuci samą kulturą, tylko stykiem i zderzeniem tych dwojga: efektem,

1. Zob. Maciej Płaza, *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2006, s. 13–98 oraz Maciej Dajnowski, *Groteska w twórczości Stanisława Lema*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2005, s. 202–203. Zdaniem badacza Lem posługuje się groteską jako narzędziem poznania i komunikacji. „Zagadka świata, jego poznania i mediacyjnej roli kultury wydaje się być właśnie ośrodkowym punktem zainteresowań Lema [...]” (s. 203) „[...] horyzontem działań pisarskich autora Cyberiady jest poszukiwanie prawdy o człowieku, przede wszystkim w jej etycznym aspekcie” (s. 205). Konkluzja ta dotyczy w pewnym stopniu również tekstów utrzymanych w formie eseistyki fantastycznej.

2. Zob. Jerzy Jarzębski, *Literackie przygody uniwersalnego rozumu. O eseistyce Stanisława Lema*, w: *Wszczęświat Lema*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003 s. 407–417.

3. Por. Klasyfikacja utopii: Joanna Kamińska, *Nowe wspaniałe światy. Współczesne projekty doskonałego społeczeństwa*, Nomos, Kraków 2012, s. 42–46.

4. Posługuję się określeniem zaczerpniętym z: Maciej Płaza, *Literacki eksperyment myślowy*, w: *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema...*, s. 284–479.

jaki na kształt kultury wywiera uderzenie w nią myśli naukowej”⁵. Wydaje się, że w większym stopniu chodzi o oddziaływanie technologii na kulturę i człowieka oraz zmiany, jakie w życiu społeczności ludzkich dokonują się za sprawą rozwoju techniki i pod wpływem przyrostu automatyzacji.

Tytuł książki Lema jest nawiązaniem do tytułu fundamentalnej dla filozoficznego dyskursu trzynastowiecznej *Summy* teologicznej św. Tomasza z Akwinu. Podobieństwo wyczerpuje się na samym sformułowaniu tytułu, ale autor chciał prawdopodobnie usytuować wypowiedź w tradycji wypowiedzi filozoficznie istotnych w tym sensie, w jakim teologia jest określana jako filozofia pierwsza. Podczas gdy do części zawartych w dziele też autor zdystansował się w późniejszej twórczości⁶, niektóre wątki pozostają zaskakująco świeże. W opisie człowieka⁷, jaki można odnaleźć w Lemowskiej *Summie*, aktualna i interesująca jest hipoteza napięcia między biologicznie zdeterminowanym stanem człowieka a technologią⁸ i możliwościami percypowania rzeczywistości, operowania informacją, przekazywania jej i zachowania własnej odrębności. W niniejszym artykule pragnę odnieść się do tego, jak Lem przedstawił w *Summie* problem „automatyzowania” i „wirtualizowania” człowieka pojmowanego jako *homo fantomaticus*.

Konteksty technoutopii

Karl R. Popper zwrócił uwagę, że utopijna (fantastyczna?) hipoteza wyjściowa ulega zawężeniom i logicznemu porządkowaniu, empirycznemu sprawdzaniu i jest poddawana falsyfikacji⁹. Lem w *Summie technologiae* pozornie serio, tonem uczonego, rozpatruje hipotetyczne sytuacje. We wstępie zastrzega, że jego zdaniem rozwój cywilizacji jest efektem zbiegów okoliczności, jest „zanieczyszczony mimowolnością”. Powstające i podlegające doskonaleniu technologie ugruntowane na „wiedzy i sprawności społecznej” nie tyle chybiamy zamierzonego celu, ile otwierają niezamierzone możliwości. Nazywa to zjawisko „rozdwajaniem celów”. I konkluduje: „Dość, że czyniąc cokolwiek, człowiek prawie nigdy nie wie, co właściwie czyni – w każdym razie nie wie do końca. Aby sięgnąć od razu

5. Paweł Okoński, *Materia i wartości. Neolukrecjanizm Stanisława Lema*, Wydawnictwo UW, Warszawa, 2010, s. 127.

6. Zob. Jerzy Jarzębski, *Posłowie. Summa technologiae i jej potomstwo*, w: Stanisław Lem, *Summa Technologiae*, Agora, Warszawa 2010, s. 407–417.

7. Z punktu widzenia cybernetyki człowiek jest zaledwie „neuronową siecią”. Zob. też. Stanisław Lem, *Dialogi*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1984, s. 138–139.

8. Nawet jeżeli zgodzimy się z poglądem określającym pisarza jako naturalistę i monistę w odróżnieniu od chrześcijańskiego czy platońskiego dualizmu antropologicznego, napięcie pozostaje, podążając w stronę rozwiązań kartezjańskich.

9. Karl Popper, *Logika odkrycia naukowego*, przeł. Urszula Niklas, PWN, Warszawa 1977, s. 33.

skrajności: zagłada życia na Ziemi, tak dziś możliwa, nie była celem dążeń żadnego z odkrywców energii atomowej”¹⁰. Można podać tu inny przykład. Internet, połączenie uniwersalnej biblioteki oraz powszechnej komunikacji i wymiany, stał się ponadto globalnym rynkiem przestrzeni konsumpcji, komercyjnej rozrywki i szczegółowej kontroli użytkowników otwierającej pole dla cyberdyktatury. Nawet wtedy, gdy technologia wykracza ponad założone cele, „technoewolucja”¹¹ ma niebagatelny wpływ na życie społeczeństw i jednostek, jest więc przedłużeniem, w ujęciu Lema, biologicznej ewolucji także w zakresie ludzkiej natury. Pisarz jest ateistą i monistą w tym sensie, że jedyny absolut, który decyduje o przemianach w świecie, to właśnie ewolucja i technoewolucja, nie tyle podporządkowana globalnej Rozumności, ile efekt Przypadku wynikającego z nakładania się na siebie fizycznych prawidłowości¹².

Lem uważa, że nauka to system intelektualnych konstruktów, wytworów wyobraźni, tworzących zmienne, potężne, naukowe obrazy ewoluującego świata. Jakiś czas pozostają wewnątrznie spójne, ale zawierają niewiadome, których rozwiązanie pociąga za sobą konieczność przebudowy całościowego obrazu¹³. Niepokojące jest to, że wiedza się „pomnaża”, wyniki badań (przede wszystkim empirycznych) przepadają w natłoku podobnych informacji, zamiast łączyć się z innymi. W wyniku specjalizacji i odmienności sformalizowanych języków rozchodzą się coraz bardziej (pierwsza wersja *Summy* powstała w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku, w epoce przedinternetowej). Jedyną perspektywą zdaje się być, zdaniem pisarza, zastosowanie cybernetyki i zautomatyzowanie działalności teoriiotwórczej. I przede wszystkim samo „rozumienie” rzeczywistości czy natury technologicznego konstruktów, autor uważa za biologiczny naddatek, niekonieczny dla kolejnych wynalazków, które będą wynikać ze sprawności obliczeniowej maszyn.

Lem analizuje ewentualne, możliwe urządzenia dla uczonego, takie jak wzmacniacz inteligencji, maszyna gnostyczna, odpowiednik osobistej elektronicznej

10. *Summa...*, s. 6. Interpretatorzy twórczości Lema wskazują, że pogląd dotyczący nieprzewidywalności przyszłości jako efektu przyrastania wiedzy, także przypomina stanowisko Poppera. Zob. przypis 13.

11. Na temat „technoewolucji” zob. rozdział pt. *Dwie ewolucje*, w: *Summa...*, s. 15–44. Badacz twórczości Lema dość płytko komentuje: „Lem wydaje się kimś silnie związanym z ideami modernizmu – z jego wiarą w zwierzchnią rolę Rozumu, w naukowy i techniczny postęp jako motor dziejów”. Jerzy Jarzębski, *Wszechświat Lema...*, s. 243. Sądzę, że Lem sympatyzował z różnymi poglądami, nie do końca był wierny własnym deklaracjom.

12. Stanisław Lem wraca do tego zagadnienia i omawia je w dziele: *Filozofia przypadku. Literatura w świecie Empirii*, Agora, Warszawa 2010.

13. Maciej Płaza, w monografii poświęconej problemom epistemologicznym w twórczości S. Lema, zwraca uwagę na źródła oraz zbieżność poglądów dotyczących metod naukowych z teoriami K. Poppera, T.S. Kuhna czy W.V. O. Quine’a.

pamięci i przetwarzacza, dzisiejszego komputera. Pisarz pozostaje jednak sceptyczny wobec programu skonstruowania cybernetycznej imitacji ludzkiego umysłu. Niemniej jednak, rozważa możliwości połączenia człowieka z maszyną w różnych konfiguracjach i to jest niezwykle ciekawe, ponieważ stawia czytelnika przed pytaniem, czy automatyzacja myślenia pozwoli zachować człowiekowi względną autonomię¹⁴, czy raczej stanie się on nowym rodzajem bytu, bytem biotechnologicznym.

Oto fantomatologia¹⁵ – dyscyplina, która bada możliwości inżynierii kreatywnej: stwarzania sztucznych światów, niedających się odróżnić od rzeczywistości¹⁶. Autor żongluje modelami elementów przyszłości, tak jakby to, co nie osiągalne, właśnie było w trakcie, rozłożonego na lata, wdrażania. Co ciekawe, z perspektywy Lema, z czasów, gdy wymyślał fantomatologię, problemy tożsamości i wolności w kontekście rozwoju technologii, są wyraźniej uchwytywane niż obecnie, gdy jesteśmy faktycznie społecznościami sieci. Fantomatyczną rzeczywistość ma odróżniać od sztuki „sprzężenie zwrotne”. Sztuka umożliwia przebywanie w ewokowanym świecie, gdzie wszystkie elementy są zastane, bohaterowie i widzowie podążają za scenariuszem. Tymczasem w sztucznej rzeczywistości wszystko ma wyglądać naturalnie, ma być odczuwane jako taktylnie, zmysłowo realne i właśnie wydarzające się. Lem przewiduje niebezpieczeństwo, które będzie wynikać z braku ochoty wydostania się z kreacji. W takiej sytuacji sztuczna rzeczywistość przypomina z zewnątrz przemyślną pułapkę i więzienie.

Tworzona w sferze medialnej Baudrillardowska hiperrealność dla odbiorców jest bardziej realna niż jej pierwowzór, o ile on jeszcze w ogóle istnieje. To, że Lem żył zanurzony w świecie kreowanym przez ideologów i funkcjonariuszy partyjnej dyktatury komunistycznej, każe nam się domyślać, że ta właśnie sytuacja, zakłamywania obrazu rzeczywistości w przestrzeni publicznej, mogła być źródłem literackiego pomysłu automatyzacji fantomatycznego generatora, producenta świata.

Pisarz rozważał różne sposoby wprowadzania człowieka w świat nierealny. Zarówno oddziaływanie na zmysły (fantomatyka obwodowa), jak i wprowadzenie substancji chemicznych do organizmu (fantomatyka centralna), wywołują silne emocje, efekt ekstazy, przyjemności czy wzniosłości. W sferze granicznej między fikcją literacką a rzeczywistością moglibyśmy obecnie sytuować rozbudowane światy

14. Lem zakłada, że człowiek dysponuje swobodą decydowania o sobie na podstawie danych pamięci, zdolną do zbuntowania się wobec determinującej go biologiczności i zobowiązującym go normom społecznym (pomimo przypadkowości świat społeczny dąży do uporządkowania i pisarz jest daleki od nihilizmu aksjologicznego). Zob. Paweł Okoński, *Filozoficzne pojęcie przypadku*, w: *Materia i wartości...*, s. 299–310).

15. *Fantomatologia*, w: *Summa...*, s. 199–245

16. O związkach Lemowskich światów fantomatycznych i rzeczywistości wirtualnej pisze szerzej Paweł Majewski, *Fantomatyka*, w: *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema*. Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2007, s. 140–154.

medialnych gier online. Gracze wcielają się w swoje awatary i mogą się dać ponieść kreatywnym podpowiedziom twórców świata przedstawianego. Użytkownicy gry fabularnej mogą podporządkowywać swoją aktywność w realnej codzienności zobowiązaniom kontynuacji rozgrywki czy „przestawiania wojsk” w wirtualnej przestrzeni. Ostatecznie zachowują zdolność do dystansowania się wobec fikcji, w odróżnieniu do sytuacji pełnego pograżenia się w nierealności, opisywanego przez Lema. Użytkownicy sieci mogą kreować siebie i testować autokreacje w przestrzeniach społecznościowych, mogą serfować w towarzystwie podobnych do siebie wykreowanych postaci z postaciami przypominającymi z imienia i nazwiska te realne.

Lem zwraca uwagę, że rytualne obrzędy w starożytności wytwarzały prototypy światów fantomatycznych. Ich zadaniem było przeniesienie uczestników w przestrzeń religijną nałożoną na *profanum* poprzez oddziaływanie na wyobraźnię i zmysły (odurzenie substancjami narkotycznymi). Nie tylko kultura, ale i partyjne cele mogą być realizowane za pomocą fantomatyki. Lem stawia retoryczne pytanie o jej aspiracje polityczne. Wytwarzanie ideologii i spowijanie w nią obrazu świata jest działalnością fantomatyczną. Media, podzielone na segmenty, dostosowane do światopoglądowych oczekiwań odbiorców i kierowane tylko do konkretnych grup, są również przykładem organizowania twórczości profantomatycznej. Różnica wynika ze stopnia ugrzęźnięcia odbiorcy w wykreowanym świecie.

Kreowanie świata za pomocą fantomatu

Maszyna fantomatyczna generuje złudzenia. Kreowany świat powinien zawierać bardzo wiele scenariuszy, ponieważ wydaje się, że swoboda zdarzeń rzeczywistych jest tak dowolna, że staje się niemożliwa do przewidzenia. Autor zauważa, że senne przygody wytwarza jeden mózg, mieszając ze sobą odległe wrażenia. Program sztucznego świata może być ramowy. Spostrzeżenie istnienia programu przez odbiorcę oznacza fiasko, wytrąca ze złudzenia. Zadaniem maszyny jest produkowanie i zdarzeń, i osób. Wykreowanie inteligentnego bohatera wchodzącego w interakcje z podłączonym do maszyny człowiekiem jest skomplikowane, ale nie niemożliwe. Dzisiaj wiemy, że w grze internetowej może uczestniczyć wiele osób jednocześnie, pozostając ze sobą w wirtualnych relacjach i wytwarzając zdarzenia w obrębie sztucznego świata. Złudzenie realności jest najistotniejszym zagadnieniem fantomatyki, jak podkreśla pisarz. Jeżeli za Tadeuszem Miczką wyróżnimy dwa aspekty sztucznej rzeczywistości: jako „przestrzeni do zamieszkania” i jako „przestrzeni do testowania realności”¹⁷, to druga wciąga w pułapkę i zamyka w pierwszej.

17. Zob. Tadeusz Miczka, *Czysta iluzja i testowanie realności: dwie rzeczywistości wirtualne – dwa uczestnictwa*, w: *Człowiek a światy wirtualne*, red. Andrzej Kiepas, Mariola Sułkowska,

Nie można pominąć pytania o obowiązywanie zasad etycznych w sztucznie stworzonym świecie. Wizja fantomatyczna ma do złudzenia przypominać świat realny. Człowiek zanurzony może dowolnie testować zachowania i przekraczać granice, których nie przekracza się w świecie realnym: można zachować się brawurowo w czasie ucieczki, wskakiwać pod pędzący pojazd. Można znęcać się nad napotkanymi postaciami i je krzywdzić. Można wreszcie narażać życie bez lęku o konsekwencje. Możliwe są kolejne wcielenia, niecierpliwość i nieśmiertelność. W sytuacji, gdy wizja będzie nieodróżnialna od rzeczywistości i będzie miała kilka piętér, można popaść w błąd – przestrzega autor *Summy* – i zachowywać się nierozważnie w realnym świecie, już po opuszczeniu świata fantazji. Można by też usprawiedliwiać nieetyczne działania brakiem świadomości opuszczenia sztucznego świata. Pomysł piętrowego układu fantomatycznego twórczo wykorzystali scenarzyści filmu *Incepcja*, gdzie wyjście gubi się w grze. Lem wcześniej użył podobnego rozwiązania w *Kongresie Futurologicznym*. Przekonanie się o prawdziwości wizji jest możliwe tylko w pojedynkę. Trzeba założyć, że wszystkie osoby są sztucznymi twórcami. Nie jest możliwe ani wsparcie, ani koalicja z kimkolwiek. Podobnie dzisiaj – zadawanie pytania wyszukiwarce lub nadawanie informacji w sieci może, w uwikłanej politycznie sytuacji, oznaczać odsłanianie swojej pozycji i preferencji wobec rejestratorów.

Wróćmy jednak do problemu koniecznej wielkości możliwych scenariuszy w fantomatologii obwodowej. Lem dostrzega problem w tym, że ludzie różnie percypują informacje o faktach i różnie reagują na nie, w zależności od wielu czynników, zarówno wewnętrznych, chemicznych, jak i tych wywołanych przez uruchomione skojarzenia. Przekonania dzisiejszych neurobiologów zdają się potwierdzać te różnice: „[N]ie można, ze względów ontogenetycznych, mówić o tych samych mózgach. Podobnie trudno mówić, że dwie osoby miały dosłownie te same przeżycia, między innymi ze względu na różnice w przestrzennych punktach widzenia. Tym samym stany mentalne różnych osób skorelowane z tymi samymi zdarzeniami, będą z konieczności różniły się treścią”¹⁸. Nieprzewidywalność ludzkich wyborów jest kwestią pewnego wachlarza możliwości. Jak wiele wariantów trzeba brać pod uwagę i czy ich liczba jest uchwytana?

Oddziaływanie centralne („onанизm ośrodkowy”¹⁹) wydaje się efektywne z punktu widzenia manipulatora oraz gracza. Jako „technika ułatwionej rozkoszy” może być podobnie nadużywane jak inne trucizny wywołujące początkowo

Magdalena Wołek, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009, s. 11–30.

18. Józef Bremer, *Osoba – fikcja czy rzeczywistość. Tożsamość i jedność w świetle badań neurologicznych*, Aureus, Kraków 2014, s. 458.

19. *Summa...*, s. 213.

stany przyjemnościowe. Lem sugeruje pojawienie się konsekwencji „rozpasania fantomatycznego”²⁰, czyli nadużycia fikcji. Przyczyną rozpasania może być brak egzystencjalnych trudności i cierpienia w realnym życiu. Inna może leżeć w tym, że fikcyjne problemy mają sterowalną co do stopnia łagodność, a napotykanne postacie kuszą możliwością ustalenia zakresu ich uległości.

W klasycznym ujęciu Arystotelesa zalety (cnoty) wyrastają z powtarzania dobrych działań oraz pokonywania przeszkód, co zdaje się potwierdzać potoczne doświadczenie. Lem pyta, jakie znaczenie mogą mieć sprowokowane przez człowieka zdarzenia w nieprawdziwym świecie i czy takie doświadczenia będą tworzyć nowe zwyczaje w rzeczywistości. Czy można orzec, że człowiek w sztucznym świecie będzie hedonistą, czyli raczej będzie poszukiwał tylko niskich przyjemności, czy będzie chciał łechtać swoją próżność, wyznaczyć wrogów, maltretować podwładnych, a w zwalczaniu przeciwników posunie się aż do krwawej dyktatury i samozniszczenia awatara? Kim może się stać nadczłowiek zanurzony w fantomatycznej grze? Dynamicznym twórcą, poszukującym nowych wrażeń, testującym możliwości czy wręcz przeciwnie biernym, poddającym się narkotycznej rozkoszy więźniem? A może odwrotnie: może będzie to człowiek życzliwy dla innych, chętny do dzielenia się i współpracy? W prozie Lema w obrębie społeczeństwa sfantomatyzowanego człowiek straci zdolność do swobodnego wyboru. Jeżeli rozrywka z fantomatu może wabić obietnicą łączenia w sobie przyjemności i wzmaganie twórczych możliwości oraz kreowania indywidualnej tożsamości, to po przeciwnej stronie tych perspektyw znajduje się bezmyślność, banał i trywialność, wielość powtórzeń tej samej, pozornie indywidualnej i pozornie nieograniczonej autokreacji kolejnych osobników wklejonych w wirtualny świat.

Metody tworzenia fantomatycznych wizji

Zarówno sztuczne, jak i prawdziwe informacje o świecie determinują stany wewnętrzne. Realne doświadczenie uczy nieufności i konieczności potwierdzania lub falsyfikowania informacji. Daje to pewne szanse na wydostanie się z fałszywej rzeczywistości. Inaczej rzecz się ma z przeobrażaniem stanów wewnętrznych przez oddziaływanie wewnętrzne, czyli „technologię duszy”²¹. Bazując na osobowości człowieka, można by cofać go do wcześniejszych wzorów reakcji, usuwać hamulce działań, korygować postawy przez naszpikowanie fałszywymi wrażeniami, kreować uzależnienie od przyjemności dawkowanych przez maszynę. Programować

20. *Summa...*, s. 215.

21. *Summa...*, s. 224

wybór sztucznego świata zamiast prawdziwego. Możliwa do wyobrażenia jest również hodowla typów nowego człowieka²².

Lem pisze dalej o „teletaksji”²³. „Teletaktor” to maszyna jak luneta lub telewizor, ale umożliwiająca pełne doświadczenie zmysłowej rzeczywistej przestrzeni. Opisuje więc turystę „teletaktycznie” (teletaktylnie?) przebywającego w przestrzeni kosmicznej czy w trudnodostępnych częściach realnego świata, na przykład w Himalajach. Jeżeli za pomocą „zdalnika” można badać przestrzeń kosmiczną, to pomysł napotyka trudność techniczną w postaci czasu. Między realnym zdarzeniem a odbiorem jego obrazu i reakcją na nie, przy dużej odległości przestrzennej, następuje opóźnienie uniemożliwiające jednoczesność.

Kolejna dyscyplina inżynierii kreatywnej to „fantoplifikacja”. Autor zastanawia się nad przeżywaniem wrażeń odległego awatara (w *Summie* określanego jako „zdalnik”), do którego osobnik zostanie cybernetycznie podłączony. Można posunąć się dalej w tym wyobrażeniu i myśleć o „przesiadaniu się” do innego ciała. W jeszcze innej wersji można umożliwić wielu osobom odbieranie przeżyć jednego „sportowca”. Ciekawa wizja: wielu fanów futbolu będzie chciało przeżywać rzeczywistość jak piłkarz celebryta, nie tylko na stadionie. Po ulicach Barcelony (i innych miast) już chodzą setki młodzieńców z uczesaniem imitującym uczesanie konkretnej gwiazdy sportu, w koszulce, która jest kopią koszulki sportowca. Lem pozostawia bez odpowiedzi pytanie o to, jaki wpływ na osobowość, poczucie autonomii, mogłoby mieć długie identyfikowanie doznań z doznaniem innego człowieka. Jak miałyby wyglądać społeczeństwo trwale sfantoplifikowane w kilka ludzkich typów. Dodajmy do tego niepokojące spostrzeżenie, że dziś życie „społeczeństwa sieci” wygląda jakby przebiegało kilkoma płytkimi nurtami sfantomatyzowanych wzorców osobowych. Ich atrakcyjność wynika z tego, że pozwalają odnaleźć miejsce w niestabilnej rzeczywistości²⁴.

Bardziej optymistyczny wariant „fantoplifikacji” to przeżywanie i zbieranie doświadczeń innych ludzi przy zachowaniu własnej autonomii lub tworzenie wspólnego zasobu (sumy doświadczeń) całej społeczności. To utopijne marzenie towarzyszyło twórcom pisma, bibliotek, wielkich encyklopedii, internetu. I tu pojawia się od razu nienowe zagadnienie, czyli możliwość nadużycia dostępu do cudzych doświadczeń. Jakie mogłyby być kryteria doboru fantomatycznie przeżywanych treści i kto mógłby decydować, które przeżycia warto udostępnić? Można sobie wyobrazić deklaratywnie pomocny w dokonywaniu wyboru

22. *Summa...*, s. 222. Opisane przez Aldousa Huxleya w *Nowym, wspaniałym świecie* hodowanie podgatunków ludzkich różnej jakości i przeznaczenia to klasyczny motyw antyutopii literackich.

23. Zob. *Summa...*, s. 226–228. Teletaksja utworzone z greckiego *Tele* – w znaczeniu „z daleka” i *taksis* rozumiane jako „porządek”.

24. Na temat społeczeństwa komunikacji zob. Grażyna Osika, *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych*, Universitas, Kraków 2016, s. 29–34.

przemysł reklamowy tworzony w forpoczcie skupu i sprzedaży doświadczeń. Można również przypuszczać zaistnienie instytucji inwigilujących treści zapisów wspólnego zasobu, różne ograniczenia dostępu lub rezerwowanie pewnych wrażeń dla ekskluzywnych – w sensie ekonomicznym lub politycznym – grup odbiorców. Możliwe byłoby cenzurowanie lub narzucanie treści odbiorcom przez wyszukiwarki według klucza przydatności dla systemu sprawującego władzę. Czy realny byłby dialog wewnętrzny w obrębie wspólnego rezerwuaru treści, tworzenie synergiczne nowych jakości?

Jak daleko może zabrnąć cybernetyczna ingerencja w indywidualność człowieka? Lem prezentuje szereg pomysłów, które określa mianem „cerebromatyki”²⁵, czyli procesu poprawiania, retuszowania i fałszowania mózgu. Na przykład zmiany wynikające z ingerencji genetyków, które mogłyby powodować dziedziczenie wiedzy w gotowej całości lub dziedziczenie potencjalności do zdobycia wiedzy. Autor omawia przykład nauki jazdy na rowerze. Jest to umiejętność uczenia się mózgu i ciała przez doświadczenie i trudno przypuszczać, że można ją odziedziczyć inaczej niż jako potencjalną gotowość do jazdy czy nadzwyczajną zdolność utrzymywania równowagi.

Drugi rodzaj fałszowania to przebudowa aktywności już uformowanych mechanizmów mózgowych²⁶. Najpierw przystawka – nośnik talentu na przykład muzycznego – czyni przeciętnego Smitha geniuszem muzycznym. Ingerencja w chemię mózgu, zmienia bieg życia klienta fantomatu. Czy jest to jeszcze ten sam Smith? – pyta Lem. Utopijne założenie jest tu takie, że ingerencja wzbogaca osobowość, nie pozbawiając wzbogaconego tożsamości. Przestępcy będą przymusowo poddawani zabiegom cerebromatycznym, aby zmienić ich patologiczny sposób myślenia na bardziej przydatny społecznie. Gdyby kwestie ująć jeszcze szerzej – żmudny proces edukacji młodych osób może zostać przyspieszony i zautomatyzowany. Problem pozostaje od wieków aktualny. Społeczna dewiacja czy modelowy efekt zabiegów edukacyjnych to kategorie zbyt umowne (i zawsze ułomne), aby mogły być generalnie normowane. Lem widzi jeszcze jedno niebezpieczeństwo w ingerencji w przekonania jednostek. Dobre nastawienie i wiara, że ludzie są dobrzy i życzliwi może ulec nadwątleniu pod wpływem przykrych, fantomatycznych doświadczeń. Chemiczne pozbawienie człowieka psychicznych hamulców działań może wywołać niewyobrażalny chaos społeczny. Autor pisze o cerebromatycznych zabójstwach. Jest to zabójstwo bez ciała, świadczącego o popełnieniu zbrodni. Zamiast dawnego Smitha, w tym samym ciele zostaje

25. Łac. *cerebro* oznacza ‘mózg’.

26. Na temat współczesnych teorii działania mózgu, roli wzorców i ich przetwarzania, zob. Michael S. Gazzaniga, *Istota człowieczeństwa. Co czyni nas wyjątkowymi*. Smak Słowa, Sopot 2011, s. 361–371.

umieszczony człowiek o innej osobowości. (Lemowska wizja znajduje w pewnym stopniu realizację w przestrzeni wirtualnej: można swobodnie zmieniać osobowość i „wizualne reprezentacje podmiotu”²⁷, a działanie takie nie jest obciążone sankcją prawną, jaka w realnym świecie grozi za oszustwo i podszywanie się pod inną osobę).

Inna dziedzina możliwych nauk cybernetycznych to „imitologia”, czyli rekonstrukcja zjawisk, rzeczy, ludzi – „w oparciu o niezbędny zasób informacji”. Skanowanie Smitha pozwala na „multiplikację” tego samego osobnika. Kolejne postacie Smithów kontynuują jego sposób myślenia i są zaopatrzone w tę samą pamięć, mają identyczną tożsamość i zasób pamięci. Jeżeli wzorcowy Smith żyje, to jest indywidualnością i tylko on jest oryginalnym Smithem. Lem zadaje pytanie o tożsamość pozostałych egzemplarzy. Ciało przestaje być tym, co „daje się najlepiej identyfikować” jako ucieleśnienie osoby²⁸. Jeżeli Smith zginie w trakcie skanowania, jedna z reprodukcji stanie się oryginałem. Która z kopii stanie się oryginałem? Przecież zmultiplikowane osobniki po pewnym czasie będą mieć osobno różne doświadczenia, różnicujące ich indywidualności między sobą. Jeżeli jednak do ciała Smitha zostanie przeniesiona tożsamość innego człowieka, czy będziemy mieli do czynienia faktycznie z zabójstwem? A jeżeli wskutek ingerencji osoba stanie się kimś o diametralnie innej osobowości, czy mamy do czynienia ze śmiercią jednej osobowości zastąpionej inną? Jeszcze jeden pomysł Lema w tej części rozprawy daje do myślenia. Powiedzmy, że człowiek ma atomową matrycę w banku osobowości. W momencie śmierci uruchomiony zostaje atomowy sobowtór dla rodziny zmarłego, a śmierć przestaje być społecznym dramatem, zostaje schowana w indywidualnym, absolutnie samotnym doświadczeniu umierającej jednostki, doskonale zastępowalnej inną.

Przyszłość fantomatycznych technologii

Skok cywilizacyjny związany z udostępnieniem wiedzy i powszechnością komunikacji na odległość wydawał się Lemowi, sześćdziesiąt lat temu, pewny. Dostępność i niskie koszty technologii przyczyniły się do ułatwienia życia, ale również do rozrostu biurokracji kosztem etyki i odpowiedzialności (sprawozdania mogą być łatwo tworzone i przesyłane) oraz wielopiętrowej kontroli (sztaby kon-

27. Zob. Grażyna Osika, *Tożsamość osobowa...*, s. 173–192. Autorka omawia modularność i wariantowość ja w sytuacji wzmożonej komunikacji cyfrowej.

28. „[W]łaśnie ciała dają się najlepiej identyfikować i (ponownie) rozpoznawać jako te same” pisał Paul Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, Warszawa 2005, s. 57. Szerzej na temat dzisiejszej „nieoczywistości ciała”: Monika Miczka-Pajestka, *Ponowoczesne wymiary cielesności. Wyobrażenia a kult formy*, w: *Terytorium i peryferie cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym*, red. Andrzej Kieras, Elżbieta Struzik, Katowice 2010, s. 432–441.

trolerów kontrolują i śledzą poczynania kolejnych kontrolerów), a także tyranii ekonomicznej wymiany. Część dostępnych treści przemycy ukryte i jawne zachęty do dokonywania transakcji. Autor *Summy* przewidział ryzyko utraty autonomii na rzecz automatyzacji w raju technologicznym.

W zakończeniu chciałam zwrócić uwagę na nieobecność w obrębie fantastycznych wyobrażeń i konstrukcji Lemowskiego świata przyszłości wyraźnego odniesienia do rozwiązania problemu cierpienia. Jest to jedna z fundamentalnych kwestii, z jakimi zazwyczaj chcą uporać się utopie. Zagadnienie cierpienia nie pojawia się w *Summie* jako odrębny temat. Można próbować je uchwycić jedynie na marginesie rozważań o ulepszeniu człowieka czy przedłużaniu jego osobniczego trwania. Ten brak odsłania specyficzną perspektywę oglądu świata przez narratora *Summy*.

Lem zakładał, że tworzenie wielowymiarowych sztucznych światów faktycznie będzie w dużej mierze służyło rozrywce, ale może ono spełniać też funkcje terapeutyczne. Można trenować zachowania w ekstremalnych sytuacjach, jeżeli fikcja byłaby nieodróżnialna od autentycznego świata. Możliwe jest w ten sposób przynoszenie jakiejś ulgi cierpiącym. Jedną z form terapii jest próba zobaczenia własnej sytuacji z innej strony. Nie chodzi o samooszukiwanie się, ale próbne testowanie rozwiązań i ewentualnych trudności, z którymi trzeba się zmierzyć w realnym świecie. Ucieczka w kojącą ułudę uznawana byłaby wtedy za nieetyczne użycie technologicznych możliwości, odbiegające od założonego wysokiego standardu. Odkładając w czasie zderzenie z trudnymi okolicznościami, w efekcie ucieczki w fikcyjny świat, człowiek nie zyskiwałby niczego. Lem wyobrażał sobie protesty fanatycznych zwolenników autentyzmu wobec „społecznej plagi” grzęźnięcia w iluzji.

Społeczeństwo mogłoby zostać „w pełni sfantomatyzowane”²⁹ gdyby wszyscy mieszkańcy Ziemi zostali podłączeni do uwalniającego od trosk „wszechplanetarnego Superfantomatu”, który do krwi wprowadza niezbędne do przeżycia składniki. Chociaż Lem zapisał, że mogłoby tak trwać tylko jedno pokolenie, można wyobrazić sobie dalsze trwanie iluzji. Twórcy obrazu filmowego *Matrix* rozwiązują problem następowania kolejnych pokoleń w obrębie konstruowanego świata, w ten sposób, że sztuczne zapłodnienie pozwala produkować kolejne zastępy osobników ludzkich dostarczających energię Maszynie. Sądzę, że w zaawansowanej „pantokreatyce” ludzie będą pozostawać w niewiedzy o realnym świecie przez wiele pokoleń. Można chyba powiedzieć, że zmiany społeczne (rewolucje, przewroty, spiski przeciw dyktaturze) w metaforycznym sensie wynikają z wyłamania się kolejnych buntowników z wszechfantomatycznej wizji.

29. Zob. *Summa...*, s. 210–212.

Literacki obraz „technologii duszy” ujawnia pułapki prostego ujęcia tożsamości³⁰. Niepowtarzalność subiektywnego, jednostkowego, niepowtarzalnego istnienia zderzona została z umożliwioną przez technologię powtarzalnością i udoskonalaniem. Trudno określać granicę między korektą naturalnej indywidualności, a całkowitą zmianą, podporządkowaną społecznym, politycznym lub innym, kryteriom. Liberalna kategoria wolności jako rozwiązanie dylematu, budzi również wątpliwości. Chociażby wobec dyktatu miękkiego, nieświadomego społecznego, kulturowego i medialnego wpływu trudno mówić o pełnej wolności człowieka. Oczekiwania Pana Smitha wobec tego, kim chce czy może być i pozostawianie mu decyzji, czy chce utracić siebie i stać się kimś innym, przez zastosowanie takiej czy innej przystawki, nie rozwiązuje problemu, tylko go zaostrza. Z jednej strony w ciągu życia człowiek rozwija swoje potencjalności i rezygnuje z innych, czyli w pewnym sensie porzuca kolejne osobowości³¹. Pozostaje w dialogu z sobą. Z drugiej strony może domagać się, w sytuacji rozwiniętej technologii, bycia osobą bardziej wartościową (zdrowszą, w większym stopniu wolną od cierpienia) od tej rozwijającej się naturalnie, w odpowiedzi na pewne elementy dysfunkcyjne i braki. Ingerencje technologiczne zderzają się z klasycznym postulatem wzbogacania osobowości przez świadomie podjęcie aktywnego rozwoju.

Intuicje Lema można poprzeć analizą nowożytnych koncepcji antropologicznych, które wieszczą pojawienie się człowieka – *my* zasilanego z zewnątrz. *My* oznacza, że „tym, co w człowieku myśli, nie jest jego indywidualne *ja*, lecz *ja* myślącej w nim wspólnoty. [...] Przypomina to Hegłowski fenomen ducha obiektywnego, który myśli przy pomocy wielu myślących jednostek, są one dla niego narzędziami myślenia. »Powtarzanie za«, naśladowanie, jak też immanentnie związana z nimi bezmyślność, tracą tym samym swój pejoratywny charakter, jeżeli rozumie się je w tym szerokim sensie: nie jako wyraz ubóstwa ducha, ale jako sposób bycia człowiekiem, istotą, która nie tkwi w sferze publicznej, ale która ją ożywia, podtrzymuje przy życiu, aktywnie w niej uczestnicząc. Uczestnictwo to nie jest dowolne [...] Przyjmuje postać charakterystycznego zachowania, które traktować należy jako zachowanie *powtórzone za innymi, wyuczone*”³². Czy w takim razie człowiek – *my* byłby wolny od indywidualnych cierpień jednostki?

Utopie technologiczne skupione są na niwelowaniu mankamentów cielesności i uwolnieniu ludzi od negatywnych doznań. Przyszłość technologicznych rozwiązań związana z uzdrawianiem i usprawnianiem ciała oraz przedłużeniem

30. Zob. *Summa...*, s. 223–226.

31. Zob. Piotr Oleś, Monika Klosok-Ścibich, *Syndrom Gauguina – zmiana tożsamości czy mit?* „Psychologia Rozwojowa”, 2009, tom 14, nr 1 s. 9–25.

32. Zob. Katarzyna Gruczyńska-Sady, *Człowiek jako słowo i ciało. W poszukiwaniu nowej koncepcji człowieka*, Universitas, Kraków 2013, s. 222–226.

biologicznego trwania jest otwarta i oczekiwana. Rozwój nauk chemicznych, farmakologii, terapii, technik medycznych sprawia, że redukcja bólu postępuje. Podobnie jak poszerza się dostępność przyjemności i konsumpcji wraz ze zwiększaniem się technologicznych możliwości otaczających nas maszyn. Tymczasem cierpienie natury psychicznej pozostaje problemem nierozwiązywalnym. Jest to cierpienie subiektywne, związane z sytuacją człowieka, rozumieniem siebie w tej sytuacji i własną diagnozą sensu. Fantomatologia może dostarczać jakiegoś rozwiązania. Jednak technologiczne metody oświecenia odczucia samotności (poprzez wytworzenie poczucia bycia w dobrych relacjach, a nawet bycia uwielbianym przez wirtualne postacie) wiążą się z ryzykiem utraty kontroli nad swoim życiem ze względu na uzależnienie od sztucznych doznań.

Fałszywie wytworzone poczucie ogromnej sprawczości czy dominacji nad innymi prowadzące do nadużywania władzy w fantomatycznym świecie, ostatecznie nie nasyci pragnienia absolutnej sprawczości i kontroli. Równie utopijne jest pokładanie nadziei w nieograniczonym dostępie do wszystkich informacji. Informacje o zróżnicowanych modelach szczęśliwego życia, nie uruchamiają automatycznie działań jednostki w kierunku realizacji udanego życia. Narzucanie kilku wybranych modeli, odciążające człowieka od żmudnego procesu poznawczego i decyzyjnego, oznacza inny rodzaj cierpienia, dyskomfort wynikający z ograniczenia możliwości decydowania o sobie. Mimo że doświadczenia ludzi, wzory, rozwiązania są przekazywane przez kulturowe narracje i tworzą podlegające modyfikacjom kanony. Możliwa jest skuteczna fantomatyczna forma takiej kulturowej narracji. Możliwość sztucznego przetestowania kilkudziesięciu wariantów postaw w sztucznej rzeczywistości może pomóc, ale nie zastąpi mądrości jako efektu przemyślenia konkretnego twardego, nieodwracalnego, realnego doświadczenia. Gry symulacyjne mogą się okazać „cyfrową podróbką”³³.

Podczas gdy nadzieje na zmniejszenie cierpienia, pokładane w rozwoju maszyn medycznych, nie są płonne, to ból psychiczny ma tak wiele odmian, że można przypuszczać, iż opisane przez Lema próby ukojenia psychicznych problemów za pomocą technologii, rodzą nowe problemy. Technika nie zastąpi ani nie złagodzi wysiłku, jaki każdy człowiek osobno musi włożyć w ułożenie swojego życia. Możliwości technologii fascynują Lema, ale wypada się zgodzić, że odszedł on od „optymizmu cywilizacyjnego inspirowanego myśleniem utopijnym pierwszych tekstów fantastyki naukowej”³⁴. Podobnie jak *Nowa Atlantyda* Bacona i inne tego typu dzieła, twórczość Lema ma wymiar dydaktyczny. Wskazuje bardzo

33. Por. pesymistyczne tezy psychiatry Manfreda Spitzera: *Cyberchoroby. Jak cyfrowe życie rujnuje nasze zdrowie*. Wydawnictwo Dobra Literatura, Słupsk 2016, s. 358–360.

34. Jerzy Speina, *W kręgu fantastyki*, w: *Typy świata przedstawionego w literaturze*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2000, s. 140, 153, 156.

poważnie, że człowiek powinien aktywnie zadbać o zachowanie suwerenności, o identyfikację z samym sobą, o postawienie granic, w obliczu nieodwracalnej technicyzacji własnego otoczenia, jak i ciała, która tak bardzo ułatwia i umiła życie oraz uwalnia od sporej części cierpień. Jak pisze M. Płaza: „[Z]anim przekonamy się jakie są szanse takiej automatyzacji bytu na wielką skalę, musimy podjąć decyzję, czy do niej dążyć”³⁵. Ubezwłasnowolnienie społeczne i umysłowe to przewidywany efekt bezmyślnego poddania się mechanizmom cybernetyzacji i automatycznego zarządzania. Autor *Summy* opowiada się za sokratejskim umiłowaniem racjonalności i odrzuceniem fałszywej wiedzy, ułudy, w jaką może nas pchnąć bezmyślność.

Perspektywa, z jakiej narrator *Summy* ogląda sytuację człowieka i iluzji technologicznych udogodnień, dość jednostronna, przypomina perspektywę przyrodnika, który obserwuje mrowisko. Rozwój technologii, poprawa sytuacji, usunięcie cierpienia nie są zadane człowiekowi, nie są efektem sprostania humanistycznemu powołaniu. Są efektem przypadkowych mechanizmów ewolucyjnych w obrębie biologii i techniki, która jest raczej biotechniką, przedłużeniem biologii. Człowiek Lema jest też pozbawiony poczucia sprawczości w zewnętrznym świecie, jest raczej przedmiotem poddanym procesom i eksperymentom zautomatyzowanej, bezrefleksyjnej a przez to ryzykownej, inżynierii kreacyjnej. Sam Pan Smith jest przedstawicielem ludzkiego gatunku, a nie twórczą indywidualnością wplecioną w relacje i wspólnoty komunikacyjne. Zdystansowany, obiektywny narrator Lema ma jednak „poczucie wspólnoty z innymi ludźmi jako istotami obdarzonymi takim samym (podobnym) rozumem”³⁶. Ten nieco pozytywistyczny typ uogólniającego spojrzenia, wynikający z biologiczno-technologicznego determinizmu, nie przeszkadza w odnalezieniu w tej narracji wątków boleśnie (ze względu na fiasko klasycznej koncepcji człowieka) aktualnych w naszej epoce cyfrowej.

35. Płaza, *O poznaniu...*, s. 238.

36. Mariusz M. Leś, *Stanisław Lem wobec utopii*, Towarzystwo Literackie im Adama Mickiewicza, Białystok 1998, s. 166.



Miasta (nie)doskonałe. Utopia i dystopia w wybranych reprezentacjach nowoczesnej przestrzeni miejskiej

Jeśli jakaś pożądana (lub wymagana) rzecz znajduje się w raju, i żadna dostępna mapa nie wskazuje jej położenia, dotrzeć do niej można jedynie poprzez marzenia i pragnienia.

Nathaniel Coleman, *Utopias and Architecture*

[...] można by przypuszczać, iż przyspieszenie nowoczesności, technologii, wydarzeń, mediów oraz wszystkich wymian – ekonomicznych, politycznych i seksualnych – rozpędziło nas do ‘prędkości ucieczki’, w efekcie czego wznieśliśmy się ponad referencyjną sferę rzeczywistości [...].

Jean Baudrillard, “Pataphysics of the Year 2000”

Wyzwolone zniewolenie

Punktem wyjścia niniejszego artykułu jest nieco oczywiste założenie, że konstruowanie nowoczesnej przestrzeni miejskiej – zarówno w wymiarze architektonicznym, jak i literackim czy artystycznym – ma mniejszy związek z ową przestrzenią pojmowaną w kategoriach czysto geograficznych czy estetycznych, a większy z określoną wizją tożsamości jej potencjalnych mieszkańców. Stwierdzenie to w równym stopniu dotyczy omawianych w artykule tekstów literackich, jak również konkretnych przykładów architektonicznych reprezentowanych głównie przez późnonowoczesne projekty modernistyczne, choć genezę tych ostatnich można znaleźć w znacznie wcześniejszych wizjach sięgających chociażby renesansowych koncepcji miasta idealnego. Architektura i literatura (oraz sztuki plastyczne) w nierzadko zaskakujący sposób łączą bowiem w sobie elementy tak utopijne, jak dystopijne, których głębsza analiza często ujawnia swoistą ewolucję od utopijnych ideałów do dystopijnej rzeczywistości, którą przynosi realizacja tych pierwszych. W takim ujęciu na czoło wysuwają się te komponenty

tożsamości, które nowoczesność z różnych względów traktuje jako kluczowe w procesie tworzenia nowego człowieka, a które pozostają w ścisłym związku ze społecznym wymiarem nowoczesnej przestrzeni. Zaliczyć do nich można, między innymi, obszary pracy, edukacji, konsumpcji, rozrywki, transportu, komunikacji oraz cały szereg społecznych rytuałów odbywających się na ich styku.

Naturalnie, stwierdzenie, że proces organizowania przestrzeni jest tak naprawdę inną formą konstruowania tożsamości – przynajmniej w kategoriach społecznych – może być oparte jedynie na równie wyidealizowanym założeniu, iż jesteśmy w ogóle w stanie przekonstruować przestrzeń miejską w sposób inny niż poprzez „reakcję” na jej charakter i naturę. Dzieje się tak, ponieważ miasto samo w sobie stanowi skomplikowaną „reakcję” na cały szereg czynników społecznych, począwszy od potrzeby wymiany towarów, usług, kapitału i idei, poprzez potrzebę uniezależnienia się od ograniczeń narzucanych przez środowisko naturalne, a skończywszy na – jak twierdzi Paul Virilio – potrzebie fortyfikacji i obrony przed potencjalnymi wrogami.

Nowoczesność – w niniejszym tekście z konieczności rozważana selektywnie w kontekście wybranych reprezentacji literackich i artystycznych oraz modernistycznych projektów urbanistycznych – niesie ze sobą jednak wiele interesujących zjawisk ideologiczno-przestrzennych, których wspólnym mianownikiem jest nie tyle zaspokojenie potrzeb mieszkaniowych, ile w pierwszym rzędzie ich powtórne zdefiniowanie oraz ukształtowanie zgodnie z nowoczesną koncepcją człowieka wyzwolonego, czy to w sensie ogólnym – jak chciał Marinetti – z jarzma powolności typowego dla przedindustrialnej egzystencji, czy też – jak życzyli tego sobie ideologowie i architekci komunizmu – z historycznego bagażu klasowego zniewolenia. Nie jest więc przypadkiem, że symbolem późnonowoczesnego budownictwa stał się blok mieszkalny, który – jak żadna inna konstrukcja przestrzenna – oparty jest na tak cenionym przez modernistycznych architektów wszechobecnym kącie prostym, na cześć którego Le Corbusier napisał nawet poemat¹. Jak ujął to Wade Graham w swojej książce *Miasta wyśnzione*, „namnażanie się [bloków] świadczy tyleż o wspólnych pragnieniach, ile o wspólnych potrzebach uczestniczenia w nowoczesnym świecie poprzez przyjmowanie nowoczesnych technik i form budowlanych”, których „urok tkwi w fakcie, że wzięły się z utopijnego pragnienia, równie przemożnego jak wszystkie pozostałe w utopijnym kanonie, ocalenia świata przed jego miejskimi błędami”².

Trudno zatem za zbieg okoliczności uznać fakt, iż w swym wymiarze budowlanym koncepcja nowego człowieka znalazła bodaj najbardziej podatny grunt w okołorewolucyjnej Rosji, a w konsekwencji – w komunistycznych krajach daw-

1. Le Corbusier, *Le Poeme De L'Angle Droit*, Hatje Cantz, Berlin 2012.

2. Wade Graham, *Miasta wyśnzione*, przeł. Anna Sak, Karakter, Kraków 2016, s. 99.

nego bloku wschodniego, gdzie stopień zaangażowania państwa w powszechną rekonstrukcję zwyczajów mieszkaniowych pod szyldem nowego ładu nie miał sobie równych. W Rosji w typowo modernistyczny sposób idee społeczne zostały połączone z impulsami artystycznymi, o czym świadczy chociażby zainicjowany przez Włodzimierza Tatlina konstruktywizm, postulujący odrzucenie sztuki autonomicznej na rzecz misji społecznej, który okazał się jednym z najistotniejszych komponentów architektury modernistycznej, nie tylko w swym wschodnioeuropejskim wymiarze, ale także inspirując takie nurty jak Bauhaus czy niektóre postulaty Międzynarodowego Kongresu Architektury Nowoczesnej znanego powszechnie jako CIAM.

Do ciekawego zjawiska dochodzi zatem w momencie, w którym proces planowania przestrzeni zostaje wyzwolony z ograniczeń narzuconych przez „reakcję” wymuszoną przez środowisko naturalne, wymogi ekonomiczne lub dostępność materiałów konstrukcyjnych. Gdy z procesu planowania znika „czynnik reakcji”, jedynym ograniczeniem wizji architektury kolejnego Nowego Jeruzalem staje się bieżąca ideologia tożsamości nowego podmiotu, często przykryta misją religijną, społecznym przesłaniem lub obietnicą spełnienia politycznego planu. I właśnie w tym momencie do głosu dochodzi element utopijny. Zwolniona ze służalczej wobec rzeczywistości roli, utopijna idea przejmując filozoficzną kontrolę nad koncepcją przestrzeni, dyktując często idealistyczne wizje miejskich lub podmiejskich przestrzeni i tworząc narrację wiecznego poszukiwania czegoś, co w jednej ze swych ostatnich powieści J. G. Ballard określił jako „nieprawdopodobne cele podróży”, choć angielski oryginał („impossible destinations”), nawet przetłumaczony dosłownie jako „niemożliwe destynacje” lub, nieco bardziej metaforycznie, „nierealne przeznaczenia”, znacznie trafniej oddaje tu ideę niemożliwości ich osiągnięcia³.

A ponieważ, ujmując problem historycznie, utopie architektoniczne – również te zawarte w tekstach literackich czy filmowych – od zawsze związane były ściśle z wizjami społecznymi, często zresztą wprost manifestowanymi w architektonicznych postulatach, uzasadniona wydaje się analiza związku pomiędzy utopią a architekturą w kategoriach wielowarstwowego sprzężenia zwrotnego, w którym granice pomiędzy nimi są nie zawsze klarowne, a wzajemne inspiracje często podążają wzdłuż zawiłych ścieżek filozofii, literatury czy ideologii, by wspomnieć zaledwie kilka spośród wielu ich wspólnych obszarów. Gdy powołać się na myśli Nathaniela Colemana, który zauważa, że „wzorcową architektura jest *zawsze* częścią jakiejś potencjalnej całości wyobrażonej przez jej architekta, całości, która

3. James G. Ballard, *Królestwo nadchodzi*, przeł. Piotr Grzegorzewski, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2007, s. 5. Wersja oryginalna: James G. Ballard, *Kingdom Come*, Harper Perennial, London 2007, s. 3.

służy jako organizacyjny model [...] postrzegany jako częściowa utopia”⁴, wydaje się, że możemy nieco zmodyfikować tradycyjną interpretację architektonicznych artefaktów i dostrzegać w nich nie tylko oczywiste walory estetyczne, funkcjonalne, inżynierskie czy nawet polityczne, ale również, o ile nie przede wszystkim, ukryte ślady utopijnych wizji i pragnień, historii przyszłych społeczeństw zamieszka-nych przez nowych ludzi wyzwolonych spod uciążliwego kagańca teraźniejszości. W tym kontekście zarówno wizje modernistyczne, jak i postmodernistyczne – zwłaszcza te, które za cel stawiają sobie zapewnienie zbiorowego lokum większej części populacji – mogą być odczytywane jako swoiste teksty kulturowe głoszące wizje przyszłych idealnych społeczeństw. Jak chociażby zbudowana w oparciu o progresywne ideały Karty Ateńskiej Brasilia, metropolia na planie samolotu z oddzielnymi od siebie obszarami mieszkalnymi, instytucjonalnymi i przemysłowymi, zapewniająca swym mieszkańcom ponadprzeciętną ilość przestrzeni, choć jednocześnie – właśnie ze względu na duże odległości pomiędzy strefą zamieszkania a budynkami użyteczności publicznej – wymuszająca nowe, zmechanizowane formy wewnątrzmięskiej mobilności.

Kłopot jednak w tym, że przy bliższym spojrzeniu niemal każda utopia, zarówno architektoniczna, jak i literacka, odsłania swoją ciemną stronę, zwykle zdeterminowaną swym bezkompromisowym podejściem i opartą na przekonaniu iż, „najwyższy porządek, który proponuje *musi* zostać w pełni zrealizowany”⁵, zamieniając tym samym utopijny projekt w przedsięwzięcie o częściowo totalitarnym charakterze. Nawet historyczne spojrzenie na różnorodne reprezentacje utopii – od obrazów poprzez budynki, literaturę, film, a na grach komputerowych kończąc – ujawnia jej potencjalnie totalitarne aspiracje nie tylko poprzez podkreślenie społeczno-architektonicznych ideałów, ale także poprzez zwrócenie uwagi na niepożądane elementy nowego porządku. Utopie powinniśmy zatem odczytywać nie tylko w świetle ich widocznych aspektów, ale w pierwszym rzędzie, poszukując tych elementów, których w utopijnych wizjach brakuje, bądź które z danego utopijnego świata znikają lub nawet się w nim nigdy nie pojawiają, wprowadzając na utopijną scenę jej ponure alter ego – dystopię.

Rys historyczny: bulwary i podziemia

Miasto idealne, włoski obraz z końca piętnastego stulecia przypisywany Fra Carnevalemu, może posłużyć tu jako szczególnie trafna ilustracja wspomnianego przejścia od utopijnych wizji do dystopijnych zagrożeń, głównie ze względu

4. Nathaniel Coleman, *Utopias and Architecture*, Routledge, Oxon 2005, s. 2. Kursywa w oryginale. [Przeł. M.M.].

5. Coleman, *Utopias and Architecture*, s. 2. Kursywa w oryginale. [Przeł. M.M.].

na fakt, iż problem przestrzeni miejskiej traktuje w sposób nieco ekstremalny (Ryc. 1). Metropolitalną perspektywę wyznaczają nie tylko perfekcyjnie symetryczne linie zwieńczone trzema monumentalnymi budynkami – łukiem triumfalnym, teatrem i świątynią – podkreślające rangę władzy wojskowej, odpowiedniej rozrywki i duchowego rozwoju. Cztery pomniki na pierwszym planie określają także prawidłową postawę moralną, symbolizując cztery obywatelskie cnoty: sprawiedliwość, skromność, hojność i odwagę. Całość tworzy precyzyjny przepis na społeczeństwo niemal doskonałe, którego ideały wyraża harmonijny plan architektoniczny. I jedyną rzeczą, której na obrazie brakuje, są ludzie – poza kilkoma prawie niedostrzegalnymi postaciami przytłoczonymi laboratoryjną czystością miejskiej przestrzeni, obraz uderza wręcz nieobecnością ludzkich figur, nieco ironicznie zamieniając miasto idealne w miasto wymarłe. Sterylny miejski krajobraz staje się zatem swym własnym punktem odniesienia, którego nie może zainfekować czynnik ludzki. Postacie ludzi, ulokowane zresztą dość przypadkowo w różnych zakamarkach placu, to jedyny element krajobrazu, który zakłóca doskonałą symetrię miasta. W architekturze miasta doskonałego nie tylko nie ma miejsca dla niedoskonałych mieszkańców – nie ma w nim miejsca dla mieszkańców w ogóle.

Idąc zatem tropem poszukiwań tego, czego w utopijnych wizjach brakuje, można by zaryzykować stwierdzenie, że Carnevale mimochodem powiedział nam coś niepokojącego o samej utopii jako idei na ponad trzydzieści lat przed tym, zanim świat poznał jej nazwę w tytule książki Tomasa Morusa wydanej w 1516 roku: w ostatecznym rozrachunku w utopii nie ma miejsca dla ludzi, o ile nie będą oni gotowi zmodyfikować swych tożsamości zgodnie z wymogami całej serii społeczno-egzystencjalnych oczekiwań wyznaczonych przez wyidealizowane kryteria utopii samej w sobie. W tym świetle, paradoksalnie na przekór swym renesansowym korzeniom, utopia okazuje się wynalazkiem na wskroś antyhumanistycznym. W swym architektonicznym wymiarze zakłada bowiem nie tylko modyfikację przestrzeni, ale przede wszystkim obowiązkową rekonstrukcję podmiotu, który chciałby tę przestrzeń zamieszkiwać.



Ryc. 1. *Miasto idealne*, obraz przypisywany Fra Carnevalemu, 1480–1484.

Podjmując historyczną podróż przez reprezentacje utopii, można zauważyć, iż w późniejszych utopiach element antyhumanistyczny jest sukcesywnie coraz bardziej widoczny. Przy bliższym spojrzeniu na klasyczne dzieło Tomasza Morusa widać wyraźnie, że na terenie Utopii pod gładką powierzchnią perfekcyjnej organizacji przestrzenno-społecznej (na wyspie znajdują się pięćdziesiąt cztery identyczne miasta, z których każde podzielone jest na cztery równe części) czają się znacznie mniej perfekcyjne ograniczenia swobód obywatelskich, jak chociażby niemal przymusowa eutanazja w przypadku choroby lub starości, cudzołóstwo karane śmiercią, legalne niewolnictwo czy też niemal całkowity zakaz podróży. Okazji do mniej politycznie poprawnych uciech jest zresztą w Utopii niewiele, ponieważ „[n]ie ma tam ani jednej winiarni czy piwiarni, ani domu rozpusty, nie ma żadnej sposobności do zepsucia, żadnych brudnych nor ani tajemnych schadzek. Ciągły dozór publiczny zmusza wszystkich bądź do ustalonej zwyczajem pracy, bądź do przyzwoitej rozrywki”⁶.

Inne klasyczne utopie z zadziwiającą konsekwencją powielają ten sam rozdzźwięk pomiędzy rzekomym dobrem ogółu a restrykcjami wobec swobód jednostki, która musi rzec się chęci odwiedzenia „winiarni [...], piwiarni [czy] domu rozpusty” na rzecz zachowania nieskalanego wizerunku kolektywnej utopijnej szczęśliwości. Architektura *Miasta Słońca* Tommasa Campanello (1602) łączy w sobie elementy edukacyjne i obronne poprzez umieszczenie rysunków dydaktycznych na siedmiu ścianach swych militarnych umocnień mających zapewnić bezpieczeństwo swoim mieszkańcom. Ci jednak nie mogą posiadać prywatnej własności, kobiety traktowane są jak wspólne dobro, a każdy obywatel nosi ten sam rodzaj zuniformizowanej odzieży. Najpopularniejsze osiemnastowieczne utopie – *Przypadki Robinsona Kruzo* Daniela Defoe (1719) oraz *Podróże Guliwera* Jonathana Swifta (1726) – pomimo faktu, iż nie znajdziemy w nich wielu utopijno-architektonicznych dylematów – w sposób oczywisty promują jednak podział ludzkości na władców i niewolników, dodatkowo podszyty poczuciem obrzydzenia wobec ludzkiego ciała, który to podział wpływa jednoznacznie na sposób organizacji, jeśli nie przestrzeni samej w sobie, to z pewnością całej serii relacji społecznych, które się w tej przestrzeni odbywają.

Można by zatem zastanowić się, czy w świetle zainfekowania oryginalnej koncepcji utopii przez totalitarne impulsy już na etapie jej powstawania, termin „dystopia”, zwerbalizowany po raz pierwszy przez Johna Stuarta Milla w 1868 roku w trakcie przemówienia w Izbie Gmin, nie pojawił się przypadkiem zbyt późno jako potencjalne określenie inherentnych aberracji zakorzenionych w utopii od początku jej istnienia. To prawda, określenie Milla pojawiło się w kontekście krytyki ówczesnego angielskiego rządu i jako takie nie niosło ze sobą szerszych kulturowych konotacji, z którymi kojarzymy go dzisiaj. Nie jest jednak chyba

6. Tomasz Morus, *Utopia*, przeł. Kazimierz Abgarowicz, Daimonion, Lublin 1993, s. 46.

dziełem przypadku, że termin ten pojawił się w okolicach połowy dziewiętnastego wieku, czyli epoki, która – ze względu na skutki galopującej rewolucji przemysłowej – była świadkiem radykalnych i bezprecedensowych zmian niemal we wszystkich aspektach życia, które z kolei, jak celnie zauważył Paul Virilio, przypadły na moment, kiedy „zobaczyliśmy [...] jak z konia człowiek przesiada się do pociągu i to w tym samym czasie, kiedy ów człowiek odkrył, że jakimś dziwnym trafem sam pochodzi od człekokształtnego małpoluda”⁷.

Odniesienie Paula Virilia do teorii ewolucji Darwina wprowadza swego rodzaju równowagę na oficjalnym horyzoncie wiktoriańskiego optymizmu dyskretnie wzbogaconego poczuciem imperialnej wyższości, którą najlepiej chyba ilustrował wzniesiony w 1851 roku w Londynie Pałac Kryształowy. Zbudowany z nowatorskich jak na owe czasy materiałów, takich jak szkło i stal, budynek był podwójnym cudem. Nie tylko gościł trwającą trzy lata (1851–1854) Wielką Wystawę, na której zaprezentowano najwybitniejsze osiągnięcia światowej techniki i kultury, z których połowa była zresztą brytyjskiego pochodzenia, choć zdarzały się też zagraniczne perełki, jak chociażby skonstruowana przez Izraela Abrahama Staffela, Polaka żydowskiego pochodzenia, maszyna licząca uznana na wystawie za najlepsze urządzenie tego typu. W tym aspekcie budynek potwierdzał niekwestionowaną wówczas pozycję Anglii jako lidera światowego postępu, jednocześnie pobrzmiewając echem słynnego powiedzenia Samuela Johnsona, że jeśli człowiek zmęczony jest Londynem, to znaczy, że zmęczony jest życiem, Londyn bowiem ma w sobie wszystko, co życie może zaoferować. Co ważniejsze jednak, ze względu na swoją nowatorską konstrukcję, Pałac wyznaczył kierunek inżynierskiego postępu, stanowiąc milowy krok w stronę architektury modernistycznej opartej na prymacie funkcji wobec formy, której praktycznym ucieleśnieniem było zastosowanie na niespotykaną dotąd skalę żeliwa i szkła okiennego, przepowiadając tym samym przyszłość wielkomiejskiego budownictwa (Ryc. 2).



Ryc. 2. Pałac Kryształowy, Londyn.

7. Paul Virilio, *Negative Horizon. An Essay in Dromoscopy*, przeł. Michael Degener, Continuum, London 2005, s. 42. [Przeł. M.M.].

Ale futurystyczny urok Pałacu nie był w stanie zagłuszyć co bardziej pesymistycznych tonów uwolnionych przez teorię Darwina i pobrzmiwających w społeczno-literackim dyskursie epoki. Architektura, jaką widzimy w późnowiktoriańskiej fikcji, opowiada zgoła inną historię, bardzo różną od sterylnej narracji postępu pełnej stali i szkła. Dorian Gray z powieści Oscara Wilde'a (1891) szuka zapomnienia w podejrzanych barach i podziemnych palarniach opium, Dr Jekyll – mroczny bohater historii Roberta L. Stevensona (1886) – odkrywa tajemnice ludzkiej natury w prywatnym laboratorium, zaś bezimienny narrator *Wojny światów* H.G. Wellsa (1898) szuka schronienia przed marsjańską inwazją w opuszczonych piwnicach zrujnowanych domów. Oficjalna ideologia wiktoriańskiej moralności, technologicznej dumy oraz tej nieprzetłumaczalnej mieszaniny powagi i energii, jaką zawiera pojęcie „earnestness”, a które wyznaczało etyczno-społeczny horyzont epoki uosabiany przez samą Królową Wiktorię, najwyraźniej przegrywa w konfrontacji z wypartymi w ciągu dnia popędami i namiętnościami. Te ostatnie bowiem – choć na moment usunięte ze świadomości – wracają po zmroku, z całą mocą odkrywając jedyną odpowiednią dla siebie architekturę: ciemny pokój, mroczny bar, ponure laboratorium czy zrujnowany dom. Niezachwiana wiara w technologiczny postęp, jaki przynieść miała rewolucja przemysłowa, również nie pozostaje bez skazy na wiktoriańskim horyzoncie. O ile tacy twórcy jak William Blake, Charles Dickens czy John Ruskin zwracali uwagę na społeczne konsekwencje rewolucji przemysłowej, która w swej obsesji rozwoju technologicznego żeruje na niewinnych jednostkach (Blake, Dickens) oraz niszczy naturalne piękno angielskiego krajobrazu (Ruskin), o tyle dla nieco mniej znanych twórców pokroju Richarda Jefferiesa rozwój przemysłowy stanowi preludium do apokalipsy. Jego postapokaliptyczna powieść *After London* (1885) opisuje Anglię zmienioną na skutek bliżej niesprecyzowanej katastrofy w nieskończony las zamieszkały przez nowe gatunki zwierząt i zdegenerowanych półdzikich ludzi, sam Londyn zaś – pełen cudów architektonicznych w rodzaju Pałacu Kryształowego i symbol niekwestionowanego postępu – zostaje zatopiony w toksycznym jeziorze, które pochłonęło wszystkie jego ulice, place i budynki.

Architektura opresji

Jeśli zatem przyjmiemy hipotezę, że utopia – ilustrowana nie tylko konkretnym tekstem czy budynkiem, ale przede wszystkim stanowiąca wyraz dominującej ideologii postępu, technologii i społecznej harmonii – nie jest do końca wolna od swojego dystopijnego elementu, to okaże się wówczas, iż samo pojęcie utopii z definicji zawiera w sobie mniejszą lub większą dawkę swego własnego przeciwieństwa, swoją własną ciemną stronę. Pogląd ten nie jest bynajmniej odosobniony.

John Carey, we wstępie do opracowanej przez siebie antologii tekstów utopijnych, w podobnym duchu zauważa, że „wymaginowane dobre miejsca i wymaginowane złe miejsca są wszystkie utopiami”⁸. I o ile takie poszerzenie semantycznego pola utopii pojmowanej tradycyjnie wydaje się łatwiejsze do zidentyfikowania w reprezentacjach literackich, to już – przynajmniej na pierwszy rzut oka – obecność elementu dystopijnego w projektach architektonicznych wydaje się nieco bardziej problematyczna.

A jednak, gdy przyjrzymy się bliżej nawet najbardziej znanym współczesnym deklaracjom architektonicznym, okaże się, że pomimo ich zdecydowanie postępowego wydźwięku nawet one nie są całkowicie wolne od swojej ciemnej strony. Kluczowa dla dwudziestowiecznej architektury Karta Ateńska, opublikowana przez Le Corbusiera w 1943 roku i podsumowująca trwającą od ponad dekady dyskusję na temat zasad i misji nowoczesnej architektury, jaka toczyła się w trakcie licznych spotkań CIAM-u, poddana skrupulatnej lekturze również ujawni swój dystopijny wymiar.

Pod wieloma względami Karta Ateńska stanowi przełomowy wyraz postępu i demokratyzacji idei przestrzeni mieszkalnej, zwłaszcza kiedy porównamy standardy, jakie proponuje, z dziewiętnastowiecznymi koncepcjami budownictwa publicznego. Z drugiej jednak strony jej postulaty zawierają liczne sugestie, które można określić jako na wskroś polityczne i wyraźnie pobrzmiewające echem utopijnej bezkompromisowości, o której wspominał Nathaniel Coleman. Być może dlatego właśnie idee Karty znalazły dla siebie tak podatny grunt w krajach dawnego bloku wschodniego, gdzie powszechna mobilizacja budowlanych sił i środków stanowiła istotny element nowego socjalistycznego ładu. Punkt 28 mówi wprost, iż „[n]ależy w pełni wykorzystać techniki nowoczesnego budowania w konstruowaniu wieżowców”⁹, co w praktyce stanowi oczywiście zachętę do włączania setek, a czasem nawet tysięcy obywateli do wielopiętrowych betonowych budynków, co już samo w sobie stanowić może zarzewie potencjalnych konfliktów. Ich uniknięcie możliwe jest jedynie poprzez emancypację indywidualnej świadomości i gotowość do zarówno praktycznych, jak i ideologicznych kompromisów zgodnie z utopijno-totalitarną zasadą poświęcania własnych swobód na rzecz dobra ogółu. Proces ten, jak widać chociażby w klasycznych utopiach literackich – Morusa, Campanelli, Bacona – stanowi nieodzowny element każdego ładu społecznego o nawet nieznacznej utopijnej inklinacji, nie mówiąc o większych projektach

8. John Carey, *Introduction*, w: *The Faber Book of Utopias*, red. John Carey, Faber and Faber, London 1999, s. xi. [Przeł. M.M.].

9. Le Corbusier, *The Athens Charter*, przeł. Anthony Eardley, Grossman, Nowy Jork 1973, sekcja II, punkt 28. <<https://modernistarchitecture.wordpress.com/2010/11/03/ciam's-'the-athens-charter'-1933/>> (19.07.2017). [Przeł. M.M.].

społecznych, których zasadniczym założeniem jest świadoma redukcja własnych potrzeb – czyli, w szerszym ujęciu, modyfikacja własnej społecznej tożsamości – w imię wyższego celu. W praktyce cel ten oznacza samodzielne zniwelowanie całego szeregu indywidualnych różnic – religijnych, edukacyjnych, klasowych – by osiągnąć stan harmonijnego współistnienia w zgodzie z ideologiczno-utopijnymi założeniami konkretnego projektu mieszkaniowego.

Podążając tropem innych ideałów nowoczesności promujących stworzenie „nowego człowieka” wyzwolonego, między innymi, z ciężaru historycznej spuścizny, Karta oferuje bardzo wyraźny rozbrat z kwestią dziedzictwa architektonicznego: „[...] powtórne wykorzystanie przeszłych stylów architektonicznych w tworzeniu nowych struktur na obszarach historycznych z powodów estetycznych niesie ze sobą katastrofalne skutki. Nie należy tolerować dalszego wprowadzania takich zwyczajów w jakiegokolwiek formie”¹⁰. „Nowy człowiek”, stworzony podług ideałów nowoczesnej architektury, jest zatem wolny od tyranii narzuconej przez społeczną stratyfikację, którą owa architektura kwestionuje, dając wszystkim równe możliwości zagospodarowania swych równych powierzchni mieszkaniowych, i w ten sposób anulując piętno historycznych podziałów. Jednocześnie historycznie obciążone „przeszłe style architektoniczne” – reprezentowane chociażby przez dziewiętnastowieczne kamienice czynszowe – stają się symbolami społecznej opresji, która, oddelegowana w historyczną przeszłość, zaznacza swoją obecność jedynie w kategoriach estetycznych.

Biorąc pod uwagę fakt, że co najmniej dwa postulaty Karty – zniwelowania społecznej stratyfikacji oraz odrzucenia wszelkich form historycznego determinizmu – idealnie wpisują się w ideologię komunistyczną, trudno dziwić się, że modernistyczne ideały kolektywno-blokowego współistnienia stały się niezwykle popularne w powojennej rzeczywistości politycznej krajów środkowo-wschodniej Europy. Oficjalna ideologia partii była przecież niezwykle żywo zainteresowana nie tylko stworzeniem nowoczesnych mieszkań dla ludu pracującego miast i wsi, których migracja do ośrodków przemysłowych wymagała nowych przestrzeni mieszkalnych, do dziś zresztą często określanych mianem „sypialni” dla robotników licznych fabryk i okręgów przemysłowych zasilających szeregi nowego proletariatu, jak choćby Nowa Huta czy Tychy. Z perspektywy relacji utopijno-architektonicznych znacznie ważniejsze było jednak stworzenie „nowego człowieka” – jednostki na wskroś świadomej swojego wyzwolenia z kajdan dawnej burżuazyjnej opresji i historycznych zaszłości, z optymizmem patrzącej w socjalistyczną przyszłość, nawet jeśli ów widok przesłaniała nieco ściana identycznego budynku na identycznym osiedlu, a dzielenie owej nowej socjalistycznej

10. Le Corbusier, *The Athens Charter*, sekcja II, punkt 70. [Przeł. M.M.].

przestrzeni z setką nie zawsze równie świadomych klasowo sąsiadów na co dzień nie zawsze było łatwe, zwłaszcza po godzinie trzynastej.

Historia miast regionu Górnego Śląska trafnie ilustruje powyższe procesy. Dynamicznie rozwijające się od końca dziewiętnastego wieku wokół kopalń i hut miasta wyewoluowały w Górnośląski Okręg Przemysłowy, którego „cywilne” zaplecze obejmuje konurbacja górnośląska, na którą składa się ponad dwadzieścia miast, a populacja – w zależności od przyjętych kryteriów – waha się w okolicach trzech milionów ludzi. Przy największej w kraju gęstości zaludnienia nie dziwi popularność dużych osiedli mieszkaniowych, spośród których wiele powstało zgodnie z dyrektywami Karty Ateńskiej. Jednym z nich jest Osiedle Tysiąclecia (Ryc. 3) zlokalizowane w północnej części Katowic, stolicy regionu. Wzniesione w latach 1961–1982 i oryginalnie planowane na 60 000 ludzi, Tysiąclecie jest dziś miejscem życia ok. 25 000 osób, które zamieszkują ponad czterdzieści wieżowców. Zgodnie z wytycznymi Karty dotyczącymi konieczności uwzględnienia obszarów zieleni w bezpośredniej bliskości tego typu budynków, tuż obok popularnego Tauzenu znajduje się Wojewódzki Park Kultury i Wypoczynku, jeden z największych parków miejskich w Europie, niemal dwukrotnie większy od nowojorskiego Central Parku.



Ryc. 3. Osiedle Tysiąclecia, Katowice. Fot. M.M.

Pomimo modernistycznych aspiracji jego twórców – które to określenie w świetle dotychczasowych wywodów staje się niemal synonimem słowa „utopijny” – osiedle nie ustrzegło się typowych dla tego rodzaju struktur problemów przemocy i wandalizmu. Jednak ze względu na swoją lokalizację, bliskość parku, kluczowych węzłów komunikacyjnych, centrum miasta i kompleksów handlowych oraz ogólny rozwój regionu, staje się coraz bardziej atrakcyjnym miejscem zamieszkania, o czym świadczą chociażby nowe inwestycje budowlane na jego terenie określane mianem „Nowego Tysiąclecia”. Szansa, że osiedle podzieli los wyburzanych w zachodniej Europie kompleksów tego typu, jest zatem minimalna. Nie grozi więc Tauzenowi los słynnego osiedla Pruitt-Igoe w St. Louis w Stanach

Zjednoczonych, które – choć również zbudowane na podstawie wytycznych CIAM-u – zostało spektakularnie wyburzone w 1972 roku, i którego zniszczenie, według słów Charlesa Jencksa, stanowiło symboliczny koniec architektury modernistycznej¹¹.

Niezależnie od wszystkich politycznych i ekonomicznych różnic, jakie dzielą rzeczywistość gospodarczo-kulturową Ameryki początku lat siedemdziesiątych i współczesnych postkomunistycznych/wczesnokapitalistycznych państw Europy centralnej, możemy także zaobserwować pewną wspólną dominantę kulturową, którą oba systemy dzielą. Najogólniej mówiąc, dominanta ta wiąże się z upadkiem wschodnio-europejskiego socjalizmu, nie tylko jako systemu politycznego, ale przede wszystkim ekonomicznego, i jego zastąpieniem przez wolnorynkową liberalną demokrację, której jednym z głównych elementów jest technologiczny konsumeryzm oraz stopniowe zastępowanie tradycyjnej produkcji materialnej „systemem akumulacji, w którym [praca] jest oparta na wiedzy i kreatywności, innymi słowy na formach inwestycji niematerialnych”, a który to system zyskał miano kapitalizmu kognitywnego¹². Zarówno wspomniana dominanta technologiczno-konsumerystyczna, jak i kapitalizm kognitywny pozostają w ścisłym związku z bezprecedensowym przyspieszeniem rozwoju kultury nowych mediów, niemal powszechną dostępnością do technologii komunikacyjnych i transportowych oraz nowym rodzajem praktyk społecznych łącznie ze sposobami organizowania własnej przestrzeni życiowej, które coraz częściej odbywają się w sferze wirtualnej.

Wirtualne habitaty

Z oczywistych względów trudno w tym miejscu pokusić się o nawet powierzchowną analizę przyczyn i konsekwencji całego szeregu zmian, jakie technologiczny konsumeryzm, ulokowany na szerszym horyzoncie kapitalizmu kognitywnego, ze sobą niesie. Gdybyśmy jednak postanowili zrozumieć sens owych konsekwencji poprzez analizę ich kulturowej genezy, można by chyba zaryzykować stwierdzenie, iż pozostaje on w ścisłym związku ze zjawiskiem „spektakularyzacji” zachodniego społeczeństwa, procesu zidentyfikowanego już w połowie lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia przez Guya Deborda, którego książka, *Społeczeństwo spektaklu* (1967), stanowi do dziś o tyle niepokojącą, ile inspirującą analizę zachodniej kultury.

11. Charles Jencks, *The Language of Post-Modern Architecture*, Academy Editions, London 1984, w: *The Icon Critical Dictionary of Postmodern Thought*, red. Stuart Sim, Icon Books, Cambridge 1998, s. 81.

12. Y. Moulner Boutang, *Cognitive Capitalism*, Polity Press, Cambridge 2011, s. 15, cyt. za: Andrzej Szahaj, *Kapitalizm kognitywny jako ideologia*, „Etyka” 48/2014, <<http://etyka.uw.edu.pl/archiwum/kapitalizm-kognitywny-jako-ideologia>> (09.12.2017).

W ogólnym ujęciu Debord wychodzi z założenia, że jesteśmy świadkami postępującego oddzielenia materialnego doświadczania rzeczywistości od sposobów i strategii jego reprezentacji. „Życie społeczeństw, w których panują nowoczesne warunki produkcji, przypomina olbrzymie zbiorowisko spektakli. Wszystko, co dawniej przeżywano bezpośrednio, oddaliło się, przybierając postać przedstawienia”¹³, brzmi otwierająca wywód Deborda pierwsza z dwustu dwudziestu jeden tez książki. I choć Debord świadomie odsłaniał polityczne kulisy spektakularnego społeczeństwa, by – jak napisał we wstępie do kolejnego francuskiego wydania książki – celowo mu zaszkodzić¹⁴, jego diagnozy okazały się niezwykle inspirujące dla całego nurtu postmodernistycznych rozważań na temat procesu stopniowego odrealniania rzeczywistości, jaki przypadł w udziale zachodniej kulturze doby późnego kapitalizmu.

Trudno nie dostrzec także związku pomiędzy wizją Deborda a koncepcjami Jeana Baudrillarda, którego takie pojęcia jak „symulakrum” czy „hiperrzeczywista próżnia” – pomimo istotnych różnic, zwłaszcza w wymiarze politycznym – wpisują się niewątpliwie we wspólny dla obu myślicieli nurt krytyki koncepcji rzeczywistości, zwłaszcza w jej postmodernistycznym ujęciu. Dla Baudrillarda, cały szereg medialno-technologicznych ingerencji w proces doświadczania rzeczywistości w znacznym stopniu przedefiniował ontologiczny status tej ostatniej, która zobligowana została do spełnienia nowego egzystencjalnego wymogu, by być „widzialną, zbyt widzialną, bardziej niż widzialną”¹⁵. Konsekwencje owego nadmiaru widzialności Baudrillard określa zresztą jako „obsceniczne”, nie tyle ze względu na ich bezpośredni charakter, ile z powodu unicestwienia sacrum: „[o]bsceniczność”, pisze Baudrillard, „zaczyna się w momencie, kiedy znika scena, znika teatr, znika iluzja, kiedy wszystko staje się natychmiast przejrzyste, widzialne, wystawione na surowe i nieubłagane światło informacji i komunikacji”¹⁶.

Oczywiście, w tym miejscu należałoby zatrzymać się i postawić pytanie, w jaki sposób owo zachwiane poczucie rzeczywistości wiąże się z dyskursem utopii oraz, co ważniejsze, w jaki sposób wpływa na reprezentacje architektoniczne, zwłaszcza w kontekście ich dystopijnego wymiaru. Odruchowa odpowiedź na drugą część tego pytania musiałaby uwzględnić odniesienie do architektury postmodernistycznej, przesyconej autoreferencyjnością, pastiszem i całą serią intertekstualnych odniesień połączonych eklektyczną zabawą stylem, ornamentem i perspektywą.

13. Guy Debord, *Społeczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, przeł. Mateusz Kwaterko, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006, s. 33.

14. Guy Debord, *Preface to the Third French Edition*, w: *Society of the Spectacle*, przeł. Donald Nicholson-Smith, Zone Books, New York 1995, s. 10.

15. Jean Baudrillard, *The Ecstasy of Communication*, przeł. Bernard Schutze, Caroline Schutze, Semiotext(e), New York 1988, s. 22. [Przeł. M.M.].

16. Baudrillard, *The Ecstasy of Communication*, s. 21–22. [Przeł. M.M.].

Ale kulturowa logika kapitalizmu kognitywnego, który po części wyznacza postmodernistyczny horyzont zdarzeń, sięga dalej niż tylko do wymyślnej estetyki postmodernistycznej architektury. W połączeniu z postindustrialnym naciskiem na cyrkulację i wymianę, miasto coraz rzadziej postrzegane jest w kategoriach namacalnej rzeczywistości architektonicznej pełnej materialnych artefaktów, a coraz częściej, jak zauważył Melvin Webber, jako „proces społeczny odbywający się w przestrzeni”¹⁷. Obserwacja ta pozwoliła mu na przedefiniowanie samej koncepcji miasta i określenie go jako „urbanistycznego nie-miejsca”¹⁸. Kognitywny kapitalizm – odpowiedzialny za translokację całego szeregu działań postmodernistycznego podmiotu do sfery wirtualnej – przełożony na język dyskursu społeczno-architektonicznego przynajmniej częściowo wyjaśnia więc ewolucję, jaką przechodzi podmiot z członka wymuszonej blokową rzeczywistością społeczności w odcieśnioną i anonimową jednostkę, której uczestnictwo w wirtualnych rytuałach komunikacyjnych przyczynia się nie tylko do rozluźnienia relacji typowych dla tradycyjnych społeczności, ale także do zmniejszenia rangi typowych dla owych społeczności traum, których kumulacja może być przyczyną potencjalnej agresji czy przemocy. Paradoksalnie zatem, oddelegowanie porcji tradycyjnych mikrosocjoekonomicznych relacji do sfery wirtualnej może w istotny sposób przyczynić się do rozładowania potencjalnych napięć, nieuchronnych w sytuacjach, kiedy większa grupa ludzi dzieli relatywnie niedużą przestrzeń. Przeniesienie aktywności społecznej z obszaru kontaktów personalnych do abstrakcyjnego świata technologiczno-konsumerystycznej cyrkulacji rodzi jednak pytanie o zmieniającą się naturę miasta, którego charakteru nie definiują już ideały funkcjonalności czy estetyki, lecz system sieci komunikacyjnych umożliwiających wszelkie formy technologicznie inspirowanych wymian, nie tylko informacji, ale również kapitału, ideologii, a nawet usług. Nowego, częściowo wirtualnego miasta nie definiuje już etos miejsca, ale metafora sieci, struktury pozbawionej typowych hierarchii i miejsc uprzywilejowanych, które w mieście tradycyjnym ilustruje na przykład relacja centrum-przedmieścia. Innymi słowy, miasto – pojmowane jako konurbacja sieci wymiany informacji – wyewoluowało i przeniosło wiele spośród swoich zwyczajowych aktywności na pozornie nieskończone i jednocześnie nieistniejące materialnie terytorium wirtualne, określenie architektury którego stało się nowym kulturowym i filozoficznym wyzwaniem.

Jako nowe wyzwanie wskazujące nowy rodzaj egzystencjalnej przestrzeni, wydaje się ono równie podatne na nasze lęki, jak i nadzieje, w podobnym stopniu

17. Melvin M. Webber, *The Urban Place and the Nonplace Urban Realm*, w: Scott Bukatman, *Terminal Identity. The Virtual Subject in Postmodern Science Fiction*, Duke University Press, Durham 1993, s. 122. [Przeł. M.M.].

18. Webber, *The Urban Place...*, s. 89. [Przeł. M.M.].

inspirując utopijne i dystopijne wizje miast przyszłości wzniesionych wzdłuż nieskończonej infostrady. Dla Williama Mitchella dni tradycyjnej architektury są policzone, będzie ona bowiem musiała – zgodnie z duchem jego spostrzeżenia, że „cyberprzestrzeń to nowa architektoniczna promenada”¹⁹ – ustąpić miejsca swej wirtualnej odpowiedniczce, która zamiast tradycyjnych materiałów budowlanych wykorzystywać będzie skomplikowane oprogramowanie służące wymianie informacji. Oto jak Mitchell opisuje miasto wirtualnej przyszłości:

Miasto to nie będzie zakorzeniane w żadnym konkretnym miejscu na powierzchni ziemi; kształtować je będą nie kryteria dostępności czy wartości gruntów, lecz zdolność przyłączeniowa i przepustowość łącza. Działające w znacznej mierze asynchronicznie, miasto to zamieszkałe będzie przez odcieleśnione i fragmentaryczne podmioty, które istnieją jako kolekcja aliasów i awatarów. Poszczególne miejsca skonstruowane będą wirtualnie za pomocą oprogramowania, zamiast fizycznych kamieni i drewna, a połączone ze sobą będą zawiązkami logicznymi w miejsce bram, pasaży i ulic.²⁰

Jakkolwiek kontrowersyjna wizja Mitchella może wydawać się dziś, podkreśla ona jednak jedną z fundamentalnych cech właściwie każdej urbanistycznej utopii, a mianowicie nieodwracalne konsekwencje jej wprowadzenia w życie dla procesu kształtowania indywidualnej tożsamości mieszkańców miasta przyszłości. „[O]dcieleśnione i fragmentaryczne podmioty, które istnieją jako kolekcja aliasów i awatarów” są właśnie w ujęciu Mitchella owymi „nowymi ludźmi” przyszłości i chociaż tak radykalne, a nawet apokaliptyczne przekonfigurowanie ludzkiej tożsamości może przerażać nas dzisiaj, to proponując taką właśnie formę nowej urbanistycznej narracji Mitchell powiela jedynie podstawowe założenie wszystkich architektów, malarzy i pisarzy związanych z teoretyzowaniem przestrzeni miejskiej, od Fra Carnevalego do Le Corbusiera. Założenie mówiące o tym, że – niezależnie od tego, jak utopijną lub dystopijną przyszłość planujemy dla naszych miast – w samym akcie planowania naszych miejskich przestrzeni czai się już mniej lub bardziej wyidealizowana koncepcja tożsamości jej mieszkańca.

Epilog. Cień miasta wymarłego

Czy spełnienia wizji podobnych do przepowiedni Mitchella należy niecierpliwie oczekiwać, czy wręcz przeciwnie, mieć nadzieję, że nigdy się one nie spełnią? Mimo wszystko odniesienia do „odcieleśnionych i fragmentarycznych podmiotów” kojarzą się bardziej z apokaliptycznym obrazem końca świata, jaki znamy,

19. William J. Mitchell, *City of Bits. Space, Place, and the Infobahn*, The MIT Press, Cambridge, MA, 1996, s. 24. [Przeł. M.M.].

20. Mitchell, *City of Bits...*, s. 24. [Przeł. M.M.].

niż ze spełnieniem utopijnego snu o społeczeństwie doskonałym, zamieszkującym równie doskonale miasto. Jednak nawet pobieżne spojrzenie na inne współczesne projekcje przyszłości – przynajmniej te proponowane przez kulturę popularną – pokazuje, że przepowiednie Mitchella nie są bynajmniej odosobnione. Apokaliptyczne krajobrazy, miasta spustoszone nieudanymi eksperymentami, hordy żywych trupów czy też rzeczywistość przeniesiona do cyberprzestrzeni, wszystkie te projekcje zawierają w sobie domyślną krytykę utopijnego postępu, który jest odpowiedzialny za niemal każdą z przedstawionych katastrof, zarówno tych dosłownych, jak i metaforycznych. Ale owe narracje przenika też nieodparta chęć naprawienia zniszczonego świata, chęć, która motywuje i inspiruje kolejne koncepcje lepszego społeczeństwa. Owo sprzężenie pomiędzy pragnieniem ziemskiego raju a strachem przed katastrofą, którą to pragnienie może wywołać, wydaje się zatem genetycznie wpisane nie tylko w utopię postrzeganą jako gatunek literacki, filmowy czy architektoniczny, ale także w utopię jako specyficzny rodzaj dyskursu, który – niezależnie od obaw, jakie ze sobą niesie, zwłaszcza kiedy przyjmuje formy bardziej ekstremalne – chcąc nie chcąc towarzyszy kulturze zachodu od samego jej początku, zmieniając utopię i dystopię w dwa oblicza tej samej twarzy.



Ryc. 4. *Dwanaście Małp*, reż. Terry Gilliam, dyst. Universal Pictures, USA, 1995.

W jednej z początkowych scen filmu Terry'ego Gilliam *Dwanaście Małp* (1995) bohaterka filmu, dr Kathryn Railly (Madeleine Stowe) uczestniczy w wykładzie na temat poezji. Wykład odbywa się w niewielkiej eleganckiej sali, której ściany zdobią klasyczne obrazy. W tym momencie dr Railly nie wie jeszcze, że na skutek niewłaściwie przeprowadzonego eksperymentu świat stanie wkrótce na skraju epidemii, która może pochłonąć miliony ofiar, a którą ona sama spróbuje powstrzymać z pomocą Jamesa Cole'a

(Bruce Willis), podróżnika w czasie, który przybył z przyszłości z misją powstrzymania pandemii. Na kilka dni przed potencjalną apokalipsą dr Raily w słuchuje się w egzaltowane słowa kobiety wygłaszającej wykład, za plecami której, w centralnym miejscu pomieszczenia, wisi *Miasto idealne* Fra Carnevalego.



Utopia robotniczej Arkadii? (na przykładzie pracy Hermanna Reuffurtha „Giszowiec. Nowa górnośląska wieś górnicza”¹⁾)

Władysław Tatarkiewicz w swojej klasycznej już dzisiaj pracy *O szczęściu* poświęca jeden z rozdziałów rozumieniu tego tytułowego pojęcia w perspektywie utopii, zwracając uwagę, że szczęście doskonałe jest możliwe do osiągnięcia w innych warunkach niż zwykle warunki życia. Przykładami takich innych warunków są jego zdaniem: inne światy (w znaczeniu niezemskie, boskie), szczęście w świecie bajki, „mającym pewne cechy naszego świata, ale wolne od innych cech, które nasz świat zatruwają” (Eden), „szczęście w naszym świecie, ale w wyjątkowym czasie czy w wyjątkowym miejscu, przeważnie w czasie już niepowrotnie minionym, jak Złoty Wiek, i w miejscu niedostępnym i nieznanym jak Eldorado, lub też – znanym, ale wyidealizowanym, jak Arkadia”. Wreszcie: „szczęście, które w naszym świecie także by być mogło, ale tylko gdyby życie było inne niż jest, gdyby było dobrze uplanowane, racjonalnie pokierowane, jest to szczęście utopij”². Dwie ostatnie grupy warunków zdawały się przyświecać idei, jaką starano się zrealizować, budując na Górnym Śląsku na początku XX wieku robotnicze osiedle nazwane wówczas Gieschewaldem³. Inwestorem była jedna z największych ówczesnie śląskich firm: sięgająca korzeniami wieku XVIII,

1. Hermann Reuffurth, *Gieschewald ein neues oberschlesisches Bergarbeiterdorf der Bergwerksgesellschaft Georg von Giesche's Erben nach Entwürfen der Architekten E. und G. Zillmann, Charlottenburg*, Verlag von Gebrüder, Kattowitz O-S, 1910; Hermann Reuffurth, *Giszowiec. Nowa górnośląska wieś górnicza Spółki Górniczej Spadkobierców Georga von Giesche*, przeł. Bronisław Machnik, Miejski Dom Kultury „Szopienice-Giszowiec”, Katowice 2006.

2. Władysław Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 449–450.

3. Po plebiscycie, kiedy Gieschewald znalazł się w granicach autonomicznego województwa śląskiego, nazwę, będącą eponimem utworzonym od nazwiska Giesche, spolszczono najpierw na Giszowice, a później na Giszowiec, i ta nazwa utrwaliła się w społecznej świadomości (choć pod koniec lat siedemdziesiątych XX wieku usilnie starano się ją wyrugować, wprowadzając nazwę Osiedle Staszica). Do nazwy Giszowiec udało się powrócić na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Systematycznie w przestrzeni osiedla pojawiały się też nazwy upamiętniające ludzi, którzy z Gieschewaldem byli związani na początku jego istnienia, a samo osiedle stało się (obok Nikiszowca) jedną z turystycznych atrakcji Górnego Śląska, znajdującą się na Szlaku Zabytków Techniki.

spółka Georg von Giesches Erben (Spadkobiercy Georga von Giesche), a ściślej rzecz ujmując, Bergwerksgesellschaft Georg von Giesches Erben (Spółka Górnicza Spadkobierców Georga von Giesche)⁴.

Osiedle to długo nie budziło szczególnego zainteresowania ani historyków, ani historyków sztuki, ani też specjalistów z innych dziedzin. Dlatego, kiedy pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku rozpoczęto wyburzanie małych, pokrytych gontem domków, by zrobić miejsce betonowym wieżowcom, nikt decyzji tej nie był w stanie powstrzymać, a może też nikt się specjalnie nie zastanawiał, czy w ogóle warto taki wysiłek podjąć. Eleonora Bergman, współautorka studium historyczno-urbanistycznego przygotowanego w latach 1984–1985 na potrzeby Miejskiego Konserwatora Zabytków, zwraca uwagę, że dopiero zmiana oceny wartości dzieł architektonicznych powstałych na przełomie XIX i XX wieku sprawiła, że również dawne, górnośląskie osiedla patronackie (a zwłaszcza Giszowiec) zaczęły wzbudzać zainteresowanie⁵. W 1978 roku wydano wreszcie decyzję konserwatorską, na mocy której objęto ochroną środkową część osiedla

4. Bergwerksgesellschaft Georg von Giesches Erben w 1833 roku zakupił znajdującą się w Janowie (dzisiaj dzielnica Katowic) kopalnię węgla kamiennego Morgenroth (obecnie jest to należąca do Katowickiego Holdingu Węglowego SA kopalnia „Wieczorek”). Od tego momentu Spółka sukcesywnie przejmowała wszystkie kopalnie znajdujące się na obszarze Roźdzenia, Szopienic i Janowa (tzn. wschodniej części dzisiejszych Katowic), w latach 1882–1883 z wszystkich pól górniczych utworzono Consolidierte Giesche-Steinkohlgrube (Skonsolidowaną Kopalnię Węgla Kamiennego). W pobliżu powstały huty i zakłady chemiczne, do których surowca dostarczała skonsolidowana kopalnia. Firma uzyskała ponadto prawo do utworzenia na tym terenie samodzielnej jednostki terytorialnej, co pozwoliło sprawnie zarządzać całym majątkiem. Por. m.in. Leszek Cichy, Bernard Gałuszka, *Kopalnia „Wieczorek” (1826–1985)*, Śląski Instytut Naukowy, Katowice 1985; Lech Szaraniec, *Kopalnia Węgla Kamiennego Wieczorek. Zarys monograficzny*, KWK Wieczorek, Katowice 2001; Halina Gerlich, *Kopalnia Wieczorek (1826–2006)*, KWK Wieczorek, Toruń 2006; Paweł Jaworski, *Osiedla patronackie koncernu Bergwerksgesellschaft Georg von Giesches Erben – pytanie o tożsamość przestrzeni sąsiedzkiej*, „Czasopismo Techniczne”, zesz. 16, 5-A/2011, Wydawnictwo Politechniki Krakowskiej <https://suw.biblos.pk.edu.pl/resources/i5/i3/i8/i7/r5387/JaworskiP_OsiedlaPatronackie.pdf> (27.07.2016).

5. Eleonora Bergman (*Giszowiec – górnicza wieś-ogród*, w: *O sztuce Górnego Śląska i przyległych ziem małopolskich. Materiały IV Seminarium Sztuki Górnośląskiej – Zakładu Historii Sztuki Uniwersytetu Śląskiego i Oddziału Górnośląskiego SHS – odbytego w dniach 26–27 października 1987 roku w Katowicach*, red. Ewa Chojecka, Wydawnictwo Oddziału Górnośląskiego Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Katowice 1993) podkreśla, że w polskiej literaturze przedmiotu poświęconej miastom-ogrodom o Giszowcu nie wspominało. Znawca tematu, J. Bogdanowicz, jako pierwszą realizację na południu Polski wskazywał krakowski Salwator, który powstał w 1912 roku (Janusz Bogdanowicz, *Główne kierunki rozwoju sztuki ogrodowej okresu międzywojennego na południu Polski*, w: *Sztuka dwudziestolecia międzywojennego. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki, październik 1980*, red. Anna Marczak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 288, 292. Tymczasem już w wydanej w 1979 roku *Historii kultury materialnej Polski w zarysie* pojawiła się wzmianka, że Giszowiec jest „najpełniejszym bodaj przykładem realizacji miasta-ogrodu w Polsce” (*Historia kultury materialnej Polski w zarysie*, t. VI od 1870 do 1918,

(aczkolwiek można było wówczas ocalić również zabudowę położoną po jego wschodniej stronie)⁶.

Zainteresowanie Giszowcem zaczęło narastać dopiero na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku. Historię zjadanych przez buldożery giszowieckich domków i dramatycznych losów ludzi od wielu lat z miejscem tym związanych w przejmujący sposób przedstawił Kazimierz Kutz w filmie *Paciorki jednego różańca*, którego scenariusz został napisany na podstawie opowiadania Albina Siekierskiego *Tego domu już nie ma*. Architektoniczno-urbanistyczna wartość Giszowca zaczęła również przyciągać uwagę naukowców. Pionierską rolę odegrało studium Doroty Głazek *Giszowiec i Nikiszowiec na tle tendencji urbanistycznych przełomu XIX i XX wieku*⁷. Od tego czasu problematyka dotycząca tych dwóch katowickich dzielnic jest stale obecna w publikacjach naukowych poświęconych sztuce i architekturze Górnego Śląska. Podkreśla się w nich przede wszystkim nowatorstwo koncepcyjne i architektoniczne oraz artyzm zarówno jednego, jak i drugiego osiedla patronackiego przeznaczonego dla pracowników (robotników i urzędników) koncernu Spadkobiercy Gieschego.

Osiedla te miały odrębny charakter. Giszowiec realizował wówczas bardzo nowoczesną ideę „górnictwej wsi” (*Bergarbeiterdorf*), natomiast Nikiszowiec wpisywał się w bardziej tradycyjne nurty budownictwa na potrzeby robotników. Aczkolwiek sposób realizacji założenia był również bardzo oryginalny, dzięki czemu zarówno jedno, jak i drugie osiedle stanowią dzisiaj jedną z cenniejszych, zabytkowych części Katowic.

Szczególnie intrygująca z punktu widzenia refleksji nad utopią wydaje się jednak przede wszystkim historia Giszowca. Warto się zastanowić: czy ta dawna „górnictwa wieś”, wzniesiona tuż obok kopalnianych szybów, jest jakimś rodzajem zrealizowanej architektonicznej utopii, leśną wyspą o arkadyjskich cechach przeciwstawianą „ponurym”, „koszarowym”⁸ budowlom dla robotników żyjących pod zasnutym dymami śląskim niebem? I jakie cechy konstytutywne miały fundować owo wrażenie arkadyjskości?

Koncepcja rozplanowania i zagospodarowania przestrzeni nigdy nie jest przypadkowa. Edward T. Hall podkreśla, że każda budowla wpisuje się w trwały układ przestrzeni, a to, w jaki sposób zespoły budynków są grupowane i dzielone

red. Bohdan Baranowski, Julian Bartycz, Tadeusz Sobczak, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1979, s. 291.

6. Zob. Bergman, *Giszowiec...*, s. 223. Decyzję podpisał ówczesny wojewódzki konserwator zabytków Adam Kudła na polecenie generalnego konserwatora zabytków, prof. Wiktora Zina. Nie powstrzymało to jednak w pełni degradacji osiedla.

7. Dorota Głazek, *Giszowiec i Nikiszowiec na tle tendencji urbanistycznych przełomu XIX i XX wieku*, „Rocznik Katowicki”, T. XI, Katowice 1983, s. 153–159.

8. Reuffurth, *Giszowiec...*, s. 7 i n.

wewnętrznie wynika z kulturowo zdeterminowanych modeli⁹. W odniesieniu do miejsc codziennego bytowania ważnym elementem współtworzącym taki model jest dążenie do zaspokojenia rozmaitych potrzeb egzystencjalnych, w tym również do uzyskania maksymalnego komfortu, co oznacza swoiste poszukiwanie szczęścia na co dzień. Oczywiście im wyższe miejsce jednostki lub grupy w społecznej hierarchii, tym bardziej możliwa realizacja pragmatyczno-estetycznych pragnień. Tak było zawsze. Jednakże przez długie wieki nie zastanawiano się, w jakim stopniu określony rodzaj życiowej wygody jest udziałem ludzi, zajmujących w hierarchii miejsca poślednie, określanych mianem „siły roboczej”. Ludzie pracy byli bowiem przez wieki anonimową, niezindywidualizowaną masą, której warunki bytowe nie spędzały nikomu snu z oczu. W każdym razie do przełomu XVIII i XIX wieku nie było to zagadnienie, któremu poświęcano głębszą refleksję. Zmiany zaczęły się dopiero wraz z rewolucją przemysłową, ponieważ postępująca industrializacja sprawiła, że najemnych robotników zaczęło przybywać w takim tempie, że w wielu miejscach w Europie kwestia mieszkaniowa stała się ważnym problemem społecznym. Przemysłowcy, działający we własnym, pragmatycznym interesie, nie mogli dłużej tego problemu ignorować¹⁰.

W Prusach początku XX wieku kwestie te uregulowała znowelizowana ustawa osiedleńczo-budowlana (*Ansiedlungsgesetz*)¹¹, na mocy której właściciel zakładu przemysłowego był zobowiązany nie tylko zapewnić mieszkania swoim robotnikom, ale też stworzyć odpowiednią infrastrukturę¹². Problem ten dotyczył również Górnego Śląska, odkąd rozpoczął się proces gwałtownego uprzemysłowienia tego regionu. Dlatego w pobliżu nowo budowanych cynkowni, hut czy kopalń już w II połowie XVIII wieku zaczęły powstawać osady przyzakładowe. Ich początków upatrywać można w takich osiedlach jak Ozimek, związane z tamtejszą hutą żelaza. Późniejsze przykłady to budownictwo typu *Beihilfe* i typowe osiedla

9. Edward T. Hall, *Ukryty wymiar*, tłum. Teresa Hołówska, wstęp Aleksander Wallis, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976, s. 149.

10. Dorota Głazek, *Gdzie ongiś mieszkał robotnik*, w: *Historyczne osiedla robotnicze*, red. Gabriela Bożek, Katowice 2005, s. 8 i n.

11. Ustawa z dnia 10 sierpnia 1904 r. o zakładaniu nowych osiedli w prowincjach Prusy Wschodnie, Prusy Zachodnie, Brandenburgia, Pomorze, Poznań, Śląsk, Saksonia i Westfalia, zob. *Gesetz, betreffend die Gründunge neuer Ansiedlungen in den Provinzen Ostpreußen, Westpreußen, Brandenburg, Pommern, Posen, Schlesien, Sachsen und Westfalen. Vom 10. August 1904*. Zob. <<https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/item/AQHJ6UB5FM2LSTMGSH4TQQXRNQWHO6>> (14.03.2016).

12. Ustawa ta, aczkolwiek regulowała kwestie budowlane i przyczyniła się do powstania na Śląsku nowoczesnych, jak na ówczesne czasy, osiedli i kolonii robotniczych, w polskiej historii stała się synonimem germanizacji, ponieważ na mocy zapisów tej właśnie ustawy Michał Drzymała nie miał możliwości budowy domu na zakupionej działce, w konsekwencji czego prowadził przez kilka lat przegrany ostatecznie spór z pruską administracją, czego symbolem stał się jego słynny wóz.

patronackie, które powstawały od II połowy XIX wieku aż po czasy I wojny światowej. Na obszarze historycznego Górnego Śląska zachowało się ich ponad 250. Są one zróżnicowane pod względem architektonicznym i urbanizacyjnym, jednak większość z nich realizuje koncepcję tzw. familoków: wielorodzinnych domów lokowanych najczęściej wzdłuż ulicy lub po obu jej stronach. Te rzędy jednakowych (lub bardzo do siebie podobnych) domów sprawiały wrażenie wspomnianej zabudowy typu „koszarowego” i z pewnością miały niewiele wspólnego z mieszkaniową Arkadią, nawet w potocznym jej rozumieniu.

Sposób przestrzennego rozplanowania familoka podyktowany był bowiem względami pragmatycznymi. Były to budowle raczej niskobudżetowe, jednak – biorąc pod uwagę standardy ówczesnych mieszkań robotniczych – zapewniające podstawowe wygody cywilizacyjne. Familoki stanowią bez wątpienia jeden z charakterystycznych wyróżników architektonicznych górnośląskiego krajobrazu kulturowego. Aczkolwiek współczesny, swoisty estetyczny sentyment do tego typu domów z czerwonej cegły (a także ich niewątpliwa rola w budowaniu na Górnym Śląsku wspólnot sąsiedzkich) oraz ich ranga jako kulturowego symbolu (w znacznej mierze współcześnie zmytyzowanego) niewiele mają wspólnego z ocenami, jakie tego typu budownictwu wystawiali architekci bądź osoby profesjonalnie związane z budownictwem już na początku XX wieku.

Koncepcja Gieschewaldu od samego początku była z jednej strony opozycyjna wobec owej idei „koszarowego” budownictwa, a z drugiej stanowiła sposób na zabudowę terenów, pod którymi znajdowały się bogate złoża węgla. Tak było na leśnym terenie zakupionym przez koncern Giesche od hrabiego Thiele-Winklera. W silnie zindustrializowanym i zurbanizowanym górnośląskim pejzażu było bowiem w dalszym ciągu sporo pozostałości dawnego „zielonego” Śląska. Te połacie zieleni w wielu miejscach pozostały w stanie nienaruszonym, ponieważ o tym, co dzieje się na powierzchni, decydowały warunki eksploatacji podziemnych złóż węgla. Takie bogate złoża znajdowały się również pod korzeniami drzew przy skrzyżowaniu dróg do Mysłowic i Katowic. Kopalniane szyby były jeszcze daleko, ale wiadomo było, że wydobywanie węgla w tym miejscu oznacza, że nie sposób budować wysokich budynków, bo trzeba byłoby pozostawić filar ochronny, a to uszczupliłoby dochody spółki. Wtedy w biurach zarządu firmy za sprawą tajnego radcy górniczego i dyrektora generalnego Spółki, Antona Uthemanna, zrodziła się śmiała, na pozór utopijna wizja. Oznaczała ona wykarczowanie części lasu i wybudowanie na tym zasobnym w węgiel terenie niewielkich, dobrze zakotwionych domów, znacznie mniej narażonych na skutki szkód górniczych¹³. Zgodnie z prawem, domkom towarzyszyć miała odpowiednia infrastruktura,

13. Warunki geologiczne na przestrzeni lat nie uległy zmianie, dlatego we wnioskach do studium osiedla E. Bergman podkreśliła, że „O ile szkodom górniczym będą ulegać nowo zbudowane

pozwalająca pracownikom koncernu Giesche zaznać namiastkę – odpowiednio zaplanowanego – ziemskiego szczęścia. Potrzeba takiej odrobiny rajy na ziemi nie była bynajmniej jakąś górnolotną ideą, a realizacje architektoniczne, których celem jest budowa ludzkich siedzib, ideę tę z reguły starały się i starają wcielać w życie. Znaczenie Gieschewaldu polegało jednak na tym, że oto głównym beneficjentem stali się zwyczajni robotnicy¹⁴, którzy na początku XX wieku nie mogli liczyć nawet na to, by otrzymać parę dni płatnego urlopu¹⁵. Sposobność na regenerację sił w przydomowym ogródku, zatem w najbliższym otoczeniu własnego domu, bez konieczności zajmowania się rozległym gospodarstwem, była atrakcyjnym podniesieniem poziomu codziennej egzystencji. Idea zapewne nie była rewolucyjna; raczej była to wyraźnie paternalistyczna próba wykreowania wzorców zachowań, które z jednej strony oparte były na agrarnych tradycjach, wciąż bardzo silnych na Górnym Śląsku, a z drugiej odpowiadały nowoczesnemu, miejskiemu sposobowi bytowania najemnego pracownika¹⁶.

Pomysłodawcą Gieschewaldu, jak już zostało wspomniane, był Anton Uthemann, tajny radca górniczy i ówczesny dyrektor generalny koncernu Giesche. Jako doświadczony zarządca miał on świadomość, że dynamiczny rozwój przedsiębiorstwa to nie tylko śmiałe inwestycje i stałe powiększanie stanu posiadania, lecz także to, co we współczesnej ekonomii nazywa się kapitałem ludzkim. Praca w kopalniach i hutach wymagała bowiem nie tylko wykształconej kadry zarządza-

bloki w części zachodniej i północno-wschodniej osiedla, na ich miejscu powinna pojawić się zabudowa [...] w układzie przestrzennym pierwotnego założenia”. Bergman, *Giszowiec...*, s. 236.

14. Gieschewald nie był jednak wyłącznie „robotniczą dzielnicą”, chociaż mieszkań dla robotników było najwięcej (600), była to osada „górnicza”, ponieważ mieszkańcami Giszowca byli również urzędnicy, kopalniany dozór techniczny średniego stopnia i inni przedstawiciele ówczesnej „klasy średniej” zatrudnieni przez koncern Spadkobierców Gieschego: nauczyciele, lekarz, nadleśniczy. Zajmowali oni w sumie kilkadziesiąt lokali. Do Gieschewaldu wprowadził się również naczelny dyrektor i pomysłodawca powstania osiedla, Anton Uthemann, rezydujący w okazałej willi, położonej w niewielkim oddaleniu od bezpośrednich granic osiedla.

15. Zgodnie z § 16 *Porządku roboczego dla kopalni węgla kamiennego konsolidierte Giesche-Steinkohlengrube i Reserve* (Karl Bäter's Buchbruderei, Rosdzin O-S, 1913) pracownik miał prawo do urlopu, ale bezpłatnego, ponieważ, jak napisano w regulaminie, „Dopóki trwa urlop, robotnik nie ma prawa do żądania zarobku”.

16. Ogrody pracownicze znajdowały się również w osiedlach o zabudowie wielorodzinnej, w bliższym lub dalszym sąsiedztwie budynków, jednak koncepcja zrealizowana w Giszowcu pozwalała na zintegrowanie przestrzeni domu oraz jego bezpośredniego otoczenia. Zob. szerzej na temat ogrodów pracowniczych: Heinrich Köchel, *Der oberschlesische Arbeitergarten. Ein Gartenbau-Leitfaden für die oberschlesischen Berg- und Hüttenarbeiter, Laurahütte* 1893; Katarzyna Łakomy, *Zieleń XIX-wiecznych górnośląskich miast i ośrodków przemysłowych. Zarys problematyki*, „Architektura Krajobrazu. Studia i Prezentacje” 4/2011, s. 52–58; Katarzyna Łakomy, *Pracownicze ogrody górnośląskich osiedli przemysłowych z przełomu XIX i XX wieku w świetle wybranych publikacji z epoki* <https://suw.biblos.pk.edu.pl/resources/i1/i6/i3/i0/i0/r16300/LakomyK_PracowniczeOgrody.pdf> (22.07.2016).

jącej, ale również licznej rzeszy wykwalifikowanych, znających się na swoim fachu robotników. Uthemann zdawał sobie również sprawę, że tacy robotnicy potrzebni są nie tylko na Górnym Śląsku, ale także w Westfalii, skąd przyjeżdżali werbownicy namawiający do podjęcia pracy w tamtejszych kopalniach (gdzie stawki za pracę były wyższe). Potrzebne były więc działania, które przewidywalny odpływ siły roboczej mogły powstrzymać. Osiedla patronackie to jeden z pomysłów na ściśle związane pracownika z zakładem, w którym był zatrudniony. Zaoferowanie mu nie tylko lokum, lecz także owego „racjonalnego i dobrze uplanowanego” życia wydawało się propozycją szczególnie atrakcyjną. Od wieków szczęśliwe życie wiązano bowiem z egzystencją na łonie natury, w idyllicznych warunkach „wsi spokojnej, wsi wesołej”¹⁷, gdzie człowiek ma ustabilizowaną pozycję materialną, „nie wie, co to lichwa, bór...”¹⁸; gdzie ma poczucie bezpieczeństwa i rodzinę funkcjonującą zgodnie z nienaruszalnymi zasadami moralnymi.

Takie właśnie życie mieli prowadzić mieszkańcy nowej górniczej osady. W każdym razie tak to życie wyobrażał sobie radca Uthemann. W aktach spółki zachowała się napisana przez niego relacja wyjaśniająca, jak wyglądać będzie Gieschewald i jakie będą w nim obowiązywać zasady. Tę relację, wzbogaconą o bezpośredni ogląd prowadzonych prac budowlanych, wykorzystał Hermann Reuffurth, dyrektor założonej w 1895 roku w Katowicach Szkoły Rzemiosł Budowlanych (Königliche Baugewerkschule), który, najprawdopodobniej na zlecenie Uthemanna, przygotował specjalną publikację, będącą rodzajem prospektu reklamowego nowo budowanego osiedla. Publikację tę zatytułował „Gieschewald ein neues oberschlesisches Bergarbeiterdorf der Berkwerkgesellschaft Georg von Giesche’s Erbennach Entworfen der Architekten E. und G. Zillmann, Charlottenburg” („Giszowiec nowa górnośląska wieś górnicza Spółki Górniczej Spadkobierców Georga von Giesche według projektów architektów E. i B. Zillmannów, Charlottenburg”). Właśnie w tej publikacji, będącej pierwszym opracowaniem monograficznym¹⁹ poświęconym Gieschewaldowi, arkadyjskość tego założenia architektonicznego jest wyraźnym motywem przewodnim.

Jednakże taki wydźwięk nie był zapewne świadomym zamysłem ani inicjatora powstania tekstu, ani jego autora. Jak wynika z zachowanego archiwalnego opisu, a także powstałej na tej podstawie publikacji, zarówno Uthemann, jak i Reuffurth

17. Jan Kochanowski, *Pieśni*, oprac. Ludwika Szczerbicka-Ślęk, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków, s. 109.

18. Cyt. za: Horacy, *Wybór poezji*, oprac. Jerzy Krókowski, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków 1967, BN II, nr 25, s. 172. Aczkolwiek warto podkreślić, że w epodzie Horacego pochwała wiejskiego bytowania wpisana została w marzenia Alfiusza, lichwiarza, któremu taka wieś już „pachniała”, bo miał nadzieję ją przejąć.

19. Giszowiec scharakteryzował również kilka lat później Kurt Seidl w pracy *Der Arbeiterwohnungs-wesen in der Oberschlesien Montanindustrie* (Kattowitz 1913).

byli autentycznie przekonani, że osada będzie po prostu spełniać warunki typowe dla oazy robotniczej szczęśliwości opartej na zasadzie „wyjątkowego, dobrze uplanowanego miejsca”. W ten sposób powstało jednak założenie architektoniczne, które miało wyraźne cechy wcielonej w życie utopii. Jak bowiem podkreślał już Jerzy Szacki: „Utopia miejsca nie musi być geograficznie nieokreślona. »Gdzieś« nie musi oznaczać »nigdzie« czy też »nigdzie w znanym świecie«. [...] Każda bodaj rzeczywistość może jawić się jako utopia, jeżeli tylko zostanie odpowiednio uwznioślona i przeciwstawiona jako ideał rzeczywistości własnej utopisty”²⁰. Uthemann, a w ślad za nim Reuffurth, jak już zostało zaznaczone, nie odwoływali się bynajmniej do utopijnych idei ani w społecznym, ani w literackim sensie. Pomysł na nową kolonię robotniczą wynikał z ówczesnego stanu prawnego oraz koncepcji urbanistycznych, które stanowiły odpowiedź na następstwa rewolucji przemysłowej. Ponadto – co dla apologetycznego tonu opracowania Reuffurta wydaje się nie bez znaczenia – istotną rolę odegrał biedermaierowski sposób myślenia: idee, które na przełomie wieków powróciły jako estetyczno-etyczny wzorzec życiowy i których echa w rzeczywistości kulturowej Giszowca, również są wyraźnie dostrzegalne. Jednak sposób narracji, dzięki któremu powstała sugestywna kreacja modelowego wzorca robotniczego życia, sprawia, że powstaje wspomniane na początku wrażenie arkadyjskości nowego projektu architektonicznego, będącego – zgodnie z typologią Szackiego – realizacją „utopii miejsca”. Założenie to miało być bowiem „lepszym światem” i to położonym nie gdzieś w odległych krainach, ale na skrzyżowaniu dróg, nieopodal Mysłowic i Katowic. Najważniejszy element owego miejsca stanowić miało to, czego próżno byłoby szukać w dawnych opisach arkadyjskiego świata – domy wzorowane na wiejskich chałupach, zamieszkałe przez autentycznych (szczęśliwych?) robotników.

Stan prawny nowego osiedla regulowała wspomniana nowelizacja pruskiej ustawy budowlanej i osiedleńczej z 1904 roku. Koncepcje urbanistyczne, które dominowały na przełomie XIX i XX wieku, opierały się na zasadach miasta liniowego, miasta przemysłowego i miasta-ogrodu, jednym z wyróżników którego były niewielkie domy otoczone zielenią. W powstaniu Giszowca idea miasta-ogrodu odegrała największą rolę. Wydaje się (i takie stanowisko prezentują historycy sztuki, jak chociażby Irma Kozina), że nie chodziło jednak o wcielenie w życie koncepcji Ebenezera Howarda w dosłownym znaczeniu. „Howard – pisze Kozina – był socjalistą, który chciał, by powstawały osiedla wspólnoty dla wszystkich mieszkańców. Swoją koncepcję opisał w 1898 r. w pracy *Tomorrow*, a później w *Garden Cities of Tomorrow*. To była utopijna wizja wspólnoty miejskiej: jej mieszkańcy – wolni ludzie – mają wspólną własność, na którą wspólnie pracują. Chodziło np. o produkcję mleka czy zmianę okolicznych łąk w uprawne, by przynosiły zyski.

20. Jerzy Szacki, *Spotkania z utopią*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000, s. 74.

I tak pomyślane miasta ogrody powstawały w Anglii. Pierwsze było Letchworth. Jeszcze w 1907 roku odwiedził je Lenin, który zastanawiał się, czy podobnego modelu nie wprowadzić w Rosji. Ponieważ jednak każdy mieszkaniec był jednocześnie współwłaścicielem, a w ramach walki klas jakakolwiek własność miała być zniesiona – ostatecznie zrezygnował. Do Letchworth tymczasem sprowadzili się George Bernard Shaw oraz inni artyści, i tak zaczął się powolny upadek idei Howarda. Jak podkreśla Irma Kozina, „Tacy mieszkańcy nie potrafili łopaty wbić w ziemię, a we wspólnocie trzeba było pracować”²¹. Giszowiec nie realizował takiej w pełni utopijnej idei równości czy wspólnej własności, ale jego mieszkańców łączyła wspólnota życiowych doświadczeń. Jego architekci, Zillmanowie, wykorzystali więc przede wszystkim swoisty sztafaż miasta ogrodu (którego koncepcja najprawdopodobniej była im znana), aby zrealizować założenia, jakie postawił przed nimi inwestor, dzięki czemu powstało osiedle nawiązujące do tradycji wiosek modelowych i spełniające rolę nie tyle Howardowskiego miasta ogrodu, ile przedmieścia ogrodowego (*Gartenvorstadt*), jakie na początku XX wieku otaczać zaczęły historyczne centra niemieckich miast, jak np. Norymberga, Hamburg czy Drezno. W latach 1908–1925 takich ogrodowych przedmieść doczekał się również Wrocław²². Zastosowana przez Zillmannów metoda nie odeszła zresztą do lamusa, ponieważ swoisty sztafaż miasta ogrodu jest wykorzystywany również obecnie przez deweloperów. Współcześni deweloperzy proponują budowę domu w miejscu, które będzie w jak największym stopniu łączył w sobie „korzyści płynące z życia w mieście z walorami, jakie oferuje życie na wsi, chroniąc jednocześnie swoich mieszkańców przed wszelkimi niedogodnościami i utrudnieniami, jakie każdy z tych wyborów niesie”²³.

To połączenie „wiejskości” i „miejskości” jest jednym z wyróżników urbanistycznej Arkadii na miarę XX wieku (a także XXI wieku) i z tej perspektywy zasadnicze założenie, jakie przyjęto przy budowie Giszowca (oczywiście, jeżeli pamięta się o uwarunkowanych historycznie ograniczeniach), bynajmniej nie jest anachroniczne. Eleonora Bergmann, pisząc o Giszowcu trzydzieści lat temu, kiedy wciąż trwały na tym terenie prace budowlane, trafnie konstatawała: „Nasuwa się nieodparcie przypuszczenie, że Giszowiec niszczy się dlatego, że jest – a raczej był – zbyt dobry. Współczesne osiedla [tzn. z lat 70. i 80. XX wieku – I.K.] nie dorównują mu bogactwem form przestrzennych, różnorodnością programu, komfortem, sprawnością systemu organizacji służb komunalnych. Pozostaje dla władz

21. <http://katowice.wyborcza.pl/katowice/1,35019,9082719,Giszowiec_nie_jest_miastem_ogrodem.html> (1.03.2016).

22. Edyta Barucka, *W szkatułach zieleni. Europejski ruch miast ogrodów 1903–1930*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014, s. 76–77.

23. Barucka, *W szkatułach zieleni...*, s. 13.

miasta i administrującej nim od 1964 roku kopalni Staszic tylko kłopotliwym świadectwem i przedmiotem konfliktów ze służbami konserwatorskimi wszelkich szczebli, które pragną przynajmniej powstrzymać proces niszczenia”²⁴.

Historycznym paradoksem jest bowiem, że to, co dzisiaj pozostało z dawnej „wsi górniczej”, znajduje się w cieniu wieżowców. Te są kolejną odsłoną „koszarowych budowli” krytykowanych w czasach, kiedy Giszowiec powstawał jako przeciwwaga dla domów wielorodzinnych określanych przez Reuffurtha jako „ponure budowle”, „uszeregowane skrzynie z otworami okiennymi o złym obmurzu”. Takie domy, zdaniem katowickiego wykładowcy Szkoły Rzemiosł Budowlanych, oznaczały przede wszystkim liczne niedogodności związane z codzienną egzystencją w znajdujących się w nich mieszkaniach. Reuffurth podkreślał zwłaszcza wilgoć, złe warunki przewietrzania i wspólne klatki schodowe będące zarzewiem sąsiedzkich kłótni. Takie budynki dawały jego zdaniem możliwość jedynie „sposobności do ulokowania się”, a nie mieszkania i posiadania w takim miejscu metaforycznie rozumianego domu. Ta charakterystyka była bliska poglądom głoszonym przez członków Deutsche Gartenstadt-Gesellschaft, którzy ostro krytykowali tzw. *Mietskaserne* (koszary czynszowe), zwracając uwagę, że ich powstanie to efekt spekulacji gruntami, osiągającymi tak wysokie ceny, że opłacalne stało się tylko budowanie wysokich kamienic, pozwalających maksymalnie „zagęścić” przestrzeń mieszkalną. Rozwiązaniem problemu miały być otoczone ogrodem niewielkie domy jednorodzinne. O budowie takich właśnie domów w apologetycznym tonie pisał Reuffurth²⁵. I chociaż nie jest to publikacja bezpośrednio związana z DGG, to jednak główne idee koncepcji pobrzmiewają w sposobie, w jaki katowicki „wykładowca królewski” ujmuje to, co właśnie dzieje się za rogatkami Katowic²⁶. Analiza porównawcza mieszkań w domach wielorodzinnych oraz zabudowy jednorodzinnej, prowadzi go do postawienia tezy, iż „dom jednorodzinny jest w każdym przypadku najpraktyczniejszym budynkiem mieszkalnym i to nie tylko dla rodzin robotniczych”²⁷. Ten dom winien zostać umieszczony w otoczeniu zieleni, w ogrodzie, co dla realizacji całości założenia urbanistycznego ma szczególne znaczenie. Ogród bowiem to miejsce symboliczne, stanowiące na przestrzeni wieków swoistą część wspólną świata

24. Bergman, *Giszowiec...*, s. 236.

25. Reuffurth nie był członkiem DGG. Por. Teresa Marie Harris, *The German Garden City Movement: Architecture, Politics and Urban Transformation 1902–1931*, <<http://academiccommons.columbia.edu/catalog/ac:144007>> (07.06.2016).

26. DGG interesowało się realizacją tego założenia architektonicznego. W 1910 roku wysłano nawet prośbę o udostępnienie zdjęć i planów na potrzeby mającego powstać albumu poświęconego niemieckim miastom-ogrodom. Por. *Górny Śląsk. Ziemia nieznaną*, zdjęcia Roman Kucia, komentarz Dorota Głazek, Videograf II, Katowice 2002, s. 98.

27. Reuffurth, *Giszowiec...*, s. 10.

kultury i świata natury. Ogród to również archetypiczne wyobrażenie miejsca pierwotnej i wiecznej szczęśliwości: „najczystszej z ludzkich radości”, jak pisał Francis Bacon. Reuffurt stara się udowodnić, że taki właśnie arkadyjski wzorzec został w Giszowcu zrealizowany, wskazując na celowość wszelkich podjętych działań, które prowadzą do powstania w założeniu paternalistycznej wspólnoty mieszkańców „Czarnego ogrodu” (by przywołać tytuł zbeletryzowanej historii Giszowca pióra Małgorzaty Szejnert²⁸). Ten paternalizm jest najlepiej widoczny w koncepcji domów wybudowanych dla robotników. Nie mają oni możliwości wyboru konkretnego domu, a raczej jego połowy, ponieważ domy w Giszowcu to tzw. bliźniaki, dom jednorodzinny jest bowiem najlepszy, ale rzekomo nie w klimacie Górnego Śląska, tutaj ze względu na ogrzewanie lepiej sprawdza się, zdaniem Reuffurtha, dom szeregowy. Połowa domu jest robotniczej rodzinie przydzielana; samotni górnicy muszą mieszkać w tzw. domu kawalera, osobne mieszkanie im nie przysługuje. Domy są, jak na początek XX wieku, wygodne, razem z komórką każda „połówka” ma ponad 50 m² i chociaż rodziny często są liczne, to jednak i tak mają więcej powierzchni aniżeli w prawdziwie wiejskich chałupach, w których wielu mieszkańców Giszowca przyszło na świat. Takich połówek, częściowo podpiwniczonych, przeznaczonych na potrzeby jednej rodziny, jest w kolonii sześćset. Przydział mieszkania to odwzorowanie miejscowego porządku społecznego, opartego o rolę, jaką odgrywa się w zawodowej hierarchii. To wykonywany zawód wyznacza bowiem miejsce w społeczeństwie, dlatego najmniejsze są domy-bliźniaki dla górników, większe, jednorodzinne dla sztygarów i nauczycieli, jeszcze większy jest dom nadsztygara, później lekarza i nadleśniczego, pełniącego funkcję zarządcy dóbr dworskich. Nieopodal osiedla wzniesiono również willę dyrektora kopalni. Została ona usytuowana nieco na uboczu, spełniając tym samym warunki terenu rezydencjonalnego, bo „bogaci i wpływowi” zawsze posiadają większy areal ziemi, ale też „[...] osiągają większą przestrzeń wizualną. Dla patrzącego z zewnątrz ich status jest oczywisty, dzięki najlepszemu położeniu rezydencji; oni sami zaś – ilekroć patrzą przez okno, utwierdzają się w poczuciu własnej pozycji życiowej [...]”²⁹.

W Giszowcu najbardziej „bogaty i wpływowy” był radca Uthemann, dlatego jego dom znajdował się „w odległości kilku minut drogi od nowej kolonii, przy szosie prowadzącej do Murcek”. Umiejscowiony został tym samym na skraju lasu i otoczony rozległym, pięknym ogrodem, dlatego, jak podkreślał Reuffurth był „dzięki usytuowaniu, wielkości i ukształtowaniu w pewnym sensie domem pańskim w stosunku do osady. Kształty zewnętrzne przypominają swoim cha-

28. Małgorzata Szejnert, *Czarny ogród*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.

29. Yi Fu-Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, przeł. Agnieszka Morawińska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987.

rakterem styl barokowy, jaki spotykamy w starych domach patrycjuszowskich we Wrocławiu i Krakowie”³⁰.

Willa Uthemanna wpisywała się zatem w model zasobnej, mieszczańskiej budowli, w której sąsiedztwie znajdowały się stylizowane domy typu „cottage”, dla których wzorem było tradycyjne budownictwo lokalne. I chociaż względy estetyczno-kompozycyjne były tylko jednym z elementów tego założenia (istotniejsze były kwestie geologiczno-eksploatacyjne), to jednak udało się osiągnąć wyjątkową malowniczość całości osiedla. Poszczególne domy były bowiem podobne, ale nie identyczne. Ich rozplanowanie to również przykład wspomnianej społecznej inżynierii, która zmierza do zaplanowania każdemu z mieszkańców swoistej „małej stabilizacji”, dalekiej jednak (jak powiedzielibyśmy, patrząc ze współczesnego punktu widzenia) od pełnego szacunku dla indywidualnych potrzeb. Przede wszystkim każdy mieszkaniec przestrzegać musiał „[p]orzędka domowego w pomieszczeniach robotniczo-familijnych kopalń i hut dziedziców Jerzego de Giesche”, co oznaczało, że pod karą grzywny nie wolno było między innymi hodować gołębi, urządzać zwad, trzaskać drzwiami czy niszczyć w domu czegokolwiek. Jednak przede wszystkim należało dbać o czystość zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz, sprząając „przestwór przed domostwem, rynny, podwórze, prewet i gnojownię”. Ważne było również, by nie doprowadzić do zawiłgocenia, dlatego należało „napalać, wysuszać i codziennie wietrzyć”. Osoby, które tym zasadom nie podporządkowywały się należycie, narażały się na odebranie prawa do mieszkania³¹.

Takie zasady, kiedy powstawał Giszowiec, były oczywistością, ponieważ „Porządek” w domach należących do Spółki obowiązywał już wówczas od sześćdziesięciu lat. Radca Uthemann przeniósł te zasady do nowej kolonii, dlatego w Giszowcu między innymi „aby uchronić mieszkania przed szybkim zniszczeniem oraz uniknąć wielu uciążliwości związanych z praniem i suszeniem bielizny we własnym domu [...] przyjęto zakaz wykonywania tych czynności w mieszkaniach”. Zresztą i tak nie byłoby to możliwe, ponieważ (zgodnie z ówczesnym prawem) „[...] z różnych przyczyn [w ogóle] nie doprowadzono do domów robotniczych wodociągów, uzyskując w ten sposób znaczne oszczędności w kosztach instalacyjnych i zużyciu wody”, a ponadto ochroniono mieszkania przed konsekwencjami przypadkowego zalania. Opisujący warunki techniczne poszczególnych typów mieszkań Reuffurth racjonalizuje zresztą każde przyjęte rozwiązanie, co sprawia wrażenie, że rzeczywiście każda inwestycyjna decyzja miała głęboki sens, na przykład wysokość pomieszczeń (2,5 m) katowicki nauczy-

30. Reuffurth, *Giszowiec...*, s. 49.

31. *Porządek domowy w pomieszczeniach robotniczo-familijnych kopalń i hut dziedziców Jerzego de Giesche*, cyt. za: Szaraniec, *Kopalnia Węgla Kamiennego „Wieczorek”...*, s. 108–111.

ciel tłumaczy łatwością ogrzewania, podkreśla też, że domy są zelektryfikowane, chociaż oznacza to jedynie możliwość korzystania z oświetlenia o małej mocy.

Opisując wygląd poszczególnych domostw, ich wyposażenie i styl życia mieszkańców, Reuffurth wielokrotnie używa epitetów typu „przyjemne”, „miłe”, „urocze” „ładne”, „wygodne”, „higieniczne”, a prezentowane zdjęcia i opisy urządzonych już domów wskazują, że pobrzmiewa w stylu domowego życia nowych Giszowian wyraźny klimat biedermeieru, który zdaje się znakomicie przystawać do arkadyjskości całego projektu. Nie jest to zresztą zależność przypadkowa, ponieważ po zorganizowanej w 1896 roku wystawie poświęconej sztuce epoki kongresu wiedeńskiego, epoka pokongresowa stała się przedmiotem nostalgicznego podziwu, co doprowadziło do przewartościowania oceny biedermeieru. Styl ten stał się na przełomie XIX i XX wieku ważnym punktem odniesienia i żywą tradycją w niemieckiej kulturze (obecną również w innych kulturach narodowych)³². W refleksji nad kulturą górnośląską tego okresu kwestii biedermeierowskich inspiracji długo nie dostrzegano, jednak, jak przekonująco wykazała Krystyna Kossakowska-Jarosz, analizując z tego punktu widzenia problematykę twórczości Norberta Bonczyka, „kreacja idyllicznego bieguna pomyślności, gdzie żyją ludzie o skromnych cnotach, ale umiejący cieszyć się ze zwyczajnego losu, naznaczała utwór [tj. „Stary kościół miechowski” – I.K.] »powietrzem« biedermeieru”³³. To „powietrze” badaczka dostrzega również w takich aspektach śląskiej kultury jak: wizja rodziny, pozytywnie waloryzowana codzienność i zwyczajność, a także afirmatywna postawa wobec lokalności³⁴. Propagowany w publikacji Reuffurtha wzorzec kulturowy odwołujący się do życia w zgodzie z naturą, rozsądkiem, ładem, harmonią i codzienną wygodą również w te pryncypia się wpisuje. Wybrane jako modelowa egzemplifikacja wyposażenie uporządkowanego wnętrza pokoju i sypialni w mieszkaniu górnika przodowego również ujawnia wyraźne biedermeierowskie inklinacje estetyczne: seryjne, ale gustowne tłoczone ciemne meble, na których stoją rozliczne bibeloty, półeczka przystrojona koronkową serwetką, zdjęcia i obrazy na ścianach (w tym kopia *Ostatniej wieczerzy* Leonarda da Vinci), stół nakryty białym obrusem, pojemna szafa i starannie zaścielone łóżka w sypialni to wizytówka i powód do dumy, jak pisze Reuffurth,

32. Zob. szerzej na ten temat: *Spory o biedermeier*, wybór, wstęp i oprac. Jacek Kubiak, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006; *Codziennosc w literaturze XIX (i XX) wieku. Od Adalberta Stiftera do wspolczesnosci*, red. Grażyna Borkowska, Aneta Mazur, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007.

33. Krystyna Kossakowska-Jarosz, *Szczęście w drobiazgach życia codziennego – echa biedermeieru w śląsko-polskiej kulturze*, w: *Śląskie pogranicza kultur*, T. 2, red. Marian Ursel, Olga Taranek-Wolańska, Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2013, s. 59, <<http://www.ifp.uni.wroc.pl/data/files/pub-8639.pdf>> (20.07.2016).

34. Kossakowska-Jarosz, *Szczęście w drobiazgach...*, s. 66.

pani domu, która nie szczędzi pracy, by o „ten dom rodzinny dbać i utrzymywać go w idealnej czystości”³⁵.

Ten biedermeierowski, idylliczny klimat dodatkowo wzmacnia otoczenie domów, wokół których zaplanowano niewielkie ogrody. Zgodnie z umową najmu każda rodzina zobowiązana była je uprawiać. Była to rola przypisaną małżonce robotnika. Dzięki ogródkowi miała ona bowiem, jak znowu przekonująco tłumaczy Reuffurth: „sposobność do czynnego i pożytecznego spędzenia wolnego czasu poprzez uprawianie potrzebnych dla gospodarstwa domowego warzyw, karmy dla bydła i hodowli kwiatów, ale umożliwia on również prowadzenie gospodarstwa domowego z równoczesną opieką nad dziećmi i hodowlą bydła, powodując dzięki tej pracy wzrost dochodów rodziny. [...] Natomiast górnik, po powrocie ze swojej ciężkiej pracy pod ziemią, będzie mógł należycie wypoczywać, zażywając kąpeli słonecznych przy zdrowych i lekkich czynnościach na świeżym powietrzu w swoim własnym ogródku”. Tę swoistą egzystencjalną autarkię dopełniały budynki użyteczności publicznej: sklepy (tekstylne, spożywcze, jarzynowe, owocowe, rzeźnicze, piekarnia), należące do „Spadkobierców Gieschego”, w których pracownicy się zaopatrywali.

Ponieważ Giszowiec stanowił teren samodzielny, zamknięty i odległy, Spółka miała możliwość zapewnienia odpowiedniej dystrybucji towarów, w pełni kontrolowała też ceny, co tłumaczono koniecznością ochrony mieszkańców przed przepłacaniem, a także zaciąganiem długów, co było „zakorzenionym [...] złym zwyczajem”, dlatego w Giszowcu nie można było nic kupić na kredyt³⁶. Zapewniono również edukację, bo kolonia posiadała własną szkołę oraz stworzono możliwość rozrywki, czemu służył budynek gospody z dobrze wyposażoną małą sceną teatralną. Giszowiec miał też własną pocztę i mały szpital zakaźny. Jedyna budowla, która w Giszowcu nie powstała od razu, to kościół. Chciano co prawda przenieść do nowej osady kościół drewniany, jednak nie uzyskano zgody konserwatora zabytków z Wrocławia³⁷. Założono więc, że kościół będzie wspólny dla Giszowca i położonego kilka kilometrów – Nikiszowca.

Cytowany na początku artykułu Władysław Tatarkiewicz konkluduje, że w XIX wieku utopie stały się bardziej ludzkie, bardziej odpowiadające ludzkim potrzebom, a przez to bardziej realne i – mniej utopijne. Giszowiec w początkowych latach swego istnienia zdawał się tę zasadę potwierdzać. Stanowił bowiem na pewno element swoistej konsekwentnie pragmatycznej postawy „Spadkobierców Gieschego”, którzy poza możliwościami spokojnej eksploatacji podziemnych złóż węgla chcieli przede wszystkim pozyskać „wielopokoleniową kadrę dobrych

35. Reuffurth, *Giszowiec...*, s. 36–37.

36. Reuffurth, *Giszowiec...*, s. 54.

37. Górny Śląsk. Ziemia nieznaną..., s. 98.

pracowników związanych z zakładem i miejscem zamieszkania”, dlatego zaprojektowali niemal we wszystkich szczegółach codzienne życie swoich pracowników. Konsekwentnie też wyznaczone przez siebie zasady egzekwowali (Reuffurth podkreśla, że „dbałość o pomieszczenia domowe osiągnana jest dzięki surowemu nadzorowi”³⁸), jednak z tego względu robotnicza Arkadia nie pozostała tylko projektem wyrysowanym na papierze, ale stała się realnie istniejącym miejscem, z którym mieszkańcy, najpierw Gieschewaldu, a później Giszowca, silnie się związali. Architektoniczną racjonalność i przestrzenny ład naruszyli dopiero kilkadziesiąt lat później katowiccy decydenci pod pozorem kreowania nowej, tym razem socjalistycznej robotniczej Arkadii, jaką stanowić miały rzekomo wyposażone we wszelkie cywilizacyjne dogodności wieżowce z wielkiej płyty.

38. Reuffurth, *Giszowiec...*, s. 37.



„Wtedy przyjdzie ktoś i przerzuci przez Kłodnicę most z papieru” Górny Śląsk jako mit i utopia w twórczości Horsta Bienka

Uwagi wstępne

Horst Bienek był do śmierci osobą bardzo znaną, wpływową i niezwykle cenioną w środowisku literackim RFN. Martin Broszat, ówczesny Dyrektor Instytutu Historii Współczesnej w Monachium, twierdził, iż spośród „wielkich powieściopisarzy”, którzy po 1945 roku opisali w swojej twórczości najnowszą historię Niemiec, to właśnie Horst Bienek (a dopiero po nim Uwe Johnson) „w szczególnie sposób zasłużył na nagrodę za historyczną dokładność i sumiennosc”¹. Wprowadził on bowiem – dalej Broszat – w sposób jeszcze bardziej konsekwentny i dokładny niż Grass historię współczesną:

konsekwentny, ponieważ fikcyjne wątki jego powieści osadzone są w dokładnie opracowanej archiwalnie i dokumentalnie historii najnowszej, miejsca akcji są historycznie dokładnie wyznaczone, a wątki zgrupowane są wokół rzeczywistych historycznych postaci i wydarzeń².

A po śmierci Bienka Axel Thorer napisał w swoim wspomnieniu pośmiertnym: „Kim był Bienek? Wielu mówi, że był ważniejszy niż Grass [...] był niezwykle cenionym pisarzem, nikt inny nie otrzymał tylu nagród i wyróżnień co on, również Grass nie”³.

1. Martin Broszat, *Eine zeitgeschichtliche Roman-Tetralogie*, w: *Horst Bienek. Aufsätze. Materialien. Bibliographie*, red. Tilman Urbach, Carl Hanser Verlag, München 1990, s. 110.

2. Broszat, *Eine zeitgeschichtliche Roman-Tetralogie*, s. 107.

3. Axel Thorer, *Aids. Des Dichters Bienek lange Reise in den Tod*, „Bunte”. 19.12.1990, s. 50.

Bez wątpienia właśnie biografia Horsta Bienka i jego dzieło są swego rodzaju „destylatem najważniejszych kolektywnych doświadczeń »krótkiego« XX wieku”⁴. Na przykładzie jego osobistego i literackiego życiorysu zobaczyć można jak w soczewce epokę permanentnego nadzoru i kontroli, „samodyscypliny i wykluczenia, aż do gułagu i Holocaustu”⁵, utraty ojczyzny i uchodźstwa. Wyłania się z tego nie tylko opis indywidualnej biografii pisarza, lecz także szersza płaszczyzna refleksyjna na tle niemieckiej, polskiej i środkowoeuropejskiej historii XX wieku, do której należą m.in. alternatywne (dla klimatu politycznego w Niemczech po 1949 roku) sposoby odczytywania kompleksu, związanego z „wyznaniem i wypędzeniem” (które proponuje Horst Bienek w swojej twórczości) czy medialne samo-konstrukcje autorów.

Jak ważnym współcześnie pisarzem dla literatury śląskiej był właśnie Horst Bienek pokazuje dobitnie choćby pierwszy numer nowo powstałego (w roku 2012) w Katowicach kwartalnika *Fabryka Silesia*, który w pierwszym numerze przeznaczył bardzo dużo miejsca na ankietę dotyczącą kanonu Literatury Górnego Śląska, a która to przynosi „miażdżące zwycięstwo Horsta Bienka”⁶.

Horst Bienek jako „Horst Bienek” funkcjonował w sposób trochę wirtualny. Sam sobie wymyślił, kim jest, na zasadzie: sam siebie opiszę najlepiej. Życie i dzieło, które zbudowało i ugruntowało ten wizerunek Bienka, odnosi się właśnie do mitu, który sam o sobie stworzył⁷, prawda miesza się w nim z fikcją, a jego świat jest pełen autokreacji. W moim tekście chciałbym pokazać przede wszystkim strategię poetologiczną i „metodykę”, którą posługiwał się gliwicki pisarz, tworząc swoje mityczne wyobrażenia o Śląsku i (co jest nierozdzielne w przypadku jego twórczości) równocześnie o sobie samym. Tym samym nie chcę jedynie przywoływać i odtwarzać stworzonych przez Bienka mitów i utopii⁸ Górnego Śląska (czyńnię to w końcowej części tekstu), lecz zwrócić uwagę na sposoby i techniki, jakimi w ich konstruowaniu się posługiwał. Artykuł ten nie interpretuje więc tworzonych przez Bienka mitów i utopii, ale pokazuje, jak bogaty wachlarz poetologiczny został wykorzystany przez autora, aby uzyskać zamierzone przez niego efekty, by stworzone przez gliwickiego autora mity i utopie oddziaływały na czytelnika

4. Hubert Orłowski, *Überwachung und Ausgrenzung. Horst Bienek. Das allmähliche Ersticken von Schreien. Sprache und Exil heute*, w: *Literatur und Herrschaft – Herrschaft und Literatur*, red. Hubert Orłowski, *Oppelner Beiträge zur Germanistik*, T. 2, Peter Lang Verlag, Opole 2000, s. 269.

5. Orłowski, *Überwachung und Ausgrenzung. Horst Bienek...*, s. 269.

6. Jan F. Lewandowski, *Czterdziestu wybiera kanon*, w: „Fabryka Silesia”, Katowice 2012, Nr 1, s. 16. Całość ankiety prezentowana jest na stronach 15–41.

7. Daniel Pietrek, *Ich erschreibe mich selbst. (Autor)Biografisches Schreiben bei Horst Bienek*. Thelem Verlag, Dresden 2012.

8. Tym samym interpretuję utopię i utopijność, jako coś wyidealizowanego, nie do końca realnego (choć sprawiającego wrażenie realności), jako ideału, który nie ma i nie musi mieć odpowiednika w rzeczywistości. Por. *Słownik Języka Polskiego*, t. III, Warszawa 1989, s. 632.

stosownie do zamierzonych celów. Bo zarówno poglądy polityczne, jak i wyznaczniki estetyczne były efektem wcześniejszych jego doświadczeń, do których należały też doświadczenia związane z recepcją jego utworów, ich pozycjonowaniem w polu literackim⁹ oraz brakiem sukcesu komercyjnego.

1. Geneza

Najważniejszą częścią dzieła Horsta Bienka jest powstała w latach 1975–1982 tetralogia gliwicka, której akcja dzieje się w latach 1939–1945 w Gliwicach (a w ostatniej części również i w Dreźnie). W fikcyjne wątki wplataną są co prawda (bardzo ważne zresztą) wydarzenia historyczne, ale historia uzupełniana jest przez fikcję, przez co w literacki sposób wskrzeszany jest świat, który historycznie skończył się w roku 1945, a który za sprawą literatury może trwać nadal. Jak zauważył Heinrich Böll, bohaterem całej tetralogii są Gliwice i cały Górny Śląsk. Ten niemiecki noblista stwierdził, iż proza Bienka jest „hymnem pochwalnym na cześć górnośląskiej ziemi i ludzi, którzy na niej żyli i pracowali”¹⁰. Sam piewca Gliwic przedstawił genezę powstawania tetralogii w *Opisie pewnej prowincji*¹¹. W roku 1965 pozostawał jeszcze pod wpływem doświadczeń i przeżyć z gułagu, pisał *Celę* (*Die Zelle*). Jak wielokrotnie to przedstawiał, niespodziewanie pojawił się wtedy zupełnie nowy temat, od którego już nie mógł się uwolnić. Powstał wtedy wiersz *Gleiwitzer Kindheit* (*Gliwickie dzieciństwo*), który „unaocznia gwałtowną ucieczkę”¹² z „wąskiego więziennego świata w wolność rozległego, poznawalnego zmysłami krajobrazu Wschodu, w niezmierną przestrzeń dzieciństwa, w historię Gliwic i Górny Śląsk”¹³. Ale tak prezentowane okoliczności powstawania tetralogii też są mitem – strategią tekstualizacyjną, która nadaje „sens rozproszonej całości

9. Pierre Bourdieu, *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, przeł. Andrzej Zawadzki, Wydawnictwo Universitas, Warszawa 2001.

10. Heinrich Böll, *Das Schmerzliche an Oberschlesien*, w: „Frankfurter Rundschau”, 11 października 1975.

11. Horst Bienek, *Beschreibung einer Provinz. Aufzeichnungen. Materialien. Dokumente*, Carl Hanser Verlag, München 1983, s. 7.

12. Narracyjne poszukiwania „ojczyzny” u Bienka można lepiej zrozumieć dzięki doświadczeniom nauki o traumie. Funkcja terapeutyczna „pracy nad traumą” nie opiera się na „historycznej” prawdzie, tylko na wydobywaniu historii, „pamięci narratywnej”, która czyniłaby znośnym napięcie pomiędzy zapominaniem i pamiętaniem/wspominaniem. Por. E. Bronfen, B. R. Erdle, S. Weigel, (Wyd.): *Trauma. Zwischen Psychoanalyse und kulturellem Deutungsmuster*, Böhlau Verlag, Köln–Weimar–Wien 1999 (*Literatur – Kultur – Geschlecht*, Kleine Reihe 14).

13. Horst Bienek, *Beschreibung einer Provinz. Aufzeichnungen. Materialien. Dokumente*, Carl Hanser Verlag, München 1983, s. 7.

życiowych działań, narzucając selekcję i uporządkowanie, maskuje i zniekształca też źródłową »sobość« jednostki»¹⁴.

Pomiędzy *Gliwickim dzieciństwem* i *Tetralogią* znajdują się jeszcze mało znane utwory, takie jak *Bakunin-Invention*, eksperyment z *Vorgefundenen Gedichte* (*Znalezionymi wierszami*), tom *Solschenizyn und andere* czy też własna adaptacja filmowa *Zelle* (*Celi*). Sam pisarz określał je jako „drogi okrężne”, „wymówki”, „uniki” i dowód na obawę przed wielkim tematem¹⁵. Chętnie też podkreślał, że styl tetralogii oznacza zerwanie z dotychczasowym stylem pisarskim. Jeśli jednak dokładniej przyrzeć się całości *oeuvre* Bienka, to widać, że nie jest to zerwanie, a raczej bezpośrednia kontynuacja i ewolucja. Z perspektywy ogromnego sukcesu *Tetralogii*, w rekonstruowanym post factum procesie jej powstawania (zdecydowana większość literatury przedmiotu przywołuje jako tekst referencyjny *Opis pewnej prowincji*), bardzo chętnie wielki wtedy już pisarz Horst Bienek traktował te utwory jako swoiste „grzechy młodości”, ale to też jest auto(r)biograficznym mitem i samokreacją. Bez tych wcześniejszych utworów nie byłoby *Tetralogii* w takiej postaci, w jakiej ją znamy. W *Poèmes trouvés* i *Bakuninie* doprowadza Bienek wszystkie swoje eksperymenty stylistyczne, poetologiczne i językowe do granic możliwości, a doświadczenia i nauczki, które z tego wynosi, na przykład w kwestii ich komercyjnego niepowodzenia, jak również przećwiczone i wypróbowane techniki pisarskie spotkamy wszystkie w gliwickiej sadze.

Proklamowany i nagłaśniany przez samego autora „nowy styl” powieści gliwickich zawiera bowiem wszystkie „osiągnięcia” wspomnianych utworów – w tetralogii są one jedynie opakowane w czytelną i „przyjemną” dla czytelnika formę, której Bienek nadał określenie „poetyckiego realizmu”.

2. *Poèmes trouvés*

W tym małym tomiku Bienek wykorzystuje słowa i język jako materiał, który nie jest „domknięty”, „ukończony” – interesuje go w języku to, co organiczne i żywe, co otacza na co dzień ludzi, a czego nie dostrzegają. I tak w wierszu *Zutreffendes ankrentzen* (*Właściwe zakreślić*) wykorzystuje materiały reklamowe, które znalazł w swojej skrzynce pocztowej, natomiast w wierszu *Fernsprechbuch/Kommunikation*¹⁶

14. Ryszard Nycz, *Osoba w nowoczesnej literaturze: ślady obecności*, w: *Osoba w literaturze i komunikacji literackiej*, red. Edward Balcerzan, Włodzimierz Bolecki, Wydawnictwo IBL, Warszawa 2000, s. 16.

15. Horst Bienek, *Beschreibung einer Provinz. Aufzeichnungen. Materialien. Dokumente*, Carl Hanser Verlag, München 1983, s. 10.

16. Horst Bienek, *Kommunikation*, w: *Vorgefundene Gedichte. Poèmes trouvés*, Carl Hanser Verlag, München 1969, s. 15.

– cytując stronę z książki telefonicznej, która zawiera w zdecydowanej większości imiona i nazwiska obcokrajowców, Bienek chciał tym samym zademonstrować „kosmopolityzm”¹⁷, multikulturowy charakter niemieckiego społeczeństwa i to w jednej z centralnych dzielnic Monachium¹⁸. Do redaktora *Merkura* (w którym ten wiersz też się ukazał) pisał, iż zmienił tytuł tego wiersza z *Książki telefonicznej* na *Komunikację*, ponieważ sens tego wiersza nie został właściwie odczytany, a tytuł w swym nowym brzmieniu miał umożliwiać szersze pole interpretacyjne. Książka telefoniczna służy komunikacji; w kontekście wielokulturowego charakteru społeczeństwa niemieckiego jest ona podstawą dla zrozumienia innych kultur, które z kolei zawsze stanowi podwaliny tolerancji. Jakkolwiek by patrzeć na owe próby interpretacyjne, ważne jest, że wszystkie elementy znajdziemy ponownie w sadze gliwickiej. Również tam znajdują się listy z nazwiskami czy wymienione nazwy ulic i placów. Mamy narracyjne skoki i pęknięcia oraz elementy, które „leżą na ulicy”. Do nich należą (tak jak w prezentowanym tomiku poezji): hasła reklamowe, obwieszczenia urzędowe oraz sformułowania dialektalne (brzmiące dla niemieckiego czytelnika obco) – następujące bezpośrednio po sobie, ze sobą sklejone, równocześnie jednak typograficznie rozróżnione, które w swoim wielopoziomowym kodowaniu posiadają tę samą „wartość”:

Valeskas Augen tasteten die Werbesprüche ab, ohne sie

richtig zur Kenntnis zu nehmen:

Bewunderung ein Schuh erregt

der ständig mit Egü gepflegt

Dazwischen in dicken schwarzen Buchstaben:

HIER WIRD NUR DEUTSCH GESPROCHEN

Sie sah auf ein paar alte Frauen mit weißen Kopftüchern, mit Gesichtern, die das ober-schlesische Land gefurcht und versteint hatte, die Lippen dünn und zusammengepresst, damit ihnen kein Wort entschlüpfte. Sie sahen sich manchmal an, nickten sich zu, eine von ihnen zeigte auch mal mit dem Finger nach draußen. Zu Haus sprachen sie eine Sprache, die hier verboten war. Hier waren sie Stumme. Valeska hätte sie fragenkönnen: *Jak wom idzie*^{*19?}

17. List Horsta Bienka do Carla Hansera z 27 marca 1969, w: Archiwum Carl Hanser Verlag.

18. Horst Bienek, *Vorgefundene Gedichte. Poèmes trouvés*, w: „Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken”, r. XXIII, z. 3, marzec 1969, s. 265.

19. Horst Bienek, *Die erste Polka*, Carl Hanser Verlag, München 2000, s. 63. Celowo cytuję w tym miejscu niemiecki oryginał, ponieważ wyraźniej w nim widać „tektonikę” tekstu i tekstury niż w zunifikowanym polskim tłumaczeniu. Dla porównania przytaczam również polskie tłumaczenie, nie odnosząc się do kwestii związanych z przekładem, ponieważ wykraczałoby to poza zakres tego artykułu. „Oczy Valeski przeszliżywały się po reklamowych sloganach, nie przyjmując

W *Pierwszej polce* tekstury te wykorzystane są, by podkreślić śląską wyjątkowość, ekskluzywność śląskiej tożsamości – w opozycji do Niemców z Rzeszy. Tymi cytatami podkreślona zostaje skonstruowana w całej *Tetralogii* zasadnicza opozycja Śląska i Ślązaków do reżimu nazistowskiego i nazistowskiej ideologii. Językowo i stylistycznie dzieje się to podobnie jak w prezentowanym tomiku – różnica polega jednak na tym, że wszystkie te typograficznie wyróżnione z otaczającej rzeczywistości fragmenty są wtopione i osadzone w narracyjną łuskę, skorupę. Integruje ona fragmenty, tworząc z nich całość, czyniąc prozę zdecydowanie przyjaźniejszą dla czytelnika. Owe fragmenty nie sprawiają już tak awangardowego wrażenia (nie odstraszały tym samym części odbiorców), tylko zostają poprzez narrację „złapane” i „włączone” do całości. Estetycznie zabieg ten pozbawił je efektu „niedopasowania” i wystawionej na pokaz obcości poprzez uniknięcie zbyt nachalnych, celowych „zgrzytów” stylistycznych – wszystkie te zabiegi powodujące pozorną konwencjonalność nie oznaczały jednak rezygnacji z modernistycznych technik pisarskich, ale ich odpowiednio wysublimowane włączenie do nadal modernistycznego kosmosu tekstualnego. Fakt, iż Bienek dostosował również i sposób narracji (łącząc fragmenty w całość) do „konwencjonalnych” czytelników, nie oznacza, że wszystkich tych modernistycznych elementów zupełnie już nie widać. Tak nie jest – w pierwszej części są one ciągle jeszcze wyróżnione typologicznie, a w pozostałych jedynie zamaskowane²⁰.

3. *Bakunin*

Również tutaj Bienek wykorzystuje techniki, które w zmodyfikowany sposób zostaną zastosowane w powieściach o Śląsku – trzeba bowiem pamiętać, że nasz śląski autor „zintegrować” musiał ogromną liczbę materiałów historycznych i ar-

ich naprawdę do wiadomości:/Chcesz, by but twój budził podziw,/Pastą Egü czyść go co dzień./
Wśród nich grube czarne litery:/TU MÓWI SIĘ TYLKO PO NIEMIECKU

Popatrzyła na kilka starych kobiet w białych chustkach na głowach, z twarzami pobrużdżonymi i skamieniałymi za sprawą górnośląskiej ziemi, z cienkimi, mocno zaciśniętymi wargami, by nie wysliznęło się z nich ani słowo. Od czasu do czasu spoglądały na siebie, kiwały sobie głowami, jedna z nich pokazywała czasem palcem za okno. W domu mówiły językiem, który tu był zabroniony. Tu były nieme. Valeska mogłaby spytać je po polsku: Jak się pani wiedzie?” Horst Bienek, *Pierwsza polka*, tłum. M. Przybyłowska, Wydawnictwo „Wokół nas,” Gliwice 2008, s. 53–54.

20. Zob. Jürgen Joachimsthaler, *Das Atmen der Sätze in der Enge des Wort-Raums. Zu Horst Bieneks Schreibweise*, w: *Horst Bienek: Ein Schriftsteller in den Extremen des 20. Jahrhunderts*, red. Reinhard Laube / Verena Nolte, Wallstein Verlag, Göttingen 2012, s. 78–91.

chiwalnych. W *Bakuninie* wypróbowane zostały wszystkie możliwości związane z kolażami montażem nakładających się na siebie, semantycznie jednak rozbieżnych bloków tekstualnych. Również i inne ówczesne techniki nowoczesnego pisarstwa zostały przez autora „przećwiczone”: zmiana focalizacji narracyjnej, autoreferencjalne ukazanie/wyjawienie procesu narracyjnego jako konstrukcji i „inwencji” oraz jako językowo autorefleksyjnie produkującego się wynalazku/wymyślenia, likwidacja zamkniętego ciągu akcji czy też wymieszanie gatunków tekstów oraz montaż dokumentów i znalezionej „na ulicy” materiału tekstualnego²¹. O tym, że zastosowanie tych technik w tetralogii sprawiło samemu autorowi kłopoty, świadczy zapis na jednym z manuskryptów czwartej (!) części *Tetralogii* – powstałej w 1982 roku *Erde und Feuer* – dokonany przez lektora i wydawcę *Dzieł* Bienka, Michaela Krügera: „To nie jest w ogóle opowiedziane, to jest tylko zmontowane”²².

Króciutką powieść *Bakunin* można też zinterpretować jako „poradnik” metodologiczny o pisaniu Bienkowego „Autorschaft”, którego znaczenie wykorzystałem w swojej monografii o Bienku i zapisałem w tytułowej grze pojęciowej o (auto[r])biograficznym (o)pisaniu, polegającym na wykształceniu jego (autor)biografii (dla mnie Bienka, dla Bienka Bakunina) jako części rzeczywistej autobiografii, jakkolwiek w tym, co nazwiemy tu prawdą lub rzeczywistością, mieszają się koncept, imaginacja, pomysł na rolę (społeczną) oraz świat (konkretnego) życia. Tak, jak będący głównym bohaterem powieści *Bakunin* student, w swojej nieudanej próbie opisanie ostatnich lat Bakunina, podejmuje równocześnie próbę, by samego siebie stworzyć („Piszę, więc jestem...”), (auto[r])biograficznie (o)pisać, jest w tym elemencie tożsamy z autorem tekstu Horstem Bienkiem. Również w *Tetralogii* mamy podobny trójskok: w *Pierwszej polce* jest on realizowany przez fakt, iż Georg Montag, pracując nad biografią Wojciecha Korfatego (i jego rozterkami tożsamościowymi) – próbuje dociec własnej tożsamości, równocześnie jednak mierzy się z zagadnieniem tożsamości śląskiej i procesami przypisywania tożsamości generalnie, tak istotnymi dla samego Bienka. Widać to we fragmencie *Pierwszej polki*, który dotyczy motywacji Georga Montaga:

Rozmyślał on tym, dlaczego pochyła się nad starymi wycinkami z gazet, pożółkłymi ulotkami, nad podartymi broszurami, które z trudem tłumaczył z polskiego (gdyż jego znajomość polskiego nie była znowu taka dobra), dlaczego kazał sobie przysyłać książki z bibliotek i wypisywał z nich ręcznie całe strony cytatów, dlaczego rozsyłał listy z pytaniami i pytaniami w odpowiedzi na pytania; z poprawkami i potwierdzeniami. Może

21. Zob. Joachimsthaler, *Das Atmen der Sätze in der Enge des Wort-Raums. Zu Horst Bieneks Schreibweise*, s. 78–91.

22. Komentarz Michaela Krügera w typoskrypcie powieści Horsta Bienka *Erde Und Feuer*, w: Horst Bienek Archiw, Biw 34, s. 410.

robił to wszystko, by siedzieć, pisać i przez to współprzeżywać inne życie, egzystować w innej osobie, przynajmniej ułamkowo.

To, co z początku było możliwymi do ukazania motywami, przestało już być dla niego ważne, teraz już nie, zapomniał o tym, zepchnął w podświadomość, wymyślając sobie nowe motywy. Ale w końcu pozostała tylko jego własna osoba, siedział przy stole, z dłońmi w kręgu lampy, mając przed sobą kartkę papieru, pióro, kilka stron z nabazgranymi notatkami.

I ten inny czas. Jego czas²³.

Trzeba bowiem pamiętać, że tak charakterystyczne dla twórczości gliwickiego pisarza „sytuacje graniczne”²⁴, a wraz z nimi „ludzie pogranicza”, służą jako pretekst, o którym mówił podczas jednego ze spotkań z czytelnikami: „tym, czym się interesuję są sytuacje graniczne, i próby ich przezwyciężenia, i to nie w wymiarze politycznym, ale te zakotwiczone w ludzkiej naturze, w jego języku i psychice”²⁵. W tym znaczeniu Gliwice były dla „piewcy Gliwic” jedynie pretekstem, dzięki któremu można było wszystkie te konflikty pokazać, jak podkreśla w niepublikowanych *Dziennikach*, a tym, co go interesuje, są „sytuacje graniczne i ich przekraczanie”. Bohaterowie *Pierwszej polki* demonstrują to (m.in. podczas przyjęcia weselnego Armii) przez język, którym się posługują: dla Niemców z Rzeszy jest on dziwny i polsko brzmiący, a w odczuciu Polaków jest językiem niemieckim:

Niech pan siada, panie feldwebel – powiedział nagle proboszcz nadzwyczaj ostrym głosem. [...] I niech pan słucha! Również i wy, moi panowie, i pan, i pan, i pan! – Rozejrzał się wokoło. – Nie zrozumieliście tego kraju i nie zrozumiecie go, i zbliża się pora, proszę wybaczyć, że to mówię, byście znowu ten kraj opuścili.[...]

Wyśmiewacie się – ciągnął ksiądz – z kilku nazw miejscowości i miast, gdyż z trudem przechodzą przez wasze twarde gardła. Ale moi panowie, pomyślcie, to jest kraina historycznie wyrosła między Germanami a Słowianami, Niemcami i Polakami, i każda z tych nazw o tym świadczy... [...] Czy mam wam powiedzieć, gdzie byłem, tak, posłuchajcie tej muzyki słów: byłem w Budtkowitz, Jellowa, Knurow, LauraHütte, Malapane, Gogolin, Zaborze, Miechowitz i Krappitz, Bobrek, Potempa, w Kulisch, Pitschen, Bielitz... Niechże sobie przypomnę: w Straduna, Rybnik, Niewodnik, Leschnitz Patschkau, Peiskretscham, Zernitz, Jasten, Korkwitz, Ostrosnitz, Nieborowitz, Wischnitz, in Zawada... To wszystko przypadek, co mi tu przychodzi do głowy, ale posłuchajcie tej muzyki... tych słów... Kottlischowitz i Schelitz, Collonowska i Tillowitz, Brolawitz i Poppelau, Markowitz

23. Horst Bienek, *Pierwsza polka*, Wydawnictwo „Wokół nas”, Gliwice 2008, s. 35.

24. Bienek rozwinął swoją koncepcję „sytuacji granicznych” z własnych doświadczeń, bez odniesień do istniejących koncepcji filozoficznych, jak na przykład Karla Jaspersa, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919.

25. Horst Bienek, *Einführung in eine Lesung (Typoskrypt)*, w: *Horst Bienek Archiv*, Biw 31.

i Tropplowitz, Schammerwitz i Steugerwitz, a także Steuberwitz, Miedar, Brynnek, Hannusek... Tworog, Piltsch, Botzanowitz...²⁶

Poza elementami odpowiednio dozowanej estetyki modernistycznej – nie konkretnych miejscowości ten fragment dotyczy, a raczej „materiału akustycznego”, języka w swojej plastycznej „dźwięczności” i melodyjności, swoistej relacji pomiędzy znaczonego a znaczącym – ma ten cytat też swoją wymowę polityczno-kulturową²⁷. „Górnośląski” oznacza tutaj syntezę elementów polskich i niemieckich. „Obcy” są opisywani przez trzy elementy: etniczny, bo pochodzą spoza Górnego Śląska, mentalny, bo nie rozumieją tego regionu i po trzecie poprzez język, bo nie znają dialektu, a ich nazwiska brzmią dla Górnoślązaków obco²⁸. Nie sposób nie wspomnieć jeszcze tutaj o zasadniczej sytuacji granicznej, odnoszącej się przede wszystkim do jego osoby – o rozdarciu pomiędzy homoerotyzmem a katolicyzmem. Bienek tworzył te wszystkie rzeczywistości tekstualne, bowiem jak to opisuje Ryszard Nycz:

autor przedstawia tu coś, jednocześnie przedstawiając siebie i swoje przedstawienie; jest częścią świata, który opisuje i, w pewnym sensie, tekstu, w którym się wypowiada. Bowiem osoba opowiadająca staje się tu zarazem osobą opowieści; ta zaś nie daje się oddzielić ani od swoich doświadczeń, ani od snucia opowiadania – za sprawą czego zapewnia sobie zresztą poczucie ciągłości i integralności własnej osoby, swą empiryczną tożsamość²⁹.

Bakunin kończy się w ten sposób, że na żadne ze sformułowanych na początku powieści pytań nie otrzymujemy odpowiedzi. W ten jednak sposób znajduje potwierdzenie motto (w sposób zmodyfikowany) zaczerpnięte z Roberta Musila, które przytoczone zostało na pierwszej stronie tej powieści Bienka: „Historia tej powieści polega na tym, że historia, która miała być opowiedziana, nie zostaje opowiedziana”³⁰. I znajduje to potwierdzenie i dookreślenie w podtytule tej powieści: „Inwencja” – to nie jest ani powieść, ani dokumentacja, ani studium historyczne. Fakty nakładają się na fikcję, a fikcja uzupełnia fakty. Ale przecież

26. Bienek, *Pierwsza polka*, s. 195–196,

27. Zob. Jürgen Joachimsthaler, *Das Atmen der Sätze in der Enge des Wort-Raums. Zu Horst Bieneks Schreibweise*, w: *Horst Bienek: Ein Schriftsteller in den Extremen des 20. Jahrhunderts*, red. Reinhard Laube / Verena Nolte, Wallstein Verlag, Göttingen 2012, s. 78–91.

28. Zob. również: Izabela Surynt, *Assimilation, Abgrenzung und Austausch als kategoriale Formen der Interkulturalität in der Namensgebung bei Bienek*, w: *Assimilation – Abgrenzung – Austausch. Interkulturalität in Sprache und Literatur*, red. Maria Katarzyna Lasatowicz, Jürgen Joachimsthaler, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 1999, s. 327–343, tutaj s. 332.

29. Ryszard Nycz, *Osoba w nowoczesnej literaturze: ślady obecności*, w: *Osoba w literaturze i komunikacji literackiej*, red. Edward Balcerzan, Włodzimierz Bolecki, Wydawnictwo IBL, Warszawa 2000, s. 18.

30. Motto Roberta Musila na pierwszej stronie powieści Horsta Bienka: *Bakunin, eine Invention*. Carl Hanser Verlag, München 1970.

w ten sam sposób Bienek konstruuje rzeczywistość w *Tetralogii gliwickiej*, o czym już powyżej pisałem. W fikcyjne wątki wplataną się co prawda (bardzo ważne zresztą) wydarzenia historyczne, ale historia uzupełniana jest przez fikcję, przez co w literacki sposób wskrzeszany jest świat, który historycznie skończył się w roku 1945, a który za sprawą literatury może trwać nadal.

Różnica pomiędzy powieściami gliwickimi z jednej strony a *Bakuninem* i prezentowanym tomikiem poezji *Vorgefundene Gedichte* z drugiej, polega na tym, że w tych wcześniejszych utworach, które celowo mają awangardowy wygląd, wszystkie narracyjne przejścia i pęknięcia, fragmenty tekstów z różnych źródeł i o różnym statusie referencjalności³¹, przezroczysta wręcz autoreferencjalność (jak w *Bakuninie*), polifonicznie otwarte tekstury, których nie da się do końca opanować, są poprzez zastosowaną typografię zaznaczone, a często nawet podkreślone. W *Gliwickiej kronice* natomiast wszystkie te tekstury i źródła zostały zintegrowane do opowieści w ten sposób, że czytelnik wszystkich tych przeskoków i pęknięć na pierwszy rzut oka nie dostrzega – one wyścielają przestrzeń językową, która celowo robi wrażenie tradycyjnej i konwencjonalnej³². Taką jednak nie jest – na jednym z przykładów chciałbym zaprezentować sposób, w jaki tekstury zintegrowane zostały w *Tetralogii* i jakie mitotwórcze możliwości stworzyły.

4. Arthur Silbergleit

W przedstawieniu śląskiego mikrokosmosu postać Arthura Silbergleita odgrywa kluczową rolę³³. Nie jest on jedynie zastępstwem dla Georga Montaga, który w *Pierwszej polce* popełnił samobójstwo, a postacią, która w jeszcze pełniejszym stopniu umożliwia (re)konstruowanie mitycznego Górnego Śląska z perspektywy jej żydowskich współobywateli. Co więcej, poprzez wprowadzenie Silbergleita, rzeczywistej historycznej postaci, z jej autentycznym nazwiskiem i egzemplifikacyjną biografią, cała perspektywa powieści przesuwa się ponownie w stronę „autentyczności historycznej”, jakkolwiek również i tutaj (we fragmentach dotyczących Silbergleita) uzupełniana jest ona przez fikcję. Przesunięcie to ma po-

31. Autentyczna korespondencja; dokumenty; opracowania historyczne; zapisane osobiste wspomnienia autora; „Inskrypcje zapisane na ścianach Bawarskiej Akademii Sztuki w Monachium zapisane 17. Lipca 1969 na dzień przed [...] zamknięciem wystawy”; łacińskie epitafium nagrobne na grobie Bakunina, protokoły rozmów, notatka policyjna dot. Bakunina. Berlin 26 czerwca 1848 r., ulotka Living-Theater; fragmenty z *Reguł dla rewolucjonistów*, pieśń włoskich anarchistów itp.

32. Zob. Jürgen Joachimsthaler, *Das Atmen der Sätze in der Enge des Wort-Raums. Zu Horst Bieneks Schreibweise*, w: *Horst Bienek: Ein Schriftsteller in den Extremen des 20. Jahrhunderts*, red. Reinhard Laube / Verena Nolte, Wallstein Verlag, Göttingen 2012, s. 78–91.

33. Dokładniej na temat por. również: Daniel Pietrek, *Ich erschreibe mich selbst. (Autor)Biografisches Schreiben bei Horst Bienek*, Thelem Verlag, Dresden 2012, s. 387–398.

tęgować u czytelnika „iluzję referencjalnej autentyczności”³⁴ i podkreślać intencję całej powieści: połączyć ze sobą czas, świadomość, historię i własną auto(r)biografię. Tym samym jedna z najsilniej ugruntowanych historycznie postaci zawiera również najwięcej cech autobiograficznych. Możliwość dokumentalnej weryfikacji jest więc obiektywizującą przeciwwagą dla zbytniego przesunięcia w stronę elementów tylko autobiograficznych, czy nawet prywatnych. Podkreślają tym samym założenie poetologiczne całej *Tetralogii*: odrzucenie form charakterystycznych dla powieści historycznej i literatury faktu na rzecz „poetyckiego realizmu”³⁵.

Wprowadzenie postaci Arthura Silbergleita miało na celu upamiętnienie tych autorów, o których nie można przeczytać „w historii literatury Sorgela, Lennartza czy Brockhaus’a”, a którzy zostali zamordowani w obozach hitlerowskich³⁶. Silbergleit reprezentuje – jak mówi Bienek w posłowie nowego wydania *Der ewige Tag. Gedichte* Silbergleita – „tych mniej znanych autorów, talentów, którzy zostali zabici, a nie uczy się o nich w szkołach, na ich domach nie ma tablic upamiętniających dla tych, których nawet raz nie wymieniono w stosownych kompendiach wiedzy”³⁷. Mimo że dzieło Silbergleita, poza kilkoma wyjątkami, było dosyć konwencjonalne, jego biografia jest egzemplifikacyjna³⁸.

Postać Arthura Silbergleita zostaje wprowadzona w trzecim rozdziale *Wrześniowego światła*; mieszka z żoną Ilse³⁹ w Berlinie, akurat ukończył pisanie listu do Hermanna Hessego. Bienek cytuje w powieści autentyczny list Silbergleita do Hessego, który to przez przypadek znaleziono w archiwum w Marbachu⁴⁰.

34. Hans Otto Horch, *Gleiwitz, Lubowitz, Auschwitz. Die Dimension der Schoah in den Gleiwitz-Romanen Horst Bieneks*, w: „Zeitschrift für Deutsche Philologie”, 1995, nr 114, s. 85–113, tutaj s. 111.

35. Wolfgang Frühwald, *Grenzgänger der Erinnerung*, w: Horst Bienek, *Aufsätze. Materialien. Bibliographie*, red. Tilman Urbach, Carl Hanser Verlag, München 1990, s. 29

36. Horst Bienek, *Porträtskizze eines Vergessenen. Arthur Silbergleit*, w: *Der Blinde in der Bibliothek. Literarische Porträts*, Carl Hanser Verlag, München 1986, s. 83.

37. Cytuję tutaj artykuł Bienka: *Porträtskizze eines Vergessenen*, Bienkowegotomu: *Der Blinde in der Bibliothek*, w której zostało wykorzystane posłowie Horsta Bienka napisane do nowego wydania zbioru wierszy Silbergleita (Arthur Silbergleit, *Der ewige Tag. Gedichte*, red. Horst Bienek, Berlin 1978, s. 83) oraz z artykułu w *Süddeutsche Zeitung* z 17.03.1979 roku, w którym owo posłowie zostało wykorzystane.

38. Bienek, *Porträtskizze eines Vergessenen*, s. 83.

39. W rzeczywistości żona Arthura Silbergleita nazywała się Gertrud. Bienek zmienił zarówno jej imię, jak i datę ślubu pary – z roku 1931 na 1924. Największe zmiany dotyczą aresztowania i mordu na Silbergleitsie: inaczej niż w akcji powieści został on aresztowany 3 marca 1943 roku, bez podania przyczyn, w jego berlińskim mieszkaniu przy Ansbacherstraße, potem przewieziono go do więzienia gestapo na placu Aleksandra, a następnie transportem do Auschwitz. Por. Bienek, *Beschreibung...*, s. 130–132; Bienek, *Porträtskizze eines Vergessenen...*, s. 90.

40. Pfaefflin odkryła trzy listy Silbergleita podczas przeglądania zbioru Hessego w celu przygotowania wystawy dotyczącej Hessego. Bienek, *Beschreibung...*, s. 106.

Dzięki temu listowi Bienek mógł „wejść w psychologię Silbergleita”⁴¹ i pokazać ją czytelnikom tetralogii. Równocześnie zastosowanie oryginalnego dokumentu wzmacnia ponownie autentyczność na poziomie historii współczesnej i kontrpunktuje poprzez elementy fikcyjne „poetycki realizm” wszystkich czterech powieści. Prośba skierowana do Hessego (by pomógł mu uciec do Szwajcarii, stamtąd natomiast Silbergleit chciał udać się do USA) pozostała bez odpowiedzi. Z tym wątkiem powiązany zostaje też w trzecim tomie Gerhart Hauptmann (przy okazji uzupełniając galerię wielkich pisarzy w *Tetralogii*). Na rampie w Auschwitz-Birkenau, w momencie, gdy kapo:

sprzątali wagony, niemal z każdego wywlekając jakieś zwłoki. I liczne bagaże [...]. Na jeden wózek rzucano zwłoki, na drugi bagaż. Silbergleit przypomniał sobie, jak pewnego dnia pojechał do Jagniątkowa. Wysłał mu wcześniej swoje książki, napisał do niego listy. Nigdy jednak nie otrzymał odpowiedzi. Tak jak wtedy, przed wojną, gdy napisał do niego listy. Nigdy nie otrzymał odpowiedzi. Tak jak wtedy, przed wojną, gdy napisał list do Montagolii. Tylko, że między nim a Wiesenstein [w oryginale: „Haus Wiesenstein” – D.P.] nie było żadnej granicy⁴².

Ten bardzo mocny przeskok z rampy w Auschwitz-Birkenau do „Haus Wiesenstein”⁴³ w Jagniątkowie i tym samym do Gerharta Hauptmanna został złagodzony poprzez fakt, że wydarzenie to opisane jest jako wspomnienie⁴⁴, ponadto nazwisko śląskiego noblisty nie pada bezpośrednio, jednak dzięki wskazówkom typu „pan z Wiesenstein” wiadomo o kim mowa. Dalej w omawianej scenie krytyczny kontekst, w którym przywołany został Hauptmann, zostaje jeszcze rozbudowany i wzmocniony. Silbergleit nie został wpuszczony do „twierdzy” Hauptmanna: „Nie wpuszczono go do środka. Oddał swoją wizytówkę, napisawszy coś na niej. Pan z Wiesenstein nie czuł się dobrze i nie przyjmował gości. Z takim nazwiskiem na wizytówce... Ten dom przez długi czas był jego nadzieją. W tej chwili przestał nim być”⁴⁵. Hauptmann zachował się prawie tak samo jak gospodarz w „Oberschleisischer Hof” w Jagniątkowie⁴⁶, gdzie Silbergleit musiał przemocować: „Pieniądze

41. Bienek, *Beschreibung...*, s. 106.

42. Horst Bienek, *Czas bez dzwonów*, Wydawnictwo „Wokół nas”, Gliwice 1999, s. 295.

43. O siedzibie Hauptmanna „Haus Wiesenstein” jako medialnej auto(r)kreacji por. Walter Schmitz, *Das Haus Wiesenstein. Gerhart Hauptmanns dichterisches Wohnen*, Thelem Verlag, Dresden 2009.

44. W notatkach do tego tomu i pierwszych szkicach występują wersje, w których Hauptmann osobiście (!) pojawia się w czasie selekcji na rampie. Por.: Horst Bienek *Archiv*, Biw. 9.

45. Horst Bienek, *Czas bez dzwonów*, s. 295.

46. Również i na tym elemencie można pokazać, jak skrupulatnie, dokumentarnie pracował Bienek, podczas pisania swoich powieści: dotarł do rozkładów kolejowych, by dokładnie odtworzyć drogę do Jagniątkowa, sprawdził ówczesne ceny hotelowe, sprawdził wszystkie możliwe szczegóły topograficzne itp. A przecież mógł „uporać” się z tymi dwiema stronami jedynie za pomocą fikcji.

gospodarz wziął, nie wpisał jednak jego nazwiska do książki hotelowej, takiego nazwiska... Przesunęli się na rampie dalej do przodu [...]”⁴⁷.

Tak więc po wspomnieniu gospodarza w Jagniątkowie następuje ponownie mocny przeskok – do Żydów na rampie. W ten sposób Bienek powiązuje list Silbergleita do Hessego i jego wizytę u Gerharta Hauptmanna. Podobnie jak Georg Montag również i Silbergleit – w obliczu śmiertelnego zagrożenia z zewnątrz – uświadamia sobie swoją tożsamość. Kontynuując ten wątek z historii Montaga, jak i fakt, że Silbergleit udaje się do miasta swojej młodości, autor tej powieści – Horst Bienek – może prowadzić swoją „narracyjną grę pomyłek”⁴⁸ i „plątaninę gier tożsamościowych”, by siebie w „sobąpisaniu” (s)tworzyć. Nie bez powodu powieściowy Silbergleit i rzeczywisty Bienek tak wiele ze sobą dzielą: dzieciństwo w Gliwicach, późniejsze życie w Berlinie i ewolucję od poety do powieściopisarza⁴⁹. W jednym z ważniejszych wywiadów Bienka przyznał on, że jego postacie, co prawda, mówią w pierwszej osobie liczby pojedynczej, ale „czasem same siebie obserwują. Nie podkreślałem tego przez zastosowanie cudzysłowu, ponieważ to się ze sobą zlewa”⁵⁰. Nawet w obrębie jednego zdania zmienia on trzecią na pierwszą osobę liczby pojedynczej. Ruch w odwrotnym kierunku – przeskok z pierwszej do trzeciej osoby w obrębie jednego zdania – jak sam przyznaje we wspomnianym wywiadzie – następuje gdy któraś z jego fikcyjnych postaci odczuwa coś, co znajduje się poza nią. Gdy na przykład do czegoś nie chce się przyznać (np. homoerotyczne podniecenie) ucieka ona do trzeciej, oddalonej osoby, podobnie jak komentowana w niepublikowanych *Dziennikach* Bienka zmiana perspektywy narracyjnej u Sartra w *Chemin de la liberté*⁵¹. Często po wypowiedzianym zdaniu następuje komentarz, który nie wiadomo komu przypisać, powodujący, że „pełen napięcia dystans, pomiędzy auktorialnym narratorem a horyzontem poszczególnych postaci, stanowi podstawowe zagadnienie dla „uporania” się z fabułą, która ma być opowiedziana”⁵².

Takie prowadzenie fabuły pozwala też Bienkowi „opowiedzieć” nieopowiedane – Shoah – i w tej relacji posunąć się bardzo daleko: opisuje więc przybycie transportu, selekcję, drogę do komór gazowych, aż do zamknięcia ciężkich, stalowych drzwi. Jak to trafnie wykazał Thomas Ahrens, gliwicki pisarz używa

47. Bienek, *Czas bez dzwonów*, s. 295.

48. Hubert Orłowski, *Überwachung und Ausgrenzung. Horst Bienek. Das allmähliche Ersticken von Schreiben. Sprache und Exil heute*, w: *Literatur und Herrschaft – Herrschaft und Literatur*, red. Hubert Orłowski, *Oppelner Beiträge zur Germanistik*, T. 2, Peter Lang Verlag, Opole 2000, s. 275.

49. Zob. również: Wolfgang Frühwald, *Grenzgänger der Erinnerung*, s. 25.

50. Por. *Aussage zur Person. Zwölf deutsche Schriftsteller im Gespräch mit Ekkehart Rudolph*. Tübingen/Basel 1977, s. 43. Zob. również: Orłowski, *Überwachung und Ausgrenzung...*, s. 275.

51. *Fragmenty wcześniejszych Dzienników z lat 1976–1978*, w: *Horst Bienek Archiv*, Biw, s. 31–35.

52. Orłowski, *Überwachung und Ausgrenzung...*, s. 275.

w rozdziałach poświęconych Silbergleitowi trzech różnych płaszczyzn czasu i rzeczywistości: „1. Historyczną, odnoszącą się do sytuacji w teraźniejszości, 2. Przeszłości historycznej w postaci retrospektywy, 3. Asocjacyjnych obrazów wspomnieniowych, które włączone zostają w dwie powyższe płaszczyzny, a które to zwracają na siebie uwagę przez ich szczególną formę”⁵³. Dodatkowo jeszcze wmontowuje Bienek do tekstu powieści znalezione przez siebie fragmenty z tekstów Arthura Silbergleita. Przykładem pierwszej płaszczyzny jest np. marsz żydowskich więźniów do dworca głównego w Katowicach, z którego odtransportowani zostają do Auschwitz. Te fragmenty są opisywane za pomocą narratora personalnego, dzięki któremu pokazana jest nie tylko brutalność kapo i całość okrucieństwa, ale i postawa wielu Żydów, którzy starali się zanegować tę rzeczywistość. Druga płaszczyzna to opis egzystencji w celi (przede wszystkim w więzieniu gestapo). Na to nakładane są obrazy przepełnione różnymi skojarzeniami, które formalnie podkreślone są poprzez brak interpunkcji. Te płaszczyzny są przeplatane autentycznymi cytatami z nieopublikowanej powieści Silbergleita *Der Leuchter*. Bardzo ważnym jest w tak wielopoziomowo utkanym tekście, że dystynkcja pomiędzy poszczególnymi płaszczyznami jest wtórna – najważniejszym jest świadomość symultaniczności: „Bienek ewokuje przez to obraz bezgranicznego cierpienia”⁵⁴. Wszystkie te elementy najdobitniej widać w centralnej scenie tej powieści⁵⁵:

Jeden z kapo otworzył ciężkie, stalowe drzwi prowadzące do pomieszczenia z prysznicami i mężczyźni zaczęli posłusznie wchodzić do środka. [...] Z sufitu sterczało sześć rur. Jak wszyscy mieli się pod nimi zmieścić? Ktoś zapytał o mydło. Mydła jednak nie było.

Gdy pachniał jaśmin zawsze myślałem o tobie widziałem cię po raz ostatni gdy stałaś na dole pod domem w bukietem jaśminu w ramionach zapach jaśminu przenikał przez wszystkie korytarze wszystkie drzwi wszystkie szpary do kryjówki w piwnicy na Niederwallstraße gdzie schowaliśmy swoje Tory.

po każdym zapisanym świętym słowie pisarz musi brać kąpiel co się stało z małym Aronem to jaśmin tak pachnie i przypomina mi ciebie... Ma nischtana ha-lejla ha-se

Coraz więcej mężczyzn wsuwało się do ciasnego pomieszczenia z prysznicami, chociaż w środku panował już tłok. Silbergleit słyszał łagodny, uspokajający głos Salo Weissenberga, zagłuszony nagle krzykiem z przedsonka. Wciśnięty między inne nagie ciała, nie wiedział, co się tam działo. Głos Weissenberga przybierał na sile

53. Thomas B. Ahrens, *Heimat in Horst Bieneks Gleiwitzer Tetralogie. Erinnerungsdiskurs und Erzählverfahren*, Peter Lang Publishing Inc., New York 2003, s. 158.

54. Ahrens, *Heimat in Horst Bieneks Gleiwitzer Tetralogie*, s. 158–160.

55. Recenzent „Süddeutsche Zeitung” wskazał w swoim omówieniu, że właśnie w tym fragmencie: „To czego nie da się wyartykułować przenosi się na czytelnika za sprawą techniki epickiej, która celowo przestaje działać.” Por. K. H. Kramberg: *Gleiwitz, Karfreitag 1943*, w: „Süddeutsche Zeitung”, 21/22.01.1978.

drzewo nie traci bowiem nadziei nawet gdy zostanie ścięte może się na nowo zazielenić i wypuścić nowe pędy kiedy umrze człowiek to już po nim zginie człowiek – gdzie jest wtedy? Tak jak opadająca woda jeziora, jak wysychająca rzeka tak i człowiek gdy raz się położy więcej już nie wstanie nie zbudzi się dopóki trwa niebo nie zostanie też zbudzony ze swego snu.

Słysząc było rżenie mężczyzny, którego dwaj kapo wcisnęli do pomieszczenia z prysznicami, Silbergleit wspiął się na palcach, dojrzał tylko zakrwawioną, lekko przekrzywioną na bok głowę mężczyzny – i zobaczył w tej chwili, jak zamknęły się za nim ciężkie, stalowe drzwi.

W przedśionku kapo zaczęli zbierać pozostawione tam tobołki⁵⁶.

Zapachowi jaśminu przypisał Bienek w tej części tetralogii rolę jednego z centralnych motywów: symbolizuje on miłość pomiędzy Silbergleitem i jego żoną, która jest silniejsza niż nieludzki czas, w którym żyli. Już pod koniec szóstego rozdziału w *Czasie bez dzwonów*, gdy kolumna Żydów podążała do dworca w Katowicach, Silbergleit przypominał sobie sytuację, gdy jego żona pojechała za nim do Gliwic (a przecież by ją chronić opuścił w powieści Berlin) i nie był w stanie jeszcze raz się z nią spotkać:

wiem bo zakwitł właśnie jaśmin rozsiewając dookoła zapach wiesz jak zawsze lubiłem jaśmin a także czerwone i białe piwonie [...]

byłem pewien że przyjedziesz poprosiłem pana Kochmanna żeby ci powiedział że wyjechałem jednak oczywiście ty wiedziałaś że w tych czasach Żydzi nigdzie nie wyjeżdżają stanęłaś więc po drugiej stronie ulicy z bukietem jaśminu w ramionach czekałaś patrząc na dom [...]

i powiedział proszę niech pan wejdzie i niech pan się temu przyjrzy tam na dole czeka pana żona z jaśminem w ramionach i nie chce odejść czy potrafi pan to znieść⁵⁷.

Na krótko przed śmiercią motyw ten zostaje ponownie przywołany, a razem z nim wspomnienie o żonie i wzajemnej miłości. Brutalne, niedające się pogodzić połączenie życia i śmierci, styk siebie samego okłamującej świadomości i podświadomego przekonania o zbliżającej się śmierci, powoduje, że to, co jest niewyobrażalne, pozostaje nadal niewyobrażalne, ale staje się teraz niemożliwe i obecne⁵⁸.

Arthur Silbergleit jest w tetralogii co najmniej tak samo ważny jak Gerhart Hauptmann i Joseph von Eichendorff. Ten ostatni przywołany zostaje już w trzecim rozdziale *Pierwszej polki*, w miejscu, w którym Georg Montag, zastanawiając się

56. Bienek, *Czas bez dzwonów*, s. 298–299.

57. Bienek, *Czas bez dzwonów*, s. 54.

58. Zob. Wolfgang Frühwald, *Grenzgänger der Erinnerung*, s. 26–27.

nad dzieciństwem Korfantego i jego narodową tożsamością, stwierdza, że „może powinien ująć to raczej w formę opowiadania, [...] odpowiednia atmosfera mogłaby te zdania złagodzić”⁵⁹, po czym bierze z regału jedną z książek i zaczytuje się w niej. W tym miejscu następuje całostronicowy cytat z *Z życia nicponia* Eichendorffa, kończący się jednoznacznym gestem: „Montag zamknął książkę, w ten sposób nie posuwał się naprzód, był to świat, który mógł sobie wymyślić taki Eichendorff, nie było go nigdy w okręgu przemysłowym Górnego Śląska, po prawej stronie Odry [...]. Tu były twardsze czasy”⁶⁰. Tym samym Montag nie tylko ocenia świat literacki Eichendorffa, lecz także pokazuje, że we współczesnym poszukiwaniu śląskiej tożsamości Eichendorff nie jest już przydatny. Znaczenie pisarza z Lubowitz zawiera się w jego „funkcji kontrastującej”⁶¹. Powyższa scena ma tym samym charakter stanowiska polityczno-kulturalnego samego Bienka (który przecież za sprawą Korfantego/Montaga artykułował swoje wyobrażenie o Śląsku): sprzeciwia się ona wykorzystywaniu i zawłaszczaniu (np. przez Związek Wypędzonych) Eichendorffa jako „najbardziej niemieckiego, spośród niemieckich poetów”⁶². Taki sposób odczytania tej sceny jest zbieżny z intencją całej *Tetralogii*, by zrehabilitować pojęcie „Heimatu” w niemieckiej kulturze i nadać określeniu „Heimatliteratur” nowego znaczenia, zdejmując z niego całe odium. Wprowadzając do tetralogii Eichendorffa, Bienek manifestuje swoje postrzeganie Górnego Śląska jako miejsca pamięci – należy do niego Lubowitz (miejsce urodzin Eichendorffa), Gleiwitz (jego rodzinne miasto), ale również i Auschwitz. Także we wprowadzeniu do tetralogii Silbergleita widać Bienkowską wizję dotyczącą relacji pomiędzy literaturą i pamięcią kolektywną⁶³. Wprowadzając zapomnianego pisarza Silbergleita, wskazuje on na aktywną moc literatury, za sprawą której konstruowane są kolektywne wyobrażenia o pamięci⁶⁴. Dzięki

59. Bienek, *Pierwsza polka...*, s. 32.

60. Bienek, *Pierwsza polka...*, s. 33.

61. Walter Dimter, *Kontrastierung und Mitexistenz. Zur Bedeutung Eichendorffs bei Bienek*, w: Horst Bienek, *Aufsätze. Materialien. Bibliographie*, red. Tilman Urbach, Carl Hanser Verlag, München 1990, s. 54.

62. Zob. monografię Martina Hollendera, *Die politische und ideologische Vereinnahmung Joseph von Eichendorffs. Einhundert Jahre Rezeptionsgeschichte in der Publizistik (1888–1988)*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 1997, s. 16.

63. Aleida Assmann, Dietrich Harth red., *Mnemosyne. Formen und Funktionen kultureller Erinnerung*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1993; Aleida Assmann, *Geschichte im Gedächtnis*, w: *Nach der Sozialgeschichte. Konzepte für eine Literaturwissenschaft zwischen Historischer Anthropologie, Kulturgeschichte und Medientheorie*, red. Martin Huber, Gerhard Lauer, Niemeyer, Tübingen 2000, s. 15–28.

64. Astrid Erll, *Erinnerungshistorische Literaturwissenschaft*, w: *Kulturwissenschaftliche Literaturwissenschaft: Disziplinäre Ansätze, theoretische Positionen und transdisziplinäre Perspektiven*, red. Ansgar Nünning, Roy Sommer, Gunter Narr Verlag, Tübingen 2004, s. 115–128, tutaj s. 118.

temu nie tylko ratuje autora Arthura Silbergleita od całkowitego zapomnienia, także – na płaszczyźnie pamięci kulturowej – czyni z niego reprezentanta wkładu kultury żydowskiej do kultury Górnego Śląska (tych osobowości z kręgu kultury żydowskiej, których nie znajdziemy w wielkiej encyklopedii Brockhaus, ale które należą do tej krainy kulturowej).

5. Polityka historyczna

Powstałej w latach 1975–1982 *Tetralogii gliwickiej* Bienka nie należy traktować (co już powyżej wykazywałem) jak „podręcznika do historii”. Autor *Pierwszej polki* bardzo chętnie posługiwał się dla wyjaśnienia swojego pisarstwa kategorią „poetyckiego realizmu”. Gliwice i Górny Śląsk stają się, przy całym ich realizmie, owocem jego wyobraźni, wydobywanym często z najgłębszych zakątków jego osobowości. Podczas pracy nad czwartą częścią tetralogii *Ziemia i ogień*, Bienek zapisuje w swoich *Dziennikach* (z dnia 28 stycznia 1982 roku) następujące spostrzeżenie: „dziś w nocy po raz pierwszy śniłem o wkroczeniu Rosjan do Gliwic. To dobrze, cały materiał przedostał się już do podświadomości, a to jest niezmiernie istotne przy pisaniu powieści. Pojawiają się wtedy nagle wspomnienia, które od dawna były zapomniane i pojawiają się pomysły, na które świadomie bym nie wpadł”⁶⁵. Pomimo dbałości o szczegóły w opisie (Bienek spędził całe miesiące w archiwach na gromadzeniu materiałów oraz prowadził bardzo ożywioną korespondencję ze wszystkimi, którzy w jakikolwiek sposób mogli przyczynić się do wyjaśnienia różnego rodzaju zagadek historycznych, takich jak na przykład losy Arthura Kochmanna) nie było jego zamierzeniem zrekonstruowanie obiektywnych realiów, ale przedstawienie swojej wersji rzeczywistości i to właśnie czyni z tetralogii literaturę. Śląsk Horsta Bienka jest rekonstruowany i konstruowany jako miejsce wspomnień i miejsce pamięci (*Gedächtnisraum*)⁶⁶. Dzięki takiej (re)konstrukcji, „pamięć indywidualna” miała się stać (co w większości się ziściło) częścią „pamięci kolektywnej” (Ślązaków mieszkających w RFN), a później składnikiem „pamięci kulturowej” (RFN). Horst Bienek (bardzo świadomie) konstruuje w ten sposób model pamięci, alternatywny w stosunku do przedstawicieli Związku Wypędzonych⁶⁷.

65. Horst Bienek, *Dziennik 9*, w: Horst Bienek Archiv, Bil. 131/9.

66. Aleida Assmann, Dietrich Harth (red.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen kultureller Erinnerung*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1993; Aleida Assmann, *Geschichte im Gedächtnis*, w: *Nach der Sozialgeschichte. Konzepte für eine Literaturwissenschaft zwischen Historischer Anthropologie, Kulturgeschichte und Medientheorie*, red. Martin Huber, Gerhard Lauer, Niemeyer, Tübingen 2000, s. 15–28; Jan Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*. C. H. Beck, München 2000.

67. Debata ta nie straciła nic na swojej aktualności, co potwierdzają ostatnie dyskusje wokół „Centrum Przeciw Wypędzeniom” czy też dyskusje w Niemczech o ofiarach nalotów alianckich.

Głęboka opozycja (czy nawet wrogość) twórcy w stosunku do przedstawicieli tego związku, dostrzegalna na pierwszy rzut oka przede wszystkim na płaszczyźnie politycznej, była głębszej natury. Utwór *Pierwsza polka* został bardzo negatywnie przyjęty i negatywnie komentowany przez działaczy środowisk skupionych wokół Związku Wypędzonych. Jednym z koronnych argumentów na „niewierne odtworzenie rzeczywistości” (sic!) był fakt, iż w *Pierwszej polce* pojawia się linia tramwajowa nr 5, w rzeczywistości zaś sieć tramwajowa w Gliwicach składała się z czterech linii. Jego oponenci nie rozumieli tego, albo nie chcieli zrozumieć, że pomimo dbałości o szczegóły, w opisie pisarz nie zamierzał rekonstruować realiów, ale chciał przedstawić swoją wersję rzeczywistości. Gliwice i Górny Śląsk stają się, mimo zachowania realiów, tworem jego wyobraźni, wydobywanym często z najgłębszych zakątków osobowości autora. Literatura nie odtwarza „kultur pamięci”, tylko jest tą aktywną, strukturyzującą pamięcią, przebudowującą siłą w obrębie kultury. Poetyckie formy nie są dekoracjami, które po fakcie przyozdabiają istniejące już wspomnienia, tylko sam proces formowania/kształtowania pamięci jest postępowaniem, które pamięć konstytuuje. Poetycki element „kultur pamięci” musi być tym samym rozumiany jako „poiesis – samodzielne i konstruktywne wydobywanie rzeczywistości, poprzez procedury estetyczne”⁶⁸.

Na podstawie wyżej nadmienionych elementów widać, jak różne było spojrzenie Bienka i przedstawicieli Związku Wypędzonych. Tym „zawodowym wypędzonym” (jak nazywał ich twórca) przeszkadzało w istocie coś więcej – w tetralogii Bienka wypędzenie roku 1945 poprzedzone jest opisem roku 1939 i 1943, a mając postać Franza Ossadnika przed oczyma, trudno było utrzymywać, że Niemcy nie wiedzieli o Holocauście. W tym miejscu dotykamy też bodaj największej wartości tej literatury – stwarza ona bowiem płaszczyznę, na której możliwe są wspomnianie i pamięć, oraz cały kompleks „polityki historycznej”, niedający się zawłaszczyć przez żaden z nacjonalistycznych ekstremów. W tetralogii jest bowiem miejsce zarówno na pamięć o wypędzeniu, jak i o barbarzyństwie roku 1939, do „kulturowej pamięci” Niemców należy zarówno postać i dzieło Gerharta Hauptmanna (ze wszystkimi jego historycznymi kontrowersjami), jak i postać i twórczość zamordowanego w Auschwitzu pisarza pochodzenia żydowskiego Arthura Silbergleita. Dla potwierdzenia tego warto wspomnieć pewien element, o którym pisał już swego czasu Wolfgang Frühwald – z geograficznego punktu widzenia z Gliwic jest prawie tak samo bli-

Por. Walter Schmitz (red.), *Die Zerstörung Dresdens. Antworten der Künste*, Thelem Verlag, Dresden 2005.

68. Astrid Erll, *Erinnerungshistorische Literaturwissenschaft*, w: *Kulturwissenschaftliche Literaturwissenschaft: Disziplinäre Ansätze, theoretische Positionen und transdisziplinäre Perspektiven*, red. Ansgar Nünning, Roy Sommer, Narr Francke Attempto, Tübingen 2004, s. 115–128 oraz 118; por. także: Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung undpolitische Identität in frühen Hochkulturen*, C. H. Beck, München 1992.

sko do Łubowic, jak i do Auschwitz. Dlatego powieści Horsta Bienka – jak i całą niemiecką kulturę – należy umiejscowić pod względem stylistycznym pomiędzy metafizycznymi pejzażami Eichendorffa i pełnymi okrucieństwa protokołami procesów z Auschwitz⁶⁹.

Opisane powyżej w syntetyczny sposób elementy twórczości bardzo wyraźnie widać na płaszczyźnie konstruowania postaci i zagadnienia tożsamości stworzonych postaci tetralogii gliwickiej (co już opisywałem powyżej). Kanoniczna wersja tetralogii ukazuje, że Bienek posługuje się postaciami, które jedynie pozornie są ukształtowane. Wynika to zarówno ze sposobu kompozycji – krótkie fragmenty nie pozwalają na rozwijanie przestrzeni narracyjnej – jak i z czasu akcji tetralogii: celowy brak uformowania tych postaci jest częścią ich oporu w stosunku do naziistów. Inne przedstawienie postaci musiałoby je automatycznie „otworzyć” na czas, w którym funkcjonują, a co za tym idzie, na nazistowską, zmasowaną propagandę, w konsekwencji czego w postaci te musiałoby się „wdrzeć” wszystko to, co je otaczało. Tym samym nie byłoby rozróżnienia pomiędzy nazistowskim obrazem Górnego Śląska a postaciami Bienka. Dlatego też postać pochodzenia żydowskiego, Georg Montag, jedyna, która „obdarzona” została przez autora ciągle zmieniającą się, autorefleksywną, hybrydalną⁷⁰ tożsamością, zostaje odcięta od otaczającego ją świata. Montag, pracujący nad rekonstrukcją biografii Wojciecha Korfatego, zostaje zamknięty przez autora w małym domku, którego okna są zasłonięte ciężkimi kotarami, przez które nie widać nawet w nocy świecącego się we wnętrzu światła. I w tym elemencie Bienek wykorzystuje w swojej narracji techniki, które wypracował jeszcze podczas pisania tekstów poświęconych doświadczeniom niewoli, więzienia i gułagu (o czym już powyżej pisałem) – nakłada na siebie obrazy, przestrzenie pamięci w sytuacjach, w których bohaterowie znajdują się w jakimś konkretnym miejscu, jakiejś określonej przestrzeni, ale duchowo nie są w niej całkowicie obecni. Z bardzo wąskim, dookreślonym „tu i teraz” łączona jest szeroka, niedookreślona, obejmująca szeroką przestrzeń i czas „nie tutaj”. Umożliwia to „rozszczerzenie” czy nawet negację opisywanej jako realna danej sytuacji. Umożliwia też za sprawą wyimaginowanego przekraczania ograniczeń przestrzennych uwolnienie figur/postaci świata powieściowego w ich przeżyciach, nadając im często charakteru mistyczno-medytacyjnego⁷¹. Postać Montaga udowadnia, że Horst Bienek konstruuje tożsamość w taki sposób, że powstaje ona w większości poprzez „znaki

69. Zob. Wolfgang Frühwald, *Grenzgänger der Erinnerung...*, s. 13–40; Por. również: Wolfgang Frühwald, *Sprache als Heimat: zum Verhältnis von Erinnerung und Geschichte im Werk Horst Bieneks*, w: „Locumer Protokolle” 1983, Nr 30 (1983), s. 42–56; Wolfgang Frühwald, *Sprache als Heimat. Zu Horst Bieneks Gleiwitzer Tetralogie*, w: „Arbitrium: Zeitschrift für die Rezensionen der germanistischen Literaturwissenschaft” 1984, Nr 3, s. 322–331.

70. Zob. Homi Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, Stauffenburg Verlag, Tübingen 2000.

71. Zob. Jürgen Joachimsthaler, *Das Atmen der Sätze in der Enge des Wort-Raums...*, s. 78.

pamięci”, przy czym pamięć sama jest tworem, którego nie ma „w oryginale”. Taki sposób postępowania można opisać, odwołując się do systemu Luhmanna, z jego „samotworzeniem” tożsamości i jej „Autopoiesis”⁷². Literatura promowana przez Związek Wypędzonych umożliwiała w patetycznej i jakoby mimetycznej formie wszystkie nostalgiczne nawiązania do czasu konfliktów narodowo-tożsamościowych⁷³, przekreślając wielokulturowy charakter Śląska, podkreślając natomiast i legitymizując wszystkie próby narodowego zawłaszczenia. Twórczość Bienka jest inna – nie oplakuje on i nie wspomina tkliwo-sentymentalnie „niemieckiej ojczyzny”, a (re)konstruuje (poetologicznie w sposób bardzo nowoczesny – co pokazałem powyżej) ojczyznę niemieckich, polskich i żydowskich Górnoślązaków oraz fakt, że ów mit zniszczony został przez nazistowski przymus jednoznacznego określenia się narodowego⁷⁴.

Nie bez powodu na końcu *Opisu pewnej prowincji* gliwicki autor zanotował (a czego w ostateczności nie zrealizował), że na sam koniec *Tetralogii* chciał się bezpośrednio zwrócić do młodych czytelników: „Tak, tak to było. [...] a niektórzy ludzie, którzy to czytali, twierdzą, to było inaczej, ale uwierzcie mi, tak było, to prawda, mit i jedno i drugie równocześnie”⁷⁵. Nie zrobił tego w tak bezpośredni sposób, ale ponownie za pośrednictwem radcy Georga Montaga, który – po (opisanej wyżej) scenie z „broniącym” śląskich nazw miejscowości proboszczem – pożegnał się z gośćmi tymi słowami:

Opowiem państwu pewną historię, która wam, moi przyjaciele i ... [...] moi wrogowie, uczyni ten kraj trochę bardziej zrozumiałym [...]

W naszym mieście są trzy mosty przez Kłodnicę, każdy je zna. [...] I przyjdzie taki czas, kiedy jeden most się zawali, drugi zostanie wysadzony, a trzeci, zielony, z drzewa, spłonie. Wtedy przyjdzie ktoś i przrzuci przez Kłodnicę most z papieru, a ci, którzy w ten most zwątpią, zatoną w rwącej wodzie, kiedy nadejdzie przybór, ale ci, którzy uwierzą w ten most i przejdą po nim, osiągną drugi, bezpieczny brzeg..⁷⁶

72. Zob. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1984.

73. Zob. Louis, Ferdinand Helbig, *Der ungeheure Verlust. Flucht und Vertreibung in der deutschsprachigen Belletristik*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1987.

74. Zob. również: Mirosława Zielińska, *Narrative Bewältigung von Schuld und Trauma in der deutschsprachigen Autobiographie vor 1989/1990*, Wydawnictwo Atut, Wrocław 2011, s. 139.

75. Bienek, *Beschreibung einer Provinz...*, s. 252.

76. Bienek, *Pierwsza polka*, s. 199.

ER(R)GO

omówienia | komentarze | polemiki



Homo hierarchicus w nowoczesnej utopii
(na przykładzie *Roku potopu*
Margaret Atwood
i *Atlasu chmur* Davida Mitchella)

Niniejszy artykuł jest próbą socjologicznej refleksji nad literaturą. Przedmiotem analizy będzie powieść, potraktowana jako szczególny zapis charakterystyki pewnego typu modelu społeczeństwa¹. Wszak, jak pisał Georg Simmel, w dążeniu do

uzyskania w oparciu o społeczną egzystencję możliwości nowego uogólnienia naukowego zasadniczy wysiłek skupia się na tym, by sięgając po dowolne przykłady wyprowadzać uogólnienie i dowieść jego sensowności. Z pewną przesadą, użyteczną tu z uwagi na przejrzystość metodologiczną, można powiedzieć, że momentem decydującym jest to, iż przykłady te są możliwe, nie zaś to, że są one autentyczne [...] są one [bowiem] jedynie przedmiotami analizy – samymi w sobie mało istotnymi, celem naszym jest tu zaś właściwe i płodne przeprowadzenie tej analizy, a nie prawda o autentyczności jej przedmiotów. Zasadniczo badanie takie można by przeprowadzić także w oparciu o sfinansowane przykłady².

Podążając tropem Umberta Eco, można byłoby powiedzieć, że chodzi o coś w rodzaju „odszyfrowania tekstu jako świata”³. Zresztą utopia jako pewien sposób refleksji o świecie, znajdujący wyraz w formie literackiej, stwarza niewątpliwie możliwości dla socjologicznej wyobraźni, pozwala przedstawić to, czego nie można (jeszcze) zweryfikować i potwierdzić w rzeczywistości⁴. Propozycja ta nie jest nowa. Arystoteles w *Poetyce* wyraża to stanowisko w następujący sposób: „Zadaniem

1. Krzysztof Łęcki, *Literatura piękna*, w: *Encyklopedia socjologii*. T. 2, red. Andrzej Kojder, Krzysztof Kosela, Włodzimierz Kwaśniewicz, Hieronim Kubiak, Janusz Mucha, Jerzy Szacki, Marek Ziółkowski, PWN, Warszawa 1999, s. 128–131. Krzysztof Łęcki, *Socjologia literatury*, w: *Literatura polska XX wieku. Przewodnik encyklopedyczny*. T. 2, red. Artur Hutnikiewicz, Andrzej Lam, PWN, Warszawa 2000.

2. Georg Simmel, *Socjologia*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, PWN, Warszawa 1975, s. 113–114.

3. Umberto Eco, Richard Rorty, Jonathan Culler, Christine Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, przeł. Tomasz Bieroń, Znak, Kraków 1996, s. 29.

4. Jerzy Szacki, *Spotkania z utopią*, Iskry, Warszawa 1980, s. 27.

poety jest mówienie nie o tym, co się rzeczywiście stało, lecz o tym, co się mogło stać, przy czym ta możliwość wynika z konieczności lub z prawdopodobieństwa”⁵. Świat stworzony przez twórcę nie musi być autentyczny, realny – musi być natomiast prawdopodobny. Tak sformułowane podejście poznawcze do tekstu literackiego sytuuje się niezwykle blisko fenomenologii świata społecznego, która jest nurtem refleksji socjologicznej dostrzegającym właśnie „[...] w literaturze szansę i metodę odkrycia nie tylko nie dość znanych, ale i niedostępnych tradycyjnemu socjologicznemu instrumentarium aspektów społecznego świata”⁶.

Celem, jaki stawiam sobie w niniejszym szkicu, jest opis hierarchicznego modelu społeczeństwa, tak jak przedstawia się on w dystopijnej⁷ powieści *Rok potopu* kanadyjskiej pisarki Margaret Atwood oraz w jednej z narracji *Atlasu chmur – Anyfonie Sonmi 451* brytyjskiego pisarza Davida Mitchella. Chciałabym wskazać elementy wspólne dla tych konstrukcji świata społecznego ze szczególnym uwzględnieniem roli hierarchicznego porządku ukazanego we wspomnianych przedmiotach analizy, a następnie zwrócić uwagę na różnice w funkcjonowaniu wybranych zbiorowości działających w obrębie szeroko rozumianego świata społecznego. Podobieństw i różnic poszukam, odwołując się do teorii francuskiego socjologa i antropologa Louisa Dumonta, który akcentuje szczególną rolę hierarchii jako fundamentalnej zasady organizującej życie społeczne, uznając ją za typową w społeczeństwach tradycyjnych, a postrzeganą za anomalię i odstępstwo od normy w społecznościach nowoczesnych⁸. Ponadto odniosę się do schematu struktury świata społecznego autorstwa Jacka Szmataki, istotnego dla uchwycenia i zrozumienia procesów zachodzących w obrębie danej zbiorowości i relacji tej zbiorowości z resztą społeczeństwa.

Hierarchia i człowiek nowoczesny

Gdy sięgniemy do początków europejskiej cywilizacji, to w języku greckim odnajdziemy słowo *hierarchios* oznaczające „mający święte początki, związane

5. Arystoteles, *Poetyka* 1451 a 36, cyt. za: Paweł Ćwikła, *Kilka uwag o związku socjologii z literaturą*, „Studia Socjologiczne”, 2006, nr 2, s. 139

6. Krzysztof Łęcki, *Literatura piękna...*, s. 129.

7. Termin *dystopia* bardzo często bywa używany zamiennie z *antyutopią*. Należy podkreślić, że niektórzy badacze wyraźnie rozgraniczają antyutopię od dystopii. Antyutopia jest wtedy rozumiana jako tekst stanowiący polemikę z wyobrażeniami o świecie doskonałym, zaś dystopia przedstawia pesymistyczny obraz przyszłości, będący następstwem aktualnych zjawisk rzeczywistości. Por. Andrzej Juszczyk, *Stary wspaniały świat*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014, s. 91; Andrzej Niewiadomski, Antoni Smuszkiewicz, *Leksykon polskiej literatury fantastycznonaukowej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1990, s. 263.

8. Louis Dumont, *Homo hierarchicus*, przeł. Anna Lebeuf, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2009, s. 53.

z kultem bogów”⁹. W potocznym rozumieniu hierarchia kojarzy się z ramami dowodzenia, w obrębie których istnieje naturalny porządek elementów niższych względem tych znajdujących się wyżej. W wojsku struktura organizacyjna dowodzenia i zarządzania określa, kto jest komu podległy i kto czyje polecenia winien jest wykonywać. W instytucji kościelnej kapłan (wikary) odpowiada przed proboszczem, proboszcz przed biskupem, ten zaś przed papieżem. Mówimy wtedy o relacjach podrzędności i nadrzędności poszczególnych elementów względem siebie, w których „chodzi o systematyczne stopniowanie władzy”¹⁰.

Dumont zwraca uwagę na całkowicie odmienne rozumienie hierarchii w społeczeństwie kastowym Indii, które dosyć powszechnie kojarzy się człowiekowi Zachodu z zamknięciem, niewolą, nierównością czy też po prostu wykluczeniem. Istotnym jest, aby podkreślić, że w systemie kast indyjskich pojęcie gradacji, czy też stopniowania, nie jest związane z posiadaniem władzy przez kogoś nad kimś, gdyż mówiąc o hierarchii, w tym kontekście mamy na myśli prestiż wynikający z przynależności do danej grupy. Elementem wyznaczającym położenie poszczególnych części zbiorowości względem całości jest kategoria ściśle religijna, którą stanowi opozycja czyste/nieczyste¹¹. W myśl tego rozróżnienia to, co jest nieskazitelne, ma przewagę nad tym, co skażone, zatem prace uznawane za czyste powinny być odseparowane od czynności wykonywanych przez rzeźników, grabarzy skór czy czyścicieli latryn, co jednoznacznie wywołuje skojarzenia z nieczystością. Dumont argumentuje, że zasada hierarchii stanowi fundamentalny element, wokół którego skupia się system społeczny ideologii kastowej. Podążając tym tropem, Celestine Bougle definiuje system kastowy jako zbiór grup dziedzicznych, zróżnicowanych i powiązanych ze sobą za pomocą następujących wyróżników: gradacji statusu lub hierarchii, szczegółowych przepisów zapewniających separację grupy oraz przez podział pracy i współzależność wynikającą z tego¹². Opozycja czyste/nieczyste ma tutaj rozstrzygające znaczenie i jest najistotniejszą zasadą gradacji i statusu. To wyznacznik i miernik hierarchii, to czynnik rządzący całością rozumianą jako struktura. Tak postrzegane istotne odniesienie elementu do całości jest kluczem do uchwycenia znaczenia hierarchii w społeczeństwach tradycyjnych. Jak wskazuje Dumont, „[...] w naszej cywilizacji odniesienie do całości zastąpiliśmy odniesieniem do prostego, niezależnego, samowystarczalnego elementu – czyli do indywiduum lub do substancji”¹³.

9. „Hierarchia”, w: *Słownik wyrazów obcych*, red. Elżbieta Sobol, PWN, Warszawa 1995, s. 431.

10. Dumont, *Homo hierarchicus*, s. 125.

11. Dumont, *Homo hierarchicus*, s. 99.

12. Celestin Bougle, *Essais sur le regime des Castel*, Paris 1927, s. 4, cyt. za: Dumont, *Homo Hierarchicus*, s. 98.

13. Dumont, *Homo hierarchicus*, s. 99.

W tym strukturalnym układzie izolacja określonej grupy, jej zamknięcie, podkreślanie różnic – wynikają nie z chęci zaakcentowania swej indywidualności, ale z „[...] posłuszeństwa wobec porządku całości”¹⁴. To całość rządzi poszczególnym składnikiem, a część jest posłuszna hierarchicznemu porządkowi wyznaczonemu przez całość. Tak sprecyzowany model hierarchii w społeczeństwach tradycyjnych jest całkowicie odmienny od rozumienia hierarchii w społeczeństwach nowoczesnych. W tym pierwszym realizacja indywidualnego szczęścia schodzi na dalszy plan, ponieważ ważniejsze jest społeczeństwo jako całość, jako człowiek zbiorowy. Hierarchia jest tym czynnikiem, który porządkuje strukturę, wprowadzając harmonię do tak funkcjonującego mechanizmu. Zadaniem poszczególnego człowieka jest troska o globalny ład, w którym sprawiedliwość polega na proporcjonalnym podziale funkcji społecznych w obrębie całej grupy. Inaczej dzieje się w społeczeństwie nowoczesnym – tutaj dążenie do realizacji indywidualnych celów bierze górę nad dobrem zbiorowości. Każdy człowiek z osobna jest wcieleniem całej ludzkości, a społeczeństwo postrzegane jest jedynie jako środek służący jednostce do osiągnięcia założonych przez nią celów. W aspekcie ontologicznym – mówi Louis Dumont – „[...] społeczeństwo już właściwie nie istnieje, jest tylko elementarną przesłanką; wymaga się od niego jedynie, by nie było przeszkodą dla żądań wolności i równości”¹⁵. Tak zarysowany zostaje dychotomiczny podział społeczeństwa: z jednej strony mamy społeczeństwo nowoczesne, egalitarne z ideałami wolności i równości; na przeciwległym biegunie – społeczeństwo tradycyjne z hierarchią jako wartością nadrzędną rzeczywistości społecznej. Do znaczenia tendencji indywidualizmu w krajach demokratycznych nawiązuje także Alexis de Tocqueville, pisząc:

W społeczeństwach demokratycznych ciągle pojawiają się nowe rody, a znikają dawne; te, którym udaje się przetrwać, przeobrażają się nieustannie; wątek dziejów zrywa się co chwila, zacierają się ślady poprzednich pokoleń. Ludzie łatwo zapominają o tych, którzy żyli przed nimi, a o tych, którzy po nich przyjdą, nie myślą ani trochę. Interesują się tylko swoimi najbliższymi. [...] System arystokratyczny połączył wszystkich obywateli w długi łańcuch, który ciągnął się od chłopca do króla. Demokracja zerwała ten łańcuch i rozdzieliła wszystkie jego ogniwa. [...]¹⁶.

Wizji społeczeństwa demokratycznego autor *Dawnego ustroju i rewolucji* przeciwstawia obraz arystokracji, której członkowie znali swoich przodków, a myślami wybiegali w przyszłość, ciesząc się z perspektywy posiadania wnuków. Ludzie

14. Dumont, *Homo hierarchicus*, s. 95.

15. Dumont, *Homo hierarchicus*, s. 55.

16. Alexis de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. Barbara Janicka, Marcin Król, Znak, Kraków 1996, s. 107.

czuli się odpowiedzialni za siebie, mieli świadomość, iż są częścią spójnego łańcucha dziejów. To hierarchia społeczna tak bardzo zarysowująca się w społeczeństwie arystokratycznym wyznaczała pozycję i określała, „[...] że każdy ma zawsze ponad sobą człowieka, którego wsparcia potrzebuje, a poniżej siebie ludzi, od których może domagać się pomocy”¹⁷. A zatem warstwa społeczna w systemie arystokratycznym stawała się dla każdego członka czymś w rodzaju „małej ojczyzny”, o którą zabiegał bardziej niż o kraj pochodzenia. Identyfikował się z rodem, wspólnotą sobie bliską – definiował siebie przez pryzmat całości. Często zapominał o sobie na rzecz wspólnoty, którą reprezentował. Był spójnym elementem całości. Ten stan ducha, tak pojmowane rozumienie rzeczywistości społecznej, Dumont nazywa apercpcją socjologiczną:

[...] człowiek nie jest już szczególnym wcieleniem jakiejś abstrakcyjnej natury ludzkiej, ale mniej lub bardziej autonomicznym wyrazem specyficznej ludzkiej zbiorowości – społeczeństwa. By w uniwersum indywidualistycznym taki punkt widzenia został zrealizowany, powinien przyjąć formę doświadczenia, wręcz osobistego objawienia¹⁸.

Dlatego właśnie doświadczenie apercpcji socjologicznej jest niezwykle silne w społeczeństwach tradycyjnych, u podstaw których leży idea człowieka jako członka zbiorowości.

Zagadnienie specyfiki relacji jednostka – społeczeństwo podejmuje także Jacek Szmátka, wysuwając postulat analizowania mozaiki świata społecznego jako wielopoziomowej struktury, której poszczególne płaszczyzny są względem siebie jakościowo różne, odrębne i w pewnym stopniu autonomiczne. Zdaniem Jacka Szmátki: „Najogólniejszą ontologiczną charakterystyką świata społecznego jest jego emergencyjność, jakościowa różnorodność”¹⁹. Można zatem wyróżnić wielkie systemy społeczne; na niższym poziomie znajdują się wielkie grupy społeczne; następnie wyodrębniamy małe grupy społeczne, a ostatni poziom stanowią jednostki, czyli ludzie, ich zachowania, cechy i postawy. Jest to najbardziej elementarny poziom zjawisk społecznych i składnik struktury świata społecznego. Małe grupy i jednostki tworzą sferę mikrostruktur, natomiast wielkie grupy i systemy społeczne należą do makrostruktur. O emergencyjności układu Szmátka mówi: „Rzeczywistość społeczna jest układem [...] w którym każdy poziom charakteryzuje się emergentnymi w stosunku do poziomów niższych i do poziomów wyższych właściwościami”²⁰. Stąd też Szmátka wysuwa postulat analizowania rzeczywistości społecznej jako układu, w którym należy przede

17. De Tocqueville, *O demokracji...*, s. 108.

18. Dumont, *Homo hierarchicus*, s. 50.

19. Jacek Szmátka, *Małe struktury społeczne*, PWN, Warszawa 1989, s. 14.

20. Jacek Szmátka, *Jednostka i społeczeństwo*, PWN, Warszawa 1980, s. 138.

wszystkim opisać i wyjaśnić zjawiska zachodzące na określonych poziomach. Nie należy badać rzeczywistości społecznej jako układu całościowego; nie istnieje rzeczywistość społeczna *w ogóle*, bowiem

[...] działające jednostki są elementami mikrostruktur, te zaś elementami makrostruktur, które z kolei tworzą cały świat społeczny. Zatem działające jednostki są pośrednio, poprzez uczestnictwo w mikrostrukturach – składnikami makrostruktur i ogólnie świata społecznego²¹.

O współzależności jednostek działających w obrębie konkretnych poziomów pisał też Stanisław Ossowski: „»Struktura« to coś więcej niż skład zróżnicowanych elementów. »Struktura« to określony układ tych elementów, to pewien system stosunków”²². Jednym z przykładów grup należących do makrostruktur społecznych są klasy społeczne, natomiast kasta to typ grupy znajdującej się w obrębie mikrostruktur.

Rok potopu i Antyfona Sonmi 451 – przedmioty analizy

Zarówno *Rok potopu*, jak i narracja *Sonmi 451*, to ciekawe przykłady współczesnych dystopii, które – niejednokrotnie w drastycznej, przerysowanej formie – próbują zwrócić uwagę na negatywne kierunki rozwoju zachodniej cywilizacji, są literacką, ale też intelektualną próbą diagnozy stanu dzisiejszego świata²³. Diagnozy nawiązującej formą do klasycznych dzieł antyutopijnych, takich jak *Rok 1984* Orwella czy *Nowy wspaniały świat* Huxleya. Wizja świata dystopii literackich to negatywny obraz porządku społecznego, to próba uwrażliwienia, a zarazem ostrzeżenia czytelnika, że tendencje i paradygmaty rzeczywistości, w której przyszło mu żyć, mogą okazać się katastrofalne w przyszłości. Podobnie zadanie literatury antyutopijnej (nazywanej także dystopijną) definiuje Keith M. Booker: „[dystopie] mają nieść ze sobą nową perspektywę na niebezpieczne społeczne praktyki, które w innym przypadku mogłyby zostać przeoczone lub uznane za powszechnie obowiązujące”²⁴.

21. Szmatka, *Jednostka...*, s. 139.

22. Stanisław Ossowski, *O strukturze społecznej*, PWN, Warszawa 1982, s. 12.

23. Rola literatury dystopijnej jest również omawiana przez Petera Fittinga, zob. Peter Fitting, *Utopia, Dystopia and Science Fiction*, w: *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, red. Gregory Claeys, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 135–153, a także Raffaellę Baccolini i Toma Moylana, zob. Raffaella Baccolini, Tom Moylan, *Introduction: Dystopia and Histories*, w: *Dark Horizons: Science Fiction and the Dystopian Imagination*, Routledge, New York 2003, s. 7, oraz Margaret Atwood, *In Other Worlds: SF and the Human Imagination*, Doubtree, New York 2011, s. 66, 85.

24. Keith Booker, *The Dystopian Impulse in Modern Literature*, Greenwood Press, London 1994, s. 19.

David Mitchell w *Antyfonie Sonmi 451* odsłania wizję świata, w którym władzę przejęły korporacje, a korporacyjny kapitalizm rządzi i reguluje każdy aspekt ludzkiego życia. Miejsce w strukturze zhierarchizowanego społeczeństwa utopijnego wyznacza władza. W analizowanej narracji rysuje się wyraźnie gradacyjny charakter społeczeństwa, warstwa uprzywilejowana, korporacyjna, znajduje się na szczycie piramidy stratyfikacji; niższą grupę podporządkowaną tworzą Czystokrwisci, wśród których można wyróżnić Konsumentów. Najniższy szczebel zajmują Fabrykanci – klony hodowane w wylęgarniach, wykorzystywane do niewolniczej pracy na rzecz plutokracji. Z drugiej strony, ten układ gradacyjny może być również postrzegany, zgodnie z obserwacją Stanisława Ossowskiego, jako przykład podziału dychotomicznego na grupy znajdujące się na przeciwnych biegunach – tych dominujących oraz zdominowanych. Ossowski słusznie zaznacza, że:

[...] gdy sięgamy do folkloru, gdy sięgamy do spuścizny pozostawionej przez działaczy społecznych – od proroków Judy i Izraela po manifesty rewolucyjne XIX i XX wieku – narzuca się przekonanie, że najbardziej popularnym, a w każdym razie najbardziej doniosłym społecznie ujęciem społecznej stratyfikacji jest ujęcie dychotomiczne: podział społeczeństwa na dwie główne grupy, na tych co są u góry, i tych, co na dole²⁵.

W narracji *Antyfona Sonmi 451* fabrykanci to przykład kasty – grupy znajdującej się w obrębie mikrostruktur społecznych i charakteryzującej się hermetyzmem i ekskluzywnością społeczną. Konsumenci natomiast tworzą klasę społeczną – grupę o znacznie bardziej otwartym charakterze, należącą do makrostruktur.

Druga z analizowanych dystopii, *Rok potopu*, to powieść, której akcja zaczyna się wtedy, kiedy kończy się świat. Przeszedł Potop – „*Bezwodny Potop*”²⁶, rodzaj zarazy, choroby, ostatecznej plagi, ale nie zesłanej przez Boga tak jak w starotestamentowej Księdze Rodzaju. Śmiertelna infekcja rozprzestrzeniła się z wiatrem, wirus był efektem ubocznym manipulacji genetycznych finansowanych przez Korporacje. W świecie wykreowanym przez Margaret Atwood ludzie dzielili się na tych, którzy zamieszkiwali Plebsopolie – obrzydliwe dzielnice nędzy opinane przez gangi walczące o wpływy i władzę, oraz na tych, którzy znajdowali się w Kompleksach – luksusowych dzielnicach zarządzanych przez wielkie Korporacje. Mieszkańcami Kompleksów byli pracownicy korporacji, biznesmeni, naukowcy na usługach wielkich przedsiębiorstw, wszyscy ci, „którzy unicestwiają stare gatunki, tworzą nowe i niszczą świat”²⁷. Kompleksy były jak twierdze, ale jednocześnie więzienia. Każdy telefon musiał być zarejestrowany, żeby ludzie nie mieli

25. Ossowski, *O strukturze...*, s. 121.

26. Margaret Atwood, *Rok potopu*, przeł. Marcin Michalski, Znak, Kraków 2010, s. 30.

27. Atwood, *Rok potopu*, s. 167.

okazji przekazywać poufnych informacji, a nad przestrzeganiem obowiązujących zasad życia społecznego czuwał KorpuSOKorp – niegdyś firma ochroniarska świadcząca usługi Korporacjom, teraz lokalna Policja.

Bezwodny potop zniszczył prawie wszystko, co istniało. Pozostała jedynie garstka ocalałych – to Ogrodnicy, ekologiczna sekta, rodzaj organizacji społecznej, głosząca potrzebę odnowy Świata, żyjąca zgodnie z prawami natury, buntująca się przeciw zabijaniu gatunków i polityce Korporacji degradującej naturalne zasoby Ziemi. Jak w świetle teorii ideologii kastowej Louisa Dumonta przedstawia się model społecznej hierarchii w omawianych utworach? Co wyznacza porządek w tak zarysowanym systemie stratyfikacji?

W odróżnieniu od systemu kastowego Indii, poddawanego analizie przez Dumonta, gdzie opozycja czyste/nieczyste jest elementem decydującym o zajmowaniu konkretnego poziomu w systemie stratyfikacji, u Mitchella władza jest czynnikiem rozstrzygającym o miejscu w społecznej hierarchii. Na samym szczycie znajdują się autokratyczne rządy korporacji, a zajmowanie tej pozycji w hierarchii gwarantuje najwięcej przywilejów. Najniższy poziom został wyznaczony Fabrykantom, czyli klonom hodowanym w wylęgarniach, pracującym jak niewolnicy i wykonującym prace nieraz zbyt niebezpieczne dla ludzi. Klon o imieniu Wing-027 przechwala się, że on i jego towarzysze działają „[...] na pustkowiach tak skażonych albo radioaktywnych, że czystokrwieści giną tam jak bakterie w chlorze”²⁸.

Ralf Dahrendorf, przedstawiając specyfikę społeczeństw utopijnych, wskazuje na zestaw socjologicznie rozpoznawalnych cech tych modeli; należą do nich: hermetyzm, izolacjonizm oraz ekskluzywność społeczna. Zdaniem niemieckiego badacza „społeczeństwa utopijne to zbiorowości kastowe, nie są to społeczeństwa klasowe, w których uciemiężeni walczą z ciemiężcami”²⁹. Zobaczmy zatem, czy powyższe właściwości projektów utopijnych można odnaleźć w omawianych narracjach oraz jak dalece determinują one kształt społecznego świata.

U Mitchella warstwa Fabrykantów (podporządkowana) jest odizolowana od reszty społeczeństwa, jej członkiem nie można się stać poprzez zasługi czy wzbogacenie się. Jest to grupa, która w rzeczywistości obciążona jest wyłącznie obowiązkami i nie ma możliwości korzystania z jakichkolwiek przywilejów, chociaż wśród reszty społeczeństwa panuje przekonanie, że fabrykantki to „sklonowane szczęściary”³⁰ – „[...] pracują zaledwie dwanaście lat, po czym przechodzą na emeryturę i wyjeżdżają na Hawaje”³¹. To powszechna opinia poddawanych

28. David Mitchell, *Atlas chmur*, przeł. Justyna Gardzińska, Wydawnictwo MAG, Warszawa 2012, s. 225.

29. Ralf Dahrendorf, *Out of Utopia*, w: *Essays on the Theory of Society*, Routledge & Kegan Ltd., London 1968, s. 109. [Przeł. M.B.].

30. Mitchell, *Atlas chmur*, s. 201.

31. Mitchell, *Atlas chmur*, s. 201.

ciągłej indoktrynacji ludzi przyszłości. Statek Arka, który miał być przepustką do lepszego życia w społecznościach postprodukcyjnych i przejściem do wyższej warstwy społecznej, jest w istocie rzeźnią, w której klony są brutalnie zabijane i poddawane procesowi recyklingu. Z kasty nie można wyjść, a fakt urodzenia w kaście determinuje los jednostki od początku do końca. Sonmi dostrzega, że „[...] ich los był przypieczętowany już w wylęgarniach”³². Co ciekawe, członkowie kast indyjskich wykazują posłuszeństwo wobec całości; świadomie uznają, że wartości wyznaczające hierarchię i określające ich położenie w takim czy innym miejscu służą zachowaniu strukturalnej spójności, korzystnej i niezbędnej z punktu widzenia całości. W narracji Mitchella klony są sztucznie *stymulowane*, by ich świadomość przynależności do grupy i wypełniania zadań przewidzianych dla poszczególnych członków tej zbiorowości przebiegała bez zakłóceń. Fabrykantki spożywają Mydło, które stępia ciekawość, wymazujące pamięć Amnezjady i mobilizującą do pracy Stymulinę.

Kolejną dominantą systemu kastowego jest ekskluzywność społeczna. Zarówno Sonmi, jak i jej towarzyszka Yonna-939 odczuwają ostracyzm grupy, gdy zaczynają kwestionować prawdziwość otaczającej rzeczywistości. Towarzyszki pracy w restauracji zaczynają podejrzliwie przyglądać się zachowaniu Sonmi i Yonny, dostrzegając, że jest ono inne niż pozostałych kelnerek. W wersji oryginalnej powieści pojawia się słowo *deviances*³³ (dewiacje) określające sposób zachowania Yonny. Justyna Gardzińska, tłumaczka polskiej wersji powieści Mitchella, posługuje się w tym miejscu słowem *odstępstwa*, zatem określeniem łagodniejszym i pozbawionym wyraźnie negatywnego nacechowania. Dewiacja jest definiowana jako silne odchylenie od normy w zachowaniu, postępowaniu, myśleniu. Jest to, inaczej rzecz ujmując, znaczne naruszenie równowagi jakiejś struktury czy systemu. *Odstępstwo* to z kolei odejście od zasad, idei, wartości; a zatem jest to postępowanie niezgodne z panującą normą. Postawa i sposób bycia Yonny naruszają porządek i stabilność grupy, co powoduje wykluczenie buntowniczką ze środowiska i atmosferę niechęci oraz wrogości otaczającą Yonnę. Zbuntowana kelnerka ogląda telewizję, sprząając, nie przestrzega pory zaciemnienia, naśladuje konsumentów, a Sonmi zauważa wówczas, że inne pracownice w kantine unikają Yonny-939. W innym miejscu Sonmi wspomina, iż ona sama odczuwała dotkliwą alienację: „[...] inne usługujące unikały mnie, jak wcześniej Yonny-939”³⁴.

Można wskazać jeszcze inną właściwość schematu kastowego w analizowanej narracji: to hermetyczny, zamknięty charakter grupy. Yonna porównuje miejsce pracy, bar szybkiej obsługi Papa Song, do więzienia. Ta zamknięta kopuła jest

32. Mitchell, *Atlas chmur*, s. 364.

33. David Mitchell, *Cloud Atlas*, Random House Trade Paperbacks, London 2012, s. 451.

34. Mitchell, *Atlas chmur*, s. 215.

nie tylko surowo monitorowanym miejscem pracy, ale także, jeśli nie przede wszystkim, domem dla usługujących kelnerów. Stąd nie ma wyjścia – istnieje tylko teoretyczna możliwość spłacenia inwestycji i przejścia do wyższej warstwy społecznej, ale ta możliwość w rzeczywistości jest fikcją. Przepisy zabraniają zwracania się do konsumenta bez zaproszenia, a także nawiązywania jakichkolwiek kontaktów z członkami wyższych warstw społecznych. Inna reguła przewiduje: „[...] jeśli usługująca zatrzymuje sobie na własność cokolwiek, nawet myśli, odrzuca tym samym miłość, jaką Papa Song okazuje swą Inwestycją”³⁵.

Przedstawicielami klasy społecznej są w powieści Mitchella Konsumenci. W historii refleksji społecznej teoria struktury klas społecznych stała się jednym z głównych zagadnień, wokół których krystalizowała się filozofia Karola Marksa. Marksizm – pisze Jerzy Szacki – „[...] nie przestał być przedmiotem gorących sporów i jednym z najtrwalszych układów odniesień i poszukiwań w zakresie teorii społeczeństwa”³⁶. Dla Marksa klasa jest zasadniczym składnikiem podziału społeczeństwa; na poziomie struktur „[...] społeczeństwo nie składa się z jednostek, lecz wyraża sumę więzi i stosunków, w których jednostki te pozostają względem siebie”³⁷. Wychodząc z założenia, że najistotniejszą sferą aktywności ludzi jest praca, w toku której ludzie wytwarzają dobra niezbędne dla zaspokojenia potrzeb, niemiecki filozof wyodrębnia dwa wielkie segmenty, znajdujące się na przeciwległych biegunach: klasę właścicieli i klasę robotniczą. Inaczej rzecz ujmując, społeczeństwo dzieli się na tych, którzy są właścicielami dóbr kapitałowych, i na tych, którzy takiej własności są pozbawieni. W opinii Marksa wszelkie podziały i konflikty społeczne są skutkiem podziałów i konfliktów klasowych, bowiem jednostki, które są w posiadaniu środków produkcji, wyzyskują tych, którzy wykonują dla nich pracę. Warstwa uprzywilejowana, dysponująca znaczną częścią środków produkcji, dąży do maksymalizacji zysków i nie ma na celu sprawiedliwego podziału dóbr. Niewątpliwie, klasa stanowi grupę bardziej otwartą niż kasta, a przejście do wyższej klasy społecznej jest możliwe, choć w praktyce bardzo trudne do zrealizowania³⁸.

35. Mitchell, *Atlas chmur*, s. 206.

36. Jerzy Szacki, *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, PWN, Warszawa 2002, s. 212.

37. Karol Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, przeł. Jan Wyzozembski, Warszawa: Książka i Wiedza 1986, s. 192.

38. Problem ten można dostrzec w *Lalce* Bolesława Prusa uznawanej za powieść o naturze transformacji systemowej, zob. Krzysztof Łęcki, *Inny zapis. „Sekretny dziennik” pisarza jako przedmiot badań socjologicznych. Na przykładzie „Dzienników” Stefana Kisielewskiego*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012, s. 81. Prus przedstawia postać Wokulskiego, który zakochując się bez pamięci w pięknej arystokratce Izabeli Łęckiej, zdaje sobie sprawę, iż jedyną możliwością wejścia w bliższe kręgi ukochanej jest zdobycie majątku, zgromadzenie odpowiedniej ilości dóbr materialnych. To przyniesie mu prestiż, bo w oczach arystokratki, Wokulski – kupiec jest nikim; to człowiek nie z jej kręgów towarzyskich, nie tej samej *blękitnej krwi*. Tak więc Wo-

W społeczeństwie przyszłości zaprojektowanym przez Mitchella konsumenci mają obowiązek wyrabiania określonych limitów wydatków, a obywatele niewywiązujący się z tego nakazu zostają zdegradowani do niższej grupy społecznej lub wykluczeni poza struktury państwa, przebywają w slumsach „untermenszów”, a także tworzą kolonie „[...] wywłaszczonych czystokrwistych, którzy wolą trudne życie w górach od slamsówuntermenszów”³⁹. Sonmi, poznając obóz unionistów, tak opisuje mieszkańców:

Historia każdego mieszkańca kolonii była inna. Poznałam tam ujęurskich dysydentów, rolników z delty Ho Chi Minh, którym uprawną ziemię wysuszono na pył; niegdyś szanowanych bohaterów Współmiasta, którzy starli się z polityką korporacji; dewiantów bez szans na zatrudnienie; ludzi pozbawionych dolarów z powodu chorób psychicznych⁴⁰.

Unia przygotowywała się do wielkiej rewolucji mas, zamierzała spowodować „[...] podniesienie sześciu milionów fabrykantów i fabrykant”⁴¹. Rewolucja wyzyskiwanych obywateli miała usunąć zło z państwa. Archiwista dokumentujący zeznania Sonmi mówi: „Nie rozumiem, dlaczego nie pojął od razu, że to mrzonka chorej wyobraźni?”⁴². Sonmi odpowiada zgodnie z duchem marksistowskiej ideologii: „Wszystkie rewolucje są mrzonkami chorej wyobraźni, dopóki do nich nie dojdzie; potem stają się nieuniknioną historyczną koniecznością”⁴³.

Wszystkie ciężkie i niebezpieczne prace nie są wykonywane przez ludzi – Konsumentów, ale przez klony, które pracują przy liniach produkcyjnych w fabrykach, przetwarzają ścieki, wydobywają ropę i węgiel oraz podtrzymują reakcje w reaktorach. Jeśli nie klony, to kto by „[...] podnosił, kopał, ciągnął, pchał? Siął, zbierał?”⁴⁴. Konsumenci nie zajmują się pracą fizyczną – to klasa dominująca, która ma prawo „[...] zakosztować owoców z drzewa NeaSoCopro”⁴⁵.

Dychotomiczny układ można również zaobserwować w drugiej omawianej dystopii – w *Roku potopu*. Świat społeczny jest podzielony na tych, którzy mieszkają w Kompleksach – bogatych dzielnicach zajmowanych przez pracowników Korporacji, oraz na Świat Złowszechny, będący schronieniem dla reszty społeczeństwa, nienależącej do elit korpokratycznego państwa; są oni nazywani plebszczurami.

kulski wyjeżdża na wojnę, by się dorobić i tym samym zostać zauważonym przez arystokrację – warstwę uprzywilejowaną. Jednakże to nie wystarcza i w ostatecznym rozrachunku Wokulski wciąż pozostaje w oczach Izabeli tylko kupcem, niegodnym jej – arystokratki.

39. Mitchell, *Atlas chmur*, s. 350.

40. Mitchell, *Atlas chmur*, s. 351.

41. Mitchell, *Atlas chmur*, s. 346.

42. Mitchell, *Atlas chmur*, s. 346.

43. Mitchell, *Atlas chmur*, s. 346.

44. Mitchell, *Atlas chmur*, s. 347.

45. Mitchell, *Atlas chmur*, s. 246.

Plebszczury zajmują Plebsopolie – współczesne miasta, gdzie dzielnice bogatsze, takie jak Fernside, Golfgreens czy Solarspace, graniczą z dzielnicami biedy, a nawet skrajnego ubóstwa, określanymi jako Zapadlisko czy Laguna Ścieków. Nazwy te w sposób jednoznaczny definiują charakter tych miejsc, gdzie ludzie znikają bez śladu. W samym środku tak skonstruowanej topografii miejskiej swoją siedzibę mają Boży Ogrodnicy – lokalna sekta ekologiczna należąca do mikrostruktur społecznych. Władzę w tej społeczności stanowią Adamowie i Ewy, w systemie hierarchii stojący wyżej niż cała reszta „[...] choć ich numery wskazywały na dziedziny specjalizacji, nie na pozycję”⁴⁶. Adam Pierwszy, przywódca, wielokrotnie podkreśla, że „[...] na płaszczyźnie duchowej wszyscy Ogrrodnicy są równi. Pod względem materialnym było już inaczej”⁴⁷.

Charakterystyczną cechą tej zbiorowości jest system gradacji statusu, w którym elementarny komponent, jakim jest jednostka, określa się zgodnie z zasadą posłuszeństwa wobec całości. Tak jak w hierarchii społeczeństwa tradycyjnego to całość rządzi poszczególnym składnikiem, a ideałem nadrzędnym jest dobro zbiorowości. Podział funkcji społecznych w obrębie grupy, obowiązki wynikające z zajmowanej pozycji przez poszczególnych członków mają doprowadzić do realizacji globalnych celów społeczności. W tym ujęciu społeczeństwo to człowiek zbiorowy, odniesieniem jest całość, nie indywidualum. Adam Pierwszy zaznacza, że codzienne prace wykonywane przez Ogrrodników mają „[...] uczyć tego, że wszyscy, z dziećmi włącznie, powinni wspierać życie wspólnoty”⁴⁸. Działanie na rzecz dobra wspólnego jest priorytetem, dlatego „Ogrrodnik nie powinien nagłaśniać własnych problemów osobistych”⁴⁹. Społeczność ta jednakże nie jest tak hermetyczna jak analizowana wcześniej grupa fabrykantów w *Atlasie chmur*. Charakter tej struktury jest bardziej otwarty; ktokolwiek zechce, może przyłączyć się do wspólnoty, chociaż Ogrrodnicy są bardzo uważni i roztropni, jeśli chodzi o przybyszów z zewnątrz, których uprzednio weryfikują i dość skrupulatnie monitorują w momencie przyłączenia się do grupy. Chodzi o to, aby nie dopuszczać do społeczności szpiegów korporacyjnych lub osób nieznanego pochodzenia, mogących zaburzyć sprawnie działający schemat grupy: „Tego rodzaju uciekinierzy i uciekinierki często przemycali ze sobą informacje. Formuły. Długie listy kodów. Tajemnice związane z testami. Firmowe kłamstwa”⁵⁰. Członkowie społeczności podejrzewali każdego ze Świata Złowszechnego, ale ufali sobie nawzajem.

46. Atwood, *Rok potopu*, s. 57.

47. Atwood, *Rok potopu*, s. 57.

48. Atwood, *Rok potopu*, s. 81.

49. Atwood, *Rok potopu*, s. 130.

50. Atwood, *Rok potopu*, s. 275.

To uczucie ufności, a także rytualne wykonywanie przewidzianych obowiązków wynikających z zajmowanej pozycji w hierarchii, budowało spójność grupy.

Jedną z cech systemu kastowego, którą można zaobserwować w *Atlasie chmur*, jest ekskluzywność społeczna oznaczająca ostracyzm grupy w momencie podawania w wątpliwość panującego ładu. W społeczności Ogrodników brakuje osób otwarcie kwestionujących otaczającą ich rzeczywistość. Nawet jeśli niektórzy członkowie grupy nie zgadzają się z panującymi zasadami, to – odwołując się do Goffmanowskiej metafory teatru – wchodzi za kulisy⁵¹, gdzie są sobą, nośnikami autentycznej jaźni w odróżnieniu od tej, prezentowanej na scenie. Zjawisko to można zaobserwować, analizując zachowanie Ren, która schodzi ze *sceny*, gdzie odbywał się jej *występ* jako Ogrodniczki, i wchodzi za *kulis*, w obrębie których wychodzi ze swej roli jako Ogrodniczki. W momentach tych nie podobają jej się ubrania noszone przez Ogrodników, są oni dla niej „płacy, prości, obdarci i tacy szarzy”⁵². Nawet dzieci ulicy, plebszczury „[...] ubierały się tak, że błyszcząły”⁵³. Zazdrości im świecidełek, lśniących przedmiotów „[...] takich jak różowe, fioletowe i srebrne telefony z kamerami, które migotały im w dłoniach jak karty w rękach magików”⁵⁴. W momentach takich Ren łamie również nakazy obowiązujące wśród członków Ogrodniczej społeczności i na przykład poznaje się z dziećmi ulicy – plebszczurami, podpatruje ich zabawy, a także zazdrości im beztróskiego zachowania. Niewątpliwie zachowanie takie można odczytywać jako bunt przeciw obowiązującym zasadom, ale jest to sprzeciw „ukryty”, zawołowany, zdecydowanie inny od tego prezentowanego przez Sonmi-451 czy jej towarzyszkę Yonnę, które w sposób otwarty manifestowały sprzeciw wobec reguł wyznaczonych przez system korpokracijnego państwa. Postawa i sposób bycia Yonny naruszają stabilność grupy, co powoduje wykluczenie buntowniczkę ze środowiska i atmosferę niechęci oraz wrogości otaczającą Yonnę.

Korpokracy zajmują osiedla nazywane Kompleksami. Pozostają odgrodzeni od reszty społeczeństwa wysokim murem, aby na zewnątrz nie przedostał się nikt. Poddawani ciągłej indoktrynacji „[...] nie odpowiadali wprost, klepali tylko jakieś ogólniki, które w ich mniemaniu były faktami”⁵⁵. W języku funkcjonuje nawet termin określający tych, którzy próbują sprzeciwić się obowiązującym regułom w Kompleksach – korporacjóbójstwo: „Jeśli należysz do Korporacji i robisz to, co im się nie podoba, nie żyjesz”⁵⁶. Korporacje nie tolerują żadnej opozycji,

51. Zob. Erving Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. Halina Datner-Śpiewak, Paweł Śpiewak, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 45.

52. Atwood, *Rok potopu*, s. 78.

53. Atwood, *Rok potopu*, s. 78.

54. Atwood, *Rok potopu*, s. 78.

55. Atwood, *Rok potopu*, s. 166.

56. Atwood, *Rok potopu*, s. 273.

a miejscowa policja wykorzystywana jest przez władzę do całkowitej kontroli obywateli. To swoisty policyjny nadzór nad każdym aspektem życia publicznego przejawiający się w zachęcaniu ludzi do donoszenia na sąsiadów i członków rodziny, wnikliwego zapoznawania się z przesyłaną korespondencją czy wreszcie zakazu posiadania broni palnej. Los tych, którzy próbują wyrazić sprzeciw, jest przesądzony: „[...] KorpuSOKorpowi świetnie wychodzi aranżowanie wysokiej klasy nieszczęśliwych wypadków, a giną w nich podejrzani z wyższych sfer ludzie, których zniknięcie bez śladu wywołałoby poruszenie wśród korporacyjnych hierarchów”⁵⁷. Scenariusz rozpisany przez korpokratyczny układ władzy jest realizowany w najdrobniejszych szczegółach.

Zatem można stwierdzić, iż w *Roku potopu* to mieszkańcy Kompleksów w organizacji życia funkcjonują jak kasta wyróżniająca się niezmiennością, uniformizmem i izolacjonizmem. Aspekt ten przejawia się wyraźnie w topografii miejskiej, w której wszystko jest oklepane, wypełnione sztywną atmosferą architektonicznej nijakości.

U Mitchella natomiast warstwa korporacyjna, uprzywilejowana, funkcjonuje jak klasa społeczna. W obydwu narracjach poddanych analizie miejsce na poszczególnych szczeblach hierarchicznej drabiny wyznacza władza państwa totalnego. Aby osiągnąć zamierzony cel, jakim jest utrzymanie istniejącego ładu społecznego, aparat władzy wykorzystuje między innymi mechanizm wywierania przemocy symbolicznej wobec grup zdominowanych. Strategia jest tym skuteczniejsza, im bardziej pozostaje ukryta. Dlatego też nasuwa się jeszcze jeden wniosek: mianowicie taki, że potęga korpokratycznego układu nie opiera się na wymuszonym posłuszeństwie, lecz na przyzwoleniu jednostek zdominowanych, ich dobrowolnej uległości wobec dominujących. Właśnie ta specyficzna postawa została nazwana przez Étienne’a de La Boétie’ego „dobrowolnym zniewoleniem”⁵⁸, czyli działaniem pozbawionym racjonalnej oceny własnego położenia, gdyż rzeczywistość jest postrzegana w kategoriach percepcji i oceny, które odzwierciedlają interes warstw dominujących. Jak pisze Umberto Eco: „Kiedy raz uzna się prawomocność fałszerstwa, przyjemności dostarczyć nam może jedynie to, że fałsz ów uzna się za prawdę”⁵⁹.

Boży Ogrodnicy, ekologiczna sekta *Roku potopu*, wyróżniają się na tle omawianych zbiorowości specyfiką hierarchicznego podziału. Ta mikrostruktura przypomina charakterem działania i organizacją formację właściwą społeczeństwu

57. Atwood, *Rok potopu*, s. 301.

58. Étienne de La Boétie, *The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude*, The Mises Institute, Auburn 1975, s. 17.

59. Umberto Eco, *Semiologia życia codziennego*, przeł. Joanna Ugniewska, Piotr Salwa, Czytelnik, Warszawa 1996, s. 57.

tradycyjnemu. Zgodnie z ustaleniami Dumonta, to całość rządzi określonym elementem, a część jest posłuszna hierarchicznemu porządkowi wyznaczonemu przez ową całość. W społeczności Ogrodników to nie aparat władzy jest elementem określającym hierarchię, ale posłuszeństwo poszczególnych członków grupy wobec całości struktury. W zbiorowości tej doskonale można zaobserwować także zjawisko apercpcji społecznej wśród tych, którzy tworzą tę organizację – chodzi tutaj o osobiste odczucia jednostek doświadczających uczucia przynależności do zbiorowości. To inaczej specyficzny sposób postrzegania siebie, w którym jednostka określa swoje miejsce, mówiąc: „ja jako jeden z nich”, a nie „ja i inni”. Działające w ten sposób jednostki stają się elementami mikrostruktur, te zaś częścią makrostruktur, które z kolei tworzą kompozycję rzeczywistości społecznej. Gdzieś w tak określonej konfiguracji odnajdujemy *homo hierarchicus*, człowieka funkcjonującego jako fundamentalny składnik owej rzeczywistości w wersji rodem z nowoczesnej utopii. Dla wspomnianego wcześniej Dahrendorfa: „Koncepcja społeczeństwa opartego całkowicie na zasadach egalitaryzmu jest nie tylko nie-realna, ale przede wszystkim przerażająca”⁶⁰. Nierówność, a więc zasada hierarchii, staje się dynamicznym impulsem, który pomaga strukturom społecznym w podtrzymaniu aktywności.

60. Ralph Dahrendorf, *Out of Utopia*, w: *Essays in the Theory of Society*, Routledge & Kegan Ltd., London 1968, s. 178. [Przeł. M.B.].



Myśl i działalność Buckminstera Fullera – od utopii technologicznej do świętej technologii

Uwagi wstępne

Amerykański wizjoner – Buckminster Fuller – jest jedną z najciekawszych osobowości twórczych XX wieku. Marshall McLuhan nazwał Fullera „Leonardem da Vinci naszych czasów”, odpowiadając w ten sposób na trudności związane z określeniem, czym zajmował się Fuller. Będący jednocześnie projektantem kopuł geodezyjnych, domów na maszcie, konstruktorem samochodów, kartografem, ekologiem, poetą i filozofem, Fuller sam siebie nazywał wszechstronnym projektantem (*comprehensive designer*). Ten wszechstronny projektant – zdaniem Fullera – ma stanowić rodzaj syntezy artysty i inżyniera, który dzięki kultywaniu wszechstronności jest w stanie rozwiązywać problemy ludzkości z punktu widzenia całości. Warto nadmienić, że kluczowy termin całość (*whole*) Fuller rozumiał zgodnie z duchem filozofii antycznej, która zakładała istnienie synchronii między mikrokosmosem (człowiekiem) i makrokosmosem. W takim ujęciu, nowożytny sposób rozumienia wiedzy, w którym kluczowy jest zarówno podział na tzw. dwie kultury (humanistykę i przyrodznawstwo), jak i ściśle rozróżnienie między podmiotem i przedmiotem oraz zasada specjalizacji, Fuller uznawał za błędny – nieadekwatny do wyzwań stojących przed ludzkością wkraczającą w erę kosmiczną. W swoim projekcie technologicznej utopii dążącym do przeorganizowania środowiska człowieka w taki sposób, aby jak największa liczba ludzi mogła prosperować, Fuller koncentrował się na zagadnieniach architektonicznych na dwóch poziomach. Po pierwsze starał się przemyśleć na nowo sposób konstruowania „przestrzeni mieszkalnych” – tu wpisują się projekty domów na maszcie, kopuł geodezyjnych czy struktury tensegrity. Jednocześnie obsesją Fullera była „architektura” wszechświata – poznanie „systemu operacyjnego natury” i wdrożenie go w obszar rzeczywistości społeczno-technicznej.

Właśnie ta zdolność widzenia działalności technologicznej człowieka jako części duchowego scenariusza ludzkości decyduje o atrakcyjności myśli Fullera. Kryzys humanistycznego i duchowego wymiaru podejmowanych działań w sferze

społeczno-technicznej zaczyna obecnie skutkować realnymi zagrożeniami, wśród których najczęściej wymienia się możliwość nuklearnej zagłady oraz destabilizację klimatu. Odzyskanie duchowej perspektywy, w ramach której zostałyby umieszczone działania o charakterze naukowym i technicznym, wydaje się tak samo konieczne dla dalszego trwania naszej cywilizacji, jak poszukiwanie nowych rozwiązań technologicznych. W takim ujęciu, technologiczna utopia Fullera jest projektem przywrócenia współczesnej cywilizacji technicznej wymiaru duchowego.

Utopie technologiczne w amerykańskiej kulturze

Zdaniem amerykańskiego historyka Howarda P. Segala model technologiczny Buckminstera Fullera zamyka amerykańską tradycję projektowania utopii. Segal sugeruje, że pisma i działalność Fullera można uznać za ostatnią prawdziwą utopię (*genuine utopia*) zrodzoną na gruncie amerykańskiej kultury. Wszystkie późniejsze twory ani nie dostarczały szczerzej krytyki teraźniejszości, ani nie uwrażliwiały społeczeństwa na wyższe cele¹.

Mimo że Fuller wprowadził pytania o wymiar duchowy działalności człowieka do dyskursu dotyczącego możliwości projektowania cywilizacji technicznej – aspekt ten szczególnie mocno podkreśla Scott Eastham – to nie można zapomnieć, że był on również spadkobiercą szczególnego sposobu myślenia utożsamiającego postęp jako taki z postępem technologicznym. Jak przekonuje w swoich analizach Howard P. Segal, taki sposób rozumienia postępu jest charakterystyczny dla amerykańskiej kultury². Między rokiem 1883 a 1933 w amerykańskim piśmiennictwie pojawiło się dwadzieścia pięć wizji idealnego społeczeństwa. Wśród nich warto wymienić m.in. Johna Macnie'ego *The Diothas; Or, A Far Look Ahead* (1883), Edwarda Bellamy'ego *Looking Backward* (1888), Johna Bacheldera *A.D. 2050* (1890), Hermana Brinsmade'a *Utopia Achieved* (1912), Harolda Loeba *Life in a Technocracy: What It Might Be Like* (1933)³. Wszystkie te wizje charakteryzują się fundamentalnym podobieństwem – utożsamiają zaawansowaną technologię z utopią jako taką. Segal zauważa, że taka wizja jest wyciągnięciem logicznych konsekwencji z przekonania charakterystycznego dla amerykańskiego społeczeństwa uznającego nieuchronność postępu oraz utożsamiającego postęp z postępem technologicznym.

1. Howard P. Segal, *R. Buckminster Fuller. America's Last Genuine Utopian?*, w: *New Views on R. Buckminster Fuller*, red. Hsiao-Yun Chu, Roberto G. Trujillo, Stanford University Press, California 2009, s. 40.

2. Howard P. Segal, *Technological Utopianism in American Culture*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1985, s. 2.

3. Spis wszystkich dwudziestu pięciu tytułów Segal zamieścił w apendyksie. Zob. Segal, *Technological Utopianism...*, s. 165–174.

Jednocześnie to utożsamienie utopii z postępem technologicznym jest *differentia specifica* amerykańskiego utopianizmu. Zdaniem Segala, mimo iż intelektualne źródła utożsamienia utopii z technologią można odnaleźć w pracach europejskich uczonych, takich jak Johanna Andreae *Christianopolis* (1619), Tomasza Campanello *Miasto Słońca* (1623), Franciszka Bacona *Nowa Atlantyda* (1627), Nicolasa de Condorceta *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje* (1795) oraz w XIX-wiecznych pismach Saint-Simona, Augusta Comte'a, Roberta Owena, Charlesa de Fouriera a nawet Marksa i Engelsa, to żadna z przywołanych wyżej utopii nie utożsamiła projektu idealnego społeczeństwa z postępem technologicznym w takim stopniu, jak uczynili to amerykańscy utopiści⁴.

Utopia technologiczna Buckminstera Fullera

Myśl i działalność Buckminstera Fullera wpisują się w tradycję amerykańskiego utopizmu. Podobnie jak jego amerykańscy poprzednicy Fuller utożsamia postęp z postępem technologicznym. W swojej najgłośniejszej książce *Operating Manual for Spaceship Earth* (1968) Fuller przekonuje, iż dzięki rozwojowi technologii obraz rzeczywistości społecznej, który wyłania się z pism Thomasa Malthusa, Charlesa Darwina i Karola Marksa, przestał być aktualny. Malthus twierdził, iż przyrost liczby ludności następuje w sposób geometryczny, natomiast pożywienia w sposób arytmetyczny. Wzrost demograficzny prowadzi zatem nieuchronnie do klęski głodu oraz nędzy. Z kolei konsekwencją teorii Darwina według Fullera było stwierdzenie, że przetrwanie przynależy wyłącznie najlepiej przystosowanym. Natomiast według Marksa przetrwa jedynie klasa robotnicza, gdyż ona, panując nad środkami produkcji, okazuje się najlepiej przystosowana. „Wszystkie te teorie [Malthusa, Darwina i Marksa – B.K.] zakładają, że dla każdego nie wystarczy”⁵. Tymczasem obecny rozwój technologii pozwala na zabezpieczenie podstawowych potrzeb całej globalnej populacji. Zdaniem Howarda P. Segala rewolucyjność tego stwierdzenia polega na uznaniu, że utopia to nie projekt, który może ziścić się dopiero w przyszłości, ale którego „opóźnienie” można wyeliminować – „przyszłość jest teraz”. Jednocześnie Segal zauważa, że ten pogląd szczególnie mocno oddziaływał na późniejszych wizjonerów – na Alvina i Heidi Tofflerów, Johna Naisbitta czy Patricję Aburdene, ale również na Billa Gatesa i Michaela Dertouzosa⁶. Warto zauważyć, że w przeciwieństwie do większości swoich poprzedników, którzy projektowali utopijne społeczeństwa, Fuller twierdzi, iż wdrożenie utopii

4. Segal, *Technological Utopianism...*, s. 2.

5. Buckminster Fuller, *Operating Manual for Spaceship Earth*, Lars Muller Publishers, Zurich 2014, s. 48.

6. Segal, R. *Buckminster Fuller...*, s. 42.

nie jest możliwością, lecz koniecznością – „świat stał się zbyt niebezpieczny na cokolwiek innego”⁷.

Odrębność Fullera na tle innych wizjonerów technologicznego rozwoju zaznacza się również na innych płaszczyznach. W przeciwieństwie do wielu amerykańskich „proroków rozwoju technologicznego”, takich jak Tofflerowie, John Naisbitt, Nicholas Negroponte czy Virginia Postrel, Fuller nigdy nie zamienił swojej działalności w lukratywny biznes. Jest to zagadnienie o tyle istotne, o ile coraz częściej można dostrzec zależność między analizami przyszłego rozwoju technologicznego (Nicholas Negroponte, Bill Gates czy Ray Kurzweil) a prywatnym interesem ekonomicznym. Fullera to nie dotyczy. Jak zauważa Segal, życie i praca Fullera mają rzadko spotykaną integralność. Przy czym nie chodzi tylko o to, że Fuller swoje idee potwierdził własnym życiorysem, stawiając tworzenie sensu ponad zysk finansowy, lecz także o to, że Fuller nie ograniczał się do teoretycznych rozważań nad utopią technologiczną, ale sam tworzył jej konkretne elementy (*dymaxion house*, *dymaxion car*, *dymaxion map*)⁸.

Comprehensive Anticipatory Design Science

Pisaliśmy wyżej, że Fullerowski projekt utopii oparty jest na technologii. Może się zatem wydawać, że Fuller był technokratą, to znaczy osobą, która w stosowaniu nauki i techniki upatrywała rozwiązanie wszystkich istotnych problemów społecznych. Nazwanie Fullera technokratą jest jednak o tyle problematyczne, iż Fuller odrzucał model współczesnej nauki, w zamian proponując wprowadzenie własnej koncepcji, tzw. *Comprehensive Anticipatory Design Science*. Krytyka modelu współczesnej nauki opierała się na dwóch przesłankach. Pierwsza związana była z wyciągnięciem filozoficznych wniosków z teorii względności Einsteina i uznania, iż podstawową cechą rzeczywistości jest dynamizm, ciągła zmiana. W tak rozpoznanej istocie rzeczywistości leży podstawowa inspiracja działalności technologicznej Fullera. Russel Davenport, współpracownik i przyjaciel Fullera, nazwał go „architektem rzeczy w ruchu”. Zakładając nadrzędność energii nad statycznymi formami, Fuller projektuje na nowo domy i samochody, ustala nowy zarys mapy świata, u podstaw której leży koncepcja *płynnej geografii*. Do wszystkich tych wynalazków Fuller stosuje termin *dymaxion*, który powstał z połączenia angielskich słów: *dynamism* i *maximum*. Druga przesłanka związana jest z nadrzędnością całości wzglę-

7. William Kuhns, *The Post-Industrial Prophets: Interpretations of Technology*, Weybright and Talley, New York 1971, s. 227.

8. Chodzi oczywiście o serię *dymaxion*, w skład której wchodziły *dymaxionowy* środek transportu, *dymaxionowe* domy czy *dymaxionowa* mapa świata.

dem części i znajduje swój wyraz w podstawowym dla Fullera pojęciu synergii. Synergię Fuller definiuje jako współdziałanie całego systemu, którego efekt nie może być przewidziany na podstawie zachowania jego poszczególnych części. W związku z tym Fullera interesuje całość, której nowożytny, oparty na specjalizacji model nauki nie obejmuje. Fuller mówi w tym kontekście o konieczności poznania „systemu operacyjnego natury” (który nie jest podzielony na departamenty nauk szczegółowych) i na tej podstawie tworzenia nowych rozwiązań społeczno-ekonomiczno-technologicznych. Jednocześnie Fuller odrzuca kartezjański podział rzeczywistości na podmiot i przedmiot. William Kuhns w ten sposób oddaje ten aspekt myśli Fullera: „Jedno z podstawowych założeń Fullera mówi o niezakłóconym przepływie wzorów i form energii między człowiekiem i wszechświatem. Dla niego [dla Fullera – B.K.] człowiek i wszechświat oddziałują na siebie jako komplementarne części tego samego procesu, zaś proces ten jest nieoddzielny od samego człowieka. Fuller nie widzi barier między »mikrokosmosem« a »makrokosmosem« [...]”⁹.

Na przyjęciu założenia o dynamicznym charakterze rzeczywistości oraz o pierwszeństwie całości nad częściami Fuller ustanawia nowy rodzaj nauki – *Comprehensive Anticipatory Design Science*. Przymiotnik *comprehensive* (wszechstronna) odwołuje się do wszechstronnego podejścia, do którego zmusza natura współczesnych zagrożeń ekologicznych, ale również, którego domaga się struktura rzeczywistości jako taka. *Anticipatory* (przewidująca) odnosi się do dynamizmu jako zasady rzeczywistości – Fullerska nauka rozwiązuje problemy, które się dopiero pojawią. Natomiast termin *design science* można wytłumaczyć, odwołując się do antycznej zasady *logosu*. Zadaniem nauki jest odkryć zasady rządzące przyrodą – odsłonić system operacyjny natury – i na takiej podstawie stworzyć technologię, której funkcją będzie uzgodnienie ludzkości ze strukturą rzeczywistości. Joachim Krauss zauważa, że taka interpretacja technologii jest możliwa dzięki temu, iż Fuller stosuje specyficzną przesłankę filozoficzną – wzory myśli i doświadczenia mogą zostać przełożone nie tylko na formę werbalną, ale również na obiekty fizyczne oraz obiekty technologiczne. W tym sensie Krauss może powiedzieć, że domy Fullera sugerują nową relację między jednostką i kosmiczną świadomością¹⁰. Dzieje się tak dlatego, że konstrukcje Fullera, będące w istocie rodzajem translacji mikrostruktur na makrostruktury, narzucają swoim użytkownikom określony rodzaj myślenia i działania – modyfikują nasze nawykowe wzory mieszkania i działania, skłaniają do uzgodnienia z ukrytą strukturą rzeczywistości.

9. Kuhns, *The Post-industrial Prophets...*, s. 233.

10. Joachim Krauss, *Key Concepts in “Lightful Houses”*, w: *New Views on R. Buckminster Fuller...*, s. 57.

Utopia technologiczna Fullera jest zatem szczególnym nawiązaniem do ducha filozofii greckiej, w której *logos* – rozumna zasada rzeczywistości – nie ogranicza się jedynie do poznania, ale zawiera w sobie także impuls do działania¹¹. Fuller zachowuje ten schemat, wprowadzając jedynie pewne uaktualnienia. Uzgodnienie *logosu* jednostkowego z *logosem* powszechnym przyjmuje postać dostosowania się ludzkości do „systemu operacyjnego natury”, przy czym narzędziem tego dostosowania jest odpowiednia technologia. Określenie „odpowiednia technologia” oznacza, że została ona opracowana na podstawie szczególnego, wszechstronnego i intuicyjnego wglądu w strukturę kosmosu z jednej strony, z drugiej – odrzucającego geometrię euklidesową jako podstawową strukturę poznania. Samo „uzgodnienie” oznaczałoby nawiązanie takiej relacji między ludzkością a wszechświatem, która zapewniałaby harmonijne współdziałanie między człowiekiem a przyrodą¹².

Od świętej geometrii do świętej technologii

Fuller, uznając ścisły związek między technologią i metafizyką, umożliwił mistyczną interpretację swoich projektów. Hugh Kenner wskazał dwa źródła mistycznego podejścia Fullera. Pierwsze to pitagorejska mistyka liczb. Drugie źródło to filozofia Ralpha Waldo Emersona¹³. Scott Eastham pokazuje, że pomostem łączącym mistycyzm Emersona i Fullera jest koncepcja duszy świata. „Jako myśliciela” – pisze Eastham – „należy usytuować Fullera w obrębie tradycji amerykańskiego transcendentalizmu, którego najlepszym przykładem jest Waldo Emerson [...]”. I dalej: „W każdym ludzkim osiągnięciu jest obecny większy umysł, coś na kształt duszy Natury. Powracając do antycznej tradycji żyjącego wszechświata czy *anima mundi*, Emerson mówił o »*Over-Soul*« a Fuller o intelektualnej spójności wszechświata [*intellectual integrity of Universe*]”¹⁴. Zdaniem Easthama łącznikiem między projektami i realizacjami Fullera a duszą świata jest tzw. święta geometria. Święta geometria to pogląd o istnieniu wzorów geometrycznych wewnątrz dzieł natury, ale również obecnych w twórcach człowieka – zwłaszcza w układach związanych z kultem religijnym, np. mandalach, arabskich mozaikach czy maswerkach. Święta geometria odwołuje się często do tzw.

11. Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, przeł. Edward Iwo Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004, s. 332.

12. Związkom między myślą i działalnością Fullera a antyczną koncepcją *Logosu* poświęcam artykuł *Logos i technologia. Buckminster Fuller wobec problemu dwóch kultur*, w: *Transformacje. Pismo interdyscyplinarne*, s. 142–154, 1–2 (88–89) 2016.

13. Hugh Kenner, Bucky, William Morrow & Company, New York 1973, s. 147.

14. Scott Eastham, *American Dreamer. Bucky Fuller and the Sacred Geometry of Nature*, The Lutterworth Press, Cambridge 2007, s. 20. Wszystkie tłumaczenia są mojego autorstwa.

złotego podziału (łac. *Sectio Aureus*), czyli „podziału odcinka na dwie części tak, by stosunek długości dłuższej z nich do krótszej był taki sam, jak całego odcinka do części dłuższej”¹⁵. Ideę świętej geometrii często wywodzi się z myśli pitagorejskiej oraz *Timajosa* Platona, jednak z zastrzeżeniem, że w obu przypadkach mamy do czynienia z transmisją wiedzy dużo starszej. W XIX wieku niemiecki filozof i matematyk Adolf Zeising odkrył złoty podział w ułożeniu gałęzi wokół pnia roślin oraz w rozgałęzieniach żył w liściach. Swoje badania rozszerzył na budowę szkieletów zwierząt, układ ich żył i rozgałęzienia nerwów. Również w proporcjach chemicznych składników oraz geometrii kryształów, fizyce światła i dźwięku, magnetyzmie, ruchach ciał niebieskich, w proporcjach ludzkiego ciała oraz w dziełach sztuki Zeising widział manifestacje złotego podziału¹⁶. Szukanie złotego podziału w dziełach natury i kultury wciąż jest kontynuowane, mimo że niektóre propozycje nie znajdują naukowego potwierdzenia. W duchu filozofii platońskiej świętą geometrię postrzega się jako klucz do zrozumienia wszechświata, rodzaj uniwersalnego języka, którym została zapisana księga Natury. Eastham sugeruje, że projekt, który zaprzętał Fullera niemal przez całe życie, czyli próba odkrycia geometrycznych zasad, według których działa system operacyjny natury, tzw. synergetyka, jest w pewnym stopniu kontynuacją wątków znanych z platońskiego *Timajosa*. Intuicja sferyczności, bryły geometryczne jako podstawowe elementy rzeczywistości są punktami wyjścia dla systemu geometrycznego, który z jednej strony opiera się na wszechstronnej obserwacji świata, z drugiej stanowi rodzaj „praktycznej matematyki”¹⁷, której zastosowanie pozwala na tworzenie struktur powielających działanie duszy świata w obrębie sfery technologicznej. Warto zauważyć, iż w takim ujęciu łączy się wymiar duchowy i ekologiczny, gdyż na przykład kopuły geodezyjne, będące odwzorowaniem podstawowego porządku natury, miały być bardziej energooszczędne od innych form przestrzennych¹⁸. O niezwykłej efektywności kopuł może świadczyć fakt, że do momentu śmierci Fullera w 1983 roku zostało ich zbudowanych w różnych celach – od militarnych, przez komercyjne, po społeczne i artystyczne – prawie trzysta tysięcy¹⁹. Pamiętajmy jednak, że istota prac Fullera nie ogranicza się do „efektywnych projektów”,

15. Zob. Scott Olsen, *Golden Section*, Walker Publishing Company, New York 2006.

16. Adolf Zeising, *Neue Lehre von den Proportionen des menschlichen Körpers*, Leipzig 1854. Cyt. za: Richard Padovan, *Proportion. Science. Philosophy. Architecture*, Routledge, London, New York 2008, s. 308.

17. Określenie synergetyki jako praktycznego odgałęzienia matematyki pochodzi od Amy C. Edmondson. Zob. Amy C. Edmondson, *A Fuller Explanation. The Synergetic Geometry of R. Buckminster Fuller*, Birkhauser, Boston, Basel, Stuttgart 1987.

18. Agnieszka Jelewska, *Ekotopie. Ekspansje technokultury*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2013, s. 165.

19. Jelewska, *Ekotopie...*, s. 163.

do tworzenia projektów technologii, która wyprzedzała swoje czasy, lecz na ich „kosmicznym” odniesieniu. Doskonale to rozumie Eastham, który idee Fullera prezentuje w kontekstach metafizycznych i religijnych. Jednocześnie Eastham wskazuje na podstawową trudność związaną z oceną myśli i działalności amerykańskiego twórcy: Fuller próbujący ująć i odwzorować całość (*whole*), wymyka się specjalistycznym analizom, gdyż we współczesnej kulturze „samo pojęcie całości wydaje się problematyczne”²⁰. Stąd też Eastham podejmuje próbę prezentacji Fullera w kontekstach myśli i wrażliwości przednowoczesnej.

Kopuły geodezyjne jako trójwymiarowe mandale

Eastham interpretuje prace Fullera w kontekście koncepcji symbolu zaproponowanej przez Raimona Panikkarą. Według Panikkarą symbol nie jest bytem ani całkowicie obiektywnym, ani całkowicie subiektywnym, lecz mostem między przedmiotem i podmiotem, między tym, co zewnętrzne i wewnętrzne, między tym, co rzeczywiste i tym, co idealne²¹. Szczególnym rodzajem symbolu, który dostarcza nowego spojrzenia na prace Fullera, są mandale. Eastham przekonuje, że „mandale są symbolem całości”. Pisze on: „Mandale nie są obrazem niczego konkretnego. Mandale są pomyślane w taki sposób, aby integrować i przekształcać pojawiające się przeciwieństwa oraz konflikty w dopełniające się aspekty bardziej wszechstronnego rozumienia. Paradoxy ludzkiego życia nie znikają, ale są przekształcane – można nawet powiedzieć transfigurowane – w światłe całości. Proces tworzenia mandali stawia nas twarzą w twarz z wzorami spójności (*patterned integrities*) samego życia: z centrum, symetrią i rytmicznymi wydźwiękami”²². Mimo że ujmowanie całości wykracza poza procedury myślenia racjonalnego, to na drodze kontemplacji symbolu mandali jesteśmy w stanie odczuć związek między mikrokosmosem i makrokosmosem. Eastham: „Na spójność świata nie składają się jedynie obiektywne dane leżące tam gdzieś. Spójność świata jest integralnie powiązana z naszą spójnością, z naszym rozumieniem tego, co jest prawdziwe i rzeczywiste. Dzięki mandali celebруем powiązanie naszej świadomości ze światem”²³. Zdaniem Easthama konstrukcje Fullera można rozumieć jako kontynuację tego symbolicznego dziedzictwa, trzeba jednak pamiętać o tym, że amerykański twórca – wzorem budowniczych średniowiecznych katedr – przenosi wzory świętej geometrii z płaszczyzny do trzech wymiarów. W takim ujęciu, kopuły geodezyjne nie tylko mają charakter praktyczny, ale są również „figura-

20. Eastham, *American Dreamer...*, s. 99.

21. Raimon Panikkar, *Myth, Faith and Hermenutics*, Pulist Press, New York 1979, s. 6–8.

22. Eastham, *American Dreamer...*, s. 99.

23. Eastham, *American Dreamer...*, s. 100.

mi kontemplacji”, „które uzupełniają tradycyjne struktury oparte na mandali i pozwalają nam odczuć ich głębie”²⁴. Eastham uważa, że cały system myślenia Fullera – tzw. energetyczno-synergetyczna geometria, która leży u podstaw jego konstrukcji technologicznych – może posłużyć za podstawę transformacji współczesnego naukowo-technokratycznego światopoglądu w pozycję bardziej sprzyjającą podtrzymywaniu życia, a może nawet w bardziej rzeczywisty światopogląd²⁵.

Zakończenie

Projekt utopii technologicznej, który Buckminster Fuller rozwijał zarówno na poziomie teoretycznym, jak i praktycznym, mimo że oparty jest na technologii, to wykracza poza tzw. projekt nowoczesności, polegający według Jürgena Habermasa na procesie systematycznego rozkładu metafizyczno-religijnych obrazów świata²⁶. Dzięki odpowiedniej interpretacji technologii jako *design science philosophy*, a więc jako zdolności do innowacyjnego stosowania zasad rządzących „systemem operacyjnym natury”, Fuller łączy wymiar religijno-metafizyczny z technologicznym. Zadaniem projektowanych przez Fullera obiektów jest nie tylko poprawa materialnych warunków życia, ale również ponowne odzyskanie poczucia istnienia w świecie, z którym tworzymy organiczną całość. W tym sensie można powiedzieć, że Fuller próbuje projektować świat „świętej sekularności” (*sacred secularity*), w którym – jak przekonuje Panikkar – podział na to, co święte i zsekularyzowane nie istnieje, gdyż „tamten świat jest tu”²⁷. Jednocześnie jednak świat nie może być zbawiony bez udziału człowieka, gdyż – jak zauważa Panikkar – „bierzemy aktywny udział w tworzeniu przeznaczenia kosmosu”²⁸. Mając to na uwadze, Scott Eastham pointuje: „Fuller nie tyle próbował budować kopuły, ile starał się zbawić świat”²⁹.

24. Eastham, *American Dreamer...*, s. 100

25. Eastham, *American Dreamer...*, s. 101.

26. Zob. Jürgen Habermas, *Modernizm — niedokończony projekt*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. Ryszard Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1997.

27. Raimond Panikkar, *Rhythm of Being. The Unbroken Trinity*. The Gifford Lectures, Orbis Books, New York 2010, s. 350.

28. Panikkar, *Rhythm of Being...*, s. 350.

29. Eastham, *American Dreamer...*, s. 103.

ER(R)GO

varia | kontynuacje | antycypacje



Lewą ręką
Polscy teoretycy poezji konkretnej
jako konkretyści
(Józef Bujnowski, Tadeusz Sławek, Piotr Rypson)¹

Ciekawa rzecz, że wielu ludzi zaraz po pierwszym zetknięciu się z poezją konkretną zaczęło ją robić².

Być może nieco mniej sprawna, lecz zawsze bliższa sercu – przywołana w tytule lewa ręka, niezależnie od konotowanych poglądów politycznych, odsyłać ma do metafory Jerome’a Brunera pochodzącej z opublikowanego w 1962 roku zbioru esejów *O poznawaniu. Szkice na lewą rękę*. Pisząc o tej ostatniej, amerykański psycholog ma na myśli działalność artystyczną, zaś za cel swoich tekstów stawia próbę „zbadania zasięgu działania lewej ręki w odniesieniu do problemu poznawania”³. „Nauka – powiada – jest sięganiem po wiedzę przy pomocy prawej ręki [...], ale wielkie [...] hipotezy naukowe są darami niesionymi w lewej”⁴. Zdaniem Brunera, czasy powstania jego książki stanowiły „moment szczególnie sprzyjający rozwojowi lewej ręki, a więc ręki, która może skusić prawą rękę do tego,

1. Artykuł powstał w ramach projektów: *Wiersze-partytury jako wyzwanie dla literaturoznawstwa: recepcja – reminiscencje – rewizje teoretycznoliterackie (na materiale polskiej poezji 1945–2010)* finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji nr 2014/15/D/HS2/03006 oraz „*Nauka chodzenia*”. Świadomość późnonowoczesna w *metaforycznych wypowiedziach przedstawicieli polskiej neoawangardy lat 60. i 70. XX wieku*, finansowanego ze środków Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki, przyznanych na podstawie decyzji nr 0064 NPRH3 H11 82 2014. Autor chciałby podziękować za cenne i inspirujące rozmowy Tadeuszowi Sławkowi i Piotrowi Rypsonowi.

2. Jacek Wesołowski, *Komentarz do tekstu „Od Morsztyna do Dróżdża”*. *Osoba ludzka Stanisław Dróżdż*, „Dyskurs” 2010, nr 1 (10), s. 307.

3. Jerome Bruner, *O poznawaniu. Szkice na lewą rękę*, przeł. Ewa Krasińska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971, s. 17.

4. Bruner, *O poznawaniu...*, s. 11.

aby rysowała w świeży sposób” – niczym w nauce rysunku, w którym „szuka się sposobów nadania nowego życia ręce zanadto usztywnionej techniką”⁵.

Na teren nauki o literaturze metaforę Brunera przeniosła Danuta Ulicka – i to jej refleksja, wpisująca się w obszar projektowanej przez nią antropologii literaturoznawstwa, stanowi dla mnie bezpośredni punkt odniesienia. Przypomniawszy długą listę badaczy literatury, którzy używając swoich „lewych” rąk, pisali powieści, poezje czy scenariusze, a zatem literaturę *par excellence* (to wszak nie tylko Umberto Eco, lecz również Wiktor Szklowski, Jurij Tynianow, Borys Ejchenbaum, Władimir Propp, Roman Ingarden, Roman Jakobson, Jurij Łotman i inni), zapytywała Ulicka:

W jakiej, mówiąc ogólnie, relacji pozostaje modernistyczna twórczość literacka do twórczości naukowej? Czy jest to relacja tego samego rodzaju, jak ta, która łączy twórczość i refleksję teoretyczną Borysa Pasternaka, Henry’ego Jamesa, Virginii Woolf, Hermanna Brocha, Milana Kundery, Italo Calvino, Alberta Moravii, Vladimira Nabokova? Czemu więc tych pierwszych uznaje się za „literaturoznawców”, tych drugich natomiast za „literatów”? Co różni literaturę autotematyczną, metafikcyjną od literatury literaturoznawczej?⁶.

Lista pytań Ulickiej jest dłuższa, przerwijmy ją jednak w tym miejscu, by spróbować sformułować zapytanie podobne, odnoszące się do możliwości analizy metapoetycznych wypowiedzi autorów, których łączyć można z neoawangardowymi nurtami polskiej poezji. Na wytyczonym w ten sposób polu badawczym wzrok przykuć muszą wypowiedzi poetów, którzy swoją słabszą ręką zapisywali refleksje metaliterackie – jak Miron Białoszewski, Tymoteusz Karpowicz, Krystyna Miłobędzka, Witold Wirpsza i inni. Nie powinno się wszakże zapominać o wypowiedziach, tak samo przecież „dwuręcznych”, badaczy literatury, którzy swoją „słabszą”, „lewą” ręką zapisywali utwory poetyckie – oczywiście, o ile „pierwszą” i „drugą” rękę da się tu jeszcze jakkolwiek rozróżnić. Jak argumentuje Ulicka w dalszej części swego wywodu, neoawangardowy kontekst znosi niejako samą metaforę „dwuręczności”. O ile w „dwuręcznym” piarstwie literaturoznawczym „Pierwszej Awangardy” granica między „stylem stosowanym do wyłożenia” efektów poznania naukowego i artystycznego była, jej zdaniem, „jeszcze przestrzegana”, o tyle

w Awangardzie Drugiej kontynuującej proces odczarowywania wiedzy, świadomej dokonanego przez poprzedników rozbratów i z kapłańskim powołaniem uczonego-rzecznika czystej prawdy, i z legitymizującymi jego wybraństwo „pierwszymi zasadami”, twórczość

5. Bruner, *O poznawaniu...*, s. 23–34.

6. Danuta Ulicka, *Obrona teorii (o upowieściowieniu literaturoznawstwa i powieściach profesorskich)*, w: *Literaturoznawcze dyskursy możliwe. Studia z dziejów nowoczesnej teorii literatury w Europie Środkowo-Wschodniej*, TAIWPN Universitas, Kraków 2007, s. 231.

„dwuręczna” (dwujęzyczna) przekształca się w „jednoręczną”: różnogatunkową i wielojęzyczną hybrydę, łączącą różne odmiany doświadczeń poznawczych i stylów myślowych – w wiedzę [...], która nie opowiada się ani po stronie nauki, ani literatury, zachowując zarazem nieusuwalną między nimi różnicę⁷.

Za modelowe przykłady tego typu hybrydyzacji wypowiedzi naukowej uznać można na przykład teksty Rolanda Barthes'a, w Polsce zaś Andrzeja Falkiewicza, który – jak dowodził Krzysztof Uniłowski – „na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych [...] stał się orędownikiem neoawangardy, osobliwie zaś tego jej wariantu, który po latach Stefan Morawski określił mianem »modelu ludyczno-aleatorycznego«”⁸. Opisana przez Ulicką przemiana odpowiada kierunkowi przeobrażeń samej awangardy, których nieodłączną część stanowi postępująca dekonstrukcja autonomii autora i autorytetu. Zrodziła ona szerokie spektrum rozmaitych strategii dwu- i jednoręczności, sprawiających, że Brunerowska metafora wydaje się wręcz tracić zastosowanie. Przykładowo, inaczej niż u Falkiewicza będzie u dwuręcznych, lecz utrzymujących wyraźny podział na lewą i prawą rękę, Edwarda Balcerzana i Stanisława Barańczaka, zaś sąsiedztwo awangardy i akademii domagać się może poruszenia takich chociażby zagadnień, jak rola środowisk akademickich w rozwoju neoawangardy⁹ czy relacja niektórych jej kierunków (konceptualizm, konkretyzm) do strukturalizmu.

Parasol dla Stanisława Dróżdża

W niniejszym tekście pod wyznaczonym kątem spojrzeć chciałbym na sytuację polskiej poezji konkretnej; nadwiślańska (czy właściwie: nadodrzańska) specyfika tego w znacznej mierze niesformalizowanego ruchu artystycznego zrodziła bowiem sytuację przynajmniej interesującą. Z jednej strony, w działaniach Stanisława Dróżdża wyraźnie wyczuwalna była potrzeba pewnego instytucjonalnego usankcjonowania jego praktyk artystycznych (a przez to całego ruchu

7. Ulicka, *Obrona teorii...*, s. 286.

8. Krzysztof Uniłowski, *Andrzej Falkiewicz i neoawangarda*, w: „*Nie przeczytane*”. *Studia o twórczości Andrzeja Falkiewicza*, red. Jarosław Borowiec, Tomasz Mizerkiewicz, Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2014, s. 187. Przywołana klasyfikacja Stefana Morawskiego (zob. *Na zakręcie: od sztuki do po-sztuki*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985, s. 264–265) krytykowana była między innymi za ogromną wręcz pojemność wspomnianego wariantu ludyczno-aleatorycznego.

9. Referując tezy Hiltona Kremera, stwierdzi Grzegorz Dziamski, że tradycyjny „przeciwnik awangardy”, czyli środowisko akademii i uniwersytetów, w latach sześćdziesiątych okazał się „przeciwnikiem fikcyjnym, ponieważ przemienił się jeśli nie w sojusznika, to przynajmniej w tolerancyjnego obserwatora poczynań awangardy” (Grzegorz Dziamski, *Szkice o nowej sztuce*, Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1984, s. 91).

polskiej poezji konkretnej), przy czym instytucją, jaka miałaby tego dokonać, była w jego zamierzeniu polonistyka uniwersytecka, nie zaś, jak w większości krajów, środowisko krytyków sztuki¹⁰. Postanowienie to wpłynęło na cały szereg konkretnych decyzji autora *Między*. Oto organizowane przez niego sesje naukowe nie przez przypadek przybierały „ściśle literaturoznawczy charakter”¹¹, a do pewnego momentu określane były wprost jako „teoretycznoliterackie” i zapraszano na nie – jak w trakcie trzeciej z nich zauważył Jacek Wesołowski – „wyłącznie literaturoznawców”, sukcesywnie pomijając „teoretyków sztuki czy estetyków”¹². Stąd też decyzja Dróždza o przedruku na wstępie swojej antologii definicji poezji konkretnej autorstwa Wesołowskiego z „Zagadnień Rodzajów Literackich”¹³, Andrzeja Jura z „Nurtu”¹⁴ oraz Michała Głowińskiego ze „Słownika Terminów Literackich”¹⁵, stąd list do redaktora tego ostatniego, Janusza Sławińskiego, z prośbą o modyfikację i rozszerzenie zamieszczonej tam definicji jako „nieadekwatnej”¹⁶, stąd wreszcie konsekwentne starania Dróždza o przyjęcie do Związku Literatów Polskich. Z drugiej wszakże strony, otrzymane literaturoznawcze wsparcie, o które tak usilnie zabiegał autor *Pojęciokształtów*, nie mogło nie rozczarowywać, a przynajmniej nie jawić się jako niewystarczające. W swojej rozmowie z Małgorzatą Dawidek-Gryglicką przypominał Dróždź, że wymierzone w poezję konkretną „prześmiewcze notatki w prasie czy recenzje [...] wychodziły zwykle spod pióra literaturoznawców”, na co wyraźnie kładł akcent („podkreślam: literaturoznawców, nie krytyków sztuki!”), natomiast wspominając o odrzuceniu przez Artura

10. Według not biograficznych zamieszczonych w antologii *Poezja konkretna. Wybór tekstów polskich oraz dokumentacja z lat 1967–1977* pod redakcją Stanisława Dróždza (Socjalistyczny Związek Studentów Polskich, Akademicki Ośrodek Teatralny „Kalambur”, Wrocław 1978) żaden z pojawiających się tam artystów nie pracował wówczas naukowo na uczelni wyższej; ponieważ autor *Pojęciokształtów* studiował polonistykę, jego decyzja o poszukiwaniu uznania akurat środowisku literaturoznawców wydaje się zrozumiała.

11. Małgorzata Dawidek-Gryglicka, *Historia tekstu wizualnego. Polska po roku 1967*, Korporacja Ha!art, Muzeum Współczesne, Kraków – Wrocław 2012, s. 82. Zdaniem badaczki, udział we wspomnianych sesjach prawie „wyłącznie badaczy literatury (z wyjątkiem Zbigniewa Makarewicza) przesądzał o optyce rzuconej na omawiane zjawisko” (s. 83).

12. Jacek Wesołowski, *Trzy polskie ślady poetyki „concrete verse”: Dróždź, Białoszewski, Grzeźczak*, w: *Poezja konkretna. III Ogólnopolska Sesja Teoretyczno-Literacka*, red. Stanisław Dróždź, Pałac Kultury Zagłębia, Dąbrowa Górnicza 1981, s. 83, cyt. za: Dawidek-Gryglicka, *Historia tekstu...*, s. 83.

13. Zob. Jacek Wesołowski, *Konkretna poezja*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 1974, z. 2 (33), s. 111–113.

14. Zob. Andrzej Jur, *O poezji konkretnej*, „Nurt” 1975, nr 9.

15. Zob. Michał Głowiński, „Poezja konkretna”, w: *Słownik terminów literackich*, red. Janusz Sławiński, Ossolineum, Wrocław 1976.

16. Małgorzata Dawidek-Gryglicka, *Odprysk poezji. Stanisław Dróždź mówi / A Piece of Poetry. Conversations with Stanisław Dróždź*, Korporacja Ha!art, Narodowe Centrum Kultury, Kraków – Warszawa 2012, s. 87.

Sandauera i Jarosława Iwaszkiewicza katalogu prac, mających zapewnić mu członkostwo w Związku Literatów Polskich, westchnął tylko: „gdyby wtedy prezesem [...] był na przykład Karpowicz albo Białoszewski, to być może wyładowałbym u pisarzy, a nie u plastyków”¹⁷. Niezależnie jednak od tego instytucjonalnego odrzucenia swoją działalność uparcie postrzegać będzie Dróżdź jako poezję, co najwyraźniej bodaj wyartykułuje w apelu do Dawidek-Gryglickiej: „Musi Pani wyraźnie zaznaczyć w swoim tekście, że Dróżdź powiada, że nie ma nic wspólnego ze sztuką, tylko z poezją”¹⁸.

Nie wszyscy jednak konkretyści polscy postrzegali swą twórczość w taki sposób. Nie dziwi też, że coraz wyraźniej negowali oni literaturoznawczy wkład w kształtowanie się ich środowiska, niezależnie nawet od tego, że to ostatnie krytykowane było przez teoretyków sztuki dość wyraźnie – by przypomnieć tu tylko wystąpienie Grzegorza Dziamskiego z 1979 roku, oceniającego antologię Dróżdża jako „ubogą”, wyłaniający się z niej obraz polskiej poezji konkretnej jako bynajmniej „nie optymistyczny” i pozbawiony „programowości”, zaś ją samą jako wtórną wobec „międzynarodowej sztuki”, mierzącej się już „z problemami nowego etapu”¹⁹. W tym samym jednak roku Marianna Bocian (debiutująca

17. Dawidek-Gryglicka, *Odprysk poezji...*, s. 92–93, 95.

18. Dawidek-Gryglicka, *Odprysk poezji...*, s. 99.

19. Grzegorz Dziamski, *Trzy spojrzenia na poezję konkretną*, w: *Punkty widzenia. Ogólnopolskie sympozjum nt. poezji konkretnej*, red. Krzysztof Soliński, Towarzystwo Przyjaciół Sztuki, Bydgoszcz 1979, s. 21–24. Krytyczna ocena polskiej poezji konkretnej przez teoretyków sztuki miała bez wątpienia związek z wysuniętym przez Bogusława S. Kundę w 1973 roku postulatami „rozpatrywania jej na tle całego nurtu sztuki eksperymentalnej”; twórczość konkretystów miałyby w tym ujęciu „za zadanie integrować sztuki”, co w pewnym sensie – w przeciwieństwie do literackich eksperymentów awangard historycznych – musiałoby wyprowadzić ją „poza literaturę” (Bogusław S. Kunda, *Poezja konkretna – szkic sytuacyjny*, „Studia Estetyczne” 1973, t. 10, s. 162, 164, 156). W swoim kompetentnym i wyważonym szkicu stawia Kunda tezę, że „stan innych dziedzin sztuki eksperymentalnej współokreśla stan poezji konkretnej oraz preferencje w realizacji tego czy innego typu” – co „wyraźnie widać [...] na gruncie polskim. Radykalną przewagę zdobyły sobie tutaj realizacje graficzne [...] Preferencja linii graficznej wydaje się wynikać z bliskiej współpracy wymienionych twórców [Dróżdża i Bocian] z wrocławskim środowiskiem plastycznym, które samo w sobie jest ośrodkiem interesujących eksperymentów. Nieobecność linii fonicznej nie wynika chyba tylko z trudnej do niedawna dostępności głównego narzędzia produkcji w tej dziedzinie, magnetofonu, ale z braku szczególniejszych eksperymentatorów w dziedzinie muzyki na terenie Wrocławia, który wydaje się być polskim ośrodkiem »nowej« poezji” (Kunda, *Poezja konkretna...*, s. 162–163).

Nie tylko z tego punktu widzenia wydaje się, że za Dawidek-Gryglicką warto włączyć w namysł nad poezją konkretną również część prac wybitnych przedstawicieli polskiej sztuki konceptualnej – niezamieszczonych w antologii pod redakcją Dróżdża, nieomawianych w trakcie organizowanych przez niego sesji, zaś z pewnością czyniących zadość postulatami Dziamskiego i w interesujący sposób łączących konkretyzm z tak różnymi dziedzinami „nowej sztuki”, jak *mail-art*, *stamp-art*, *body-art* czy *happening*. Należy wymienić tu m.in. konceptualne książki

onegdaj jako poetka dość tradycyjna) zarzucała Wesołowskiemu i Jurowi, a także Tadeuszowi Sławkowi, że formułują oni swe „nieprzydatne” definicje „bez znajomości dokonań polskich konkretystów”, nie odwiedzając wystaw, a „co najwyżej obcując z fragmentami dokumentacji”; w jej opinii wymienieni krytycy mieliby też w jakiś sposób wymagać, by nowo powstające realizacje artystyczne miały się owym definicjom „podporządkowywać”²⁰. Pomijając oczywistą przesadę tego ostatniego zarzutu, zgodzić można się z Bocian, że proponowane przez literaturoznawców ujęcia badawcze w istocie współkształtowały (i nadal współtworzą) obraz polskiej poezji konkretnej – i dopowiedzieć, że dla Dróżdża (któremu do formułowania propozycji teoretycznych było jednak daleko, zaś poświęconą poezji konkretnej pracę magisterską pisał, bagatela, lat piętnaście) stały się one wręcz podstawową wykładnią interpretacyjną swych własnych realizacji. Bardzo charakterystyczna jest odpowiedź, jakiej udzielił Dawidek-Gryglickiej na pytanie o materialność i przedmiotowość języka w jego pracach: „Ale ja Pani na to pytanie nie odpowiem, nie dam rady. Przerasta mnie. Przepraszam. Ja się nigdy nad tym nie zastanawiałem. Może gdyby Pani rozmawiała ze Sławkim, to on by to jakoś Pani wytłumaczył i by mnie jakoś wybronił”²¹.

Przyznać trzeba, że do pewnego momentu literaturoznawczy parasol rozciągnięty nad działaniami konkretystów spełniał swoją funkcję całkiem niezłe, zaś teksty dyplomowanych badaczy literatury odegrały znaczącą rolę w pojawieniu się prac konkretystów w namyśle nad tzw. kulturą wysoką. Warto przypomnieć tu chociażby ważne, lecz okazjonalne, wystąpienie Stefanii Skwarczyńskiej z 1975 roku, apelującej, by „nauka o literaturze, w szczególności jej dyscypliny podstawowe: teoria literatury i poetyka naukowa, włączyły [...] nowsze postaci

Jarosława Kozłowskiego wydawane na początku lat siedemdziesiątych, a podejmujące przemyślanie, krytyczny dialog ze strukturalizmem i panującymi regułami sztuki; poetyckie – zarówno wizualne, jak i dźwiękowe – realizacje Natalii Lach-Lachowicz; „wiersze” Ewy Partum z cykli *Poem by Ewa* i *Fragments*, jak również działania określone przez nią mianem *Poezji aktywnej*; w końcu zaś Andrzeja Partuma wraz z wydawanymi przez jego Biuro Poezji intermedialnymi publikacjami, którym nadawał on status tomów i tekstów poetyckich... Trudno oprzeć się wrażeniu, że w realizacjach tych – opatrywanych zwykle metaestetycznymi autokomentarzami czy manifestami – neoawangardowy gest przemieszczenia istniejących granic sztuki podejmowany był znacznie wyraźniej i skuteczniej niż w odrzuconym m.in. przez Jana Błońskiego, a opublikowanym dopiero w 2016 roku debiutanckim tomie Dróżdża (zob. Stanisław Dróżdż, *Pozasłowne śródśłów międzysłowia = Inwards beyond the words between*, red. Małgorzata Dawidek-Gryglicka, Wrocławski Dom Literatury, Wydawnictwo Warstwy, Wrocław 2016).

20. Marianna Bocian, *Przestrzeń w poezji konkretnej*, Towarzystwo Przyjaciół Sztuki, Bydgoszcz 1979, s. 26–27.

21. Dawidek-Gryglicka, *Odprysk poezji...*, s. 262. W poświęconym Dróżdżowi wspomnieniu napisze Wesołowski: „Teoretykiem wszakże Staszek nie był i dlatego chętnie słuchał, co o jego twórczości mają do powiedzenia teoretycy” (Wesołowski, *Komentarz do tekstu...*, s. 302).

poezji wizualnej i poezję konkretną – w obszar swego przedmiotu badania”²². Jako symptomatyczna jawi się w tym świetle również nota redakcyjna Bohdana Drozdowskiego zapowiadająca pierwszą w Polsce (o dwa lata wyprzedzająca wspomnianą antologię Dróżdża) wieloautorską prezentację tekstów konkretystów w druku, czyli poświęcony ich twórczości monograficzny szósty numer „Poezji” z 1976 roku. Do jego lektury redaktor naczelny wprowadzał następująco:

Z pewnością wielu, albo większość, Czytelników, podniesie brwi, wzięwszy do ręki ten zeszyt „Poezji”. Co to właściwie jest ta „poezja konkretna”? Szalbierstwo, banialuka, zabawa znudzonych inteligentów, czy może ma to głębszy sens? Od czasu, kiedy się dowiedziałem, że poezją „konkretną” zajmują się ludzie z tytułami profesorów uniwersytetu – przestałem z niej dworować²³.

Drozdowski musiał mieć tu na myśli Józefa Bujnowskiego (profesora zwyczajnego od 1969 roku, zatrudnionego podówczas w Amsterdamie), którego obszerny i kompetentny szkic otwierał numer; opracowanie to uzna po latach Dziamski za „najklarowniejszą w polskiej literaturze próbę określenia swoistości i wyznaczenia obszaru poezji konkretnej”²⁴. Również o Bujnowskim pisał w podobnym

22. Zob. Stefania Skwarczyńska, *O miejsce w zainteresowaniach badawczych poetyki naukowej dla poezji konkretnej, i zjawisk jej pokrewnych*, w: *Pomiędzy historią a teorią literatury*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1975, s. 293–294. W swoim studium, zaprezentowanym w trakcie Konferencji Naukowej Komisji Poetyki i Stylistyki Słowiańskiej Międzynarodowego Komitetu Sławistów w Tihány, badaczka nie przywołała prac żadnego z polskich twórców poezji konkretnej. Skorzystała jedynie „z próby młodego badacza, Wesołowskiego, jej charakterystyki” (Skwarczyńska, *O miejsce...*, s. 287) oraz odesłała do wystąpień T. Cieślukowskiej i G. Gazdy. Te ostatnie również wygłoszone zostały na wspomnianej konferencji – i również nie zawierały odniesień do prac autorów polskich (zob. Teresa Cieślukowska, *Zagadnienie dwusystemowości w poezji konkretnej (Uwagi o tworzywie poezji konkretnej wobec problematyki badawczej)*; Grzegorz Gazda, *Poezja konkretna a problemy awangardy*, w: *The Structure and Semantics of the Literary Text*, ed. Mihály Péter, Akademiai Kiado, Budapest 1977, s. 31–38, 49–56). Fakt wyłączenia z obszaru zainteresowania polskich literaturoznawców dokonań polskich konkretystów jawi się jako znamienny; wydaje się, że wynikał on tyleż z ich niskiej oceny, co ich nieznamomości, kiedy indziej zaś – z charakteru podejmowanej refleksji (jak w wypadku tekstu Juliana Kornhausera *Przekład jako objaśnienie (o tłumaczeniu poezji konkretnej)*, w: *Wspólny język (Jugoslawica)*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 1983, s. 159–170). Pewne światło na przyczyny owego „pominięcia” rzuca uwaga Skwarczyńskiej, mówiącej o „szczególnej odpowiedzialności”, jaka jej zdaniem ciąży na „poetyce naukowej jako na dyscyplinie podstawowej w badaniach literackich”: „Od tego, czy przyjmie ona poezję konkretną w obręb przedmiotu swoich badań, zależy zainteresowanie nią innych dyscyplin literaturoznawczych; mamy tu zwłaszcza na myśli, obok – może – socjologii literatury, »sztukę interpretacji«, która miałaby tutaj wiele do powiedzenia, gdyby do zabrania głosu uprawniała ją poetyka jakimiś stwierdzeniami na temat języka poezji konkretnej” (Skwarczyńska, *O miejsce...*, s. 293).

23. Bohdan Drozdowski, [nota redakcyjna], „Poezja” 1976, nr 6, s. 4 okładki.

24. Grzegorz Dziamski, *Trzy spojrzenia na poezję konkretną (II)*, w: *Poezja konkretna a (i inne) różne dziedziny sztuki. V Ogólnopolska Sesja Teoretyczno-Krytyczna*, red. Stanisław Dróżdż, Miejski Ośrodek Kultury, Sławków 1990, s. 30.

do Drozdowskiego tonie, lecz cztery lata wcześniej w „Twórczości”, Jerzy Kwiatkowski, zachęcając, by „skorzystać z solidnej wiedzy na [...] temat [poezji konkretnej], jaką rozporządza Józef Bujnowski, m.in. autor instruktywnego i rzetelnego szkicu *Poesia concreta*”²⁵. Artykuł, o którym mowa, zgłoszony został do druku na przełomie 1969 i 1970 roku, a ukazał się w materiałach wrześnieowego Kongresu Współczesnej Nauki i Kultury Polskiej na Obczyźnie z 1970, gdzie w rozdziale *Poezja konkretna w Polsce* omówił Bujnowski i przedrukował kilka prac Drózdza. Rok później zaś w londyńskich „Wiadomościach” opublikował badacz obszerne sprawozdanie z głośnej, podsumowującej (i, zdaniem wielu, kończącej) ruch konkretystyczny, wystawy w Stedelijk Museum²⁶, na której eksponowano również kilka pojęciokształtów Drózdza. Pomijając o trzy lata wcześniejszą publikację tomu *bruchsünden und todstücke* Witolda Wirpszy w redagowanej przez Maxa Benzego stuttgartarckiej serii „rot”, akces ten uznaje się za pierwszy przypadek „polskiego uczestnictwa w międzynarodowym ruchu konkretystycznym”²⁷. Tajemnicą Poliszynela jest, że prace Drózdza znalazły się w Amsterdamie właśnie za sprawą Bujnowskiego, co zgodnie przyznali obaj autorzy; ten pierwszy w oszczędnych słowach wspominając, iż pracujący na emigracji filolog korespondencyjnie zaprosił go na Światową Wystawę Poezji Konkretnej²⁸, ten drugi – zaznaczając, że prace Drózdza trafiły na nią „nie bez inicjatywy emigracyjnej”²⁹.

Teoretycy konkretyzmu – konkretystami

Zgadając się na ogół, co do roli, jaką w rozwoju polskiej poezji konkretnej odegrali badacze literatury, z różnych powodów nie pamiętamy jednak o ich twórczości „leworęcznej” – o fakcie, że wszyscy oni byli również artystami, których poetyckie eksperymenty niejednokrotnie wkraczały w pole praktyk konkretystycznych. Zapomnienie to może zastanawiać zwłaszcza, gdy weźmiemy pod uwagę fakt, że to właśnie oni, prezentujący wysoką świadomość teoretyczną i dobrze orientujący się w kierunkach rozwoju nurtu, byli w stanie udzielić na nie odpowiednio przemyślanych odpowiedzi, a być może i zaproponować nowe kierunki jego rozwoju. Doceniając poświęcone poezji konkretnej dyskursywne teksty ich autorstwa, lecz nie biorąc pod uwagę ich tekstów literackich, nie mo-

25. Jerzy Kwiatkowski, *Poezja konkretna?*, w: *Notatki o poezji i krytyce*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975, s. 105.

26. Zob. Józef Bujnowski, *Wystawa poezji konkretnej w Amsterdamie*, „Wiadomości” 1971, nr 9.

27. Aleksandra Kremer, *Przypadki poezji konkretnej. Studia pięciu ksiązek*, Wydawnictwo IBL, Warszawa 2015, s. 329.

28. Zob. Dawidek-Grylicka, *Odprysk poezji...*, s. 95.

29. Józef Bujnowski, *Przemiany w polskiej poezji poza granicami kraju*, w: *Literatura polska na obczyźnie*, red. Józef Bujnowski, Polskie Towarzystwo Naukowe na Obczyźnie, Londyn 1988, s. 57.

żemy dysponować pełnym obrazem kształtowania się polskich eksperymentów konkretystycznych. Tracimy też z oczu przynajmniej kilka problemów badawczych, których podjęcie mogłoby uzupełnić stan wiedzy na temat kształtowania się polskiej neoawangardy literackiej. Ta ostatnia wszak – na co wielokrotnie wskazywali badacze sztuki lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych – niejako z definicji nieustannie problematyzować musi całe spektrum rozmaitych mitów, postaw, działań, instytucji, systemów czy relacji między nimi; to z ruchu tego typu permanentnego przekraczania zrodziła się jej specyficzna historyczna metaświadomość³⁰. Ruch ów niełatwo uchwycić i prześledzić, gdy dysponuje się jedynie jego finalnym produktem, tekstem czy artefaktem. Z pomocą przyjąć może jednak analiza „dwuręczności” interesujących mnie autorów – stanowiącej dla nich, jak można przypuszczać, zarówno rodzaj narzędzia, pozwalającego głębiej zbadać i lepiej zrozumieć interesujący ich rodzaj sztuki, jak i rodzaj twórczego laboratorium, w którym wypracować mogli nowe formy działania w kulturze. Analiza ujmowanej w ten sposób konkretystycznej „dwuręczności” mogłaby umożliwić nam cenny wgląd w procesy kształtowania się neoawangardowej świadomości polskiej literatury.

W dalszej części artykułu chciałbym bliżej przyrzeć się trzem „dwuręcznym” polskim teoretykom poezji konkretnej, którzy w poświęconej jej literaturze przedmiotu pojawiają się wyłącznie w takiej roli – komentatorów, promotorów, znawców. Koniecznie jednak dopowiedzieć trzeba, że podobną dwuręcznością cechowało się również wielu innych autorów funkcjonujących uprzednio w roli teoretyków nurtu – jak na przykład Jacek Wesołowski, który, po opuszczeniu Uniwersytetu Łódzkiego i wyjeździe do RFN w 1981 roku, rozpoczyna własną działalność artystyczną, a dopiero pod koniec wieku wraca do życia naukowego i publikacji uaktualnionych fragmentów swojego obronionego w 1977 roku doktoratu³¹. Swoją „przeskok” od teorii literatury do „własnej działalności plastycznej, obrazowej” nazywa Wesołowski „naturalnym” i traktować chce w kategoriach „kontynuacji” oraz „odwrócenia proporcji: od »wizualności słowa« do »języka

30. Pośród czterech czynników mających najistotniejszy wpływ na uformowanie się kontekstu artystycznego lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych – obok kontrkulturowości, zainteresowania nowymi mediami i zarzucenia historycznie pojmowanej idei awangardy – wymienia Dziamski „zainteresowanie artystów społecznym funkcjonowaniem sztuki, czyli tzw. refleksję metaartystyczną” (Dziamski, *Szkice o nowej...*, s. 86). Koncentrując się na analizie „kulturowych determinant sztuki”, przyczyniło się ono, jego zdaniem, „do lepszego i pełniejszego uświadomienia fenomenu modernistyczności” i mitów pierwszych awangard, a przez to pozwoliło myśleć o „przekroczeniu sztuki w jej nowożytnym kształcie” (Dziamski, *Szkice o nowej...*, s. 94, 97, 99).

31. Sam Wesołowski pisze o tym okresie następująco: „Tak więc po latach mojego (zasadniczo) »odejścia« z nauki (zasadniczo o literaturze) w sztukę (zasadniczo plastyczną) powracam do spraw (zasadniczo) zamkniętych, lecz, jako się okaże, żywych” (Wesołowski, *Komentarz do tekstu...*, s. 285–286).

obrazu»³². Mamy też do czynienia z sytuacją odwrotną: oto teksty teoretyczne i znacznie wykraczające poza gatunek manifestu komentarze tworzyć zaczęli z czasem sami poeci (jak wspomiana już Bocian, stała uczestniczka poświęconych poezji konkretnej sesji i autorka opublikowanego w 1979 roku w postaci odrębnego woluminu opracowania *Przestrzeń w poezji konkretnej*), a także artyści wizualni, zwłaszcza wszechstronny Zbigniew Makarewicz, będący autorem wielu szkiców poświęconych poezji konkretnej i jej pograniczom³³. W ostatnich zaś latach działalność teoretyczki i artystki udanie łączy chociażby wspomniana Dawidek-Gryglicka, autorka monumentalnej *Historii tekstu wizualnego* i wielu publikacji poświęconych dziełu Stanisława Dróżdża, której działalność artystyczna w interesujący sposób rozwija historyczne praktyki konkretystów³⁴. Choć u wymienionych autorów łatwo wykazać można zależność pomiędzy wypowiedziami artystycznymi i teoretycznymi, każdy z nich wykształcił odmienną strategię ich współistnienia, która mogłaby stać się przedmiotem osobnego opracowania. Ujmując rzecz w sporym przybliżeniu, powiedzieć można, że konfrontacyjna taktyka Bocian wykazuje niewiele podobieństw do rozwojowej narracji Wesołowskiego, obie zaś wyraźnie różnią się od bardziej historycznej perspektywy Dawidek-Gryglickiej, której cenne opracowania jawić mogą się również jako forma przygotowania i podbudowy jej własnych działań artystycznych, a ponadto jako rodzaj hołdu złożonego Dróżdżowi i innym polskim konkretystom.

Wybór Józefa Bujnowskiego, Tadeusza Sławka i Piotra Rypsona – czyli autorów, których „dwuręczność” przybierała mniej oczywiste postaci – związany jest z faktem, że w różnych rozwojuach polskiej poezji konkretnej (Bujnowski w latach siedemdziesiątych, Sławek w osiemdziesiątych, a Rypson w dziewięćdziesiątych) funkcjonowali oni jako najważniejsi reprezentanci instytucji akademickiej, którzy swoimi tekstami i wystąpieniami nadawali sankcję niszowym i budzącym mieszane uczucia pracom polskich konkretystów. W oczywistym przybliżeniu powiedzieć można, że ich rola okazała się podobna do funkcji reprezentantów świata sztuki z instytucjonalnej definicji sztuki George’a Dickie’ego; oto, niejako w imieniu Akademii, nadawali oni tym czy innym artefaktom tekstowym „sta-

32. Wesołowski, *Komentarz do tekstu...*, s. 291–292. Data 1981 jest tu o tyle symboliczna, że – jak wyznaje Wesołowski – tego roku napisał swój „jeden jedyny wiersz konkretny” (s. 307).

33. Zob. np. Zbigniew Makarewicz, *Na krańcach alfabetu kultury*, w: *Poezja konkretna a (i inne)...*, s. 78–112.

34. Wymienić można tu chociażby projekty *DE-kody* (2003), *Słownik intrawertyczny. Słownik ekstrawertyczny* (2004) czy *Języki_wersja polska* (2005), eksponowane w przestrzeniach wystawienniczych, ale i przyjmujące postać wykraczających już poza mury galerii książek konkretystycznych – i tak też, jako „prace książkowe”, tu i ówdzie omawiane (zob. np. Tomasz Wilmański, *Personalny słownik*, „Ha!Art” 2005, nr 1 (19), z. A, s. 204).

tus kandydatów do oceny” czy „aprobaty” (*appreciation*)³⁵. Wydaje się, że każdy z nich wziął na siebie tę rolę świadomie, rezygnując przy tym z wyraźniejszego eksponowania swych własnych prób artystycznych, co z pewnością (choćby z powodów czasowych...) pozwoliło im skuteczniej działać w charakterze znawców, popularyzatorów, rzeczników. Można wszakże zaryzykować tezę, że w efekcie zaistniałej sytuacji w polskim ruchu konkretystycznym dłużej niż gdzie indziej utrzymywał się rozdział pomiędzy lewą a prawą ręką, praktyką a teorią – rozdział, który, zgodnie z kierunkiem rozwoju neoawangardy, winien być raczej zacieraný³⁶. Istnienie owego podziału utrudniać mogło jednak artystom podjęcie bardziej radykalnych działań na styku praktyki i teorii poetyckiej, bez których wszakże – podobnie jak w awangardach historycznych – instytucja sztuki (literatury) nie może zostać „otwarcie stematyzowana” oraz, w umożliwionych przez to dalszych próbach, poddana „twórczej analizie”³⁷. W tym przynajmniej aspekcie przynajmniej polskiej neoawangardy podpadałyby pod znaną diagnozę Petera Bürgera, zgodnie z którą – jak streszcza Hal Foster – „powtórzenie gestu historycznej awangardy przez neoawangardę” służy w gruncie rzeczy jego instytucjonalizacji, sprawia, że „to, co przedtem było transgresyjne” zmienia się w „to, co już w pełni się zinstytucjonalizowało”³⁸. Poszukując uznania i opieki Akademii – a tym sa-

35. Zob. George Dickie, *Czym jest sztuka? Analiza instytucjonalna*, tłum. Maria Gołaszewska, w: *Estetyka w świecie*, red. Maria Gołaszewska, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1984, s. 19.

36. Być może pewien deficyt samodzielnej i pogłębionej myśli teoretycznej (niedotyczący, rzecz jasna, artystów najważniejszych, takich jak Tadeusz Kantor czy Jarosław Kozłowski) uznać trzeba za charakterystyczną cechę polskiej neoawangardy. W swojej niedawnej książce o konceptualizmie powtórzy Dziamski pochodzącą z 1975 roku diagnozę Morawskiego, zdaniem którego w polskiej sztuce konceptualnej brakowało realizacji przyjmujących postać „rozbudowanego komentarza analitycznego przy nikłej dokumentacji wizualnej. Nie jest tak, że polscy awangardziści nie teoretyzują [...], ale są to raczej konспекty czy dyspozycje do jakiejś ewentualnej teorii artystycznej; teorią zajmują się nadal krytycy – Wiesław Borowski, Andrzej Kostołowski, Jerzy Ludwiński, Andrzej Turowski” (Grzegorz Dziamski, *Przełom konceptualny i jego wpływ na praktykę i teorię sztuki*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010, s. 222; zob. też: S. Morawski, *Konceptualizm obcy i rodzimy*, „Projekt” 1975, nr 3).

37. Hal Foster, *Kto się boi neoawangardy?*, w: *Powrót Realnego. Awangarda u schyłku XX wieku*, przeł. Mateusz Borowski, Małgorzata Sugiera, TAIWPN Universitas, Kraków 2010, s. 44, 46. Bürgerowskie pojęcie instytucji sztuki odsyła zarówno do „aparatu służącego tworzeniu i dystrybucji sztuki”, jak i do „panujących w danej epoce wyobrażeń na temat sztuki, znacząco wpływających na recepcję dzieł” (Peter Bürger, *Teoria awangardy*, przeł. Jadwiga Kita-Huber, TAIWPN Universitas, Kraków 2006, s. 27).

38. Foster, *Kto się boi...*, s. 35. Zgodziłbym się z Marcinem Lachowskim, że „możliwe wydaje się zastosowanie trzonu teorii Bürgera dla opisu zjawisk w sztuce polskiej lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych” – rzecz jasna, przy uwzględnieniu „lekkiego opóźnienia”, z jakim „zjawiska artystyczne z kręgu neoawangardy” pojawiły się w Polsce, oraz specyfiki obiegu i charakteru sztuki PRL-u (Marcin Lachowski, *Awangarda wobec instytucji. O sposobach prezentacji sztuki w PRL-u*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2006, s. 19–20). W swojej książce Lachowski do-

mym podtrzymując istniejący instytucjonalny porządek – „naiwny” i w znacznej mierze bezrefleksyjny polski konkretyzm, okazywałyby zatem swą słabość, działałoby przeciwnie, osłabiając tkwiącą w nim potencjalność zmiany. Włączenie w jego historię „leworęcznych” praktyk Bujnowskiego, Sławka i Rypsona pozwoliłoby zobaczyć ją nieco inaczej i zmodyfikować zastany obraz polskiej poezji konkretnej. Uzupełniony o przykłady ich działań nie tylko byłby on pełniejszy, ale i wzbogaciłby się o przykłady bardziej zdecydowanych i w większym stopniu samoświadomych gestów neoawangardowych. Odsyłając do impulsów awangard historycznych (jak czynił to zwłaszcza Bujnowski), biorąc w nawias istniejące instytucjonalne podziały (przede wszystkim – Sławek) i reinterpretując tradycję artystycznego eksperymentu (najwyraźniej – Rypson), konsekwentnie pracowali oni nad poszerzeniem samoświadomości polskiej neoawangardy literackiej. W dalszej części artykułu chciałbym – zaczynając od czasów nam najbliższych i z konieczności mniej lub bardziej pobieżnie – omówić „dwuręczność” każdego z nich, próbując odnieść ją do właściwych im kontekstów historycznych, a także wskazać na związane z nimi obszary i problemy badawcze, nad jakimi należałoby pochylić się w dalszych badaniach.

Piotr Rypson – reinterpretacja

Kulturotwórczej aktywności urodzonego w 1956 roku Piotra Rypsona nie sposób nie uznać za rozległą, zaś badania literackie wydają się stanowić jedynie jej niewielką, choć pod wieloma względami istotną, część. Mimo faktu, że doktoryzował się na warszawskiej polonistyce, nigdy nie był postrzegany Rypson jedynie jako literaturoznawca, a funkcjonował przede wszystkim jako historyk i krytyk sztuki, redaktor naczelny „Obiegu” (w latach 1990–1993) oraz ceniony kurator (w latach 1990–1996 związany z Centrum Sztuki Współczesnej Zamek Ujazdowski). Przygotował on kilka ważnych wystaw poświęconych poezji wizualnej dawnych

wodzi, że polskie neoawangardowe praktyki artystyczne „wywołały podobne [jak na Zachodzie – dop. P.B.] kontrowersje, dotyczące autonomii sztuki, choć trudno mówić w przypadku PRL-u lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych o zagrożeniach ze strony kultury popularnej [...] – tutejsze zagrożenia miały inne charakter” (Lachowski, *Awangarda wobec...*, s. 19). Odpowiednio „zreinterpretowana” teoria Bürgera pozwala jednak „konkretyzować pojęcie awangardy w odniesieniu do zastanego otoczenia instytucjonalnego” i zadawać nam pytania o „realność ram instytucjonalnych, czyli granic, które w PRL-u lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych były oficjalnie wykreślone dla działalności artystycznej” (Lachowski, *Awangarda wobec...*, s. 22). Por. Małgorzata Dawidek-Gryglicka, *Suwerenność neoawangardy. W poszukiwaniu odrębności polskiej poezji konkretnej i sztuki konceptualnej*, w: *Awangarda środkowej i wschodniej Europy – innowacja czy naśladownictwo? Interpretacje*, red. Michalina Kmieciak, Małgorzata Szumna, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014, s. 255–282.

epok³⁹ oraz książce artystycznej⁴⁰, zaś w 2002 roku opublikował książkową wersję swojego doktoratu pod tytułem *Piramidy, słońca, labirynty. Poezja wizualna w Polsce od XVI do XVIII wieku*. Jeszcze zaś przed ukazaniem się swojej pierwszej znanej i uznanej monografii poświęconej interesującej nas tematyce – *Obraz słowa. Historia poezji wizualnej* z 1989 roku⁴¹ – dał się poznać jako popularyzator twórczości Dicka Higginsa⁴², a także jako aktywny uczestnik ruchu Mail Art i autor istotnej publikacji na jego temat⁴³, którą wydał – podobnie zresztą, jak wybór tekstów autora *Intermediów* – w prowadzonym przez siebie w latach 1984–1990 wydawnictwie warszawskiej Akademii Ruchu. W 2016 roku na wystawie *Notatki z podziemia* w Muzeum Sztuki w Łodzi przypomniano też ówczesne typograficzno-wizualne prace Rypsona związane z jego działalnością w roli menażera punk-rockowego TILT-u oraz współtwórcy fanzinów „TILT” i „POST”⁴⁴.

W 1978 roku rozpoczął Rypson współpracę z założoną przez Henryka Gajewskiego Galerią Remont; od razu też uczestniczyć zaczął w międzynarodowym ruchu konkretystycznym. Już dwa lata później dla Vec Audio Editions nagrał Rypson w Maastricht program *TO MOR ROW. FUTURIST POETRY*, stanowiący prezentację poezji polskiego futuryzmu z lat 1919–1922 w jego autorskim wykonaniu i wyborze (obejmował on wiersze Tytusa Czyżewskiego, Brunona Jasińskiego, Stanisława Młodożeńca, Anatola Sterna i Aleksandra Wata)⁴⁵. Z 1980 roku pochodzi również

39. Zob. np. *Obraz słowa. Europejska poezja wizualna od starożytności do końca XVIII wieku. Wystawa 11–30 maja 1987*, scen. i kom. Piotr Rypson, Biblioteka Narodowa, Warszawa 1987; *Poezja wizualna na Pomorzu Zachodnim w XVII wieku. Katalog wystawy*, tekst Piotr Rypson, Książnica Szczecińska, Szczecin 1994.

40. Zob. Piotr Rypson, *Książki i strony. Polska książka awangardowa i artystyczna 1919–1992*, Centrum Sztuki Współczesnej – Zamek Ujazdowski, Warszawa 1992.

41. Piotr Rypson, *Obraz słowa. Historia poezji wizualnej*, Wydawnictwo Akademii Ruchu, Warszawa 1989. W *Słowniczku artystycznym „Rastra”* książka ta została określona mianem „kultowej”, zaś jej autor „najlepszym specjalistą w Polsce w tym zakresie”, który „jako badacz poezji wizualnej i sztuki poczty” funkcjonował wręcz jako „postać legendarna” <<http://www.rastra.art.pl/archiwa/sloownik/sloowniczek.htm>> (11.12.2016).

42. Zob. Dick Higgins, *Intermedia i inne eseje*, wyb. i oprac. Piotr Rypson, Wydawnictwo Akademii Ruchu, Warszawa 1985; Dick Higgins, *Czternaście tłumaczeń telefonicznych dla Steve’a McCafferya*, wyb., oprac., kom. Piotr Rypson, Kłódzki Ośrodek Kultury, Kłódzko 1987. W 2002 roku wyznawał Rypson: „Bardzo wiele zawdzięczam mojemu zmarłemu przyjacielowi, Dickowi Higginsowi, wspaniałemu artyście i uczonemu” (Piotr Rypson, *Piramidy, słońca, labirynty. Poezja wizualna w Polsce od XVI do XVIII wieku*, Neriton, Warszawa 2002, s. 10).

43. Zob. *Mail art, czyli sztuka poczty*, wyb. i oprac. Piotr Rypson, Wydawnictwo Akademii Ruchu, Warszawa 1985.

44. Zob. *Notatki z podziemia. Sztuka i muzyka alternatywna w Europie Wschodniej 1968–1994/Notes From the Underground. Art and Alternative Music in Eastern Europe 1968–1994*, red. David Crowley, Daniel Muzyczuk, Muzeum Sztuki w Łodzi, Koenig Books, Łódź 2016, s. 176, 363–371.

45. Materiał został opublikowany na kasiecie magnetofonowej jako 7. wydawnictwo VEC Audio Editions; pojedyncze utwory Rypsona znalazły się również na kompilacji *Ulises Dog* (VEC

pierwsza znana mi publikacja autorskiego, fluxusowego z ducha wydawnictwa Rypsona SATOR (Sator Editions) – nosi ona tytuł *WtHEre*, odbita została w 60 numerowanych kopiach, zaś narzędziem artystycznego wyrazu stała się w niej dla artysty jego własna dłoń. Intermedialne działania Rypsona nie ograniczały się, rzecz jasna, ani do stamp-artu, ani do sztuki poczty – były one bardzo różnorodne i obejmowały również performanse (jak np. zrealizowaną wspólnie z Danielem White’em w Pracowni „Dziekanka” *Żelazną kurtynę* z 1 czerwca 1981). Wydawnictwo SATOR regularnie publikowało teksty podejmujące dialog z konkretyzmem (w tym kolażowe *Obrazy pewnego stanu*, powstające w latach 1982–1984), zaś dowody swojego ożywionego uczestnictwa w sieci mail-artowej zaprezentował Rypson w maju 1984 roku na wystawie *SATOR Mail Art 1978–1984* w „Dziekance”⁴⁶. W tym samym roku autor *Obrazu słowa* wziął udział w wystawie *To Get Close Human Contact* (Makkom, Amsterdam), zaś swoje poezje wizualne wystawiał m.in. w 1988 roku wspólnie z Jackiem Bałdygą w Köln; w towarzyszącym ekspozycji skromnym wydawnictwie okolicznościowym zmieścił się jeden tylko utwór Rypsona, mający postać:

TAK		NIE
	WIEM	
NIC		WSZYSTKO ⁴⁷

Znacznie istotniejszy wydaje się wkład Rypsona w historię poezji dźwiękowej, która rzekomo – jak w 1990 roku w trakcie jednej z konkretystycznych konferencji twierdziła Dorota Szwarzman – w Polsce „nie rozwinęła się prawie wcale”⁴⁸.

Audio 9 z 1981) oraz na otwierającym serię albumie *Here* z 1978 roku, na którym zamieszczono – wykonany wspólnie z Piotrem Rodowiczem i Rodem Summersem – osiemnastominutowy utwór *Polish Environment Reaction '78*, po raz pierwszy zaprezentowany w tym samym roku w Galerii Remont.

46. Rozsyłane przez Rypsona i sygnowane jako „A SATOR Product” bądź „SATOR EDITIONS” materiały wielokrotnie wykorzystywały rozwiązania typograficzne typowe dla poezji wizualnej – na przykład w *Telephone Book Page* z 1981 roku na uwagę zasługuje nawiązujący do telefonicznego kabla zapis tytułu, zaś w późniejszym *SATOR Comix* na narysowanej kopercie przerysowuje Rypson kwadrat magiczny SATOR-ROTAS oraz trójkąt utworzony z samogłosek A, E, I, O, U.

47. *2 Künstleraus Warschau: Janusz Bałdyga, Piotr Rypson. Visuelle Poesie*, Moltkeri Werkstatt, Köln, April 1988. Równie ascetyczny w zastosowanych środkach jest wizualny wiersz Rypsona zamieszczony w mail-artowej publikacji *Things to Think about in S-P-A-C-E* (ed. Mario Lara, Common Press, San Diego 1980), stanowiący bodaj najbardziej oszczędną kompozycję w całym tomie.

48. Dorota Szwarzman, *O poezji dźwiękowej*, w: *Poezja konkretna a (i inne)...*, s. 189. Jedynym polskim przedstawicielem poezji dźwiękowej wymienionym w cytowanym artykule jest związany ze Studium Eksperymentalnym Polskiego Radia Eugeniusz Rudnik, zdaniem krytyczki tworzący utwory z zakresu „text-sound composition” (Szwarzman, *O poezji...*, s. 192). Rudnik jest też jedynym polskim autorem poezji dźwiękowej obecnym w obszernym katalogu poezji dźwiękowej

Diagnoza to tyleż bezlitosna, co w dużej mierze prawdziwa; co prawda w trakcie tego samego seminarium przypominał Makarewicz „kompozycje dźwiękowe” Wojciecha Szukowskiego (05 z 1973 roku oraz *Genesis* z 1978)⁴⁹, jednak bardzo wymowny jest fakt, że w artykule opublikowanym ponad dwadzieścia lat później wciąż nazywa go on „jedynym upartym [...] realizatorem”⁵⁰ tego typu twórczości w Polsce... Tworzone od początku lat osiemdziesiątych poezje dźwiękowe Rypsona – do dziś prawie zupełnie nieznane i nieomawiane – mają zatem swoją wagę, zwłaszcza że przyjmowały one również postać (faktycznie nad Wisłą nieobecnej) twórczości symultanicznej, zbliżając się tym samym do chóralnych kompozycji muzycznych. W 1981 roku opublikował Rypson partyturę na kwintet głosów noszącą tytuł *AEIOU*, która 12 maja tego samego roku została wykonana i utrwalona w formie nagrania w studiu ówczesnej warszawskiej Akademii Muzycznej⁵¹. Każdy głos realizuje w niej wyłącznie jedną ze składających się na tytuł samogłosek, zaś całość, stanowiąca modelowy przykład intermedium, jest interesująca nade wszystko w warstwie wizualnej. Przebieg poszczególnych części kompozycji Rypsona umotywowany wydaje się bowiem możliwością utworzenia czytelnych układów wizualnych w zaprojektowanej przez niego matrycy; ta ostatnia wygenerować pozwala m.in. kwadrat, trójkąt, romb, krzyż św. Andrzeja, a także kształty przypominające groty strzał oraz skrzydła, podobne do tych z *Easter Wings* George’a Herberta. W dźwiękowym kształcie *AEIOU* niełatwo jest jednak wysłyszeć tę różnorodność – przybiera on bowiem mantryczno-medytacyjny, „buddyjski” charakter. Podobnie ascetyczną postać posiadać musiałyby wykonanie *ABRAXASU* z 1984 roku⁵². Chociaż układ dość licznego chóru został w nim precyzyjnie określony (każdemu z wykonawców zostało przypisane miejsce w jednym z dwóch rzędów), podobnie jak w *AEIOU* w utworze tym równie ważna, jeśli nie ważniejsza, wydaje się postać wizualna partytury – tym razem oparta na sukcesywnym pomniejszaniu magicznej formuły słownej *abracadabra*:

z monografii Christiana Scholza – choć dodać trzeba, że niemiecki badacz odnotowuje również wspomnianą antologię twórczości polskich futurystów w wykonaniu Rypsona, a także – w sekcji *Vokalkompositionen* – utwory Krzysztofa Pendereckiego i Pawła Szymańskiego (zob. Christian Scholz, *Untersuchungen zur Geschichte und Typologie der Lautpoesie*, t. III, Gertraud Scholz Verlag, Obermichelbach 1989).

49. Zob. Makarewicz, *Na krańcach...*, s. 102–103.

50. Zbigniew Makarewicz, *Poetyka zapisu. O poezji, poezjografii i poezji konkretnej*, „ArtPunkt” 2011, nr 9, s. 6. Diagnozę tę uzupełnilibyśmy dziś z pewnością chociażby o Mirona Białoszewskiego, którego „wiersze dźwiękowe” w wyborze Macieja Byliniaka ukazały się jako płyta CD w 2013 w wydawnictwie Bôlt (*Białoszewski do słuchu*, t. IV: *Wiersze dźwiękowe*).

51. Piotr Rypson, *AEIOU. A Score for a Quintet of Voices*, SATOR, Warszawa 1981.

52. Piotr Rypson, *ABRAXAS. A Musical Score for 21 Persons*, SATOR, Warszawa 1984.

a b r a c a d a b r a
 a b r a c a d a b r
 a b r a c a d a b
 a b r a c a d a
 a b r a c a d
 a b r a c a
 a b r a c
 a b r a
 a b r
 a b
 a

Drugą część partytury tworzy identyczny trójkąt, tyle że odwrócony – rozpoczyna się ona od osamotnionego *a*, kończy zaś powrotem do kompletnego leksemu *abracadabra*. Ponieważ w tak obmyślonej partyturze każdy wykonawca realizować ma zaledwie kilka dźwięków, intermedium Rypsona wydaje się przybierać charakter przede wszystkim konceptualny: czytelnik bez większego trudu stworzyć sobie może koncepcję jego wykonania, zaś zorganizowanie tego ostatniego jawić się może nie tyle nawet jako zbędne, co – z uwagi na liczbę wykonawców – niełatwe. Ograniczenia tego typu nie dotyczyły jednak, rzecz jasna, jednogłosowych konkretystycznych kompozycji Rypsona; artysta wykonywał je zarówno w kraju (jego „taśma poetycka” *Strunnicie* zaprezentowana została na przykład w ramach Międzynarodowych Spotkań *Teraz i poza czasem* w czerwcu 1986 roku), jak i przede wszystkim zagranicą: w 1984 roku w Makkom wykonał interesujący, kulisty wiersz-partyturę *For a Close Human Contact*, uczestniczył też m.in. w 1° *Festival Internacional De Poesia Viva* w Figueira Da Foz w Portugalii (kwiecień–maj 1987), a swój autorski program przedstawił na wieczorze poezji dźwiękowej Festiwalu POLYPHONIX 26 w Budapeszcie (październik 1994). W trakcie tego ostatnio zaprezentował m.in. zainspirowany jednym z koanów zen permutacyjny utwór *Nazywam się nie wiem/ I call myself I don't know* oraz noszący ślady podobnych inspiracji poststrukturalistyczny wykład poetycki *Writing is the filling of emptiness*.

Nie może nie zwracać uwagi, że wszystkie wymienione wiersze dźwiękowe Rypsona noszą znamiona podobnych inspiracji i wydają się eksplorować przestrzenie życia duchowego i metafizyki. Refleksji o takim charakterze nie odnajdziemy tymczasem w jego poświęconych poezji wizualnej wyważonych historycznoliterackich opracowaniach z lat dziewięćdziesiątych; kojarzy się ona raczej z niektórymi tekstami Tadeusza Sławka i niewykluczone, że to te ostatnie – jak na przykład wygłoszony na pierwszej sesji o poezji konkretnej z 1979 roku esej *Poezja konkretna w tradycji metafizyki* – stanowiły dla młodszego o dziesięć lat warszawskiego badacza jedną z początkowych inspiracji. W wyraźnie uduchowiony sposób pisze bowiem Rypson o poezji konkretnej w katalogu do wystawy

To Get Close to Human Contact z 1984 roku (powołując się m.in. na „mistyczne” pieśni Shri Prabhata Rainjana Sarkhara i odwołując się do kategorii „otwartości”⁵³), znacznie szerzej zaś w *Obrazie słowa* z 1989, zwłaszcza w rozdziałach początkowych (jak *Magia pisma i mistyka języka czy W labiryncie poetyckim*) oraz w zakończeniu, w którym wyraża tęsknotę za obecnym w „mistyce słowa na Wschodzie i Zachodzie [...] doświadczeniem zwracającym całą istotę człowieka ku istnieniu, ku tajemnicy”⁵⁴. Podobny charakter ma wystąpienie Rypsona z 1990 roku: noszące wymowny tytuł *O tym jak słowo ciałem się stało*, rozpoczynające się przeglądem wielkich religijnych tekstów kultury (egipska Księga Umarłych, Tora, 1 List do Koryntian), a oparte na nader czytelnej tezie i rozwijanym w swojej dalszej części przypuszczeniu: „Przez całe wieki próbowano chwytać tajemnicę Niepoznanego w siatki słów i kształtów, liczb i symboli. To tutaj tkwi sekret uporu tych wysiłków, łacińskich poetów antyku i renesansu karolińskiego, poetów wizualnych Renesansu i Baroku, całej tradycji nowożytnej emblematyki, ikonologii, hieroglifiki... i być może, choć się rzadko do tego przyznają, twórców współczesnych”⁵⁵. Myśl ta powtórzona zostanie w zakończeniu eseju, w którym artystyczne wytwory człowieka zostaną uznane za „znaki na drodze do rzeczywistości najgłębszej i najwyższej”, w samej zaś puencie Rypson (nie pierwszy zresztą raz w omawianym tekście) odda głos średniowiecznemu indyjskiemu mistykowi i świętemu, Kabirowi: „Jeżeli chcesz prawdy, powiem ci prawdę / posłuchaj tajemnego dźwięku, który jest w tobie / Ten, o którym nikt nie mówi / przemawia do Siebie dźwiękami skrytymi / I On jest Tym, który wszystko uczynił”⁵⁶. W tym świetle wybór takiej, a nie innej, warstwy tekstowej kompozycji Rypsona nabiera na znaczeniu – jest ona wszak prawie bez wyjątku zaczerpnięta z wizualnej poezji religijnej i hermetycznej, którą w tym czasie interesował się on jako badacz. Wszystkie wykorzystywane przez niego motywy – oparte na pięciowyrazowym palindromie kwadrat magiczny SATOR-ROTAS, używany przez Fryderyka III jako rodzaj tajemnej formuły zestaw łacińskich samogłosek AEIOU, trójkątny zapis zaklęcia *abracadabra*, jak również stanowiący jego wariant tytuł *Abraxas* – przejęte zostały wprost z wizualnych wierszy dawnych epok, których przedruki odnaleźć można w *Obrazie słowa*⁵⁷. Nadając tym na pozór niemym świadectwom metafizycznych poszukiwań nową, dźwiękową postać, ożywia je

53. Piotr Rypson, *For a Close Human Contact*, w: *To Get Close to Human Contact*, Makkom, Amsterdam 1984, brak paginacji.

54. Zob. Rypson, *Obraz słowa...*, s. 357.

55. Piotr Rypson, *O tym jak słowo ciałem się stało. Rzecz o nowych poetykach drugiej połowy XX wieku*, w: *Poezja konkretna a (i inne)...*, s. 115.

56. Rypson, *O tym jak...*, s. 149 [ten i inne wykorzystane w tekście cytaty Kabira nie zostały zlokalizowane].

57. Zob. Rypson, *Obraz słowa...*, s. 48, 50–52.

Rypson i pozwala ich „tajemnym dźwiękom” zabrzmieć. W rzeczy samej słowo staje się tu ciałem; ściśle łączy się z oddechem (nie przez przypadek w *AEIOU* eksponuje artysta „pneumatyczne” samogłoski), zyskując tym samym bardzo konkretną, foniczną postać, dzięki której przetransponowane być może w obcy dla niego kontekst kulturowy. Praktyka Piotra Rypsona jest zatem w rzeczy samej „dwuręczna” – podczas gdy ręką „prawą” dokonuje selekcji i syntezy odnalezionych w bibliotekach wierszy wizualnych, ręką „lewą” rzuca je przed oczy zmęczonym i oziębiałym przedstawicielom gatunku *homo sovieticus*. Realizowane przez autora *AEIOU* „poszukiwanie i odkrywanie różnorodności w powtórzeniu” wydaje się stanowić zatem – jak na marginesie prac Barbary Rose pisze Tomasz Załuski – „gest swoistego oporu wobec rosnącej unifikacji, jakiej podlega życie i otoczenie człowieka”⁵⁸.

Dopowiedzieć trzeba, że choć u Rypsona zaobserwować można wyraźną zależność pomiędzy uczestnictwem w międzynarodowym ruchu artystycznym a jego własną działalnością twórczą, to tej ostatniej nie sposób traktować jako próby nadrobienia zaległości wobec Zachodu. Owszem, w 1985 roku, we wstępie do zbioru esejów Higginsa wskazywał Rypson na „dotkliwość odczuwania rozziwu w rozpoznaniu kulturowej sytuacji awangardy światowej od lat 50-tych” oraz utyskiwał, że „brak oryginalnych tekstów i opracowań znacznie zawężyło nasze rozumienie nowych dzieł i ich znaczeń, kontekstów i przestrzeni jaką ewokują”⁵⁹. Pisząc jednak te słowa, miał on już na koncie większość wymienionych wyżej realizacji, będących wymownymi dowodami włączenia się w toczony przez nie dialog; zainspirowany działalnością Higginsa skłaniał się Rypson do pojmowania sztuki jako wzbogacenia „możliwości i pojemności ludzkiego kontaktu: sztuka jest zawsze przecież pośrednikiem, przekazem, komunikatem, zaś przestrzeń jaką obejmuje jest nieprzekraczalnie przestrzenią ludzkiego umysłu”⁶⁰. Można powiedzieć, że nie ukrywając zakorzenienia swoich konkretyzacyjnych prac zarazem w odległych tradycjach, jak i w kontekście europejskiej neoawangardy (Fluxus, sztuka intermediiów itd.), a wręcz je eksponując, wykonuje Rypson gest o przynajmniej podwójnym znaczeniu. Po pierwsze jego neoawangardowe różnicujące repetycje wydają się testować możliwości i granice powtórzenia oraz charakter intermedialnej transpozycji. Po drugie zaś badają one pojemność i właściwości środowiska, w obrębie którego zostały zaproponowane, stanowiąc tym samym rodzaj jego krytycznej reinterpretacji. Efekty owego badania nie mogą nastrajać pozytywnie; wydaje się wszak, że dźwięki, samogłoski i permutacje Rypsona

58. Tomasz Załuski, *Modernizm artystyczny i powtórzenie. Próba reinterpretacji*, TAIWPN Universitas, Kraków 2008, s. 385.

59. Piotr Rypson, *Wstęp*, w: Higgins, *Intermedia...*, s. 5.

60. Rypson, *Wstęp...*, s. 5.

nie znalazły wielu życzliwych uszu... To, że w Polsce prawie w ogóle nie funkcjonuje on jako autor poezji konkretnej, wyłącznie zaś jako jej teoretyk, jawić się może jako wymowny i symptomatyczny dowód naszych percepcyjnych i recepcyjnych zaniedbań⁶¹, które – jak się okazuje, nie tylko w latach osiemdziesiątych, lecz także i dziś⁶² – skutecznie zagłuszają „tajemne dźwięki” nowej sztuki.

(Tadeusz Sławek [biorąc w nawias])

Inaczej niż u Piotra Rypsona, działalność poetycka współtworzącego grupę Kontekst Tadeusza Sławka – anglisty i polonisty, pracownika naukowego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, zaś w latach 1996–2002 rektora tej uczelni – od debiutu z 1973 roku przynajmniej do połowy lat osiemdziesiątych jawić się mogła jako podstawowy nurt jego pisarstwa. W 1977 roku opublikował Sławek zarówno pierwszy w Polsce poświęcony poezji konkretnej szkic zamieszczony w pozycji książkowej⁶³, jak i debiutancki tom wierszy *Grand Circus Hotel*. Regularnie publikując teksty na temat poezji konkretnej⁶⁴, przygotowywał równocześnie własne książki poetyckie: w 1982 roku ukazał się *Staw*, a w 1985 – *Rozmowa*. Inspirację konkretyzmem w wymienionych tomach (a tego stanu rzeczy nie zmieniła bynajmniej późniejsza książka *O głodzie. Wiersze* z 1994 roku) określić należałoby jako dyskretną: można doszukiwać się jej w geście włączenia w obręb tkanki wiersza znaków matematycznych (najwyraźniej w *Lindisfarne*, gdzie zapisane w słupku plusy i przecinki wydają się rozdzielać dwie kolumny teksty, pojawiające się po wersach: „Teraz na obcych skałach głos zwielokrotniając / – słabo przez mury dochodzi – to samo ryczy morze”⁶⁵), w wyzyskaniu semantyki tzw. światła drukarskiego (jak w zakończeniu poematu *Hiob*, w którym po lakonicznej części siódmej o brzmieniu „mogę napisać: / NIE MA SŁOWA.” następuje pusta część

61. Wymowny wydaje mi się fakt, że większość analizowanych wyżej przykładów odnalazłem nie w Polsce, a w stuttgarckiej Staatsgalerie, w archiwum Hansa Sohma, któremu Rypson przesyłał swoje wydawnictwa, zaś Dick Higgins przekazał sporą część swoich prywatnych zbiorów. Składiną w kolekcji tej – zaliczanej do największych na świecie zbiorów twórczości konkretystycznej – jest Rypson najliczniej reprezentowanym twórcą polskim.

62. Być może ten stan rzeczy zmienić zdoła wspomniana wystawa *Notatki z podziemia* z ostatniego kwartału 2016 roku, na której wyeksponowano wspomniane partytury Rypsona wraz z archiwalnym nagraniem AEIOU.

63. Tadeusz Sławek, *O istocie poezji konkretnej*, w: Włodzimierz Paźniewski, Sławomir Piskor, Tadeusz Sławek, Andrzej Szuba, *Spór o poezję*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1977, s. 33–46. Jako teoretyk konkretyzmu zadebiutował Sławek rok wcześniej tekstem *Ogólna sztuka słowa (kilka uwag o poezji konkretnej)*, „Poezja” 1976, nr 6.

64. Większość z nich wejdzie potem w skład książki *Między literami. Szkice o poezji konkretnej* (Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1989).

65. Tadeusz Sławek, *Lindisfarne*, w: *Rozmowa. Wiersze*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 1985, s. 6.

ósma⁶⁶), a w końcu w predylekcji do stosowania majuskuły i dzielenia wyrazów dywizami – jak w tytule poematu *Do-ty-kać*, interesującego również z uwagi na mnogość formacji słowotwórczych typu: „NIEDOZAGRODYZAGANIALNIE” czy „NIESZANOWNOPANOWALNIE”, mających skłonić czytelnika do namysłu nad materialnością języka⁶⁷. Ograniczając się do analizy tego typu zabiegów, powtórzyć można za Pawłem Sarną, że „doświadczenia konkretystów [...] wywarły wpływ przede wszystkim na filozofię twórczą Tadeusza Sławka, a nie na samą praktykę poetycką autora”⁶⁸. Nie sposób jednak uniknąć pytania, z jakiego powodu jeden z najbardziej aktywnych teoretyków ruchu i komentatorów kolejnych inicjatyw Dróždza stronił miałby od stosowania poetyki konkretystycznej w swoich wierszach. Pytanie to zyskuje na znaczeniu, gdy weźmiemy pod uwagę fakt, że poezja konkretna przedstawiana była przez grupę Kontekst jako jeden z jej najważniejszych punktów odniesienia⁶⁹.

Odpowiedź mogłaby być z ducha baudrillardowska: oto Tadeusz Sławek publikuje stosunkowo tradycyjne tomy poetyckie, żeby zakamuflować fakt, że całe jego pisarstwo stanowi poezję – tyle tylko, że nieco mniej typową i znacznie bardziej konkretną. Co mogłoby przemawiać za tak śmiałym przypuszczeniem? Na przykład obecność własnych wierszy wizualnych w teoretycznych publikacjach Sławka: a to (i)grający z nazwiskiem francuskiego filozofa wiersz konkretny

66. Zob. Tadeusz Sławek, *Hiob*, w: *Rozmowa...*, s. 11.

67. Tadeusz Sławek, *Do-ty-kać*, w: *Rozmowa...*, s. 59. Znaczący wydaje się również układ kolejnych tego typu wyrazów-wersów na stronach 58–59; efekt ten został jednak osłabiony na poziomie składu.

68. Paweł Sarna, *Pragnienie transcendencji. O wierszach Tadeusza Sławka*, w: *Literackie Zagłębie*, red. Marian Kisiel, Paweł Majerski, Miejska Biblioteka Publiczna, Sosnowiec 2003, s. 109.

69. Zob. np. Włodzimierz Paźniewski, Sławomir Piskor, *O poezję naszego czasu*, „Poezja” 1973, nr 2, s. 11. Twórczość konkretystów doskonale wpisywała się w obszar neoawangardowych zainteresowań członków grupy, piszących w swojej najszerzej komentowanej wypowiedzi programowej: „wychodzimy z założeń artystycznych, które zastaliśmy w sztuce awangardowej [...]. Ceniemy sobie szczególnie przełom estetyczny, który dokonał się w plastyce wraz z pojawieniem się pop-artu oraz happeningu, a w muzyce – punktualizmu i aleatoryzmu, nie wykluczając oczywiście innych dokonań uczestniczących w procesie rozwoju sztuki, o odmiennych odcieniach” (Włodzimierz Paźniewski, Sławomir Piskor, Tadeusz Sławek, Andrzej Szuba, *Zamiast manifestu*, „Poezja” 1974, nr 1, s. 65). Także z latach osiemdziesiątych poezja konkretna stanowiła dla członków grupy ważną dziedzinę twórczości, o czym świadczy zawartość założonego w 1981 roku i wydawanego do 1993 roku w Katowicach almanachu literacko-artystycznego „Studio”: okładkę jego pierwszego numeru zdobi *Między*, zaś dział „Prezentacje” poświęcony został Dróždżowi; w kolejnych numerach swoje wiersze konkretne stale zamieszczała Marzena Kosińska; publikowano w „Studium” teksty Johna Cage’a, Edwina Morgana, a także nawiązujące do konkretyzmu utwory Andrzeja Szuby czy Joli Treli. Jeszcze jednym zaś dowodem długiego trwania inspiracji poezją konkretną w środowisku katowickim są wspólne konkretystyczne tomy „dwuręcznych” Piotra Majdanika i Pawła Majerskiego (późniejszego monografisty grupy Kontekst): *Trans-pozycje liryczne* (wyb. Marian Kisiel, Katowice 1993) oraz *Poezja neostrukturalna* (Katowice 1994).

na końcu *Maszyny do pisania*⁷⁰, a to własny wiersz wizualny *Mniej* wpleciony w esej *Sztuka Stanisława Dróżdża*, a to znaczący układ owego eseju, który przez dwie strony imitować będzie ruch umniejszania się⁷¹. Dodajmy do tego notoryczne podkreślanie materialności dyskursu w książkach akademickich Sławka z lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych: pierwszoplanową rolę rozmaitych obramowań czy ramek, skłonność do rozczłonkowania tekstu na prowadzone równolegle kolumny, w końcu zaś mnogość stosowanych czcionek i środków typograficznych umożliwiających wyodrębnienie wybranych morfemów, słów czy większych części tekstu. Sławek wydawał się wówczas robić sporo, by przekonać czytelników, że wszystko to nie stanowi jedynie nadmiarowego, fakultatywnego uzupełnienia, lecz konieczny i aktywny wymiar dyskursu. Dodajmy do tego niezwykle istotną, jak sądzę, decyzję o tworzeniu tekstów literaturoznawczych kolektywnie, zgodnie z poststrukturalistycznie umotywowaną strategią podwójnego autorstwa⁷², przypominającą teksty Deleuze'a i Guattariego, a stanowiącą – jak mogłaby powiedzieć Ulicka – wymowną manifestację polifoniczności podmiotu wypowiedzi literaturoznawczej. Sławek napisał takich tekstów niemało – najwięcej z Tadeuszem Rachwałem, lecz również: z Davidem Jarrettem, Wojciechem Kalagą, Emanuelem Prowerem, Ewą Sławkową czy (podczas swego pobytu w San Diego) z Donaldem Weslingiem. Pierwszy z tego typu esejów – *Ślady semiotyczne. Kamień i znak*, któremu towarzyszył krótki, acz wymowny, autokomentarz⁷³ – opublikowany został w pierwszej połowie lat osiemdziesiątych, z czasem zaś coraz wyraźniej zaczynały one przybierać formę swego rodzaju literaturoznawczych performansów, ściśle związanych z poststrukturalistyczną krytyką instancji autorskiej i niepozbawionych znaczenia politycznego. Dodajmy do tego również szereg innych, mniej lub bardziej prowokacyjnych, realizacji Sławkowego teatru literatury, jak na przykład opublikowany w 1988 roku *Aneks* do książki *Tekst (Czytelnik) Margines*, w którym wcielił się on w rolę nawiasu, utrzymując swój

70. Tadeusz Rachwał, Tadeusz Sławek, *Maszyna do pisania. O dekonstruktywistycznej teorii literatury Jacques'a Derridy*, Wydawnictwo Rój, Warszawa 1992, s. 246.

71. Zob. Tadeusz Sławek, *Sztuka Stanisława Dróżdża: człowiek u-bywający*, w: Stanisław Dróżdż, *Pojęciokształty. Poezja konkretna 1967–2003/ Conceptiforms. Concrete Poetry 1967–2003*, red. Andrzej Przywara, Fundacja Galerii Foksal, Warszawa 2014, s. 59–61.

72. Zob. Piotr Bogalecki, *Literaturoznawstwo jako roz-twarzanie. Problem podwójnego autorstwa w tekstach Tadeusza Rachwała i Tadeusza Sławka*, „Przestrzenie Teorii” 2007, nr 7, s. 31–46.

73. Czytamy w nim m.in.: „Prezentowany tekst nie jest dia-logiem; nie jest też całkowicie mono-logiem, choć stanowi wytwór zespolonych świadomości. Jest on czymś w rodzaju quasi-mono-dia-logu [będącego] śladem – mamy nadzieję, że nie derridiańsko opóźnionym – dyskusji prowadzonych przez grupę kolegów i przyjaciół, którzy zapragnęli znaleźć odpowiedź na kilka podstawowych pytań o naturę znaku w ogóle, a znaku literackiego w szczególności” (Wojciech Kalaga, Emanuel Prower, Tadeusz Rachwał, Tadeusz Sławek, *Ślady semiotyczne: Kamień i znak*, „Studio” 1984, nr 2 (6), s. 25).

dekonstrukcyjny, nawiązujący do dramatu i mnożący najrozmaitsze postacie nawiasów, esej w pierwszej osobie – zaczyna się on zapisem: „(To ja (Nawias)”⁷⁴.

Można uznać, że wymienione, inspirowane konkretyzmem zabiegi Sławka znajdują swoją kulminację w działaniach, jakie w latach osiemdziesiątych określał on zbiorczym mianem „poezji w sytuacji koncertu”⁷⁵, spośród których najbardziej znane są publikowane już w kolejnej dekadzie „eseje na głos i kontrabas”, wykonywane wspólnie z kontrabasistą Bogdanem Mizerskim. „Eseje” owe – w modelowy sposób problematyzujące, jeśli nie wręcz znoszące, opozycję pomiędzy formą wypowiedzi naukowej, poetyckiej i muzycznej – wydają się trafiać w samo sedno neoawangardowego projektu Sławka, za jaki uznać można hybrydyzację istniejących dyskursów i form wypowiedzi, szczególnie poetyckiej i naukowej. Można postawić tezę, że zwłaszcza w odniesieniu do instytucji nauki (humanistyki) podejmuje Sławek zadanie analogiczne do tego, jakie według Hala Fostera podejmuje neoawangarda w odniesieniu do sztuki – tj. „twórczej analizy tej instytucji, analizy zarazem specyficznej i dekonstrukcyjnej”, niestanowiącej już jednak „nihilistycznego, abstrakcyjnego i anarchistycznego, ataku”⁷⁶. Z kolei ten ostatni – właściwy dla wyodrębnionej przez Fostera pierwszej fazy neoawangardy – przypuszczał Sławek wcześniej, wymierzając go w tradycyjnie definiowaną instytucję poezji, zaś jego teoretyczne zaplecze stanowiły inspirowane amerykańską neoawangardą poetycką eseje o literaturze. W jednym z nich, odsyłając zarazem do Allena Ginsberga, jak do Edwarda Stachury, pisał Sławek na przykład:

Kto mówi o sobie „jestem poetą / pisarzem”, kto mówi „piszę”, stawia się po stronie biurokracji, kultury, systemu. [...] Mówiąc „jestem poetą” ustanawiam wszystkich innych w roli czytelników, dzielę świat na funkcje, role i maski społeczne; idę jak najdalej na rękę systemowi biurokratycznemu [...] Chodzi o to, by pisanie z tej sfery wywieść. A jest to możliwe wtedy, gdy pisanie stanie się słowem wypowiedzianym, tzn. gdy przestanie być stylem pisania, a zacznie być stylem mówienia; gdy będzie funkcjonowało jako przedłużenie mojego gestu fizycznej ekspresji, mojego spotkania z Innym⁷⁷.

74. Zob. Tadeusz Rachwał, Wojciech Kalaga, Tadeusz Sławek, Emanuel Prower, *Aneks*, w: *Tekst (Czytelnik) Margines*, red. Wojciech Kalaga, Tadeusz Sławek, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1988, s. 202. Pozostali autorzy wcielili się w rolę Tekstu (Rachwał), Marginesu (Kalaga) i Czytelnika (Prower).

75. Zob. *Prezentacje – Tadeusz Sławek*, „Studio”, 1985, t. 7, s. 76.

76. Foster, *Kto się boi...*, s. 46 [cyt. zmodyfikowany].

77. Tadeusz Sławek, *O pisaniu*, „Studio” 1982, t. 2, s. 13–15. Już w 1977 w esejie *Sztuka słowa, sztuka życia* – przywołującym m.in. postaci Allena Ginsberga i Gary’ego Snydera oraz „rewolucyjną rozprawę” *Projective Verse* Charlesa Olsona – postulował Sławek „przesunięcie siły ciężkości z wyjątkowości poety jako zawodu na konieczność codzienności poezji jako funkcji organicznej”, aprobatywnie cytując przy tym opinię Johna Wiensera: „poezja, choć zajmuje się językiem, nie jest bardziej świętą czynnością niż, powiedzmy, sranie” (Tadeusz Sławek, *Sztuka słowa, sztuka życia*, w: Włodzimierz Paźniewski, Sławomir Piskor, Tadeusz Sławek, Andrzej Szuba,

Rozumianą w ten sposób instytucję poezji próbował Sławek kontestować w całej swojej działalności artystycznej, od samego jej początku próbując nadać słowu status „mówiony” i potraktować je jako performatywny, antysystemowy „gest”. W rozpoczynającej się od roku 1977 pierwszej fazie współpracy z Mizerskim w grupach „Orator Magic” i „M-3”, a także w trakcie nieco późniejszej kooperacji z Krzysztofem Knittlem i Mieczysławem Litwińskim (okres formacji „Light from Poland”, o której istotności może świadczyć fakt, że została ona omówiona w syntezie Szwarzman *Czas Warszawskich Jesieni. O muzyce polskiej 1945–2007*⁷⁸), Sławek recytował swoje własne, krótsze i bardziej różnorodne niż późniejsze „eseje”, teksty poetyckie. W większej części były to teksty do dziś niepublikowane, jednak pewna ich liczba pojawiała się również, w nieco tylko zmienionej formie, w wymienionych wyżej tomach poetyckich⁷⁹. Każę to spytać o właściwą modalność Sławkowej poezji i pozwala potraktować jej opublikowane w druku zapisy jako rodzaj partytur kolejnych, w pewnym sensie prymarnych, wykonań głosowych. Jeszcze zaś wcześniej, bo – jak przyznaje Sławek w rozmowie z Jarosławem Nowosadem – „już na przełomie lat 60. i 70. eksperymentował [on] z różnymi kombinacjami dźwięków z taśmy magnetofonowej”, próbując „łączyć słowo z muzyką”, by następnie z neofickim zapałem organizować nieformalne występy w prywatnych mieszkaniach i akademikach⁸⁰. Podobnie jak o słabo znaną konkretystyczną działalność Rypsona, tak i o eksperymenty Sławka – przynajmniej

Spór o poezję..., s. 87–97; cyt. z Wienersa za: *The New American Poetry*, ed. Donald Allen, Grove Press, New York 1960, s. 426). Zob. też: Tadeusz Sławek, *Świat jako droga i świat jako słownik*, „Studio” 1983, nr 1 (3).

78. Dorota Szwarzman, *Czas Warszawskich Jesieni. O muzyce polskiej 1945–2007*, Wydawnictwo Stentor, Warszawa 2007, s. 79. O związku działań Mizerskiego i Sławka z bujnie rozwijającymi się na Zachodzie działaniami z zakresu *performative poetry*, *jazz-poetry* i *spoken word* świadczyć może chociażby przygotowany wspólnie z Jerome’em Rothenbergiem i Bertramem Turetzy’em program *Głos odwrócony* (Warszawa 1988); dodać można, że w tym samym roku w ważnym dla konkretystów wydawnictwie kłódzkim Sławek opublikował przetłumaczony przez siebie tom Rothenberga *Okoliczności* (Kłódzki Ośrodek Kultury, Kłódzko 1988). Od czasu do czasu występował również Sławek poza Polską, z muzykami zagranicznymi – np. tuż po zakończeniu stanu wojennego przedstawił w Norwich poemat *Stripsearch* z towarzyszeniem improwizującego kwintetu muzyków (gitara, saksofon, bas, podwójna obsada perkusji) – wcześniej zaś, bo na przełomie lat 1979 i 1980 podczas stypendium w San Diego, poznał inspirujących go Allana Karpowa i, zwłaszcza, Davida Antina.

79. Pewien wgląd w postać pierwszych programów Sławka i Mizerskiego może dać opublikowana w 2001 roku płyta *Rzeczy/ Teraz*, nawiązująca do programu *Rzeczy* z 1978 roku; część z wykorzystanych tam tekstów znana jest czytelnikowi poezji Sławka z jego tomów. Zob. też: *Widok podwójny. Rozmowa z Bogdanem Mizerskim*, w: *Polytropos. Na drogach Tadeusza Sławka/ Tracing Tadeusz Sławek’s Routes*, red. Piotr Bogalecki, Zbigniew Kałużek, Alina Mitek-Dziemba, Karolina Pospiszil, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016, s. 449–459.

80. *Podróże na głos i kontrabas. Z Bogdanem Mizerskim i Tadeuszem Sławkiem rozmawia Jarosław Nowosad*, „Opcje” 2001, nr 1, s. 101. Sławek próbował wówczas także łączyć własne teksty

o dekadę wcześniejsze, w żaden jednak sposób przez niego nie popularyzowane – należałoby uzupełnić historię polskiej poezji dźwiękowej. Nie może być to jednak zadanie łatwe, skoro nie mamy dostępu do ich efektów finalnych; albo nie były one bowiem rejestrowane, albo nagrywane, owszem, zostawały, lecz do dziś nie doczekały się publikacji (tyczy się to także części wspólnych projektów Sławka i Mizerskiego, których łączną liczbę ten ostatni szacuje na „kilkadziesiąt”, by dopowiedzieć: „i jakoś to poszło... uleciało...”⁸¹). Przed badaczami neoawangardowych eksperymentów literackich staje dziś zadanie eksploracji prywatnych archiwów ich autorów i animatorów, które za jakiś czas mogą ulec rozproszeniu – a zadanie o tyle istotne, że specyficzny, na wpół prywatny, wykorzystujący mechanizm sieci i nader często przyjmujący formę mail-artu obieg artefaktów dokumentujących jej działania, niejednokrotnie pozostawiał wyłącznie nietrwale, lokalne i półprywatne ślady⁸². Być może jedynie eksploracja śladów i archiwów neoawangardy mogłaby dziś – jak powiedziec można za Derridą – na powrót rozpalic jej ogień?

poetyckie z istniejącymi nagraniami, wykorzystując do tego m.in. instrumentalne fragmenty kompozycji takich zespołów, jak Pink Floyd czy The Doors (prywatna rozmowa z października 2016).

81. Zob. *Widok podwójny...*, s. 456. Wiedzę o występach Sławka czy istnieniu jego magnetofonowych nagrań czerpać można jednak ze wspomnień ich słuchaczy – jak na przykład Jacka Wesołowskiego z 1979 roku: „Podczas mej wizyty w swoim domu Staszek [Dróżdź] puścił mi z magnetofonu mówiony esej Tadeusza Sławka na temat Jego utworu, w którym multiplikuje jedynekę, cyfrę »1«. Przez pół godziny płynęły słowa poezji o poezji wyrażone językiem nauki. Staszek słuchał. O mnie zapomniał, niby dla mnie puścił magnetofon, a naprawdę dla siebie. Rozkoszował się (z pewnością nie drugi i nie trzeci raz słuchał nagrania) swoim utworem, obracany w delikatnych rękach wybitnego humanisty” (Jacek Wesołowski, *Komentarz do tekstu...*, s. 296). Sam Sławek mówi dziś o wspomnianym eseju jako o przygotowującej „eseje na głos i kontrabas” próbie „zamglenia granic między dyskursami”, które „chodziło za nim od bardzo dawna. Myślę, że dał temu impuls N.O. Brown i jego *Love’s Body*, a trochę i Cage ze swymi esejami/wykładami” (korespondencja e-mailowa z dn. 09.01.2017).

82. By ograniczyć się tu do przykładu związanego z osobą Sławka – dobrą ilustrację owej przygodności i lokalności stanowić mógłby znajdujący się w jego prywatnej bibliotece całkiem spory zbiór interesujących prac, związanego ze Studium Kompozycji Emocjonalnej, Zbigniewa Jeża, rozsyłanych z jego ówczesnego wrocławskiego mieszkania przy ul. Barlickiego, a wykonywanych za pomocą zróżnicowanych technik, często odręcznie i na ogół w bardzo ograniczonej liczbie egzemplarzy (np. niewielkich formatów tomik *gdy pęknie tama* z 1974 roku zawiera adnotację: „nakład 20”, zaś sporządzone w tym samym roku *erotyki* – „nakład →/ 30+∞”). Realizacje te wpisują się w pole praktyk poezji konkretnej znacznie wyraźniej niż prace Jeża z cyklu *Księgozbiór* zamieszczone w antologii Dróżdźa i omówione w obszernej monografii Dawidek-Grylickiej. Ta ostatnia nie odnotowuje zresztą istnienia wymienionych prac – co nie może stanowić zarzutu, a jedynie wskazuje na potrzebę dalszej eksploracji nieformalnych zbiorów archiwalnych polskiej sztuki neoawangardowej.

Nie inaczej niż u pozostałych bohaterów niniejszego artykułu, literaturoznawczy wkład Józefa Bujnowskiego w rozwój poezji konkretnej w Polsce poprzedziła jego własna praktyka twórcza. W tym jednak wypadku miała ona charakter wieloletni, a wręcz wprost wyrastała z awangardowych tradycji dwudziestolecia. Urodzony w 1910 roku Bujnowski debiutował wszak w latach trzydziestych, a przed wybuchem wojny zdążył opublikować dwa tomy poetyckie (*Pęknięty tor* w 1937 roku i *Pięścią w twarz – kwiatami pod nogi* w 1939). Związany był z kręgiem poetyckim „Smugi”, stanowiącym, co podkreśla Ligęza, „inną niż żagarystowska orientację awangardy wileńskiej [...] odrzucającą upolitycznienie poezji i nawiązującą do Awangardy Krakowskiej”⁸³. W początkach swego pisarstwa próbował zatem Bujnowski – jak czytamy w iście wojowniczym wierszu *Awangarda* – „odbić się, odbić o próg, czołem rozwalić mur, / [...] spalić pola oddechem: językiem ognistych piór”⁸⁴; w trakcie wojny jednak zapał ten świadomie podporządkował tematyce patriotyczno-tyrtejskiej, zaś na emigracji tonom melancholijno-rozliczeniowym. Jest jednak w dorobku Bujnowskiego tom szczególnie – opublikowany w 1955 roku w Londynie *Odsyłacz w bezsens*, do pewnego stopnia przygotowany przez wcześniejszą książkę *Rysy na pustce* (1953), lecz wyraźnie radykalizujący jego poetykę. O jego charakterze sporo mówi zamieszczona w „Kulturze” recenzja Mariana Pankowskiego, który rok wcześniej uznawał wiersze z *Rysów...* za „poezję mądrą i celną”, stanowiącą wynik samotnego poszukiwania „nowego wyrazu”⁸⁵, teraz zaś w *Odsyłaczu* denerwuje go właściwie wszystko. Oto „tekst odbity jest wszystkimi możliwymi rodzajami czcionek. Majuskuła wyskakuje bez widocznego powodu, gdzie indziej słowa wiszą ukosem, leżą na wznak, bądź też ujęte w ramki pełnią funkcję wizytówek”⁸⁶. Oto stosować miałby Bujnowski cały szereg „typograficznych dziwactw”, które Marjorie Perloff rozpoznałaby pewnie jako zwrot w stronę nielinearności czy wręcz postlinearności⁸⁷ – Pankowskiemu przeszkadza jednak, że w efekcie takich działań „zamiast czytać, czytelnik odczytuje tekst”, zmuszony wciąż „obracać tomik tak, jak sobie życzy autor”. Całość napisana

83. Wojciech Ligęza, „Z krawędzi nocy” – „z tajemnic dnia”, w: *Zesłania i powroty. Twórczość Józefa Bujnowskiego*, red. Wojciech Ligęza, Jolanta Pastarska, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2014, s. 35.

84. Józef Bujnowski, *Awangarda*, w: *Pęknięty tor. Poezje*, nakł. Magata, Braśław 1937, s. 22.

85. Marian Pankowski, *Mowa bez ziemi (I)*, „Kultura” 1956, nr 9, s. 121.

86. M.P. [Marian Pankowski], *Nowości wydawnicze*, „Kultura” 1955, nr 12, s. 144 (wszystkie kolejne cytaty w bieżącym akapicie – z tej lokalizacji).

87. Zob. np. Marjorie Perloff, „After Free Verse”. *The New Nonlinear Poetries*, w: *Close Listening. Poetry and the Performed Word*, ed. Charles Bernstein, Oxford University Press, New York–Oxford 1998, s. 86–110.

została jego zdaniem „jaskrawo i hałaśliwie”, co przejawia się również w tym, że w recenzowanym przez niego egzemplarzu poszczególne kartki są „zielone, piaskowe i niebieskie... po to chyba, by było pstro”.

W egzemplarzu, z którego korzystam dziś, kolory te mocno już wyblakły; wciąż widać jednak doskonale, że *Odsyłacz w bezsens* – choć nie można uznać go w sensie ścisłym za książkę konkretystyczną⁸⁸ – stanowi tom eksperymentalny, odważnie i dość oryginalnie korzystający z tradycji poezji wizualnej, przy tym zaś w ciekawy sposób łączący ją z muzycznością. Jest w *Odsyłaczu* fragment pięciolinii, na który naniesione zostały – w innej kolejności niż konwencjonalne określenia nutowe – kolejne małe litery alfabetu (a, b, c, d, e), co miałyby, jak czytamy pod spodem, stanowić „objawienie / NIEZNANYCH / układów”⁸⁹. Poszczególne zaś „utwory”, rozplanowywane skądinąd zawsze na przestrzeni całych stron, tytułowane są właśnie kolejnymi literami alfabetu (A, B, C, D, E itd.). Towarzyszy temu obecność określeń wykonawczych typu „trzy razy”, „pięć razy”, „a la grotesque”, „WYŻSZY TON”⁹⁰, co sprawia, że całość odczytywać można jako rodzaj wiersza-partytury, problematyzującego status tekstu i sytuującego się w przestrzeni intersemiotycznej czy, jeśli wolimy, intermedialnej. Efekt ten trudno uznać za przypadkowy; pominiawszy już obecność odsyłającej do sztuk performatywnych leksyki, muzyczny styl odbioru⁹¹ aktywowany jest w *Odsyłaczu* przez obecność rytmizujących lekturę, wyraziście zinstrumentalizowanych stylizowanych przyśpiewek (jak np. „Kupię ci buciki czerwone, / pojmę cię, dziewczyno, za żonę. / Tra-la-la-la-la-la! / Brzdęk”⁹²) oraz przysłów-wyliczanek („ŚMIEJ SIĘ, pajacu, Z CUDZEJ BIEDY, / ANI WIESZ, twoja, DOTKNIE cię, KIEDY”⁹³ itp.). Trudno powiedzieć, czy Pankowski dostrzega możliwe konsekwencje owych zabiegów, gdyż na wszelki wypadek neutralizuje ich potencjał w doskonale znany – ale i doskonale skuteczny – sposób. Pyta: „Po co i na co wyciągać dziś z lamusa stare sztuczki nadrealistów (które zresztą już starożytni znali jako carmina figurata)?”. Zobaczony w ten sposób (lecz bynajmniej nie usłyszany...) *Odsyłacz w bezsens* nie może nie jawić się jako spóźniony bękart historycznej awangardy, tom wtórny i nieciekawym.

Co ciekawe, książka Bujnowskiego – do dziś pomijana w poświęconych poecie artykułach – nie wydała się interesująca nawet autorom poświęconej mu monografii

88. Przyznać trzeba jednak, że spełnia on niektóre z jej wyznaczników, o których pisze Aleksandra Kremer (zob. *Przypadki poezji...*, s. 116–119).

89. Józef Bujnowski, *Odsyłacz w bezsens*, Polskie Towarzystwo Literackie, Londyn 1955, s. 13.

90. Bujnowski, *Odsyłacz w bezsens...*, s. 8, 10, 16, 21.

91. Zob. Aleksandra Reimann, *Muzyczny styl odbioru tekstów literackich: Iwaszkiewicz – Barańczak – Rymkiewicz – Grochowiak*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2003.

92. Bujnowski, *Odsyłacz w bezsens...*, s. 14.

93. Bujnowski, *Odsyłacz w bezsens...*, s. 10.

Zesłania i powroty (co zwraca uwagę zwłaszcza w szkicu Pawła Majerskiego o poezji konkretnej, w którym Bujnowski rozpatrywany jest wyłącznie „jednoręcznie”, jako teoretyk działań konkretystów⁹⁴). Niewielką ilość miejsca poświęca *Odsyłaczowi* wyłącznie Ligęza, dosłuchując się w nim „ech przedwojennych »futuryzji« oraz »kaligramów«”, wyrażając zdziwienie, że zostały one napisane „tak jakby spór o nową sztukę, w szczególnych warunkach życia literackiego na obczyźnie, rozgrywał się raz jeszcze”, w końcu zaś stwierdzając, że w owych „szkicach poetyckich [...] wyraża się prawo artysty do chimeryczności oraz hybrydyczności tekstu”⁹⁵. W dołączonej zaś do książki rozmowie z Bujnowskim przeprowadzonej w 1991 roku wypytuje, „czy wolno łączyć [*Odsyłacz w bezsens*] z doświadczeniami przedwojennych awangard”⁹⁶; Bujnowski odpowiada, że „znane mu były jak najbardziej wszelkie eksperymenty awangardowe przedwojenne” i że jego tom „w jakimś sensie do nich należy”, ale o „eksperymentcie” swoim, nieukrywającym wszak swojego „bezsensu”, wolałby mówić jako o „pierwszorzędnej zabawie”, w której ważną rolę odgrywa „przypadek”⁹⁷. Jednocześnie przyznaje jednak, że w zabawie tej, „właśnie w tym rozłożeniu słów i wersów, w odwrotnych i poprzestawianych literach” odkryć można jego „niegdysiejszy niepokój”, niepokój „okresu tuż powojennego, sytuacji wojny bohatercko przegranej”, w której „trudno było o [...] pogodę ducha”⁹⁸. Nie może nie przywołać to na myśl złowieszczych pogłosów Wielkiej Wojny słyszalnych w pozornie najbardziej beztroskich i naiwnych wystąpieniach dadaistów; pozwala też pomyśleć *Odsyłacz* jako próbę oswojenia wojennej traumy, zneutralizowania jej śmiechem. Z jednej więc strony już od pierwszego tekstu tomu (rozpoczynającego i kończącego się wymownymi konstatacjami: „W tym wymiarze już nie ma nic / z tego, co było wczoraj”, „Przekonasz się: że to, co TOBĄ zwa: to tylko dym”⁹⁹) raz po raz przywoływać będzie Bujnowski grozę wojny. Z drugiej – horror tej ostatniej stale podminowywany będzie przez wszechobecną ludyczność, ewokowaną już samym tytułem zbioru, a manifestującą się w rozmaitych ostentacyjnie wręcz niepoważnych rozwiązaniach, takich jak choćby tragifarsowa opowieść o krawcu i królu w części *E*, naszkicowany w części *I* układający się w zygzak „*diagram kroku po codziennym chodniku*”¹⁰⁰ czy w końcu zakończenie tekstu *J* z dającym do myślenia odsyłaczem:

94. Zob. Paweł Majerski, *Struktury, modele, konstelacje. Józefa Bujnowskiego systematyka doświadczeń poezji konkretnej*, w: *Zesłania i powroty...*, s. 43–50.

95. Ligęza, „*Z krawędzi nocy*”..., s. 34–35.

96. *Los stanowi o kreowaniu słowa (Z Józefem Bujnowskim rozmawia Wojciech Ligęza)*, w: *Zesłania i powroty...*, s. 224.

97. *Los stanowi...*, s. 224.

98. *Los stanowi...*, s. 224.

99. Bujnowski, *Odsyłacz w bezsens...*, s. 5–6.

100. Bujnowski, *Odsyłacz w bezsens...*, s. 14.

Za miskę,
za miskę soczewicy
soczewicy
sprzedaj pierworodztwo tabliczki mnożenia !

Et fiat

N O N S E N S !¹⁾

¹⁾ Ten wiersz napisany jest po to,
aby tylko odsyłacz miał sens:
ODSYŁACZ W BEZSENS¹⁰¹.

Mogłoby się wydawać, że manifestująca się w tak wyraźny sposób ironiczna (nad)świadomość tekstu Bujnowskiego skutecznie blokować będzie możliwość jego naiwnej lektury, która – nie mogąc wtłoczyć awangardowych zabiegów w ekspresyjno-opisowy, konserwatywny wzorzec twórczości poetyckiej – uciekać musiałaby się do jałowego demaskowania ich wtórności i nieskuteczności. Opublikowana w „Kulturze” recenzja Pankowskiego świadczy jednak o tym, że *Odsyłacz w bezsens* przeczytać można śmiertelnie (bezsensownie?) poważnie – z pominięciem zdeponowanych w nim znaczeń i zawartego w nim zaproszenia do gry. Mogła pozostać ona mało znaczącym świadectwem recenzenckich obiekcji; wydaje się jednak, że to między innymi z jej powodu osamotniony Bujnowski porzucił zaproponowaną w swoim eksperymencie (neo)awangardową strategię. Przygoda z *Odsyłaczem* bez wątpienia wpłynęła jednak na jego badawcze zainteresowanie międzynarodowym ruchem konkretystycznym, a być może i uwrażliwiła go na problematykę poezji dźwiękowej – którą, w przeciwieństwie do innych jego teoretyków, w swoich artykułach od początku traktował z należąną atencją. Dalsza twórczość poetycka Bujnowskiego coraz częściej dryfowała zaś w stronę satyry (jak w tomie *O kobietach, diabłach i rycerzu. Igraszka poetycka* z 1964 roku) – i w takim też tonie po latach powróci on do *Odsyłacza*: oto w jednym z jego późnych tomików znaleźć można fraszkę zatytułowaną *Porachunek osobisty z pewnym krytykiem*, który miał – jak czytamy – „ześlinić / ześwinić // mój / odsyłacz / w bezsens // mój odkrywacz”¹⁰².

Jeśli nawet opublikowany w 1955 roku *Odsyłacz w bezsens* trudno uznać za „odkrywacz” zupełnie nowych form poetyckiej ekspresji, być może zobaczyć należałoby w nim dziś propozycję neoawangardową? Jeśli tak, powinniśmy zastanowić się przede wszystkim, dlaczego do tej pory nie chcieliśmy (nie potrzebo-

101. Bujnowski, *Odsyłacz w bezsens...*, s. 15.

102. Józef Bujnowski, *Spod gwiazdozbioru Wielkiego Psa*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1987, s. 108.

waliśmy?) tego zrobić... O czym może świadczyć to zaniedbanie – a być może i pominięcia inne, dotyczące podobnych tekstów, które zbyt pośpiesznie uznane zostały za wtórne, manierystyczne powtórzenia poezji pierwszych awangard i jako takie zostały zapomniane? Z pewnością publikacji *Odsyłacza* towarzyszyła dość wysoka metaświadomość i dobra orientacja w kierunkach rozwoju literatury najnowszej; można zaryzykować twierdzenie, że u Bujnowskiego w 1955 roku była ona większa niż u Dróżdża w 1970. Za taką tezę przemawiać mogłaby m.in. treść wygłaszanych przez autora *Odsyłacza* w pierwszej połowie lat sześćdziesiątych wykładów *Przemiany we współczesnej poezji polskiej*¹⁰³, a zwłaszcza podejmowane już na początku lat pięćdziesiątych próby założenia w Londynie wydawnictwa promującego literaturę awangardową, które – jak pisze Marek Pytasz – „zostały zduszone przez władzę Związku Pisarzy Polskich na Obczyźnie niemal w zarodku i ambitny plan przekształcił się w [nielegalną] drukarenkę, która oprócz akcydensów w zasadzie firmowała tylko tomiki Bujnowskiego”¹⁰⁴. Nie sposób wykluczyć też możliwego wpływu na Bujnowskiego znacznie mniej konserwatywnej części artystycznego środowiska powojennego Londynu, na czele z Franciszką i Stefanem Themersonami. Można też w końcu przyjąć, że postrzegał on próby powołania do życia emigracyjnego ugrupowania kontynuującego idee awangardy jako rodzaj misji; na zadane mu przez Ligęzę pytanie o trudność funkcjonowania w roli „awangardzisty-eksperymentatora” w konserwatywnie zorientowanym środowisku polskiej emigracji, odpowiadał nie bez dumy:

Oczywiście byłem dość osamotniony – ale w tym właśnie była także moja wewnętrzna moc. Poczucie odrębności dobrze służy artystom. To był interesujący teatr: przyglądanie się ceniom poskamandryckim celebrytującym sprawy umarłe. Mdłe dziewice oklaskujące wieszczów [...], szalejące wstecznością ogromne płachty „Wiadomości” [...] i wszędzie obecny kabaret Hemara. W tych właśnie czasach powstały *Rysy na pustce*, *Odsyłacz w bezsens*. Była to oczywiście herezja...¹⁰⁵.

103. Zob. Józef Bujnowski, *Przemiany we współczesnej poezji polskiej (trzy wykłady)*, [Polski Uniwersytet na Obczyźnie], Londyn 1968. Jak pisze Bujnowski we wstępie, u podstaw wykładów stała potrzeba „dokładniejszej charakterystyki najsilniej promieniującego poetyckiego ośrodka, jakim była i jest niewątpliwie Awangarda w swej teorii i praktyce poetyckiej. Ponieważ jednak pod pojęciem poezji awangardowej kryje się (co najmniej) kilka »wzorców« strukturalnych, wyodrębnione i opisane zostały głównie te, których wpływ na poezję współczesną najwyraźniej dał się zauważyć” (Józef Bujnowski, *Przemiany we współczesnej...*, s. 3).

104. Marek Pytasz, *Niechciane instytucje: polityka? konkurencja?*, w: *Literatura utracona, poszukiwana czy odzyskana. Wokół problemów emigracji. Studia i szkice*, red. Zbigniew Andres, Jan Wolski, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2003, s. 11.

105. *Los stanowi...*, s. 223.

Czy w *Odsyłaczu w bezsens* „heretycki” Bujnowski powtarza rozwiązania awangardzistów? Oczywiście – i to tak manifestacyjnie, że nie sposób tego nie dostrzec¹⁰⁶. Czyż jednak nie na ich powtórzeniu zasadzać się musi każda neoawangardowa interwencja i czyż to nie w tę stronę iść muszą ich najważniejsze analizy?¹⁰⁷ Czyż odsyłając swoich czytelników w interpretacyjną sferę bezsensu, nie wprowadza ich Bujnowski w samo sedno neoawangardowego dylematu rozpoznanego przez Bürgera: „Neoawangarda, która na nowo inscenizuje charakterystyczne dla awangardy zerwanie z tradycją, staje się pozbawionym sensu przedstawieniem, dopuszczającym każdy możliwy sens”¹⁰⁸? Podobnie jak literaturoznawczą literaturę Tadeusza Sławka odczytywać można jako modelowy gest Fosterowskiej drugiej fazy neoawangardy, tak *Odsyłacz w bezsens* zobaczyć można jako gest wpisujący się w jej fazę pierwszą, której zasługą stało się „odkrycie historycznej awangardy, przede wszystkim ruchu dadaistów”¹⁰⁹. Powtarzając jej gesty i odgrywając (nierzadko w sposób „historyczny”) scenariusze jej działalności, w końcu zaś „przejmując typowe [dla niej] rozwiązania”, faza ta doprowadzić musiała do Bürgerowskiego „przekształcenia awangardy w instytucję”¹¹⁰. Jej „tak zwana klęska” – pozwalająca dostrzec funkcjonowanie instytucji sztuki jako takiej (jej funkcjonariuszem okazał się dla Bujnowskiego Pankowski...) – była jednak konieczna, by umożliwić aktywność „przemieszczania” i „powolnego przepracowywania” neoawangardzie drugiej, zmieniającej „naturę tych ataków, abstrakcyjnie i dosłownie, tworząc performanse, zarówno immanentne, jak i alegoryczne. W ten sposób oddziałuje na historyczną awangardę i sama podlega jej działaniu; jest bardziej *nachträglich* niż *neo*”¹¹¹. Wyciągający z lamusa „stare sztuczki” historycznych awangard *Odsyłacz w bezsens* odsyłałby zatem do około akademickich performansów Tadeusza Sławka, przemieszczających granice instytucji, w obrębie których przyszło mu funkcjonować, zaś zawarte z nich metafizyczne, postsekularne wątki odsyłać mogłyby z kolei do inspirowanych buddyzmem, wschodnich poezji dźwiękowych Piotra Rypsona. „Ogólnie rzecz biorąc – konkluduje

106. Lektura niektórych fragmentów tomu przypominać może intertekstualny kolaż zapożyczeń z polskiej poezji awangardowej – myślę na przykład o takich frazach, jak: „I OTO/ kwiatek myślenia : POEZJA / : podskok kapłana na kozich nogach/ w wieczność” albo: „Może^(więc) jeszcze GEST ramion / rzucić w zastęły kamień ? // Może^{twarz} wykuć dłutem / z rysami umierającej ? // Kamieniająca dłoń? // Pożegnanie / jest poza nami / i uśmiech^{Eurydyki} / ostatni uśmiech do ziemi./—————/TU WAŻNE TYLKO MILCZENIE” (Bujnowski, *Odsyłacz w bezsens...*, s. 8, 22).

107. Zob. np. Foster, *Kto się boi...*, s. 56–57; Załuski, *Modernizm artystyczny i powtórzenie...*

108. Bürger, *Teoria awangardy...*, s. 79.

109. Foster, *Kto się boi...*, s. 48.

110. Foster, *Kto się boi...*, s. 48.

111. Foster, *Kto się boi...*, s. 55.

Foster – cała awangarda rozwija się w opóźnionych działaniach. Kiedyś została częściowo wyparta, potem wróciła i nadal powraca, lecz *powraca z przyszłości*: na tym polega jej paradoksalna czasowość¹¹².

112. Foster, *Kto się boi...*, s. 55.

ER(R)GO

recenzje¹



Biblia Jonasza: dekolonizacja chrześcijaństwa w kontekście północnoamerykańskim

Recenzja książki: *Buffalo Shout, Salmon Cry: Conversations on Creation, Land Justice, and Life Together*. pod redakcją Steve’a Heinrichsa, Kitchener, Ontario i Harrisonburg, Virginia, Herald Press 2013, 360 s. Oprawa miękka, publikacja angielskojęzyczna.

W 2001 roku James Cone, profesor czarnej teologii wyzwolenia z Union Theological Seminary w Nowym Jorku alarmował, że największym zagrożeniem dla czarnej i rdzennej ludności pozostaje władza białego człowieka. Cone uściślił:

logika, która doprowadziła do [...] niewolnictwa i segregacji rasowej w obu Amerykach, kolonizacji i apartheidu w Afryce i rządów białego człowieka na całym świecie, prowadzi też do eksploatacji zwierząt i dewastacji świata przyrody. Ta mechaniczna, instrumentalna logika definiuje wszystko i wszystkich na podstawie ich wkładu w rozwój i obronę świata białej władzy. [...]. Od ponad pięćuset lat, dzięki nierozzerwalnemu związkowi nauki i technologii, w każdym zaułku naszej planety biali eksploatują przyrodę i mordują ludzi o innym kolorze skóry w imię Boga i demokracji¹.

Przytaczając te słowa we wstępie do redagowanego przez siebie zbioru esejów, Steve Heinrichs, Dyrektor do Spraw Relacji z Ludnością Rdzenną z ramienia Kanadyjskich Kościołów Mennonickich, zapewnia, że nie chodzi mu o demonizowanie białych, lecz o przyjęcie odpowiedzialności za tragiczną schedę po przodkach. Odwracając osławiony slogan, zachęcający społeczeństwa osadnicze Ameryki Północnej do zabicia Indianina, by zbawić człowieka, Heinrichs namawia do „zabicia kolonizatora w społeczeństwie osadników” (s. 21). Temu właśnie egzorcyzmowi ma służyć książka *Buffalo Shout*, jedna z najodważniejszych i najbardziej ryzykownych inicjatyw „kościół osadników”, jakim niewątpliwie, przy całej swojej działalności na rzecz pokoju i sprawiedliwości społecznej, jest również Kościół Mennonicki w Kanadzie. Zainspirowany wypowiedzią rdzennego mieszkańca Ameryki Północnej, dla którego kluczem do pojednania między ludźmi Zachodu i Pierwotnymi Narodami jest „dwuokie widzenie” (*two-eyed*

1. James Cone, *Whose Earth is It Anyway*, w: *Earth Habitat: Eco Justice and the Church's Response*, red. Dieter Hessel i Larry Rasmussen, Minneapolis, Fortress 2001, s. 24. Heinrichs przytacza te słowa na s. 18. Wszystkie tłumaczenia mojego autorstwa.

seeing) (s. 22), Heinrichs zaprosił białych i rdzennych rozmówców do dialogu na temat Stwórcy i stworzenia w kontekście podwójnego dziedzictwa kolonializmu, tzn. wywłaszczenia Indian z ziem plemiennych i kryzysu ekologicznego. Jak sam przyznaje, „zamiast zaprosić do dyskusji tylko «dobrych Indian», których teologie i ideologie byłyby zgodne z naszymi (tzn. otwarcie chrześcijańskie), zaprosiliśmy wielu, także mniej wygodnych autorów, spoza murów kościoła” (s. 24). Ich głosy miały pomóc rozchwiać podstawy stabilnego kościoła osadników i zmusić go do bardziej krytycznej refleksji nad perspektywami pojednania. Rezultat – zbiór osiemnastu esejów wraz z towarzyszącymi im komentarzami poezją i prozą – jest prawdziwie interkulturowym dialogiem na temat stworzenia i Stworzenia, kolonializmu, dekolonizacji/natywizacji (czy nawet queerowania) myślenia o Bogu i świecie przyrody oraz próbą wsłuchania się w głosy ziemi i innych niż ludzkie form życia, które rdzenna ludność od zawsze pojmowała w kategoriach powinowactwa rodzinnego.

Sięgając do prorockiej tradycji biblijnej, by uzmysłowić czytelnikowi wagę przesłania tomu dla świata, który wyszedł z orbit, redaktor przypomina, że prorocy zawsze przemawiali z marginesu imperium, nieradko ryzykując życiem, by wzywać krwawych dyktatorów do pokuty i przemiany serc. Współczesny Jonasz nie jest jednak białym mennonickim osadnikiem, twierdzi Heinrichs, taktownie usuwając się w cień przedsięwzięcia, któremu patronuje. Jonasz jest dziś raczej

władającym słowem wojownikiem Lakota (jak Vine Deloria Jr.), poetką kolonialnej destrukcji z nacji Stó:lō (jak Lee Maracle), krzyżującym bizonem i łkającym łososiem; wychodzi on z mroków rezerwatu i obszarów okupowanych przez miasto, by stawić czoła uprzywilejowanym mocarzom. Ten Jonasz głosi niepokojące prawdy nie po to, by ocalić imperium, lecz by powstrzymać jego zachłanność [...] (s. 16).

Książka, którą Heinrichs nazywa „tekstem Jonasza” (s. 16), ma wywołać w czytelnikach, potomkach osadników, doświadczenie swoistej *metanoi* poprzez uzmysłowienie im, że dominująca kultura, do której należą, jest chora i że bezpowrotnie unicestwia tak życie ludności rdzennej, jak i życie w ogóle. Dialog zainicjowany przez Heindrichsa ma pozwolić przemówić Innemu jego własnym głosem, z jego własnego miejsca enuncjacji, by członkowie kultury dominującej mogli uczyć się od Pierwszych Narodów starodawnej sztuki zrównoważonego życia w harmonii z otoczeniem i ze sobą nawzajem.

Prawdziwe pojednanie nie będzie jednak możliwe bez zadośćuczynienia. Nie przypadkiem przez cały tom przewija się wątek bezprawnego przywłaszczenia przez osadników ziem rdzennej ludności i konieczność zwrotu zagrabionego mienia. Co więcej, jak radykalnie twierdzi Jennifer Harvey, pastorka kościoła Anabaptystów, w rozdziale *Dangerous „Goods”: Seven Reasons Creation Care Movements*

Must Advocate Reparation, nawet chrześcijańska teologia troski o stworzenie (*creation care*), mająca na celu odwrócenie zgubnego paradygmatu panowania człowieka nad przyrodą (w myśl nieszczęsnego wezwania: „czyńcie sobie ziemię poddaną”) i ochronę środowiska naturalnego jako „dobrego” w zamyśle Boga, pozostanie bezproduktywną abstrakcją powielającą dualistyczne ujęcie człowieka i przyrody, dopóki nie zostanie powiązana z walką Indian o suwerenność i prawo do ziemi. Dyskryminacja rasowa i degradacja środowiska naturalnego to dwa oblicza tej samej logiki kolonialnej. Dekolonizacja musi rozgrywać się na obydwu płaszczyznach jednocześnie.

Autorzy należący do białej kultury osadniczej w swoich esejach dają świadectwo cierpienia spowodowanego odkryciem prawdy o ich, najczęściej nieświadomym, uczestnictwie w wywłaszczeniu Indian. W. Derek Sunderman, aktywista z Waterloo w stanie Ontario, mieszka na terenie tzw. Traktu Haldimanda, pasa ziemi o szerokości 20 km wzdłuż biegu Grand River, o który toczą się spory i batalie sądowe wytoczone kanadyjskiemu rządowi przez jego prawowitych właścicieli — Konfederację Sześciu Narodów. Dzieje mennonickiej rodziny Sundermana idealnie ilustrują dwuosiową dynamikę osadnictwa. Z jednej strony, Mennonici — religijni nonkonformiści odmawiający przelewu bratniej krwi, poszukujący azylu przed obowiązkową służbą wojskową, wygnani z kilku ojczyzn — przyjmują gościnność brytyjskiej Korony w zamian za pomoc w „otwarciu” zachodniego pogranicza Kanady. Z drugiej, ci głęboko pokojowi, niestosujący przemocy wyznawcy Chrystusa osiedlają się na ziemiach pochodzących z bezprawnego wywłaszczenia prawowitych mieszkańców, a tym samym współuczestniczą, choćby tylko biernie, w grabieży i kolonizacji. Osadzeni w tym samym miejscu od kilku pokoleń, głęboko przywiązani do ziemi, jak mają postąpić po odkryciu tej prawdy?

Poszukując odpowiedzi na to pytanie, Sunderman, będący człowiekiem wiary, sięga do opowieści o ustanowieniu Roku Jubileuszowego, czyli Roku Łaski Pańskiej, będącego najbardziej radykalnym poglądem na kwestię posiadania ziemi w całej Biblii (s. 268). Zgodnie z zapisem Księgi Kapłańskiej (rozdział 25), co pięćdziesiąt lat Naród Wybrany zobowiązany był do anulowania wszelkich długów, zwolnienia więźniów i zwrotu ziemi prawowitym właścicielom. Choć idea ta trudna jest do przyjęcia w społeczeństwach osadniczych epoki późnego kapitalizmu, wyraźnie współbrzmi z poglądami rdzennych mieszkańców, dla których ziemi nie można „posiadać” na własność. Gdy Sunderman pyta siebie, co powinien zrobić chrześcijanin-osadnik pragnący podążać za Chrystusem, który wszak głosił dobrą nowinę o Jubileuszu (s. 269), odpowiedź nasuwa się sama: nie przywiązywać się do ziemi; zwrócić ją prawowitym mieszkańcom, gdy się o nią upomną. Swój drugi dom zakupił z całą świadomością na tym samym spornym obszarze, gdzie stał jego dom rodzinny.

Postawa Sundermana, reprezentująca sposób myślenia tych spośród współautorów tomu, którzy sytuują się po stronie społeczeństwa osadniczego, wynika z rozwijającej się w Ameryce Północnej, co najmniej od lat sześćdziesiątych XX wieku rewizyjnej teologii chrześcijańskiej. Ruchy domagające się pełni praw obywatelskich dla mniejszości rasowych w USA czy też ruchy pacyfistyczne kontestujące obowiązek służby wojskowej jako sankcjonowanie zabijania w świetle prawa miały na terenie Ameryki Północnej silne umocowanie w historycznych kościołach pacyfistycznych (Kwakrzy, Mennonici, Kościół Braci) oraz innych radykalnych ugrupowaniach chrześcijańskich. Eksplozja najróżniejszych postępowych teologii chrześcijańskich — od czarnej, poprzez azjatycką, teologię wyzwolenia, feministyczną czy womanistyczną; od teologii postkolonialnych i dekolonizacyjnych, po teologię troski o środowisko naturalne czy najnowszą: teologię zwierząt — zrewolucjonizowała sposób myślenia o Bogu i obowiązkach radykalnych chrześcijan. Znacznie częściej podkreśla się obecnie konieczność zaangażowania osoby wierzącej w praktyczne działania na rzecz Innego: czy to człowieka, czy zwierzęcia, czy też środowiska naturalnego. W duchu pokuty za udział chrześcijaństwa w imperialnych podbojach i kolonizacji świata, degradacji natury czy wyzysku najuboższych, biali chrześcijanie, historycznie uprzywilejowani z racji swej przynależności kulturowej, nierzadko wybierają „preferencyjną opcję dla ubogich” i usiłują żyć zgodnie z wymogami radykalnego przesłania biblijnego Kazania na Górze (Mat. 5). Członkowie religijnych wspólnot intencjonalnych, popularnych szczególnie w USA, zobowiązują się żyć w prostocie, w duchu zrównoważonego rozwoju, angażując się w działalność na rzecz ubogich, prześladowanych (w tym nielegalnych imigrantów), więźniów oczekujących na karę śmierci, ludności rdzennej walczącej o odzyskanie zagrabionych ziem (czy po prostu o przetrwanie), czy też broniąc praw ziemi.

Jedną z najciekawszych inicjatyw tego typu jest Bartimeaus Cooperative Ministries, która została założona w 1998 roku przez teologa-aktywistę Cheda Myersa jako „ekumeniczny eksperyment w zakresie naśladownictwa Chrystusa, dzieła uzdrawiania, sprawiedliwości, pacyfizmu i pomocy wzajemnej”². Aktywny uczestnik ruchów na rzecz sprawiedliwości społecznej od ponad 35 lat, Myers jest także autorem i głównym propagatorem teologii Jubileuszu oraz refleksji teologicznej snutej *contra* i spoza *locus imperii*. Bardzo się ucieszyłam, widząc jego nazwisko pośród autorów *Buffalo Shout*. Artykuł Myersa *From Garden to Tower*, zamieszczony w części *Unsettling Theology* (niepokojąca teologia lub wstrząsającą teologią) i poprzedzony cytatem z powieści Leslie Marmon Silko *Ceremony*, jest dowodem na to, jak bardzo brzemienny w skutkach dla danej kultury i świata jest wybór jej narracji założycielskiej. Nieznajomość narracji biblijnych, ukazujących korzenie

2. <<http://www.chedmyers.org/about>> (10.01.2018).

chrześcijańskiego Zachodu, jak również zapomnienie o tradycjach przodków określających kulturową tożsamość białego człowieka skazuje nas, jak dowodzi Myers, na przyjęcie dominującego mitu nowoczesności, czy też mitu imperium: idei postępu, która legła u podstaw podboju Ameryk. Wszak triumfalny marsz Boskiego Przeznaczenia ze wschodu na zachód kontynentu odbywał się w jej imię.

Głęboka archeologia biblijnej Księgi Rodzaju ukazuje jednak inną perspektywę, zbieżną z najnowszymi odkryciami archeologicznymi na temat pochodzenia człowieka. Jak dowodzą np. badania Marshalla Sahlinsa, społeczeństwa myśliwsko-zbieracze z epoki neolitu (wciąż niesłusznie zwane „prehistorycznymi”) były społeczeństwami dobrobytu, zdrowszymi i szczęśliwymi niż się powszechnie wydaje, żyjącymi w harmonii ze środowiskiem naturalnym, zgodnie z zasadą zrównoważonego rozwoju. To rewolucja rolnicza, która doprowadziła do gromadzenia zapasów żywności, budowy miast otoczonych murem w celu ochrony dobytku i do wojen grabieżczych, „wygnała” pierwotnych ludzi z Edenu współistnienia z naturą. Początkowo zbieracze i myśliwi opierali się tej nowej cywilizacji z równą zaciętością, z jaką rdzenna ludność Ameryki przeciwstawiała się kolonizacji. Zgodnie z posiadaną przez nas wiedzą, kultura rolnicza zatriumfowała najpierw w Mezopotamii. Zamieszkujące na zachodzie nomadyczne ludy semickie były jej pierwszymi ofiarami. Wniosek, jaki formułuje Myers, jest druzgocący dla chrześcijańskiego „kołtuna” zadufanego w sobie i odwiecznej prawdzie swojego kościoła. Narracja Księgi Rodzaju jest w świetle powyższego „pierwszym na świecie przykładem literatury oporu wobec społecznej i ekologicznej katastrofy zwanej cywilizacją” (s. 114). Nie darmo „monokultura imperialna” (s. 117) mitycznej Wieży Babel została poddana boskiej dekonstrukcji a ludzie zostali na powrót odesłani do stanu organizacji plemiennej.

Po upadku w społeczeństwo rolnicze, pisze Myers, człowiek zaczął czynić sobie ziemię poddaną, zniewalać zwierzęta i ludy plemienne, takie jak Izraelici, którzy, szczęśliwie, zdołali uciec z niewoli egipskiej pod wodzą Mojżesza, „proroka pustyni” (s. 115), na nieużytki wzgórz Palestyny (żyzne niziny były w posiadaniu kananejskich popleczników Egiptu). Także znana powszechnie opowieść o Kainie i Ablu, gdy odczytać ją według powyższego klucza, potwierdza głębokie intuicje archeologiczne Księgi Rodzaju. Starszy brat Abel mieszkał ze zwierzętami i prowadził nie w pełni udomowiony tryb życia. To jego ofiara spodobała się biblijnemu Bogu. Rolnik Kain natomiast, po akcie bratobójstwa, został skazany na wygnanie, by przemierzał ziemię w poszukiwaniu zysku, przesiedlał rdzenną ludność i założył pierwsze miasto. W nim próbował stworzyć ponownie życie, ale tym razem wpisane w środowisko miejskie, a więc oparte na przemocy i ekspansji – których wciąż doświadczają żyjące poza cywilizacją zachodnią ludy przednowoczesne. Wbrew logice odwetu (którą często uważamy za sprawiedliwość, a która jedynie nakręca spiralę przemocy), Kain, wygnany ze społeczności sprawiedliwych,

nie tylko nie zapłacił życiem za życie, ale zyskał azyl „na wschód od Edenu”. Ta idea azylu, czy też miejsca specjalnie wyznaczonego dla przestępców, znana jest również ludności rdzennej Ameryki Północnej.

Jest jeszcze opowieść o Abrahamie, który staje się bohaterem „kontrnarracji odkupienia” (s. 119) przewijającej się przez pozostałą część Biblii. Wezwany z miasta w Mezopotamii, by wyruszył na pustynię, Abraham staje się ojcem wiary biblijnej, która nieustannie otwiera horyzont wolności i wstrząsa podstawami bytu „udomowionych” mieszkańców imperium³. Biblijny Bóg nieustannie domaga się od swojego ludu „wyjścia” z niewoli. Z dekolonizacyjnej interpretacji Księgi Rodzaju wynikają interesujące wnioski dla dialogu kultur na kontynencie amerykańskim (i nie tylko). Śledząc ewolucję człowieka „od Edenu do Wieży Babel” i oplakując konsekwencje utraty antyimperialnych narracji założycielskich chrześcijaństwa, Myers ukazuje głębokie pokrewieństwa osadniczych i tubylczych opowieści o pochodzeniu i przeznaczeniu człowieka oraz o „dobrym życiu”. Amerykańskie kościoły osadnicze powinny czerpać z mądrości ludności tubylczej, by uczyć się powrotu do harmonii ze stworzeniem, do jakiej zostaliśmy wszyscy powołani, konkluduje autor.

Z tą konkluzją zgadzają się pozostali autorzy książki, choć dla wielu z nich rany zadane przez kulturę chrześcijańską są zbyt głębokie. Tink Tinker z plemienia Osage/Wazhazhe w eseju zatytułowanym „Dlaczego nie wierzę w stwórcę” oświadcza, że chrześcijańska koncepcja stwórcy, obarczona kategoriami językowymi kolonizatora, jest nie do pogodzenia ze światopoglądem ludów rdzennych. Koncepcja jedyne boga, niebiańskiego ojca, prowadzi, zdaniem Tinkera do zakłócenia równowagi świata, czego skutkiem są: dominacja mężczyzn nad kobietami, hierarchizacja rasowa czy idea jednej „prawdy” przeciwstawionej „kłamstwu” herezji. Konsekwencją dualizmu kulturowego Zachodu jest również niszczenie środowiska naturalnego i rabunkowa eksploatacja naturalnych zasobów ziemi, które dla Indian są krwią i wnętrznościami żywego organizmu — matki. Niszczenie przyrody, przemysłowa uprawa roślin czy hodowla „żywca” są także nie do pogodzenia z głęboko rytualną wizją wymiany, w jakiej uczestniczy wszelkie życie. Rytualne plemiona przednowoczesne wiedzą, że zabierając życie na pokarm, człowiek musi coś dać w zamian, by odbudować naruszoną przez siebie równowagę przyrody.

3. W swoich pismach inspirowanych koncepcjami Myersa, John Corbett, północnoamerykański Kwakr i działacz na rzecz azylu dla wszystkich form życia, interpretował historię Abrahama jako mityczną opowieść o historycznym procesie ucieczki przed brutalnością i przemocą życia w przestrzeni imperium do nomadyzmu pasterzy-zbieraczy. Do takich społeczeństw w świecie współczesnym należy m.in. lud Tarahumara z gór północnego Meksyku, który wciąż para się pasterstwem transhumacyjnym.

W podobnym duchu wypowiada się Tomson Highway z plemienia Cree. Oprócz argumentów, które już zostały przytoczone, w eseju Highwaya można znaleźć ciekawe uzasadnienie rdzennej koncepcji boskości, która – wbrew dogmatycznemu chrześcijaństwu skazującemu kobiecość na wygnanie i marginalizację – zdaje się wręcz obdarzać pierwiastek kobiecy specjalnym przywilejem. Choć rozpatrywane z osobna, części ludzkiego ciała mają status przyrody nieożywionej, Cree czynią wyjątek dla trzech z nich: piersi, pochwa i macica obdarzone są w ich wierzeniach duszą. Czy takie rozumienie boskości daje się pogodzić z chrześcijaństwem, które obarcza kobietę winą za wygnanie z raju?

Aktywista Will Braun wprowadza do rozmowy jakże potrzebną dozę realizmu w eseju zatytułowanym „Syndrom Wodza Seattle”. Okrzyknięty patronem ekologów, historyczny Seattle miał jakoby w 1854 roku wygłosić wzruszające przemówienie, w którym apelował do białych o szacunek dla matki-ziemi. Krążące po Internecie wersje tego apelu okazały się jednak fałszerstwem, a źródła historyczne wskazują, że Wódz Seattle, ulubiona ikona ruchu na rzecz środowiska naturalnego w USA, prawdopodobnie posiadał niewolników i daleki był od ikonoczości. Przestrzegając przed pułapką idealizacji Indian jako urodzonych ekologów, Will Braun pisze o współpracy części ludności tubylczej przy postępującej industrializacji ich własnych ziem – w imię poprawy sytuacji ekonomicznej samych zainteresowanych. Zaangażowany w upowszechnianie energii wodnej w kontekście praw ludności tubylczej, Braun przytomnie apeluje, by rozwój ekonomiczny wspólnot plemiennych również stał się częścią dialogu na temat troski o stworzenie.

Pisarka, nauczycielka i aktywistka z plemienia Dakota, Waziyatwin, porusza z kolei temat amerykańskiego holokaustu – zagłady ludności tubylczej – poprzez celową działalność kolonizatorów brytyjskich niecofających się przed stosowaniem bioterroru. Waziyatwin przypomina choćby, że w 1763 roku wrodzy kolonizatorom tubylcy otrzymali od wyznających chrześcijaństwo Brytyjczyków „humanitarny” dar: koce zarażone prątkami ospy. Choć prawie wszyscy rdzenni autorzy wypowiadający się na kartach *Buffalo Shout* przyznają, że między chrześcijaństwem imperialnym a chrześcijaństwem ciężącym ku anarchizmowi (np. Towarzystwo Przyjaciół, czyli popularni Kwakrzy) istnieje przepaść, to nie sposób przeoczyć faktu, że większość chrześcijan nadal należy do kościoła kolonialnego i popiera morderczy system przezeń sankcjonowany. Nic dziwnego, że uczestnicy dialogu wydają się w najlepszym razie sceptyczni co do możliwości szybkiego pokonania różnic i oglądania świata obydwojma oczami.

Na koniec zachowałam absolutną perełkę: *Coyote and Raven Visit the Underworld; Religion, Myth, Story*. Streszczając główne wątki debaty, ta tricksterska narracja, autorstwa Petera Cole’a z nacji Stl’ati’imx, jest praktyczną dekolonizacją epistemologii, historii, kultury i eschatologii cywilizacji osadniczej. Opowieść ta, chaotyczna z punktu widzenia człowieka Zachodu, ucieleśnia rdzenny sposób

opowiadania i postrzegania rzeczywistości: ponad i poza hierarchiami, doktrynami i strukturami. Tu wszystko płynie, przekształca się i nieustannie się odnawia dzięki przekraczaniu przeciwieństw. Kojot i kruk⁴, klasyczni bohaterowie mitów o tricksterze, wpadają jak Alicja Lewisa Carrolla do dziury w ziemi, doznają serii przemian, spotykają kultowe postaci i jako kojotkrolik i krukalicja poddają rewizji religię chrześcijańską, historię kolonizacji czy komentują ewolucję doktryny kościelnej. Ponadto odwiedzają niebo i piekło – jak nietrudno się domyślić, piekło jest bardziej gościnne a do nieba nikt się nie spieszy, choćby dlatego, że nie można go opuścić bez wizy – gdzie rozmawiają z mefistem i jego bratem yey-zeusem: księciem światłości o nieokreślonej płci. Odpowiadając na pytanie kojotakrólika, czy przypadkiem nie jest wiewiórką, podążając za którą nasi bohaterowie wpadli do dziury, yey-zeus ironizuje: „nie spodziewasz się chyba, że powiem jestem który jestem nie zadaje się zamkniętych pytań zmarłym politykom nie bawimy się tu w zadania wielokrotnego wyboru” (s. 252)⁵.

Hermeneutyka tricksterska zastosowana przez Cole'a pomaga również lepiej zrozumieć inną fundamentalną różnicę między rdzennym a zachodnim sposobem myślenia. Ludy przednowoczesne postrzegają siebie jako część skomplikowanej sieci relacji z całym stworzeniem. Wszystko, według nich, podlega tym samym procesom biologicznym, a śmierć ciała pociąga jego dekompozycję i powrót do odwiecznego cyklu przemian materii. Chrześcijańska eschatologia zakłada jednak przezwytyczenie śmierci. Co w takim razie z wirusami i bakteriami? Jeśli niebo oznacza stan doskonałości, to fakt ten wyklucza obecność chorobotwórczych mikroorganizmów wywołujących wszak procesy dekompozycyjne, czyli przeczących statycznej doskonałości. Dla kultur natywnych – o czym pisze również Laura E. Donaldson z plemienia Cherokee w swojej pochwalie kompostownia – rozkład materii jest koniecznym elementem życia. Bo ludność rdzenna wierzy, że odkupienie odbywa się tu i teraz, a nie poza i ponad egzystencją biologiczną. Kojotkrolik i krukalicja ze zdziwieniem odkrywają, że yey-zeus cierpi na ból zębów: „macie tu wirusy i bakterie” (s. 244), dziwią się. Księżę światła odpowiada, że one też są doskonałe, wszak to one „tworzą «wyższe» formy życia i zamieszkują w każdej komórce” (s. 245).

Podsumowując, błyskotliwa, pełna dramatycznych zwrotów akcji, zaskakujących puent – aż korci, by dodać: intertekstualnych aluzji, gdyby nie fakt, że pojęcie to pochodzi z uniwersum dyskursu świata Zachodu – opowieść Cole'a

4. W ramach sprzeciwu wobec kontroli sprawowanej przez kategorie językowe nad skolonizowanym umysłem, wpojone ludności rdzennej w znienawidzonych przez nią szkołach rezydecjalnych, Cole świadomie dokonuje dekolonizacji dominujących form językowych i epistemologicznych przez użycie stylu trickstera. Nazwy własne pisze małą literą.

5. Pisownia i interpunkcja (a raczej jej brak) tłumaczonego fragmentu zgodna z oryginałem.

o stworzeniu i odwiecznych transformacjach, które podtrzymują istnienie świata, opowiedziana z perspektywy rdzennego bohatera-trickstera jest angażującą emocjonalnie przeciw wagą dla napuszonych narracji teologii uprawianej *in situ imperii* i doskonałą próbą ukazania czytelnikowi, jak wygląda rzeczywistość postrzegana „drugim”, nie-zachodnim okiem. Jakkolwiek przed potomkami amerykańskich i kanadyjskich osadników i spadkobiercami plemiennych tradycji droga do pojednania wciąż daleka, uczestnicy dialogu zapisanego na kartach *Buffalo Shout* zgadzają się, że koniecznymi etapami na tej drodze są zwrot zawłaszczonej ziemi i dekolonizacja historycznych narracji. Czytając *Buffalo Shout*, nie mogłam oprzeć się wrażeniu, że podobny dialog, zmierzający do dekolonizacji chrześcijaństwa i detoksykacji retoryki debat publicznych, ogromnie przydałby się dziś w Polsce.



Niežnośna lekkość pisanian¹

Recenzja książki: Ryszard Koziołek, *Dobrze się myśli literaturą*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2016, 285 s. Oprawa twarda, publikacja polskojęzyczna.

1.

Postawmy sprawę jasno od razu: nie ma znaczenia, o jakich pisarzach i tytułach opowiada Ryszard Koziołek (choć przewrotnie komentuje w tej książce nie tylko szczególnie bliskich mu pozytywistów, ale i wielu bardziej współczesnych literatów), liczy się bowiem tylko jego metoda. Ta zaś, obawiam się, jest niepodrabialna, nie sposób jej mechanicznie powtórzyć, a plagiat z Koziołka musiałby dawać efekt żałosny i godny politowania. Nie da się tak po prostu udawać charyzmy, osobowość zaś ma się bądź nie – wszelkie nieudolne próby imitacji stylu autora *Dobrze się myśli literaturą* czy też powielania jego strategii interpretacyjnych skazane są więc na niepowodzenie. Kto wie, czy twórca tych tekstów nie jest najsprawniejszym ze współczesnych polskich eseistów – w każdym razie reguły tego kapryśnego gatunku opanował do perfekcji. A jak wiadomo – esej często oparty bywa na przemocy: po jego lekturze jesteśmy absolutnie przekonani, że subiektywny porządek skojarzeń i asocjacji, początek biorący w umyśle piszącego i jego erudycyjnym zapleczu, jest najtrafniejszym może sposobem opowiadania o danym problemie, jeśli zaś szkic został dodatkowo napisany z odpowiednią werwą, to często nie starcza nam siły na to, by wejść w polemikę z sugestywnością narzucanych nam racji. Słowem: nieważne, czy Koziołek interpretuje trafnie, czy też się myli, istotne jest to tylko, że swoim pisaniem nieustannie uwodzi. Budzi tym zazdrość. Przeglądając tę stosunkowo niewielką książkę, wracając raz po raz do kolejnych szkiców w niej pomieszczonych, ponawiamy jedno i to samo pytanie: jak on to robi, jak zawłaszcza czytelnika, jak plastycznością odczytań prześciga wreszcie samą literaturę?

1. Tekst został przygotowany w ramach prac nad projektem finansowanym ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/05/N/HS2/01278.

2.

Książka Koziółka jest niewygodna: uwiera jej prostota. Łatwo ją z pozoru rozłożyć na elementy pierwsze, sęk w tym jednak, że nie znajdziemy w ten sposób żadnej odpowiedzi. Autor się z nami bawi: zdaje się nam co rusz podpowiadać, że nie wie o omawianych tekstach wiele więcej od nas, starannie maskuje swoją erudycję (odslaniając jej rąbek w bibliografiach do poszczególnych esejów), niekiedy posuwa się wręcz do prostodusznego udawania czytelnika naiwnego. Gdy zaś już powiedzie mu się wciągnięcie odbiorcy w tę grę, niepostrzeżenie przeprowadza go przez meandry niejednokrotnie karkołomnych analiz i interpretacji; w rezultacie nim się zorientujemy, co się tak naprawdę stało, nasz sposób widzenia poruszanej kwestii nieodwracalnie się zmieni. Teksty Koziółka są tak niebezpieczne, bo nic w nich nie sygnalizuje transgresji: nie potykamy się w tych miejscach, w których nagła zmiana języka zazwyczaj jasno daje nam do zrozumienia, że oto teraz przechodzimy na płaszczyznę pogłębionych odczytań, dostępnych tylko specjalistom, którzy wystarczająco dużo czasu poświęcili na opanowanie reguł dominującego dyskursu. Kpię nieco, ale problem w końcu nie jest błahy, dotyka on samej istoty humanistyki, tego, jak może ona rezonować w społeczeństwie, znajdować w nim oddźwięk. Koziółek bowiem potrafi pisać tak, by dać czytającemu do zrozumienia, że literatura zawsze jest czymś, co bezpośrednio i prywatnie go dotyczy; ale umie on przecież także coś więcej – wie, jak budować opowieść o literaturze w taki sposób, by i ona była zrozumiała dla każdego inteligentnego czytelnika. Ucieka tym samym od hermetyzmu teorii – i już tylko ten wysiłek zdaje się go sytuować na obrzeżach współczesnego literaturoznawstwa. Nie oznacza to, rzecz jasna, że eseje Koziółka nie mają żadnego metodologicznego umocowania: wprost przeciwnie, chętnie wykorzystuje on w nich zróżnicowane teoretyczne inspiracje (do najciekawszych spośród nich niewątpliwie należą te, które eksplorują pogranicze badań literackich i ekonomii). Zdaje sobie jednak sprawę z tego, że w pisaniu także liczy się *sex appeal* – a teoria najbardziej pociągająca jest wtedy, gdy pozostaje w ukryciu; tym bardziej jest kusząca, im intymniej wydaje się powiązana ze światem jednostkowych przeżyć interpretatora.

3.

Koziółek nie boi się przy tym rzeczy niemodnych: jego książka jest przecież w gruncie rzeczy pochwałą popularyzacji, a on sam w imię upowszechniania literatury sięga po środki, które wielu jego kolegom po fachu muszą się wydawać w najlepszym razie podejrzane. Ot, jeden tylko przykład: tradycyjny biografizm. Koziółek chętnie przygląda się cudzym życiorysom, a i my sami łapiemy się na tym,

że w tym podglądactwie odnajdujemy jakąś wstydliwą przyjemność. Autor – wytrawny strateg – stopniuje napięcie. Biografia Kraszewskiego – podpowiada uspokajająco – to gotowy materiał na film przygodowy, możecie się więc czuć rozgrzeszeni. Życie Prusa? Naznaczone niepokojącą traumą, która odzywa się w twórczości; warto więc szukać tych powiązań, które czynią dzieło mniej jednoznacznym. Jak jednak wytłumaczyć na przykład to kłopotliwe zainteresowanie skromną biografią Malewskiej, w którą również wprowadza nas Koziółek? Tu już nie ma miejsca na żadną sensację. Znowu zostajemy postawieni przed faktami dokonanymi, piszący nas zaskoczył; swoich bohaterów opisując tak, jakby byli przede wszystkim postaciami literackimi. Eseje te migotliwie przeradzają się niekiedy w powieść literaturoznawczą w odcinkach, zmieniają co jakiś czas swój status. Po co to wszystko? Po to – zdaje się mówić autor – byśmy przypomnieli sobie, jak silny jest urok fabularyzacji, jak niemożliwa do przewyciężenia jest niemalże atawistyczna potrzeba opowieści.

4.

Bo Koziółek przecież tak naprawdę nic innego nie robi: opowiada nam tylko polską literaturę na nowo, dokonując zarazem przy tej okazji jej liftingu. Nieznacznie tylko parafrazując jego sąd o *Lalce*, można jednak powiedzieć: niezwykłość tych esejów polega na tym, że wszystko jest zrozumiałe, a człowiek wciąż się dziwi. Jakby mimochodem wyłania się bowiem z tych niewielkich tekstów nie tylko zupełnie inny obraz rodzimej twórczości literackiej, ale i – polskiej nowoczesności. Koziółek od lat zajmuje się skutecznie kontrabandą – mało kto z taką swadą jak on potrafi przemycić podrasowany obraz pozytywizmu; przekonująco udowadnia nam przecież nie tylko to, że nie doceniamy drapieżności tej literatury i ostrości stawianych w niej diagnoz, lecz i pokazuje, że dobrze by nam zrobiło dostrzeżenie w niej praźródła współczesności – i wyciągnięcie z tego wniosków. Większość opublikowanych w tym tomie szkiców wcześniej drukowana była na łamach „Tygodnika Powszechnego” i „Polityki”. Wybór medium może na pierwszy rzut oka zaskakiwać. Nie jest jednak przypadkowy, w tej autorskiej strategii można dostrzec chociażby powtórzenie trudu Kraszewskiego: Koziółek bowiem niewątpliwie – *horribile dictu!* – chce czytelnika wychowywać, ma chytry plan pedagogiczny. Lekkość formy nie przekłada się u niego na trywialność wybieranego tematu, powiedziałabym nawet, że jest dokładnie odwrotnie: autor tych tekstów doskonale wie, że o sprawach poważnych trzeba mówić tak, by przyciągnąć (a następnie zatrzymać) uwagę adresata – stąd nacisk tak zdecydowanie położony na to, by w komentowaniu literatury przede wszystkim unikać nudy. Stawka w tej grze jest na tyle wysoka – możemy się domyślać

przesłanek piszącego – że wszystkie chwytły są dozwolone; przyznajmy zresztą uczciwie sami przed sobą, że wcale nie jesteśmy głusi na urok popkultury (często przez Koziółka przywoływanej), że nie wzdrygamy się tym bardziej z niechęcią na myśl o sprawozdaniu z lektury, które przeradza się spontanicznie w opowieść quasi-detektywistyczną.

5.

Dość wyrachowane mechanizmy pisarskiej autokreacji Koziółka także mają cel jasno określony: chce on pokazać siebie przede wszystkim jako czytelnika, tym samym zaś – ośmielić również sięgających po te szkice do tego, by w lekturę włożyli określony wysiłek; odbiorca *Dobrze się myśli literaturą* nie tyle ma przecież przyswoić tę nową lekcję, ile nauczyć się odwagi dywersji. Autor wbija nam do głowy jedną tylko refleksję: w czytaniu wszyscy jesteśmy równi, na tym w dużej mierze zasadza się jego projekt nowoczesnej wspólnoty. Stanowczo odcina się więc od wszelkich form paternalizmu, których tekstowym wykładnikiem bywają tak często obcojęzyczne wtręty czy też natłok odwołań do autorytetów. Mówi coś bardzo prostego, może nawet zawstydzającego w tej prostocie: każdy akt lektury danego tekstu powinien mieć w sobie świeżość czytania go po raz pierwszy; nie ma nic ważniejszego od tego, co rodzi się bezpośrednio podczas tego procesu, cały intelektualny bagaż, który nosimy, musi więc zostać temu podporządkowany, nie może przytłaczać. Koziółek uczy prawd najbardziej elementarnych: tego między innymi, że podstawą dobrej interpretacji jest pozwolenie na to, by literatura nas ujęła; na mądrość komentarza – sygnalizuje między wierszami – jeszcze przyjdzie czas, nie pozwólmy zmącić sobie czystej przyjemności obcowania z książką, poddania się sile jej fabuły. Jego czytelnik ma się poczuć dobrze: powinien uwierzyć, że sam na własną rękę jest w stanie powtórzyć to, co tak sprawnie robi interpretator. Wspólnota, o której marzy eseista, nie zasadza się bowiem na narzucaniu sztucznie skonstruowanego kanonu, to zresztą dziś niemożliwe. Jednoczyć może jedynie sama sensualna rozkosz czytania, przeświadczenie – jak mówi Koziółek – „że literaturą myśli się i mówi lepiej niż innymi dyskursami”, wreszcie – wewnętrzny przymus werbalizacji, podzielenia się tym jednostkowym przeżyciem z innymi.

6.

Czy Koziółek w takim myśleniu ma antenatów? Niewątpliwie, choć nie są oni za często w tej książce przywoływani. Czytając ją, nie sposób jednak nie pomyśleć – odwołując się tylko do przykładów z polskiego podwórka – o krytycznoliterackim

projekcie Jana Błońskiego, dziś – jak się wydaje – mimo wszystko nieco niedocenianym, przez co rozumiem przedwczesne odesłanie go do lamusa. A przecież: otwierający *Dobrze się myśli literaturą* tekst zatytułowany *Deklaracje* wydaje się współczesną odpowiedzią na manifesty pomieszczone w początkowych partiach *Odmarszu* i *Romansu z tekstem*. Spokrewnia Koziółka z Błońskim nie tylko pochwała namiętności czytania, uprzywilejowanie wzruszeń, mających być najlepszym sprawdzianem jakości tego, przez co akurat przebiegamy wzrokiem, ale i szereg elementów bodaj jeszcze ważniejszych, gdyż przekładających się bezpośrednio na praktyki interpretacji. Obaj ci krytycy są gorącymi zwolennikami podstępnej prostoty, obaj tak samo chętnie sięgającą po streszczenie, które to niezauważenie okazuje się najbardziej precyzyjną formą problematyzacji. Obaj budują niełatwy sojusz ze swoimi czytelnikami: popatrz – mówią – to nie takie trudne, jesteś w tym w stanie podążyć za nami, podsuwamy to tylko, co wyłania się stopniowo z samych tekstów. Zarazem jednak: Koziółek i Błoński to dwie zupełnie różne i bardzo osobne indywidualności; zestawienie ich metod wydaje mi się zaś o tyle ciekawe, że dostrzec w nim można zaczątek odpowiedzi na pytanie o to, czy dziś w ogóle taki model krytyki, jaki uskuteczniał kiedyś autor *Zmiany warty*, jest możliwy (a tę kwestię w ostatnich latach wielokrotnie podawano w wątpliwość). Odpowiem: jest, ale w wersji, która nie jest i nie może być powtórzeniem; repetycji podlegać mogą tylko najwyższe oczekiwania stawiane literaturze, za każdym razem od nowa aktualizowane. Beztroska – na pierwszy rzut oka – gra myśli u Koziółka ma wszakże zawsze swoje drugie dno: wyczuć można bez problemu w tych głosach potrzebę zastanowienia się nad tym, jak opisywać dziś polską historię, tę drogę, która nas doprowadziła do punktu, w którym się obecnie znajdujemy; odnaleźć w nich wolno troskę o wykształcenie wspólnego języka z tymi, dla których te problemy wciąż mają znaczenie. A że ta współczesność siłą rzeczy inna musi być od współczesności Błońskiego, odmienne będą więc i jej genealogie. Zmienne – style opisu. Stałe pozostanie tylko przeświadczenie, że trzeba próbować ze sobą – za pomocą literatury – rozmawiać.

7.

Michał Paweł Markowski – zachęcający z czwartej strony okładki do lektury książki Koziółka – pisał przed paru laty:

We Francji [...], w przeciwieństwie do Polski, historyk literatury to także ktoś, kto potrafi świetnie pisać, kto nie boi się pisać i kto z pisania czerpie pełną przyjemność. Z tego powodu tak bardzo lubię Rolanda Barthes'a, którego tak bardzo nie lubi wielu poważnych historyków literatury. Otóż to Barthes właśnie nie wstydził się powiedzieć dwóch rzeczy, które codziennie przed lustrem powinni powtarzać sobie polscy literaturoznawcy: że pi-

sanie sprawia im przyjemność i że literatura jest ich osobistą sprawą. Wtedy zniknęłyby wszystkie kompleksy, resentymenty, a drętwe rozprawy pokryłyby kurz niepamięci. Tak, tego Francuzom należy zdecydowanie zazdrościć: poczucia, że komentowanie literatury także powinno być literaturą.

Krytyka Błońskiego wprost wywodziła się z tej tradycji. *Dobrze się myśli literaturą* pozwala mieć nadzieję, że ten francuski duch przekroczy w końcu granice narodowych filologii i za sprawą Koziółka zdomowi się ostatecznie także i u nas.

ER(R)GO

noty o książkach¹



JEFFREY WEEKS

**What is Sexual
History?**



Jeffrey Weeks, *What is Sexual History?*, Cambridge, Malden: Polity Press, 2016, 187 s. Oprawa miękka, publikacja anglojęzyczna.

Czym jest historia seksualności? Jeffrey Weeks – socjolog, profesor emeritus Uniwersytetu London South Bank, aktywista na rzecz osób homoseksualnych, wpływowy myśliciel i autor – stawia przed sobą nie lada wyzwanie nakreślenia, prześledzenia i uporządkowania tej wielowątkowej dyscypliny. Książka ta jest częścią serii wydawniczej Polity Press *What is History?*, mającej na celu mapowanie konkretnych problemów historycznych.

Zamysłem *What is Sexual History?* jest ukazanie potrzeby pracy nad krytyczną historią seksualności, która ma uwolnić się z oków naturalizmu, esencjalizmu czy determinizmu biologicznego oraz stworzyć przestrzeń „dialogu między przeszłością a terażniejszością” (s. 5) i otworzyć się na wielość definicji pojęcia seksualności. Główna część książki składa się z siedmiu rozdziałów, traktujących o różnych aspektach i etapach tworzenia dyscypliny oraz jej uwarunkowaniach społecznych.

Rozdział pierwszy – *Framing Sexual History* – podejmuje problematykę rozwoju krytycznej (a raczej krytycznych) historii seksualności od lat siedemdziesiątych XX wieku. Autor rejestruje w nim wyzwania konstruktywistycznego założenia, że „seksualność jest strukturą fundamentalnie społeczną, a tym samym – historyczną” (s. 11), stojącego w opozycji do poglądu dopatrującego się jej źródła w naturze. Następnie przygląda się kategoriom, które przyczyniły się do opisanej zmiany kierunku dociekań historycznych. Omówione zostają: wzmocniona pozycja teorii (z naciskiem na *Historię seksualności* Michela Foucaulta i multidyscyplinarność krytycznych perspektyw), materialność ciała i ucieleśnienie, zagadnienia podmiotowości i tożsamości, uczuć, emocji i afektów. Autor zarysowuje również wagę pokoleniowych prób przedefiniowania seksualności, w szerokim planie interesuje go zatem problem czasowości dyskursu historycznego.

W kolejnym rozdziale (*The Invention of Sexual History*) Weeks cofa się w czasie, próbując prześledzić drogę historii seksualności od jej początków w wieku XIX do lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych kolejnego wieku, aby zidentyfikować i przedstawić zmianę paradygmatu, która dokonała się w tym okresie. Rozdział rozpoczyna się rozpoznaniem roli rodzącej się w XIX wieku seksuologii w wytworzeniu niezbędnej terminologii naukowej, a następnie przechodzi do analizy

przemian zachodzących w założeniach historii seksualności, które początkowo opierały się na biologii i psychologii, by ewoluować z czasem w stronę społecznego i kulturowego ujęcia przedmiotu badań. Zgodnie z powstałym na podwalinach tej transformacji konstrukcjonizmem społecznym – który prowokował liczne debaty, opisane w ostatniej części rozdziału – „seksualność» nie jest nam dana: jest ona wytworem społecznych znaczeń i negocjacji, władzy i walki, przepisów i sprawczości ludzkiej” (s. 34).

Jeden z kierunków wspomnianych debat został przybliżony w rozdziale trzecim, *Querying and Queering Same-Sex History*. Autor otwiera go opisem historii homoseksualizmu, z rozróżnieniem na historię gejów i historię lesbijek, które pomimo „współdzielonych tabu, uprzedzeń i dyskryminacji” (s. 42) różnią się między innymi doświadczeniami i kwestiami tożsamościowymi. Następnie Weeks pochyla się nad zwrotem ku *queer*, postępującym od lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Za największe osiągnięcie teorii *queer* uważa on opór wobec binarnego porządku istniejących kategorii – postawę kwestionującą i krytyczną, poszukującą nienormatywnych form seksualności i ich historii.

Czwarty rozdział, *Gender, Sexuality and Power*, poświęcony jest kontrowersyjnym debatom drugofalowego feminizmu – tak zwanym wojnom seksualnym – podejmującym szeroką gamę tematów, poczynając od aktywności seksualnej kobiet, pornografii i przemocy, a skończywszy na pozycji kobiet w heteronormatywnym, „męskim” porządku oraz stosunkach władzy między mężczyznami i kobietami. Weeks przytacza najważniejsze teksty i głosy, opowiadające się po różnych stronach sporów, oraz wkład w ich przebieg nowych teorii feministycznych; autor nie zapomina również o wątkach rasowych i klasowych, zazwyczaj nieartykułowanych przez białe feministki, a centralnych zwłaszcza dla kobiet czarnoskórych, doświadczających opresji i dyskryminacji również na tych poziomach. W końcu zwraca się on ku historii mężczyzn – a raczej jej brakowi – i nawracającym kryzysom męskości.

W rozdziale zatytułowanym *Mainstreaming Sexual History* Weeks omawia pięć najważniejszych momentów kształtujących zachodnie pojęcie seksualności. Pierwszy z nich obejmuje jej początki, które Michel Foucault odnajduje w XVIII wieku. Następnie autor nakreśla umocowanie heteroseksualizmu jako normy społecznej i kulturowej, stanowiącej binarną opozycję dla homoseksualizmu. Kolejnym etapem była rewolucja seksualna lat sześćdziesiątych XX wieku, która – mimo negatywnej recepcji wielu historyków i historyczek, zajmujących odrębne pozycje polityczne – przyniosła za sobą wiele zmian światopoglądowych, które wpłynęły na dalszy rozwój innego spojrzenia na seksualność. Wybuch epidemii AIDS niejako spowodował wyrwę w tym toku przemian, wywołując atak przede wszystkim na gejów; jednak z drugiej strony kryzys ten doprowadził do „samo-afirmacji” (s. 89) środowiska homoseksualnego, mobilizacji oraz współdziałania

na rzecz walki z chorobą. Ostatnim punktem w historii, do którego odwołuje się Weeks, jest przełom tysiącleci, kiedy to uwydatnione zostały kwestia regulacji małżeństw jednopłciowych oraz wielość rodzajów relacji intymnych.

Podczas gdy poprzedni rozdział traktował o perspektywie zachodniej, *The Globalization of Sexual History* odnosi się do historii seksualności południowej, kolonialnej i postkolonialnej. Autor zaczyna go od analizy zjawiska globalizacji w kontekście tematyki książki, by przejść do ponadnarodowego zwrotu wśród historyków i innych badaczy seksualności, jego zalet i nadużyć. Następnie Weeks przywołuje wpływ praktyk i regulacji prawnych, wprowadzanych przez kolonizatorów na życie i tożsamość seksualną obywateli kolonii (jednym z przykładów jest penalizacja homoseksualizmu, będąca pozostałością legislacji imperium brytyjskiego) oraz omawia różne manifestacje postkolonialnych prób modernizacji i ich skutki. Finalna część tego rozdziału poświęcona jest refleksji nad człowieczeństwem i prawami seksualnymi.

Rozdział siódmy i ostatni – *Memory, Community, Voice* – skupia się na inicjatywach i organizacjach oddolnych, których rozkwit przypadł na lata siedemdziesiąte XX wieku, podkreśla ich znaczenie oraz uwydatnia związki między historiami, mającymi w nich źródło i historią jako dyscypliną akademicką. Weeks wykazuje w nim, że pamięć zajmuje szczególne miejsce w praktykach społecznych oraz powinna być wspierana za pomocą archiwów seksualnych. Skutkiem takiego działania ma być dopuszczenie do głosu tych, którzy wcześniej byli uciszani. Czytamy: „Historia mówiona może nam pomóc usłyszeć osoby szanowane, jak i te szacunku pozbawione, zwyczajne i egzotyczne, konserwatywne, ale i radykalne. Wyzwanie leży w tym, by pojąć siłę wielorakości głosów w historii – i by oddać im sprawiedliwość” (s. 129).

What is Sexual History? Jeffreya Weeksa niewątpliwie odpowiada na pytanie zadane w tytule, porządkując rozległą tematykę historii seksualności. Napisana lekko i przejrzysto, monografia zachowuje rygor historyczny, nie wyzbywając się zarazem sądów subiektywnych. Wraz z rozbudowanymi – zajmującymi bowiem szesnaście stron – sugestiami dalszych lektur, znajdującymi się po ostatnim rozdziale, książka jest przystępnym a zarazem bogatym w odniesienia teoretyczno-historyczne „przewodnikiem”, jak to trafnie określili Lynne Segal i Thomas Laqueur. Choć treści w niej zawarte nie zaskoczą badaczy i badaczek zawodowo zajmujących się tą dziedziną – Weeks przyjmuje raczej konwencję wykładu zamiast podejmować się polemiki albo przepisania historii na nowo – lektura *What is Sexual History?* może okazać się nieoceniona zarówno z punktu widzenia dydaktyki, jak i w perspektywie poszerzenia i ugruntowania wiedzy na temat historii seksualności.



THE SHOCK OF THE ANTHROPOCENE

**CHRISTOPHE BONNEUIL AND
JEAN-BAPTISTE FRESSOZ**

BOLD, BRILLIANTLY ARGUED HISTORY OF THE ANTHROPOCENE EPOCH – NATURE

Christophe Bonneuil and Jean-Baptiste Fressoz, *The Shock of the Anthropocene: The Earth, History and Us*, przeł. David Fernbach (London, New York: Verso, 2017), 306 s. Miękką oprawa, publikacja anglojęzyczna.

Wywodzące się z geologii pojęcie antropocenu zrobiło w naukach humanistycznych wielką karierę. Powracający w materialistycznych i ontologicznie zorientowanych refleksjach filozoficznych, jak i bardziej oczywistych w tym kontekście projektach ekokrytycznych, termin ten określa jeden z najbardziej palących problemów początku XXI wieku. Antropocen jest kolejną po holocenie epoką, w której człowiek okazał się istotną siłą geologiczną, wpływającą w decydujący sposób na obraz otaczającego świata; epoką, w której działalność ludzka – emisja dwutlenku węgla, sztuczne nawozy, próby nuklearne – pozostawiła ślad w biosferze i geosferze, skutkując pierwszymi swego rodzaju skamielinami *homo sapiens*; jest w końcu epoką, w której „natura” ostatecznie udowodniła kruchość ludzkiej dominacji nad jej siłami. Tym samym, źródłowy *anthropos* nie tylko wyniósł człowieka na piedestał, ale również – paradoksalnie – nakreślił jego kres. Dlaczego jednak antropocen odcisnął się tak silnie właśnie w naukach humanistycznych i społecznych? O jakim antropocenie w istocie rzeczy mówią te dyscypliny i w jaki sposób to czynią? Na koniec: czym odróżniają się one od ekologicznych, antynowoczesnych czy antyprzemysłowych narracji wieku XX, a nawet XIX?

Między innymi na te pytania starają się odpowiedzieć Christophe Bonneuil i Jean-Baptiste Fressoz w swojej książce *The Shock of the Anthropocene: The Earth, History and Us*. Składają się na nią, prócz przedmowy i zakończenia, trzy części podzielone na łącznie jedenaście rozdziałów. Lektura francuskich historyków sięga jednak głęboko poza wspomniane problemy. Jej pozytywny wymiar moglibyśmy określić jako aktywistyczny, opierający się na projekcie nowej środowiskowej humanistyki, w oczach której antropocen nie jest kolejnym kryzysem ekologicznym, a raczej „rewolucją geologiczną o ludzkim pochodzeniu” (s. xi), bądź też wydarzeniem (jak sugeruje francuski tytuł – *L'événement Anthropocène*). W zmieniającej się relacji względem świata, który zamieszkujemy, stawką takiej humanistyki, byłoby wyprowadzenie nowych imaginariów i narracji. Jej negatywny wymiar obejmuje natomiast aspekt krytyczny. By doprowadzić wyżej wspomniany projekt

do skutku, nie należy wyłącznie nakreślić historii antropocenu, ale zrozumieć go w szerszej perspektywie historycznej, rzetelnie pracując na materiałach dostarczonych przez nauki ścisłe. Nie wystarczy zatem nakreślić innej lub kolejnej historii schyłku człowieka, lecz przede wszystkim należy zdekonstruować dogmatycznie przyjętą narrację antropocenu, by na nowo otworzyć przestrzeń dla nowych – zarówno komplementarnych, jak i wykluczających się – opowieści, jak również potencjału z nich płynącego.

Część pierwsza *What's in a Word?* podejmuje próbę mapowania pojęcia antropocenu na gruncie nauk ścisłych oraz szeroko pojętej humanistyki. W pierwszej kolejności przywołuje i rekonstruuje debaty toczące się wśród geologów. Nie tylko stara się przedstawić najbardziej zasadne propozycje genezy tytułowej epoki, ale także wykazać jej odrębność od innych momentów w dziejach ludzkości, jak i tego, co często rozumiemy pod nazwą kryzysu ekologicznego. Jak wskazują historycy, za Paulem Crutzenem i Willem Steffenem: „Obecnie Ziemia znajduje się w stanie, który jest pozbawiony jakiegokolwiek poprzedzającej go analogii” (s. 17). W drugim rozdziale autorzy nakreślają założenia „nowej humanistyki środowiskowej”. Myślenie z Gają – bo tak określają ten projekt Bonneuil i Fressoz – wynika z faktu, iż „antropocen rozwidła historie Ziemi, życia i ludzi” oraz „obala znany porządek reprezentacji” (s. 19). Potrzebna jest tym samym taka metoda, która na nowo wpisuje to, co naturalne, w ramy tego, co społeczne. W takim układzie, antropocen rozumiany jako wydarzenie wychodzi daleko poza swoją geologiczną interpretację, odnosząc się do kwestii swoich ideologicznych i instytucjonalnych uwarunkowań, relacji władzy, arsenału wyobrażeniowego czy w końcu *modi operandi* obejmujących go narracji, jak też tych, którzy mają do nich prawo. Autorzy kończą tę część książki zasygnalizowaniem wyzwań, jakie epoka stawia rozumieniu wolności czy demokracji.

Druga część: *Speaking for the Earth, Guiding Humanity: Deconstructing the Geocratic Grand Narrative of the Anthropocene* podejmuje próbę obalenia centralnych mitów, w które obfituje dominująca narracja antropocenu. Z jednej strony Bonneuil i Fressoz przeciwstawiają się nadmiernie – ich zdaniem – teologizującej narracji wypierających się faz rozwoju Ziemi i człowieka, z drugiej zaś opierają się dwóm paradygmatom odziedziczonym po „zimnej wojnie”: redukcjonistycznie analitycznego i systemowego rozumienia zjawisk, a także postrzegania Ziemi z konstruktywistycznego dystansu, którego symbolem miałby być Sputnik. Autorzy wykazują również, jak oba te podejścia bagatelizują wpływ konsumeryzmu, kapitalizmu czy własnego wymiaru meta w kontekście antropocenu. Na takich podwalinach powstała opowieść o biernej sferze publicznej, której interesy zabezpieczone są przez naukowców postrzeganych jako bohaterów. Natura okazała się o tyle martwa, o ile dostęp do niej – niczym do specjalistycznej maszyny – pozostał wyłącznie w rękach technokratów. Drugą nicią tej opowieści pozostaje romantyczna wizja

„naglego przebudzenia się” lub pozyskania „świadomości ekologicznej”. Jakkolwiek podbudowująca indywidualne ego, ta romantyzująca narracja nie tylko pozostaje historycznie nieprawdziwa, ale także – a może nawet w następstwie – jest opowieścią odpolitycznioną i odpolityzującą kwestie natury. W wyniku tego technokratyczny dyskurs – zdaniem autorów – wytwarza postzimnowojenną geowładzę, to znaczy taką relację sił, która dąży do regulacji ziemskiego „termostatu” (s. 91), nakierowanej na optyimizację „rozwoju całej planety, łącznie z biosferą” (s. 91). Podsztyta widmami kontroli oraz eksperymentów, geowładza zmierza ku takiemu formułowaniu i stawianiu problemów przed człowiekiem, które mogą być „rozwiązane wyłącznie na poziomie globalnym i wyłącznie za pomocą rozwiązań technologicznych” (s. 90). Chociaż obaj historycy zauważają pewne zalety takiej narracji, nie mogą się zgodzić na to, by była ona opowieścią jedyną i nadrzędną.

Ostatnia część *What Histories for the Anthropocene?* podejmuje krytyczne, historyczne odczytania antropocenu, w duchu projektu, który Bonneuil i Fressoz nakreślali w dwóch poprzednich sekcjach książki. Ta ostatnia i najdłuższa składa się z siedmiu rozdziałów, z których każdy oferuje inną narrację. Nawet jeśli czasem przeciwstawne, jak twierdzą autorzy, otwierają one przestrzeń dla dalszych debat i polemik, a każda z nich staje się studium historycznym umożliwiającym lepsze zrozumienie momentu, w którym się znaleźliśmy. Wielość tych opowieści – wraz z ich bezkompromisową krytyką dominującego technokratycznego wątku – nie tylko oferuje sieć alternatyw bliższych działaniu samego antropocenu jako wydarzenia decentralizacji i rozproszenia, ale także uczula na zagrożenia, jakie może z sobą nieść nadanie prymatu dominującej narracji. Tym samym, Bonneuil i Fressoz kontekstualizują antropocen wobec historii polityki energetycznej i zarządzania dwutlenkiem węgla, historii technologii militarnych oraz wyścigu zbrojeniowego ostatniego stulecia, historii konsumeryzmu i zmianach zachodzących w ciałach konsumentów, historii nowoczesności w jej wymiarze ekologicznym (która, wytwarzając narzędzia upodmiotowiające naturę, przyzwala jednocześnie na jej niszczenie), historii dematerializacji środowiska naturalnego oraz ekonomii i narodzin nowoczesnej nieświadomości, historii kapitalizmu i nowego światowego modelu ekonomicznego, i w końcu ponad dwustuletniej historii radykalnych inicjatyw politycznych, których wymiar ekologiczny osadzał się na opozycji wobec uprzedmiotowionej nowoczesności.

Książka Bonneuila i Fressosa jest lekturą ważną i przenikliwą. Niepokorna wobec autorytetów z dziedzin ścisłych, uznanych filozofów czy socjologów, lektura francuskich historyków nie przestaje prowokować, dekonstruuje nadrzędne narracje nowoczesności. Dzięki historycznemu rygorowi i interdyscyplinarnej otwartości, *The Shock of the Anthropocene* podejmuje trudną próbę mapowania niezwykle złożonego momentu, który niepoprzedzony żadną analogią, najwyraźniej jawić się może jedynie jako tytułowy szok.

ER(R)GO

summaries in english¹



Tadeusz Miczka

Virtual Reality as Utopia

It is assumed, following Łukasz Zweiffel's idea, that the development of the latest utopias, at least now, is inseparably connected with the ideas of openness and infinity. Former conceptions of closed utopias are replaced by conceptions of open utopias which are based on the belief in the meaning of human freedom and the variety of ways in which future societies may be shaped. The origin of this way of utopian thinking can be found in the theory and creative practice of futurism, artistic avant-garde which since 1909 has strongly influenced not only art but also people's everyday life. In 1905 F. T. Marinetti wrote about futuristic obsession of freedom ("words-in-freedom") that cannot concretize fully because "it possesses flexible extension of constantly growing desires." It becomes common in the epoch of technopoly, especially in its last phase which is marked by an expansion of high technology. The article focuses on multimedia which are the culmination of development of futuristic thought and art and take the shape of new communication behaviour such as navigation, interactivity and virtualisation. The characteristics of virtual reality (image inclusion and rules binding in *Second Life* game), which offers multimedia users various forms of experiencing plurality, multidirectional character and especially infofreedom, allows us to consider basic theoretical and practical issues of contemporary studies concerning utopia. According to the author, virtual reality encourages a development of utopian projects but limits a development of eutopian thinking – alternative for the reality, still realistic but yet better than the reality itself.

Keywords: utopianism, virtual reality, infoactivity

Grażyna Osika

The Unbearable Utopianism of Utopism

The article critically examines the category of utopianism. It is an attempt to expose its both irremovable and disappointing features that make utopianism an ineffective tool to change the world for better. The rational instruments, unfortunately, are not sufficient to design a eutopia – a place of supreme happiness – because of the fragmentation of points of view taken on utopianism and its persuasive character necessary to disseminate every utopian vision. The article proposes to replace the utopian methodology for building a better world with so-called piecemeal social engineering and thinking in terms of ecotopia, that is gradual, adaptive changes in the environment of our life. The analysis includes M. C. Nussbaum's ideas for improving educational systems.

Keywords: utopia, utopianism, ecotopia, piecemeal social engineering

Mariusz Wojewoda

Ethics as Social Utopia

Analysis in the Perspective of the Philosophy of Values

The article is devoted to the issue of the presence of the utopian motif in ethics, particularly in ethics based on the philosophy of value. The general point of reference here is the work

of the German philosopher Nicolai Hartmann. Normative ethics is intrinsically oriented towards the change of human moral behaviours to an important value (good), especially social good. We are never sure that ethical recommendations will be implemented, therefore, in a way, ethics displays utopian character. However, it does not inhibit formulating ethical programs promoting the change of attitude and behaviour. In the article I distinguish the ethical utopism from utopism. I associate the last one with the classical theories of ideologists of the social life and contemporary specialists in managing organizations. The ethical utopism manifests itself in a certain way of understanding ethical codes as something that institutionally forces attitudes and moral behaviour within a company.

Keywords: philosophy, ethics, applied ethics

Monika Mańek-Orłowska

A Formula for Good Life Utopian Concepts in Radical Human Enhancement

The author interprets the concept of human enhancement (HE) as a contemporary utopia. The distinction between radical and moderate approach to enhancement creates the ground for further analysis. The author identifies radical approaches to HE as a utopian pursuit for perfect society and analyzes key utopian postulates assumed especially in transhumanist thought. The comparison of a moderate approach to the radical one indicates that practical value for such fields as technology assessment and decision making at the socio-political level can be ascribed only to the moderate approach to human enhancement.

Keywords: human enhancement, transhumanism, utopia, evaluation of technology

Jacek Kempa

Salvation towards History An Attempt at a Theological Rehabilitation of the Term Utopia

Christian theology teaches that eternal salvation cannot be defined in terms familiar to us. Therefore, it can be described as utopia – in accordance with the etymological meaning of the word. That is how the tension between this and another world, which is present in the Christian teaching, becomes more apparent. Does it cause the depreciation of history, as critics of religion in the 19th century wanted? The article presents some nodal points in the Christian philosophy which are important for the development of the doctrine. They reveal the problem of the relation between earthly life and eternity and highlight the significance of history. In the Church reception, a reflection which avoided both extremes always prevailed: it did not separate eternal salvation from its connection with history and it did not equate eternal salvation with a stage of history. The article emphasizes the theological justification of this perspective: it is Christology captured in the frame of the doctrine of the Church and the teaching about the relation between God's freedom and freedom of a human being.

Keywords: theology, utopia, salvation, Christology, anthropology

Beata Wojewoda

Man in a Phantomatic World

(*Summa Technologiae* by Stanisław Lem)

Among other motifs recurring in Stanisław Lem's futurological essays written in the 1960s and later collected in his *Summa Technologiae*, the motif of a future man immersed in an artificially created reality, in which a number of otherwise impossible experiences become his share, looms particularly large. Lem explores ways to introduce the human to the space of cybernetic illusions and reflects upon the possibilities of a wide scale multiplication or reduplication of impressions, experiences and information to eventually point to the gravity of potential consequences of the above. The author of the article analyses the futuristic visions of the writer, which, collectively, turn out to be the building blocks of the latter's technological dystopia. The process of perfecting the machine is unstoppable, and thus – next to the positive prospects of the future related to the evolution of knowledge, communications, entertainment – what emerges from Lem's observations is a warning which stresses the need to warrant the preservation of human freedom by safeguarding it in the world of new technologies.

Keywords: philosophical anthropology, 20th century Polish literature, futurology

Marcin Mazurek

(Im)perfect Cities. Utopia and Dystopia

in Selected Representations of Modern Urban Space

The article's departure point is an assumption of a close relationship between the construction of urban space and the projected identity of its inhabitants. Within the context of late-modern architecture this relationship opens up a discursive space for ideologically-motivated and often utopian visions inspired by the modernist desire to produce a new subject liberated from the socio-historical bias and hierarchical entanglements. Yet upon closer analysis utopian architectural projects – including those represented by literature and the arts – reveal their totalizing aspirations thus blurring the boundary between utopia and dystopia.

In the article, the latter is illustrated through a historical analysis of selected literary texts and by particular postulates of modernist architecture included in the Athens Charter and in practical terms represented by large-scale urban housing projects, such as Katowice's Millennial Housing Estate whose critical evaluation takes place against the background of broader cultural operations reflected in the concept of cognitive capitalism. The last part of the paper is devoted to the phenomenon of virtualization of urban space and its translocation to the virtual sphere, which – following both post-modern critics and virtual culture theorists – becomes a new model of individualized urban existence.

Keywords: architecture, apartment block, utopia, dystopia, ideal city, literature, industrial revolution, Victorian era, spectacle, simulacrum, cognitive capitalism, virtual city, identity

Izabela Kaczmarzyk

Utopia of a Working-class Arcadia?

(based on Hermann Reuffurth's

Giszowiec. A New Upper-Silesian Coal-Mining Village)

The article is an attempt to understand the category of utopia with reference to the accomplished architectural project of Giszowiec (Gieschewald) – a patronal company town situated in Upper Silesia. The starting point of the reflections on the character of Giszowiec is the concept of happiness by W. Tatarkiewicz who in his work *Analysis of Happiness (O szczęściu)* claimed that it could be achieved only if everything was well-planned and rational in life. These two rules – of rationality and precision in the arrangement of every detail of the estate, so that all its inhabitants (the workers of Bergwerksgesellschaft Georg von Giesches Erben industrial concern) could lead happy and peaceful everyday lives – were the basis of Zillmans' architectural project. The project itself involved a housing estate of small cottage-like houses situated in a woody area and it resulted from pragmatism. It was a means of developing the sites which were rich in coal deposits. Nevertheless, it created an interesting architectural concept referring to the idea of a garden city, which made it possible to approach in an innovative way the issue of workmen's housing provided by one of the biggest industrial concerns at the beginning of the 20th century.

Keywords: Upper Silesia, industrial heritage, regional studies

Daniel Pietrek

Upper Silesia as a Myth and Utopia in the Works of Horst Bienek

Horst Bienek was a very well known and influential personality in the literary circles in Germany. His works are also important for the history of Silesian literature because of his role in the intra-German and German-Polish discourse about the homeland, history and identity. In the article, the author presents poetical strategies and methodology which Bienek used while creating his mythic representations of Silesia and (at the same time) of himself.

Keywords: literary history, German literature, Silesian literature, Horst Bienek, utopia

Maria Banaś

Homo Hierarchicus in Modern Utopia

(on the Basis of *The Year of the Flood* by Margaret Atwood

and *The Cloud Atlas* by David Mitchell)

The paper explores the hierarchical model of society as shown in the dystopian novel *The Year of the Flood* by Margaret Atwood and in one of the narratives of *Cloud Atlas – Orison of Sonmi 451* by David Mitchell. The chief aim of the paper is to identify both similarities and differences manifested in the construction of the social world. A special emphasis has been placed on the role of a hierarchical order present in these narratives which has a direct impact on the structure of communities operating within the social world. In the analysis the author refers to the theory of a French sociologist and anthropologist Louis Dumont,

who sees hierarchy as a fundamental principle organizing social life typical of traditional societies and perceived as an anomaly and deviation in Western culture, and to the model of social structure as shown by Jacek Szmatka, who sees it as an indispensable tool in grasping and understanding processes taking place within the community.

Keywords: sociology of literature, utopia, social stratification

Bartłomiej Knosala

Buckminster Fuller and His Work
From Technological Utopia to Sacred Technology

The article presents the work of American visionary Buckminster Fuller in the context of his project of technological utopia. Analyzing the assumptions underlying this project (the so-called Comprehensive Anticipatory Design Science), we note that Fuller's thought is a form of reference to the ancient category of logos. In his approach, the reconciliation of individual logos with common logos takes the form of humanity's adaptation to the "nature operating system," with technology being the tool for this adaptation. At the same time, referring to the interpretation of Fuller's ideas proposed by Scott Eastham, the author shows that Fuller's understanding of technology is related to the so-called sacred geometry. When approached from this perspective, technology and spirituality can be seen as merging into a coherent whole.

Keywords: Buckminster Fuller, utopia, technological utopia, sacred geometry, Scott Eastham

Piotr Bogalecki

With the Left Hand. Polish Theoreticians of Concrete Poetry
as Concrete Poets (Józef Bujnowski, Tadeusz Sławek, Piotr Rypson)

The present article, inscribing itself into the field of literary anthropology (as projected by Danuta Ulicka) and attempting at a neo-avant-garde re-interpretation of Polish post-war poetry (inspired chiefly by H. Foster's propositions), is dedicated to the oeuvre of three notable scholars of concrete poetry in Poland. Even though the theoretical propositions put forth by Józef Bujnowski (especially those presented in 1970s), Tadeusz Sławek (1980s) and Piotr Rypson (1990s) would determine the directions of the reception of concrete poetry over three subsequent decades, their intermedial, visual and auditory poetic experiments either remain unknown or have been forgotten. Bringing them back to the forefront of the academic attention and subjecting them to an analysis, the author of this article argues that taking such text into account in the diachronic study of the Polish literary culture does not only enrich the existing narratives oscillating around Polish concrete poetry and allow their reinterpretation, but also makes visible a number of research problems, of which the most important are related to the role played by authors who simultaneously are involved in literary scholarship and in writing, especially in the context of the neo-avant-garde shift of the borders between institutionalized scholarship and art.

Keywords: concrete poetry, essayist literary scholarship, limits of art, limits of scholarship

Informacje dla Autorów



Problematyka

Kultura i jej wytwory; ontologia artefaktów; metodologia badań literaturoznawczych i kulturoznawczych; teoria; literaturoznawstwo porównawcze; tendencje w kulturze/literaturze; związki interdyscyplinarne; pogranicza kultury/literatury i filozofii, antropologii, socjologii etc.; zmiany paradygmatów; trendy i konteksty; syntezy teoretycznoliterackie i kulturoznawcze – oraz obszary zbliżone.

Polityka wydawnicza

Z wyjątkiem tekstów zamawianych oraz nowych i pierwszych tłumaczeń tekstów obcojęzycznych „Er(r)go” nie drukuje tekstów uprzednio publikowanych. Przedruki są dopuszczalne w numerach tematycznych, jeżeli tekst jest szczególnie istotny merytorycznie dla całościowej koncepcji numeru. Nadesłane teksty podlegają procedurze podwójnie anonimowej recenzji (*double-blind peer review*), której wynik decyduje o ostatecznym zakwalifikowaniu tekstu do publikacji. Redakcja nie zwraca materiałów nieprzyjętych do druku ani niezamówionych.

Forma tekstu

1. Teksty należy nadsyłać przez system OJS w edytowalnym formacie (DOC, DOCX lub RTF – nie: PDF). W tym celu należy wejść na stronę www.errgo.pl, zalogować się do systemu jako „Autor”, a następnie postępować zgodnie z instrukcjami.

2. Zasady formatowania tekstu są następujące:

- interlinia: podwójna
- marginesy: 3 cm (lewy, prawy, górny i dolny)
- font: Times New Roman CE, 12 punktów
- wcięcie akapitu: 1,25 cm
- justowanie: obustronne
- cytaty blokowe: minimum trzy linie, interlinia pojedyncza, bez cudzysłowu, wcięcie bloku – 1,25 cm, odstęp od tekstu głównego – jedna linia z góry i z dołu, stopień pisma 9,5 punktu
- cytaty w cytacie blokowym: cudzysłów podwójny („Tekst”)
- cytaty w tekście: maksimum trzy linie – cudzysłów podwójny
- cytaty w cytacie w tekście: odwrócony cudzysłów francuski („Tekst »tekst« tekst”.)
- wyrazy użyte w specjalnym sensie: cudzysłów podwójny
- motto: maksimum 1/5 strony, wyłącznie pod głównym tytułem
- tytuł artykułu: maksimum trzy linie
- śródtytuły: maksimum dwie linie, nagłówki nienumerowane
- wyróżnienia: wyłącznie kursywą (nie: rozstrzelenie, nie: pogrubienie)
- elipsa: [...]
- przecinki i kropki: za cudzysłowem („Tekst »tekst« tekst”)
- odsyłacze przypisu: przed znakiem przestankowym („Tekst »tekst« tekst”¹.)

3. Wszelkie ryciny i ilustracje zamieszczone w tekście należy nadesłać także przez system OJS jako „pliki pomocnicze”, w rozdzielczości minimum 300 dpi. Do ilustracji należy dołączyć licencję właściciela praw autorskich na wykorzystanie materiału w druku i w wersji online lub, w przypadku materiałów na licencjach otwartych, określenie typu licencji i wskazanie źródła.

4. Przypisy należy przygotować w formie przypisów dolnych, wedle niżej podanych wskazówek i przykładów:

- Książka: Imię Nazwisko autora, *Tytuł*, przeł. Imię Nazwisko tłumacza, wydawca, miejsce wydania rok wydania, s. strony.
- Rozdział w książce zbiorowej: Imię Nazwisko autora, *Tytuł rozdziału*, w: *Tytuł książki lub tomu zbiorowego*, red. Imię Nazwisko redaktora, wydawca, miejsce wydania rok wydania, s. strony.
- Artykuł w periodyku: Imię Nazwisko autora, *Tytuł artykułu*, „Tytuł czasopisma” rok wydania, tom, numer, s. strony.
- Artykuł ze strony internetowej, forum dyskusyjnego lub czasopisma online: Imię Nazwisko autora, *Tytuł artykułu lub postu*, „Tytuł czasopisma”, rok wydania, tom, numer, <<http://www.xxx.xxxx.xxx>> (data dostępu).
- Hasło encyklopedyczne lub słownikowe: „Hasło”, w: *Tytuł encyklopedii lub słownika*, red. Imię Nazwisko redaktora, wydawca, miejsce wydania rok wydania, s. strony.
- Hasło z encyklopedii lub słownika internetowego: „Hasło”, w: *Tytuł encyklopedii lub słownika* <<http://www.xxx.xxxx.xxx>> (data dostępu).
- Wiersz lub rozdział w książce jednego autora: Imię Nazwisko autora, *Tytuł wiersza lub rozdziału*, w: *Tytuł tomu poetyckiego*, wydawca, miejsce wydania rok wydania, s. strony.
- Film: *Tytuł filmu*, reż. Imię Nazwisko reżysera, dyst. Nazwa dystrybutora, kraj, rok premiery.
- Cytat za innym autorem: Imię Nazwisko autora cytowanego tekstu, *Tytuł*, przeł. Imię Nazwisko tłumacza, wydawca, miejsce wydania rok wydania, s. strony, cyt. za: Imię Nazwisko autora cytowanego tekstu, *Tytuł*, przeł. Imię Nazwisko tłumacza, wydawca, miejsce wydania rok wydania, s. strony.
- Kolejne przypisy: Nazwisko autora, skrócony *tytuł artykułu...* lub *książki...*, s. strony.

5. Przykłady

- Książka: Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, przeł. Renata Lis, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 30–31.
- Rozdział w książce zbiorowej: Robert Cieślak, *Od Grünewalda do Bacona. Gra o tożsamość w poezji Tadeusza Różewicza*, w: *Ponowoczesność a tożsamość*, red. Bożena Tokarz i Stanisław Piskor, Wydawnictwo OK SPP, Katowice 1997, s. 86–87.
- Artykuł w periodyku: Ewa Szczęsna, *Tożsamość hybrydyczna*, „Er(r)go”, 2004, 2/2004, nr 9, s. 10–11.
- Artykuł ze strony internetowej, forum dyskusyjnego lub czasopisma online: Artur Wolski, *Nauka i przemyślenia*, „Forum Akademickie” 1/2006 <<http://forumakademickie.pl/fa/2006/01/nauka-i-przemyslennia/>> (12.02.2007).

- Hasło encyklopedyczne lub słownikowe: „Rozum”, w: *Słownik synonimów*, red. Andrzej Dąbrówka, Ewa Geller, Ryszard Turczyn, Wydawnictwo MCR, Warszawa 1993, s. 115–116.
- Hasło z encyklopedii lub słownika internetowego: „Absolut”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii* <<http://www.ptta.pl/pef/pdf/a/absolut.pdf>> (10.10.2007).
- Wiersz lub rozdział w książce jednego autora: Maria Korusiewicz, *Vermeer (1658)*, w: *Majolika*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 2012, s. 5.
- Film: *The Pillow Book*, reż. i scen. Peter Greenaway, dyst. Lions Gate Films, Francja–Holandia–Wielka Brytania, 1996.
- Cytat za innym autorem: Kurt Vonnegut, Jr., *Rzeźnia numer pięć*, przeł. Lech Jęczynek, Wydawnictwo Da Capo, Warszawa 1996, s. 14, cyt. za: Jolanta Misiarz, *Jeszcze kilka słów na temat masakry. Filozofia egzystencjalna w Rzeźni numer pięć*, w: *Szkice o literaturze i kulturze amerykańskiej*, red. Teresa Pyzik, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001, s. 71.
- Kolejne przypisy: Kurt Vonnegut Jr., *Rzeźnia...*, s. 22.; Vonnegut, s. 132

6. Nie stosujemy skrótów: „ibid./ibidem”; „op.cit.”; „tamże”; „tegoż”.

7. Skrót: „Zob.” stosujemy wtedy, kiedy naszą intencją jest poszerzenie podawanych informacji. Skrót „Por.” stosujemy wtedy, kiedy naszą intencją jest komparatywne lub kontrastywne zestawienie podawanych informacji z innym źródłem.

8. Do każdego tekstu prosimy dołączyć jednoakapitowe streszczenie w języku angielskim i polskim (wraz z tytułem w języku angielskim i słowami kluczowymi w obu językach) – objętość ok. 200 słów.

Zastrzeżenie

Redakcja zastrzega sobie prawo do dokonywania pewnych modyfikacji tekstu nie naruszających merytorycznej strony opracowania. Redakcja zastrzega sobie prawo do przedruków tekstu w numerach rocznicowych „Er(r)go”.

Korespondencja

Korespondencję prosimy kierować na adres:

Wojciech Kalaga, „Er(r)go”, Instytut Kultur i Literatur Anglojęzycznych,
ul. Gen. Stefana Grota-Roweckiego 5, 41–205 Sosnowiec,
tel./faks: 32 36 40 892, e-mail: errgo@us.edu.pl

© Copyright by Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego and Authors, Katowice 2018

Projekt serii: Marek J. Piwko {mjp}

Na okładce: „Tauzen”
Autor: Marcin Mazurek

ISSN 1508-6305
e-ISSN 2544-3186



Uznanie autorstwa – Użycie niekomercyjne – Bez utworów zależnych 4.0 Międzynarodowe
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International

Kontakt z redakcją

Wojciech Kalaga
Instytut Kultur i Literatur Anglojęzycznych
Uniwersytet Śląski w Katowicach
ul. Gen. Stefana Grot-Roweckiego 5
41-205 Sosnowiec
tel./faks: 32 36 40 892
e-mail: errgo@us.edu.pl
<http://www.errgo.pl>

Wydawca

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Uniwersytet Śląski w Katowicach
ul. Bankowa 12B
40-007 Katowice
tel.: 32 359 20 56; faks: 32 359 20 57
e-mail: zamowienia.wydawnictwo@us.edu.pl
www.wydawnictwo.us.edu.pl

Współwydawca

„Śląsk” Sp. z o.o. Wydawnictwo Naukowe
ul. Juliusza Ligonia 7
40-036 Katowice
tel.: (0048) 32 258 07 56, faks: (0048) 32 258 32 29
e-mail: biuro@slaskwn.com.pl, redakcja@slaskwn.com.pl
handel@slaskwn.com.pl
www.slaskwn.com.pl

Wydanie pierwsze nakład: 40 + 30 arkuszy wydawniczych: 17,0
arkuszy drukarskich: 15,75 cena 20 zł (+VAT) papier offset, kl. III, 90 g

Druki oprawa:

Volumina.pl Daniel Krzanowski
ul. Księcia Witolda 7-9, 71-063 Szczecin

ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura



w następnym numerze:

maska/pseudonim/awatar

uniformy i kostiumy

zamaskowani bohaterowie

maski brunona schulza

twarze (i) sieci

adaptacja awatara

podmiot biomedyczny

(post)sekularyzm/postkolonializm

Cena 20 zł (+ VAT)

Więcej o książce

ISSN 2544-3186

8 2

9 772544 318804



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU ŚLĄSKIEGO

