

NR 3 / 41 / 2021
ISSN 2081-8130

praktyka
teoretyczna



KOMUNIZM KOSMICZNY

Bratton / Czeczot / Hofman / Iljenkow / Owczarek / Penzin / Privalov /
Urbańczyk / Wolak /

praktyka
teoretyczna



KOMUNIZM KOSMICZNY

Praktyka Teoretyczna
ISSN: 2081-8130
Nr 3(41)/2021 – Komunizm kosmiczny

Redakcja numeru: Bartosz Wójcik

Zespół redakcyjny: Joanna Bednarek, Eric Blanc, Katarzyna Czczot, Mateusz Janik, Piotr Juskowiak, Paweł Kaczmarski, Mateusz Karolak, Marta Koronkiewicz, Jakub Krzeski, Piotr Kuligowski, Wiktor Marzec, Łukasz Moll, Anna Piekarska, Kamil Piskała, Michał Pospiszyl, Paul Rekret, Eliasz Robakiewicz, Krystian Szadkowski (redaktor naczelny), Marta Wicha (sekretarz redakcji), Bartosz Wójcik

Współpraca: Görkem Akgöz, Raia Apostolova, Chiara Bonfiglioli, Bartłomiej Blesnowski, Matthieu Desan, Ainur Elmgren, Dario Gentili, Federica Giardini, Karolina Grzegorzczak, Ralf Hoffrogge, Jenny Jansson, Gabriel Klimont, Agnieszka Kowalczyk, Georgi Medarov, Chris Moffat, Tomasz Płomiński, Izabela Poręba, Mikołaj Ratajczak, Zuzanna Sala, Maciej Szlinder, Katarzyna Szopa, Katarzyna Warmuz, Felipe Ziotti Narita, Agata Zysiak, Łukasz Żurek

Rada naukowa: Zygmunt Bauman (University of Leeds), Rosi Braidotti (Uniwersytet w Utrechcie), Neil Brenner (Harvard Graduate School of Design), Michael Hardt (Duke University), Peter Hudis (Oakton Community College), Leszek Koczanowicz (Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej), Wioletta Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w Białymstoku), Ewa Alicja Majewska (ICI Berlin), Antonio Negri, Michael Löwy (École des hautes études en sciences sociales), Matteo Pasquinelli (Queen Mary University of London), Judith Revel (L'Université Paris Ouest Nanterre La Défense), Ewa Rewers (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza), Gigi Roggero (Universita di Bologna), Saskia Sassen (Columbia University), Jan Sowa (Uniwersytet Jagielloński), Jacek Tittenbrun (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza), Tomasz Szukdlarek (Uniwersytet Gdański), Alberto Toscano (Goldsmiths University of London), Kathi Weeks (Duke University), Anna Zeidler Janiszewska (Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej)

Korekta: Hanna Trubicka, Stephen Dersley

Skład: Izabela Poręba

Projekt okładki: Marek Igrkowski

Wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma jest wydanie on-line publikowane na stronie <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/prt/>

Wydawca:

Wydział Filozoficzny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza
ul. Szamarzewskiego 89, 60-568 Poznań
Tel. (061) 829 22 80
E-mail: filozof@amu.edu.pl

Adres Redakcji:

„Praktyka Teoretyczna” Wydział Filozoficzny
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza
ul. Szamarzewskiego 89, 60-568 Poznań
E-mail: praktyka.teoretyczna@gmail.com

Poznań 2021

Spis treści:

Bartosz Wójcik Komunizm kosmiczny | 7

KOSMICZNE SPEKULACJE

Ewald Iljenkow Kosmologia ducha. Próba stworzenia ogólnego zarysu obiektywnej roli myślącej materii w systemie światowych interakcji (filozoficzno-poetycka fantasmagoria, wsparta na zasadach materializmu dialektycznego) | 19

Alexei Penzin Przygodność i konieczność w komunistycznej kosmologii Ewalda Iljenkowa | 49

Katarzyna Czczot O wpływach ciał niebieskich. Wstęp do astrologii politycznej | 71

**Agnieszka
Urbańczyk** *Terra Ignota*. Marksizm kosmiczny jako marksizm apofatyczny | 91

Marta Hofman Tektologia Aleksandra Bogdanowa – nauka przyszłości | 113

PLANETARNA GEOGRAFIA

Michał Owczarek Planować w skali planetarnej | 137

Benjamin Bratton O antropolizmie | 159

Jakub Wolak Uziemienie. Filozoficzne marginalia do *The Stack* i *O antropolizmie* Benjamina Brattona | 169

UTOPIJNA NOSTALGIA

Roman Privalov Czy przyszłość jest radziecka? *USSR-2061* i rzeczywistość utopii | 193

Table of contents:

Bartosz Wójcik Cosmic Communism | 7

COSMIC SPECULATION

Ewald Iljenkow Cosmology of the Spirit. An attempt to give a basic outline of the objective role of thinking matter in the system of universal interaction (A Philosophical-Poetic Phantasmagoria based on the principles of dialectical materialism) | 19

Alexei Penzin Contingency and Necessity in Evald Ilyenkov's Communist Cosmology | 49

Katarzyna Czczot On the Influence of Celestial Bodies. Introduction to the Political Astrology | 71

**Agnieszka
Urbańczyk** *Terra Ignota*. Cosmic Marxism as an Apophatic Marxism | 91

Marta Hofman Alexandr Bogdanov Tektology – the Science of the Future | 113

PLANETARY GEOGRAPHY

Michał Owczarek Plan on a Planetary Scale | 137

Benjamin Bratton On anthropolysis | 159

Jakub Wolak The Earthing. Some Philosophical Marginalia to Benjamin Bratton's *The Stack* and *On Anthropolysis* | 169

UTOPIAN NOSTALGIA

Roman Privalov Is the Future Soviet? *USSR-2061* and the Reality of Utopia | 193

BARTOSZ WÓJCIK (ORCID: 0000-0003-3168-9915)

Komunizm kosmiczny

Fredric Jameson zauważył, że myślenie utopijne, które jako jedyne może wytwarzać wizje alternatywy dla globalnego *status quo*, powinno w naszych czasach rozpocząć się od gruntownej terapii dystopii (Jameson 2016, 54): innymi słowy, od wyleczenia nas z antyutopijnych lęków, które zakorzeniła w nas cyniczna ideologia neoliberalizmu. Niezbędnym elementem tej pracy terapeutycznej jest otwarte skonfrontowanie się z najbardziej traumatycznymi obrazami utopijnymi minionego stulecia, których wizja doskonałego społeczeństwa i nowego człowieka automatycznie budzi skojarzenia z najgorszymi totalitarnymi ekscesami. Jednak być może właśnie tam, w tych skompromitowanych i „niehumanicznych” wręcz ze współczesnej perspektywy projektach (niehumanicznych zarówno w sensie etycznym, jak i ekologicznym), tkwią utopijne ślady warte ocalenia, potencje zdolne do uruchomienia naszej spetryfikowanej wyobraźni tak, by mogła na nowo wymyślać inne, lepsze światy. Ten problem wydaje się szczególnie aktualny w dobie katastrofy klimatycznej i zmierzchu demokracji liberalnej: „Stare umiera, a nowe nie potrafi się narodzić” (Gramsci 1991, 427).

Najbardziej odważna i radykalna komunistyczna utopistyka – *enfant terrible* europejskiego modernizmu – projektowała nie tylko wzorcowe modele społeczeństwa i jego politycznej organizacji, lecz sięgała znacznie dalej, w kierunku przemiany relacji pomiędzy człowiekiem a jego środowiskiem naturalnym. Ludzkość miała całkowicie podporządkować

Ludzkość miała całkowicie podporządkować sobie przyrodniczą konieczność – nie tylko tu, na ziemi, lecz także w przestrzeni kosmicznej!

sobie przyrodniczą konieczność – nie tylko tu, na ziemi, lecz także w przestrzeni kosmicznej! Już Marks w swoich *Rękopisach filozoficzno-ekonomicznych* postulował „humanizację przyrody” (Marks [1844] 1960, 579). Do realizacji tego zadania z pełnym rozmachem przystąpiła władza radziecka – i to zanim jeszcze ktokolwiek usłyszał o Stalinie, z jego zawracaniem nurtów rzek, wznoszeniem zapory na Dnieprze czy budowaniem Kanału Białomorskiego. Już we wczesnych latach dwudziestych Lenin przedstawił swój flagowy projekt utopijno-modernizacyjny GOELRO – Narodowy Plan Elektryfikacji Rosji – którego celem było postawienie technicznych fundamentów pod wielką budowlę socjalizmu: „Komunizm – to Władza Radziecka plus elektryfikacja całego kraju” (Lenin 1955, 527). Dzięki niej zacofane peryferia Rosji miały zostać oświecone – dosłownie i metaforycznie – a w konsekwencji wsie połączyłyby się z miastami, a chłop przeobraziłby się w proletariusza. Cały proces industrializacji, przekształcenia ogromnych rolniczych prowincji w dymiące fabryki splecione torami kolejowymi i okalane regulowanymi kanałami rzeczными, stanowił dla bolszewików – od prawa do lewa – konieczną materialną bazę dla socjalistycznego społeczeństwa. Najwyższą stawką tego przedsięwzięcia był podbój przyrody, tego, co chaotyczne i nieokiełznane, przez potęgę ludzkiej racjonalności. Trafnie wyraził to Trocki pod koniec *Literatury i rewolucji*, gdy następująco szkicował kontury komunistycznej przyszłości: „Człowiek sam zajmie się wyznaczaniem nowych pasm górskich i koryt rzek, nieustannie udoskonalając przyrodę. Na koniec wreszcie sam przebuduje ziemię, jeśli nie wedle własnego obrazu, to przynajmniej zgodnie z własnym smakiem” (Trotsky [1924] 2007). A zatem: „Stworzyć nową, »ulepszoną odmianę« człowieka – oto przyszłe zadanie komunizmu” (cyt. za: Figs 2011, 442). Wizja Trockiego nie była wcale odosobniona, wyrażała bowiem idee masowego ruchu – konstruktywistów, futurystów, suprematystów i innych rewolucyjnych awangardystów – aktywnego w sztuce, architekturze, psychologii, pedagogice i naukach technicznych; ruchu, który w latach dwudziestych zgromadził tysiące ludzi w Rosji Radzieckiej. Można go śmiało uznać za prekursora dzisiejszego posthumanizmu (Wark 2015). Wierzono, że nauka i technologia służyć będą nie tylko komunistycznej transformacji społeczno-ekonomicznej, lecz także bardziej fundamentalnemu przeobrażeniu przyrody i samej istoty ludzkiej. Dlatego tak istotną rolę w owym ruchu odgrywała fascynacja maszyną, elektryfikująca futurologiczną wyobraźnię bolszewików. Najistotniejszym wyznawcą jej kultu był radziecki inżynier i poeta Aleksiej Gastiew, który, zainspirowany organizacyjnymi ideami Fredericka Taylora, projektował futurystyczne społeczeństwo, w którym człowiek i maszyna ustanowić miały nierozdzielny

jednię – mechanizacji miał ulec nie tylko proces pracy, lecz cała sfera reprodukcji społecznej, jednostkę zastąpiłby zaś „kolektywny ludzki robot”, a wówczas: „Wszelkie emocje staną się zbędne, a dusza ludzka nie będzie już mierzona »krzykiem ani uśmiechem, lecz zaworem ciśnieniowym lub prędkościomierzem«” (Figes 2011, 459). Gastiew stworzył również termin „biomechanika”, a swoje eksperymentalne pomysły wcielał w życie kierując założonym w 1920 roku Centralnym Instytutem Pracy.

Tragiczny okres wojny domowej w Rosji i następująca po nim NEP-owska stabilizacja doprowadziły do prawdziwej eksplozji utopijnych obrazów i milenarystycznych pragnień, w ramach których kluczowym problemem świata porewolucyjnego przestawały być stosunki międzyludzkie, a stawała się nim relacja człowieka do przyrody (na temat historii tych być może najbardziej brawurowych i szalonych w epoce nowoczesnej rewolucyjnych wizji polityczno-estetycznych zob. Stites 1989). Szczególne miejsce zajmowały tu dwa zagadnienia: cielesnej nieśmiertelności oraz podróży kosmicznych. Oba miały genezę w powstałym u schyłku dziewiętnastego wieku rosyjskim kosmizmie. Jego naczelnym teoretykiem był Nikołaj Fiodorow, łączący w swojej myśli prawosławną ortodoksję i carską ideologię z nieograniczoną wiarą w możliwości kosmicznych technologii. Opracował on bardzo osobliwą naukowo-mistyczną utopię, której celem był tak zwany „wspólny czyn” ludzkości, czyli zwycięstwo nad śmiercią, wskrzeszenie umarłych i kolonizacja całego wszechświata (Fiodorow 2012). Fiodorow zainspirował popularny w latach dwudziestych ruch bolszewickich biokosmistów (Pomorski 1996), których hasło brzmiało „nieśmiertelność i międzyplanetarność” – tradycyjne cele religii miały zostać urzeczywistnione w życiu ziemskim przez rozwój nauki i techniki (należeli do niego m.in. inżynier raketowy i „ojciec radzieckiej kosmonautyki” Konstantin Ciołkowski oraz twórca mauzoleum Lenina Leonid Krasin). Biokosmiści zapoczątkowali radzieckie sny o podboju i kolonizacji kosmosu, zmaterializowane już trzy dekady później, gdy *Sputnik 1* dotarł na orbitę okołoziemską.

Innym źródłem kosmicznej futurologii była głośna utopia ekscentrycznego bolszewika Aleksandra Bogdanowa *Czerwona Gwiazda* z 1908 roku, opisująca modelowe techno-komunistyczne, cybernetyczne społeczeństwo Marsjan, wolne od wyzysku i pełne cywilizacyjnego dostatku (Bogdanov 1984). Sam Bogdanow stał się zresztą już w czasach radzieckich głównym teoretykiem *Proletkultu*, najważniejszego laboratorium rewolucyjno-utopijnej wyobraźni rosyjskiej awangardy (ponadto był związany z gnostycko-marksistowskim nurtem „bogotwórstwa”, wraz z Maksymem Gorkim i Anatolijem Łunaczarskim, a także prowadził

Tragiczny okres wojny domowej w Rosji i następująca po nim NEP-owska stabilizacja doprowadziły do prawdziwej eksplozji utopijnych obrazów i milenarystycznych pragnień, w ramach których kluczowym problemem świata porewolucyjnego przestawały być stosunki międzyludzkie, a stawała się nim relacja człowieka do przyrody.

badania nad transfuzją krwi i technologiami odmłodzenia ciała, w wyniku których śmiertelnie zachorował). Do kosmicznej wizji komunizmu w swoich utopiach (i anty-utopiach) nawiązywali także Andriej Płatonow (*Dół, Czewengur*) czy Aleksiej Tołstoj (*Aelita i Eksperyment inżyniera Garina*). Płatonow, w młodości biokosmista, wyobrażał sobie, że w komunistycznej przyszłości ludzkość zostanie ostatecznie wyzwolona od biologicznego cyklu reprodukcji: wraz ze zniknięciem podziału na klasy, zniknąć miał też podział na płcie. Nowy bezpłciowy człowiek uwolni się wreszcie od *toski* – ubożego życia – czyli od wszelkich trosk materialnych i społecznych, wiódł będzie zatem prawdziwie wolną egzystencję w świecie, w którym krzywda przyrody także została odkupiona (Chehonadskih 2017). Futurystyczna narracja stanowiła, jak widzimy, pole rozważań zagadnień filozoficznych i moralnych dotyczących tak nauki i sumienia, jak proletariatu i rewolucji – a wizja całkowitego opanowania przyrody przez człowieka ścierała się z projektem totalnego wyzwolenia wszystkich form życia, tych ludzkich i tych zwierzęcych... (Žižek 2021, 77). Z tego intelektualnego fermentu powstały nie tylko ekstrawaganckie spekulacje radykalnych inteligentów oraz powieści science-fiction (w samym roku 1927 opublikowano ich zgoła pięćdziesiąt!), ale także radziecka kosmonautyka i projekt programu kosmicznego, czego najlepszym dowodem jest nowatorska rozprawa Jurijego Kondratiuka z 1925 roku *Podbój przestrzeni międzyplanetarnej*.

Filozoficznej ramy dla tych wizji polityczno-kosmicznych dostarcza Ernst Bloch, który w *Das Prinzip Hoffnung* (Zasadzie nadziei; Bloch 1985) wyciąga ostateczne pojęciowe konsekwencje z Marksowskiego postulatu „humanizacji natury”. Dla Blocha radykalna utopia – której ślady tropi na przestrzeni dziejów – obejmuje nie tylko stosunki społeczne, lecz cały wszechświat. Podobnie jak dla radzieckich kosmistów, idzie tutaj o totalną reorganizację świata, o zmianę samej natury. Bloch nie podziela jednak ich oświeceniowej fantazji o racjonalnym podmiocie całkowicie panującym nad wszelkim zewnętrzem, o demiurgicznej technologii odwracającej naturalny bieg rzeczy. Konstruuje więc zorientowaną na przyszłość kosmologię, w której bezklasowe społeczeństwo i harmonijna koegzystencja człowieka i przyrody stanowią niejako cel samej natury – są jej wewnętrzną teleologią. To natura – za pośrednictwem ludzkości – zmierza do komunizmu. Zamiast humanistycznego prometeizmu bolszewików „utopia konkretna” Blocha kieruje nas w stronę idei przednowoczesnego kosmosu, w którym jedność człowieka i przyrody nie została jeszcze rozbita. Projekt ten można zatem określić mianem postępowej kosmologii, której *telos* stanowi odzyskanie utraconej *pleromy* – pierwotnej ontologicznej pełni.

Na antypodach Blocha sytuuje się kosmologia Ewalda Iljenkowa, czyli najważniejszego powojennego filozofa w Związku Radzieckim (Žižek 2018). Przekładem *Kosmologii ducha*, autorstwa Iljenkowa, otwieramy niniejszy numer *Praktyki Teoretycznej*. Ten niezwykle spekulatywny tekst autor napisał w latach pięćdziesiątych i nie opublikował go za swojego życia. Opierając się na Spinozie, Heglu i *Dialektyce przyrody* Engelsa, stawia w nim śmiałą hipotezę wydedukowaną z zasad materializmu dialektycznego: skoro myśląca materia stanowi najdoskonalszą formę organizacji bytu, to stoi przed nią kosmologiczny obowiązek wobec przyrody – ma powstrzymać „śmierć cieplną” kosmicznej materii, a może tego dokonać, „świadomie wytwarzając kosmiczną katastrofę – początkującą proces odwrotny do »termicznego umierania« kosmicznej materii, tj. powodując proces prowadzący do odrodzenia umierających światów” (Iljenkow 2021, 42). Myślący duch, w pewnym momencie rozwoju gatunku ludzkiego, poświęci samego siebie w imię rekreacji wielkiego wybuchu, inicjującego nowe uniwersum, w którym za jakiś milion lat ponownie zrodzi się myśląca materia. Tylko wtedy nieubłagany fakt ludzkiej śmierci może właściwie uzyskać materialistyczne usprawiedliwienie. W przeciwieństwie do Blocha i jego postępowej teleologii prowadzącej do absolutnego pojednania myśli i przyrody, Iljenkow opracowuje cykliczną kosmologię, której momentem koniecznym jest „światowy pożar” i zagłada ludzkości, spłacającej swój dług wobec „Matki Natury”. Pozytywnemu finałowi ontologii Blocha radziecki filozof przeciwstawia nieredukowalną negatywność samego bytu, dla której „wszystko, co powstaje, warte tylko tego, by istnieć przestało” (Goethe 2019, 36). Politycznym warunkiem tego radykalnego samopoświęcenia człowieka jest oczywiście w pełni rozwinięte społeczeństwo komunistyczne: „Miną miliony lat, narodzą się i zjedną do grobu tysiące pokoleń, na Ziemi powstanie prawdziwie ludzki system warunków działania – rozkwitnie społeczeństwo bezklasowe, kultura duchowa i materialna, dzięki którym dopiero ludzkość będzie w stanie wypełnić swój wielki ofiarny obowiązek wobec przyrody” (Iljenkow 2021, 46). *Kosmologię ducha* w szerokim kontekście filozoficzno-politycznym osadza Alexei Penzin w artykule „Przygodność i konieczność w *Kosmologii ducha* Ewalda Iljenkowa”, którego przekład zamieszczamy w numerze. Rosyjski badacz nie tylko rekonstruuje genealogię rozprawy i proponuje jej filozoficzną interpretację, ale także zestawia ją ze współczesnymi nurtami myśli spekulatywnej (głównie Alaina Badiou i Quentina Meillassoux). Na tym tle hipoteza Iljenkowa zyskuje niespodziewaną aktualność i istotne implikacje dla polityki komunistycznej.

Pozytywnemu finałowi ontologii Blocha radziecki filozof przeciwstawia nieredukowalną negatywność samego bytu, dla której „wszystko, co powstaje, warte tylko tego, by istnieć przestało”.

Za kontrapunkt dla kosmologii pozytywnej Blocha i negatywnej Iljenkowa można uznać projekt „astrologii politycznej” Katarzyny Czeczot. W numerze prezentujemy jej esej „O wpływach ciał niebieskich. Wstęp do astrologii politycznej”. Autorka, zamiast poszukiwać w przyszłości ostatecznego celu, do którego dąży natura, przygląda się związkom człowieka i przyrody w przednowożytnym uniwersum, badając pojęcie wpływu. O ile marksistowskich kosmologów interesował wpływ człowieka na świat pozaludzki, o tyle dla astrologii – wypartej przez oświeceniową naukę – istotny jest wpływ ciał niebieskich na człowieka. Postulowane przez Czeczot odzyskanie ukrytych w tradycji astrologicznej więzi łączących ludzi z ich środowiskiem naturalnym zyskuje wymiar polityczny w dobie kryzysu klimatycznego.

Do kosmicznych spekulacji nawiązuje również Agnieszka Urbańczyk, w swoim tekście „*Terra Ignota*”. Marksizm kosmiczny jako marksizm apofatyczny”. Interpretuje w nim utopię Ady Palmer *Terra Ignota*, ukazującą przyszłościowe społeczeństwo Utopian na Marsie, w którym – podobnie jak w radzieckich wizjach z lat dwudziestych – zanikowi uległy podziały płciowe i nierówności społeczne. Postawa polityczna Utopian zinterpretowana zostaje jako przykład marksizmu apofatycznego China Miéville’a. Choć nie dostarcza on gotowych projektów, to wciąż może być narzędziem krytyki współczesności i bodźcem pobudzającym do działania.

Kolejny artykuł, który obraca się wokół orbity komunizmu kosmicznego, poświęcony jest jednemu z jego czołowych reprezentantów – Aleksandrowi Bogdanowowi. Poznajemy go jednak nie od strony utopii literackich, filozoficzno-politycznych dyskusji z Leninem czy działalności w awangardowym *Proletkulcie*, tylko z perspektywy mniej znanej dyscypliny naukowej, którą sam stworzył – tektologii (uniwersalnej nauki o organizacji). Jej podstawy i filozoficzne inspiracje przedstawia Marta Hofman w tekście „Tektologia Aleksandra Bogdanowa – nauka przyszłości”. Rekonstruując koncepcje metodologiczną Bogdanowa, autorka dostrzega w niej antycypację ogólnej teorii sprawnego działania Tadeusza Kotarbińskiego.

Drugi cykl tekstów w numerze poświęcony jest Benjaminowi Brattonowi – współczesnemu kalifornijskiemu teoretykowi dizajnu i socjologowi. Bratton pracuje jako dyrektor programu badawczego *The Terraforming* w ramach Moskiewskiego Strelka Institute (Rosja, jak widzimy, powraca jako kraina futurologicznych wizji), który ma na celu projektowanie rozwiązań kluczowych planetarnych problemów, w szczególności tych powiązanych z katastrofą klimatyczną. Wprowadzenie do myśli Brattona przygotował Michał Owczarek w artykule „Planować w skali

planetarnej”. Autor koncentruje się przede wszystkim na dwóch aspektach tej teorii: roli aparatów obliczeniowych w kryzysie klimatycznym oraz koncepcji *Stosu* – modelu opisującego współczesny globalny układ odniesień. Pod wpływem Brattona Owczarek zastanawia się także nad koniecznymi warunkami racjonalnej polityki przyszłości.

W numerze publikujemy pierwszy przekład Brattona na język polski – tekst „O antropolizmie”. Teoretyk zastanawia w nim się nad relacją antropogenezy i antropocenu, zestrojeniem człowieka i planety oraz jego polityczno-społecznymi konsekwencjami. Zamieszczamy również komentarz do przekładu autorstwa tłumacza – Jakuba Wolaka – „Uziemienie. Filozoficzne marginalia do *The Stack* i *O antropolizmie* Benjamina Brattona”. Krytycznie omawiając koncepcję Stosu Wolak sytuuje Brattona w ramach najnowszej historii intelektualnej, ukazując jego inspiracje i założenia teoretyczne. Natomiast odnosząc się do tekstu „O antropolizmie”, próbuje on rozwiązać niektóre z wcześniej zdiagnozowanych problemów Stosu.

Na koniec powracamy do radzieckiego kosmosu, a raczej do nostalgii za nim, którą zajmuje się Roman Privalov w swoim artykule „Is the Future Soviet? *USSR-2061* and the Reality of Utopia”. Badając rosyjski futurystyczny projekt online *USSR-2061* (prezentujący nowy utopijny ZSRR, sto lat po locie Gagarina w kosmos) autor zastanawia się nad relacją utopizmu i realizmu – nad tym, jak można wykorzystać utopię do rzeczywistej zmiany świata. Analizując zagrożenia, które nieustannie czyhają na utopijne wizje i narracje, Privalov z *USSR-2061* próbuje – z pomocą Bruno Latoura – wydobyć alternatywną koncepcję przestrzeni, umożliwiającą budowanie lepszej przyszłości.

Prezentowane w numerze teksty zachęcają czytelniczki do wspólnego namysłu nad relacjami futurologii i nauki: czy bez szalonych, utopijnych wizji rekreacji wszechświata wystrzelono by w kosmos raketę *Wostok*? A także, co chyba istotniejsze z dzisiejszej perspektywy: czy w dobie kryzysu antropocenu koncepcje człowieka swobodnie modelującego przyrodę mogą służyć za coś więcej niż przestrożę? Czy to właśnie niezachwiana wiara bolszewików w postęp techniczny i sen o modernizacji nie przyczyniły się najbardziej do ostatecznej porażki radzieckiego projektu? W związku z tym, jakie lekcje z teorii i praktyki eksploracji kosmosu można wyciągnąć dla współczesnej walki z katastrofą ekologiczną? Może nadszedł czas, aby pomyśleć kolonizacji Marsa odebrać

Elonowi Muskowi i nie zostawiać przyszłości naszego układu słonecznego w rękach kapitału? Kosmos stanowił punkt kulminacyjny nowoczesnych marzeń o radykalnym przeobrażeniu rzeczywistości, pora więc odzyskać go dla myślenia lewicowego, które, pogrążone w pełnym rezygnacji marazmie, cierpi na deficyt energii twórczej. Dlatego bardziej niż kiedykolwiek potrzebuje ono utopijnego paliwa raketowego.

Wykaz literatury

- Bloch, Ernst. 1985. *Das Prinzip Hoffnung – 3 Bände*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bogdanov, Alexander. 1984. *Red Star: The First Bolshevik Utopia*, red. Loren R. Graham i Richard Stites. Tłum. Charles Rouge. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.
- Chehonadskih, Maria. 2017. *Soviet Epistemologies and the Materialist Ontology of Poor Life: Andrei Platonov, Alexander Bogdanov and Lev Vygotsky*. (PhD thesis). Kingston: London. <https://eprints.kingston.ac.uk/id/eprint/38850/>.
- Figes, Orlando. 2011. *Taniec Nataszy. Z dziejów kultury rosyjskiej*. Tłum. Władysław Jeżewski. Warszawa: Wydawnictwo Magnum.
- Fiodorow, Nikołaj. 2012. *Filozofia wspólnego czynu*. Tłum. Cezary Wodziński i Michał Milczarek, wstęp Michał Milczarek. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Goethe, Johann Wolfgang. 2019. *Faust. Tragedii część pierwsza i druga*. Tłum. i posłowie Andrzej Lam. Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR.
- Gramsci, Antonio. 1991. *Zeszyty filozoficzne*, red. i wstęp Sław Krzemień-Ojak. Tłum. Barbara Sieroszewska i Joanna Szymanowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Iljenkow, Ewald. 2021. „Kosmologia ducha. Próba stworzenia ogólnego zarysu obiektywnej roli myślącej materii w systemie światowych interakcji (filozoficzno-poetycka fantasmagoria, wsparta na zasadach materializmu dialektycznego).” Tłum. Krystian Szadkowski. *Praktyka Teoretyczna* 41(3): 19–48. <https://doi.org/110.14746/prt.2021.3.2>.
- Jameson, Fredric. 2016. “An American Utopia.” W *An American Utopia Dual Power and the Universal Army*, red. Slavoj Žižek, 1–96. London – New York: Verso.
- Lenin, Włodzimierz. 1955. „VIII Ogólnorosyjski Zjazd Rad.” W *Dziela*, T. 31. Warszawa: Książka i Wiedza.

- Marks, Karol. (1844) 1960. „Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.” Tłum. Konstanty Jażdżewski i Tadeusz Zabłudowski. W Marks, Karol, i Fryderyk Engels. *Dzieła*, T.1. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Pomorski, Adam. 1996. *Duchowy proletariusz. Przyczynek do dziejów lamarkizmu społecznego i rosyjskiego kosmizmu XIX-XX wieku (na marginesie antyutopii Andrieja Płatonowa)*. Warszawa: Wydawnictwo „Open”.
- Sites, Richard. 1989. *Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Trotsky, Leon. (1924) 2007. *Literature and Revolution*. Tłum. Rose Strunsky. https://www.marxists.org/archive/trotsky/1924/lit_revol/.
- Wark, McKenzie. 2015. *Molecular Red: Theory for the Anthropocene*. London – New York: Verso.
- Žižek, Slavoj. 2018. “Evald Ilyenkov’s Cosmology: The Point of Madness of Dialectical Materialism.” *The Philosophical Salon*, December, 10, <https://thephilosophicalsalon.com/evald-ilyenkovs-cosmology-the-point-of-madness-of-dialectical-materialism/>.
- . 2021. *Hegel i mózg podłączony*. Tłum. Maciej Kropiwnicki. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Cytowanie:

Wójcik, Bartosz. 2021. “Komunizm kosmiczny.” *Praktyka Teoretyczna* 41(3): 7–15.

DOI: 10.14746/prt.2021.3.1

Author: Bartosz Wójcik

Title: Cosmic Communism

kosmiczne spekulacje

EWALD ILJENKOW

Przełożył: KRYSZTOF SZADKOWSKI

Kosmologia ducha. Próba stworzenia
ogólnego zarysu obiektywnej roli
myślącej materii w systemie światowych
interakcji (filozoficzno-poetycka
fantasmagoria, wsparta na zasadach
materializmu dialektycznego)

Kosmologia ducha została napisana przez Ewalda Iljenkowa w latach pięćdziesiątych, ale opublikowana zostało dopiero po śmierci autora pod koniec lat osiemdziesiątych, ponieważ była tekstem zbyt heretyckim, aby mógł się ukazać za życia filozofa. Heretyckim nie z powodu jego „dysydenckiego” charakteru czy krytycyzmu wobec Związku Radzieckiego, lecz z powodu jego niezwykle spekulatywnej i hipotetycznej natury. Iljenkow odwołując się do fizycznej idei „śmierci cieplnej wszechświata” oraz do nieszablonowego zestawienia Heglowskiej dialektyki z pojęciem atrybutu u Spinozy stwierdza, że myśl stanowi konieczny atrybut materii, ponieważ zdolna jest powstrzymać entropię zmierzającą do ostatecznego upadku.

Słowa kluczowe: materializm dialektyczny, kosmologia, Hegel, Spinoza, Engels, materia, życie, myśl, entropia

Nie wykraczając przeciwko aksjomatom materializmu dialektycznego, można stwierdzić, że materia stale dysponuje myśleniem, nieustannie myśli samą siebie.

Nie znaczy to oczywiście, że w każdej swojej cząstce i w każdej chwili materia dysponuje zdolnością myślenia i rzeczywiście myśli. Prawda ta odnosi się do materii jako całości, jako substancji, nieskończonej w czasie i przestrzeni.

Materia właśnie, za sprawą przyrodzonej sobie konieczności, stale daje życie myślącym istotom, raz tu, raz tam nieustannie odtwarzając organ myślenia – myślący mózg. Ów organ, na mocy nieskończoności przestrzeni, istnieje aktualnie w każdym skończonym momencie czasu, gdzieś w łonie nieskończonej przestrzeni. Albo odwrotnie, w każdym skończonym punkcie przestrzeni – tym razem na mocy nieskończoności czasu – wcześniej czy później (jeśli te słowa w ogóle mają zastosowanie do nieskończonego czasu) urzeczywistnia się również myślenie – i za sprawą tego każda cząstka materii, w jakimś momencie nieskończonego czasu, wchodzi w skład myślącego mózgu, to znaczy: owa cząstka myśli.

Dlatego można też powiedzieć, że w każdej aktualnie danej chwili czasu myślenie jest swoistą cechą materii – jeśli w jednym punkcie nieskończonej przestrzeni materia niszczy organ myślenia, myślący mózg, to z żelazną koniecznością odtwarza go w tym samym czasie, w dowolnym innym punkcie.

W ten sposób organ, dzięki któremu materia myśli sama siebie, nie znika w żadnym z momentów nieskończonego czasu – materia stale dysponuje atrybutem myślenia. Nie może go utracić ani na chwilę. Co więcej, można założyć, że rzeczywiście myślący mózg zawsze istnieje w łonie nieskończoności jednocześnie we wszystkich fazach swojego rozwoju: w jednych punktach – w stadium powstawania, w kolejnych – w fazie zmierzchu, a w jeszcze innych – na wyższym poziomie swojego rozwoju i potęgi.

„Materia w swoim wiecznym ruchu okrężnym porusza się według praw, które na określonym szczeblu – to tu, to tam – nieuniknienie wytwarzają w istotach organicznych myślącego ducha” (Engels 1972, 550). W tym sensie materializm dialektyczny przywraca w racjonalnej formie proste i głębokie stanowisko Bruna i Spinozy: w materii wziętej jako całość rozwój jest aktualnie zakończony w każdym określonym momencie czasu; w materii zostały jednocześnie zrealizowane wszystkie stopnie i formy koniecznego rozwoju. Widziana jako całość, materia nie rozwija się – żadnego atrybutu, nawet na chwilę, nie może stracić, i żadnego nie może zyskać.

To, naturalnie, nie kłóci się z tezą (a wręcz ją zakłada), że w każdej

określonej sferze istnienia materii – nieważne jak wielkiej – nieustannie zachodzi rzeczywisty rozwój dialektyczny. Ale to, co prawdziwe w odniesieniu do każdej „określonej” części materii, nie jest prawdziwe w odniesieniu do materii jako całości, do materii rozumianej jako substancja.

Jako substancja, materia nie może zostać przedstawiona jako prosta suma swoich „określonych” części i wszystkie stanowiska teoretyczne, prawdziwe w odniesieniu do każdej z jej określonych części, stają się nieprawdziwe w odniesieniu do materii jako całości, w jej wiecznym, samowystarczalnym obiegu.

W związku z każdą oddzielną określoną sferą istnienia materii prawdą jest to, że myślenie wyrasta na podstawie innych, prostszych form jej istnienia, przychodząc dopiero po nich, i że nie zawsze istnieje, podczas gdy inne formy materii istnieją zawsze, stanowiąc konieczne przesłanki i warunki rodzenia się myśli.

W związku jednak z materią jako całością, materią rozumianą jako powszechna substancja, stanowisko to przestaje być prawdziwe. Prawdą będzie co innego: nie tylko myśl nie może istnieć bez materii (to przyznaje każdy materialista, także metafizyk-materialista w rodzaju Holbacha), ale i *materia nie może istnieć bez myśli* – a to stanowisko może przyjmować tylko materialista-dialektyk, materialista taki jak Spinoza.

Tak jak nie ma myślenia bez materii, rozumianej jako substancja, tak samo nie ma materii bez myślenia, rozumianego jako jej atrybut.

Wyobrazić sobie materię jako całość – jako uniwersalną substancję – pozbawioną atrybutu myślenia – to wyobrazić ją sobie w sposób nieprawdziwy, jako uboższą niż jest w rzeczywistości. Znaczyłoby to, że w najbardziej teoretycznym definiowaniu materii jako substancji (ponieważ nie jest to tylko czysto gnozeologiczna kategoria) samowolnie pomijałibyśmy jeden z jej uniwersalnych i koniecznych atrybutów definicyjnych. Oznaczałoby to sformułowanie nieprawdziwej definicji materii jako substancji, umniejszenie jej do kategorii czysto gnozeologicznej.

Lenin, jak wiadomo, uważał „pogłębienie pojęcia materii do pojęcia substancji” za coś absolutnie koniecznego, ponieważ tylko wtedy pojęcie materii może utracić swój czysto gnozeologiczny sens.

I niezależnie od tego, jak zaskakująco może zabrzmieć twierdzenie: „Tak, jak nie ma myśli bez materii, tak materii nie ma bez myśli”, właśnie w nim zawiera się jedyna zasadnicza różnica między materializmem dialektycznym (materializmem Spinozy, Engelsa i Lenina) a materializmem mechanistycznym (materializmem Galileusza, Newtona, Hobbsa, czy Holbacha). Twierdzenie to jest nie do pojęcia dla drugiego z nich.

W perspektywie materializmu mechanistycznego myślenie jest wyłącznym wytworem materii, jedną z cech materii – i dokładnie dlatego cechą

mniej lub bardziej przypadkową: „Dla niego to, że materia rozwija z samej siebie myślący mózg ludzki jest czystym przypadkiem, aczkolwiek rozwój ten, tam, gdzie się dokonuje – *uwarunkowany jest krok za krokiem w sposób konieczny*” (Engels 1972, 564). Zgodnie z tym punktem widzenia, myślenie może się w ogóle nie pojawić – ponieważ jest zaledwie przypadkowym wydarzeniem, wytworem szczęśliwego zbiegu okoliczności – bez żadnego uszczerbku dla materii jako całości.

„Ale w rzeczywistości materia z natury swojej prowadzi do powstania istot myślących i dlatego też fakt ten następuje w sposób konieczny wszędzie tam, gdzie są po temu warunki (niekoniecznie zawsze i wszędzie te same)” (Engels 1972, 564). I te „odpowiednie warunki” znów nie są czystym przypadkiem – z tą samą żelazną koniecznością są tworzone przez ten sam uniwersalny ruch, dzięki czemu materia jako całość z konieczności dysponuje nieustannie myśleniem i nie może utracić go nawet na jedną chwilę swojego istnienia w nieskończonym czasie i w nieskończonej przestrzeni.

Jeśli więc filozofia jako nauka rozpatruje tylko uniwersalne (nieskończone) formy istnienia i rozwijania się materii, i jeśli jej twierdzenia naukowe dotyczą wyłącznie tych form, to dialektyczno-materialistyczna filozofia nie powinna obejmować tezy: „Nie ma myśli bez materii, ale jest materia bez myśli”, lecz tezę odmienną, wyrażającą pojęcie nieskończonej dialektyki ich relacji: „Tak jak nie ma myśli bez materii, tak też nie ma materii bez myśli”. To stanowisko znacznie bardziej odpowiada filozoficznemu ujęciu problemu, a także pozwala na jego dialektyczne (a nie tylko materialistyczne) rozwiązanie.

Następnej kwestii w dialektyczno-materialistycznym ujęciu problemu nie poświęcono dotychczas wystarczającej uwagi, choć ma ona doniosłe znaczenie, a dotyczy pojmowania *myślenia*, myślącej materii, jako absolutnie najwyższej formy ruchu i rozwoju.

Myślenie jest bez wątpienia najwyższym wytworem uniwersalnego rozwoju, najwyższym stopniem organizacji interakcyjnej, granicą złożoności tej organizacji.

Nauka nie zna formy bardziej zorganizowanej niż myślący mózg, ale, co więcej, również filozofia nie może dopuścić możliwości takiej formy, gdyż podważyłaby w ten sposób możliwość samej filozofii.

Wówczas załamałaby się teza o zasadniczej poznawalności otaczającego świata i niemożliwy stałby się inny system filozoficzny niż sceptycyzm czy pozytywistyczny agnostycyzm. Gdyby materia była w ogóle zdolna do zrodzenia jakiejś formy ruchu wyższej niż myślący mózg – formy, której pozycja względem myślącego mózgu byłaby taka sama, jak na przykład pozycja ruchu biologicznego względem chemicznego – to

założenie takie równałoby się uznaniu istnienia sfery rzeczywistości poznawczo niedostępnej myśleniu.

W rzeczy samej, tej hipotetycznej (bardziej rozwiniętej niż myślący mózg) formy rozwoju nie można byłoby odnieść do sfery materialnych zjawisk: zakładałaby ona bowiem – jako swój warunek historycznie konieczny i historycznie przewyższony – nie tylko naturę poprzedzającą myślenie, sytuującą się na zewnątrz niego i od niego niezależną, ale i samo myślenie. Byłaby to forma rozwoju możliwa tylko *po* myśleniu i na jego podstawie. Innymi słowy, myślenie schroniłoby się w niej w charakterze „zniesionego”, przewyższonego, pobocznego i nieistotnego momentu – podobnie jak w żywym organizmie chemiczny czy mechaniczny ruch zamieniono w poboczne formy istnienia tego organizmu.

Prawa tej zakładanej, hipotetycznej formy rozwoju nie mogłyby sprowadzać się do praw myślenia ani się z nich wywodzić (to jest: być pojmowanymi na ich podstawie). Inaczej mówiąc, byłaby to forma rozwoju zasadniczo niepoznawalna dla myślenia, ale – jako bardziej zorganizowana – panowałaby nad myśleniem, niczym jakiś tajemny rejon rzeczywistości, którego prawa są zasadniczo niezrozumiałe.

W taki sposób powrócilibyśmy do ulepszonej koncepcji Immanuela Kanta: świat zjawisk – zarówno tych wokół nas, jak i zjawisk samego myślenia – zmieniłby się w formy zewnętrznego przejawiania się jakiejś wyższej w stosunku do ich praw „istoty” – istoty, która co do zasady, jako rzecz sama w sobie, byłaby niepojęta.

Przyjmując takie założenie sprawilibyśmy, że możliwe stałyby się wszelka mistyka i diabelstwo. Dopuszcilibyśmy, że poza przyrodą i myśleniem istnieje coś jeszcze, a owo „coś”, na mocy swojej nadprzyrodzonej złożoności, byłoby zasadniczo niepoznawalne, nie do pojęcia przez myśl.

I obojętnie jak nazwalibyśmy tę wyższą niż myślący mózg formę rozwoju (bardziej skomplikowaną formę organizacji ruchu) – jej istota pozostałaby zupełnie taka sama jak istota pojęcia Boga, Opatrzności, ducha świata itd.

Punkt widzenia, wynikający z przyjęcia założenia o możliwości istnienia wyższej niż myślący mózg formy organizacji ruchu w światowym procesie, byłby tak samo idealistyczny jak absolutny idealizm systemu heglowskiego. Od tego ostatniego odróżniałby się jednak tym, że ową wyższą realność uznawałby za nieprzenikalną dla myśli. Innymi słowy, taki punkt widzenia bliższy byłby Kantowi.

Według Hegla, nawet jeśli dopuszcza się nadludzki rozum, to myślenie wciąż może rozwinąć się do poziomu, na którym, nie przestając być myśleniem, może dorównywać mocy ducha świata. W logice – według Hegla – prawa myślenia pokrywają się z prawami absolutu, stają się z nim

tożsame. To oznacza, że myślenie – chociaż w okrężny sposób – wznosi się do poziomu najwyższej rzeczywistości. W rezultacie „fenomenologii ducha” myślenie człowieka staje się tożsame z absolutem, albowiem pojmuje prawa, którym podporządkowany jest sam absolutny rozum, a tym samym myślenie owo ucieleśnia najwyższą rzeczywistość, stając się formą ruchu, od której nie ma i nie może być nic wyższego i bardziej złożonego.

I pojmowanie to stanowiło krok naprzód w stosunku do Kanta. Jest również jasnym, że zakładając bardziej zorganizowaną niż myślenie formę rozwoju wszechświata (jak by jej nie interpretować – w sposób materialistyczny czy idealistyczny), przyjmuje się jednocześnie tezę o zasadniczej niepoznawalności świata, o istnieniu wyższych praw, którym świat podlega w swoim istnieniu.

Materializm dialektyczny – ponieważ nie jest systemem pozytywistycznej interpretacji danych naukowych, tylko systemem filozofii jako specjalnej nauki – zmuszony jest przyjąć (jak każdy system filozoficzny, za wyjątkiem agnostycyzmu i sceptycyzmu), że myślący mózg stanowi absolutnie najwyższą formę organizacji materii, natomiast myślenie, jako zdolność mózgu – stanowi najwyższy poziom osiągalny przez światową materię w jej rozwoju.

Myślenie jest więc absolutnie najwyższym wytworem rozwoju wszechświata. W nim, wraz z narodzinami myślącego mózgu, światowa materia osiąga taki poziom, na którym wyczerpują się możliwości dalszego rozwoju „wzwyż” – dalsza droga komplikowania organizacji form ruchu.

Dalej ścieżka może iść tylko „w głąb”, drogą rozkładu tej organizacji – rozkładu w organizację czysto biologiczno-fizjologiczną w przypadku degradacji psychicznej, albo jeszcze dalej – w organizację czysto chemiczną, na skutek fizjologicznej śmierci mózgu.

Jakakolwiek dalsza droga „wzwyż” jest wykluczona. Myśląca materia mózgu, forma ruchu, która jawi się jako myślenie, stanowi absolutnie najwyższą i nieprzekraczalną granicę postępu.

Tak brzmi ostateczny wniosek wszelkiej naukowej filozofii, za wyjątkiem, jak już pokazaliśmy, agnostycyzmu czy sceptycyzmu – wniosek, którego konieczność rozpoznały wszystkie naukowe systemy filozofii – Spinozy czy Fichtego, Hegla czy Engelsa.

Różnica między materializmem i idealizmem przebiega po innej linii – po linii interpretacji samego myślenia i jego odniesienia do świata materialnego. Jednak uznanie myślenia za absolutnie najwyższą formę rozwoju wszechświata jednoczy wszystkie systemy filozofii. Jest to bowiem konieczny warunek istnienia i rozwoju samej filozofii. W przeciwnym wypadku filozofia nie mogłaby wyciągnąć ani

Materializm dialektyczny – ponieważ nie jest systemem pozytywistycznej interpretacji danych naukowych, tylko systemem filozofii jako specjalnej nauki – zmuszony jest przyjąć (jak każdy system filozoficzny, za wyjątkiem agnostycyzmu i sceptycyzmu), że myślący mózg stanowi absolutnie najwyższą formę organizacji materii, natomiast myślenie, jako zdolność mózgu – stanowi najwyższy poziom osiągalny przez światową materię w jej rozwoju.

jednego odpowiedzialnego i kategoriycznego wniosku, nie mogłaby w ogóle być nauką.

Mózg z jego zdolnością do myślenia stanowi więc absolutną granicę rozwoju jako rozwoju progresywnego. Ale progresywność nie jest jedyną formą rozwoju. W przeciwnym razie prowadziłby on do złej nieskończoności. Tymczasem istota nieskończoności posiada, jak wiadomo, formę okręgu, koła.

Wyższy wytwór rozwoju powraca ścieżką rozkładu do swoich niższych form, włączając się w ten sposób z powrotem w wieczny obieg światowej materii.

I ten ogromny cykl, nie mający ani początku, ani końca, cykl, w którym światowa materia nie traci ani jednego z dostępnych jej atrybutów i nie zyskuje ani jednego nowego, włącza w siebie jak pierścień wszystkie możliwe, „ostateczne” cykle rozwoju.

Określny charakter nieskończoności istotnie odpowiada perspektywie dialektycznej. Alternatywą dla tego sposobu pojmowania może być tylko przedstawienie, zawierające w sobie ideę „początku” i „końca” „światowego rozwoju”, ideę „pierwszego poruszydela”, „stanu tożsamego z samym sobą” i temu podobne rzeczy.

W ten sposób myślenie – jako atrybut (i przy tym jako absolutnie najwyższy wytwór uniwersalnego rozwoju) – włączone zostaje w ten wieczny, nieustannie odnawiający swe cykle, obieg światowej materii. Występuje ono jako jedno z ogniw w kręgu rozwoju, jako ogniwo, przez które z żelazną koniecznością przechodzi niejako cały ten ogromny cykl.

Innymi słowy, z tego punktu widzenia myślący mózg jawi się jako jedno z koniecznych ogniw, zamykających uniwersalny cykl światowej materii. W sensie „progresywnego” rozwoju to absolutnie najwyższy punkt obiegu, po którym następuje powrót materii do bardziej podstawowych i wcześniej przekroczonych form – do biologii, do chemii, do płomienisto-rozżarzonej albo gorąco-mglistej masy ciał niebieskich, do chłodnego, niezróżnicowanego i rozrzedzonego pyłu mgławic, do gazowej mgły międzygalaktycznych przestrzeni, do czysto mechanicznego przemieszczania się cząstek elementarnych i tak dalej.

Zwróćmy uwagę na ważną konsekwencję, koniecznie wynikającą z uznania absolutnie najwyższej formy rozwoju. Uznawszy za teoretyczne konieczne stanowisko niemożliwość istnienia formy wyższej od myślenia, od myślącego mózgu, powinniśmy zaakceptować także „dolną” granicę – granicę, poniżej której niemożliwe jest istnienie materii.

Do odkrycia jej jest nam jeszcze, oczywiście, bardzo daleko. Ale można ją teoretycznie założyć. Uznawszy, że nie może – zgodnie z istotą rzeczy – istnieć wyższa i bardziej złożona organizacja materii niż myślący

mózg, należałoby także założyć istnienie jej przeciwieństwa – granicę prostoty organizacji materii, granicę prostej formy ruchu, względny „początek” cyklu. W przeciwnym razie dojdziemy do absurdu: w jedną „stronę” – w stronę skomplikowania organizacji materii i formy jej ruchu – dopuściliśmy granicę, w drugą zaś – w stronę „uproszczenia” jej organizacji – założyliśmy złą nieskończoność. Engels w pełni dopuszcza taki stan rzeczy, w którym znikają wszystkie specyficzne cechy materii i pozostają tylko te, które charakteryzują ją jako materię prostą; stan ten miałby zachodzić w „gazowej kuli mgławicy”. Wszystkie substancje w tym stanie, zakłada Engels, „zlewają się w czystą materię jako taką, działają tylko jak materia, a nie jak ciała o własnościach specyficznych” (Engels 1972, 601).

Dodajmy, że współczesna fizyka w swoich staraniach, by ujawnić elementarne prawa związków przestrzeni, ruchu i czasu dochodzi do idei „kwantowania” przestrzeni i czasu, do idei elementarnego „kwantu” przestrzeni, czasu i ruchu – jako tej właśnie granicy podzielności, w której – jeśli ją przekroczyć – znika obiektywne warunkowanie wzajemne ruchu, czasu i przestrzeni. Cząstki, w której realnie (a nie tylko abstrakcyjnie) urzeczywistniła się czysta forma mechanicznego ruchu – cząstki, która pozbawiona byłaby jakichkolwiek cech poza czysto mechanicznymi. „Mechanicznymi” nie w sensie fizyki newtonowskiej, tylko w sensie teorii względności w jej racjonalnej, to znaczy dialektyczno-materialistycznej, formie.

Wydaje się, że należy założyć istnienie takiej cząstki – cząstki, która pozbawiona jest chemicznych, elektrycznych i innych podobnych właściwości. Z filozoficzno-teoretycznego punktu widzenia nie ma w tym niczego „mechanistycznego”, ponieważ jest to wniosek, który wynika bezpośrednio z przyjęcia najwyższego poziomu organizacji materii. Nie można założyć formy absolutnie najwyższej, jeśli nie założy się jej przeciwieństwa, absolutnie najniższej, absolutnie najprostszej formy materii i jej ruchu.

Wraz z atomem znikają właściwości chemiczne, wraz z elektronem znikają zaś właściwości elektryczne materii, a gdzieś oczywiście znajduje się granica, której nie można przekroczyć, nie niszcząc przy tym mechanicznych właściwości materii (to jest związku prostego przemieszczania się z przestrzenną i czasową charakterystyką obiektywnej rzeczywistości).

Być może stan ów realizuje się nie tyle w „gazowej kuli mgławicowej”, jak zakładał Engels – gazowa chmura, mimo wszystko, jest już jakimś bardziej skomplikowanym stopniem interakcji – lecz w formie „pola” jako absolutnie najniższej formy obcowania ze zorganizowaną materią, jako niedającej się rozłożyć na niższe elementy rzeczywistości materii, czyli jako jej absolutnie niezróżnicowanego stanu.

Tak wygląda druga przesłanka hipotezy.

Trzecią filozoficzno-teoretyczną przesłanką hipotezy jest bezsporne stanowisko, wedle którego „wszystko, co istnieje zasługuje na to, ażeby uległo zagładzie”, to znaczy, każda „skończona” forma istnienia posiada swój początek i swój koniec. Stanowisko to odnosi się zarówno do obecnie istniejącego systemu słoneczno-planetarnego, jak również do ludzkości, która go zamieszkuje.

Oczywiście, że gdzieś w mroku przyszłości ludzkość przestanie istnieć, i że wieczny przepływ ruchu Wszechświata ostatecznie zmyje i zetrze wszystkie ślady ludzkiej kultury. Sama Ziemia zaś zostanie rozwiana w pyłe kosmicznej przestrzeni, rozpuszczając się w wiecznym obiegu światowej materii...

Zanim to nastąpi (co jest odległą i praktycznie obojętną dla nas perspektywą), miną miliony lat, urodzą się i umrą setki tysięcy pokoleń. Czas zmierza jednak nieubłaganie do momentu, gdy myślący duch na Ziemi zgaśnie, żeby odrodzić się w innym miejscu nieskończonego Wszechświata.

Jest to raczej bezsporne, niezależnie od perspektywy. Smucenie się z tego powodu byłoby tak samo niedorzeczne, jak smucenie się tym, że wszystko w świecie jest ze sobą wzajemnie powiązane, że ilość przechodzi w jakość, że myśl nie może istnieć bez mózgu itd.

Ten fakt nie powinien być w ogóle przedmiotem emocji, tylko po prostu przedmiotem rozumienia.

Lecz jeśli z praktycznego punktu widzenia fakt ten jest dla nas całkowicie obojętny i w żaden sposób nie może wpłynąć na nasze funkcjonowanie (ponieważ jednostka nie załamuje rąk, wiedząc, że wcześniej czy później przyjdzie jej zakończyć życie), to z teoretycznego punktu widzenia perspektywa ta wciąż może być interesująca.

Należy zauważyć, że w tej lub innej formie problem ów zawsze budził niepokój w ludzkiej świadomości.

W swoim naiwno-mistycznym sformułowaniu znany jest jako problem ostatecznego celu istnienia człowieka, tego najwyższego celu, dla którego myślący duch realizuje się we wszechświecie i dla którego ludzkość znosi takie cierpienia i męki.

Odpowiedź na ten problem, oczywiście, zawsze miała ideologiczne zabarwienie. Realizacja wyższych celów moralnych, prawa moralności czy – jak u Hegla – samowiedzy ducha świata, wszystkie te rozmaite warianty są dobrze znane.

Dialektyczny materializm po raz pierwszy w sposób racjonalny zniósł tak sformułowane pytanie, ponieważ całkowicie odrzucił wyobrażenie jakiegokolwiek „celu” istnienia wszechświata, rozwiązując problem „celu” w kategoriach uniwersalnej interakcji.

Zanim to nastąpi (co jest odległą i praktycznie obojętną dla nas perspektywą), miną miliony lat, urodzą się i umrą setki tysięcy pokoleń. Czas zmierza jednak nieubłaganie do momentu, gdy myślący duch na Ziemi zgaśnie, żeby odrodzić się w innym miejscu nieskończonego Wszechświata.

Ludzkość wraz z jej myśleniem włączona została w sieć owej uniwersalnej interakcji, w ramach której rodzi się, rozwija i kiedyś zginie. Wyobrażenie o „najwyższym celu” istnienia ludzkości zostaje racjonalnie zniesione za sprawą zrozumienia konieczności jej powstania, rozwoju i zagłady w ramach i za pośrednictwem uniwersalnej interakcji wszystkich form ruchu światowej materii.

Zarówno powstanie, rozwój, jak i zagłada ludzkości w sposób obiektywny uwarunkowane są przez ten nieskończony system interakcji – w nim, w zrozumieniu go szukać należy sensu uzasadniającego miejsce i rolę ludzkości we Wszechświecie, poszukiwać rozwiązania problemu, który dla idealizmu brzmi jak pytanie o najwyższy i ostateczny cel istnienia ludzkości.

„Historyczny początek” historii człowieka jest w pełni racjonalnie i materialistycznie wyjaśniony przez naukę. Biologiczny rozwój określonej rasy małp, a następnie praca jako społeczna forma interakcji organizmu z otaczającym go światem, jako proces „samorodzenia się człowieka”, jako proces charakteryzujący się samorozwojem, odzwierciedlający się w ideologicznej świadomości jako immanentny cel ludzkości.

Nauki Marksa i Engelsa, materializm historyczny, dały nam w pełni racjonalne wyjaśnienie samorozwoju człowieka, raz na zawsze kończąc z ostatnimi bastionami idealizmu.

Historia ludzkości pojawiła się teraz jako konieczny proces samorozwoju, a napędzające go źródła znajdują się w nim samym, w wewnętrznych sprzecznościach jego rozwoju; do ich wyjaśnienia nie potrzeba odwoływać się do żadnych transcendentnych czy transcendentalnych celów.

Z tego punktu widzenia interesujące byłoby wyjrzenie w przyszłość z perspektywy konkretniejszej niż dotychczasowa. To, że ludzkość wraz z Ziemią kiedyś zginie, jest czymś bezspornym i nie podlega wątpliwości.

Całe pytanie sprowadza się do tego, w jaki dokładnie sposób powinno to nastąpić. Jakie warunki sprawiają, że śmierć ludzkości będzie tak nieunikniona, jak nieuniknione były jej narodziny w łonie uniwersalnej interakcji?

Od razu pojawia się tutaj wątpliwość – czy w ogóle można sformułować jakąkolwiek rozsądną odpowiedź na to pytanie, czy możliwe jest tu coś innego niż poetycka fantazja?

Spróbujemy najpierw ustalić i podsumować wszystkie niepodważalne teoretyczne uwarunkowania problemu, aby zobaczyć, czy są one wystarczające dla znalezienia rozwiązania choćby o jotę bardziej szczegółowego niż to, które podsuwa ogólna idea, że tak czy inaczej śmierć ludzkości jest nieunikniona.

Oczywiście odpowiedź można znaleźć tylko na drodze bardziej konkretnej analizy uniwersalnej interakcji, w której rozgrywa się historia ludzkości i która ostatecznie determinuje wszelkie mniej lub bardziej odległe perspektywy wszystkiego, co istnieje.

W pierwszej kolejności losy ludzkości są ściśle związane z przyszlými losami Ziemi i – szerzej – z losami Układu Słonecznego. To, że tak powiem, stanowi najbliższe ogniwo interakcji w świecie, bezpośrednio determinujące nieunikniony koniec ludzkości.

Dlatego większość teoretycznych hipotez o końcu ludzkiej egzystencji odwołuje się do idei, że pewnego dnia, w mrokach przyszłości, Słońce zacznie się stopniowo ochładzać, zapasy ciepła na planecie wyczerpią się, a ludzkość zacznie wymierać.

Ten pomysł jako jedyny został dotąd przemyślany. Nie trzeba bowiem brać pod uwagę śmierci ludzkości w wyniku tragicznego wypadku (zderzenie ciał kosmicznych itp.). Chociaż nie da się wykluczyć takiego wypadku, to nie można opierać na nim teoretycznego rozumienia samego problemu. Absurdem byłoby zakładać, że pojawienie się ludzkości było wynikiem jakiejś żelaznej konieczności, a jej koniec będzie czystym przypadkiem. I w jednym, i w drugim kontekście zachodzi dialektyka przypadku i konieczności. Sam przypadek w kontekście śmierci ludzkości należy rozumieć jako formę przejawu koniecznych procesów. W koncepcji czysto losowego zderzenia nie ma tej dialektyki: zderzenie ciał niebieskich jest tylko jednym z przypadków, które mogą zaistnieć. Potrzebna jest tutaj losowość, która nie musi zajść koniecznie. Trzeba znaleźć taką perspektywę, która się ziści (nawet jeśli to jest właśnie taki zupełnie konkretny wypadek, który się nie wydarzy) w skutek każdego innego przypadku.

Jak wiadomo, Engels przyjmuje – jako bardziej dialektyczną perspektywę – hipotezę stopniowego wychładzania się Słońca i Ziemi.

Perspektywa tego wychładzania wygląda następująco:

nieubłaganie zbliża się czas, kiedy wyczerpującego się ciepła słonecznego nie wystarczy już, żeby stopić napierający od biegunów lód, kiedy ludzie tłocząc się coraz bardziej koło równika i tam w końcu nie znajdą dość ciepła do życia, kiedy z wolna zniknie ostatni nawet ślad życia organicznego, a Ziemia – obumarła i wyziębła jak księżyc kula – w głębokiej ciemności krążyć będzie po coraz bardziej zacieśniających się orbitach wokół również obumarłego Słońca, aby w końcu na nie spaść. (Engels 1972, 386)

System słoneczny, jak widzimy, skazany jest właśnie na taką zagładę, a ludzkość, ujmując to w sposób abstrakcyjny, powinna podzielić jego los.

Jest to konieczny wniosek, wynikający ze zrozumienia miejsca człowieka wewnątrz bezpośredniego środowiska jego egzystencji, wewnątrz najbliższej sfery światowej interakcji.

Lecz nasuwa się pytanie: czy nie istnieją takie faktyczne okoliczności, które nie pokrywałyby się z tą abstrakcyjną możliwością? Czy nie jest to zbyt abstrakcyjnie zarysowana perspektywa?

To, że Słońce i planety z biegiem czasu ostygną jest bezsporne. Ale przecież ludzkość – a im dalej w przyszłość, w tym większym stopniu – przestanie być podległa igraszkom zewnętrznych okoliczności. Jej potęga wzrasta z roku na rok. Ludzkość znajduje coraz to nowe i coraz doskonalsze sposoby na to, by uwalniać zapasy ciepła, ruchu i energii zgromadzone w innych postaciach niż bezpośrednio promieniowanie słoneczne.

Im bardziej będzie się rozwijała ludzkość, tym bogatsze i głębsze będą odsłaniające się przed nią pokłady energii (a im głębiej są ukryte i w im większym skoncentrowaniu są nagromadzone, tym są potężniejsze), które przemienią warunki jej istnienia...

Czy w tej perspektywie śmierć z powodu braku bezpośredniego promieniowania słonecznego nie wydaje się niedorzecznością?

Czy taka perspektywa jest wręcz śmieszna:

– ludzkość zmierza do coraz większego i pełniejszego wykorzystywania energii i ruchu wewnątrzatomowych struktur (i z tendencją do korzystania z form jeszcze bardziej elementarnych), a im dalej zapuszcza się „w głąb” materii, tym więcej energii z niej uwalnia, stając się coraz bardziej niezależną od „gotowego” ciepła słonecznego, z drugiej strony jednak,

– będzie musiała zginąć właśnie od braku bezpośredniego „gotowego” ciepła Słońca, mówiąc wprost, będzie musiała – na szczycie swojego rozwoju – zamarznąć niczym bezbronny szczeniaczek na pokrytej lodem planecie...

Czy rozwój mocy wytwórczej ludzkości nie eliminuje zagrożenia zagładą od kosmicznego chłodu, od chłodu przestrzeni kosmicznych?

W każdym razie, tendencja rozwoju człowieka, jego władza nad wewnętrznymi strukturami materii i nad zawartą w nich energią ruchu jest wprost przeciwstawna do perspektywy śmierci od niedoboru energii, ruchu i ciepła.

Tendencją natury zewnętrznej jest pozbawianie człowieka możliwości stosowania gotowego (nie wytworzonego przez niego) ciepła Słońca. Ale sam człowiek stwarza warunki swojego istnienia, a „ciepło” otrzymane przez niego z wnętrza materii nie jest tutaj wyjątkiem. Stanowi to także warunek istnienia człowieka, wytworzony przez samo istnienie ludzko-

ści, bez którego to warunku nie byłoby miejsca dla człowieka w przyrodzie.

Dlatego perspektywa zarysowana przez Engelsa w minionym wieku w świetle najnowszego rozwoju ludzkości wydaje się abstrakcyjna, i dlatego niepoprawna.

Byłoby całkowitym absurdem, jeśli ludzkość, już w tym momencie posiadająca wewnętrzjadrowe zapasy energii, przez miliony lat okazałaby się niezdolna do stawienia czoła zimnu, czyli prostemu niedostatkowi ciepła.

Owszem, gotowego ciepła pochodzącego z zewnątrz będzie coraz mniej. Ale tym bardziej będzie ono wytwarzało się z „wnętrza” materii, gdzie znajdują się jego zapasy, które – co teoretycznie bezsporne – są absolutnie nieskończone, nawet w najmniejszej oblodzonej cząsteczce unoszącej się w przestrzeni kosmicznej.

Przecież energia emitowana przez Słońce nie ginie bez śladu – gromadzi się i akumuluje w innych formach, trzeba tylko umieć ją z nich wydobyć.

Nie ma wątpliwości, że ludzkość – tym bardziej wobec zagrożenia śmierci z wychłodzenia – będzie w stanie się tego nauczyć. Już dziś, kiedy groźba ostygnięcia Słońca jest w sensie praktycznym bardzo daleka, poczyniła w tym kierunku niemałe kroki. Należy wyobrazić sobie to, co będzie mogła zrobić za miliony lat, które pozostały do tego momentu! I należy to wziąć pod uwagę, by odrzucić powyższą hipotezę.

Ludzkość, co oczywiste, nie zginie w taki sposób, jak to się wydaje na pierwszy rzut oka – ani z powodu wychłodzenia, ani z powodu prostego niedostatku ciepła. Takie założenie należy zdecydowanie odrzucić.

Udało nam się, póki co, podważyć jedynie wymyślone założenie – założenie, opierające się na rozumieniu miejsca człowieka w łonie powszechnych interakcji, i nie zaproponowaliśmy nic nowego w zamian. Dokładnie w ten sposób należy odrzucić również wyobrażenie o tym, że ludzkość sięgnie kresu w konsekwencji fizjologicznej degeneracji, jakiegoś fizjologicznego regresu. Fizjologia jest przecież przyrodą, a człowiek zmierza do coraz większej władzy nad daną przez przyrodę materią jego działalności.

Wydobywając energię zakumulowaną wewnątrz cząstek elementarnych, swobodnie przekształcając jedne rodzaje ruchu w inne, jedne chemiczne składniki w drugie, bardziej, jak i mniej złożone niż te pierwotne, i zarządzając swoim własnym fizjologicznym rozwojem, nadając mu celowy (z punktu widzenia nowych warunków) kierunek, ludzkość najwyraźniej zdolna jest uniknąć zamarznięcia oraz śmierci z wychłodzenia czy głodu...

Byłoby całkowitym absurdem, jeśli ludzkość, już w tym momencie posiadająca wewnętrzjadrowe zapasy energii, przez miliony lat okazałaby się niezdolna do stawienia czoła zimnu, czyli prostemu niedostatkowi ciepła.

Wydaje się, że będzie ona zdolna stworzyć – chociaż w niewielkiej części przestrzeni – sztuczne środowisko i utrzymać je, zachować i odtworzyć bez hojnej pomocy energii darowanej przez Słońce.

Już teraz ta tendencja rozwoju ludzkości została w pełni zarysowana.

Ale to, czego ludzkość (myśląca materia w ogóle) nie jest w stanie przetrwać, bez względu na całą swoją władzę nad przyrodą (niezależnie od poziomu, jaki ta władza by osiągnęła), to stan światowej materii przeciwny do chłodu przestrzeni kosmicznej – stan, do którego ewolucja światów wiedzie tak nieuchronnie, jak do powszechnego ochładzania: ognisto-rozżarzona „młodość” kosmicznej materii, stan rozżarzonego gazu młodej, rodzącej się mgławicy, czyli punkt początkowy nowego kosmicznego cyklu.

Ten ognisto-parowy stan, w którym wszystkie pierwiastki zamienione zostają w szaleńczo wirujące wiatry i gdzie nie może zasadniczo przetrwać żadna sztucznie stworzona granica, za którą mógłby ukryć się człowiek, żadna trwała i odporna na ciepło „skorupa”, arbitralnie oddzielająca środowisko od reszty, od „niehumanoidalnego” świata – ten stan najwyraźniej okazuje się tą absolutną granicą, za którą niemożliwe jest już istnienie myślącej materii. Być może ludzkości uda się uchronić od śmierci na wychłodzonej planecie. Co do zasady taki scenariusz jest możliwy.

Jednak żadne warunki nie uchronią ludzkości od śmierci w huraganie światowego „pożaru”, który pewnego dnia przywróci płomienną młodość naszej światowej wyspie.

Tak więc, jeśli zimno wychłodzonych światowych przestrzeni nie jest absolutną granicą dla istnienia myślącej materii (co oczywiście nie wyklucza, że w poszczególnych przypadkach i to może być bezpośrednią przyczyną śmierci materii, podobnie jak może nią być przypadkowe i tragiczne zderzenie ciał niebieskich), to jest nią stan rozżarzonej pary, do którego w cyklu swojego rozwoju dochodzi każdy system kosmiczny.

Zmierch, zagłada, koniec, zanik myślącej materii staje się w tym przypadku konieczny – zasady dialektyki i materializmu są tutaj w pełni zachowane. Ale konkretny obraz tego finału okazuje się nieco inny. Przede wszystkim granica istnienia myślącej materii rozciąga się trochę w czasie. Nieuchronny koniec nastąpi zatem nieco później (choć „nieco później” oznacza realnie dodatkowe miliony lat), a w tym dodatkowym okresie ludzkość niewątpliwie jeszcze bardziej ugruntuje swoją władzę nad przyrodą, osiągając taką potęgę, jakiej nie jesteśmy w stanie sobie wyobrazić nawet z pomocą najbardziej niepohamowanej poetyckiej fantazji.

Ale – co najważniejsze – istotna teoretyczna okoliczność zawarta jest pośród warunków możliwości rozwiązania problemu, o której można zapomnieć, jeśli zakłada się, że ludzkość umrze od zimna na zamrożonej Ziemi, krążącej wokół oblodzonego Słońca, ale która obecnie wysuwa się na pierwszy plan. Chodzi mianowicie o okoliczność, w której wystygnięta światowa materia z koniecznością przechodzi w stan rozpalonej mgły, stając się ogromnym huraganem rozgrzanym do miliardów stopni Celsjusza, gromadzącym w sobie wszystkie zasoby ruchu rozproszone przez promieniowanie i przez to dającym nowe życie światowej materii kosmicznych przestrzeni, gasnącej na lodowej pustyni w ramach tak zwanej „śmierci ciepłej”.

Początek tego nowego cyklu rozwoju kosmicznej materii – punkt, w którym materia rozproszona promieniowaniem gwiazd i ich nieodłącznym ruchem ponownie w jakiś sposób skoncentruje się w formie rozgrzanej, wirującej mgławicowości, przyciągającej do swojego centrum wszystkie cząstki i energie ruchu wcześniej rozproszone w przestrzeni – okazuje się absolutną granicą, w której nieuchronnie znikają wszystkie warunki umożliwiające istnienie myślącego mózgu.

Koniec myślącej materii zbiega się w czasie i okolicznościach z początkiem nowego cyklu rozwoju ekspansji kosmicznej materii – z punktem, w którym zachodzi ogniste odradzanie się umierających światów.

Ten punkt, w którym materia i ruch, bezpowrotnie utracone wskutek promieniowania, w jakiś sposób ponownie koncentrują się, gromadzą się w formie skrzepów rozżarzonego, wirującego huraganowego gazu i pary, okazuje się punktem, w którym myśląca materia powinna zniknąć z absolutną koniecznością.

To samo pytanie o konkretny obraz zagłady ludzkości, zniknięcia myślącej materii, należy postawić w kontekście owych naturalnych warunków, w ramach których możliwy i konieczny staje się proces odrodzenia nowego życia po „śmierci ciepłej” świata.

Innymi słowy, warunki ognistego odrodzenia kosmicznych systemów okazują się jednocześnie warunkami, w których zagłada myślącej materii, zagłada myślącego ducha, okazuje się w końcu absolutnie konieczna.

Oba problemy łączą się w jeden.

Najbardziej interesujący jest fakt, że każdy z nich, rozpatrywany oddzielnie, abstrahując od drugiego, do tej pory nie został rozwiązany

przez naukę, a być może (taka jest nasza hipoteza) jest w ogóle niemożliwy do rozwiązania w ten sposób.

Ustaliliśmy, że kwestia zagłady myślącego mózgu nie jest możliwa do rozwiązania poza badaniem warunków stwarzanych przez rozwój systemów kosmicznych, wewnątrz których toczy się historia rozwoju myślącego ducha, i doszliśmy do wniosku, że absolutna nieuchronność tej zagłady zbiega się z początkiem ognistego odrodzenia się światów, które umierają z powodu „śmierci ciepłej”.

Rozpatrzmy teraz to zagadnienie z drugiej strony, ze strony swoistych losów systemów kosmicznych.

Czy nie wydaje się, że problem jest zasadniczo nierozwiązywalny, dopóki nie zostaną zbadane czynniki, za które odpowiada przebieg światowego rozwoju myślącego ducha, warunki powstałe z jego nieodzownym udziałem?

Innymi słowy, czy nie wydaje się, że obu procesów nie można zrozumieć, jeżeli nie weźmie się pod uwagę ich wzajemnych relacji? Czy nie wydaje się, że proces płomiennego odrodzenia światów, gasnących w warunkach „śmierci ciepłej”, nie może być pojęty bez wzięcia pod uwagę aktywnej roli myślącego ducha w światowym cyklu, dokładnie tak, jak zagłada ducha nie może być pojęta poza jej więzią z kosmicznymi procesami?

Przeanalizujemy dokładniej warunki tego teoretycznego zadania, tym razem wychodząc nie od problemu myślenia, ale od samych uwarunkowań kosmicznych systemów, wewnątrz których rodzi się, rozkwita i więdnie najdoskonalszy kwiat wszechświata – myślący duch.

Losy myślącego ducha są uwarunkowane losami szerszych, kosmicznych procesów, i taką też podwalinę kładziemy pod naszą hipotezę.

Ale tutaj właśnie stajemy przed problemem, który do tej pory wydawał się nierozwiązywalny (i być może faktycznie był nierozwiązywalny z dotychczasowego punktu widzenia).

Jest to problem tak zwanej „śmierci ciepłej” Wszechświata. Ten problem można wyrazić pokrótce w następujący sposób.

Wszystkie znane nauce ciała niebieskie oraz systemy ciał stopniowo – w skutek promieniowania – tracą zapasy swojej wewnętrznej energii i wytracają je bezpowrotnie, stopniowo wychładzając się w daremnej próbie nagrzania o przynajmniej miliardowe części stopnia otaczającą je przestrzeń.

Poruszająca się materia rozgrzanych ciał niebieskich tym samym rozprasza się równomiernie w przestrzeniach kosmicznych, zmieniając się w zimną oblodzoną parę, której temperatura zrównuje się z temperaturą zera absolutnego i różni się od niej tylko o znikomą wartość.

Proces związany z promieniowaniem ciepła w światową przestrzeń wydaje się na razie nieodwracalny, i to nieodwracalny absolutnie, co sugeruje tendencję całej światowej materii i związanego z nią ruchu do absolutnie równomiernego rozprzestrzeniania się w przestrzeniach kosmicznych i całym Wszechświecie, który jako całość stopniowo przechodzi w stan „cieplnej śmierci”, czyli owej stabilnej równowagi, która wyklucza wszelką możliwość powrotu do stanu zróżnicowania.

Pod koniec ubiegłego wieku Rudolf Clausius obliczył nawet, że światowa materia, podążając tą ścieżką, utraciła już 453/454 części całej aktywnej energii ruchu. Cała pozostała część aktywnego ruchu – zgodnie z jego obliczeniami – przeszła już w stan ściśle związany, w „równy sobie” stan „śmierci cieplnej”...

Z filozoficzno-teoretycznego punktu widzenia, jak już pokazał Engels, jest to absurd sugerujący „początek świata”. Ale do tej pory nie odkryto i nie objaśniono odwrotnego procesu. Gdzie i jak on się dokonuje? Co do tego nie ma jasności. Jasne jest przynajmniej to, że gdyby gdzieś i w jakiś sposób się nie dokonał, wszechświat jako taki nie mógłby istnieć i – na mocy nieskończoności czasu – już dawno zmieniłby się w niezróżnicowaną mgławicę, której temperatura we wszystkich jej częściach byłaby absolutnie jednakowa, a ruch absolutnie równomiernie rozłożony między wszystkimi cząstkami materii, które byłyby wszystkie praktycznie nieruchome, a ich wzajemne relacje miałyby tylko czysto mechaniczny charakter...

Znany jest nam tylko proces, który przejawia tendencję do właśnie takiego pozbawionego życia stanu światowej materii, natomiast nie znamy procesu przeciwnego – procesu, któremu Wszechświat zawdzięcza odwrotne rozdystrybuowanie ruchu – chociaż teoretycznie jest całkowicie jasne, że taki proces istnieje i nie może nie istnieć.

W praktycznych kategoriach sprawa przedstawia się następująco:

ciepło niezliczonych słońc naszej wyspy, z wyjątkiem znikomo małej swej części rozprasza się w przestrzeni i niezdolne jest odnieść temperatury przestrzeni kosmicznej choćby o jedną milionową stopnia Celsjusza. Co się dzieje z tą olbrzymią ilością ciepła? Czy zginęła na zawsze w próbie ogrzania przestrzeni kosmicznej, czy przestała praktycznie istnieć i istnieje tylko teoretycznie w fakcie, że przestrzeń wszechświata stała się cieplejsza o ułamek dziesiąty stopnia zaczynający się od dziesięciu czy więcej zer? (Engels 1972, 389)

Teoretycznie jest jasne, że to nie tak, że równomiernie ochłodzona materia kosmicznych przestrzeni, w którą stopniowo przekształca się dowolne ciało niebieskie dzięki promieniowaniu, jakimś sposobem (a

ten sposób może być tylko naturalny) z powrotem koncentruje się w strzępkach niezwykle rozżarzonego gazu, a tym samym daje początek nowym gwiazdom, nowym światom, nowym planetarnym systemom.

Ale jak to rzeczywiście i konkretnie zachodzi, jakim sposobem – pozostaje dotąd zagadką.

Kwestia teoretyczna, jak pokazał Engels, może być rozwiązana tylko pod warunkiem, że została precyzyjnie sformułowana, w ramach perspektywy dialektyczno-materialistycznej. Z punktu widzenia materialistycznej dialektyki kwestia ta powinna i musi być postawiona następująco:

...dopiero wtedy, kiedy stwierdzimy jak ciepło wypromieniowane w przestrzeni kosmicznej staje się znów *przydatne*. Teoria przemiany ruchu stawia ten problem w sposób absolutny i nic tu nie pomoże wykrętna gra na zwłokę i uchylanie się od odpowiedzi. Ale że wraz z postawieniem problemu dane są jednocześnie warunki jego rozwiązania. (Engels 1972, 644)

Jest to samo w sobie jasne.

Ten warunek sformułowaliśmy już powyżej: rozwiązanie powinno opierać się na bezspornym teoretycznym warunku głoszącym, że „odwrotny” proces – proces koncentracji rozproszonego ruchu w skrzepy rozżarzonego gazu – ciągle zachodzi gdzieś i w jakiś sposób w łonie Wszechświata, odtwarzając wciąż swój wewnętrzny warunek istnienia. Cały problem sprowadza się do tego, żeby ów proces ustalić, odnaleźć.

Nic dziwnego, że jeszcze nie rozwiązano tego problemu – kontynuuje Engels – może jeszcze dużo czasu upłynąć, zanim przy naszych skromnych środkach dojdziemy do rozwiązania. Ale dojdziemy niezawodnie; jest to równie pewne jak to, że w przyrodzie nie dzieją się cuda i że pierwotne ciepło mgławicy nie splenęło na nią cudem z zaświatów. (Engels 1972, 644)

Zauważmy, że dziś, w połowie XX wieku, kwestia ta pozostaje nierozwiązana tak samo, jak nierozwiązana była z końcem XIX wieku.

Równie mało pomocne w przewyżczeniu trudności każdego oddzielnego przypadku jest

ogólne stwierdzenie, że *masa ruchu (die Masse) jest nieskończona*, a więc niewyczerpana, też mało nam pomoże, nie rozwiąże trudności w żadnym poszczególnym wypadku; nie dojdziemy też z jego pomocą do odradzania się zamarłych światów, z wyjątkiem wypadków przewidzianych we wspomnianych wyżej hipotezach, tzn. związanych zawsze z utratą siły, a więc przemijających. Cykl nie zamyka się i nie zamknie, póki nie wykryjemy, w jaki sposób ciepło wypromieniowane staje się znów przydatne. (Engels 1972, 644)

Kwestia ta nie może zatem dotyczyć poszczególnych przypadków, lecz powinna być rozwiązana w odniesieniu do powszechnego cyklu światowej materii. Cykl ten w sobie i wewnątrz siebie, w obrębie swoich atrybutowo-niezbędnych cykli, musi prowadzić do odrodzenia się umarłych światów w postaci rozpalonej do czerwoności mgławicy.

Trzeba więc szukać nie tylko konkretno-fizycznego (konkretno-astro-nomicznego) rozwiązania, ale również rozwiązania ogólnofilozoficznego. Innymi słowy, możliwość i konieczność takiego odrodzenia należy uka-zać i odnaleźć wewnątrz atrybutowo niezbędnych form istnienia świa-towej materii – nie poza nimi i nie przypadkowo, w pojedynczych przy-padkach.

W poszczególnych przypadkach bowiem problem można rozwiązać, ale w ogólności pozostanie on daleki od rozwiązania.

W ten sposób problem sprowadza się w ogólności do następującej kwestii: fizyka i astronomia dysponują danymi dotyczącymi procesu rozpraszania materii i ruchu ciał niebieskich – procesu, który prowadzi w stronę stanu tak zwanej „cieplnej śmierci”. Samo wyobrażenie o „ciepl-nej śmierci” jest niczym innym, jak teoretycznym wyrazem owej ten-dencji procesu związanego z promieniowaniem ciepła i światła w kosmicz-nych przestrzeniach.

Ale badania z zakresu nauk ścisłych jeszcze nie udowodniły istnienia procesu odwrotnego – procesu odradzania się zmarłych światów, procesu przekształcania się zlodowaciałej pary kosmicznych przestrzeni w rozza-rzoną mgławicę.

To, że taki proces nieustannie zachodzi, w jakiś sposób naturalnie obecny w ruchomej materii, jest bezspornym wnioskiem teoretycznym. Bez tego procesu istniejący Wszechświat nie mógłby utrzymywać się naturalnie i wiecznie odtwarzać. Jest to absolutna konieczność, zakładana wewnątrznie przez ruch światowej materii, warunek istnienia Wszech-świata.

Jeśli go brakuje, to istnieją „bóg”, „początek wszechświata”, „pierw-szy poruszyciel”, wyprowadzający materię z praktycznej konieczności stanu „cieplnej śmierci”, oraz inne diabelstwo i mistyka.

Oprócz tego, wyobrażenie o tym, że „entropia świata” „nie może w naturalny sposób być usunięta, ale za to może naturalnie powstawać” (to jest wyrażona w kategoriach termodynamiki idea „śmierci ciepłej”), jest równoznaczne z zaprzeczeniem uniwersalnemu prawu zachowania i przemiany energii. Idea ta zakłada, jak pokazał Engels, że energia, aktywny ruch, ulega zatracie, jeśli nie ilościowo, to jakościowo.

Prawo dotyczące zachowania i przemiany energii zakłada, że energia może być zachowana tylko w ruchu jej jakościowych przemian, a ten

ruch nie może być jednostronny, nieodwracalny w żadnym z jego ogniw. Wszystkie formy ruchu materii w ten czy inny sposób wzajemnie przekształcają się w inne, są wzajemnie odwracalne. Gdyby tak nie było, to istniejący obecnie Wszechświat nie mógłby istnieć bez nieustannej ingerencji sił nadprzyrodzonych, a prawo zachowania materii i ruchu stałoby się fikcją.

Dlatego cały problem polega na tym, aby wyjaśnić i pokazać, jaką drogą, w jaki naturalny sposób ciepło wypromieniowane w światową przestrzeń może zostać ponownie wykorzystane, gdzie i jak owa rozpraszana przez promieniowanie materia i ruch ponownie akumulują się do postaci, która może przekształcać się znowu w ekstremalnie rozgrzane i gęste gromady, w światowe wyspy rozżarzonego gazu, wciągające do swojego centrum całą praktycznie „nieruchomą” materię rozproszoną w otaczających przestrzeniach i budujące z niej własne ciało – ciała przyszłych gwiazd, słońc, systemów planetarnych itp.

Tutaj pozwolimy sobie wyrazić nasze hipotetyczne założenie dotyczące „gdzie” i „jak” owego procesu, który regularnie przywraca światową materię ze stanu „śmierci cieplnej” do stanu rozżarzonego chmur gazu, i zachodzi z koniecznością tkwiącą w samej naturze poruszającej się materii.

Hipoteza jest następująca.

Dlaczego by nie założyć, że ten odwrotny proces zachodzi z udziałem myślącej materii, myślącego ducha – jako jednego z atrybutów światowej materii – i że bez jego udziału, bez jego pomocy ten proces byłby niemożliwy i nie do pojęcia?

Założenie to w najmniejszym stopniu nie narusza ani nie podważa żadnej – nawet najmniej znaczącej – zasady materializmu i dialektyki materialistycznej.

Rzeczywiście, myślący duch pozostaje najwyższym produktem rozwoju materii, jej niezbędnym wytworem, jej atrybutem.

Rozwój myślącej materii mózgu pozostaje wpleciony w łańcuch uniwersalnej materialnej interakcji i jest przez ową interakcję warunkowany i określany.

Materia – jako substancja – pozostaje przy tym założeniu pierwotna, zgodnie z naturą rzeczy. Niezbędne procesy jej rozwoju na pewnym etapie rodzą myślący mózg jako atrybut.

Myśląca materia mózgu – jako absolutnie najwyższa forma ruchu materii świata – nie generuje z siebie niczego nadprzyrodzonego. Wręcz przeciwnie, jej śmierć jawi się jako prosta przemiana w inne, bardziej elementarne formy ruchu, jej śmierć okazuje się narodzinami innej formy ruchu materii.

Jedyna nowość wniesiona przez naszą hipotezę sprowadza się do tego, że śmierć myślącej materii jest koniecznie związana z procesem przemiany stygnącej materii międzygwiazdnych przestrzeni w rozjarzoną mgławicę, stanowiąc konieczny czynnik tego ostatniego procesu.

Hipoteza ta nie wprowadza nic antymaterialistycznego, nawet nie-materialistycznego, w rozumienie tego procesu. Myślenie samo stanowi naturalny proces i nie ma niczego dziwnego w tym, że toczy się na gruncie innych naturalnych procesów, ze swojej strony aktywnie wpływając na ich przebieg.

Wszak materializm dialektyczny i historyczny wcale nie neguje faktu zwrotnego wpływu myślenia na procesy materialne. W tym przypadku mamy do czynienia z jedną ze szczególnych form takiego zwrotnego aktywnego oddziaływania. Niczym więcej.

W ten sposób wszystkie zasady dialektyki i materializmu nie tylko nie zostają podane w wątpliwość, ale – wręcz przeciwnie – leżą u podstaw hipotezy.

Co więcej, cały szereg filozoficznych i teoretycznych stanowisk materializmu dialektycznego uzyskuje nieco bardziej konkretną formę wyrazu, nie mówiąc już o tym, że problem „entropii świata” okazuje się zasadniczo rozwiązany.

Rzeczywiście, jeśli myślącą substancją mózgu jest ta sama materia, to myślenie (ujmowane nie w wąsko-gnoseologicznym aspekcie, ale ze względu na swoje miejsce i rolę wśród innych form ruchu i rozwoju materii) jest również formą ruchu materii, jej absolutnie najwyższą formą (ruch jest „nie tylko zmianą miejsca; w dziedzinach ponadmechanicznych ruch jest również zmianą jakości” [Engels 1972, 611]), i dlatego nie ma nic niewłaściwego w traktowaniu myślenia (z punktu widzenia ogólnego procesu ilościowej i jakościowej przemiany jednych form ruchu w inne) jako jednego z ogniw powszechnego obiegu materii światowej, jako jednej z form, w które przemieniają się wszystkie inne formy, i która z kolei zamienia się w tamte lub przyczynia się do ich wzajemnej transformacji.

Jednocześnie, ponieważ myśląca materia mózgu jest absolutnie najwyższym wytworem powszechnego rozwoju, rozsądnie jest przyjąć, że w toku ogólnego obiegu wzajemnych przemian jednych form ruchu materii światowej w inne zajmuje ona szczególne miejsce, odgrywa szczególną rolę – rolę, której nie mogą odegrać inne, mniej złożone formy ruchu. I tę szczególną rolę, stosowną do jej miejsca w systemie form ruchu materii światowej – jako absolutnie najwyższej formy ruchu – zarysowujemy w naszej hipotezie.

W rzeczywistości rola ta przedstawia się w sposób następujący: ludzkość (lub inny zespół istot myślących) w jakimś punkcie swojego rozwoju,

W tych warunkach myślący duch poświęca sam siebie, gdyż procesu tego sam nie może przetrwać. Ale owo samopoświęcenie dokonuje się w imię obowiązku wobec Matki Natury.

bardzo wysokim – punkcie osiągniętym, gdy materia mniej lub bardziej rozległych przestrzeni kosmicznych, w których żyje ludzkość, stygnie i jest bliska stanu tzw. śmierci cieplnej, w tym momencie zgubnej dla materii – w jakiś sposób (nieznany oczywiście nam, żyjącym u zarania dziejów ludzkiej potęgi) celowo przyczynia się do zapoczątkowania procesu odwrotnego, w porównaniu z rozproszeniem ruchu: procesu przekształcania umierających, zamarzających światów w ognisto-gorący huragan rodzących się mgławic.

W tych warunkach myślący duch poświęca sam siebie, gdyż procesu tego sam nie może przetrwać. Ale owo samopoświęcenie dokonuje się w imię obowiązku wobec Matki Natury. Człowiek, myślący duch, zwraca naturze dawny dług. Dawno, dawno temu, w młodości, natura zrodziła myślącego ducha. Teraz, przeciwnie, myślący duch, kosztem własnego istnienia, przywraca Matce Naturze, ginącej przez „śmierć cieplną”, nową ognistą młodość – stan, w którym może ona ponownie rozpocząć wspinać się na cykl swojego rozwoju, za sprawą których w innym punkcie czasu i przestrzeni ponownie, ze stygnących głębin, zrodzi się nowy myślący mózg, nowy myślący duch...

Z tego punktu widzenia zrozumiałe staje się określenie myślenia jako rzeczywistego *atrybutu* (a nie tylko „modusu”) materii.

W przeciwnym przypadku myślenie nie może zostać zakwalifikowane jako atrybut.

Pojęcie atrybutu zakłada bowiem, że dana forma ruchu materii jest absolutnie koniecznym wytworem jej istnienia – a więc absolutnie koniecznym, nieusuwalnym warunkiem jej nieskończonego istnienia.

Innymi słowy, charakterystyka myślenia jako atrybutu zakłada, że jest ono (jako wyższa forma ruchu) absolutnie koniecznym ogniwem, przez które materia przechodzi cały czas, raz za razem, w każdym ze skończonych cykli, składających się na jej wielki cykl – formę, która jest powtarzana przez cykl raz po raz z żelazną, naturalną koniecznością.

W konsekwencji pojawienie się myślącego ducha w głównym nurcie światowego obiegu nie jest bynajmniej przypadkiem, którego równie dobrze mogłoby nie być, ale wewnętrznie stawianym warunkiem jego własnej realizacji. W przeciwnym razie nie jest to atrybut, a jedynie „modus”.

Jeśli wszakże przyjmemy, że myślący duch rodzi się gdzieś na peryferiach cyrkulacji światowej materii tylko po to, aby wkrótce bez śladu i bezowocnie zniknąć, rozbłyskując na krótką chwilę na stygnącej planecie tylko po to, by znów zgasnąć, pozostawiając po sobie tylko ruiny kultury materialnej, które są jedynie strumieniem jego nieskończonego ruchu, i które szybko rozproszą się po Wszechświecie – jeśli przyjmemy,

że taki jest los myślącego ducha, to uzyskamy bardzo dziwne rozumienie „atrybutu”.

Rzeczywiście, w tym przypadku myślenie okazuje się czymś w rodzaju pleśni na stygnącej planecie, czymś w rodzaju starczej choroby materii, a nie najwyższym wykwitem wszechświata, nie najwyższym produktem rozwoju wszechświata.

W tym przypadku myślenie, nawet jeśli nadal nazywa się je „najwyższym wykwitem” materii, okazuje się kwiatem jałowym – pięknym, lecz absolutnie bezpłodnym kwiatem, który rozkwitł gdzieś na peryferiach powszechnego rozwoju, by zaraz zwiędnąć pod wpływem lodowatego czy płomiennego powiewu nieskończonego huraganu Wszechświata... Cały rzeczywisty rozwój światowej materii w tym przypadku następuje obok jej rozwoju, zupełnie niezależnie od niego, a jej pojawienie się nie ma absolutnie żadnego wpływu na losy rozwoju powszechnego.

Myślenie przeradza się w całkowicie bezowocny epizod, który mógłby się równie dobrze w ogóle nie zdarzyć.

Mało prawdopodobne, aby taka rola odpowiadała miejscu myślenia w systemie form ruchu materii świata. Najwyższa forma jej ruchu nie może być jego formą najbardziej bezpłodną i bezużyteczną.

Jest o wiele więcej powodów, by przypuszczać, że myślenie materii – jako najwyższej jakościowej formy ruchu uniwersalnej materii – odgrywa ważną rolę w procesie powszechnego obiegu, rolę odpowiadającą złożoności i wysokiemu poziomowi jej organizacji.

Dlaczego nie przypuścić w tym przypadku, że myślenie jest właśnie tą najwyższą jakościowo formą, w której dokonuje się akumulacja i owocne wykorzystanie energii emitowanej przez słońca?

Czyli: że jest ono wciąż brakującym ogniwem, które umożliwiłoby prawdziwy cykl, zamiast jednostronnego, nieodwrotnego procesu rozproszenia i ruchu materii w przestrzeniach kosmicznych. Dlaczego by nie przyjąć, że materia w swoim rozwoju, z pomocą i w postaci myślącego mózgu, stwarza takie właśnie warunki, w obecności których emitowana energia słońc nie jest marnowana bezowocnie na proste ogrzewanie przestrzeni świata, ale jest gromadzona w jakościowo wyższej formie swojego istnienia, a następnie używana jako „cyngiel”, detonator, dający początek procesowi odradzania się umierających światów w postaci rozgrzanej do czerwoności mgławicy?

Tak, w tę jakościowo wyższą formę ruchu, skumulowaną w formie kultury materialnej, w formie władzy istot myślących nad martwą materią, w formie myślenia i jego wytworów, zmienia się znikomy ułamek ciepła emitowanego przez słońca w przestrzeń świata. Ilościową znikomość tej części w pełni kompensuje to, co gromadzi ona w jakościowo

wyższej formie, takiej, która samej tylko naturze (bez pośrednictwa myśli) nie pozwoliłaby przekształcić ciepła, bezowocnie marnowanego przez promieniowanie...

Ludzkość jest dziś w stanie wyzwolić takie rezerwy ruchu, które bez niej pozostałyby związane i martwe w strukturach jądrowych. Wobec tego nie ma nic zaskakującego i mistycznego w założeniu, że przyszła ludzkość będzie w stanie wyzwolić ze stanu związanego taką ilość energii, która wystarczy, aby przekształcić stygnącą materię naszej gwiazdnej wyspy w ocean gorącej pary.

Kultura materialna i duchowa istot myślących, która w przyrodzie pojawia się bardzo rzadko, a jej zaistnienie wymaga niezwykle specyficznych warunków, okazuje się formą ruchu, w postaci której następuje skoncentrowane nagromadzenie ciepła wypromieniowanego przez słońca – ciepła bezowocnie marnowanego przez wszystkie inne kanały, ale dopiero w tej formie wykorzystywanego ponownie jako środek, jako metoda ognistego ożywienia zamarzających obszarów wielkiego Wszechświata.

W rzeczywistości można to sobie wyobrazić w następujący sposób: w jakimś bardzo wysokim punkcie swojego rozwoju istoty myślące, wypełniając swój kosmologiczny obowiązek i poświęcając siebie, świadomie wytwarzają kosmiczną katastrofę – początkującą proces odwrotny do „termicznego umierania” kosmicznej materii, tj. powodując proces prowadzący do odrodzenia umierających światów w postaci kosmicznej chmury gorącego gazu i pary.

Mówiąc najprościej, myślenie okazuje się niezbędnym ogniwiem pośredniczącym, dzięki któremu możliwe staje się owo ogniste „odmłodzenie” materii świata – okazuje się tą bezpośrednią „przyczyną sprawczą”, która prowadzi do natychmiastowej aktywacji nieskończonych rezerw powiązanego ruchu, podobnie jak dziś, w sztucznych warunkach, mała liczba jąder substancji promieniotwórczej inicjuje reakcję łańcuchową.

W tym przypadku proces będzie miał najwyraźniej też formę „łańcuchową”, tj. samoreprodukującej się spirali, reakcji – takiej, która swoim przebiegiem stwarza warunki do własnego przepływu na rozszerzającą się w każdej chwili skalę. Ale w tym przypadku reakcja łańcuchowa nie rozciąga się na sztucznie nagromadzone zapasy materii radioaktywnej, ale na naturalnie nagromadzone zapasy ruchu Wszechświata, na zapasy związane ze stanem „śmierci cieplnej” w światowej przestrzeni.

Mówiąc najprościej, akt ten dokonywany jest w formie ogromnej kosmicznej eksplozji, która ma charakter łańcuchowy, a materiałem (wybuchowym) jest cały zestaw struktur elementarnych rozproszonych przez promieniowanie w światowej przestrzeni.

W rzeczywistości można to sobie wyobrazić w następujący sposób: w jakimś bardzo wysokim punkcie swojego rozwoju istoty myślące, wypełniając swój kosmologiczny obowiązek i poświęcając siebie, świadomie wytwarzają kosmiczną katastrofę – początkującą proces odwrotny do „termicznego umierania” kosmicznej materii, tj. powodując proces prowadzący do odrodzenia umierających światów w postaci kosmicznej chmury gorącego gazu i pary.

Z punktu widzenia współczesnej fizyki nie wygląda to wcale niewiarygodnie.

W końcu jasne jest, że w im mniej sztuczny sposób zniszczona zostaje struktura, tym większe rezerwy energii wewnętrznej uwalniają się podczas jej niszczenia. Destrukcja struktury chemicznej (do której dochodzi przy najprostszym spalaniu) wytwarza stosunkowo niewielką dawkę uwalnianej energii. Ilość energii uwalnianej podczas niszczenia jądra atomowego jest nieporównywalnie większa. Im „prostsza” jest struktura ulegająca zniszczeniu, tym większa ilość uwalnianej w tym czasie energii, co pokazuje, że im drobniejsza i prostsza struktura materiału, tym silniejsze jego wiązania wewnętrzne, tym trudniej go zniszczyć, ale i tym więcej energii można uzyskać, jeśli udaje się dokonać reakcji łańcuchowej.

Jeśli teoretycznie nakreślimy perspektywę przyszłego rozwoju techniki i nauki, to tendencja jest wyraźna: człowiek zmierza ku łańcuchowemu niszczeniu coraz prostszych, a przez to coraz trwalszych struktur materii, uwalniając jednocześnie coraz więcej energii związanych w tych strukturach. I bez względu na to, jak duży jest nakład energii potrzebny do zniszczenia pierwszej cząstki, tj. do rozpoczęcia reakcji łańcuchowej, koszt ten nie może być porównywany z całkowitą ilością ruchu uwolnionego podczas reakcji łańcuchowej.

A perspektywa teoretyczna jest następująca: gdyby można było zniszczyć nieskończenie małą strukturalną jednostkę materii, to w zamian można byłoby uzyskać proporcjonalnie nieskończoną ilość uwolnionej energii – ilość wystarczającą do zniszczenia i przekształcenia nieskończenie dużych mas schłodzonej materii w rozżarzone opary.

W ten sposób w nowym świetle potwierdza się stare sformułowanie istoty prawa zachowania materii i ruchu, podane przez Leibniza: gdyby zniszczona została najmniejsza drobinka kurzu, cały Wszechświat by się zawalił. Ten akt oczywiście nie może zniszczyć całego nieskończonego Wszechświata, ale ponieważ niszczonej strukturze pod względem wielkości i złożoności jej organizacji dąży do zanikająco małego przedziału, to ilość energii uwolnionej w tym przypadku dąży odpowiednio do nieskończoności. Przechwycony przez ten proces obszar światowej materii, włączony w łańcuch reakcji, pozostaje zatem objęty pewnymi granicami. Czym są te granice – nie można oczywiście teraz powiedzieć, podobnie jak nie można wskazać wielkości i cech jakościowych cząstki, której zniszczenie jest konieczne, aby wywołać ten proces. Ale ten proces w pełni wyjaśnia możliwość przekształcenia dowolnie dużych, skończonych mas schłodzonej materii w rozżarzoną mgławicę, zdolną położyć podwaliny pod nowe światy.

Z tego punktu widzenia hipoteza wydaje się wytrzymywać fundamentalną krytykę.

Myślenie działa więc jako samo to ogniwo w uniwersalnym cyklu, przez które rozwój materii światowej zamyka się w formie cyklu – na obraz węża gryzącego swój ogon, którym Hegel uwielbiał wyrażać prawdziwą (a nie „złą”) nieskończoność.

W ten sposób problem został rozwiązany z uwzględnieniem wszystkich warunków. Żadna z zasad materializmu nie została naruszona, niektóre postanowienia dialektyki nabrały bardziej specyficznej formy wyrazu. Myślenie jest rozumiane jako rzeczywisty atrybut materii, jako najwyższy produkt rozwoju powszechnego, jako najwyższy wykwit materii, który z konieczności rozkwita w jej łonie i jednocześnie daje owoce niezbędne z punktu widzenia rozwoju powszechnego. Prawo zachowania i przemiany materii i ruchu również zostało dochowane i konkretnie dowiedzione. Jednocześnie wskazano możliwą ścieżkę wykorzystywania ciepła promieniowanego przez gwiazdy do procesu odwrotnego – procesu koncentracji materii i przemieszczania się w gęstą i rozgrzaną mgławicę, w rozżarzone, wirujące masy gazu. Ale – co jest nie mniej ważne i interesujące z punktu widzenia problemu relacji między materią a myślą – hipoteza przypisuje myśleniu, duchowi myślącemu, rolę w przebiegu ogólnego cyklu wszechświata, która jest o wiele bardziej zgodna z jego miejscem na drabinie rozwoju niż idea, zgodnie z którą cały rozwój kultury duchowej i materialnej, cała historia myślącego ducha prowadzi do rezultatu zerowego, do prostej śmierci, nie pozostawiającej żadnego śladu.

Hipoteza, wychodząc od uwzględnienia miejsca i roli, jaką musi odgrywać myślący duch w systemie uniwersalnego oddziaływania materii światowej, od uwzględnienia obiektywnych okoliczności kształtujących się we wszechświecie i wychodzących poza wolę i świadomość, wyjaśnia „najwyższy” i „ostateczny” cel istnienia ducha myślącego w systemie wszechświata, o którym od zawsze spekulowały wszystkie religie. Ten „ostateczny cel” sam w sobie jest rozumiany jako nieuchronnie osiągnięta świadomość, odzwierciedlenie miejsca myślącego ducha w systemie obiektywnych warunków, zakładanych przez rozwój światowej materii.

A ten „cel” – obiektywnie wydedukowany – jest nieskończenie wspanialszy i bardziej majestatyczny niż wszystkie te żałosne fantazje wymyślone przez religie i związane z nimi systemy filozoficzne.

Najwyższy i ostateczny cel istnienia myślącego ducha okazuje się cechować kosmiczną wspaniałość i wzniosłą piękność. Od innych hipotez dotyczących kresu ludzkości hipoteza ta różni się nie tym, że kres widzi w powszechnej śmierci – stracenie, śmierć, zniszczenie są absolutnie koniecznym skutkiem każdej hipotezy – ale tylko tym, że owa śmierć

jest przez nią przedstawiana nie jako bezsensowny i bezowocny koniec, ale jako akt zasadniczo twórczy, jako wstęp do nowego cyklu życia we Wszechświecie.

Wygląda na to, że żadna inna hipoteza nie może nadać takiego znaczenia człowiekowi i jego śmierci.

Śmierć i tak jest nieunikniona i żadna hipoteza na ten temat nie może unikać jej nieuchronności. A jedyna różnica między możliwymi hipotezami może polegać tylko na różnych interpretacjach obiektywnego znaczenia i roli aktu śmierci w łonie powszechnego obiegu materii świata, miejsca i roli tego aktu w systemie interakcji światowej.

Zaproponowaną hipotezę wyróżnia ta zaleta, że śmierć ludzkości (i ducha myślącego w ogóle) jawi się w jej świetle nie jako bezsensowna, jak w każdej innej możliwej hipotezie, lecz usprawiedliwiona jako akt absolutnie konieczny z punktu widzenia powszechnego obiegu światowej materii, rozwijającego się zgodnie z własnymi obiektywnymi prawami.

Jednocześnie myślenie pozostaje historycznie przejściowym epizodem w rozwoju wszechświata, pochodnym („wtórnym”) produktem rozwoju materii, ale produktem absolutnie koniecznym – konsekwencją, która jednocześnie staje się warunkiem istnienia nieskończonej materii.

W stosunku do materii i myślenia pojawia się prawdziwa dialektyka – obustronna zależność, w ramach której materia, choć pozostaje pierwotna i decydująca (pierwsza z natury), okazuje się jednak warunkowana przez przeciwstawny czynny wpływ myślenia.

Myślenie okazuje się rzeczywistym atrybutem, a zdanie: „Jak nie ma myśli bez materii, tak nie ma materii bez myśli” nabiera realnego i konkretnego znaczenia.

Myślenie jawi się w tym świetle nie tylko jako najwyższy i najpiękniejszy wykwit wszechświata, ale także jako kwiat, który nie jest jałowy, jako kwiat, który przez swoją śmierć rodzi bezwzględnie konieczny owoc, rezultat konieczny z punktu widzenia powszechnego obiegu.

Śmierć myślącego ducha staje się aktem prawdziwie twórczym – aktem, który przekształca pogrążone w ciemności lodowe pustynie przestrzeni kosmicznych w wirujące masy rozgrzanych do czerwoności, jasnych, ciepłych światów słonecznych – systemów, które stają się kolebkami nowego życia, nowego rozkwitu myślącego ducha, nieśmiertelnego jak sama materia...

W ten sposób śmierć myślącego ducha staje się jego nieśmiertelnością. I po raz kolejny – w nieskończenie odległej przyszłości – nowe stworzenia, w których natura rozwiniętego ducha, będą – tak jak my teraz – kontemplować gwiazdziste światy iskrzące się na niebie ich Ziemi z dumną świadomością, że owe światy zawdzięczają swoje istnienie temu,

Śmierć myślącego ducha staje się aktem prawdziwie twórczym – aktem, który przekształca pogrążone w ciemności lodowe pustynie przestrzeni kosmicznych w wirujące masy rozgrzanych do czerwoności, jasnych, ciepłych światów słonecznych – systemów, które stają się kolebkami nowego życia, nowego rozkwitu myślącego ducha, nieśmiertelnego jak sama materia...

że niegdyś zniknął duch myślący, że je zawdzięczają jego wielkiej i pięknej ofierze.

W blasku gwiazdzistego nieba myśląca istota zawsze dostrzeże dowody mocy i piękna tego, co nieśmiertelne, nawet w śmierci własnego myślącego ducha – zobiiektywizowanego, zmysłowo postrzeganego, a zatem nie budzącego wątpliwości co do jego własnej władzy nad niezależnym światem.

Gwiazdzone niebo, jak cała otaczająca przyroda, będzie lustrem dla myślącego stworzenia, w którym odbija się jego własna nieskończona natura. Poprzez blask gwiazd myślący duch przemówi, dla niego tylko zrozumiałym językiem: nieśmiertelny myślący duch, odradzający się wiecznie w swoich wytworach.

A w kontemplacji wiecznej natury człowiek – jak każda istota myśląca – poczuje dumę z siebie, z kosmicznej skali swojej własnej uniwersalno-historycznej misji – miejsca i roli istoty myślącej w systemie światowej interakcji.

W świadomości ogromu swojej roli w systemie wszechświata człowiek odnajdzie również wysokie poczucie swojego wyższego przeznaczenia – najwyższych celów swojej egzystencji w świecie. Jego działalność wypełni nowy patos, przed którym zaniknie żałosny patos religii.

Będzie to patos prawdy, patos prawdziwej świadomości własnej obiektywnej roli w systemie wszechświata.

Jasne jest, że myślący duch będzie w stanie wypełnić swoją uniwersalno-historyczną misję dopiero u szczytu swojego rozwoju i swojej mocy – czego my, ludzie dwudziestego wieku, oczywiście nie doczekamy. Miną miliony lat, narodzą się i zejdą do grobu tysiące pokoleń, na Ziemi powstanie prawdziwie ludzki system warunków działania – rozkwitnie społeczeństwo bezklasowe, kultura duchowa i materialna, dzięki którym dopiero ludzkość będzie w stanie wypełnić swój wielki ofiarny obowiązek wobec przyrody.

Dla nas, dla ludzi żyjących u zarania dobrobytu ludzkości, walka o tę przyszłość pozostaje jedyną realną formą służenia najwyższemu celom myślącego ducha. A do toczącej się walki, do toczącej się działalności nasza hipoteza niczego nie dokłada i nic z niej nie ujmuje, dodając jedynie dumną – i na razie tylko czysto estetyczną – świadomość, że działalność ludzka jest uduchowiona nie tylko przez patos „ostateczności”, przez ludzkie cele, ale dodatkowo ma również znaczenie światowo-historyczne, spełnia nieskończony cel określony przez cały system światowej interakcji.

I w świetle tej hipotezy genialne słowa *Dialektyki przyrody* brzmią w zupełnie nowy sposób, z jeszcze większą proroczą mocą:

Miną miliony lat, narodzą się i zejdą do grobu tysiące pokoleń, na Ziemi powstanie prawdziwie ludzki system warunków działania – rozkwitnie społeczeństwo bezklasowe, kultura duchowa i materialna, dzięki którym dopiero ludzkość będzie w stanie wypełnić swój wielki ofiarny obowiązek wobec przyrody.

Ale tu musimy albo uciec się do Stwórcy, albo uznać, że rozżarzony materiał, z którego powstały systemy słoneczne naszej wyspy we wszechświecie, tworzył się w sposób naturalny, wskutek przemian ruchu, które z *natury właściwe* poruszającej się materii, a więc których kierunki muszą być również na nowo odtwarzane przez materię choćby dopiero po wielu milionach lat, mniej lub bardziej przypadkowo, ale z koniecznością, która tkwi również w przypadku. (Engels 1972, 388)

I dzięki naszej hipotezie zyskujemy nową podstawę do pewności, że:

Materia we wszystkich swoich przemianach pozostaje wiecznie taka sama, że żaden z jej atrybutów nigdy nie może zginąć, a więc, że z tą samą żelazną koniecznością, z jaką materia wytrzebi kiedyś na Ziemi najwyższy swój wytwór – myślącego ducha – z tą samą koniecznością będzie musiała zrodzić go ponownie w innym miejscu i w innym czasie. (Engels 1972, 390)

I dlatego możemy dodać, że myślący duch nie jest pustym kwiatem, który zakwita na krótką chwilę po to, by natychmiast bezowocnie zwiędnąć, ale jest w równym stopniu warunkiem istnienia materii i jej konieczną konsekwencją, tj. wewnętrznie ustalonym, nieskończonym i uniwersalnym warunkiem istnienia światowej materii, rzeczywistym atrybutem materii jako nieskończonej substancji wszechświata.

Wykaz literatury

Engels, Fryderyk. 1972. „Dialektyka przyrody.” W Marks, Karol, i Fryderyk Engels, *Dzieła*. T. 20. Warszawa: Książka i Wiedza.

EWALD ILJENKOW (1924–1979) – jeden z najważniejszych radzieckich filozofów powojennych, przedstawiciel nieortodoksyjnego materializmu dialektycznego. Związany z Wydziałem Filozoficznym Moskiewskiego Uniwersytetu Państwowego. Prowadził interdyscyplinarne badania obejmujące między innymi: studia nad *Kapitałem* Marksa, logikę dialektyczną i koncepcję „ideału” oraz psychologiczną „teorię czynności”. W swoich pracach nawiązywał do tradycji filozoficznej Platona, Arystotelesa, Kartezjusza, Spinozy, Leibniza, Kanta, Hegła oraz Marksa. W języku polskim ukazała się tylko jedna książka Iljenkowa, *Logika dialektyczna. Szkice z historii i teorii* (Państwowy Instytut Wydawniczy, 1978).

Cytowanie:

Iljenkow, Ewald. 2021. „Kosmologia ducha. Próba stworzenia ogólnego zarysu obiektywnej roli myślącej materii w systemie światowych interakcji (filozoficzno-poetycka fantasmagoria, wsparta na zasadach materializmu dialektycznego).” Tłum. Krystian Szadkowski. *Praktyka Teoretyczna* 41(3): 19–48.

DOI: 10.14746/prt.2021.3.2

Author: Evald Ilyenkov

Title: Cosmology of the Spirit. An attempt to give a basic outline of the objective role of thinking matter in the system of universal interaction (A Philosophical-Poetic Phantasmagoria based on the principles of dialectical materialism)

Abstract: Evald Ilyenkov’s “Cosmology of the Spirit” was written in the 1950s, but published posthumously only at the end of 1980s as it was too heretical to be published during the author’s lifetime. The text was heretical not because it was “dissident” or critical of the Soviet Union where the philosopher lived all his life, but because of its enormously speculative and hypothetical nature. Addressing the physicist idea of the “thermal death of the universe,” and creating an original combination of the Hegelian dialectics and Spinoza’s notion of the attribute, Ilyenkov claims that thought (and the seemingly contingent emergence of “thinking life”) is a necessary attribute of matter, as it is able to prevent the terminal entropic collapse.

Keywords: dialectical materialism, cosmology, Hegel, Spinoza, Engels, matter, life, thought, entropy

ALEXEI PENZIN

Przełożyła KAROLINA GRZEGORCZYK

Przygodność i konieczność w komunistycznej kosmologii Ewalda Iljenkowa

Artykuł ukazuje aktualność *Kosmologii ducha*, autorstwa niezwykle radzieckiego filozofa Ewalda Iljenkowa, a także bada jej historyczny i intelektualny kontekst. Ten niewielki traktat, napisany w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych, został opublikowany dopiero po śmierci autora w latach osiemdziesiątych. Dzieło to z powodu swojego zadziwiającego spekulatywnego popędu zostało uznane za zbyt heretyckie, by wydać je za życia filozofa. Odwołując się do fizycznej idei „śmierci ciepłej wszechświata” oraz do dialektyki materialistycznej i spinozjańskiego pojęcia atrybutu, Iljenkow twierdzi, że myśl jest koniecznym atrybutem materii, ponieważ może powstrzymać entropię ciepłą wszechświata. Tekst wykorzystuje idee kosmologii Iljenkowa w celu krytyki współczesnych nurtów filozofii „spekulatywnej”.

Słowa kluczowe: Ewald Iljenkow, Spinoza, materializm dialektyczny, kosmologia, Fryderyk Engels, radziecki marksizm

1. Od Arystotelesa do Iljenkowa

Arystoteles w swoim słynnym zdaniu z *Metafizyki* twierdzi, że filozofia zaczyna się od zdziwienia: „Dzięki bowiem dziwieniu się ludzie obecni, jak i pierwsi myśliciele, zaczęli filozofować” (Arystoteles 1984, 8). Stwierdzenie to wydaje się wprawdzie powszechnie znane, nikt jednak nie zastanawia się nad jego szczegółowym znaczeniem. W greckim oryginale Arystoteles używa słowa *thaumazein*, które można przetłumaczyć jako zdziwienie lub zaskoczenie – rodzaj intelektualnego poruszenia, które zmusza nas do myślenia. W tym sensie, jak zauważa Arystoteles, ci, którzy tworzą mity, są również na drodze ku filozofii, mity bowiem także powstają w oparciu o cuda, w odpowiedzi na coś zadziwiającego¹.

Sięgając w owym słynnym zdaniu po słowo arche, „zasada”, Arystoteles odnosi się do wymiaru fundamentalnego obecnego w całej historii filozofii². Wciąż pozostaje jednak niejasne źródło *ciągłości* owej arche. Arystoteles rzeczywiście nie precyzuje przedmiotu, zjawiska czy podłoża, będącego w stanie wywołać intelektualne zdumienie³. Jedyną hipotezą, o którą mogę pokusić się w tej krótkiej dygresji, jest to, że teksty filozoficzne, często inspirowane intelektualnym zdziwieniem, same również mogą być oceniane na podstawie efektu zdumienia, wywoływanego u czytelników. Materialność tekstu filozoficznego jest sama w sobie niczym innym jak trwałością zdziwienia, które wywołuje u różnych pokoleń. Tym, co czyni tekst klasycznym jest trwałość jego efektu zdziwienia.

Oto pierwsze twierdzenie tej rozprawy: jeśli za klasyczne teksty uznamy te, które wprawiają czytelnika w prawdziwe zdziwienie, to krótki traktat *Kosmologia Ducha* radzieckiego myśliciela Ewalda Iljenkowa (1924–1979) jest prawdziwym filozoficznym klasykiem⁴. Tekst ten,

1 Jak zobaczymy, pojęcie mitu – czy raczej „mitologii rozum” – będzie istotne w zrozumieniu naszego problemu.

2 Zob. Heidegger 1958, 29–31.

3 Arystoteles wymienia jednak „samoporuszające się przedmioty”, „przesilenie” i „niewspółmierność przekątnej kwadratu z bokiem” jako przykłady rzeczy, które mogą budzić zdziwienie (Arystoteles 1984, 8).

4 Według Davida Bakhursta „Iljenkow odegrał ważną rolę w odrodzeniu rosyjskiej filozofii marksistowskiej po mrocznych czasach stalinizmu. Na początku lat sześćdziesiątych swoimi pracami wniósł znaczący wkład głównie w dwie dziedziny. Po pierwsze, wiele pisał o metodzie dialektycznej Marksa (...). Po drugie, Iljenkow opracował konkretne rozwiązanie zagadnienia, które określał mianem »problemu tego, co idealne« – to znaczy problemu miejsca tego, co niematerialne w świecie przyrody (...). Po odkrywczych pismach z początku lat sześćdziesiątych inicjatywa Iljenkowa osłabła, gdy klimat polityczny stał się bardziej represyjny

Jeśli za klasyczne teksty uznamy te, które wprawiają czytelnika w prawdziwe zdziwienie, to krótki traktat *Kosmologia Ducha* radzieckiego myśliciela Ewalda Iljenkowa (1924–1979) jest prawdziwym filozoficznym klasykiem.

napisany na początku lat pięćdziesiątych i mniej rozpoznawalny na arenie międzynarodowej – w porównaniu z innymi pracami Iljenkowa – ma niefortunną historię. Po tym, jak w latach sześćdziesiątych i osiemdziesiątych niektóre z jego prac zostały przetłumaczone na język niemiecki, angielski i włoski, teoria Iljenkowa wyszła z mody, i dopiero ostatnimi czasy historycy idei i filozofowie zaczęli ponownie odkrywać jego twórczość⁵. W rezultacie do niedawna tekst *Kosmologii* nie był przetłumaczony na inne języki⁶.

W dalszej części chciałbym nakreślić intelektualne i historyczne tło *Kosmologii* oraz wskazać na jej związek z rosyjskim kosmizmem – osobliwym ruchem z pierwszej połowy dwudziestego wieku. Następnie przedstawię spekulatywną i komunistyczną argumentację *Kosmologii* wraz z jej filozoficznymi implikacjami. Na koniec odniosę się do kilku istniejących interpretacji tej rozprawy, a także zestawię kosmologię Iljenkowa ze współczesnymi nurtami filozofii spekulatywnej. Choć na tle tego porównania tekst Iljenkowa okazuje się zaskakująco aktualny wobec współczesnych debat, to dzisiejszej myśli spekulatywnej brakuje „komunistycznego impulsu”, tak charakterystycznego dla tego myśliciela z późnego Związku Radzieckiego.

2. Kosmizm i kosmologia

Ewald Iljenkow był wzorcowym przedstawicielem radzieckiej filozofii marksistowskiej w jej niedogmatycznym i, jak mawiano, „twórczym” aspekcie. W ówczesnym kontekście intelektualnym, który nie pobił „osobliwym” indywidualnościom teoretycznym, Iljenkow stanowił prawdziwy wyjątek. W przeważającej części jego praca była wręcz modelowym wyrazem czy też reinterpretacją odziedziczonego przezeń radzieckiego dyskursu na temat dialektyki, materializmu historycznego i tak zwanej „teorii czynności” (tj. teorii podporządkowującej wszystkie zjawiska społeczne, polityczne i kulturowe wypracowanym schematom pochodzącym z analizy pracy i *praxis*). Ale *Kosmologia Duchą* jest czymś więcej. Ujawniając szereg teoretycznych „anomalii”, owa pośmiertnie opubli-

(...). W 1979 r. odebrał sobie życie.” (Bakhurst 1997, 33–51). Więcej na temat Iljenkowa można znaleźć w Marxist Internet Archive (<https://www.marxists.org/archive/ilyenkov/>).

5 Zob. prace Davida Bakhursta, Vesy Oittinen, Alexa Levanta, Andrieja Majdanskiego i Siergieja Mariejewa.

6 Pierwsze angielskie tłumaczenie *Kosmologii Duchą* ukazało się niedawno w specjalnym numerze czasopisma *Stasis* (Ilyenkov 2017).

kowana wczesna rozprawa Iljenkowa, sytuuje jego myśl w zupełnie fascynującej i nieoczekiwanej perspektywie⁷.

Jak już wspomniałem, w ciągu ostatnich dekad znacząco wzrosło międzynarodowe zainteresowanie badaniami dorobku Iljenkowa. Obejmują one rozmaite aspekty jego późnej myśli – interpretację *Kapitału*, opracowania dotyczące logiki dialektycznej i koncepcji „ideału”, a także jego wkład w teorię czynności, która stała się rozległą, międzynarodową platformą metodologiczną. Istnieje jednak tylko kilka prac i komentarzy dotyczących tej konkretnej wczesnej publikacji – lub, jak sam Iljenkow określił ów gatunek – tej „fantasmagorii”⁸.

Opisując bezpośrednie okoliczności powstania *Kosmologii*, historycy idei i biografowie podkreślają wpływ jednego z najważniejszych przyjaciół Iljenkowa z lat pięćdziesiątych, Pobiska Kuzniecowa (1924–2000), naukowca i spekulatywnego myśliciela-samouka⁹. W Kuzniecowie osobliwe było wszystko, począwszy od jego imienia: „Pobisk” nie jest bowiem typowo rosyjskim imieniem, lecz akronimem zdania “[P]okolenie [O] ktyabrskikh [B]ortsov [I] [S]troitelei [K]ommunizma”, tj. „Pokolenie bojowników rewolucji październikowej i budowniczych komunizmu”. Kuzniecowa był interdyscyplinarnym badaczem o szerokim wachlarzu zainteresowań – od biologii, chemii i fizyki po inżynierię, ekonomię i teorię systemów. Pod koniec okresu stalinowskiego przebywał w obozie pracy za zorganizowanie nielegalnej grupy dyskusyjnej – biorący w niej udział studenci stawiali ambitne pytania z pogranicza biologii ewolucyjnej i filozofii: jaka jest funkcja lub cel życia w skali wszechświata? Podczas rozmów z Kuzniecowa Iljenkow przekonał go do opracowania hasła „Życie” w *Encyklopedii Filozofii*, którą współredagował w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych.

Kuzniecowa uznawał funkcję życia za „antyentropiczną”. Życie niesie ze sobą wyższe formy organizacji i tworzy porządek z „chaosu”. Entropia natomiast jest miarą rozproszenia energii. Zgodnie z drugą zasadą termodynamiki, w układach zamkniętych entropia może jedynie wzrastać, prowadząc do ostatecznego rozkładu energii, a w konsekwencji do „śmierci” układu. „Antyentropia” odnosi się zatem do zdolności niektó-

7 *Kosmologia Ducha* została pierwotnie opublikowana w języku rosyjskim w 1988 roku w czasopiśmie *Science and Religion*.

8 Wśród tych kilku prac i komentarzy zob. np. rozdział o *Kosmologii* napisany przez przyjaciela i ucznia Iljenkowa Siergieja Marejewa (2005, 249–259). Zob. też szczegółowe opracowanie Giuliano Vivaldiego, tłumacza angielskiej wersji *Kosmologii*, opublikowane w *Stasis*; jego komentarz gromadzi rzadkie źródła i dostarcza bogatego kontekstu dla genealogii dzieła (Vivaldi 2017).

9 Zob. Marejev 2005.

rych form materii (takich jak życie) do równoważenia wzrostu entropii. W latach pięćdziesiątych Kuzniecowa pisał także o problemie „śmierci cieplnej Wszechświata” – jego entropicznego rozpadu – odnosząc się do rozważań Engelsa z *Dialektyki przyrody*. Łączył on zagadnienie „śmierci cieplnej” z antyentropiczną funkcją życia, wskazując na możliwe wyjście z tej sytuacji¹⁰.

Kuzniecowa nie był jedynym, który zastanawiał się nad antyentropiczną funkcją życia. Jego praca wpisywała się w szerszą debatę, toczącą się w ZSRR w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, na temat znaczenia i ostatecznego celu tak ludzkości, jak komunizmu we wszechświecie. Jej uczestnicy zdawali sobie sprawę, że podobne kwestie były już poruszane w tekstach wcześniejszych kosmistów, choć bez wyraźnych odniesień do komunizmu. Przyjrzyjmy się przykładowi innego przyjaciela Iljenkowa, naukowca i pisarza sci-fi, Igora Zabelina, który przedstawił zbliżone poglądy na temat antyentropicznej funkcji życia w swojej książce opublikowanej w 1970 roku, *Człowiek i człowieczeństwo: Etyudy Optimisma* (Człowiek i człowieczeństwo: eseje optymistyczne). Zabelin krytycznie odnosi się do znamienego fragmentu pracy jednego z pionierów kosmizmu, Nikołaja Fiodorowa. Mianowicie zarzuca Fiodorowi, że jego słynna idea „zmartwychwstania” ludzkości dotyczy jedynie mężczyzn, których założyciel kosmizmu nazywa „ojcami” i „synami”. Wydaje się, że kobiety – przynajmniej w kontekście dosłownych sformułowań Fiodorowa, mówiącego o „zmartwychwstaniu ojców” przez „synów” – zostają wykluczone z tego procesu¹¹. Zdaniem Fiodorowa, reprodukcję socjologiczną angażującą obydwie płcie powinno zastąpić możliwe za sprawą technologii „zmartwychwstanie”, które jest przeciwstawiane „żądzy rodzenia dzieci”. Zabelin słusznie rozpoznaje Fiodorowa jako „mizogina” (dziś uznalibyśmy tę postawę za seksistowski wyraz patriarchy). Jednocześnie Zabelin z aprobatą odnosi się do późniejszego kosmisty, Konstantina Ciołkowskiego, który również omawiał „proces antyentropiczny” we wszechświecie. Przykład ten jasno obrazuje, jak rozwinięty, złożony i krytyczny był odbiór rosyjskiego kosmizmu w pół-

10 Zob. Kuzniecowa 1955. Kuzniecowa nawiązuje w swoim tekście bezpośrednio do twórczości kosmisty Władimira Wiernadskiego. Późniejsza, inna wersja tego tekstu została rzeczywiście opublikowana jako hasło „Życie” (*Жизнь*) w *Encyklopedii Filozofii* Iljenkowa (1962, 133–134).

11 Oczywiście w kluczowym tekście Fiodorowa, *Filozofia wspólnego czynu*, kobiety mają istotny udział w procesie zmartwychwstania, ale udział ten wyznaczają stereotypowe i patriarchalne role płciowe – mężczyźni „polują” na pozostałości minionych pokoleń, a kobiety „dają im życie”, zbierając je i rewitalizując w specjalnych laboratoriach. Jednakże rejestr symboliczny tekstu nie dostrzega nawet tego – w istocie niezbędnego – wkładu kobiet.

oficjalnej kulturze radzieckiej okresu powojennego. Iljenkow z pewnością podzielał tę postawę¹².

Jak zobaczymy, Iljenkow wykorzystuje w swoim tekście naukowe wątki śmierci cieplnej i entropii. Rozbudowuje je jednak o argumentację opierającą się na interpretacji klasycznych tekstów filozoficznych Spinozy i Hegła, a także na inspiracji czerpanej z prac Engelsa oraz na ukrytym założeniu o kluczowej roli komunizmu w procesie antyentropicznym.

3. Materializm dialektyczny jako fantasmagoria

Zacznijmy od podsumowania argumentacji *Kosmologii Ducha*. Głównym zagadnieniem poruszonym w tekście jest rola „myślącego życia” lub „myślenia” we wszechświecie.

Długi podtytuł wyjaśniający tekst brzmi następująco: *Próba stworzenia ogólnego zarysu obiektywnej roli myślącej materii w systemie światowych interakcji (filozoficzno-poetycka fantasmagoria, wsparta na zasadach materializmu dialektycznego)*. W całym artykule Iljenkow podkreśla swoje przywiązanie do materializmu dialektycznego, starając się zneutralizować jego nietypową i ryzykowną treść jako „filozoficzno-poetycką fantasmagorię”. Sięga też – z pewną rezerwą – po inne pojęcie zapożyczone z leksykonu naukowego, określając swoje tezy mianem „hipotez”.

Tematy i problemy rozprawy dotyczą podstawowych pytań ontologii materialistycznej – pytań o relacje między materią a myślą. Autor proponuje kosmologiczną hipotezę, która łączy pojawienie się na ziemi życia i ludzkiej inteligencji z entropiczną naturą materialnego wszechświata, a także, co nie mniej istotne, z historycznymi osiągnięciami komunizmu.

„Materia stale dysponuje myśleniem, nieustannie myśli samą siebie” (Iljenkow 2021, 20) zaczyna Iljenkow. Oczywiście nie mówi tego dosłownie. Nie próbuje zasugerować, jak mógłby to zrobić idealista lub animista, że materia „myśli”. Skoro jednak materia pojawiła się już w ludzkiej postaci, a wszechświat jest nieskończony, wedle prawa prawdopodobieństwa należy założyć, że zawsze będzie istniała jakaś inna, złożona forma materii, która osiągnie zdolność myślenia w pewnej przestrzeni i w określonym czasie. „Myślący mózg” zawsze wyłania się i reprodukuje gdzieś we wszechświecie – w tym konkretnym znaczeniu materia „nieustannie myśli samą siebie”.

12 Spuścizna Fiodorowa nie była oficjalnie mile widziana w Związku Radzieckim, a jego książki nie były drukowane w tamtych czasach.

Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na kilka spraw. W ortodoksyjnym radzieckim „diamacie” (czyli oficjalnej, dogmatycznej wersji materializmu dialektycznego) materię rozumiano jako zbiór jej „form ruchu”, czyli wznoszącą się hierarchię rozwoju od form najniższych, ujętych w zasadach fizyki, chemii i biologii, aż do jej form najwyższych, czyli mózgu ludzkiego i inteligencji, kształtujących „społeczną” formę materii. Każda forma niższa wspiera powstawanie wyższych. *Ale w takim razie, jaka jest funkcja najwyższej formy materii, jeśli nie ma nic ponad nią?* – pytanie to wytycza pole hipotezy Iljenkowa.

Owe poglądy na ruch różnych form materii wywodziły się z *Dialektyki przyrody* Engelsa, do której Iljenkow wielokrotnie odwołuje się w swoim tekście¹³. *Dialektyka przyrody* ma złą reputację w historii filozofii marksistowskiej. Uznaje się ją za źródło prymitywnych „praw dialektycznych”, fundujących radziecki diamat. W rzeczywistości jednak jest bardzo przenikliwym tekstem, który momentami wznosi się na wyżyny myśli spekulatywnej, na które wznieść nie odważyłby się zapewne sam Marks.

Drugi punkt argumentacji Iljenkowa wynika z pierwszego: skoro wszechświat jest nieskończony w przestrzeni, jego rozwój – paradoksalnie – już się zakończył i wszystko już zaistniało, włączając w to najwyższe formy inteligentnego życia. Oczywiście dialektyka rozwoju nadal przebiega w pewnych częściach i strefach wszechświata, które nie osiągnęły jeszcze wyższych form organizacji materii. Ale jeśli weźmiemy pod uwagę materię jako całość, jako nieskończoną substancję, życie myślące jest w niej zawsze obecne. Tak więc, jak sugeruje Iljenkow, rozważana w całości materia może być ujmowana jako substancja Spinozy – wieczna i niezmienna. Jeden z nielicznych komentatorów *Kosmologii* podkreśla, że u Spinozy można znaleźć dokładnie taki sam „znany obraz wszechświata jako homeostazy, który jako całość pozostaje niezmienny, chociaż wszystkie jego części składowe poruszają się nieustannie jak szkiełka w kalejdoskopie” (Oittinen 2005, 320). Jest to jednak bardziej skomplikowane niż mogłoby się wydać, ponieważ u Iljenkowa homeostazie towarzyszy jej przeciwieństwo: szczególny rodzaj katastrofy, która narusza kontemplacyjne i beztroskie ujęcie substancji u Spinozy.

Dla Spinozy substancja, pojmowana jako materia, posiada przynajmniej dwa atrybuty – myśl i rozciągłość. W odróżnieniu od tego, „wulgarny” materializm zakłada, że intelekt i myśl wyłaniają się z dialektycz-

Wszechświat jest nieskończony w przestrzeni, jego rozwój – paradoksalnie – już się zakończył i wszystko już zaistniało, włączając w to najwyższe formy inteligentnego życia.

13 Książka ta była niedokończona i niewydana za życia Engelsa. Opublikowano ją w 1925 roku pod redakcją Davida Riazanowa w moskiewskim Instytucie Marksa-Engelsa.

nego ruchu materii, tj. materia jest niezbędna do powstania myśli, ale nigdy odwrotnie. W ujęciu tym istnienie myśli jest przypadkowe, a nie konieczne – jest zatem „wytworem szczęśliwego zbiegu okoliczności”, jak podsumowuje Iljenkow (2021, 22). Jednak subtelniejszy materializm, w ruchu dialektycznym zakłada również twierdzenie przeciwne – myśl jest konieczna dla materii. „Materia nie może istnieć bez myśli”, pisze Iljenkow (ibid., 21).

W tym momencie swojej argumentacji Iljenkow zastanawia się, w jaki sposób owe założenia mogą zmienić nasze filozoficzne rozumienie samego myślenia. Zgodnie z ogólnym ujęciem tego zagadnienia w radzieckim diamacie, myśl jest najwyższą formą rozwoju materii. Iljenkow jest jednak bardziej konkretny, gdy podkreśla, że myśl stanowi ostatni etap owego rozwoju. Nie istnieją wyższe formy materii niż myśl. Gdyby, w istocie, wyższe formy materii istniały, byłyby niedostępne dla myślenia, stanowiłyby bowiem rodzaj niepoznawalnego kantowskiego „noumenu”. Co najwyżej można byłoby zbudować na nich pewien rodzaj fideizmu wskazujący na istnienie niepojmowalnego Boga. Dla Hegła, zaznacza Iljenkow, rozum ponadludzki jest wciąż poznawalny, opiera się bowiem na tej samej logice, co umysł ludzki – jest zatem nadal formą myśli.

Iljenkow dowodzi, że istnieje tylko jeden sposób rozumienia owej kosmicznej „sytuacji” – jako cykliczny ruch od najniższych form materii ku najwyższym („myślący mózg”) i z powrotem, aż do ich rozkładu na najniższe formy materii (biologiczne, chemiczne i fizyczne). Jeśli uznajemy granicę najwyższego rozwoju materii to – zauważa Iljenkow – powinniśmy uznać również jej najniższy, najbardziej pierwotny poziom, na którym materia zawiera jedynie najprostsze właściwości. Zapożyczając koncepcje z dziedziny fizyki epoki lat pięćdziesiątych, Iljenkow łączy najniższą formę materii nie tyle z cząsteczkami (atomami, elektronami itd.), co raczej z „polem” jako minimalną formą istnienia materii (Iljenkow 2021, 26).

Pojęcie granic rozwoju materii (najwyższej i najniższej) oraz założenie, że myśl jest z konieczności atrybutem materii (dodajmy, że ostateczny argument potwierdzający tę konieczność wciąż pozostaje do odkrycia), stanowią dwie główne ramy spekulatywne, na których Iljenkow buduje swoją kosmologię, zachowawczo określając ją mianem „hipotezy”. Trzecia przesłanka łączy dwie poprzednie: jest to założenie, zgodnie z którym ów cykliczny rozwój wszechświata przechodzi przez fazę polegającą na całkowitym zniszczeniu materii – przez „pożar” na skalę galaktyczną. Założenie to odzwierciedla zarówno „ducha” dialektycznej negacji, znanego już od Heraklita, jak i teorie „Wielkiego Wybu-

chu” oraz tzw. śmierci cieplnej wszechświata, która prawdopodobnie poprzedza ostateczną eksplozję.

Powszechna destrukcja nieuchronnie wiązałaby się ze zniszczeniem ludzkości obdarzonej zdolnością myślenia. W tym punkcie spekulacyjny pęd Iljenkowa przybiera jeszcze na sile. Jak pamiętamy, zaczynał on od założenia, że myśl jest koniecznym atrybutem materii. Ale jak dochodzi się do owej potrzeby myślenia? Jak ją udowodnić? Wkraczamy tutaj we właściwą sferę kosmologii Iljenkowa. Elementy wprowadzone przez filozofa w poprzednich punktach argumentacji tworzą zdumiewającą narrację.

Jak sam przyznaje, narracja ta jest raczej „poetycką fantazją”. Wciąż jednak uzasadnia on swoje rozumowanie autorytetem materializmu dialektycznego, odwołując się głównie do *Dialektyki przyrody* Engelsa, która także stawiała pytania o koniec wszechświata z powodu jego śmierci cieplnej – zdecydowanie nie tego spodziewalibyśmy się po optymistycznym współautorze *Manifestu Komunistycznego!* Engels poświęca kilka stron zagadnieniu śmierci cieplnej i sugeruje, że ruch materii pokona próg entropii w nieznanym dotąd sposób. W miejscu tym Engels omawia również idee Rudolfa Clausiusa, dziewiętnastowiecznego niemieckiego fizyka i matematyka, który jako pierwszy przedstawił koncepcję entropii opartą na drugiej zasadzie termodynamiki. Zdaniem Engelsa „jedynie cud” może powstrzymać entropię (Engels 1972, 644).

To, co Engels nazwał „cudem”, w hipotezie Iljenkowa zamieni się w gest samozniszczenia ze strony komunistycznego rozumu. W obliczu nieuchronności śmierci cieplnej, słońce – wraz z innymi gwiazdami – zacznie się stopniowo ochładzać. Jednak wraz z postępem naukowo-technicznym, jak przekonuje Iljenkow, ludzkość zyska zarówno dostęp do nowego, znacznie potężniejszego źródła energii, jak i zdolność do przebudowy samej materii. Doprowadzi to do coraz większego wyzwolenia ludzkości od materialnych warunków jej istnienia, w tym od najbardziej podstawowych praw, takich jak prawo kosmicznego wzrostu entropii. Jednak owe nowe moce nie uratują gatunku ludzkiego przed śmiertelnym zastojem kosmosu: „ten stan najwyraźniej okazuje się tą absolutną granicą, za którą niemożliwe jest już istnienie myślącej materii” (Iljenkow 2021, 32). Dotarliśmy tym samym do najbardziej uderzającego fragmentu kosmologicznej narracji Iljenkowa.

Twierdzi on mianowicie, że współczesna nauka wciąż nie radzi sobie z wyjaśnieniem przejścia od śmierci cieplnej wszechświata do Wielkiego Wybuchu, ponieważ prawo entropii sugeruje jedynie, że rozpad wszechświata doprowadzi do „rezultatu zerowego” – absolutnej homeostazy na najniższym poziomie (Iljenkow 2021, 44). Wszechświat potrzebuje

To właśnie ludzka inteligencja, osiągnąwszy najwyższą moc, musi wywołać Wielki Wybuch. Tym sposobem myśl w rzeczywistości dowodzi, że jest niezbędnym atrybutem materii.

specjalnej *interwencji*, aby skierować energię uwolnioną podczas cyklu rozwoju materii w nowy „światowy pożar” (ibid., 32)¹⁴. Kluczowym pozostaje pytanie, co (lub kto) podpala wszechświat. Zdaniem Iljenkowa kosmologiczną funkcją myśli jest stworzenie warunków do ponownego „odrodzenia” wszechświata, rozpadającego się w wyniku śmierci cieplnej¹⁵. To właśnie ludzka inteligencja, osiągnąwszy najwyższą moc, musi wywołać Wielki Wybuch. Tym sposobem myśl *w rzeczywistości* dowodzi, że jest niezbędnym atrybutem materii. Jak pisze Iljenkow (2021, 42):

W rzeczywistości można to sobie wyobrazić w następujący sposób: w jakimś bardzo wysokim punkcie swojego rozwoju istoty myślące, wypełniając swój kosmologiczny obowiązek i poświęcając siebie, świadomie wytwarzają kosmiczną katastrofę – początkującą proces odwrotny do „termicznego umierania” kosmicznej materii, tj. powodując proces prowadzący do odrodzenia umierających światów w postaci kosmicznej chmury gorącego gazu i pary. Mówiąc najprościej, myślenie okazuje się niezbędnym ogniwem pośredniczącym, dzięki któremu możliwe staje się owo ogniste „odmłodzenie” materii świata – okazuje się tą bezpośrednią „przyczyną sprawczą”, która prowadzi do natychmiastowej aktywacji nieskończonych rezerw powiązanego ruchu, podobnie jak dziś, w sztucznych warunkach, mała liczba jąder substancji promieniotwórczej inicjuje reakcję łańcuchową. (...) Jednocześnie myślenie pozostaje historycznie przejściowym epizodem w rozwoju wszechświata, pochodnym („wtórnym”) produktem rozwoju materii, ale produktem absolutnie koniecznym – konsekwencją, która jednocześnie staje się warunkiem istnienia nieskończonej materii.

14 Pogląd ten stanowi ukryte przeniesienie interwencjonistycznej polityki Lenina w sferę kosmologicznej i ontologicznej spekulacji. Lenin wypracował swoje podejście podczas debat z bolszewickimi przedstawicielami tzw. ekonomizmu, począwszy od słynnego tekstu *Co robić?* (1902). „Ekonomiści” bronili poglądu, zgodnie z którym warunki rewolucyjnego upodmiotowienia proletariatu wyznaczone są przez obiektywny rozwój gospodarczy i jego prawa naturalne. W kontrze do tego, Lenin podkreślał subiektywną interwencję intelektualistów partyjnych, którzy muszą wnieść radykalną świadomość do klasy robotniczej.

15 Podczas gdy teoria Wielkiego Wybuchu nadal pozostaje dominującym paradygmatem w dzisiejszej fizyce, to teoria śmierci termicznej lub „śmierci cieplnej” wszechświata, pochodząca z połowy dziewiętnastego wieku i stanowiąca integralną część *Dialektyki przyrody* Engelsa, nie jest już uważana za równie wpływową. Na przykład, rosyjsko-belgijski fizyk Ilya Prigogine (1917–2003), który przeformułował termodynamikę i wprowadza zdolność materii do „samoorganizacji” (i to nie tylko w jej biologicznej formie), proponuje nowe ujęcie śmierci cieplnej. Jednak teorie Prigogine’a operują na poziomie konkretnych i zamkniętych systemów, a nie wszechświata jako całości, porzucając w ten sposób główny element hipotezy Iljenkowa o śmierci cieplnej.

Szczególnie poruszające są tu takie zwroty jak „w rzeczywistości” czy „mówiąc najprościej”, kontrastujące z uniwersalną skalą i wyjątkowością wydarzenia. Po przedstawieniu równie oszałamiającej hipotezy, Iljenkow powtarza z dużą dozą ostrożności, że owa narracja nie zrywa z żadną z zasad materializmu dialektycznego. Jego zdaniem, ta inspirowana nauką i oparta na współczesnej fizyce spekulacja jest również bliska klasycznej filozofii Spinozy i jego pojęciu „atrybutu”. „Atrybut” oznacza coś bezwzględnie koniecznego dla nieskończonego istnienia substancji (tj. materii pojmowanej z dialektyczno-materialistycznego punktu widzenia). Jak podkreśla Iljenkow, gdyby myślący mózg, jako najwyższa forma materii, był tylko przygodny i „bezużyteczny”, to w żargonie Spinozy byłby „modusem”, a nie „atrybutem” (Iljenkow 2021, 40).

Hipoteza Iljenkowa podważa także wszelką religijną lub idealistyczną teleologię, przypisującą ludzkiej (bądź nieludzkiej) inteligencji cel samodoskonalenia lub wiedzy absolutnej. Prawdziwy cel, zauważa sarkastycznie Iljenkow, jest „nieskończenie wspanialszy” niż „te żalosne fantazje” (ibid., 44).

Wreszcie w narracji tej znajdziemy jeszcze jeden ważny element, który w tekście wydaje się wprawdzie marginalny, ale pozostaje kluczowy dla jego interpretacji. Warunkiem politycznym, wspomnianym przez Iljenkova jako coś oczywistego, jest *komunizm*, albo „społeczeństwo bezklasowe”:

Miną miliony lat, narodzą się i zejdą do grobu tysiące pokoleń, na Ziemi powstanie prawdziwie ludzki system warunków działania – rozkwitnie społeczeństwo bezklasowe, kultura duchowa i materialna, dzięki którym dopiero ludzkość będzie w stanie wypełnić swój wielki ofiarny obowiązek wobec przyrody. Dla nas, dla ludzi żyjących u zarania dobrobytu ludzkości, walka o tę przyszłość pozostaje jedyną realną formą służenia najwyższym celom myślącego ducha. (Iljenkow 2021, 46)

To, co było oczywiste dla Iljenkova, nie jest już oczywiste dla nas, w tak zwanej epoce „postkomunistycznej”, będącej znacznie bardziej pesymistyczną w odniesieniu do postępu społecznego. Hipoteza Iljenkova wybrzmiewa dzisiaj jako bardziej warunkowa i dramatyczna: *jeśli* ludzkość nie zdoła osiągnąć komunizmu, to również zbiorowa inteligencja ludzka nie osiągnie szczytu swej potęgi, ponieważ zostanie zrujnowana przez system kapitalistyczny, który jest tak daleki, jak to tylko możliwe, od jakichkolwiek aktów samopoświęcenia czy innych wzniosłych motywacji. Jeśli, zgodnie z założeniami fantasmagorii Iljenkova, ostateczna śmierć cieplna wszechświata jest nieuchronna i nie umknie

Jeśli ludzkość nie zdoła osiągnąć komunizmu, to również zbiorowa inteligencja ludzka nie osiągnie szczytu swej potęgi, ponieważ zostanie zrujnowana przez system kapitalistyczny, który jest tak daleki, jak to tylko możliwe, od jakichkolwiek aktów samopoświęcenia czy innych wzniosłych motywacji.

jej nawet materialistyczna ontologia, to myśl przestaje być atrybutem materii i zdegradowana zostaje do roli przygodnego wyniku swojego lokalnego rozwoju. W ten sposób *Kosmologia ducha* głosi konieczność komunizmu z punktu widzenia immanentnej logiki stawania się wszechświata. W tekście Iljenkowa komunizm okazuje się znacznie donioślejszym wydarzeniem historycznym i kosmicznym, które wykracza poza skalę planetarną. Jeśli świat nadal istnieje, to dlatego, że został ukształtowany przez wcześniejszy cykl maszyny ontologicznej, której niezbędnym trybem jest w pełni zaktualizowany rozum komunistyczny.

4. „Kosmologia” jako mitologia, symptom i ćwiczenie z komunistycznej podmiotowości

Jak współczesny czytelnik – prawdopodobnie „oświecony” i krytyczny, czy wręcz ironiczny – może podejść do *Kosmologii ducha*? Oczywiście Iljenkow zdawał sobie sprawę, że to „za dużo” nawet w kontekście post-stalinowskiego ZSRR lat pięćdziesiątych, dlatego w całym tekście podkreślał swoje zastrzeżenia i przywiązanie do oficjalnego materializmu dialektycznego. Ponadto, filozof przedstawiał swój argument jako hipotezę (której nie chciał opublikować za życia). Jednocześnie jednak nie odrzucił on tego wczesnego tekstu – w sposób, w jaki, na przykład, Lukács wyparł się *Historii i świadomości klasowej* – i przez całe życie dzielił się nim ze swoimi uczniami czy bliskimi przyjaciółmi¹⁶. Z tego też powodu ów tekst – ze swoimi odważnymi i niemal „szalonymi” twierdzeniami – zasługuje na uwagę. Nakreślę teraz różne interpretacje, aby ukazać współczesne oddziaływanie *Kosmologii*.

Ktoś mógłby uznać, że rozprawa ta wyraża archaiczne i przednowoczesne treści odziane w szaty języka klasycznej filozofii, nauki i materializmu dialektycznego. Głównymi wyznacznikami owej mitycznej treści miałyby być wątki heroicznego samopoświęcenia i „światowego pożaru”, znane motywy prometejskie. Boris Groys, któremu wysłałem ten tekst, zaproponował znacznie bardziej radykalne odczytanie pogaństwa Iljenkowa, nazywając *Kosmologię* „odrodzeniem azteckiej religii” Quetzalcoatl, który „podpala się, aby odwrócić proces entropii”. Oczywiście Iljenkow ucieszyłby się zapewne z takiego porównania i przyjąłby je ze zdrową dawką filozoficznego śmiechu. W końcu taki efekt musiałyby

16 Dowód na to można znaleźć w książce *E. W. Iljenkow: żył filozofiję* (Ewald Iljenkow: Życ według filozofii) młodszego kolegi i przyjaciela Iljenkowa, Siergieja Mariejew (2015, 156–171).

przecież wywołać ogromne roszczenia jego tekstu, który dla współczesnego czytelnika jawi się jako samo-dekonstruujący się byt.

Jednak, jak wspomniano na początku, już Arystoteles zwrócił uwagę, że to, co mityczne, jest w pewnym sensie także filozoficzne, ponieważ opiera się na tym samym efekcie zdumienia i zadziwienia. Chcąc sklasyfikować gatunek i intencję *Kosmologii*, można tu również przywołać paradoksalną ideę „mitologii rozumu”. Mitologia rozumu była jednym z tematów rozprawy *Najstarszy program systemu niemieckiego idealizmu z lat 1796/1797*, której autora nie znamy, ale najprawdopodobniej została napisana przez młodego Hegla, Schellinga lub Hölderlina. Owa „mitologia” przekazuje rodzącą się treść idealizmu niemieckiego poprzez zmysłowe obrazy i historie, które mają być bezpośrednio dostępne dla szerokich mas. Analogicznie, hipotezę Iljenkowa można by nazwać „komunistyczną mitologią rozumu”, która za pomocą dramatycznej narracji przybliżyła stawkę projektu komunistycznego.

Innym krytycznym i raczej redukcyjnym podejściem do tekstu byłoby odczytanie go jako psychologicznego symptomu jego autora, uwzględniając tragiczne okoliczności osobiste, które doprowadziły Iljenkowa do samobójstwa pod koniec lat siedemdziesiątych. W świetle takiej interpretacji rozprawa ta jawiłaby się jako pierwotna fantazja samobójcza, okraszona komunizmem i materializmem dialektycznym. Można byłoby ją także odczytywać jako polityczno-ideologiczny symptom wytworzony przez krótki interwał historyczny pomiędzy epoką poststalinowską a rozczarowaniem późnego socjalizmu. Interwał ten łączyłby w sobie zarówno optymizm ekspansji socjalistycznej, poparty realną pozycją ZSRR po II wojnie światowej jako globalnego supermocarstwa, jak i melancholię z powodu przemijania i kruchości „realnego komunizmu”. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że tekst Iljenkowa zapowiada przyszły upadek ZSRR jako kosmiczną katastrofę.

W bardziej ogólnej perspektywie, *Kosmologię* można również uznać za skondensowany symptom realnego komunizmu jako filozoficznie wyartykułowanej całości historycznej, jeśli by przywołać przełomową książkę Borisa Groysa *The Communist Postscript*. Praca ta przedstawia Związek Radziecki jako byt czysto lingwistyczny, w którym język, odezwany od jego instrumentalizacji przez rynek, był jedynym medium społeczeństwa, rozszerzającym „siły paradoksu” na skalę kosmiczną – ekspansję dobitnie wyrażoną w tekście Iljenkowa (Groys 2009)¹⁷. Wizjonerski opis przyszłej kosmicznej katastrofy i samouniżenia komunistycznej ludzkości można również powiązać z teorią, która – wbrew

17 Zob. też: Penzin 2016.

„osładzającym” i idealizującym utopijnym przedstawieniem – łączący rzeczywisty komunizm z mocą radykalnej negatywności, co także wyraża *Kosmologia*¹⁸.

Subtelny i ważnym aspektem wywodu Iljenkowa jest to, że pojedyncze wydarzenie odrodzenia wszechświata w wyniku działania super-inteligencji zależy od urzeczywistnienia komunizmu. W przeciwnym razie rozwój wszelkich naukowych i technicznych zdolności myślenia będzie hamowany i tłumiony przez wąskie interesy systemu kapitalistycznego, który, uparcie lekceważąc los wszechświata, podporządkowuje go logice krótkoterminowego zysku. W kontekście współczesnych debat na temat tzw. antropocenu ta część rozważań Iljenkowa zyskuje szczególną aktualność. Teoretycy antropocenu zdają się twierdzić coś *przeciwnego* niż Iljenkow i inni radzieccy myśliciele i pisarze z lat pięćdziesiątych. Ich zdaniem to samo życie generuje proces entropii, który niszczy planetę dokładnie wtedy, gdy życie osiągnie ludzką i inteligentną formę. Interpretacja ta jest jednak możliwa jedynie dzięki współczesnemu zapoznaniu przeszłych historycznych możliwości (takich jak tekst *Kosmologii*). Zdaniem Iljenkowa, decydującym warunkiem procesu antyentropicznego jest nie tylko biologiczna i intelektualna samoorganizacja materii, ale także „rzeczywisty ruch” komunizmu. Podkreślając utraconą szansę komunizmu, *Kosmologia* harmonijnie współgra zatem z lewicową krytyką antropocenu, zgodnie z którą pojęcie to służy raczej do maskowania „kapitałocenu” – destrukcyjnych i toksycznych skutków kapitalistycznej dominacji, a nie abstrakcyjnie myślącego życia czy ludzkości¹⁹.

Można przytoczyć także późno-foucaultowską interpretację. W podobny sposób łączyłaby ona *Kosmologię* z realnym komunizmem jako całością, traktując ów tekst jako „ćwiczenie” z konstruowania komunistycznego podmiotu. Istotnie, jak dostrzegali Foucault czy Pierre Hadot, fizyka i ontologia materialna wszechświata mogą pełnić ściśle etyczną i polityczną funkcję. Stoicy na przykład uważali fizykę i kosmologię za coś więcej niż tylko formy wiedzy czy dyskursu. Traktowali je bowiem także jako ćwiczenia medytacyjne – praktykę, która oddzielała podmiot od jego najbliższego otoczenia i pozwalała mu kontemplować świat jako całość. W owym kontemplacyjnym uniesieniu codzienne namiętności

18 O realnym komunizmie i negatywności, zob. Magun 2014. Ta negatywność okazała się ryzykownym posunięciem w polemikach politycznych, ponieważ skłoniła najbardziej zawziętych krytyków „realnego socjalizmu” do twierdzenia, że ukrytym celem komunizmu było samozniszczenie ludzkości.

19 Termin „kapitałocen” został wprowadzony przez Jasona Moore’a w jego książce *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu* (Moore 2021).

i afekty były przedstawiane jako nieistotne w odniesieniu do ogromu ciał niebieskich. Jednym z częstych tematów takich medytacji było wyobrażanie sobie globalnej katastrofy – aby wzmocnić zdolność podmiotu do panowania nad sobą w ekstremalnych warunkach²⁰.

Rozprawę Iljenkowa można istotnie uznać za takie ćwiczenie. Gdyby została opublikowana i wykorzystana w czasach radzieckich, z pewnością mogłaby działać mobilizująco – jako paradoksalna medytacja nad przemijaniem wszystkiego w świecie, w tym tego, co najcenniejsze, czyli komunizmu i samego istnienia ludzkości. Nawet po upadku realnego komunizmu, w czasach, gdy współczesny podmiot polityczny grzęźnie w nędznej kombinacji neoliberalizmu, neoimperializmu i neonacjonalizmu (by nie powiedzieć neofaszyzmu), tekst ten może wywoływać tak kojący, jak i krzepiący efekt.

5. Hipoteza komunistyczna Iljenkowa i dzisiejsza myśl spekulatywna

Dla lepszego zrozumienia rozmaitych warstw i filozoficznych stawek *Kosmologii* zaproponuję dwa dodatkowe sposoby jej odczytania, które mogę jedynie krótko przedstawić w ramach zakończenia.

Pierwszy z nich to immanentna lektura dzieła Iljenkowa, z myślą o jego późniejszych, dojrzałych pracach²¹. Mogę przynajmniej pobieżnie wskazać na taki związek. Dotyczy on problemu „myśli” i sposobu istnienia jej idealnej treści. Iljenkow w swoim arcydziele, *Logice Dialektycznej*, próbuje opracować materialistyczną wersję dialektyki, opartą na interpretacji klasyków filozofii – od Kartezjusza, Leibniza i Spinozy przez idealizm niemiecki po Marksa, Engelsa i Lenina (Iljenkow [1974] 1978). W rozdziale poświęconym Spinozie powtarza on kluczowy wątek *Kosmologii*, rozumiejąc myśl jako niezbędny atrybut substancji rozciągłej (tj. natury jako nieskończonej całości). Należy podkreślić, że Iljenkowi nie chodzi o to, że skończona ludzka myśl jest atrybutem materii. Myśl jest *atrybutem* jedynie wtedy, gdy odniesiona zostaje do całości substancji (natury); w przeciwnym razie myślenie byłoby tylko przygodnym modusem, a nie koniecznym atrybutem.

Spinoza rozróżniał *cogitatio* (myślenie jako atrybut, konieczna i istotna cecha materii lub natury jako całości) oraz *intellectus* (myślenie jako szczególny modus). Tak więc trzymając się języka technicznego,

20 Zob. np. Hadot 2004.

21 We wstępie do angielskiego tłumaczenia *Kosmologii* Vivaldi podsumowuje niektóre z tych powiązań. Zob. Vivaldi 2017.

pytanie zawarte w *Kosmologii* dotyczy tego, w jaki sposób modus (intellectus gatunku ludzkiego) może stać się nieskończonym atrybutem za sprawą pojedynczego zdarzenia. Jednakże w swoich późniejszych, bardziej „ustandaryzowanych” pracach, Iljenkow nie wraca do owego radykalnego ujęcia przedstawionego w *Kosmologii*, zgodnie z którym zdolność myśli do ratowania wszechświata przed entropiczną śmiercią stanowi ostateczny dowód konieczności myślenia. W owym wczesnym tekście Iljenkow zdecydowanie wykracza poza filozoficzny paradygmat swoich czasów i antycypuje współczesną logikę filozoficzną, przypisującą wydarzeniu zdolność wytwarzania prawd i retroaktywnego potwierdzania ich konieczności.

Jak wiadomo, współcześnie tak rozumiana funkcja wydarzenia pojawia się w filozofii Alaina Badiou. W interesującej paraleli do „wykręconego” spinozizmu *Kosmologii* Badiou w swoim odczytaniu ontologii Spinozy odkrywa „spinozizm niejawny i paradoksalny”, który dopuszcza wydarzenia, aczkolwiek jako „wydarzeniowe odkręcenie” (Badiou 2018, 101). Badiou wywodzi tę niejawną ontologię z przyjęcia przez Spinozę „nieskończonych *modi*” i ich wzorcowej postaci, *intellectus infinitum* (nieskończonego intelektu Boga). Spinoza odnosi się do tych rodzajów *modi* niejako mimochodem, zazwyczaj bowiem określa *modi* jako skończone – rzeczy lub istoty żywe, napotykanne przez nas w świecie. Zdaniem Badiou, dopuszczenie nieskończonych *modi* powoduje ich problematyczne zanieczyszczenie przez fundamentalnie odmienne pojęcie, czyli atrybuty, będące z definicji nieskończone. Uwypukla to ogólny problem niejasnych relacji między nieskończonością a skończonością w całej ontologii Spinozy. Według Badiou, owa niekonsekwencja wprowadza figurę „pustki”, której Spinoza w swojej ontologii wyraźnie zabrania. Oczywiście pustka nie jest tutaj rozumiana naturalistycznie (jako „próżnia”), ale jako oznaczenie niespójności, niewspółmierności czy ukrytego wykluczenia, które stanowi metaontologiczną przesłankę wydarzenia. Niemniej jednak w swojej pracy Badiou zaledwie wskazuje na „wydarzeniowe odkręcenie” u Spinozy, nie wyjaśniając wcale, jak powinniśmy je rozumieć. Gdyby podjąć się sformułowania, w technicznym języku Spinozy, podobnego wątku w *Kosmologii*, należałoby stwierdzić, że samozniszczenie komunistycznej ludzkości, u Iljenkowa dokonane w celu ocalenia materii (czyli substancji), stanowi wydarzenie odpowiadające na ten sam problem. Wskazuje bowiem na przejście od myślenia rozumianego jako skończony *modus* (czyli zbiorowej ludzkiej inteligencji) do myślenia jako nieskończonego *modusu* (czyli zbiorowej inteligencji na etapie pełnego komunizmu). W ten sposób myśl staje się już koniecznym i nieskończonym atrybutem materii (substancji) w poje-

dynczym wydarzeniu odrodzenia się wszechświata w „światowym pożarze”. Wydarzenie u Iljenkova przedstawia zatem kosmiczne krótkie spięcie pomiędzy skończonym a nieskończonym, które, hipotetycznie rzecz ujmując, radykalnie zmienia, czy też uzupełnia, ontologię Spinozy²².

Drugim sposobem na ukazanie aktualności *Kosmologii* w odniesieniu do dzisiejszej sytuacji jest porównanie spekulatywnego popędu tekstu Iljenkova ze współczesnymi „spekulatywnymi” orientacjami w filozofii, za które – bardzo umownie – uznaję „nowy materializm”, „realizm spekulatywny” (lub „nowy realizm”) itd. Przytoczę w tym kontekście jeden wątek z wzorcowej i ważnej dla tej dziedziny pracy, czyli *Po skończoności* Quentina Meillassoux. Zgodnie z jego głównym argumentem, myśl współczesna związana jest ukrytym „korelacionizmem” ukształtowanym przez filozofię Kanta, który zakazuje wszelkich spekulacji na temat świata zewnętrznego i jego ontologii jako takiej, jeśli świat ten pozostaje odewany od korelacji z transcendentnym podmiotem, lub w późniejszych wersjach, od korelacji z człowiekiem. Zamiast jednak metafizyki przedkantowskiej, opartej na zasadzie racji dostatecznej jako podstawy istnienia poszczególnych przedmiotów w świecie, Meillassoux proponuje spekulatywną wersję ontologii opartą na jednej tylko konieczności: „konieczności przygodności”. Zdaniem Meillassoux, owa hipoteza nadal zapewnia „stabilność” w świecie zjawisk – nie zamienia go w absolutny „chaos”, choć „chaos” ten zawsze pozostaje na ontologicznym horyzoncie. Jeśli jednak nie ma „racji dostatecznej”, ontologia ta może być zbudowana jedynie na „faktyczności” czy „faktualności”, co w pewnym sensie pozytywistyczne „fakty” wynosi do rangi spekulatywnego pojęcia. Podsumowując swój wywód Meillassoux napisze:

Pod warunkiem, że nie będziemy już się śmiać czy uśmiechać na pytania: „Skąd przychodzimy? Dlaczego istniejemy?”, lecz przemyślimy godny uwagi fakt, że odpowiedzi: „Znikąd. Dla niczego” są rzeczywistymi odpowiedziami. A dzięki temu odkrywamy, że te pytania były rzeczywistymi pytaniami - i w dodatku znakomitymi. Nie ma już tajemnicy – nie dlatego, że nie ma już problemu, lecz że nie ma już racji [„racji” w znaczeniu metafizycznej „racji dostatecznej”, „przyczyny” – A.P.]. (Meillassoux 2015, 158)

Taka perspektywa ontologiczna odrzuca, rzecz jasna, jakąkolwiek historyczną czy kosmiczną teleologię opartą na pytaniach typu: „z jakiego powodu?”, „jaki jest ostateczny cel czegoś?”. Hipoteza Meillassoux już

22 Oczywiście zarówno Badiou, jak i Iljenkova krytykowano za „błędne odczytanie” Spinozy. Przychylną wobec Badiou lekturę można znaleźć u Sama Gillespiego (2001).

wielokrotnie spotykała się z krytyką, jednak to właśnie stanowisko *Kosmologii* Iljenkowa pozwala nam rozwinąć jeszcze bardziej radykalną krytykę tej hipotezy.

W istocie *Kosmologia* stanowi mocny kontrapunkt dla spekulatywnego realizmu, nie będąc ani mniej spekulatywną, ani bardziej metafizycznie „naiwną”. W swojej argumentacji Meillassoux odnosi się do przedludzkiej i rzeczywistej „praskamieniałości” z odległej przeszłości. Jego zdaniem owa praskamieniałość dowodzi, że w minionej erze nie istniała jeszcze korelacja między podmiotem a przedmiotem. Myśl Iljenkowa dąży do postludzkiej osobliwości będącej rezultatem samozniszczenia komunistycznego rozumu w odległej przyszłości (lub „hiper-przyszłości”). Scenariusz ten miał pokazać, że w rzeczywistości korelacja między myślą a materią była właściwie słaba, zawsze już niewystarczająca, i dopiero działanie komunistycznego podmiotu na globalny „obiekt” – wszechświat – zarówno dopełnia, jak i ostatecznie przekracza ową korelację. Meillassoux, również wznoszący się na skalę kosmologiczną, usiłuje osadzić myśl spekulatywną w czystej przygodności, a zatem w przygodności samej myśli, proponując tym samym „świat obywatelający się bez myśli” (Meillassoux 2015, 166).

Ontologiczny status komunizmu przesuwają się z wyobrażenia „ostatecznego” stanu społecznego szczęścia i radości, czy otwartego procesu emancypacyjnego bez żadnej teleologii, w stronę tragicznego kosmologicznego „znikającego pośrednika” – w przeciwnym razie wszechświat zapadnie się w wieczną czarną dziurę.

Iljenkow opowiada się za koniecznością, która w pełni dramatyzmu objawia się dopiero za sprawą wydarzenia. Owo wydarzenie stanowi rezultat zarówno rozwoju form materii, jak i kosmicznej walki o komunizm. *Kosmologia* przedstawia ideę komunizmu jako podstawowy warunek wzniesienia się na poziom inteligencji (lub „myśli”), która retroaktywnie ustanowiłaby swoją własną konieczność jako „atrybut materii” i spełniła swoją funkcję odrodzenia ontologicznej maszyny wszechświata. W swojej pochwalie „konieczności przygodności” Meillassoux obiecuje – przy pomocy skromnych, ale racjonalnie uargumentowanych haseł, takich jak „Znikąd. Dla niczego” – jedynie nowe (i raczej liberalne) oświecenie, zdolne podważyć każdy nowy fideizm czy religijność, które mogłyby wynikać z korelacyjnego sceptycyzmu wobec siły racjonalnego myślenia. Ze swojej strony Iljenkow – zupełnie jakby desperacko wysyłał „wiadomość w butelce” ze swoich czasów – sugeruje, że myślenie jest „przygodną koniecznością” we wszechświecie. Z dzisiejszej perspektywy możemy już zobaczyć to, co Iljenkow uznawał za oczywiste, a mianowicie, że konieczność myślenia opartego na wydarzeniu podporządkowana jest osiągnięciu komunizmu. Ontologiczny status komunizmu przesuwają się z wyobrażenia „ostatecznego” stanu społecznego szczęścia i radości, czy otwartego procesu emancypacyjnego bez żadnej teleologii, w stronę tragicznego kosmologicznego „znikającego pośrednika” – w przeciwnym razie wszechświat zapadnie się w wieczną czarną dziurę.

Wykaz literatury

- Arystoteles. 1984. *Metafizyka*. Tłum. Kazimierz Leśniak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Badiou, Alain. 2018. *Krótki traktat z ontologii przejściowej*. Warszawa: Biblioteka Kwartalnika Kronos.
- Bakhurst, David. 1997. "Meaning, Normativity, and the Life of the Mind." *Language & Communication* 17(1): 33–51. [https://doi.org/10.1016/S0271-5309\(96\)00027-4](https://doi.org/10.1016/S0271-5309(96)00027-4).
- Engels, Fryderyk. 1972. „Dialektyka przyrody.” W Marks, Karol i Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 20. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Gillespie, Sam. 2001. "Placing the Void – Badiou on Spinoza." *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 6(3): 63–77. <https://doi.org/10.1080/09697250120087941>.
- Groys, Boris. 2009. *The Communist Postscript*. Tłum. Thomas Ford. London: Verso.
- Hadot, Pierre. 2004. *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*. Tłum. Piotr Domański. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Heidegger, Martin. 1958. *What is Philosophy?* Tłum. Jean T. Wilde and William Kluback. New York: Twayne Publishers.
- Fiodorow, Nikołaj. 2012. *Filozofia wspólnego czynu*. Tłum. Michał Milczarek i Cezary Wodziński. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Iljenkow, Ewald. (1974) 1978. *Logika dialektyczna: eseje o historii i teorii*. Tłum. Wiktoria Krzemień. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- . 2021. "Kosmologia ducha. Próba stworzenia ogólnego zarysu obiektywnej roli myślącej materii w systemie światowych interakcji (filozoficzno-poetycka fantasmagoria, wsparta na zasadach materializmu dialektycznego)." Tłum. Krystian Szadkowski. *Praktyka Teoretyczna* 41(3): 19–48. <https://doi.org/10.14746/prt.2021.3.2>.
- . 1962. "Žizn." *Encyclopedia of Philosophy* (2): 133–134. Moscow: Soviet Encyclopedia.
- . 2017. "Cosmology of the Spirit." Tłum. Giuliano Vivaldi. *Stasis* 5(2): 164–190.
- Kuzniecowa, Pobisk. 1955. "Jeszcze raz o wtorem zakonie tiermodinamiki i „ciepłowej smierci” Wsielennoj." <http://www.xn--80adbkckdfac-8cd1ahpld0f.xn--p1ai/files/Kuznetsov/Library/1955-OnceAgain.pdf>.
- Magun, Artemy. 2014. "Negativity in Communism: Ontology and Politics." *Russian Sociological Review* 13(1): 9–25.

- Mareyev, Sergei. 2005. „Cosmology of Mind.” *Studies in East European Thought* 57(3–4): 249–259. <https://doi.org/10.1007/s11212-005-1412-4>.
- . 2015. *E.W.Iljenkow: żył filozofiej*. Moscow: Akademieskij projekt.
- Meillassoux, Quentin. 2015. *Po skończoności. Esej o koniecznej przygodności*. Tłum. Piotr Herbich. Warszawa: Biblioteka kwartalnika Kronos.
- Moore, Jason. 2021. *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*. Tłum. Krzysztof Hoffmann, Patryk Szaj i Weronika Szwebs. Poznań: WBPiCAK.
- Oittinen, Vesa. 2005. “Evald Il’enkov as an Interpreter of Spinoza.” *Studies in East European Thought* 57(3–4): 319–338. <https://doi.org/10.1007/s11212-005-1408-0>.
- Penzin, Alexei. 2016. “Stalin Beyond Stalin? A Paradoxical Hypothesis of Communism by Alexandre Kojève and Boris Groys.” *Crisis and Critique* 3(1): 300–340.
- Vivaldi, Giuliano. 2017. “A Commentary on Evald Ilyenkov’s Cosmology of the Spirit.” *Stasis* 5(2): 192–203. <https://doi.org/10.33280/2310-3817-2017-5-2-192-203>.
- Zabelin, Igor. 1970. *Człowiek i czelowieczestwo. Oczerki*. Moscow: “Sov. Pisatel”.

ALEXEI PENZIN – uzyskał stopień doktora w Instytucie Filozofii Rosyjskiej Akademii Nauk w Moskwie, gdzie pozostaje pracownikiem naukowym. Obecnie wykłada na Uniwersytecie w Wolverhampton w Wielkiej Brytanii. Penzin jest członkiem kolektywu *Chto Delat* (Co robić?). Jego badania zostały opublikowane m.in. w czasopismach *Rethinking Marxism*, *Mediations*, *South Atlantic Quarterly* i *Manifesta Journal*. Współredagował angielskie tłumaczenie książki *Art and Production* (Pluto Press, 2017) Borysa Arwatowa, jednego z kluczowych teoretyków radzieckiej awangardy. Obecnie przygotowuje książkę *Against the Continuum: Sleep and Subjectivity in Capitalist Modernity* dla Bloomsbury Academic.

Dane adresowe:

Faculty of Arts
University of Wolverhampton,
Ring Rd, Wolverhampton, WV1 1RY
email: A.Penzin@wlv.ac.uk

Cytowanie:

Penzin, Alexei. 2021. „Przygodność i konieczność w komunistycznej kosmologii Ewalda Ilyenkowa.” Tłum. Karolina Grzegorzcyk. *Praktyka Teoretyczna* 41(3): 49–69.

DOI: 10.14746/prt.2021.3.3

Author: Alexei Penzin

Title: Contingency and Necessity in Evald Ilyenkov's Communist Cosmology

Abstract: The article argues for contemporary relevance of „Cosmology of the Spirit” by the outstanding Soviet philosopher Evald Ilyenkov, and explores its historical and intellectual contexts. This short treatise was written in the first half of the 1950s, but only published posthumously in the 1980s as it was too heretical to be published in the author's lifetime. The text was heretical because of its enormous speculative drive. Addressing the physicist idea of the “entropic death of the universe” and using a combination of materialist dialectics and Spinoza's concept of attribute, Ilyenkov claimed that thought is a necessary attribute of matter as it is able to prevent the terminal entropy of the universe. The paper uses the ideas of Ilyenkov's cosmology in order to critically address contemporary currents of “speculative” philosophy.

Keywords: Evald Ilyenkov, Spinoza, Dialectical Materialism, Cosmology, Friedrich Engels, Soviet Marxism

KATARZYNA CZECZOT

O wpływach ciał niebieskich. Wstęp do astrologii politycznej

Punktem wyjścia artykułu jest przemiana, jakiej uległo – wraz z nadejściem zachodniej nowoczesności – pojęcie wpływu, który jeszcze w siedemnastym wieku był definiowany jako oddziaływanie ciał niebieskich na obszar ziemski i dopiero w dziewiętnastym nabrał dzisiejszego, bardziej ogólnego sensu. Przemianę tę zarysowuję na tle innych, charakterystycznych dla nowoczesności procesów. Jednym z nich jest wyrugowanie astrologii z pola nauki, powiązane z triumfem filozofii dualistycznej, narodzinami przemysłowego kapitalizmu, które razem wzięte uprzedmiotowiły i utowarowiły naturę. Drugi z tych procesów to kariera, jaką w dziewiętnastym wieku zaczyna robić pojęcie wpływu, stając się jedną z ważniejszych kategorii nie tylko nauk przyrodniczych, lecz również społecznych, w których – rozumiany bardziej jako władza duchowa – pozwala opisać działanie idei na społeczeństwo i intelektualistów na rząd. Trzecim w końcu – narodziny nowoczesnego podmiotu wraz z charakterystycznym dla niego „lękiem przed wpływem”. Tak zarysowane konteksty pozwalają w nowym świetle zobaczyć nowoczesność jako cywilizację, w której wpływ otoczenia na człowieka został zaklasyfikowany jako jednoznaczne zagrożenie. Pozwalają również zadać pytanie, na ile to właśnie nowoczesne przededefiniowanie relacji człowieka z kosmosem odpowiada za kryzys ekologiczny.

Słowa kluczowe: wpływ, astrologia, ciała niebieskie, nowoczesność, kryzys ekologiczny, wiek XIX

Pojęcie

W 2019 roku naukowcy zaobserwowali nieznane dotąd zachowanie trzmieli, które – na skutek ocieplenia klimatu – zaczęły się wybudzać z zimowej hibernacji wcześniej niż zwykle, kiedy rośliny będące dla nich źródłem pożywienia nie zdążyły jeszcze zakwitnąć. Zauważono, że pozbawione pyłku, wygłodniałe owady wycinają w ich liściach maleńkie dziurki, w efekcie czego rośliny produkują kwiaty szybciej. Zachowanie to, będące najprawdopodobniej jedną z wielu zaobserwowanych już strategii adaptacyjnych, jakie organizmy żywe przyjmują wobec zmian klimatu, naukowcy postanowili przebadać w warunkach laboratoryjnych. Podejrzewali oni, że uszkodzone rośliny zakwitają wcześniej na skutek stresu, tak jak to się zdarza podczas suszy, przy braku właściwych składników odżywczych albo ataku szkodników. Seria przeprowadzonych eksperymentów wykluczyła jednak tę możliwość. O ile bowiem pomidory podgryzane przez głodne trzmiele zaczynają kwitnąć nawet do trzydziestu dni wcześniej, o tyle te same rośliny w tych samych warunkach i niszczone w ten sam sposób przez ludzi, nie przyspieszają już tak znacząco swojego cyklu (Pashalidou i in. 2020).

W przywoływanej publikacji powraca wielokrotnie pojęcie wpływu. Mowa o trzmielach, które *wpływają* na kwitnienie, ale i tym, że na ich zachowanie *wpływa* niedostępność pyłku. Pojęcie to śledzę z uwagą, pamiętając, jaką rolę odegrało ono w narodzinach nowoczesnej nauki, której największą ambicją staje się ustalenie – oczywiście na podstawie empirycznych obserwacji – ukrytych dla przeciętnego oka związków między jednym zjawiskiem a drugim. Celem zaś – całościowe objaśnienie świata w terminach przyczyny i skutku. Odkąd jednak nauka zaczyna się na początku dziewiętnastego wieku fascynować wpływem, rzadko poprzestaje ona na samym geście jego rozpoznania. Jakby jej rozwojowi towarzyszyło milczące założenie, że wpływu nie warto badać, o ile nie chce się go – dzięki uzyskanej wiedzy – wywierać. W tym samym numerze *Science*, z którego pochodzi przywołana publikacja, znajduje się krótki komentarz. Jego autor, prof. Lars Chittka, podkreślając doniosłość omawianego odkrycia, pisze o konieczności dalszych badań. Należy szybko ustalić, *jak* trzmielom udaje się wpłynąć na cykl życiowy pomidorów. Bo przecież „zrozumienie szlaków molekularnych, dzięki którym można by przyspieszyć kwitnienie roślin o cały miesiąc, to marzenie każdego ogrodnika” (Chittka 2020). W tym dążeniu do wiedzy, któremu towarzyszy ambicja jej natychmiastowego zastosowania, nie ma nic zaskakującego. Przyzwyczailiśmy się, że naukę uprawia się dla technologii, która przyniesie wymierne zyski.

Nauka, której zadaniem jest spełnianie marzeń ogrodników, w centrum stawia interesy człowieka. Gdy zaczyna badać wpływ, to po to, by człowieka wyzwolić od wpływu środowiska. By uprawy przynosiły możliwie najbardziej obfity plon bez względu na pogodę. W ostatnich dekadach ten radosny sojusz nauki i ogrodnictwa zaczyna budzić wątpliwości. Dane na temat zmiany klimatu na skalę, jakiej nie było w historii tej planety, zachwiały wiarą w to, że wystarczy zbadać wpływ, by zacząć go wywierać i na jego wywieranie zyskać monopol, oraz że wywierając wpływ na środowisko, zdołamy – tak jak miało to miejsce do tej pory – ograniczyć jego wpływ na nas. Nie zdołamy. Więcej, widzimy, że to właśnie próby uniezależnienia człowieka od środowiska, nauka podporządkowana ogrodnictwu doprowadziły do dokonującej się na naszych oczach katastrofy ekologicznej. Z perspektywy składających się na nią wydarzeń piszę ten tekst. Przedstawiam w nim krótką historię pojęcia wpływu, za pomocą której próbuję zrozumieć konsekwencje narodzin nowoczesnej nauki, jej związku z rozwojem technologii, a także z narodzinami przemysłowego kapitalizmu.

Wymazanie

Na początek weźmy termin.

W pierwszym wydaniu *Słownika Akademii Francuskiej* z roku 1694 wpływ zostaje zdefiniowany jako „właściwość, siła, zdolność, jaka płynie z ciał niebieskich na obszar ziemski” (Académie française Auteur du 1694). Wpływanie jest więc wyłącznie domeną planet i gwiazd. Wśród przykładowych użycí słownik wymienia: „dobry wpływ”, „złubny wpływ” (oraz zdanie, któremu poświęcę więcej miejsca później).

Dzisiejsze rozumienie wpływu (definiowanego jako działanie czegoś lub kogoś na coś lub na kogoś, „wywieranie efektu”) pojawia się po raz pierwszy w osiemnastowiecznych edycjach. W obydwu jednak wydaniach (z roku 1762 i 1798), zostaje ono zaklasyfikowane jako znaczenie przenośne i wprowadzone na drugim miejscu (po wpływie jako dyspozycji ciał niebieskich). Nie jest to jednak jedyna zmiana. Dosłowny sens tego terminu również ulega niewielkiej, ale ważnej korekcie. To „właściwość, zdolność, o której twierdzi się, że płynie z ciał niebieskich na obszar ziemski”¹. Nieznaczne wtrącenie „twierdzi się” ustanawia dystans pomiędzy powszechnie akceptowaną wykładnią rzeczywistości a mniemaniem

W pierwszym wydaniu *Słownika Akademii Francuskiej* z roku 1694 wpływ zostaje zdefiniowany jako „właściwość, siła, zdolność, jaka płynie z ciał niebieskich na obszar ziemski”.

1 „Qualité, puissance, vertu qu'on prétend qui découle des astres sur les corps sublunaires” (Académie française Auteur du 1762).

niektórych, między uniwersalną prawdą a partykularnym wierzeniem. Wpływ nie jest już, jak dawniej, po prostu tożsamy z działaniem planet i gwiazd, ich oddziaływanie na obszar ziemski jest już kwestią przekonania.

Znaczenie terminu „wpływ” zaproponowane w słowniku akademii francuskiej z 1835 roku odpowiada już właściwie dzisiejszemu, dwudziestowieczne słowniki przejmą je bez poważniejszych zmian. W obrębie samej definicji nie ma tu już w ogóle mowy o ciałach niebieskich, bo brzmi ona po prostu „oddziaływanie jednej rzeczy na drugą” (Académie française Auteur du texte 1835). Po niej następują zwroty ilustrujące przykładowe użycia. Dwa z nich stanowią echo dawnego rozumienia; mówią o wpływie księżyca na przyływy, planet – na przeznaczenie ludzi. Inne mówią o wpływie ciepła na materię ożywioną, klimatu – na temperament i obyczaj (to kwestie, które żywo interesowały zarówno przednowoczesnych, jak i dziewiętnastowiecznych badaczy). Są w końcu i takie, które w żadnym razie nie mogłyby wejść do słowników z poprzednich epok: „wpływ opinii publicznej”, „wpływ języka na idee”. Metamorfozę jednak, jakiej uległo rozumienie wpływu, najbardziej dobitnie pokazuje wymieniony dla tego pojęcia ciąg synonimów: „władza, autorytet, zwierzchnictwo” (*autorité, crédit, ascendant*). Tak moc kiedyś przyznawana jedynie ciałom niebieskim staje się atrybutem osoby, grupy osób, instytucji. Schodzi na ziemię.

Widziana z tej perspektywy historia wpływu przypominałaby więc z grubsza historię pojęcia „rewolucja”, którą rekonstruuje Reinhart Koselleck, przypominając, że właśnie ten termin umieścił w tytule swojego dzieła *De revolutionibus orbium coelestium* Kopernik (O obrotach sfer niebieskich), a jego dzisiejszy sens ugruntował się dopiero pod koniec osiemnastego wieku, w dużej mierze za sprawą rewolucji francuskiej (Koselleck 2009). Rodzaj działania charakterystycznego dla ciał niebieskich staje się z czasem domeną człowieka; zjawisko ilustrujące odwieczne siły natury zaczyna odsyłać do zmiennych kolei historii. I chyba zapowiedzią tego zejścia wpływu na ziemię, przejścia od natury do historii byłaby słynna kantowska formuła „Niebo gwiazdziste nade mną, a prawo moralne we mnie”. Oto prawa obowiązujące na Ziemi oderwały się od gwiazdzistego nieba. Ciała niebieskie przestały wpływać na historię.

Ale można też z tego ciągu – proponowanych w kolejnych wiekach – definicji słowa „wpływ” wyciągnąć jeszcze inny wniosek. Taki mianowicie, że z czasem termin ten zaczął być rozumiany po prostu szerzej. I jeśli w siedemnastym wieku stanowił on dyspozycję wyłącznie ciał niebieskich, to w dziewiętnastym stał się tożsamy z siłą, którą dysponować może właściwie wszystko: ciała organiczne, nieorganiczne, a nawet

rzeczy tak abstrakcyjne, jak język czy opinia publiczna. Ze słownika „specjalistycznego” (z astrologicznego, powiedzielibyśmy, gdyby przyszło nam ustalać dziedzinę) termin ten przewędrował do ogólnego.

Czy rzeczywiście jednak chodzi tu wyłącznie o przejście od szczegółu do ogółu? Pouczający okazuje się tu przykład języka polskiego, który pokazuje, że procesowi uogólniania towarzyszy jeszcze inny. W słowniku Bogumiła Lindego z pierwszych dekad dziewiętnastego wieku istnieją dwa wyrazy odpowiadające francuskiemu *influence*. To *influenca* i *wpływ*. Pierwszy z tych terminów zostaje wytłumaczony jako „skuteczność albo sprawa niebios, gwiazd na ziemi” (Linde 1854a, II, G-L, 206)² (identyczną definicję można znaleźć w słowniku z siedemnastego i osiemnastego wieku)³. Drugi – zdefiniowany jako „wpływanie do czego” – w przykładowych zdaniach zyskuje znane nam już znaczenie metaforyczne: „Obawiano się Pruskiego w Polsce interesa wpływu – Wpływ jest pierwszy stopień prowadzący do wziętości i znaczenia; Chcąc mieć wpływ, potrzeba posiadać zdatność i zręczność, potrzeba się podobać i otrzymać moc jakąś nad umysłem tych, którzy wiele mogą” (Linde 1854b). Wpływ więc (inaczej niż *influenca*) to tyle co władza, pozycja, przewaga. Zawartość tych kolejnych edycji polskiego słownika nie może być bardziej wymowna. Zaczepnięty z łaciny termin „*influenca*” w dziewiętnastym wieku zaczyna wychodzić z użycia – początkowo opatrywany jest etykietką „dawniej” i funkcjonuje jako ślad zamierzchłej mowy, z czasem znika zupełnie.

Polska wersja tej pojęciowej historii pokazywałaby, że w przemianach, jakie zachodzą w dziewiętnastym wieku, nie chodzi jedynie o to, że termin niegdyś rozumiany dość wąsko nabrał bardziej ogólnego znaczenia. Pokazywałaby, że nastąpiło jednocześnie i rozszerzenie jego znaczenia, i *wymazanie* określonego sensu przypisywanego mu dawniej. Jakby idea wpływu gwiazd i planet na życie na Ziemi zdezaktualizowała się i odeszła w zapomnienie.

W tekście tym będę próbowała dowieść, że przez zmiany w rozumieniu i funkcjonowaniu słowa „wpływ” prześwitują procesy charakterystyczne dla zachodniej nowoczesności. Czy nie to właśnie najtrafniej opisuje cywilizację, której początek wyznacza rewolucja francuska z jednej strony, a rewolucja przemysłowa z drugiej – że traci ona z oczu fakt oddziaływania ciał niebieskich na Ziemię? I czy konsekwencji tego właśnie

2 U Lindego widnieje jeszcze przykład: „Polskiej natury to jest sprawa, i influks niebieski, iż tu u nas tak żywiły sprawuje, że acz nam nie dała lekarstw zamorskich, dała nam te, które nam potrzebne” (Linde 1854a, II, G-L, 206–207).

3 „Słońce, miesiąc swoje influencye wylewa na rzeczy pod sobą położone” (Trotz 1764, 502).

procesu nie ponosimy dziś, gdy niepamięć o wpływie gwiazd (a szczególnie jednej z nich – Słońca) wraca do nas pod postacią rosnących średnich temperatur, które znacząco odmieniają życie na Ziemi?

Astrologia polityczna

To, co – pisząc o siedemnastowiecznej definicji wpływu – przetłumaczyłam jako „obszar ziemski”, w oryginale brzmi „*corps subluneres*”, a więc oznacza dosłownie: ciała podksiężycowe. Termin ten nawiązuje do arystotelesowskiej kosmogonii. Jednym z jej podstawowych założeń było przeciwstawienie sfery ziemskiej i sfery niebieskiej, pomiędzy którymi granicę wyznaczała właśnie wklęsła powierzchnia księżyca. Ciała znajdujące się ponad nią Arystoteles opisywał jako niezmiennie i niepodlegające rozkładowi. Dlatego mogły one wywierać wpływ na sferę podksiężycową, która – jako nietrwała i podatna na zniszczenie – miała wobec nich status podrzędny. Wpływ ten Arystoteles rozumiał bardzo szeroko – było to oddziaływanie obszaru niebieskiego na tworzące sferę podksiężycową elementy, czyli na wodę, ziemię, powietrze, ogień, które w zależności od niego stają się mniej lub bardziej mokre, suche, ciepłe, zimne, jasne, ciemne (Arystoteles 2003b).

Wpływ ciał niebieskich, tak jak rozumiał go Arystoteles, przejawiał się więc w zjawiskach przyrody: w długości dnia i nocy, w temperaturze, opadach, w fazach cykli wegetacyjnych. Powinniśmy o tym pamiętać, gdy w siedemnastowiecznym słowniku języka francuskiego czytamy przykładowe zdanie z użyciem słowa „wpływ”. W oryginale brzmi ono tak: „*Les diverses influences des astres font la varieté du temps*” (Académie française Auteur du 1694). A zatem to, co powodują „różne wpływy gwiazd” (*les diverses influences des astres*) można przetłumaczyć zarówno jako „różnorodność czasu”, jak i jako „zmiennosc pogody” (*la varieté du temps*). Czas i pogoda są tu tożsame. Zainteresowanie wpływem ciał niebieskich, które dziś musi kojarzyć się przede wszystkim z horoskopami, dla Arystotelesa oznaczało więc przede wszystkim badanie zjawisk meteorologicznych. Dopiero Ptolemeusz doszedł dwa wieki później do wniosku, że konfiguracja ciał niebieskich ma bezpośredni związek z losem i charakterem człowieka, tworząc zręby dla średnio-wiecznej i nowożytnej astrologii. Ale nawet wówczas nie oderwał jej on od nauki o pogodzie i cyklach wegetacyjnych (Ptolemaeus 2012). Aż do końca siedemnastego wieku astrologia zajmuje się tyleż przepowiadaniem wojen, epidemii, losów jednostek i społeczeństw, ile stawianiem prognoz meteorologicznych. Korzystając z ustaleń astronomii, która oblicza poło-

Aż do końca siedemnastego wieku astrologia zajmuje się tyleż przepowiadaniem wojen, epidemii, losów jednostek i społeczeństw, ile stawianiem prognoz meteorologicznych. Korzystając z ustaleń astronomii, która oblicza położenie planet i gwiazd, staje się jej dopełnieniem – nauką o ich oddziaływaniu na nasze życie.

zenie planet i gwiazd, staje się jej dopełnieniem – nauką o ich oddziaływaniu na nasze życie.

Status astrologii jako dyscypliny uniwersyteckiej zaczyna ulegać zmianie pod koniec siedemnastego wieku za sprawą zwrotu empirycznego w filozofii. Najpierw pojawiają się głosy zreformowania jej poprzez oparcie na metodzie indukcyjnej. W ten sposób próbuje się uratować te gałęzie astrologii, które zajmują się przepowiadaniem pogody, epidemii czy wojen. Mogą mieć one przecież status nauk empirycznych – tłumaczy na przykład Francis Bacon – jeśli wnioskowanie odbywa się na podstawie wcześniejszych obserwacji (Bacon 1857, 554–560). Te próby ratowania astrologii jako dyscypliny naukowej nie zapewniają jej jednak trwałego miejsca w programach uniwersyteckich. Przeciwnie, z dzisiejszej perspektywy można je traktować jako zapowiedź przyszłej degradacji astrologii i jej całkowitego usunięcia z pola nauki. W ostatniej dekadzie siedemnastego wieku (a więc kiedy powstaje pierwsza z przytoczonych przez mnie definicji) na europejskich uniwersytetach astrologia funkcjonuje jeszcze jako gałąź – opierającej się na obserwacji – filozofii naturalnej. Jednak jej wyroczniowy odłam powoli zaczyna już – na skutek demokratyzowania się astrologicznej wiedzy – wędrować w kierunku kultury popularnej. Mija parę kolejnych dekad i elementy astrologii wypadają zupełnie z programów uniwersyteckich. Po kolejnych stu – oświeconych – latach, funkcjonuje już ona wyłącznie jako wiedza tajemna.

Co dokładnie przytrafiło się „wpływowi” w wieku rozumu? Mogłoby się wydawać, że za sygnałem dystansu zawartym we wtrąceniu „jak się uważa”, które pojawia się w osiemnastowiecznej edycji słownika stoi radykalne zerwanie z koncepcją oddziaływania ciał niebieskich na życie ludzi. Nie do końca. A dowodzi tego najlepiej hasło *Wpływ* w uważanej na szczytowe osiągnięcie oświecenia *Encyklopedii* Diderota i d’Alemberta. Jego autor, Jean-Joseph Menuret, postanawiając w pierwszych zdaniach rozliczyć się z dotychczasową wykładnią (wpływu jako oddziaływania ciał niebieskich), apeluje do zdrowego rozsądku. Bo choć „nie wydaje się, aby gwiazdy i planety bardzo odległe, mogły oddziaływać na nasze ciała i umysły, biorąc pod uwagę ich niewielkość”, to jednak „nie możemy przecież wątpić w tak odczuwalny wpływ wywierany na naszą atmosferę przez słońce, a nawet księżyc” (Menuret 1766). Badanie wpływu tych dwóch ostatnich może być więc jak najbardziej przedmiotem badań oświeconych umysłów, a Menuret, sam lekarz, postuluje, by je badać pod kątem ludzkiego zdrowia.

Nie wszystko oczywiście w tradycji astrologii medycznej przedstawia dla ludzi oświecenia jednakową wartość. I tak Menuret, który z szacun-

kiem pisze o hipokratejskiej koncepcji chorób właściwych dla danej pory roku, ze sceptycyzmem już traktuje dorobek Galena i jego następców. To oni, kierując uwagę na wpływ wywierany przez inne ciała niebieskie niż Słońce i księżyc, sprawiają, że medycyna zaczyna się kierować „frywolnymi rozróżnieniami ustanowionymi przez astrologów szczęśliwych i nieszczęśliwych dni” i że „lekarz chce się radzić gwiazd, zanim jeszcze zobaczy chorego” (Menuret 1766). Prawdziwe nieszczęście jednak sprowadza zdaniem Menureta na medycynę – wyznawana między innymi przez alchemików – koncepcja człowieka jako mikrokosmosu. Zbudowana na systemie analogii (między organem wewnętrznym a określoną planetą, między planetą a metalem) koncepcja ta w oczach osiemnastowiecznych racjonalistów przywraca do życia dawną prymitywną magię. Na pytanie, czy medycyna powinna na dobre zerwać z tradycją astrologiczną, Menuret odpowiada jednak przecząco. Obserwacja nocnego nieba może jego zdaniem przynieść lekarzom wiele korzyści, ważne jednak, by szła w parze z obserwacją ciała chorego.

Zalecając obserwację, Menuret rozbudowuje argumenty kluczowe dla siedemnastowiecznych reformatorów. W przeciwieństwie do nich oddziaływanie ciał niebieskich rozpatruje jednak wyłącznie w bezpośrednim związku z ludzkim zdrowiem. Dla ludzi oświecenia planety i gwiazdy być może nie decydują o losie, przeznaczeniu, charakterze człowieka, ale ciągle mają wpływ na jego ciało, na przebieg choroby i proces wyzdrowienia. Znajomość tych procesów zaś może mieć znaczenie praktyczne. „Wszystko, co jest w interesie publicznym i tak samo nagłym i bezpośrednim co sprawy medycyny, dostarczać musi wystarczającego powodu, by prowadzić dalsze badania” – pisze Menuret (1766). Ale wraz z tym, jak ze znaczenia pojęcia „wpływ” ulatnia się jego wykładnia związana z wyroczniową astrologią, ulatuje też również to, co czyniło go pojęciem z zakresu filozofii naturalnej. (Tu dokonywałoby się owo zerwanie astrologii z meteorologią). Oświeceniowy „wpływ” nie odsyła już do – rozumianych bardzo ogólnie – procesów życiowych na Ziemi (kwitnienia roślin, opadania z nich liści, wzrostu zwierząt), a do jego efektów zalicza się, owszem, zjawiska pogodowe, ale bada się je tylko po to, by zwiększyć sprawność człowieka („wydajność pracownika”, dopowiedzą kolejne dekady) i tężyznę populacji. W tym świetle należy widzieć pokrewieństwo astrologii z medycyną, które przetrwało jej związek z filozofią naturalną i matematyką. Jest ono wytworem nowoczesnego rozumu instrumentalnego i zapowiedzią nowoczesnej biopolityki.

Na początku dziewiętnastego wieku, jak już wspominałam, astrologia jest już częścią wiedzy tajemnej. Jej związek z nauką i akademią zostaje na zawsze zerwany. Jednocześnie to na gruncie nauki pojęcie wpływu

zaczyna swoje nowe życie. Rozumiane już bardzo ogólnie (jako oddziaływanie jednej rzeczy na drugą) pojawia się w kosmologii, fizyce, geografii, fizjologii, historii literatury, a także w fizyce społecznej, jakby powiedział Saint-Simon (Diaz 1997). José-Luis Diaz, pisząc o transdyscyplinarnym charakterze, jakiego nabiera kategoria wpływu w dziewiętnastym wieku, zwraca uwagę, że pojęcie to – przecinając tyle dziedzin wiedzy – stanowi niejako łączące je ogniwo, bo funkcjonuje jako emblemat naukowości jako takiej (ibid.). „Wpływ” pozwala odsłonić – ukryte przed zwykłymi ludźmi – związki między zjawiskami pochodzącymi z pozornie odległych od siebie porządków. Przypominam przykłady z dziewiętnastowiecznego słownika: wpływ ciepła na materię ożywioną, klimatu – na temperament i obyczaje, wpływ opinii publicznej, języka na idee. A więc jeśli wraz z narodzinami nowoczesności znaczenie „wpływu” ulega rozszerzeniu, to kanałem rozprowadzającym jego nowe sensy są – oprócz nauk przyrodniczych – nauki społeczne. Przykładowe traktaty ze sporządzonej przez Diaza listy rozpraw, jakie ukazały się we Francji w latach 1770–1871 dotyczą: wpływu namiętności na choroby, topografii medycznej na zdrowie, nawyków na zdolność myślenia, wykonywania określonego zawodu na długość życia, przemysłu na zdrowie ludzi zamieszkujących główne ośrodki produkcyjne i pracy w kopalni na zdrowie górników. A także: wpływu filozofii, literatury, wielkich ludzi; wpływu na społeczeństwo, wydarzenia polityczne, ducha wieku.

W humanistyce więc pojęcie wpływu ma za zadanie wydobyć moc działania, jaką dysponują ludzie. Początki tego rejestru sięgają połowy osiemnastego wieku i wiążą się z narodzinami inteligencji w dzisiejszym znaczeniu tego słowa. Diaz pisze o drugim pokoleniu encyklopedystów, które od lat sześćdziesiątych zaczęło posługiwać się tym słowem, by opisać działanie idei na społeczeństwo oraz wpływ intelektualistów na rząd.

I tak słowo wpływ począwszy od lat 1760–1780 zaczyna być przeciągane głównie w orbitę dyskursu „filozoficznego”, który opiewa władzę działającą na odległość niematerialnej myśli, bardziej wyrazistą odkąd wszechobecność zapewnił jej druk i odkąd ludzie pióra ukonstytuowali się w ciało. (Diaz 1997, 16)

Kiedy wybucha rewolucja francuska, słowo to zaczyna krążyć ze zwielokrotnioną prędkością, pompowane niemieszczącymi się w głowie wydarzeniami. Ono jedyne potrafi opisać ten fenomen i tę satysfakcję: oto bieg historii zmieniła filozofia. Okazało się, że władzę można sprawować inaczej niż za pomocą bezpośredniego przymusu, groźby chłosty czy więzienia. Despotycznej władzy króla rodząca się inteligencja prze-

Tezą tego artykułu jest twierdzenie, że przemiany, jakie w dziewiętnastym wieku zachodzą w rozumieniu pojęcia „wpływ” łączyć należy z nowoczesną koncepcją podmiotu i towarzyszącą jej wizją jego relacji z otoczeniem, że jego nowy sens wpisuje się w nowoczesny projekt emancypacji polegający na przekroczeniu fatum, a także, jak postaram się wkrótce dowieść, wyzwoleniu się od zewnętrznych wpływów jako takich.

ciwstawia władzę duchową, władzę, którą mierzy się siłą słowa i która zasadza się tak na budowaniu argumentacji, jak i na wzbudzaniu afektów. „Podczas gdy ludzie siły chcą władzy w całym jej wojennym blasku, w całej jej zjadliwej bezpośredniości, ludzie myśli wolą tę bardziej rozproszoną i spokojną moc, która jest nazywana »wpływem«” (Diaz 1997).

Rewolucja francuska przynosi zmiany nie tylko we Francji. Otwiera ona nowy rozdział w politycznych dziejach całego kontynentu. Już nie król, a na pewno nie król słońce, jest ostatecznym autorytetem – w rezultacie rewolucji na firmamencie pojawiają się gwiazdy polityki, dziennikarstwa, literatury. Nie warto się zżymać nad efekciarstwem tych porównań – oświecenie dokonuje tego samego, co oświetlenie – odbiera ciałom niebieskim władzę nad naszym życiem. I kusi w tym miejscu nawiązanie do słynnej formuły Carla Schmitta, który twierdził, że wszystkie zasadnicze terminy polityczne zaczerpnięte są z języka teologii (Schmitt 2012). A co, jeśli – tak jak „rewolucja” czy „wpływ” – pochodzą one nie z teologii, lecz z astrologii?

Zmiana znaczenia terminu „wpływ” jest częścią zmiany paradygmatu. Odzwierciedla ona malejącą rolę pozaziemskich sił. Przypominają się tu przytoczone przez Hegla słowa Napoleona rozmawiającego z Goethem: „tragedia nowożytna tym się w istocie różni od starożytnej, że nie ma w niej losu, któremu by ludzie ulegali i miejsce dawnego fatum zajęła polityka” (Hegel 1958). Życie jednostek i społeczności zaczęła kształtować historia, nie było już ono zapisane w gwiazdach. I oto przychodzi nowoczesność – polityka zaczyna rozciągać się na gwiazdy. By przekroczyć fatum, należy ujarzmić naturę (projekt, któremu Hegel gorąco przyklaskuje), dostosować do swoich potrzeb środowisko. Tezą tego artykułu jest twierdzenie, że przemiany, jakie w dziewiętnastym wieku zachodzą w rozumieniu pojęcia „wpływ” łączyć należy z nowoczesną koncepcją podmiotu i towarzyszącą jej wizją jego relacji z otoczeniem, że jego nowy sens wpisuje się w nowoczesny projekt emancypacji polegający na przekroczeniu fatum, a także, jak postaram się wkrótce dowieść, wyzwoleniu się od zewnętrznych wpływów jako takich.

Lęk przed zewnętrzem

I jeszcze raz przeglądam słowniki Akademii Francuskiej. W dziewiętnastowiecznym wydaniu po raz pierwszy pojawia się przymiotnik wpływowy (*influenceur*) (Académie française Auteur du texte 1835). A zatem wpływ, z chwilą, gdy przestaje być cechą ciał niebieskich i przestaje być tożsamy z daną raz na zawsze właściwością, zaczyna funkcjonować jako

przechodni atrybut. Wpływy można stracić. Można je umacniać. I można o nie walczyć.

Otóż to. Nowoczesność, odmieniając sens pojęcia „wpływ”, wplątuje je jednocześnie w niekończącą się wojnę, zamyka w pułapce podziałów na silnych i słabych, dominujących i zdominowanych, aktywnych i biernych. I chyba nie można mieć złudzeń, że dotyczy to jedynie humanistycznego rejestru. Choć w scjentystycznym rejestrze wpływ nie oznacza władzy, to jednak w równym stopniu o jej zdobycie tu chodzi. Nowoczesna nauka rzadko jest bezinteresowna. I jeśli w humanistyce dochodzi do głosu pragnienie, jakie żywią oświecone elity chcące oddziaływać na masy, to w nauce manifestuje się ambicja kształtowania otoczenia, panowania nad planetą, jej fauną, florą, surowcami. Jeśli badać wpływ, to po to, by zarządzać nim, przechwycić i wyzyskać do swoich celów. Czy przytoczone przeze mnie badania dotyczące trzmieli i pomidorów nie są na to wystarczającym dowodem?

Pozostajmy jednak przy socjologicznej wykładni wpływu. Przy wpływie filozofii, literatury, wielkich ludzi. Wpływie na społeczeństwo, wydarzenia polityczne, ducha wieku. Diaz pokazuje, że w dziewiętnastym wieku wpływ zaczyna być rozumiany jako alternatywa dla władzy sprawowanej przez instytucje państwowe, i w przeciwieństwie do niej nie wynika z hierarchicznej struktury społecznej, lecz z pewnego układu sił, który dla większości pozostaje ukryty. To władza rozproszona; często nie jest w ogóle osobowa, ale nawet, gdy jest sprawowana przez konkretną osobę, to dochodzi do głosu w kuluarach, nigdy publicznie. Jej działanie z definicji nie jest transparentne również dlatego, że wpływ nie działa w trybie natychmiastowym, nie daje się uchwycić w jasnym schemacie akcja-reakcja. Związek między przyczyną a skutkiem zostaje tu rozwodniony – inaczej niż w przypadku polecenia, które podwładnemu wydaje zwierzchnik, zacierając się on – nieznacznie, jak w perswazji czy agitacji, lub niemal całkowicie, jak podczas manipulacji. Wpływ to władza sprawowana przy użyciu podstępów tak, że ci którzy podlegają, nie podejrzewają jej istnienia.

Zagadka tej władzy; pytanie, jak daleko może ona sięgać to do pewnego stopnia temat genialnej noweli Guya de Maupassanta *Horla*. Ma ona formę dziennika. Jego autor, którego nagle zaczyna prześladować „straszne uczucie groźącego (...) niebezpieczeństwa”, z czasem nabiera przekonania, że rządzi nim obca zewnętrzna siła. Tę kronikę szaleństwa otwiera jednak pogodna relacja z wiosennego popołudnia, spędzonego leniwie na obserwowaniu sunących rzeką okrętów. Dopiero następny wpis zawiera niepokojące elementy. Narrator najpierw odnotowuje objawy przeziębienia, a następnie zasadniczą zmianę nastroju. Kolejne dni przyniosą podejrzenie, że w jego obecności przebywa niemal bez

przerwy obca, groźna istota, która w nocy go dusi, a w dzień kontroluje każdą jego czynność. „Jestem już niczym jako ja – zapisze któregoś dnia – niczym, jak tylko przerażonym i zniewolonym widzem obserwującym wszystkie uczynki, które spełniam” (Maupassant 1961, 104). Przełom przynosi notatka zamieszczona w *Revue du monde Scientifique*. Donosi ona o epidemicznym obłędzie szerzącym się w prowincji Sao Paulo. Dotknięci nim ludzie utrzymują, „że są ścigani, opętani, pędzeni jak ludzkie bydło przez niewidoczne, ale uchwytnie istoty, rodzaj wampirów, które we śnie wysysają z nich życie i które piją poza tym wodę i mleko, nie tykając rzekomo innych pokarmów” (ibid., 105). Narrator Maupassanta nie daje jednak wiary doniesieniom lekarzy, widzących w porzucaniu domów, opuszczaniu wsi w ucieczce przed zagrożeniem jedynie symptomy choroby, lecz jest przekonany, że oto wampir z Sao Paulo przybył do Francji. Że to jego wioził na pokładzie brazylijski masztowiec, którego jakiś czas można było zobaczyć na wodach Sekwany.

Z mojego punktu widzenia najważniejsze w noweli Maupassanta są kolejne etapy, przez które pisarz przewleka paranoidalną narrację dziennika. Obserwując zmianę swojego nastroju, bohater *Horli* zaczyna się dopytywać, „skąd biorą się te tajemnicze prądy, które przemieniają nasze szczęście w zwątpienie, a naszą ufność w rozpacz?” (Maupassant 1961, 95), zastanawiać się, czy można uchwycić tę zewnętrzną siłę, która wywołuje określone stany ducha. Lęk, którego źródło dopiero z czasem zacznie być określone jako „istota”, „stwór”, w tych początkowych wpisach w dzienniku dotyczy powietrza. „Niewidzialną mieszaninę gazu zamieszkują nieznanne potęgi, których tajemnicze sąsiedztwo wywiera na nas wpływ” (ibid.). Prześladowająca narratora obca zewnętrzna siła, gdzieniegdzie ujmowana osobowo, gdzie indziej wydaje się po prostu jednoznaczna z zewnętrzem. Na tę tożsamość wskazuje okrzyk, który wydaje z siebie w pewnej chwili narrator, przerażony działaniem nieznannej siły; okrzyk, który utworzy tytuł noweli *Hors-la!*, od francuskiego „Oto tam!”. Niebezpieczne okazują się relacje z otoczeniem. Tym samym otoczeniem, z którym związek na początku kreślony był jako ożywczy i kojący; jako „głębokie i subtelne korzenie, wiążące człowieka (...) z zapachem ziemi, miasteczek i samego powietrza” (ibid.).

Powietrze; otoczenie przynoszące zmienne nastroje; obcy niewidzialny stwór; działający podstępem hipnotyzer; plaga wampiryzmu przybyła z Brazylii. Kolejne upostaciowania horli odpowiadają różnym formom, jakie przybiera ten sam lęk. Przed zewnętrzem pojmowanym jako groźna siła zdolna w nas wnikać i przejąć kontrolę nad naszym zachowaniem. Bo „czy wszystko, co nas otacza, co widzimy nie patrząc, o co się ocieramy nie, widząc, czego dotykamy nie ujmując w palce, na co

napotykamy nie dostrzegając, wywiera na nas, na nasze organy, a przez organy na myśli i na samo serce raptowne, zdumiewające i niewytłumaczalne wrażenia?” (ibid.). Zewnątrz jest groźne, bo może wywołać zmiany w naszym postępowaniu. Oto prawda, której wyrazem jest okrzyk „*Hors-la!*” – że relacja, w jaką nowoczesny podmiot wchodzi z otoczeniem, ma lękowe podłoże.

Przekonanie, że wpływy trzeba zwalczać, w dużym stopniu umacnia w czasach Maupassanta krytyka literacka. W swych początkach zajęta przede wszystkim właśnie tropieniem śladów oddziaływania jednych pisarzy na drugich, ledwo zaczyna ona używać pojęcia wpływu, nadaje mu wydźwięk negatywny. Diaz tłumaczy to przemianami pola literackiego, w którym wraz z narodzinami nowoczesności dokonuje się odejście od zasady imitacji. Twórca nie naśladuje już ani natury, ani dzieł starożytnych.

Aby kwestia wpływu mogła zostać postawiona w sposób otwarty – wyjaśnia Diaz – wzorowy podmiot literacki nie może być już postrzegany jako skromny naśladowca rzemieślnika, ale jako oryginalny twórca: odmawiając bycia „kopią” (Young) i dążąc do zdecydowanej manifestacji swojej magnetycznej siły. (Diaz 1997, 23)

To przesunięcie w obrębie pola literackiego staje się punktem wyjścia dla projektu historii zachodniej poezji, jaki formułuje w 1973 Harold Bloom. „*Lęk przed wpływem*” z tytułu jego książki wiąże się właśnie z „z postoświeceniowym pragnieniem Geniuszu i Wzniosłości”. Wraz z nim „sztuka zaczęła oznaczać coś więcej niż tylko ciężką pracę” (Bloom 2002, 72). Bloom jednak znacząco przeformułowuje rozpoznania dziewiętnastowiecznej krytyki literackiej. Wpływ jego zdaniem nie oznacza, że poeci stają się mniej oryginalni. Przeciwnie, lęk przed wpływem warunkuje tu twórczy rozwój; wyzwalając w poecie mechanizmy obronne (zabiegi rewizyjne, jak jej nazywa krytyk), pozwala mu osiągnąć dojrzałość. Tę walkę, jaką młody poeta podejmuje ze starszym, Bloom rozpisuje, sięgając po matrycę freudowskiego romansu rodzinnego. Tak jak bój Edypa z Laosem, ma na celu zajęcie przez syna ojcowskiej pozycji. Tak „jeden poeta odchodzi od drugiego”. Miarą jego zwycięstwa jest odwrócenie relacji między przyczyną a skutkiem: następuje, gdy adeptowi udaje się nadać sobie status prekursora.

Bloom swoje rozważania ogranicza do poezji, w tym studium proponując spojrzeć na tę książkę nie tyle jak na teoretycznoliteracką rozprawę, ile jak na jeszcze jedną wersję narracji emancypacyjnej rozwijanej przez nowoczesność. Sam Bloom pokazuje zresztą, że historia poetyckiego

wpływu jest częścią historii wpływu w ogóle. „Początkowo – zauważa – ulegać wpływowi znaczyło podlegać emanacji eterycznego gwiazdnego fluidu, który oddziaływał na nasz charakter i przeznaczenie, i przeobrażał wszystkie ziemskie byty” (Bloom 2002, 71). Z czasem jednak jego miejsce „zajęła tajemna moc pochodzenia ludzkiego: »tajemna«, bo niewidzialna i niewyczuwalna” (ibid., 83). To moment, w którym wpływ zaczyna się jawić jako zagrożenie, staje się źródłem lęku. A dla podmiotu sprawdzianem stają się autonomia i sprawczość. Bo czy opisana przez Blooma droga twórcy, który osiąga dojrzałość, gdy wyzwala się od zewnętrznych sił, zagrażających jego autonomii, nie przypomina opowieści o narodzinach nowoczesnego podmiotu? Wyzwolić się od wpływu po to, by go zacząć wywierać, zwyciężyć w walce o pierwszeństwo, odwrócić „naturalny” porządek, urodzić własnego ojca – to wszystko wersje mitu o przekroczeniu fatum fundamentalnego dla rewolucji francuskiej. Nie bez przyczyny jej historię można opowiedzieć, korzystając z mitu edypalnego (Hunt 1992).

Z Bloomem jako historykiem zachodniej poezji nowoczesnej polemizowały rzecz jasna badaczki feministyczne. W książce z 1979 Sandra Gilbert i Susan Gubar, wychodząc od konstatacji, że „teorii lęku przed wpływem nie można po prostu odwrócić tak, by wyjaśniała sytuację kobiety-pisarki” (Gilbert i Gubar 2000, 48). Analizując dziewiętnastowieczne pisarstwo kobiet, po raz pierwszy tak licznie wkraczających do świata literatury, Gilbert i Gubar dochodzą do wniosku, że powracające w nim motywy zamknięcia, szaleństwa, autodestrukcji byłyby raczej wyrazem „lęku przed autorstwem”. Pozbawione genealogii pisarki, działając w próżni, muszą wykształcić własny język i zapoczątkować własną tradycję. Stąd podstawowym doświadczeniem dziewiętnastowiecznej autorki staje się „radykalny lęk, że nie może, nie potrafi ona stworzyć i że – ponieważ pozbawiona jest ona szansy na zostanie »prekursorką« – akt pisania oznaczać będzie dla niej alienację lub destrukcję” (ibid., 49). U Gilbert i Gubar autorstwo tekstu jest progiem emancypacji, momentem, w którym kobieta-pisarka może się upodmiotowić. Jest to więc projekt, w którym – znów – o upodmiotowieniu decydują sprawczość i autonomia. Tylko poprzez wzięcie w posiadanie tekstu, można się ulokować po „odpowiedniej” stronie konfliktu między posiadanymi i posiadającymi, pomiędzy opanowanymi i panującymi, przejętymi i przejmującymi.

Czy istnieje jakiś inny model emancypacji? Nie wydaje mi się. Emancypacja oznacza przecież wyzwalenie się od czegoś, uniezależnianie się, zrywanie więzów ograniczających wolność i sprawczość jednostki. Prowadzi ona do upodmiotowienia poprzez – obiecywane tak przez rewo-

lucyjny mit o przekroczeniu fatum, jak i kapitalistyczne hasło okiełznania natury – odcięcie się od zewnętrznych wpływów. Rewersem jednak tak pojmowanej emancypacji jest lękowy charakter relacji, w jaką podmiot wchodzi ze swoim otoczeniem. Dlatego lubię czytać Horłę od końca do początku. Jako opowieść, w której lęk przed obcością, przed okrętem przybywającym z innego kontynentu przechodzi w kontemplację otoczenia, a niezbadane moce, niewytłumaczalne wpływy okazują się zapachem ziemi, domów, powietrza.

Wiedza ujarzmiona

W cyklu wykładów poświęconych produkcji wiedzy Michel Foucault zastanawia się nad możliwością uprawiania teorii w poprzek uniwersyteckich podziałów na dyscypliny, których normalizujące tendencje, sztywno określone ramy metodologiczne udaremniają wszelkie poznanie. Krytykując hegemoniczny charakter wiedzy akademickiej spychającej poza swój obręb wszystkie nienaukowe, niedyscyplinarne formy wiedzy, proponuje on zwrócić się ku wiedzy ujarzmionej, a więc tym formom produkcji wiedzy, które „zostały przysypane i ukryte pod funkcjonalnymi całościami lub formalnymi systematyzacjami” (Foucault 1998, 19). Nie chodzi więc o to, co zapomniane, ale o takie postaci wiedzy, które zostały uznane za nierozumne, zabobonne, obskurantkie. Foucault określa je jako „wiedzę naiwną, podrzędną w poznawczej hierarchii, leżącą poniżej wymaganego poziomu naukowości” (ibid., 20). Ten opis mechanizmu upodrzednienia pewnych form wiedzy przystaje do zmian, jakim w okresie oświecenia zaczął ulegać status astrologii. Najpierw okrajana, rewidowana zgodnie z nowymi wytycznymi badań empirycznych, wraz z narodzinami nowoczesności zostaje ona wyłączona z pola nauki i ulokowana w pobliżu magii i praktyk okultystycznych. Więcej, zaczyna funkcjonować jako straszak dla naukowców i naukowców.

Biolożka i dziennikarka naukowa Linda Geddes w książce *W pogoni za słońcem* przytacza badania Francisa Levi’ego, publikowane między innymi w *European Journal of Cancer and Clinical Oncology* i *Journal of Clinical Oncology*. Punktem wyjścia była dla niego obserwacja, że „zdrowe komórki różnią się od nowotworowych pod kilkoma względami: między innymi dzielą się tylko w określonych porach dnia, w przeciwieństwie do komórek zrakowaciałych, przynajmniej w niektórych rodzajach raka” (Geddes 2019, 87). Dla Leviego oznaczało to, że dany lek może przynieść różne efekty, w zależności od pory dnia. „Doszedł [on] do wniosku,

że gdyby zdołał zidentyfikować okna czasowe, w których zdrowe komórki są uśpione, ale komórki nowotworowe dzielą się, wówczas można by podawać pacjentom większe dawki chemioterapii przy mniej nasilonych efektach ubocznych” (ibid., 88). To jeden z wielu przykładów badań dowodzących zależności żywych organizmów od cyklu dobowego. I nie powinien on właściwie dziwić. Od dawna wiadomo przecież, że włosy i paznokcie najszybciej rosną rano. A ludzkie ciało – mimo rozwoju technologii – nigdy nie przestało funkcjonować w ścisłym związku z cyklem dobowym i w zależności od pory dnia bądź nocy zmienia się jego temperatura, tętno i ciśnienie krwi. Że odczuwa *jet lag*. A jednak kiedy Levi zaczyna przekonywać swoich współpracowników, by zsynchronizować pory podawania leku z rytмами dobowymi argumentując to, że pora podawania leków odmieni ich działanie, w pierwszej kolejności słyszy, by „trzymał się z dala od astrologii” (ibid.).

Co tak groźnego, kłopotliwego jest w wiedzy, że ludzkie ciało funkcjonuje w zależności od ciał niebieskich? Co tak szkodliwego dostrzeżono w astrologii, której obszar badań pokrywałyby się dziś w dużej mierze z meteorologią, geologią czy fizyką atmosfery? Oczywiście, słusznie podkreśla się często, że duży udział w dezawuowaniu astrologii odegrało chrześcijaństwo, które koncepcji oddziaływania ciał niebieskich musiało się przeciwstawić, by ocalić dogmat wolnej woli. Mając jednak w pamięci, że przez kilka wieków współistniało ono z obecnością astrologów tak na uniwersytetach, jak i na monarszych dworach, nie przeceniałabym jego roli. Ujarzmienia astrologii dokonała nowoczesna nauka, a na fakt ten nowe światło wydaje się rzucać historia pojęcia „wpływ”. Jak już pisałam, na początku dziewiętnastego wieku zaczyna ono robić karierę w naukach humanistycznych, dostarczając paliwa nowoczesnej narracji o sprawczości ludzkiego podmiotu, zdolnego przezwyciężyć wszelkie ograniczenia stawiane przez naturę. Czy nie dla tej właśnie narracji tak kłopotliwa, szkodliwa, groźna okazuje się astrologia, która, jeśli zajmowała się wpływem ciał niebieskich na życie człowieka, to niekoniecznie po to, by ten wpływ ograniczyć?

Ponieważ to rewolucja przemysłowa, rozpoczynając erę paliw kopalnych, zapoczątkowała proces zmian klimatu, przyjmuje się, że u źródeł katastrofy klimatycznej leży rozwój nauki i technologii. Pytanie o to, jak mogłaby rozwinąć się astrologia, gdyby nowoczesność nie zdyskwalifikowała jej jako nauki, każe inaczej postawić tę kwestię. To nie przyrost wiedzy doprowadził do kryzysu ekologicznego, lecz jej ubytek. Z nauki o wpływach ciał niebieskich na życie wykrojono tę część badań, których uprawianie wymagało odsunięcia na plan dalszy pragmatycznego pytania, w jakim stopniu umożliwią one dalsze oddziaływanie człowieka na

Ujarzmienia astrologii dokonała nowoczesna nauka, a na fakt ten nowe światło wydaje się rzucać historia pojęcia „wpływ”.

środowisko. Co przyniosłyby badania ponawiające pytanie o relację między tym, co dzieje się na Ziemi a tym, co dzieje się nad jej powierzchnią, w atmosferze, na innych gwiazdach, na innych planetach? Czy, kontynuując debatę średniowiecznych i nowożytnych astrologów, spierających się o to, jak należy interpretować arystotelesowską formułę „człowieka rodzi człowiek, ale także i Słońce” (Arystoteles 2003a), nauka ta zdołałaby powstrzymać katastrofę klimatyczną?

Z ostrożnie postawionych hipotez przez autorów badań na temat trzmieli jedna wydaje mi się fascynująca. Zważywszy przecież na symbiotyczny charakter relacji między trzmielami, nie można wykluczyć, że reakcja roślin jest po prostu ich własną strategią adaptacyjną do zmian klimatu. Rośliny „aktywnie reagując na uszkodzenia wywołane przez owady, mogą zredukować negatywne skutki asynchronii” (Pashalidou i in. 2020), bo nakarmione trzmielami zapylą rośliny, które dzięki temu będą mogły dalej się rozmnażać. Hipoteza ta każe pomyśleć o trzmielach jak o częściach układu rozrodczego roślin. Jak o organizmie, który jest organem, nie przestając być organizmem, jak o części, która jest całością, nie przestając być częścią, jak o mikrokosmosie, który i makrokosmosem.

Hipoteza ta każe pomyśleć o trzmielach jak o częściach układu rozrodczego roślin. Jak o organizmie, który jest organem, nie przestając być organizmem, jak o części, która jest całością, nie przestając być częścią, jak o mikrokosmosie, który i makrokosmosem.

Wykaz literatury

- Académie française Auteur du. 1694. *Le dictionnaire de l'Académie française*. T. 1, A-L. Paris: Jean Baptiste Guignard. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k503971>.
- . 1762. *Dictionnaire de l'Académie française*. T. 1. Paris: Bernard Brunet. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k504034>.
- . 1835. *Dictionnaire de l'Académie française*. T. 1. Paris: Firmin Didot. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50407h>.
- Arystoteles. 2003a. *Fizyka. Dzieła wszystkie*. T. 2. Tłum. Kazimierz Leśniak. Warszawa: PWN.
- . 2003b. „O powstawaniu i niszczeniu.” W *Dzieła wszystkie*. Tłum. Kazimierz Leśniak. T. 2. Warszawa: PWN.
- Bacon, Francis. 1857. „De augmentis scientiarum.” W *The Work of Francis Bacon*. T. 1, red. James Spedding i in. London: Longmans.
- Bloom, Harold. 2002. *Lęk przed wpływem. Teoria poezji*. Tłum. Marcin Szuster. Kraków: Universitas.
- Chittka, Lars. 2020. „The Secret Lives of Bees as Horticulturists?” *Science* 368(6493): 824–825. <https://doi.org/10.1126/science.abc2451>.
- Diaz, José-Luis. 1997. „Un siècle sous influence.” *Romantisme* 27(98):

- 11–32. <https://doi.org/10.3406/roman.1997.4286>.
- Foucault, Michel. 1998. *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*. Tłum. Małgorzata Kowalska. Warszawa: KR.
- Geddes, Linda. 2019. *W pogoni za słońcem. O świetle słonecznym i jego wpływie na ciało i umysł*. Tłum. Andrzej Wojtasik. Kraków: Insignis.
- Gilbert, Sandra M., i Susan Gubar. 2000. *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*. New Haven: Yale University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1958. *Wykłady z filozofii dziejów*. T. 1. Tłum. Adam Landman. Warszawa: PWN.
- Hunt, Lynn. 1992. *The Family Romance of the French Revolution*. Berkeley: University of California Press.
- Koselleck, Reinhart. 2009. „Rewolucja jako pojęcie i jako metafora. O semantyce niegdyś górnołotnego pojęcia.” W *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*. Tłum. Wojciech Kunicki i Jarosław Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Linde, Samuel Bogumił. 1854a. *Słownik języka polskiego*. T. II, G-L. Lwów: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich. <http://archive.org/details/sownikzykapolsk02linduoft>.
- . 1854b. *Słownik języka polskiego*. T. VI, U-Z. Lwów: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich. <http://archive.org/details/sownikzykapolsk06linduoft>.
- Maupassant, Guy de. 1961. *Horla i inne opowiadania*. Tłum. Irena Wieczorkiewicz. Warszawa: Czytelnik.
- Menuret, Jean-Joseph. 1766. *L'Encyclopédie*, 1re éd. Paris: Briasson, David l'aîné, Le Breton, Durand.
- Pashalidou, Foteini, Harriet Lambert, Thomas Peybernes, Mark Mescher, i Consuelo De Moraes. 2020. „Bumble bees damage plant leaves and accelerate flower production when pollen is scarce.” *Science* 368 (maj): 881–884. <https://doi.org/10.1126/science.aay0496>.
- Ptolemaeus, Claudius. 2012. *Czworoksiąg/Tetrábiblos*. Tłum. Grzegorz Muszyński. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Schmitt, Carl. 2012. *Teologia polityczna i inne pisma*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Trotz, Michał Abraham. 1764. *Nowy dykcyonarz to iest Mownik polsko-niemiecko-francuski...* Leipzig: Johann Friedrich Gleditsch.

KATARZYNA CZECZOT – literaturoznawczyni, feministka, adiunktka w Instytucie Badań Literackich PAN. Interesuje się literaturą i kulturą wizualną od Rewolucji Francuskiej do czasów współczesnych. Współautorka wystawy „Polka. Medium-cień-wyobrażenie” w Centrum Sztuki Współczesnej Zamek Ujazdowski, Warszawa 2005. Współredaktorka *Encyklopedii Gender* (2014), autorka książki *Ofelizm. Romantyczne zaawłaszczenia, feministyczne interwencje* (2016). W serii „Nowa Biblioteka Romantyczna” wydała trzy antologie: *Magnetyzm* (2016), *Praktyki psychiatrii* (2018) i (wraz z Michałem Pospiszylem) *Romantyczny antykapitalizm* (2018). Recenzje i eseje pisała m.in. dla *n.paradoksy*, *Tekstów Drugich*, *Praktyki Teoretycznej*, *Widoku*, *Notatnika Teatralnego*, *Czasu Kultury*, *Dwutygodnika*, *Glissando*. Członkini redakcji *Praktyki Teoretycznej* i *Wieku XIX*.

Dane adresowe:

Instytut Badań Literackich PAN
ul. Nowy Świat 72
00-330 Warszawa
email: ka.czczot@gmail.com

Cytowanie:

Czczot, Katarzyna. 2021. „O wpływach ciał niebieskich. Wstęp do astrologii politycznej.” *Praktyka Teoretyczna* 41(3): 71–90.

DOI: 10.14746/prt.2021.3.4

Author: Katarzyna Czeczot

Title: On the Influence of Celestial Bodies. Introduction to the Political Astrology

Abstract: The starting point of this paper is the transformation of the notion of influence, which as late as in the seventeenth century was defined as acting of celestial bodies upon the Earth, and only in the nineteenth century did it take on its present, more general meaning. I sketch this transformation against the background of other processes characteristic of modernity. One of them is the eradication of astrology from the field of science, linked to the triumph of dualistic philosophy and the birth of industrial capitalism, which together objectified and commodified nature. The second of these processes is the career that the concept of influence begins to make in the nineteenth century, becoming one of the most important categories not only of the natural sciences but also of the social sciences, where, understood more as spiritual power, it allows to describe the action of ideas on society and of intellectuals on government. The third one – the birth of the modern subject with its characteristic „influence anxiety“. These contexts, outlined in the article, allow us to see modernity in a new light – as a civilization in which influence

that of the environment might exert on humans is unambiguously classified as a threat. They also allow us to ask the question to what extent may the modern redefinition of the relationship between man and the cosmos held responsible for the ecological crisis.

Keywords: influence, astrology, celestial bodies, modernity, ecological crisis, 19th Century

AGNIESZKA URBAŃCZYK

Terra Ignota. Marksizm kosmiczny
jako marksizm apofatyczny

Tekst poświęcony jest problematyzującemu charakter współczesnych utopii cyklowi *Terra Ignota* Ady Palmer. Opisowanemu przez Palmer dwudziestemu piątemu wiekowi, w którym zniesiono płęć kulturową, państwa narodowe czy tradycyjny model rodziny, nie znosząc zarazem nierówności, przeciwstawiona zostaje postawa Utopian – niewielkiego ułamka fikcyjnej populacji. Choć ukazywana w powieściach rzeczywistość przez większość bohaterów traktowana jest jako utopia, Utopianie odmawiają przystania na nią, podejmując się nieustającej pracy w imię zerwania ze współczesnością i zobowiązując się poświęcić całe życie przyszłości. Utopia, ponieważ państwa pozbawione są terytoriów, nie może utworzyć na Ziemi przestrzennej enklawy i decyduje się na terraformację Marsa, choć nie dysponuje jednolitą wizją przyszłości i wspólnym celem poza opuszczeniem Ziemi. Działania Utopian nie są podejmowane w imię koherentnej wizji, a wypływają ze sprzeciwu wobec porządku faktycznego, znaturalizowanego przez większość społeczeństwa. Strategia Utopian omówiona zostaje jako przykład marksizmu apofatycznego, który postulował China Miéville. Niedostarczający pozytywnych projektów marksizm apofatyczny pozostaje potężnym narzędziem krytyki współczesności i bodźcem pobudzającym do działania.

Słowa kluczowe: utopia, marksizm apofatyczny, *Terra Ignota*, Ada Palmer, science fiction

Klasykne, formalistyczne ujęcia teoretyczne science fiction (oraz wyrosła z nich, do dziś żywa tradycja marksistowskich *science fiction studies*) traktowały ten gatunek jako z definicji antyhegemoniczny. Darko Suvin, dający początek nurtowi badawczemu kontynuowanemu między innymi przez Fredrica Jamesona, Gerry'ego Canavana czy Chinę Miéville'a, genezy science fiction upatrywał w utopii, sięgającej jeśli nie Apulejusza, to na pewno Thomasa Moore'a. Jak twierdził, „utopia stanowi heurystyczne narzędzie doskonałości, byt epistemologiczny, nie ontologiczny” (Suvin [1979] 2016, 66)¹. Jej zadaniem w takim ujęciu jest umożliwić poddanie współczesnej rzeczywistości refleksji i wskazać odbiorcom możliwość jej zmiany za pośrednictwem obrazów odmiennej organizacji świata. Suvin dowodził, że

Obcy – utopianie, potwory lub po prostu odmienni nieznajomi – są lustrem człowieka tak samo, jak odmienny kraj jest lustrem tego świata. Ale to lustro nie tylko odbija, ale też przekształca, jest dziewiczym łonem i alchemiczną prądnicą: lustro jest tygłem. (Suvin [1979] 2016, 17)

Analogiczną funkcję utopii wskazuje Vincent Geoghegan, dowodząc, że utopia może być postrzegana jako

szkic lepszej przyszłości, „powinno być”, które przeciwstawiamy „jest”. Możliwość takiej przyszłości burzy samozadowolenie i pomaga przełamać bezruch istniejącego społeczeństwa, pokazując, że nie jest ani wieczne, ani archetypowe, a stanowi wyłącznie jedną formę spośród wielu. (Geoghegan 2008, 16)

Wychodzący z suwinowskich założeń Carl Freedman twierdził, że dialektyka rozpoznania i wyobcowania stanowi podstawowy mechanizm zarówno fantastyki naukowej, jak i marksizmu. Celem obu jest zniszczenie podtrzymujących obecny porządek społeczny iluzji i obnażenie arbitralności w tym, co znaturalizowane, tak by możliwe stało się stworzenie świata nowego i lepszego (Freedman 2009, 72–74). Jeśli przyjąć takie założenie, science fiction można by opisywać jako fabularyzowaną teorię krytyczną, a różnica pomiędzy utopią jako światem przedstawianym w dziełach fikcjonalnych a społeczną myślą utopijną zostaje niemal zatarta.

1 W wypadku wszystkich cytatów, gdy cytowane są publikacje anglojęzyczne – przekład filologiczny własny. Fragment książki Suvina (krótki esej *Poetyka science fiction*) został przełożony na język polski dwukrotnie – przez Barbarę Okólską już w 1989 roku i przez Krzysztofa M. Majaw 2018 roku. Dostępny po polsku fragment nie zawiera jednak wszystkich partii opracowania Suvina, do których się odwołuję.

W dwudziestym wieku nawet popularna fantastyka naukowa, jak choćby serial *Star Trek* w swoich licznych odśłonach, często pełniła taką właśnie funkcję, oferując wizje kolejnych utopii wolnych od kapitalizmu i obrazy świata takiego, jakim mógłby być. W ostatnich dekadach dochodzi jednak do coraz bardziej widocznego załamania, szczególnie w odniesieniu do wyobrażeń o przyszłości. Canavan (2018) dowodzi, że główną funkcją SF – szczególnie tego adresowanego do młodzieży – staje się wytwarzanie skryptów poznawczych i behawioralnych, które pozwolą odnaleźć się w rzeczywistości po katastrofie klimatycznej. Nawet teksty kultury ukazujące świat, który jakimś cudem katastrofy uniknął lub się po niej podniósł – wielokrotnie stanowiące adaptacje starszych tekstów czy wznowienia wcześniejszych francyz – coraz częściej odchodzą od prezentacji rzeczywistości radykalnie odmiennej od tej znanej z empirii. Skupiają się raczej na postępie technologicznym, rezygnując z wyobrażeń o towarzyszącej mu zmianie porządku społecznego. Kapitalizm i wynikająca z niego stratyfikacja społeczna nie tylko nie zostają w nowych tekstach zastąpione innym modelem, ale – jak pokazują chociażby nowe wcielenia *Star Treka*, w szczególności serial *Picard*² – są wprowadzane i prezentowane jako obecne od zawsze (a więc znaturalizowane) w seriach do tej pory wobec kapitalizmu krytycznych. Rozciągający się na nasze wizje przyszłości realizm kapitalistyczny jawi się obecnie jako drugi obok katastrofizmu, przejawiającego się w narracjach postapokaliptycznych lub dotyczących wyczerpania zasobów (Canavan 2018)³, nurt dominujący w fantastyce naukowej – tak jakby gatunek powoli zatracił swoją zdolność do prezentowania programu pozytywnego.

2 Od dokonania w 2009 roku przez J. J. Abramsa rebootu franczyzy *Star Trek* nie tematyzował nierówności w kapitalizmie i nie odnosił się do tego zagadnienia, choć robił to od lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku. W pierwszym sezonie *Picarda* (2020) kapitalizm – do tej pory obcy Zjednoczonej Federacji Planet, w której zaspokojenie podstawowych potrzeb było zagwarantowane, a praca miała służyć wzbogaceniu wewnętrznemu – pokazany został jako powszechnie panujący porządek. Nigdzie nie zostaje wyjaśnione, jak i kiedy kapitalizm wkroczył do Federacji.

3 Tendencje do ukazywania świata po katastrofie klimatycznej bądź świata na skraju wyczerpania zasobów uwidaczniają się w licznych dwudziestopiętowiecznych tekstach kultury – Canavan wymienia jako przykłady superprodukcje (*Wall-E*, *Igrzyska śmierci*, *Avengers: Wojna bez granic*) i teksty nieco bardziej niszowe (między innymi *Droga* Cormaca McCarthy'ego, *New York 2140* Kima Stanleya Robinsona, film *Plastic Bag* Ramina Bahraniego czy komiks *Tutaj* Richarda McGuire'a). W nurt postapokaliptyczny niewątpliwie wpisują się również cieszące się ogromną popularnością książki i serial *The Expanse* oraz powieść *Toromorze* Chiny Miéville'a.

W tym tekście chciałabym zwrócić uwagę na fakt, że – jak pokazuje koncepcja marksizmu apofatycznego Chiny Miéville’a – program pozytywny nie jest konieczny, by dało się podjąć krytykę zastanego porządku. Skupię się na relatywnie słabo rozpoznawalnym fantastycznonaukowym cyklu *Terra Ignota* Ady Palmer. Cykl pozwala sproblematyzować (neo)liberalny charakter współczesnych utopii, wobec którego tylko *via negativa* może jawić się jako impuls do działania. Wyzwolenie z kapitalizmu w powieściach Palmer powiązane zostaje z ucieczką z planety. By rozważania na ten temat były możliwe, trzeba jednak dokonać pobieżnego opisu fikcyjnej rzeczywistości, której wąska grupa postaci się sprzeciwia. Dlatego też niniejszy artykuł będzie podzielony na sekcje odpowiadające różnym wydaniom utopii – od utopii liberalnej (którą stanowi świat przedstawiony w powieściach Palmer), przez utopię apofatyczną (której przedstawicielem jest jedna z opisanych w cyklu Pasiek), po utopię kosmiczną jako odpowiedź na niemożliwość ucieczki przed kapitalizmem na Ziemi.

Utopia liberalna

Na niezakończony jeszcze cykl *Terra Ignota* składają się powieści *Do błyskawicy podobne* (*Too Like the Lightning*), *Siedem kapitulacji* (*Seven Surrenders*), *Zdecydowani na walkę* (*The Will to Battle*) i mające się dopiero ukazać w listopadzie 2021 roku *Perhaps the Stars* (którego polski tytuł zapewne brzmieć będzie *Być może gwiazdy*). Pierwszy tom nominowany był do Nagrody Hugo, choć ostatecznie jej nie otrzymał. Mała popularność cyklu w środowiskach fanowskich wynika zapewne częściowo z tego, że został on napisany angielszczyzną stylizowaną na osiemnastowieczną (czego zresztą polskie tłumaczenia nie oddają w pełni). Początkowo opiera się na jukstapozycjach oraz permutacjach motywów znanych z literatury tego okresu, szczególnie literatury sentymentalnej, by z czasem, zbliżając się bardziej ku klasycyzmowi, zacząć w coraz większym stopniu naśladować *Iliadę*. Niewiarygodny narrator równolegle relacjonuje wydarzenia i wdaje się w spory z filozofami oświecenia: markizem de Sade’em, Jeanem-Jakiem Rousseau, Voltairem czy Thomasem Hobbesem. Niekiedy traktuje ich jako pełnoprawnych bohaterów, którzy otrzymują własne partie dialogowe, zaś postaci mityczne – jak Achilles czy Patroklos – zostają włączone w ontologię świata przedstawionego i mają kluczowy wpływ na kolejne wydarzenia. Dodatkową barierę dla

odbiorcy może stanowić fakt, że same partie mimetyczne⁴, w szczególności dialogi, napisane są językiem nieprzystającym ani do modelu osiemnastowiecznego, ani do współczesnego. Postacie żyją w dwudziestym piątym wieku, w którym całkowicie zniesiono ideę płci kulturowej, co oznacza brak jakichkolwiek nieneutralnych płciowo zaimków. Sam narrator, usiłując odtworzyć język osiemnastowieczny, przypisuje bohaterom zaimki nacechowane płciowo w sposób niekiedy zupełnie arbitralny i oderwany zarówno od ich zewnętrznych cech płciowych, jak i tożsamości.

Zanik genderu to zaledwie jedna z wielu zmian, jakie przez wieki przeszło społeczeństwo w świecie przedstawionym. Dzięki automatyzacji czas pracy uległ skróceniu do dwudziestu godzin tygodniowo i osoby pracujące więcej – nazywane wokerami – robią to nie z konieczności, ale z powołania i cieszą się ogromnym szacunkiem. Profesjonalizacja doprowadziła do porzucenia idei rodziny zarówno wielopokoleniowej, jak i nuklearnej, wypartych przez basze – grupy dorosłych wykonujących wspólny zawód, dzielących swoje zainteresowania bądź darzących się nawzajem dostateczną sympatią, by zamieszkać razem i ewentualnie wychować potomstwo. Religia po wydarzeniu nazywanym Wojną Kościołów została zepchnięta całkowicie do sfery prywatnej i poza specjalnymi rezerwatami (takimi jak Watykan) panuje zakaz rozmawiania o niej z kimkolwiek oprócz przeszkolonych i nieujawniających własnych przekonań senseistów, pełniących równocześnie funkcję terapeutów i teologów. Pierwsze dwa tomy cyklu opatrzone są nawet zakorzenionymi w świecie przedstawionym *trigger warnings*, do których obok zrozumiałych kategorii takich jak „gwałt; wzmianki o seksie z użyciem przemocy” włączone zostają ostrzeżenia: „obszerne i długie dyskusje na tematy religijne (...); teologiczna brutalność; (...) religijne przekonania realnych, żyjących osób” (Palmer 2019a, 6).

Pod wpływem postępu technologicznego, w wyniku którego wynaleziono znacznie szybsze niż dotychczas środki transportu, doszło do rozkładu państw narodowych. Jak w roku 2131, w obliczu perspektywy wybuchu kolejnej wojny światowej, deklarował król Hiszpanii, „to absurd zmuszać kogoś, kto ma ojca w jednym kraju, matkę w drugim, urodził się w trzecim, a pracuje w czwartym, do deklarowania lojalności wobec arbitralnie określonego geograficznego państwa” (Palmer 2019b, 125). Właściciele trzech największych firm transportowych, za którymi stała

4 W rozumieniu *mimesis* zaproponowanym przez Marie-Laure Ryan (2012) jako przeciwstawnej *diegesis*.

„trzecia część ludności świata, i to ta najbogatsza” (Palmer 2019b, 122), wypracowali zatem następujące stanowisko:

Co to jest „naród”? (...). To grupa ludzi połączonych więzią. Nie więzią krwi i geografii, lecz przyjaźni i zaufania. (...) Amerykanie, Ameryka nie jest już waszym państwem. Są nim przyjaciele, którzy żyją i pracują razem z wami, w Afryce, Europie, Azji, Australii, w obu Amerykach i we wszystkich zakątkach Ziemi. Waszymi rodakami są ci, którzy chodzili z wami do szkoły, którzy kibicowali tym samym drużynom, dorastali z wami, dzielili się z wami osobistymi sekretami przez Internet, a dzisiaj podziela się z wami chlebem w waszym domu, na którymkolwiek kontynencie się on znajduje. Waszym państwem jest organizacja, którą wybraliście, by broniła waszej rodziny i własności (...). (ibid., 123)

Pojęcie nacji zostało w świecie przedstawionym zastąpione przez dobrowolnie wybieraną, pozbawioną terytorium i często działającą na wzór korporacji Pasiękę, przynależność do której można zmienić, a której wybór opiera się na wyznawanych wartościach i preferowanym systemie władzy. Największą z siedmiu istniejących w dwudziestym piątym wieku Pasięk stanowią przywiązani do tradycji i odwołujący się do idei Cesarstwa Rzymskiego Masoni pod dyktando cesarza, drugą – specjalizujący się w pomocy medycznej, opiece, edukacji, działalności charytatywnej i pracy afektywnej, podejmujący decyzje poprzez demokrację bezpośrednią Kuzyni. Z kolei wywodzący się bezpośrednio z korporacji o tej samej nazwie Mitsubishi, którzy wchłonęli Greenpeace, zainteresowani są wielkim biznesem, a ich główne zasoby stanowią ziemia i nieruchomości. Rozmiar posiadanego obszaru bądź liczba nieruchomości decydują o wadze głosu danego obywatela. Nazwa stanowiących demokrację parlamentarną Europejczyków może być myląca, bowiem do Pasięki należą wszystkie osoby wciąż identyfikujące się z jakąkolwiek grupą narodową, niezależnie, czy wywodzi się ona z terytorium Europy. Kładący nacisk na szeroko pojętą ambicję, dążenie do sukcesu na dowolnym polu i indywidualne osiągnięcia Humaniści stanowią w teorii demokrację, ale u władzy znajdują się celebryci, zazwyczaj arystokratycznego pochodzenia. Wśród nielicznych i skupionych na psychologii, kognitywistyce i cybernetyce Gordian panuje akademicka merytokracja i głową struktury politycznej jest rektor najważniejszej uczelni. Najmniejszą i najbardziej odstającą od reszty Pasiękę stanowi traktowana z niechęcią lub pobłażaniem Utopia, na której chciałabym się skupić w dalszej części wywodu.

Opisywany przez Palmer dwudziesty piąty wiek zdaje się realizacją (a może raczej parodią) liberalnych fantazji – od *trigger warnings*, przez zanik płci kulturowej, odejście od tradycyjnego modelu rodziny, po rozpad państw narodowych w imię dobrowolnej przynależności do wybranych struktur. Jak wskazuje jedna z postaci, „nasz świat jest daleki od doskonałości, ale ludzie nigdy nie byli szczęśliwsi, zdrowsi, bardziej produktywni, wolni i równi” (Palmer 2020, 57). W drugim tomie serii do wiadomości publicznej trafia jednak informacja, że od setek lat pókój społeczeństwu zapewniają zatwierdzone przez władze części Pasięk zabójstwa tysięcy niewinnych osób. Ich śmierć pozwalała uzyskać stabilizację polityczną, a ich status społeczny był na tyle niski, by zgon nie wzbudził podejrzeń. Jeden z bohaterów, cenzor Vivien Ancelet, wygłasza wówczas płomienną mowę, której zadaniem jest powstrzymanie wybuchu rewolucji:

Zanim posłuchacie Snipera albo Tulliusa Mardiego, którzy mówią wam, że krwawa rewolucja jest jedyną drogą mogącą prowadzić do lepszego świata, uświadomcie sobie, że odrzucacie utopię! (...) Osiągnęliśmy wszystko, o co walczyły poprzednie pokolenia. (...) Gdybym miało wehikuł czasu, mogłobyem przenieść się w przeszłość i odszukać któreś ze starożytnych królów, wszystko jedno które, i pokazać mu nasz świat. Ropłakałoby się z zazdrości na widok tego, co mają nawet najskromniejsi z nas – baszobudynek ciepły zimą, a chłodny latem, wygodne ubrania, urzędnicy wykonujące pracę tysięcy służących, wolny wybór baszu, wolny wybór małżonka, wolny wybór praw, które nami rządzą, oraz pracy, którą [sic!] sprawia nam satysfakcję i musimy na nią poświęcać tylko dwadzieścia godzin tygodniowo, a przez resztę życia możemy słuchać muzyki dostępnej po naciśnięciu guzika, czytać takie książki, jakie zapagniemy, podróżować bezpiecznie po świecie i jeść dobrze jak królowie, a nawet lepiej! (...) Nasz świat jest utopią. Nie jest doskonały ani ukończony, niemniej pozostaje utopią w porównaniu ze wszystkimi poprzednimi epokami. (Palmer 2019a, 354–355)

Wypowiedź Anceleta⁵, wraz z kończącym ją apelem: „Potrzebujemy powolnych, spokojnych zmian, by uczynić nasz dobry świat lepszym, a nie wojny czy rewolucji, które zniszczyłyby wszystko” (ibid., 355), może być potraktowana jako *credo* liberalizmu.

Stosowane przez Anceleta rozumienie utopii jest bardzo interesujące z kilku względów. Po pierwsze, utopia jest tu kategorią relatywną. Warunkiem nadania tego miana określonej wersji rzeczywistości nie jest już jej

5 W wypadku postaci, które prywatnie identyfikują się z jakąś płcią kulturową, pozwalam sobie stosować formy gramatyczne korespondujące z ich genderem.

Wszelkie zmiany, z wprowadzeniem Pasiek na czele, wcale nie zniósły nierówności. Pozwoliły jedynie wybierać, z czego dokładnie doświadczana przez jednostkę nierówność ma wynikać, a zatem wytworzyły w podmiotach przekonanie, że ich pozycja jest wynikiem własnych decyzji.

doskonałość, ale sam fakt, że jest ona lepsza od tego, co ją poprzedzało. Z tej nowej, zadowolającej dla Anceleta – i przeważającej większości populacji – rzeczywistości nie wyeliminowano cierpienia, którym okupiony jest dobrobyt bardziej uprzywilejowanych. Nawet świadomość śmierci tysięcy – ginących w imię utrzymania *status quo* – nie zmienia długotrwale tego samozadowolenia. Po drugie, opisywana przez Anceleta rzeczywistość z uwagi na jego dobór słownictwa musi być odnoszona do innych, historycznych utopii – z dziełem Thomasa Moore’a na czele. Już w utopii Moore’a jednak nie było miejsca dla pieniądza, tymczasem w opisywanym przez Palmer dwudziestym piątym wieku nie tylko istnieją waluta i gospodarka kapitalistyczna podobna nam współczesnej, ale także stan posiadania najwyraźniej wciąż determinuje pozycję społeczną (w najbardziej jawny sposób wśród plutokratycznych Mitsubishian). Jest rzeczą znamionną, że w cytowanym wcześniej przemówieniu król Hiszpanii jako państwo definiuje organizację, która ma za zadanie bronić rodziny i własności. Wszelkie zmiany, z wprowadzeniem Pasiek na czele, wcale nie zniósły nierówności. Pozwoliły jedynie wybierać, z czego dokładnie doświadczana przez jednostkę nierówność ma wynikać, a zatem wytworzyły w podmiotach przekonanie, że ich pozycja jest wynikiem własnych decyzji.

Po trzecie natomiast – i najbardziej kluczowe – Ancelet używa słowa „utopia”, które w świecie przedstawionym jest obciążone dodatkowymi znaczeniami. Jak nawołuje, „[n]ie dajcie się zmamić faktowi, że jedna z Pasiek używa tego słowa jako swej nazwy. Ich marsjańska kolonia, ich kosmiczne fantazje nie są utopią. Utopia jest tutaj!” (Palmer 2019a, 354). Zadowolenie z obecnego porządku jako najlepszego z dostępnych prezentowane jest tu jako słuszne i skontrastowane zostaje z projektem najmniejszej z Pasiek – a nawet z samym faktem jej istnienia.

Utopia apofatyczna

W wypadku Utopian sama nazwa Pasieki sugeruje, że zastany porządek nie jest akceptowany jako idealny i ostateczny. Liberalnej „utopii” Anceleta – w której złagodzone największe patologie systemu opartego na nierównościach na tyle, że wygodniej jest już go nie kontestować – przeciwstawiona zostaje jakaś inna utopia.

Utopia (zapisywana wielką literą jako nazwa własna Pasieki) to społeczność, która zobowiązuje się wszystkie swoje siły poświęcić odległej przyszłości, wiązanej głównie z czasochłonną terraformacją Marsa. W pierwszych słowach składanej przy wstąpieniu do Pasieki przysięgi obywatel

„wyrzeka się prawa do samozadowolenia” (Palmer 2020, 401), a w ostatnich – zobowiązuje się wyprowadzić ludzkość od śmierci ku gwiazdom. Utopianie są wokerami i wykonują bardzo różne zawody, ale stereotypowo są przede wszystkim naukowcami lub artystami. Posługują się specyficzną mową (*U-speak*), w ewidentny sposób nawiązującą do dwudziestowiecznego żargonu fanów science fiction czy, rzadziej, szeroko pojętej fantastyki. Występują w towarzystwie u-bestii – stworzeń będących wynikiem inżynierii genetycznej lub robotyki, takich jak smoki czy jednorożce. Twarze Utopian zakryte są zawsze wizorami (*visors*, z niewiadomych przyczyn przekładane na polski jako „woalki”), a na ich płaszczach wyświetlają się bardzo zróżnicowane interaktywne projekcje obcych światów.

Fascynacja Utopii science fiction jest zjawiskiem interesującym. Decyzja Palmer o powiązaniu Pasieki z tym gatunkiem była nieprzypadkowa i ma charakter metaliteracki – dość wspomnieć o roli przypisywanej fantastyce naukowej w klasycznych *science fiction studies*. Fascynacja Utopian przyszłością przypomina o możliwości innej organizacji świata, pełniąc funkcję, jaką przypisywał science fiction kontynuujący suwinowską tradycję Jameson. W *Archeologiach przyszłości* szczególnie eksponuje on właśnie ideę przyszłości, zwracając uwagę na to, że „[w]yszukane strategie niebezpośredniości są (...) konieczne, jeśli mamy przedrzeć się przez naszą izolację i »doświadczyć«, faktycznie w istocie po raz pierwszy, owej »teraźniejszości«, która jest przecież wszystkim, co mamy” (Jameson 2011a, 340).

Zgodnie z modelem badacza, historyczność to „postrzeganie teraźniejszości jako historii, czyli taki stosunek do teraźniejszości, który ją uniezwykła i pozwala nabrać do niej dystansu” (Jameson 2011b, 290). Fantazmat przyszłości w science fiction istniałby zgodnie z takim modelem nie jako przedmiot faktycznej futurologii, ale wyłącznie po to, by stanowić punkt odniesienia, w relacji do którego opisywać można teraźniejszość: „Science fiction ustanawia i umożliwia wyjątkową strukturalną metodę zrozumienia teraźniejszości jako historii” (Jameson 2011a, 342). Podjęta przez Palmer decyzja o posłużeniu się osiemnastowiecznymi modelami narracji i językiem w tym kontekście staje się szczególnie znacząca, bowiem, jak wskazują choćby Roberto Esposito (2015, 95–96) czy Michel Foucault (2000, 289), to w oświeceniu wykształciła się koncepcja radykalnej historyczności rozumianej jako przygodność i arbitralność otoczenia i samego podmiotu. Oświecenie miało być zdolnością podjęcia krytyki własnej – historycznej i przygodnej – pozycji i wyobrażenia sobie świata zorganizowanego inaczej. Science fiction jednak, jeśli zawierzyć Jamesonowi, pełni funkcję szczególną, najbardziej eksponując

przyszłość jako kontekst czyniący z terażniejszości historię – nawet jeśli kształt przyszłości jeszcze nie jest zdeterminowany. Palmer posługuje się całą serią chwytów, które mają podkreślać historyczny wymiar czasu – poczynając od archaizacji, przez ciągłe odwołania do tradycji i wydarzeń znacznie wcześniejszych od osiemnastowiecznych, po kreację narratora. Ten, choć przeznaczono mu funkcję kronikarza wydarzeń rozgrywających się w ciągu zaledwie kilku dni, w jednej scenie zwraca się do postaci z przeszłości, wywołując duchy oświeceniowych filozofów i tocząc z nimi spory, by w następnej kierować swoje słowa do czytelnika z odległej przyszłości i próbować przybliżyć mu własną, dwudziestopięciowieczną rzeczywistość jako już egzotyczną i zapomnianą⁶. W ten sposób za sprawą zakorzenionego w świecie przedstawionym i będącego głównym bohaterem narratora uruchamiana jest Jamesonowska funkcja przyszłości jako punktu zarazem nieznanego i dostarczającego nowej perspektywy, z której dokonywałoby się oglądu dnia dzisiejszego.

Suvin – uznając, że o funkcji krytycznej science fiction decyduje zdolność tekstu do pokazania rzeczywistości radykalnie odmiennej – eksponował rolę organizującą narrację *novum*, czyli możliwej z punktu widzenia nauki zmiany (technologicznej, społecznej, ekonomicznej etc.) wobec świata nam znanego. To na niej miałyby się opierać kreowany przez twórcę świat:

Związek [*novum*] z istotną nowinką będzie taki sam, jak związek z corocznym pseudo-*novum*⁷ „nowych i lepszych” (...) modeli samochodów czy stylów ubioru z faktycznie radykalną nowością, taką jak rewolucja społeczna i zmiana paradygmatu naukowego tworzące, dajmy na to, poprawiający jakość życia transport czy ubiór. (...) W skrócie, *novum* jest fałszywe, jeśli nie uczestniczy w jakiś sposób w tym, co Bloch nazwał „frontem procesu historycznego” – który dla niego (i dla mnie) jako marksisty znaczy proces ostatecznie związany z walką o przełamanie alienacji ludzi doświadczanej w ich życiu społecznym. (Suvin [1979] 2016, 90)

U Palmer Cato Weeksbooth, marzący o Utopii naukowiec zmuszony do wstąpienia do niechcianej Pasiaki i do partycypacji w zbrodniach podtrzymujących obecny porządek, wyjaśnia z goryczą:

6 W akapicie otwierającym pierwszą część cyklu narrator zwraca się do czytelnika i zapewnia go o jego zdolności do zrozumienia nacechowanego płciowo języka „bez względu na to, czy [jest] moim współczesnym, nadal zdumionym nadejściem nowego porządku, czy też historykiem patrzącym na moje dwudzieste piąte stulecie tak, jak ja patrzę na osiemnaste” (Palmer 2019b, 9).

7 Pojęcie pseudo-*novum* i jego zapis w tej formie pojawiają się u Suvina.

W szkole mówią tylko, że nauka jest użyteczna. Naucz się trochę geometrii, a będziesz mogło zaprojektować budynek, naucz się trochę chemii, a będziesz umiało wyprodukować plastikową torbę. (...) Już mamy plastikowe torby, wygodne krzesła i autoloty, mieliśmy je od stuleci i nie stają się coraz lepsze, bo i tak działają zadowalająco i nikomu nie zależy, by zastąpić je lepszymi, tylko żeby były tańsze albo dołączano do nich więcej gier. (Palmer 2019a, 414)

„Plastikowe torby, wygodne krzesła i autoloty” stanowią idealne odbicie „nowych i lepszych» modeli samochodów” Suvina, a więc zaledwie pseudo-*novum*. W ramach takiego porządku, jak formułował to Mark Fisher (2020, 11), „przyszłość będzie nieść ze sobą tylko powtórzenie, rekombinację”. Opisywany – czy raczej kontestowany – przez Cato porządek opiera się na (przesuniętym o kilka stuleci) realizmie kapitalistycznym, czyli atmosferze, w której niemożliwą do pomyślenia staje się już koherentna alternatywa wobec zastanej rzeczywistości, a postęp utożsamiony zostaje z nieznacznym udoskonaleniem już istniejącej technologii bądź wprost powtarzaniem sprawdzonych rozwiązań⁸. Brak wizji rewolucyjnie nowego porządku, który mógłby rozwinąć się w przyszłości, sprawia, że zaburzeniu ulega poczucie czasu. Konsekwencją zaniku przyszłości jako idei staje się rozciągnięcie teraźniejszości na dekady – czy właściwie, w wypadku świata przedstawionego u Palmer – na stulecia, traktowanego jako najwyższa wartość i chronionego za wszelką cenę *status quo*.

W powieściach ten stan rzeczy okazuje się dla 96 procent populacji nie idealny, ale dostatecznie zadowalający, ponieważ najbardziej rażące nierówności należą już do odległej przeszłości. Funkcjonowanie w tej nowej rzeczywistości – nawet jeśli okupione krzywdą tysięcy – jest dla ogromnej większości obywateli wygodne, szczególnie gdy porównywać je do życia ich przodków. Jak wskazywał w przywoływanej przez Fishera wypowiedzi Alain Badiou (2001), „obroncy zastanego porządku nie mogą nazywać go idealnym bądź wspaniałym, więc postanowili tłumaczyć, że wszystko poza nim jest straszliwe”. Światem „wszystkiego poza nim” w wypadku cyklu Palmer nie są inne obszary geograficzne, a właśnie przeszłość, którą, jak pokazuje przemowa Anceleta, przywołuje się, by przez kontrast uczynić teraźniejszość świata przedstawionego dużo łatwiejszą do akceptacji. Ponieważ większość obywateli nie jest w bolesny sposób obciążona nierównościami panującymi w opisywanym przez

8 Koncepcja Fishera jest, rzecz jasna, dużo bardziej złożona, jednak kolejne opisywane przez niego zjawiska – czy też aspekty realizmu kapitalistycznego – prezentowane są przez filozofa jako konsekwencje stanu wyjściowo definiowanego właśnie jako niezdolność wyobrażenia sobie alternatyw.

Krytyka tego liberalnego porządku możliwa okazuje się tylko z pozycji Utopii, która nie porównuje rzeczywistości do przeszłości, ale do wyobrażonych, możliwych przyszłości.

Palmer świecie bądź jest przekonana, że wynikają one z indywidualnego wyboru, nie odczuwa się już potrzeby zmiany. Nie ma zatem powodu, by zmianę projektować. Krytyka tego liberalnego porządku możliwa okazuje się tylko z pozycji Utopii, która nie porównuje rzeczywistości do przeszłości, ale do wyobrażonych, możliwych przyszłości. W tym sensie Pasięka spełnia funkcję typową dla utopii literackich, określaną przez Thomasa Moylana jako „utopia krytyczna”. Opisywane przez teoretyka teksty realizujące tę funkcję „kwestionowały zasadność antyutopijnego odrzucenia utopijnej myśli i utopijnej praktyki; odmawiały akceptacji obecnego porządku społecznego jako »utopijnego«, stawiając w ten sposób opór próbom stłumienia prawdziwie utopijnych działań” (Moylan 2000, 82).

Noszone przez Utopian wizory nie tylko odróżniają ich od reszty ludzi, ale – przede wszystkim – przez cały czas wyświetlają nad każdym przedmiotem i każdą osobą znaczniki, które wskazują, co wymaga naprawy i ulepszenia. Jak wyjaśnia jedna z postaci, „to nieskończona lista zadań. Trudno jest pozostać rasą wokerów w tak wygodnym świecie” (Palmer 2019a, 394). Utopia to, w przeciwieństwie do wszystkich pozostałych Pasięk, Pasięka malkontentów, świadomie powstrzymujących się od uznania czegokolwiek w otoczeniu za akceptowalne. „Nie mogliśmy tak ciężko pracować dla swych utopii, gdybyśmy pozwolili sobie uwierzyć, że są realne” (ibid.) – oświadcza jedna z postaci. Jej dobór słów jest bardzo istotny, bowiem „utopia” – jako rzeczownik pospolity, nie nazwa Pasięki – występuje tu w liczbie mnogiej.

Najmniejsza z Pasięk angażuje się w politykę w sposób dla pozostałych najczęściej niezrozumiały i często zaskakujący, a jej najpoważniejszą bronią jest strajk generalny (Palmer 2020, 61). Opierającemu się na głosowaniach nakładających się na siebie sieci i zespołów zwanych „konstelacjami”, zdecentralizowanemu i niehierarchicznemu ustrojowi Utopian trudno jest przyporządkować jakąkolwiek współczesną kategoryzację, ale najbliższy wydaje się on anarchosyndykalizmowi. O poglądach Utopii trudno rozstrzygać z jednego względu – Pasięka jako taka ich nie ma. Choć wszyscy jej członkowie decydują się poświęcić życie budowaniu przyszłości poza Ziemią i odrzucają zastany porządek, każdy robi to w imię całkowicie odmiennej wizji jego zmiany. Płaszcz Utopian, o których była wcześniej mowa, nie są tylko kolejnym elementem, który pozwala grupie wyróżnić się na tle reszty społeczeństwa i prowadzi do egzotykcji mniejszości. Jak przy pierwszym pojawieniu się Utopian wskazuje narrator,

[p]łaszcz jednej z dwóch stojących przede mną w zaułku osób pokazywał obraz Miasta Przyszłości zbudowanego w kosmosie. Znajdujący się za nami pałac

pływał w morzu gwiazd, rośliny wyposażono w zbieracze tlenu, a autoloty w żagle słoneczne nadające im wygląd latających ryb. Drugi płaszcz pokazywał pałac jako pogrążające się w bagnie ruiny. Kamienie jego murów postarzały się o tysiąc lat, a w promieniach słońca wygrzewały się osobliwe stworzenia przypominające średniowieczne wyobrażenia smoków (...). Utopia znaczy „nigdzie” i dlatego wszyscy Utopianie spowijają się w swe ulubione wymaginowane krajobrazy. (Palmer 2019b, 185–186)

Płaszcz Utopian nie tyle nawet pokazuje „ulubione wymaginowane krajobrazy”, ile najczęściej reagują na obiekty w bezpośrednim sąsiedztwie, projektując na nie własne wizje przyszłości danego członka Pasieki. Przykładowo, płaszcz dążącego do przyspieszenia wybuchu nieuniknionej wojny Apolla Mojave pokazywał ruiny, rannych i, zgodnie z przewidywaniami zdziesiątkowania populacji, tylko co którąś z mijanych osób (Palmer 2019a, 164). Zdziwiający bogactwo obrazów ujawniających się na płaszczach Utopian nie świadczy tylko o ich wyobraźni, ale przede wszystkim o mnogości konkurencyjnych wizji przyszłości (zawsze wyraźnie odmiennych od zastanego porządku), do których obywatele Pasieki zmierzają. Wizji jest bowiem niemal tyle, ile samych Utopian. Jak zwracał uwagę Jameson,

Najbardziej charakterystyczna science fiction nie próbuje poważnie wyobrazić sobie „rzeczywistej” przyszłości naszego systemu społecznego. Jej wielorakie imitacje przyszłości spełniają raczej zupełnie inną funkcję, która polega na przekształcaniu naszej teraźniejszości w określoną przeszłość czegoś, co ma dopiero nastąpić. (Jameson 2011a, 340, wyróżnienie własne)

Utopia jako Pasieka oparta zostaje zatem o miliony sprzecznych wyobrażeń. Ich jedyną cechą wspólną jest odmienność od liberalnej utopii reszty społeczeństwa, niezainteresowanego snuciem nowych wizji, skupionego na zachowaniu *status quo* i co najwyżej spierającego się o to, w jaki sposób porządek można najskuteczniej utrwalić. Utopianie wspólnie dążą do terraformacji Marsa, jednak nie panuje wśród nich zgoda, jak życie na Marsie miałyby być zorganizowane. Mimo tego braku spójnego programu pozytywnego, Utopia wciąż jednak funkcjonuje, wszystkie wysiłki kierując ku przyszłości, której członkowie Pasieki zapewne nie dożyją – bez rozstrzygania o jej kształcie, a jedynie z założeniem, że będzie ona odmienna od ich teraźniejszości. Moylan wskazuje, że przedmiotem refleksji utopii krytycznych – których rolę w cyklu Palmer pełni fikcyjna Pasieka – jest „świadomość ograniczeń tradycji utopijnej, przez co teksty te odrzucają utopię jako instrukcję [*blueprint*], zachowując ją

Działania Utopian, choć realizowane wspólnie, pozbawione są i wspólnego celu, i wspólnej wizji, w imię której są podejmowane.

jako marzenie” (Moylan 1986, 10–11)⁹. Tytuł cyklu *Terra Ignota*, w trzecim tomie wyjaśniony jako nazwa jednego z kruczków w prawie międzypasiekowym, odnosi przede wszystkim do wymarzonego przez Utopian Marsa i do przyszłości jako terytorium nieznanego, a zarazem leżącego w centrum narracji.

Amorficznej kontestacji liberalnego porządku, która podparta jest mglistymi wyobrażeniami o celu, do którego Utopia zmierza, nie można rozpatrywać w kategoriach jakichkolwiek wariantów socjalizmu czy komunizmu – a w każdym razie ich pozytywnych wersji. Działania Utopian, choć realizowane wspólnie, pozbawione są i wspólnego celu, i wspólnej wizji, w imię której są podejmowane. Projekt Utopii jest negatywny, w tym znaczeniu, że przyszłość ma być odmienna od tego, co znają obywatele Pasieki i do tego ograniczają się ich współdzielone założenia.

Jak dowodził China Miéville (2019),

możliwe i niewyraźne przyszłości, utopijne i inne, stanowią funkcje naszej straszliwej i niewyraźnej teraźniejszości. I my jesteśmy funkcjami dialektycznej, niewysłowionej totalności, która obejmuje i je, i nas. W tej sytuacji apofatyka jest w centrum nie tylko naszej rzeczywistości społecznej, ale i naszej sprawczości.

Miéville, sam zresztą będący i autorem, i teoretykiem science fiction, sięgnął tu po pojęcia kluczowe dla teologii, a w szczególności mistyki. Teologia katafatyczna (pozytywna) opiera się na opisywaniu bóstwa i jego przymiotów, natomiast za apofatyczną stoi założenie, że nie są one zrozumiałe dla człowieka lub wyrażalne w ludzkim języku. Z tej perspektywy możliwe jest tylko mówienie o tym, czym i jakim Bóg nie jest. Miéville (2019), zwracając uwagę na tę samą historyczność, o której pisał choćby Jameson, stwierdza: „nasze myślenie jest funkcją naszej rzeczywistości: to, co poza nią, z definicji jest niewyobraźalne”. Wychoząc z tego założenia i wskazując na naszą historycznie i ekonomicznie

9 Podobne ujęcie proponuje Ruth Levitas (2013, 18–19), pisząca o „utopii jako metodzie, a nie celu” – nie tyle jednak metodzie heurystycznej (jak traktowałyby ją Suvin), ile konstruktywnej. Dla Levitas myślenie utopijne umożliwia stworzenie wielu złożonych scenariuszy przyszłości, które mogą – i winny – zostać poddane demokratycznej debacie i które muszą być traktowane jako tymczasowe, mgliste i robocze, jako że istnieje różnica pomiędzy tym, co możemy sobie wyobrazić, a tym, co możemy sobie wyobrazić jako możliwe do zrealizowania. Utopia rozumiana jako metoda zakłada mnogość i możliwość ciągłej zmiany postulowanych przyszłości. Ujęcie takie pozwala uwolnić się od chętnie powielanej kliszy utopii jako jednoznacznie wiodącej do terroru ze względu na swój zamknięty, totalny i nieelastyczny charakter.

uwarunkowaną pozycję i związane z nią ograniczenia („Kapitalizm jest katastrofą, wycieńczającą, brutalną, nieustępliwą, nie da nam chwili wytchnienia i jest, kurwa, za głośny” [Miéville 2019]), Miéville proponuje milczenie. Niemożliwym jest, twierdzi, w pełni oddać niepojętą i niesamowitą potworność (teoretyk używa kolejno słów *uncanny* i *monstrous* jako odpowiedników *unheimlich* i *ungeheuer*) Kapitału. Słowa wobec jego niewyrażalnej totalności zawodzą i nie da się jej opisać; przede wszystkim jednak krępuje ona język, gdy chce się mówić o tym, co mogłoby znajdować poza nią. Komunizmu nie da się opisać; kapitalizm jest niewyobrażalny [*Communism is unsayable: capitalism is unspeakable*] (ibid.).

Choć teoretyk stwierdza, że apofatyka staje się symptomem kryzysu, uznaje ją jednocześnie za strategię adaptacyjną. Zarazem podkreśla, jak niewiele i niechętnie sam Marks, skupiony na krytyce współczesności, pisał o społeczeństwie bezklasowym. Analogicznie, Peter Frase w *Czterech przyszłościach* zwraca uwagę, że:

[c]hociaż Karl Marks jest najbardziej znany jako autor *Manifestu komunistycznego*, to nie napisał on wiele na temat treści społeczeństwa komunistycznego. Czasami zajmował się przejściowym okresem socjalistycznym, w którym robotnicy przejęliby istniejące środki wytwórcze i nimi kierowali. Nie miał to być jednak ostateczny cel polityczny. Tym celem był komunizm, który przekraczał pracę najemną i czas wolny. Wykraczał znacząco poza świat pracy, jakim go rozumiemy. Marks sądził jednak, że napisanie zbyt wiele na temat tego, jak komunizm będzie ostatecznie wyglądał, byłoby naiwnym ćwiczeniem z wymyślania przepisów „dla kuchni przyszłości”. (Frase 2018, 37)

Marksizm apofatyczny nie ma zatem spójnego projektu pozytywnego i nie przedstawia wizji przyszłości, do której miałby dążyć – ale też nie musi tego robić. Przyszłość jest niewyrażalna i jej opisowi może służyć tylko *via negativa*. Jak dowodzi Miéville (2019), wytykane lewicy przez konserwatystów niespójność i brak koherentnej wizji alternatywy „świadczą o szydercach. To ich wyobraźnia jest zbyt uboga, ślepa nie tylko (w przypadku antysocjalistów) na konieczność lepszej przyszłości, ale i na jej absolutną odmienność”.

Krępującą język, pełną sprzeczności totalność Kapitału Miéville określa jako numinotyczną. Przywołuje tu wypracowaną przez Rudolfa Otta (1999) kategorię *numinosum* – świętości i mocy, które, wymykając się racjonalizmowi (czy raczej działając wbrew niemu), wywołują w podmiocie zarazem fascynację i paraliżujące przerażenie. *Numinosum* nie może być w pełni wyrażone, a jedynie sygnalizowane w najlepší do

Marksizm apofatyczny nie ma zatem spójnego projektu pozytywnego i nie przedstawia wizji przyszłości, do której miałby dążyć – ale też nie musi tego robić.

niego przystosowanym języku mitu. Ten tylko język Kapitał pozostawia podmiotom, by próbowały mówić o jego totalności lub o jeszcze bardziej obcej totalności tego, co poza nim.

Trudno też nie rozpatrywać w kategoriach mitu przywiązania Utopian, funkcjonujących w całkowicie zsekularyzowanym świecie, do fantastyki i najbardziej naiwnego science fiction (przez Suvina [<1979> 2016, 70] zresztą kategoryzowanych, wraz z mitem, jako „gatunki metafizyczne”). To powiązanie z myśleniem mitycznym lub religijnym staje się szczególnie ewidentne, gdy wziąć pod uwagę fakt, że w dwudziestym piątym wieku poziom rozwoju nauki stoi w jawnej sprzeczności z wyobrażeniami dawnej futurologii, a w Pasiece jest tak wielu naukowców. Jak wyjaśnia narrator, nawet imiona Utopian, zazwyczaj będące imionami dawnych wynalazców, astronautów lub postaci z tekstów science fiction, są „wzięte z ich kanonu, jak w dawnych czasach Europejczycy brali swoje z listy świętych” (Palmer 2019b, 186). Dwunasty kwietnia, rocznica lotu kosmicznego Gagarina, to „wielkie święto, największe, dzień Świętego Jurija” (Palmer 2020, 76). W obrębie samego świata przedstawionego imaginarium fantastyki naukowej i ery sputników staje się jedynym, ułomnym środkiem krytyki rzeczywistości. Zarazem, zastępując bohaterem dawną mitologię, okazuje się jedynym sposobem na przywołanie obrazów rzeczywistości odmiennej, nawet jeśli nie ma ona dużo wspólnego z realistycznymi przewidywaniami dotyczącymi przyszłości. Podobną funkcję może pełnić tutaj lokowanie wszelkich nadziei w osiedleniu się na Marsie. Jest to cel tak odległy, że dla współczesnych narratorowi Utopian zupełnie nierealny, a wyrazić go można tylko w języku mitu Pasieki: *pulpowego science fiction*.

W świecie przedstawionym to cała skupiona na nieosiągalnej przyszłości Pasieka zaczyna pełnić funkcję przeznaczaną w naszej rzeczywistości fantastyce naukowej jako gatunkowi. Wprowadzenie Utopii do fabuły można rozpatrywać w kategoriach autotematycznego eksperymentu Palmer. Pisarka co krok podważa futurologiczny status swoich opisów dwudziestego piątego wieku, wprowadzając do narracji istoty i wydarzenia nadnaturalne. Relacje narratora, podporządkowującego wydarzenia logice *Iliady*, stają się z czasem coraz bardziej niewiarygodne – jakby faktyczna przyszłość gatunku ludzkiego nie mogła być opisana bez odwołań do herosów czy boskiej interwencji. Imaginaria opowiadającego o naszej przyszłości narratora (mitologia grecka) i fantazjujących o swojej przyszłości Utopian (mitologia stworzona w oparciu o dwudziestowieczną fantastykę) są niespójne z wiedzą naukową, nieracjonalne i nie mogą być traktowane jako realistyczne ani przez czytelników powieści, ani przez dążących do postępu naukowego członków najmniejszej

Pasieki. Wcale jednak nie muszą – nie mają bowiem oferować realistycznego i spójnego obrazu osiągalnej przyszłości, ale przypominać w ogóle o istnieniu alternatywy. Całkowita rezygnacja z katafatyki nie oznacza zgody na obecny stan rzeczy.

Utopia kosmiczna

Archetypiczna utopia Moore'a, jeśli rozpatrywać ją nie jako krytykę współczesności autora, ale jako państwo stanowiące część świata przedstawionego, powstać mogła dzięki odgrózeniu się od reszty świata. Suvin ([1979] 1988, 40) utopię definiował jako „otoczone, *odizolowane* miejsce” (kursywa oryginalna). Jameson, choć utopię traktuje nie w kategoriach terytorialnych, ale jako przestrzeń dyskursywną tworzącą wyrwę w doświadczeniu życia społecznego, określa ją jako enklawę. Warunkiem istnienia utopii jest wytyczenie jej granic i oderwanie jej od świata zewnętrznego (Jameson 2011a, 11–25). W jaki jednak sposób wytworzyć terytorium w świecie, w którym nie ma miejsca na państwa terytorialne?

„Utopia będzie zaspokajała moje potrzeby, a ja wszystkie swe siły poświęcę naszemu wspólnemu wysiłkowi, wytyczającemu ludzką ścieżkę od śmierci ku gwiazdom” (Palmer 2020, 401) – deklarują Utopianie, wstępując do Pasieki. Godło Utopii ukazuje trzy schematyczne globy (Ziemię, Księżyc i Marsa) i oddalające się od niebieskiej planety rakiety, a stolica Pasieki mieści się na Księżycu. Najważniejszym przedsięwzięciem Pasieki jest boleśnie powolna i mająca trwać jeszcze przez wiele pokoleń terraformacja Marsa, a większość Utopian nigdy nie zobaczy efektów swoich wysiłków. Ziemi opisywanej przez Palmer nie grożą katastrofa klimatyczna ani wyczerpanie zasobów naturalnych, powodujące współcześnie wzrost zainteresowania projektami snutymi przez na przykład Elona Muska. Rozpaczliwe pragnienie Utopii, by kolonizować kosmos, wydaje się niezrozumiałe – nie ma bowiem, przynajmniej w sytuacji wyjściowej cyklu, żadnych powodów, dla których ucieczka z Ziemi miałaby być konieczna. Poświęcanie przez setki lat zasobów na przekształcenie innej planety zamiast wykorzystywania ich na miejscu jawi się jako marnotrawstwo.

Utopianie uciekają z Ziemi, bo w tym, co wszyscy pozostali uznają za utopię, utopii nie widzą. W sytuacji, w której kontestowany porządek nie ma terytorium i ogarnia cały glob, pozostaje jedynie lokować niewypowiedziane wybawienie poza planetą: na Marsie, czyli nigdzie. Jednocześnie jednak, jak pokazuje trzeci tom cyklu Palmer, ta niewypowiedziana marsjańska utopia, choć ku niej Pasieka kieruje wszystkie swoje

W sytuacji, w której kontestowany porządek nie ma terytorium i ogarnia cały glob, pozostaje jedynie lokować niewypowiedziane wybawienie poza planetą: na Marsie, czyli nigdzie.

– niespójne i nieprzynoszące widocznych od razu skutków – wysiłki, nie jest czymś, co sprawia, że Utopianie całkowicie tracą zainteresowanie życiem politycznym i społecznym. W obliczu nadciągającej i mającej ogarnąć cały glob wojny to Utopia wykonuje inicjalny krok, niszcząc lub zabezpieczając wszystko, co mogłoby stać się bronią masowego rażenia i doprowadzić do zagłady ludzkości. W czasie traktowanych jako ostatnia nadzieja na zachowanie pokoju igrzysk olimpijskich Utopia transmituje z Marsa pokaz sztucznych ogni – decydując się na ten czysto symboliczny gest ze świadomością, że na spalony w jego trakcie tlen pracowały pokolenia. To przeciw Utopii zwraca się też pierwsze uderzenie rozpoczynające wojnę.

Jeśli traktować obywateli Pasięki jako alegorię, należy zwrócić uwagę na kilka kwestii. Po pierwsze, możliwość jakiegokolwiek realnej zmiany jest w powieściach Palmer powiązana nie z reformami, a z całkowitą katastrofą znoszącą stary porządek (nadcigająca wojna) lub z porzuceniem starej rzeczywistości i stworzeniem innego świata od podstaw (terraformacja Marsa). Nawet jeśli ktoś dokona drugiego wyboru, cel jest tak odległy i zmitologizowany, że ma u Palmer charakter eschatologiczny. Po drugie, niemal wszyscy Utopianie zmuszeni są pozostać na rządzonej przez potężniejsze Pasięki Ziemi i pracować na niej nad ustanowieniem rzeczywistości, której sami nie doświadczą. Mało tego, odrzucenie (neo) liberalnego porządku nie sprawia, że możliwe jest funkcjonowanie poza nim – Utopia, choć ma słabą pozycję przetargową, angażuje się w spory polityczne i wciąż walczy o przetrwanie planety, którą przecież spisała na straty, całą nadzieję pokładając w Marsie. Apofatyczny utopianizm nie jest jednoznaczny ani z biernością, ani z byciem wyjętym spod władzy obecnej rzeczywistości. Po trzecie, i chyba najbardziej interesujące – Utopia, choć nie panuje w niej konsensus co do kształtu przyszłości i długodystansowych celów, na Ziemi działa w sposób zadziwiająco zgodny, mobilizując się natychmiastowo wobec rządzących światem potęg i koordynując wysiłki konstelacji tak, aby ratować szansę na zaistnienie jakiegokolwiek formy przyszłości.

Fisher paralizującemu pesymizmowi realizmu kapitalistycznego przeciwstawił – nie w pełni wyłożoną i odtwarzaną przez lewicę z niedokończonych pism teoretyka – kontrkulturową koncepcję komunizmu kwasowego, który opierać się miał nie tylko na wspólnotowości, ale przede wszystkim na umożliwieniu podmiotom przekroczenia ich historycznych czy socjoekonomicznych uwarunkowań ku czemuś nowemu (Fisher 2018). Kwasowość polegałaby (między innymi) na poszerzeniu wyobraźni i zdolności przywoływania – czy powoływania – obrazów świata bez kapitalizmu, całkowicie odmiennego i niemożliwego do

wyobrażenia sobie w realizmie kapitalistycznym. Kwasowość mogłaby pozwolić odzyskać czy też wynaleźć na nowo przyszłość i wyrwać się z trwającego od kilkudziesięciu lat „teraz”. Być może w kategoriach kwasowości należałoby opisywać działania Utopian, odmawiających zaakceptowania trwającej od wieków i niezminiającej się terażniejszości, poświęcających życie wynajdywaniu kolejnych wersji przyszłości i chcących wręcz fizycznie wyrwać się ku temu, co nieznanne. Przywiązanie Pasieki do dwudziestowiecznego imaginarium fantastyki i ciągle przetwarzanie najbardziej ogranych motywów dawnej popkultury podważałoby jednak taką interpretację. Utopia, choć chce zakończyć neoliberalny paraliż czasu i dąży do przyszłości, nie umie zaprezentować jej w kategoriach radykalnej nowości. Brakuje jej do tego języka i jedyne, czym dysponuje to mit – czyli znane i nam imaginarium fantastyczno-naukowe z czasów poprzedzających nastanie realizmu kapitalistycznego. Mało tego, to właśnie wspólny język odniesień, motywów czy imion nowych świętych – a więc tego, co nienowe – może stanowić czynnik wspólnototwórczy. Marksizm apofatyyczny, nawet w wydaniu kosmicznym, należałoby zatem traktować jako zjawisko od komunizmu kwasowego odmienne. Nie wymaga ono od naszej uwarunkowanej i historycznej wyobraźni przekroczenia granic tego, co wyobrażalne – ale wciąż zachowuje potencjał krytyczny. Nawet oddanie Ziemi we władanie realizmu kapitalistycznego nie musi oznaczać całkowitego złożenia broni, jak długo poza Ziemią istnieją inne, niemożliwe jeszcze do opisanie światy.

Wykaz literatury

- Badiou, Alain. 2001. „On Evil.” Wywiad przeprowadzony przez Cristopha Coxa i Molly Whalen. *Cabinet*, Winter 2001–2002. https://www.cabinetmagazine.org/issues/5/cox_whalen_badiou.php.
- Canavan, Gerry. 2018. *Worlding Crisis, Crising Worlds*, wykład wygłoszony w trakcie konferencji Worlding SF na Uniwersytecie Karola i Franciszka w Grazu.
- Eposito, Roberto. 2015. „Immunizacja i przemoc.” Tłum. Magdalena Wrana. W *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*. Wstęp Mateusz Burzyk. Tłum. zbiorowe. Kraków: Universitas.
- Fisher, Mark. 2018. „Part Seven. Acid Communism.” W *K-Punk: The Collected and Unpublished Writings of Mark Fisher*, red. Darren Ambrose. Wstęp Simon Reynolds. London: Repeater. EPUB.
- . 2020. *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?* Tłum.

- Anna Karalus. Warszawa: Książka i Prasa.
- Frase, Peter. 2018. *Cztery przyszłości. Wizje świata po kapitalizmie*. Tłum. Maciej Szlinder. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Freedman, Carl. 2009. „Dialectics of Science Fiction and Film Noir.” W *Red Planets: Marxism and Science Fiction*, red. Mark Bould i China Miéville. Middletown: Pluto Press.
- Geoghegan, Vincent. 2008. *Utopianism and Marxism*. Bern: Peter Lang.
- Jameson, Fredric. 2011a. *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopią i inne fantazje naukowe*. Tłum. Maciej Płaza, Małgorzata Frankiewicz i Andrzej Misk. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- . 2011b. *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*. Tłum. Maciej Płaza. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Foucault, Michel. 2000. „Czym jest Oświecenie?” W *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*. Tłum. Damian Leszczyński i Lotar Rasiński. Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Levitas, Ruth. 2013. *Utopia as Method: The Imaginary Reconstitution of Society*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Miéville, China. 2019. „Silence In Debris: Towards an Apophatic Marxism.” *Salvage*, April 2, <https://salvage.zone/in-print/silence-in-debris-towards-an-apophatic-marxism/>.
- Moylan, Thomas. 1986. *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination*. London: Methuen.
- . 2000. *Scraps of the Untainted Sky: Science Fiction, Utopia, Dystopia*. Boulder–Oxford: Westview Press.
- Otto, Rudolf. 1999. *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Tłum. Bogdan Kupis. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Palmer, Ada. 2019a. *Siedem kapitulacji*. Tłum. Michał Jakuszewski. Warszawa: MAG.
- . 2019b. *Do błyskawicy podobne*. Tłum. Michał Jakuszewski. Warszawa: MAG.
- . 2020. *Zdecydowani na walkę*. Tłum. Michał Jakuszewski. Warszawa: MAG.
- Ryan, Marie-Laure. 2012. „Narration in Various Media.” *The Living Handbook of Narratology*, January 13, <https://www.lhn.uni-hamburg.de/node/53.html>.
- Suvin, Darko. (1979) 2016. *Metamorphoses of Science Fiction: On the Poetics and History of a Literary Genre*. red. Gerry Canavan. Bern: Peter Lang.
- . 1988. *Positions and Presuppositions in Science Fiction*. London: Palgrave Macmillan.

AGNIESZKA URBAŃCZYK – kulturoznawczyni i literaturoznawczyni, doktorantka na Wydziale Polonistyki UJ. Zajmuje się przede wszystkim kulturą fanowską i politycznością kultury popularnej, a w szczególności science fiction. Publikowała między innymi w „Tekstach Drugich” i „Przestrzeniach Teorii”, jest także jedną z autorek tekstów do mającego się ukazać *The Routledge Handbook to Star Trek*. Jej monografia *Utopia jest sprzedawana oddzielnie. Polityczność science fiction w recepcji fanowskiej (na przykładzie „Star Treka”)* zostanie wydana pod koniec 2021 roku w Księgarni Akademickiej.

Dane adresowe:

Wydział Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

ul. Gołębia 16

31-007 Kraków

email: agnieszka.urbanczyk@op.pl

Cytowanie:

Urbańczyk, Agnieszka. 2021. „*Terra Ignota*. Marksizm kosmiczny jako marksizm apofatyczny.” *Praktyka Teoretyczna* 41(3): 91–111.

DOI: 10.14746/prt.2021.3.5

Author: Agnieszka Urbańczyk

Title: *Terra Ignota*. Cosmic Marxism as an Apophatic Marxism

Summary: The article discusses Ada Palmer’s *Terra Ignota* series, which problematizes the liberal nature of contemporary utopias. The fictional 25th century, in which gender, nation states and the traditional understanding of the family—but not inequalities—have been abolished, is contrasted with the ideals a small percentage of the population. While the fictional reality is treated as a utopia by the majority of characters, the Utopians strive for a radical rupture from the contingency and pledge themselves to the unknown future. Since the states in Palmer’s world lack territory and it is impossible for Utopia to form an enclave on Earth, the Hive dedicates itself to terraforming Mars, with leaving Earth as their one common goal. The tasks the Utopians undertake are not rooted in a coherent homogenous project but seem to be grounded in a protest against the *status quo* naturalized by the rest of society. The Utopian strategy is treated as an example of China Miéville’s apophatic Marxism. Apophasis remains a powerful tool of critique and an incentive to take action

Keywords: utopia, apophatic Marxism, *Terra Ignota*, Ada Palmer, science fiction

MARTA HOFMAN

Tektologia Aleksandra Bogdanowa – nauka przyszłości

Aleksandr Bogdanow był jednym z głównych przedstawicieli marksizmu i pozytywizmu w filozofii rosyjskiej na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku; jego zróżnicowany dorobek naukowy nie był jak dotąd systematycznie ani szczegółowo badany, czego konsekwencją jest z jednej strony powielanie w literaturze przedmiotu nie do końca adekwatnych interpretacji jego stanowiska, którego nie należy utożsamiać bogotwórstwem, zaś z drugiej umniejszanie jego wkładu zarówno w rozwój myśli rosyjskiej, jak i współczesnej nauki. Celem niniejszego artykułu jest rekonstrukcja koncepcji metodologicznej Bogdanowa – tektologii, uniwersalnej nauki organizacji, z uwzględnieniem źródeł filozoficznych poszczególnych jej tez. Na tej podstawie postaram się wykazać, dlaczego uniwersalna nauka organizacji może być rozpatrywana jako wczesna forma ogólnej teorii sprawnego działania Tadeusza Kotarbińskiego.

Słowa kluczowe: Bogdanow, marksizm, bogotwórstwo, tektologia, uniwersalna nauka organizacji, pozytywizm, ewolucjonizm, prakseologia

Wprowadzenie

W filozofii rosyjskiej przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku nie można wyróżnić ścisłej klasyfikacji kierunków filozoficznych, która byłaby powszechnie przyjęta przez historyków filozofii. Nie chodzi bynajmniej o to, że filozofowie rosyjscy nie dążyli do formułowania całościowych systemów, lecz o to, że tworząc je inspirowali się różnymi nurtami filozofii zachodniej, czego jaskrawym przykładem jest mało znane w polskich kręgach naukowych stanowisko Aleksandra Bogdanowa.

Aleksandr Aleksandrowicz Malinowski, bo tak w rzeczywistości nazywał się Bogdanow, urodził się w 1873 roku w Sokółce w Gubernii grodzieńskiej (obecnie Podlasie). Był rosyjskim filozofem, naukowcem i działaczem politycznym. Studiował nauki przyrodnicze na Uniwersytecie Moskiewskim, ukończył zaś medycynę na Uniwersytecie w Charkowie.

Bogdanow był przedstawicielem rosyjskiej inteligencji rewolucyjnej i współtwórcą partii bolszewików. Początkowo uchodził za jednego z głównych sprzymierzców Włodzimierza Lenina, a potem, za sprawą rozbieżnych poglądów filozoficznych i politycznych, za głównego wroga (zob. Rowley 1996, 8–9). Od 1905 roku Bogdanow był przedstawicielem Komitetu Centralnego w Petersburskiej Radzie Delegatów Robotniczych. W 1909 roku wraz z Anatolijem Łunaczarskim stworzył wewnątrz frakcji bolszewików grupę *Wpieriod* i założył szkoły robotnicze na Capri i w Bolonii (Jagodinskij 2006, 61). W 1910 roku z powodu narastającego konfliktu z Leninem został wyrzucony z partii i skupił się na pracy naukowej oraz działalności społecznej. Od 1917 do 1920 roku był głównym ideologiem organizacji Proletkult, której celem było przeformułowanie od podstaw kultury, nauki i społeczeństwa w duchu proletariackim. W 1918 roku stworzył Akademię Komunistyczną i został wykładowcą na Uniwersytecie Moskiewskim.

Bogdanow był także pomysłodawcą i dyrektorem pierwszego na świecie Naukowego Instytutu Klinicznej i Eksperymentalnej Hematologii i Transfuzji Krwi (1926), w którym rozpoczął pionierskie badania nad skutkami, jakie niesie przetaczanie krwi w procesach leczenia, gojenia oraz procesach starzenia. W swoich eksperymentach próbował zeweryfikować hipotezy wysunięte m.in. w *Tektologii. Uniwersalnej nauce organizacji* (zob. Bogdanow 2003, 242–251). W latach 1926–1928 Bogdanow przeprowadził na sobie dwanaście eksperymentów wymienianej i jednoczesnej transfuzji krwi, z których ostatni, przeprowadzony 24 marca 1928 roku, zakończył się tragicznie. Zmarł 7 kwietnia 1928 roku w Moskwie. Niektórzy badacze wskazywali, że Bogdanow zginął śmier-

cią samobójczą, przetaczając sobie niewłaściwą grupę krwi (zob. Pomorski 1996, 37), jednak nie jest to do końca prawda. Najbardziej prawdopodobną przyczyną śmierci Bogdanowa było przetoczenie krwi ze złym odczynnikiem Rh, o którego istnieniu nikt w tamtych czasach nie wiedział, w przeciwieństwie do grup krwi, które zostały odkryte już w 1901 roku.

Bogdanow pozostawił po sobie bardzo bogaty dorobek naukowy. Do jego najważniejszych dzieł należą: *Krótki kurs nauki ekonomicznej* (wyd. 1897), *Podstawowe elementy historycznego spojrzenia na przyrodę* (wyd. 1899), *Poznanie z historycznego punktu widzenia* (wyd. 1902), *Empirio-nizm – artykuły z filozofii* (1906–1906); *Tektologia, uniwersalna nauka organizacji* (tom pierwszy ukazał się w 1913 roku, tom drugi w 1917 roku, zaś całość – składająca się z trzech tomów – w 1922 roku). Bogdanow napisał również dwie powieści fantastyczno-naukowe zatytułowane *Czerwona gwiazda* (wyd. 1908) i *Inżynier Menniusz* (wyd. 1912), opowiadające o życiu idealnego społeczeństwa na Marsie. W utopiach tych zarysował pewne fundamentalne założenia uniwersalnej nauki organizacji.

Charakterystycznymi elementami systemu filozoficznego Bogdanowa, który rozwijał się niewątpliwie na pograniczu przyrodznawstwa i filozofii naukowej (zob. Chwedeńczuk 2009, XII; Krajewski 2011, 28), stanowiącej przeciwwagę dla filozofii spekulatywnej, były pluralizm i scjentyzm. Podstawą jego światopoglądu, na co słusznie wskazywał George Gorelik (1980, v), był pozytywizm. Jego koncepcje stanowiły syntezę różnych, często bardzo odległych od siebie nurtów dziewiętnastowiecznej myśli zachodniej. Bogdanow inspirował się marksizmem, a mówiąc ściślej materializmem historycznym, energetyzmem Wilhelma Ostwalda, empiriokrytycyzmem Ernsta Macha i Richarda Avenariususa, a także filozofią ewolucyjną Herberta Spencera. W swoich pracach bazował na najnowszych zdobyczach nauk przyrodniczych, a przede wszystkim na teorii ewolucji Karola Darwina, która, jak powszechnie wiadomo, bardzo szybko wykroczyła poza obszar biologii i zaczęła być wykorzystywana w innych dyscyplinach, nie związanych z biologią. Prócz tego wykorzystywał pewne teoretyczne założenia katastrofizmu Georgesa Cuviera, które połączył w sposób harmonijny z perspektywą ewolucyjną.

Tektologia, uniwersalna nauka organizacji, jest projektem nowej dyscypliny. Bogdanow sformułował w niej szereg niezwykle istotnych, a zarazem prekursorskich idei, które odegrały dużą rolę w rozwoju współczesnej nauki. Stąd też tektologię można traktować jako naukę przeszłości. Punktem wyjścia moich rozważań będzie analiza światopoglądu filozoficznego Bogdanowa, w którym wyszedł on poza tradycyjne ramy marksizmu i pozytywizmu, poszukując nowych obszarów badawczych,

Bogdanow inspirował się marksizmem, a mówiąc ściślej materializmem historycznym, energetyzmem W. Ostwalda, empiriokrytycyzmem E. Macha i R. Avenariususa, a także filozofią ewolucyjną H. Spencera. W swoich pracach bazował na najnowszych zdobyczach nauk przyrodniczych, a przede wszystkim teorii ewolucji Darwina, która, jak powszechnie wiadomo, bardzo szybko wykroczyła poza obszar biologii i zaczęła być wykorzystywana w innych dyscyplinach, nie związanych z biologią. Prócz tego wykorzystywał pewne teoretyczne założenia katastrofizmu G. Cuviera, które połączył w sposób harmonijny z perspektywą ewolucyjną.

czego bezpośrednią konsekwencją było wyłonienie się uniwersalnej nauki organizacji. Następnie przejdę do omówienia źródeł tektologii oraz zarysu jej metodologii. Na tej podstawie postaram się wykazać, że była to koncepcja prekursorska względem prakseologii.

1. Marksizm jako system otwarty

Tektologia jest jednym z największych osiągnięć naukowych Bogdanowa. Niemniej jednak, jak słusznie wskazywał Wadim Sadowski, uniwersalna nauka organizacji nie była „przedmiotem badań i uznania, lecz bezlitosnej i całkowicie nieobiektywnej krytyki, a następnie również głębokiego zapomnienia” (Sadowski 1995, 50). Stało się tak głównie za sprawą Lenina i jego radykalnej krytyki empiriokrytycyzmu, przedstawionej w pracy *Materializm a empiriokrytycyzm* ([1908] 1948), dla której główną inspiracją, w negatywnym znaczeniu tego słowa, był nie kto inny, jak Bogdanow.

Szereg pisarzy – pisał Lenin – pragnących być marksistami, przedsięwziął u nas w roku bieżącym prawdziwą krucjatę przeciw filozofii marksizmu (...) okazuje się, że materializm obalony został przez naszych śmiałych wojowników, którzy z dumą powołują się na „współczesną teorię poznania”, na „nowoczesną filozofię” (...). Opierając się na tych wszystkich najnowocześniejszych rzekomo teoriach, nasi pogromcy materializmu dialektycznego posuwają się nieustraszenie wręcz do fideizmu. (Lenin 1948, 17–18)

Zarzucanie przez Lenina fideizmu, w którym głosi się wyższość wiary nad nauką, rosyjskim empiriokrytykom nie było zupełnie bezzasadne. Wewnątrz tego nurtu, który był bardzo zróżnicowany i wielostronny, wyłonił się ruch tzw. bogotwórców, którzy dostrzegli w marksizmie wymiar religijny. Należeli do nich m.in. Anatolij Łunaczarski¹ i Maksim Gorki. Jednakże, wbrew powszechnie utartemu pogładowi w literaturze przedmiotu (Tumarkin 1983, 22; Sharova 2019, 546–554), nie należał do nich Bogdanow. Może być to zaskakujące, gdyż to właśnie jego światopogląd filozoficzny – a także wypracowany przez niego utopijny ideał

1 Anatolij Wasiliewicz Łunaczarski był rosyjskim filozofem, publicystą, pisarzem, pedagogiem, działaczem politycznym i społecznym. Wraz z Aleksandrem Bogdanowem, Maksimem Gorkim i Pawłem Juszkiewiczem uznawany jest za czołowego przedstawiciela rosyjskiego empiriokrytycyzmu. Do jego najważniejszych dzieł filozoficznych należą: *Problemy idealizmu* (1903), *Metamorfoza pewnego myśliciela* (1904), *Religia i socjalizm* (1908) (zob. Walicki 2005, 725–726).

społeczeństwa socjalistycznego, ukształtowanego na zasadach kolektywizmu i ogólnych metod oraz praw organizacji, które obowiązywać miały we wszystkich sferach doświadczenia (z kulturą i edukacją włącznie) – stanowiły pośrednio podstawę teoretyczną bogotwórstwa, na co wskazywał zresztą sam Łunaczarski (1911, 377–378).

Bogotwórstwo opiera się na nietradycyjnym podejściu do religii i próbie pogodzenia jej z doktryną marksizmu. Z perspektywy tego nurtu, socjalizm należy rozpatrywać jako religię, która nie ma wymiaru transcendentnego, lecz wymiar w pełni immanentny. „Naukowy socjalizm – jak wskazywał Łunaczarski – jest najbardziej religijny ze wszystkich religii” (Gostiejew 2008, 113).

Bogotwórstwo to projekt nowej antropocentrycznej postaci religii; religii socjalistycznej, w której miejsce Boga będzie zajmować ludzkość, a kluczową rolę w przemianach społecznych będzie odgrywał proletariariat. Bogotwórcy traktowali marksizm jako wiarę w możliwość stworzenia sprawiedliwego społeczeństwa, w którym będą panować wolność, równość i absolutne zjednoczenie wszystkich ludzi, co więcej, społeczeństwa, w którym zniesieniu ulegną wszelkie podziały i antagonizmy klasowe. W ich ujęciu marksizm nie wiąże się z odrzuceniem religii, tylko z koniecznością stworzenia nowej religii, wolnej od wiary w siły nadprzyrodzone czy nieśmiertelność i istnienie osobowego Boga: „(...) socjalizm jest (...) religią bez Boga – pisał Łunaczarski – nie zawierającą w sobie nawet grama mistyki i metafizyki” (Franc 2001, 208). Religia bogotwórców to religia z natury ludzka w tym sensie, że centralne miejsce zajmuje w niej nie Bóg, lecz człowiek. Nosicielem boskości jest ludzkość traktowana jako zjednoczona zbiorowość – kolektyw. To właśnie on posiada w sobie moc twórczą i sprawczą, którą przypisywano dotąd Bogu.

Nowa wiara – pisze L. Kołakowski – daje przecucie wielkiej harmonii, ku której zmierza ludzkość, budzi nadzieję nieśmiertelności kolektywnej, wobec której niknie śmiertelność osobnicza, nadaje sens poczynaniom ludzkim. Właściwym twórcą Boga jest proletariariat, a rewolucja proletariacka – to podstawowy akt bogotwórstwa. (Kołakowski 2009, 458)

W ujęciu Łunaczarskiego socjalizm bogotwórczy jest więc nową, a zarazem najwyższą, postacią religii.

Najbardziej nieprzejednanym i radykalnym krytykiem idei bogotwórstwa był Lenin. Pisał o tym w taki oto sposób: „(...) ot, jakaś tam niby mieszanina »konsekwentnego« ateizmu i »pobłażliwości« dla religii, jakiejś »pozbawione zasad« wahania między rewolucyjną wojną z bogiem

a tchórzliwą chęcią »przypodobania się« wierzącym robotnikom” (Lenin [1909] 2006, 4). Uważał on bowiem, że marksizm rozpatrywany jako socjalizm naukowy był od podstaw doktryną wrogą religii oraz doktryną ateistyczną. „Marksizm – to materializm. Jako taki – pisał Lenin – jest on tak samo nieubłagane wrogi religii, jak materializm encyklopedystów XVIII wieku lub materializm Feuerbacha (...) Powinniśmy walczyć z religią. Jest to abecadło całego materializmu, a więc również marksizmu” (ibid.). Z tego też względu koncepcję bogotwórstwa, której fundament stanowiły rozważania o charakterze religijnym, rozpatrywał on jako koncepcję heretycką względem marksizmu. Podobnie zresztą traktował filozofię organizacyjną Bogdanowa – empiriomonizm.

Przeciwnikiem traktowania socjalizmu naukowego jako formy religii był również Bogdanow. W jego koncepcjach filozoficznych nie sposób znaleźć terminu „bogotwórstwo”. Nie ma w nich również prób sprowadzania marksizmu do religii. Bogdanow, który był pozytywistą, dokonywał ścisłego rozróżnienia na myślenie naukowe, które jest oparte na metodologii nauk przyrodniczych, będącej wzorcem dochodzenia naukowego, i na myślenie religijne, które ze swej natury ma charakter autorytarny, pasywny oraz absolutny. W jego ujęciu „»wiara« to stosunek człowieka do uznanego przez niego autorytetu (...) oparty na posłuszeństwie” (Bogdanow 1991, 40) i nie ma na nią miejsca ani w nauce, ani w marksizmie.

Marksizm, a *de facto* materializm historyczny, czyli obiektywny opis rozwoju dziejowego, w którym to kapitalizm jest koniecznym etapem na drodze do socjalizmu, Bogdanow rozpatrywał w pewnym sensie jako system otwarty. To znaczy, jako taki, który można, a zarazem trzeba rozwijać, uzupełniać i przekształcać. „[K]ażdy wielki krok w rozwoju nauki – pisał on – polega właśnie na tym, że znajduje się nowy punkt widzenia, nową drogę, nową metodę” (Bogdanow 1991, 48). Bogdanow był przekonany, że marksizm należy dostosować do współczesnego stanu wiedzy zarówno w dziedzinie filozofii, jak i dziedzinie nauk przyrodniczych. Koncepcją, która najlepiej spełniała ten postulat była filozofia pozytywistyczna Macha: „Empiriokrytycyzm – pisał Bogdanow – jest współczesną formą pozytywizmu, rozwijającą się na gruncie najnowszych metod przyrodoznawstwa z jednej strony i najnowszej krytyki filozoficznej z drugiej” (Bogdanow 1904, 8).

Należy w tym miejscu zaznaczyć, że zestawienie empiriokrytycyzmu z marksizmem, choć bardzo nowatorskie i pomysłowe, było ugruntowane w przeważającej mierze ideologicznie, na co wskazywał Mikołaj Bierdajew:

Niepoprawnie większemu wypaczeniu uległ w Rosji empiriokrytycyzm. Ta abstrakcyjna i subtelna forma pozytywizmu, wyrosła z niemieckiej tradycji krytycznej, przyjęta została niemal jak nowa filozofia proletariatu, którą Bogdanow, Łunaczarski i inni wykorzystali swoiście, niczym swoją własność (...). W rzeczywistości Avenarius miał równie mało wspólnego z socjaldemokracją jak inni niemieccy myśliciele i jego filozofię mogłaby z nie mniejszym powodzeniem wykorzystać na przykład liberalna burżuazja; powołując się na Avenariusia mogłaby ona nawet uzasadniać swoje odchylenie „prawicowe”. (Bierdajew 1986, 22)

Stąd też była to próba w pewnym sensie sztucznego dostosowania filozofii Macha do potrzeb politycznych i społecznych panujących w ówczesnej Rosji, która to próba się skądinąd nie do końca powiodła, albowiem stała się przedmiotem powszechnej krytyki w rosyjskich kręgach filozoficznych związanych z marksizmem – zarówno z jego odłamem ortodoksyjnym, jak i nieortodoksyjnym. Nie świadczy to jednak o tym, że nie niosła ona za sobą także pozytywnych konsekwencji.

Bogdanow dążył do stworzenia podstaw nowej filozofii, która będzie łączyć w sobie zarówno filozofię teoretyczną opartą na przyrodoznawstwie, jak i filozofię praktyczną, która pozwoli zmieniać rzeczywistość społeczną i stymulować aktywnie jej postęp. W swoich rozważaniach koncentrował się przede wszystkim na tematyce społecznej. Nie znaczy to jednak, że się do niej ograniczał. Interesowały go również zagadnienia związane ściśle z filozofią nauki, teorią poznania i teorią wiedzy.

2. Źródła i status tektologii

Bogdanow nie wypracował całościowego systemu, niemniej jednak wszystkim jego koncepcjom przyświecał ten sam cel, a mianowicie stworzenie monistycznego obrazu świata. Do tego sprowadzało się, zdaniem Bogdanowa, główne zadanie filozofii naukowej. „Filozofia – pisał on – dąży do wypracowania harmonijnego i całościowego systemu doświadczenia, w którym panowałaby jedna metoda i jedna tendencja, w którym nie byłoby zróżnicowania i sprzeczności” (Bogdanow 1913, 147). To właśnie za jej pośrednictwem może dojść do zjednoczenia poszczególnych dziedzin doświadczenia, a także nauki. Teza ta została zaczerpnięta przez Bogdanowa z filozofii Spencera, który, jak słusznie pisał Leszek Kołakowski, „sądził, że kierowniczym ideałem wiedzy jest sprowadzenie jej do jednej uogólnionej formuły czy też »najwyższego prawa« (...). W ujednoczonej nauce rozmaite

Bogdanow dążył do stworzenia podstaw nowej filozofii, która będzie łączyć w sobie zarówno filozofię teoretyczną opartą na przyrodoznawstwie, jak i filozofię praktyczną, która pozwoli zmieniać rzeczywistość społeczną i stymulować aktywnie jej postęp.

i jakościowo zróżnicowane formy bytu dałyby się wyrazić w tym samym języku” (Kołakowski 2015, 98–99).

Zjednoczony i jednorodny obraz świata wynika według Bogdanowa wprost z nauki, w której istnieją uniwersalne odkrycia – jak teoria ewolucji, uniwersalne metody, a także dziedziny pograniczne. Prócz tego monizm stanowi najbardziej oszczędny sposób ujmowania rzeczywistości. Ma on zatem funkcje ściśle ekonomiczne. W podobnym duchu rozpatrywał to Mach, który pisał o tym w taki oto sposób: „Ten podstawowy pogląd (...) można obecnie utrzymać we wszystkich dziedzinach doświadczenia; jest więc poglądem, który odpowiada aktualnej całości wiedzy przy najmniejszym nakładzie kosztów, w sposób bardziej ekonomiczny niż inne” (Mach 2009, 29). Paradoks polega na tym, że nauka nie jest bynajmniej zjednoczona; przeciwnie – za sprawą specjalizacji jest niezwykle zróżnicowana. Składa się na nią szereg dyscyplin i subdyscyplin, które w dużej mierze rozwijają się względem siebie w sposób autonomiczny. Niewątpliwie dość trudno pogodzić to, z teoretycznego punktu widzenia, z monistycznym ujmowaniem rzeczywistości. Z tej przyczyny Mach (1899, 98–99; 1902, 31–32) wskazywał, że nauka będzie w przyszłości rozwijać się w kierunku zjednoczenia. Proces ten będzie sprowadzać się do wypracowania wspólnych celów i metod dla poszczególnych jej dziedzin. Stanowisko to jest do pewnego stopnia zgodne z obecnym stanem wiedzy i rozwojem podejścia systemowego w nauce, którego źródłem była ogólna teoria systemów i cybernetyka (zob. Lubański 1978, 102–103). Dzieli się ono na dwa rodzaje (Ross Ashby 1991, 250). Pierwszy to kierunek empiryczny. Zgodnie z nim badamy prawidłowości, jakim podlegają konkretne systemy: biologiczne, psychologiczne, społeczne i techniczne. Na ich podstawie wyprowadzamy twierdzenia o prawidłowościach, którym podlegają systemy jako takie. Drugi kierunek badań, jaki można przyjąć w analizie systemowej, to kierunek teoretyczny, który może być wykorzystywany w rozwijaniu innych dyscyplin naukowych. Jego punktem wyjścia jest badanie prawidłowości systemów teoretycznych, a następnie stosowanie ich do systemów konkretnych. Jak wskazuje Armen Tachtadzian: „Jedną z charakterystycznych cech współczesnej nauki jest coraz większa tendencja w zbliżaniu do siebie różnych i odrębnych dziedzin wiedzy (...), która opiera się na zjednoczeniu metod naukowych oraz na ustaleniu ogólnych prawidłowości” (Tachtadzian 1972, 200). Świadczy o tym m.in. rozwój badań interdyscyplinarnych. W takim ujęciu nauka składa się ze zróżnicowanych dyscyplin, między którymi zachodzi wiele podobieństw i wzajemnych uwarunkowań. Tworzą one spójną i usystematyzowaną całość na zasadzie mozaiki. Postulat zjednoczenia nauk można traktować

jako punkt wyjścia dla rozważań Bogdanowa, który postawił sobie za cel stworzenie teorii, która dokona redukcji wszystkich dziedzin ludzkiej wiedzy do jednej nauki.

Jaki jest zatem status tektologii?² Na pytanie to trudno jest udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Początkowo tektologię rozpatrywano jako koncepcję filozoficzną z obszaru idealizmu subiektywnego, powiązaną ściśle z empiriokrytycyzmem. Z taką interpretacją trudno się jednak zgodzić. Owszem, w tektologii występuje wiele nawiązań do systemu filozoficznego Macha, a także innych myślicieli pozytywistycznych, lecz nie wynika z tego, że można ją wprost utożsamiać z filozofią. Jak słusznie zauważył Kazimierz Perechuda, „w ramach filozofii mieszczą się treści mające niewiele wspólnego z koncepcją i charakterem nowej, uniwersalnej nauki organizacji” (Perechuda 1984, 23). W rzeczywistości Bogdanow dokonał ścisłego rozgraniczenia między jedną i drugą dziedziną. Elementem, który łączy pośrednio naukę organizacji z filozofią jest wspólny obszar badań, którym jest rzeczywistość rozumiana monistycznie. Różni je natomiast zarówno cel badań, jak i perspektywa badawcza. W przypadku tektologii Bogdanowa świat i wszelkie procesy w nim zachodzące są analizowane z organizacyjnego punktu widzenia, czyli funkcjonalnie. Co się zaś tyczy celów, to mają one wymiar praktyczny. Chodzi bowiem o wykrycie uniwersalnych prawidłowości, którym podlegają dowolne zjawiska, na podstawie których będzie można w sposób planowy sterować ich przebiegiem. Do filozofii Bogdanow odnosił się bardzo krytycznie nie tylko w swoich pracach filozoficznych, lecz również w powieści fantastyczno-naukowej *Czerwona gwiazda*, w której pisał:

Oczywiście, wszelka filozofia jest wyrazem słabości i fragmentaryczności poznania, niedostatecznego rozwoju nauki; to próba stworzenia całościowego obrazu Istnienia, w którym zapełnia się luki naukowego doświadczenia hipotezami; dlatego filozofia zostanie na Ziemi wyeliminowana, tak jak już u nas wyeliminował ją monizm nauki. (Bogdanow 1908, 126)

W *Tektologii* Bogdanow podkreślał, że filozofia jako dziedzina teoretyczna, nie mająca żadnego odniesienia do działalności praktycznej człowieka, a tym samym nie mająca wartości poznawczej, stanowi zbędną gałąź ludzkiej wiedzy, która zostanie w przyszłości wyparta przez uniwersalną naukę organizacji. W jego ujęciu „[t]ektologia jest, w istocie,

2 Termin „tektologia” pochodzi od greckiego słowa „tekon” („budowniczy”). Został on zaczerpnięty przez Bogdanowa z teorii morfologii ogólnej Ernsta Haecckela (zob. Gare 2000, 349; White 2018, 290).

Elementem, który łączy pośrednio naukę organizacji z filozofią jest wspólny obszar badań, którym jest rzeczywistość rozumiana monistycznie. Różni je natomiast zarówno cel badań, jak i perspektywa badawcza.

próbą przezwyciężenia filozofii” (Bogdanow 2003, 86). Stąd też nie powinno się utożsamiać obu dziedzin.

Pojawia się w tym miejscu pewna trudność. Otóż, czy tektologia jest rzeczywiście całkowicie niezależna od filozofii, jak chciał tego Bogdanow? Wydaje się, że nie. Wprawdzie jest ona projektem nowej dyscypliny naukowej, mającej charakter empiryczny, nie znaczy to jednak, że jest ona wolna od założeń metafizycznych, czy też pewnych treści filozoficznych. „Horyzonty tektologii – pisał Tadeusz Kotarbiński – mają zasięg uniwersalny, ogólnontologiczny, filozoficzny, światopoglądowy” (Kotarbiński 1975, 23). Dzieje się tak głównie za sprawą tego, że postulowany przez Bogdanowa monizm organizacyjny, który prowadzić miał do stworzenia zjednoczonego obrazu świata, nie ma wymiaru naukowego, lecz właśnie filozoficzny. Nie można w tym miejscu pominąć również przyjętej przez filozofa perspektywy ewolucyjnej, rozwijanej wcześniej przez Spencera, zgodnie z którą wszystkie zjawiska i procesy, niezależnie od swojej natury ontologicznej, mają w pewnym sensie własności charakterystyczne dla organizmów żywych: są zmienne, dynamiczne, dążą do rozwoju i przystosowania się do zróżnicowanych warunków środowiska. Na podstawie istnienia analogii struktur różnych dziedzin doświadczenia Bogdanow zakładał, że w świecie istnieje jedność strukturalna, dzięki której możemy wykryć pewne powszechne prawidłowości, wspólne dla różnych dziedzin doświadczenia. Nie bez przyczyny więc M. Bierdiajew zarzucał mu, że „jest zbyt dużym metafizykiem w nauce i zbyt dużym pozytywistą w filozofii (...)” (Bierdiajew 1902, 848).

Uniwersalna nauka organizacji Bogdanowa jest koncepcją metodologiczną, na co jako pierwszy zwrócił uwagę Kotarbiński³. Pisał on: „nie są sobie bynajmniej obce tektologia i metodologia (...), gdyż druga prawi głównie o metodach pracy myślowej w naukach, pierwsza zaś obejmuje wszelkie metody, a więc i takie (...)” (Kotarbiński 1957, 387). Nauka organizacji jest więc metodologią uniwersalną. Bez wątpienia największą rolę w kształtowaniu się tej koncepcji odegrał empiriokrytycyzm i głoszona przez Macha ekonomia myślenia, zgodnie z którą w nauce powinniśmy dążyć do takich rozstrzygnięć, które pozwolą nam ująć jak największą ilość faktów w jak najprostszy sposób. Urzeczywistnieniem tej zasady jest tektologia, którą charakteryzuje wysoki stopień abstrakcyjności, uniwersalny przedmiot badań, a także uniwersalna perspektywa badawcza, o czym przekonamy się dalej.

3 Wskazywał na to również sam Bogdanow, który uważał, że tektologia w stosunku do innych dziedzin jest ich rozwinięta, a zarazem uogólnioną metodologią (zob. Bogdanow 2003, 411).

3. Tektologia jako uniwersalna teoria form organizacyjnych

Tektologia to interdyscyplinarna nauka empiryczna, która opiera się na metodach wypracowanych w przyrodoznawstwie, z którym, podobnie jak z innymi dyscyplinami, łączy ją ścisła zależność, gdyż jest ona ich uogólnioną metodologią, na podstawie której dziedziny te powinny zostać przekształcone. Zdaniem Bogdanowa uniwersalna nauka organizacji powinna „naukowo usystematyzować całe doświadczenie (...)” (Bogdanow 2003, 61), zarówno zjawiska przyrody organicznej i nieorganicznej, jak i rzeczywistość społeczną człowieka, jego działalność praktyczną i poznawczą. Zakres badawczy nauki organizacji jest więc nieograniczony. Obejmuje on dowolne zjawiska i przedmioty występujące w świecie. Odnosi się także do wszelkich form działania, a także skutków, jakie ono za sobą niesie.

W swojej pracy badawczej Bogdanow skupiał się przede wszystkim na wykryciu podobieństw, jakie zachodzą w różnych sferach doświadczenia, wykryciu uniwersalnych metod i praw naukowych, a także sformułowaniu nowej terminologii, która będzie mogła być używana we wszystkich dziedzinach wiedzy. Opierał się on przy tym wyjściowo na dwóch warunkach. Pierwszy wiązał się z koniecznością wprowadzenia uniwersalnego przedmiotu badań i nowej perspektywy badawczej, która pozwoli na redukcję wszystkich zjawisk do jednej płaszczyzny, zaś drugi z koniecznością opracowania formalnej i uniwersalnej aparatury pojęciowej.

Świat według Bogdanowa stanowi monistyczną jedność. Wszelkie granice i podziały, które narzuca nam nauka i praktyka życiowa, mają charakter pozorny. W analogiczny sposób ujmował to później Bertalanffy w ogólnej teorii systemów, której poprzedniczką była tektologia: „rzeczywistość jawi się jako olbrzymi hierarchiczny porządek zorganizowanych bytów, prowadzący, w procesie nakładania się wielu poziomów, od systemów fizycznych i chemicznych do biologicznych i socjologicznych” (Bertalanffy 1984, 120). Źródłem tego stanowiska jest monizm neutralny Macha, którego głównym celem było przewyżczenie metafizyki i dualizmu kartezjańskiego, który Bogdanow przekształca w monizm organizacyjny. Zgodnie z nim świat składa się z kompleksów (systemów lub form organizacyjnych), czyli pewnych całości złożonych z neutralnych elementów, które charakteryzują się różnym poziomem organizacji. W zależności od perspektywy lub roli funkcjonalnej danej całości, która jest uwarunkowana sposobem połączenia jej składników, w jednych przypadkach będziemy traktować ją jako kompleks fizyczny, zaś w innych jako kompleks psychiczny (zob. Mach 2009, 17).

Tektologia to interdyscyplinarna nauka empiryczna, która opiera się na metodach wypracowanych w przyrodoznawstwie, z którym, podobnie jak z innymi dyscyplinami, łączy ją ścisła zależność, gdyż jest ona ich uogólnioną metodologią, na podstawie której dziedziny te powinny zostać przekształcone.

W ujęciu Bogdanowa kompleksy są z natury dynamiczne i zmienne. Charakteryzują się one różnym stopniem złożoności, a co za tym idzie różnym stopniem organizacji. „Wszystkie te formy – w ich wzajemnych związkach i wzajemnej walce, w ich ciągłych przemianach – tworzą światowy proces organizacji, nieograniczenie rozwijający się w swoich częściach, nieprzerwany i nierozzerwalny w swojej całości” (Bogdanow 2003, 32). W ten sposób czynnikiem, który w tektologii jednocy odrębne dziedziny doświadczenia jest organizacja, albowiem każde zjawisko, niezależnie od tego, w jakiej dziedzinie doświadczenia zachodzi, może być rozpatrywane jako zjawisko zorganizowane lub, przeciwnie, jako zdezorganizowane. Organizacja stanowi najważniejszą kategorię tektologii, ponieważ odnosi się ona zarówno do przedmiotu badań tej dyscypliny, jak i perspektywy, z jakiej ten przedmiot powinniśmy badać.

Co zatem należy rozumieć poprzez „organizację”? Jak słusznie wskazuje Kotarbiński, termin ten może być definiowany na wiele sposobów. Pisał on: „W trzech przynajmniej znaczeniach bywa używane słowo organizacja: albo jako nazwa obiektu posiadającego pewien ustrój, albo jako nazwa samego właśnie ustroju obiektu, samego układu relacji wiążących wzajem jego części oraz relacji wiążących te części z całością, albo wreszcie jako nazwa czynności nadawania obiektowi podobnie rozumianego ustroju, inaczej – nazwa czynności organizowania” (Kotarbiński 2006, 38). W podobny sposób rozpatruje ten termin Bogdanow, gdyż nie dokonuje on w tektologii rozgraniczenia między organizacją i kompleksem zorganizowanym. Określa je, zgodnie z arystotelesowskim holiżmem, jako „całość, która jest większa od sumy swoich elementów” (Bogdanow 2003, 63). Wynika to z dynamicznej natury form organizacyjnych. Składają się one z tzw. aktywności-oporów, które nieustannie oddziałują ze sobą, a traktowane jako całość, oddziałują ze swoim środowiskiem. Należy zaznaczyć, że opór i aktywność nie powinny być postrzegane jako dwa odrębne procesy, tylko jako jeden proces. Każdy element – w zależności od tego, czy podlega oddziaływaniu innych elementów, czy sam na nie oddziałuje – może być albo oporem, albo aktywnością. Wszystko zależy od tego, pod jakim kątem analizujemy dany kompleks. Na podstawie elementów i ich oddziaływań można wyróżnić kompleksy zorganizowane, w których aktywności przewyższają opory, zdezorganizowane, w których opory przewyższają aktywności, a także neutralne, w których aktywności i opory się równoważą. O ile dwa pierwsze przypadki są w sposób nieograniczony rozprzestrzenione w przyrodzie, o tyle ostatni ma charakter idealny. Bogdanow był przekonany, że w świecie istnieje jedynie ruchoma równowaga, która powoduje, że stan równowagi jest zawsze pozorny, a nie faktyczny.

Uniwersalny przedmiot badań daje początek nowej, a zarazem uniwersalnej perspektywie badawczej. Jest ona uniwersalna w tym sensie, że pozwala zredukować wszystkie istniejące kompleksy, niezależnie od tego, czy należą one do przyrody ożywionej, nieożywionej, czy też są one wytworem działalności praktycznej albo poznawczej człowieka, do jednej płaszczyzny. Rzecz dotyczy tzw. organizacyjnego punktu widzenia. Polega on na analizowaniu danego systemu z dwóch wzajemnie uzupełniających się perspektyw (zob. Bogdanow 2003, 82). Jedna obejmuje relacje, jakie zachodzą między elementami, z których się składa, druga zaś relacje, jakie zachodzą między nim i jego otoczeniem. Przy czym poprzez otoczenie danego systemu należy rozumieć inne systemy, z którymi wchodzi on w interakcje. Organizacyjny punkt widzenia pozwala badać dany przedmiot złożony w sposób jak najbardziej ogólny, a zarazem całościowy, gdyż uwzględnia on zarówno jego relacje wewnętrzne, czyli jego strukturę, jak i zewnętrzne, czyli jego stosunek do otoczenia.

Centralnym problemem tektologii jest wykrycie uniwersalnych mechanizmów organizacji, które wpływają na funkcjonowanie systemów. Z tej przyczyny koncepcja ta może być rozpatrywana jako teoria prakseologiczna, która ma za zadanie opracować warunki sprawnego działania w ogóle. Obejmuje to problematykę związaną z procesami kształtującymi i regulującymi formy organizacyjne.

4. Mechanizm kształtujący i regulujący

W tektologii Bogdanow wyróżnia dwa uniwersalne mechanizmy, którym podlegają kompleksy. Należą do nich: mechanizm kształtujący oraz regulujący. Pierwszy odnosi się do procesów odpowiedzialnych za tworzenie się kompleksów. Z kolei drugi, który ma charakter wtórny względem pierwszego, obejmuje procesy związane z ich rozwojem lub zniszczeniem.

Mechanizm kształtujący opiera się na koniugacji, która prowadzi do łączenia się pewnych elementów lub całych kompleksów. Proces ten jest siłą napędową zmienności w przyrodzie. Koniugacja „gwarantuje konsekwentny bieg rozwoju, wykluczając proste powtórzenie, prosty powrót jednych i tych samych form” (Bogdanow 2003, 222). Prowadzi ona zawsze do zmian strukturalnych systemów lub powstania nowych systemów. Przykładem koniugacji jest w zasadzie każde oddziaływanie wzajemne między kompleksami. Jej warunkiem koniecznym jest istnienie wspólnych ogniw między elementami, co z kolei stanowi podstawę dla tzw. połączenia łańcuchowego, które może mieć charakter jednorodny

Centralnym problemem tektologii jest wykrycie uniwersalnych mechanizmów organizacji, które wpływają na funkcjonowanie systemów. Z tej przyczyny koncepcja ta może być rozpatrywana jako teoria prakseologiczna, która ma za zadanie opracować warunki sprawnego działania w ogóle. Obejmuje to problematykę związaną z procesami kształtującymi i regulującymi formy organizacyjne.

lub niejednorodny. W przypadku, gdy dane kompleksy nie posiadają wspólnych ogniw, należy je albo przekształcić, albo zastosować metodę ingresji, która jest „uniwersalną metodą połączenia łańcuchowego” (Bogdanow 2003, 101). Polega ona na wprowadzeniu kompleksu pośredniego, który posiada elementy wspólne zarówno z jednym, jak i drugim kompleksem, co umożliwia powstanie między nimi więzi organizacyjnej. Jako przykład może posłużyć nam tłumacz symultaniczny, który umożliwia komunikację między ludźmi mówiącymi w różnych językach. Przeciwnością ingresji jest desingresja, która prowadzi do częściowego lub całkowitego rozerwania więzi organizacyjnej między kompleksami i utworzeniem się tzw. granicy tektologicznej, która jest tożsama z zakończeniem oddziaływania między nimi.

W tektologii z procesem rozerwania i tworzenia więzi organizacyjnej związany jest bezpośrednio uniwersalny mechanizm kryzysu, który opiera się pośrednio na perspektywie wysuniętej w katastrofizmie Cuviera. Poprzez kryzys należy rozumieć wszelkie zmiany strukturalne form organizacyjnych wywołane czynnikami zewnętrznymi. Jego istota „sprowadza się do tworzenia lub naruszania desingresji całkowitych” (Bogdanow 2003, 346). Kryzysy dzielą się na kryzysy C, które opierają się na koniugacji oraz kryzysy D, które opierają się na desingresji. Przy czym można je traktować jako dwie strony jednego procesu, który prowadzi do zmian: „Wszystkie kryzysy – jak wskazuje Bogdanow – zaczynają się od fazy C oraz wszystkie kończą się na fazie D” (ibid., 348). Kryzys organizacyjny zachodzi wtedy, gdy w wyniku zmiany warunków rozwoju dochodzi do zachwiania stanu równowagi danego systemu, a tym samym naruszenia jego trwałości i przejścia do nowego stanu równowagi. Jego rezultatem jest powstanie w pewnym sensie nowego systemu, ponieważ dochodzi do zmiany jego dotychczasowego ustroju, czy też budowy.

Z perspektywy tektologii każdy system, żeby przetrwać, musi dostosowywać się do zmiennych warunków otoczenia poprzez nieustanny rozwój, który prowadzi do nieodwracalnych zmian. Proces adaptacji uwarunkowany jest przez uniwersalny mechanizm regulujący, który jest odpowiedzialny za trwałość strukturalną i ilościową form organizacyjnych. Opiera się on na procesie doboru, który prowadzi w jednych przypadkach do zachowania systemu, w innych do jego przekształcenia, a w jeszcze innych, jeśli dochodzi do konsekwentnego zmniejszania ilości elementów systemu, prowadzi do jego rozpadu. Warto podkreślić w tym miejscu, że kategoria ta nie powinna być utożsamiana z doborem naturalnym, ponieważ jej zakres nie ogranicza się jedynie do rozwoju form organicznych. Przeciwnie, odnosi się on do dowolnych całości

złożonych z elementów. Przy czym w najprostszej postaci dobór organizacyjny to proces zachowania lub zniszczenia systemu.

Bogdanow dzieli dobór na dwa rodzaje: dobór konserwatywny, który reguluje formy statyczne oraz dobór progresywny, który reguluje formy dynamiczne, czyli takie, które podlegają nieustannemu rozwojowi. Następstwem progresywnej postaci doboru jest „*zmniejszenie lub zwiększenie ilości elementów kompleksów (...)*” (Bogdanow 2003, 134). W pierwszym przypadku mamy do czynienia z wpływem doboru ujemnego, który sprowadza się do aktów desingresji, prowadzącej do uproszczenia lub zniszczenia struktury formy, zaś w drugim przypadku z wpływem doboru dodatniego, który sprawdza się do aktów koniugacji, zwiększającej złożoność strukturalną formy. Oba mechanizmy działają nieustannie na systemy w toku ich rozwoju i mogą zachodzić w rozmaitych konfiguracjach. To, czy w danym przypadku system będzie podlegał doborowi progresywnemu dodatniemu czy ujemnemu zależy w przeważającej mierze od tego, jakie czynniki zewnętrzne będą na niego oddziaływać i w jakich warunkach będzie on przebywać.

Mechanizm doboru progresywnego, który prowadzi z konieczności do zmian strukturalnych form i ich różnicowania się, stanowi uogólnioną postać doboru naturalnego, który kieruje rozwojem organizmów żywych w taki sposób, że zachowuje zmiany pozytywne, które wpływają na zwiększenie ich zdolności adaptacyjnych i szans na przetrwanie, a eliminuje zmiany negatywne. Jest czynnikiem, od którego zależy trwałość, czy też wytrzymałość organizacyjna systemów w różnych warunkach rozwoju, która w tektologii może mieć wymiar ilościowy, który opiera się na doborze dodatnim, albo strukturalny, który opiera się na doborze ujemnym (zob. Bogdanow 2003, 140–141). W ten sposób mechanizm regulujący jest uniwersalnym mechanizmem ewolucji świata, zaś sama tektologia to ogólna teoria ewolucji form organizacyjnych.

5. Metody działania jako metody organizacji lub dezorganizacji

Tektologia jest uniwersalną teorią kompleksów, której celem jest wykrycie i usystematyzowanie ogólnych metod i praw organizacji, którym podlegają dowolne całości złożone z elementów. Zdaniem Kotarbińskiego koncepcja ta zapoczątkowała badania nad ogólnymi warunkami sprawnego działania, które są przedmiotem analizy prakseologii. Wynika to z faktu, że Bogdanow w swojej koncepcji, jak słusznie wskazywał filozof, dążył

do jak najszerszych uogólnień dotyczących kształtowania się posuwającej się coraz dalej organizacji lub też procesów odwrotnych; ponieważ jednak nauka w jego koncepcji służy do kierowania czynami, a wszelkie działanie według niego polega na jakimś akcie organizacyjnym, na urabianiu lub rozprzęganiu organizacji przedmiotów poddanych działaniu, przeto problematyka dociekań tektologicznych przechodzi stale w jego wykładzie w problematykę ogólną sprawnego działania, tektologia utożsamia się niemal praktycznie z prakseologią. (Kotarbiński 1961, 9)

Można zatem przyjąć, że metody działania są, w istocie, metodami organizacji, gdy mamy do czynienia z działaniem sprawnym, lub dezorganizacji, gdy działanie nie przynosi zamierzonych rezultatów. Przy czym organizację Kotarbiński określał wzorem Bogdanowa „jako łańcuch łącznie tego, co było rozdzielone oraz rozdzielania tego, co było połączone” (Bogdanow 2003, 88).

Zgodnie z powyższym ujęciem między tektologią i prakseologią istnieje ścisła zależność i szereg podobieństw. Przede wszystkim obszar badawczy ogólnej teorii sprawnego działania należy do obszaru badawczego uniwersalnej nauki organizacji. Wynika to z tego, że tektologia, z teoretycznego punktu widzenia, charakteryzuje się wyższym stopniem ogólności aniżeli prakseologia. Odnosi się ona do wszystkich i wszelkich form działania, a nie jedynie ogólnych warunków sprawnego działania podmiotu. Z tej perspektywy prakseologia może być traktowana jako subdyscyplina uniwersalnej nauki organizacji. W obu koncepcjach chodzi o wykrycie pewnych uniwersalnych i niezmiennych prawidłowości, które będą mieć odniesienie i zastosowanie w różnych dziedzinach. W związku z tym zarówno tektologia, jak i prakseologia są dyscyplinami, które sprzyjają unifikacji nauki i przewyciężeniu zjawiska specjalizacji. Przy czym na integracyjną funkcję obu koncepcji, która sprowadzała się m.in. do rozwijania badań interdyscyplinarnych i jednoczenia funkcji i wyników rozmaitych dziedzin, wskazywał sam Kotarbiński (1975, 163). Nie sposób pominąć w tym miejscu również tego, że obie koncepcje, które wyjściowo miały charakter empiryczny i opierały się na metodach wypracowanych w naukach szczegółowych, w przyszłości miały ulec matematyzacji. Prócz tego ich zadaniem było opracowanie nowej terminologii naukowej.

Niezmiernie ważne jest również to, że Kotarbiński wykorzystał w swojej koncepcji niektóre tezy i twierdzenia tektologii. Dotyczy to m.in. opracowania ogólnych reguł działania, które było głównym celem prakseologii. Przykładem takiej reguły jest reguła przekory, którą Kotarbiński definiuje następująco: „Równowaga czynników dynamicznych – pisze

on – w strukturze przedmiotu złożonego tym się ponoć odznacza, że jeżeli zakłóci ją czynnik zewnętrzny, wówczas powstaje w tym przedmiocie tendencja do przywrócenia równowagi pierwotnej” (Kotarbiński 2006, 48). Reguła ta opiera się na tezie z uniwersalnej nauki organizacji, zgodnie z którą zmiany w danym systemie powodują, że powstają w nim siły, które dążą do przywrócenia poprzedniego stanu organizacji. Jest to zasada zachowania równowagi Le Chateliera, która dla Bogdanowa była przykładem uniwersalnego prawa, które stanowi dowód na możliwość unifikacji nauki. Należy zaznaczyć, że reguła ta pełni bardzo istotną rolę w mechanizmie regulującym formy, ponieważ odpowiada za trwałość strukturalną kompleksów. Kolejną tezę tektologii, ściśle powiązaną z regułą przekory, na którą powoływał się Kotarbiński, jest tzw. prawo minimum, czyli prawo najmniejszych względnych oporów. Zgodnie z nim „trwałość strukturalna całości zależy od trwałości jej *najmniejszej części*” (Bogdanow 2003, 145). Prawo to, według Kotarbińskiego, jest niczym innym jak praktyczną regułą działania. W swoich pracach poświęconych prakseologii filozof powoływał się również na cybernetykę, czyli teorię sterowania, która obejmuje zagadnienia związane z organizacją systemów dynamicznych – ich strukturą, relacjami, jakim podlegają oraz ich zachowaniem. Szczególnie istotną kwestią, z perspektywy teorii sprawnego działania, były zagadnienia związane z oddziaływaniem między systemami. Rzecz dotyczy tzw. sprzężenia zwrotnego, które może być traktowane jako zagadnienie prakseologiczne. Jak słusznie wskazywał Kotarbiński, wiąże się ono z kierowaniem systemów i opracowaniem ich reguł działania. Nie zauważył jednak, że zagadnienie to jako pierwszy w rozwiniętej formie przedstawił Bogdanow. Sprzężenie zwrotne, czyli proces łączenia się systemów, który może prowadzić w jednych przypadkach do zachowania stanu równowagi, zaś w innych do jego naruszenia, to omawiana już przez nas koniugacja, która w tektologii stanowi podstawę mechanizmu kształtującego kompleksy.

Problematyka badawcza uniwersalnej nauki organizacji posiada wiele elementów wspólnych z ogólną teorią sprawnego działania. Wszelako nie oznacza to, że Bogdanow jest twórcą prakseologii jako nowej dyscypliny badawczej, gdyż to Kotarbiński „stworzył jednolity i zwarty system naukowy świadomy swego przedmiotu badania i zadań. To on dał temu naukowemu systemowi precyzyjny aparat pojęciowy, mogący być wzorem dla niejednej nauki” (Stonert i Kurnal 1970, 257). Co się zaś tyczy tektologii, stanowiła ona po prostu jedną z głównych inspiracji do rozwijania badań nad sprawnym działaniem, rozpatrywanym przez Kotarbińskiego, wzorem Bogdanowa, z jak najogólniejszej perspektywy.

Zakończenie

Tektologia. Uniwersalna nauka organizacji Bogdanowa jest bardzo obszernym i trudnym w odbiorze dziełem, w którym problematyka metodologiczna przeplata się i łączy z problematyką społeczną. Praca ta nie ma bynajmniej usystematyzowanej postaci i występuje w niej wiele błędów. Jednolity i uporządkowany jest jedynie rdzeń teoretyczny koncepcji i to on był przedmiotem moich rozważań w niniejszym artykule. Składa się na niego przedmiot badań tektologii, jej perspektywa badawcza, podejście systemowe, metody, terminologia, uniwersalne kategorie, a także dwa ogólne mechanizmy organizacji, których podstawą jest koniugacja, ingresja i desingresja rozpatrywane, w zależności od celu badania, jako procesy tworzące kompleksy lub regulujące ich rozwój. Celem tektologii było zjednoczenie nauki na podstawie uniwersalnej metodologii, co było zgodne z tendencjami rozwoju współczesnej nauki, a także tendencjami rozwijanym w filozofii na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku. Głównym źródłem tej koncepcji w tym ujęciu nie jest bynajmniej marksizm, lecz pozytywizm, a przede wszystkim empiriokrytycyzm Macha i ewolucjonizm Spencera, z których Bogdanow zaczerpnął pewne zasadnicze idee, a następnie rozwinął i połączył je w jeden system. Rzeczą szczególnie wartą podkreślenia, na ogół pomijaną przez badaczy tektologii i spuścizny naukowej Bogdanowa, jest to, że koncepcja ta pod pewnymi względami może być rozpatrywana jako opis zarówno elementów, jak i form działania. Stąd też może być uznawana za poprzedniczkę prakseologii i jedną z głównych inspiracji Kotarbińskiego. Omówiony w niniejszej pracy zarys koncepcji metodologicznej Bogdanowa nie stracił bynajmniej na aktualności. Badania zapoczątkowane przez filozofa w *Tektologii. Uniwersalnej nauce organizacji* znalazły później swoją kontynuację w dyscyplinach związanych z badaniami systemowymi, jak ogólna teoria systemów Ludwiga von Bertalanffy'ego czy cybernetyka, które przyczyniły się bezpośrednio do popularyzacji tego dzieła.

Wykaz literatury

- Bertalanffy, Ludwig von. 1984. *Ogólna teoria systemów. Podstawy, rozwój, zastosowania*. Tłum. Ewa Woydyłło-Woźniak. Warszawa: PWN.
- Bierdajew, Mikołaj. 1986. „Filozoficzna prawda i inteligentna racja.” W *Drogowskazy. Zbiór rozpraw i inteligencji rosyjskiej*. Tłum. PAJ-CAW. Warszawa: Przedświt.

- . 1902. „Zamietka o knige g. Bogdanowa. Poznanije c istoriczeskoj toczki zrenija.” *Woprosy filosofii i psichologii* 64(4): 839–853.
- Bogdanow, Aleksandr Aleksandrowicz. 1904. *Epiriomonizm. Statji po filosofii*. Moskwa: Izdatielstwo S. Dorowatowskogo i A. Czaruszni-kowa.
- . 1908. *Krasnaja zwiezda*. Sankt-Peterburg: t-wo chudoż.-pieczati.
- . 1913. *Filosophija żywogo opyta. Popularnyje oczerki*. Peterburg: M.I. Siemionowa.
- . 1991. „Wiera i nauka (o knige V. Ilina »Materializm i empiriokriticyzm«).” *Woprosy filosofii* 12: 39–88.
- . 2003. „Nauka i rassużdatielstwo (po powodu statjej N. Kariewa »Tektologija ili dialiektika«.” W *Tektologija. Wsieobszczaja organizacionnaja nauka*. T. 1–3, 411–429. Moskwa: „Finansy”.
- . 2003. *Tektologija. Wsieobszczaja organizacionnaja nauka*. T. 1–3. Moskwa: „Finansy”.
- Chwedeńczuk, Bohdan. 2009. „Filozofia w Analizie wrażeń.” W: Mach, Ernst. *Analiza wrażeń*. Tłum. Marcin Miłkowski, IX–XXX. Warszawa: PWN.
- Franc, Swietłana Wiktorowna. 2001. „Religioznyj marksizm: ideja uniwersalnych cennostiej w filozofskich wozzrenijach A.W. Łunaczarskogo.” W *Tolerantnost’ w sowriemennoj cywilizacyi*, 207–214. Jekaterinburg: Izdatielstwo Uralskogo Uniwiersitieta.
- Gare, Arran. 2000. „Aleksandr Bogdanov and Systems Theory.” *Democracy & Nature* 6(3): 341–359. <http://dx.doi.org/10.1080/10855660020020230>.
- Gorelick, George. 1980. „Introduction.” W Bogdanov, Aleksandr. *Essays in Tektology*. Tłum. George Gorelik, i–vii. California: Intersystems Publication.
- Gostiejew, Ilja Andriejewicz. 2008. „Idiei bogostroitelstwa w publicistike i chudożestwiennom diskursie M. Gor’kogo: chronoligija i ewolucyja.” *Izwiestija Rosijskogo Gosudarstwiennogo Pedagogiczieskogo Uniwiersiteta Imienni A.I. Giercena* 35(76): 111–115. [https://lib.herzen.spb.ru/media/magazines/contents/1/35\(76\)1/gosteev_35_76_1_111_115.pdf](https://lib.herzen.spb.ru/media/magazines/contents/1/35(76)1/gosteev_35_76_1_111_115.pdf).
- Jagodinskij, Wiktor Nikołajewicz. 2006. *Aleksandr Aleksandrowicz Bogdanow (Malinowskij) 1873–1928*. Moskwa: Nauka.
- Kołakowaski, Leszek. 2015. *Filozofia pozytywistyczna*. Warszawa: PWN.
- . 2009. *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*. T. 2. Warszawa: PWN.
- Kotarbiński, Tadeusz. 1955. *Traktat o dobrej robocie*. Łódź: Ossolineum.
- . 1957. „A.A. Bogdanow: Tektologia, uniwersalna nauka orga-

- nizacji.” W *Wybór pism. Myśli o działaniu*. T. 1, 387–394. Warszawa: PWN.
- . 1961. „Rozwój prakseologii.” *Kultura i społeczeństwo* 4: 3–15.
- . 1975. *Hasło dobrej roboty*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna.
- . 2006. *Abecadło praktyczności*. Olsztyn: Olsztyńska Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania im. prof. Tadeusza Kotarbińskiego.
- Krajewski, Władysław. 2011. „Naukowa filozofia przyrody.” W *Filozofia przyrody – dziś*, red. Włodzimierz Ługowski i Igor Lisiejew, 28–32. Warszawa: IFIS PAN.
- Lenin, Włodzimierz Ilicz. (1908) 1948. „Materializm a empiriokrytycyzm.” W *Dzieła*. T. 14. Warszawa: Książka i Wiedza.
- . (1909) 2006. *O stosunku partii robotniczej do religii (1909 rok)*. Warszawa: Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej (Uniwersytet Warszawski).
- Lubański, Mieczysław. 1978. „Człowiek, system, informacja.” *Studia Philosophiae Christianae* 14(2): 101–144.
- Łunaczarskij, Anatolij Wasiljewicz. 1911. *Religija i socjalizm*. T. 2. Sankt-Petersburg: Spb.
- Mach, Ernst. 1899. *Odczyty popularno-naukowe*. Tłum. Stanisław Kramsztyk. Łódź: Wydawnictwo Przeglądu Filozoficznego.
- . 1902. *O widzeniu: o symetrii: odczyty popularno-naukowe*. Tłum. Br. Go. Warszawa: Wydawnictwo M. Acta.
- . 2009. *Analiza wrażeń i stosunek sfery fizycznej do psychicznej*. Tłum. Marcin Miłkowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Perechuda, Kazimierz. 1984. „Rekonstrukcja tektologicznej teorii organizacji A. Bogdanowa.” *Prakseologia* 3/4: 7–102.
- Pomorski, Andrzej. 1996. *Duchowy Proletariusz. Przyczynek do dziejów lamarkizmu społecznego i rosyjskiego kosmizmu XIX-XX wieku (na marginesie antyutopii Andrieja Płatonowa)*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe i Literackie OPEN.
- Ross Ashby, William. 1991. „General Systems Theory as a New Discipline.” W *Facets of Systems Science*, red. George Klir, 249–257. New York: Plenum Press.
- Rowley, David G. 1996. „Bogdanov and Lenin: Epistemology and revolution.” *Studies in East European Thought* 48(1): 1–19. <https://doi.org/10.1007/BF02342514>.
- Sadowskij, Wadim Nikołajewicz. 1995. „Empiriomonizm A.A. Bogdanowa: zabytaja gława filozofii nauki.” *Woprosy filozofii* 8: 50–62.
- Sharova, Veronica L. 2019. „Revolution and Utopia: Images of the Future in Alexander Bogdanov’s Science Fiction.” *Russian Studies in Philosophy*

- 57(6): 546–554. <https://doi.org/10.1080/10611967.2019.1670551>.
- Stonert, Henryk, i Jerzy Kurnal. 1970. „Zarys teorii organizacji i zarządzania.” *Prakseologia* 35: 255–267.
- Tachtadżian, Armien Leonowicz. 1972. „Tektologija: istorija i problemi.” *Sistemnyje issledowanija* 1971: 200–275.
- Tumarkin, Nina. 1983. *Lenin lives! The Lenin Cult in Soviet Russia*. Cambridge–London: Harvard University Press.
- Walicki, Andrzej. 2005. *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- White, James D. 2018. „Red Hamlet: The Life and Ideas of Alexander Bogdanov.” *Historical Materialism Book Series*. T. 172. Boston: Brill.

MARTA HOFMAN – absolwentka filozofii na UW, doktorantka w IF UW. Przygotowuje rozprawę doktorską o rosyjskim pozytywizmie przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku.

Dane kontaktowe:

Zakład Filozofii Religii

Wydział Filozofii

Uniwersytet Warszawski

email: martahofman89@gmail.com

Cytowanie:

Hofman, Marta. 2021. „Tektologia Aleksandra Bogdanowa – nauka przyszłości.” *Praktyka Teoretyczna* 41(3): 113–134.

DOI: 10.14746/prt.2021.3.6

Author: Marta Hofman

Title: Alexandr Bogdanov Tektology – the Science of the Future

Abstract: Aleksandr Bogdanov was one of the major representatives of neo-Marxism and positivism in Russian philosophy at the turn of the 19th and 20th centuries. He left a diverse scientific output, which so far has not been subjected to detailed and systematic research. In consequence, on the one hand, there is a multiplication of rather inadequate interpretations of his scientific views, which should not be identified with God-Building, and on the other hand, a tendency to downplay his contribution both to the development of Russian thought and contemporary science. The purpose of this paper is to reconstruct Bogdanov's methodological concept - tektology, the universal science of organization, accounting for the philosophical sources of its particular theses. On this basis, I will try to show why the universal science of organization may be considered as an early form of Tadeusz Kotarbiński's general theory of efficient activity.

Keywords: Bogdanov, Marxism, God-Building, tektology, universal organization science, positivism, evolutionism, praxeology

planetarna geografija

MICHAŁ OWCZAREK

Planować w skali planetarnej

Celem tego artykułu jest wprowadzenie do teorii i praktyki projektowej Benjamina Brattona. Jego słowa, że „patrzmy w przestrzeń kosmiczną i z niej z powrotem na Ziemię, żeby zrozumieć co powinna znaczyć planetarność”, wskazują na dwa kluczowe aspekty jego myśli, które omówię wraz z ich politycznymi konsekwencjami. Pierwszy polega na rozpoznaniu roli aparatów obliczeniowych jako warunku możliwości takich zjawisk jak kryzys klimatyczny. Drugi polega na opisie planetarnych środków produkcji oraz wytwarzanych przez nie przestrzeni suwerenności w ramach koncepcji Stosu. Rozważając politykę przyszłości, Bratton wyróżnia neokomunizm oraz neofeudalizm jako prawdopodobne scenariusze. Inspirując się jego myślą, formułuję dwa warunki konieczne racjonalnej polityki przyszłości: reorientację planetarnych aparatów obliczeniowych ku innym celom niż zysk i przeskalowanie planowania zarówno w czasie, jak i w przestrzeni. Omówienie pierwszych wyników programu badawczego *The Terraforming* pozwoli zobaczyć przez konkretne wizje działań w skali planetarnej możliwości egalitarnej i uniwersalnej polityczności.

Słowa kluczowe: Bratton, planetarność, katastrofa klimatyczna, planowanie, infrastruktura obliczeniowa, przyszłość

I. Wstęp

„Rzeczy, które mają nazwy, ale które jeszcze nie są w pełni zrealizowane i rzeczy, które już istnieją, ale które są nietrafnie nazwane lub w ogóle nie mają nazwy” (Bratton 2019a, 16) – te rzeczy są najważniejszymi obiektami badań Benjamina Brattona. Rzeczy, które mają nazwę, ale nie są jeszcze zrealizowane to domena projektów, spekulacji, utopijnych wizji czy science fiction. Choć nie istnieją jako konkrety, to są szczególnym rodzajem abstrakcji, który wywiera wpływ na rozmieszczenie zainteresowań i zasobów. Rzeczy, które istnieją, ale nie mają odpowiedniej nazwy już teraz produkują konkretne efekty, ale nie są one odpowiednio poznane. Rolą teorii jest je zrozumieć, ocenić ich wpływ i dać wskazówki do ich racjonalnego użytkowania.

Tak najogólniej przedstawia się przedmiot badań Brattona. Konkretnie skupia się on na nowych technologiach informacyjnych, odpowiadających im sposobach rządzenia, produkowanych przez nie rodzajach wiedzy i abstrakcji oraz możliwych scenariuszach ich rozwoju. Tym, co moim zdaniem czyni jego działalność szczególną, jest połączenie namysłu teoretycznego i zaangażowania w projekty konkretnych, złożonych rozwiązań technologiczno-społecznych. Możliwość obserwacji, jak idee filozoficzne pracują w ścisłe z nimi powiązanej działalności projektowej urbanistów, fizyków czy informatyków, jest unikatowa we współczesnej teorii. Bratton jest dyrektorem programu badawczego *The Terraforming*¹ realizowanego w Strelka Institute, którego celem jest wypracowywanie ujęć teoretycznych i projektowanie rozwiązań współczesnych planetarnych problemów, w szczególności tych powiązanych z katastrofą klimatyczną.

Głównym celem tego artykułu jest wprowadzenie do myśli Benjamina Brattona, amerykańskiego socjologa i teoretyka mediów. Wykształcił się w University of California w Santa Barbara, a po doktoracie pracował na stanowisku dyrektora Grupy Zaawansowanych Strategii w Yahoo!. Jego teoria nie jest jednak kolejnym przejawem *California Ideology*, przyjmuje ona wręcz antytechnokratyczny wydźwięk. W przeciwieństwie do modnego obecnie przekonania, że potrzeba innowacji, Bratton twierdzi, że nie możemy wyczekiwać zbawienia planety przez jakiegoś geniusza z Doliny Krzemowej. Zamiast tego powinniśmy szukać możliwości racjonalnego rządzenia technologią, uwzględniającego społeczny interes. Nie musimy, a nawet nie możemy, czekać na nowe, cudowne wynalazki;

1 Informacje o programie można znaleźć na stronie theterraforming.strelka.com.

Możliwość obserwacji, jak idee filozoficzne pracują w ścisłe z nimi powiązanej działalności projektowej urbanistów, fizyków czy informatyków, jest unikatowa we współczesnej teorii.

powinniśmy raczej skierować istniejące siły wytwórcze ku celom służącym dobru wspólnemu. Aby to osiągnąć, potrzebne jest jednak głębokie zrozumienie tego, jak wyglądają współczesne środki produkcji, i wgląd w to daje nam teoria Brattona (Wark 2016). Z drugiej strony Bratton jest przeciwnikiem „burżuazyjnego, romantycznego antytechnologicznego humanizmu” (ibid.), regresywnych propozycji rozwiązań planetarnych problemów – powrotów do prawdziwego państwa lub prawdziwego kapitalizmu, czy powrotu do natury. Z tego powodu bywa klasyfikowany jako akcelerationista (Tuters 2017) lub nawet jako antyhumanista (Charlesworth 2021). Zgadzam się jednak z opinią McKeznie Wark, że Brattonowska analiza antropocenu „ma znacznie więcej poczucia rzeczywistości niż ma to miejsce u współczesnych myślicieli akcelerationistycznych” (Wark 2016). Natomiast jego podejście do współczesnych aktorów społecznych, szczególnie w wymiarze projektowym, jest bliższe posthumanizmowi włączającemu w zakres podmiotów także aktorów nieludzkich i spekulującemu na temat przyszłości kondycji człowieka. Projekty powstające w ramach *The Terraforming* pokazują natomiast, że jego teoria jest inspirująca nie tylko do pracy badawczej i pojęciowej, ale także w wymiarze praktycznym.

Tylko jeden z tekstów Brattona został przetłumaczony na język polski (Bratton 2021a), a w polskojęzycznej literaturze naukowej mamy do czynienia z niewielką liczbą odniesień do jego dorobku. Większość z nich znajduje się w tekstach z dziedziny nauk o kulturze i sztuce (Filiciak 2018; Półtorak 2017; Wójtowicz 2020), dla których myśl Brattona jest inspirująca ze względu na jego rozważania estetyczne, kolaboracje z twórcami takimi jak architekt spekulatywny Liam Young i kinematograficzny projekt *The New Normal* (Bratton 2020). Brakuje jednak ogólniejszego wprowadzenia, prezentującego główne punkty jego działalności. W tym tekście skupię się na filozoficznych i socjologicznych aspektach jego myśli oraz na ich relacji z projektami powstającymi w ramach *The Terraforming*. Te rozważania pozwolą mi sformułować dwa warunki konieczne racjonalnej polityki przyszłości: reorientację planetarnych aparatów obliczeniowych oraz zmianę skali planowania w przestrzeni i czasie.

Artykuł został podzielony na trzy części. W pierwszej z nich omówię pojęcie planetarności i rolę epistemologiczną aparatów obliczeniowych w skali planetarnej. W drugiej części przedstawię Brattonowski model stosu oraz powiązaną z nim refleksję na temat współczesnych przestrzeni suwerenności. Następnie przejdę do kwestii racjonalnej polityki przyszłości, koniecznie powiązanej z reorientacją aparatów obliczeniowych i przeskalowaniem projektowania. Zostanie ona omówiona na przykładach projektów powstających w ramach programu *The Terraforming*.

II. Planetarność

W *The Terraforming*² Bratton pisze, że sama „zmiana klimatu, jako idea, jest epistemologicznym osiągnięciem aparatów obliczeniowych w skali planetarnej” (Bratton 2019b, 17). Mówiąc inaczej, warunkiem możliwości takiego zjawiska jak obserwowalna zmiana klimatu jest działanie infrastruktury obliczeniowej, na którą składają się między innymi satelity meteorologiczne, stacje pomiarowe, standardy komunikacyjne i komputerowo tworzone modele. Oznacza to, że dopiero połączenie lokalnych danych przy pomocy standaryzowanych procedur pozwala wytworzyć adekwatne modele zmiany klimatu w skali planetarnej. To, „jak tworzenie technicznych systemów gromadzenia globalnych danych przyczyniło się do stworzenia globalnych instytucji i sposobów myślenia” Paul Edwards, historyk nauk o klimacie, nazywa globalnym infrastrukturalizmem i wskazuje na jego konieczne związki z kwestiami władzy i polityki (Edwards 2010, XVIII). Choć analizowanie planetarnej infrastruktury jest kluczem do odpowiedzi na pytanie o to, „jak wiemy to co wiemy o *jakimkolwiek* procesie czy systemie w skali świata” (ibid., 433), a nie jedynie o klimacie, to właśnie zmiana klimatu jest jednym z największych wyzwań współczesności, mimo że „jej największe skutki ekologiczne i polityczne dopiero nadejdą” (Wainwright i Mann 2018, 2). Produkcja wiedzy o zjawiskach w skali planetarnej ma też inny wymiar: zmienia nasza pozycję w ramach planety. Bratton proponuje w tej kwestii ciekawą kontynuację myśli Nikolaja Fedorova; zauważa, że te technologie, które umożliwiły ludzkości coraz dokładniejsze postrzeganie planety, są zarazem jedną z przyczyn zagrożenia klimatycznego, które w krótkim czasie może doprowadzić do końca ludzkości jaką znamy (Bratton 2018, 376). „W dobie Antropocenu neutralna, z góry ustalona planetarność nie jest już dostępną fikcją” (Wark 2015, 145). Nie patrzymy już biernie na planetę, ale nasze oglądanie poprzez energochłonną infrastrukturę obliczeniową zmienia swój obiekt, a wraz z nim naszą pozycję jako Ziemiaków³.

Najbardziej ogólne pytanie o świat jest pytaniem o istotę planetarności, ponieważ obejmuje ono aspekty geologiczne, infrastrukturalne, społeczne, polityczne i indywidualne. Lukáš Likavčan przedstawia planetologię porównawczą rozumianą jako badanie wyobrażeń opisujących planetę i wypracowywanie alternatywnych sformułowań (Likavčan 2019, 2).

2 Bratton napisał krótką książkę dotyczącą założeń i problemów poruszanych w ramach programu *The Terraforming* o tym samym tytule.

3 Bratton używa słowa *Earhtling*, odnosząc się do zbioru ludzkich i nieludzkich mieszkańek Ziemi.

Warunkiem możliwości takiego zjawiska jak obserwowalna zmiana klimatu jest działanie infrastruktury obliczeniowej, na którą składają się między innymi satelity meteorologiczne, stacje pomiarowe, standardy komunikacyjne i komputerowo tworzone modele.

Obiektem porównania są abstrakcje tworzonych w działaniu aparatów wiedzy/władzy, takich jak polityki państwowe, instytuty badawcze, rynki finansowe czy filozofie polityczne. Silnej krytyce zostaje poddana abstrakcja planety jako globu. Po pierwsze, stwarza ona obraz Ziemi jako pasywnego zbioru surowców do ekstrakcji. Po drugie, kształtuje polityczność, w której niezachodnie terytoria i populacje są biernym przedmiotem, który można dowolnie dzielić i przywłaszczać (Likavčan 2019, 24–34). Poniekąd próbą przezwyciężenia tych trudności są alternatywne perspektywy planetarności, wciąż abstrakcyjne, ale pretendujące do bycia abstrakcjami lepszej jakości; lepszymi zarówno pod względem epistemologicznym, jak i politycznym.

Perspektywa systemowa wpisuje ludzkość w historię geologii, podobnie jak to ma miejsce w myśli Manuela DeLandy, gdzie stanowi to warunek materialistycznego ujęcia człowieka (DeLanda 2018, 33). Ludzkość jest traktowana jako jeden z czynników ruchu materii, różniący się od innych zestawem zmiennych stojących za konkretnymi ruchami. Jej wytwory należy traktować jak kolejne efekty przemieszczania materii w historii Ziemi. Jak Likavčan pisze za Connollym, ludzkość „jest zamieszkiwana przez siły świata, zamiast być ich głównym sprawcą i planistą” (Likavčan 2019, 17). Z kolei perspektywa krytyczno-podmiotowa, która powstała głównie za sprawą Gayatri Chakravorty Spivak, skupia się na rozbiciu kolonialnego dziedzictwa abstrakcji globu (Spivak 2003; 2012). Czyni to poprzez poszerzenie zakresu podporządkowanych Innych zarówno na wykluczone społeczności, jak i na aktorów nieludzkich. Wobec wszystkich Innych miałby obowiązywać imperatyw troski, zgodnie z którym powinno się dbać o zachowanie zarówno kulturowych, jak i materialnych warunków ich istnienia. Jest to podejście najbardziej nieufne wobec abstrakcji, które zwykle analizowane są jako narzędzia totalizującego podporządkowywania.

Bratton ujmuje planetarność z perspektywy teorii mediów, przy czym „teoria mediów nie oznacza (...) samodzielnej dyscypliny, lecz ma sens jedynie w kontekście innych nauk” (Mersch 2010, 167). Likavčan twierdzi, że łączy ona produktywne wątki perspektyw systemowej i krytyczno-podmiotowej. Teoria mediów bada mechanizmy tworzenia abstrakcji oraz ich zwrotnego oddziaływania na konkretne przedmioty i podmioty. Abstrakcja jest tu rozumiana w techniczny sposób – jako efekt procesu upraszczania złożonej rzeczywistości do jej zasadniczych elementów. Przykładem zastosowania teorii mediów jest analiza procesu tworzenia reprezentacji przestrzeni. Do stworzenia abstrakcji w postaci mapy należy wybrać odpowiednie odwzorowanie kartograficzne, narzędzia pomiarowe i jakości, które zostaną przedstawione. Gotowa abstrakcja powoduje

z kolei zwrotnie konkretne efekty w rzeczywistości, na przykład w postaci strategicznie wytyczonych tras handlowych, budowy osiedli czy prowadzenia działań wojennych. Zainteresowanie teorii mediów planetarnością jest przygodne, bo ta akurat zdiagnozowała aktualną skalę tego zapośredniczenia (być może za tysiąc lat ta skala będzie galaktyczna, a za milion lat międzygalaktyczna...). Obiektem badań współczesnych teoretyków mediów jest planetarna infrastruktura, przy czym składają się na nią zarówno aparaty obliczeniowe, wiedza o niej samej przez nią produkowana, jak i mechanizmy władzy, jakimi określa podmioty i przedmioty poruszające się w jej ramach. Bratton pisze, że to „my jesteśmy medium, poprzez które planeta myśli samą siebie” (Bratton 2018, 376). Oznacza to, że dopiero wytworzenie infrastruktury obliczeniowej pozwala wytworzyć pewne abstrakcyjne obrazy planetarności. Spojrzenie na planetarność z perspektywy teorii mediów łączy aspekt opisowy, często skupiony na konkretnym globalnym zjawisku logistycznym, ale także silny ładunek krytyczny. To, że „to co medium mówi, czasem przesłania to, co medium robi” (Easterling 2014, 3) jest ważną kwestią przy badaniu produkcji wiedzy, szczególnie w momencie, w którym analiza danych dostarczanych przez planetarną infrastrukturę zaczyna być kluczowa dla decyzji politycznych, ekonomicznych i społecznych. Wiedza ta stanowi przedmiot krytyki, ponieważ często skoncentrowanie na optymalizacji i produktywności uniemożliwia rozpoznanie swojego „substancjalnego wpływu na skład klasy robotniczej i produkcję podmiotowości” (Rossiter 2016, 5).

Bratton nie pozostaje na poziomie opisu relacji między planetarnością a podmiotowością – wyciąga on wnioski dotyczące polityczności i przyszłości, zarówno planety, jak i jej mieszkańek. Już wcześniej zaznaczyłem, że istnienie planetarnej infrastruktury obliczeniowej wytworzyło nie tylko lepsze i gorsze abstrakcje planety, ale też nową sytuację Ziemi. Zmierzenie się z nową koniecznością w postaci zmiany klimatycznej nieuniknienie będzie wiązało się z przekształceniem podmiotowości (Hegel 1969, 192), niezależnie, czy tego chcemy, czy nie. Pojęcie *anthropolysis* oznacza właśnie stawanie się post-ludzkim, nie-ludzkim lub po prostu w inny sposób podmiotem u schyłku antropocenu (Bratton 2018, 374). Taka zmiana kształtu podmiotowości niewątpliwie będzie traumatyczna – trauma jest tematem najnowszych badań Brattona (2021b) – jednak od nas zależy, czy trauma ta zostanie przepracowana, czy też doprowadzi do kolapsu ekologicznego lub społecznego. I choć w obliczu niestabilności zarówno klimatu, jak i podmiotowości prognozowanie przyszłości jest bardzo trudne (Bińczyk 2018, 213), to już na podstawie terażniejszości można wskazać pewne kierunki w zmianach

kształtu podmiotowości. Judith Butler napisała, że mierzenie się z planetarnymi wyzwaniami ekologicznymi będzie wiązało się z rozmontowaniem sztywnych form indywidualizmu (Butler 2021). Przetrvanie Ziemianek zależy w dużej mierze od wzajemnej troski i dbałości o planetarne dobra wspólne. Może się to jednak wiązać z ograniczeniem pewnych przejawów wolności indywidualnej, na przykład związanych z użytkowaniem dóbr szczególnie obciążających ekosystem. Bratton natomiast postuluje zmianę w projektowaniu: z modnego współcześnie projektowania zorientowanego na użytkownika (*user centred design*) w stronę projektowania użytkownika (*design of the user*) (Bratton 2015, 284–290). Pierwsze ma tendencje do utrwalania konsumpcyjnych tendencji, drugie natomiast otwiera możliwości stworzenia podmiotowości, która będzie w stanie przetrwać na Ziemi i wieść dobre życie. Aby jednak sensownie myśleć o przyszłości Ziemianek, trzeba najpierw zwrócić się w stronę analizy współczesnej planetarnej infrastruktury – Stosu⁴.

III. Stos

Model Stosu jest największym osiągnięciem teoretycznym Brattona oraz ciekawą propozycją opisu współczesnego świata. Aby zrozumieć tę koncepcję, należy najpierw zwrócić się ku pojęciu platformy. Nick Srnicek omawia platformę jako nowy rodzaj przedsiębiorstwa, które służy jako pośrednik między użytkownikami i monetyzuje dane dotyczące interakcji między nimi (Srnicek 2017, 20–30). Takie przedsiębiorstwa często wytwarzają własną infrastrukturę, głównie w postaci algorytmów, aplikacji, centrów logistycznych czy baz danych (LeCavalier 2019), która cechuje się możliwością łatwego przeskalowania. Przykładami przedsiębiorstw platformowych są między innymi: Google, Amazon, Facebook. Cechuje je to, że ich działanie jest uzależnione od liczby użytkowników i ich interakcji. Nie sposób wyobrazić sobie sensownego użytkownika Facebooka, gdyby nie korzystało z niego mnóstwo osób i w konsekwencji trudno byłoby znaleźć tam jakieś znajome twarze. Bratton traktuje platformy jako coś więcej niż tylko przedsiębiorstwa. Jego zdaniem stały się one nowym sposobem dystrybucji, obok państw i rynków, a niektóre z platform już osiągnęły siłę finansową i infrastrukturalną większą niż

⁴ Arkadiusz Półtorak zaproponował tłumaczenie terminu *The Stack* jako Sterta (Półtorak 2017, 613). Uważam, że słowo Stos lepiej oddaje warstwowy, wertykalny charakter geopolitycznej teorii Brattona. Sterta przywołuje skojarzenia z bezładem i chaosem, i jakkolwiek Stos jest strukturą akcydentalną, to dotyczy to jego genezy, a nie kształtu.

Przetrvanie Ziemianek zależy w dużej mierze od wzajemnej troski i dbałości o planetarne dobra wspólne.

część państw i zmonopolizowały niektóre rynki. Ich sposób dystrybucji, w przeciwieństwie do biurokratyczności państwa i anarchiczności rynku polega na tym, że przy wąskim spektrum środków zapewnianych przez platformę można osiągnąć potencjalnie nieskończone spektrum celów. Przykład Google: mając możliwość wpisywania hasła i ustawiania filtrów można odnaleźć ogromną liczbę informacji. Bratton zgodziłby się z autorem *Platform Capitalism*, że platformy „często przedstawiają siebie jako puste przestrzenie dla interakcji innych, ale de facto są ciałami politycznymi” (Srnicek 2017, 21). Ich polityczna natura przejawia się z jednej strony w wyznaczaniu warunków uczestnictwa i dopuszczalnych działań, z drugiej natomiast na algorytmicznej władzy włączania i wyłączania, decydowania o widoczności i zasięgach (Bucher 2018). Platformy można interpretować zatem jako instytucje społeczne, przestrzenie polityczności i obiekty infrastrukturalne.

Koncepcja Stosu czerpie z wszystkich tych wymiarów. Stosem nazywamy „platformę, która jest ustrukturyzowana przez pionowo współzależne warstwy o charakterze zarówno software i hardware, globalnym i lokalnym” (Bratton 2015, 52). Pojęcie to ma swoją genezę w programowaniu, gdzie oznacza warstwowo ustrukturyzowany zbiór podsystemów osobno koniecznych i razem wystarczających do funkcjonowania systemu. Zainicjowane w skrajnej warstwie Stosu działanie (*input*) przebiega w formie kolumny przez wszystkie warstwy po kolei i powraca do początkowej warstwy jako efekt (*output*). Bratton używa tego modelu w celu zrozumienia współczesnej geopolityki opartej na danych i adekwatnego sformułowania problemów społecznych i politycznych z nią związanych. Wyróżnił on sześć warstw: *Ziemi, Chmur, Miasta, Adresu, Interfejsu i Użytkownika*. Stos to taka platforma, która łączy wszystkie te warstwy, a każda warstwa stosu spaja specyficzne dla niej formy rządzenia, co pozwala je od siebie odróżnić. W tym sensie „Stos jest zbudowany z konkretnych rzeczy, ale to jak zostanie ujęty w swojej totalności jest kwestią abstrakcji” (ibid., 64). Należy dodać, że abstrakcji umożliwionej przez istnienie infrastruktury wiedzy istniejącej w ramach Stosu. Stos produkuje wiedzę o swoim kształcie (książka Brattona jest wyrazem samowiedzy Stosu), jest samoopisującym się systemem, czyli takim, który tworzy obrazy samego siebie (Willke 2007, 131–132). Model Stosu nie jest tylko opisem, ale też strategią projektową. Wytworzone w jego ramach obrazy siebie służą do podejmowania decyzji o przekształceniu elementów wchodzących w jego skład. Aby zadać pytanie, jak możliwe jest rozumne projektowanie Stosu, najpierw trzeba przejść przez jego warstwy zarówno w ich konkretnym, materialnym wymiarze, jak i w dziedzinie abstrakcji, które produkują.

„Warstwa *Ziemi* jest kształtowana przez nieregularne i niezrównoważone współdziałanie między wyczuwaniem (*sensing*), mapowaniem, numerowaniem, konsumowaniem i przekształcaniem” (Bratton 2015, 81). Warstwa *Ziemi* odnosi się z jednej strony do energetycznej i surowcowej bazy Stosu, z której czerpią wszystkie wyższe warstwy, nawet te pozornie zdematerializowane, z drugiej strony natomiast do informacji o przepływach energii i obliczeniach optymalizujących jej zużycie i dystrybucję. Jussi Parikka wpisuje całą kulturę medialną i infrastrukturę obliczeniową w historię geologii, w szczególności paliw kopalnych i metali (Parikka 2015). Takie podejście pozwala pozostać materialistami w obszarze badań nad nowymi technologiami, utrzymać w analizie relację między cyfrowymi obrazami, algorytmami i strumieniami danych a ich materialną podstawą. To w warstwie *Ziemi* toczy się gra o przyszłość Stosu; Stanisław Lem sformułował ten problem jako wyścig: czy konsumując energię na produkcję wiedzy uda się osiągnąć taką ilość informacji, która pozwoli korzystać z nowych źródeł energii zanim wyczerpią się poprzednie? (Lem 2020, 117–121). Kwestie konsumowania i monitorowania energii są kwestiami politycznymi o skali zarazem większej i mniejszej niż ta, w ramach której działa państwo. Pociągają one za sobą następujące pytania: jak dystrybuować koszty degradacji środowiska? Jakie standardy miernicze przyjąć? Kto kontroluje infrastrukturę energetyczną i pomiarową? Jakie strategie energetyczne przyjąć w przyszłości? Można powiedzieć, że w warstwie *Ziemi* roszczenia władz suwerennych ścierają się nie tylko między sobą, ale także z granicami możliwości reprodukcyjnych środowiska przyrodniczego.

W warstwie *Chmury* zawiera się architektura danych, a więc z jednej strony bazy danych, serwerownie czy kable fiber optyczne (Yonug 2019), z drugiej natomiast prywatne i publiczne platformy gromadzące dane, zarządzające nimi i realizujące zysk na ich monetyzacji. W tej warstwie najwyraźniej widać wpływ Stosu na kształt współczesnej polityczności, który przejawia się nie w prostej zmianie suwerena, ale „multiplikacji suwerennych roszczeń ponad tymi samymi terytoriami, osobami czy zdarzeniami” (Bratton 2015, 111). Platformy zapewniają dobra, tożsamości, relacje w innych skalach i na innych podstawach niż państwa. Nie można ignorować produktywnego aspektu tych nowych form rządzenia, częstokroć aktywnie współtworzonego przez *Użytkowników*, mimo że nie wpisuje się on w obowiązujący schemat państwo – rynek. (Bucher 2018, 94). O znaczeniu warstwy *Chmury* świadczą faktyczne konflikty między państwami i platformami – opisywana przez Brattona wojna między Google a Chinami z 2009 roku i toczący się w pierwszych miesiącach 2021 konflikt między Facebookiem i Australią (Cellan-Jones

2021; Lauchlan 2021). Ciekawe jest, że dla każdej platformy cyfrowej można by przeprowadzić analizę w modelu stosowym, śledząc jej źródła energetyczne, architekturę cyfrową, specyficzny rodzaj przestrzeni miejskiej (lub anty-miejskiej, jak serwerownie osadzone na pustkowiu), jaki zajmuje, sposób indywiduacji, na jakim operuje, jej użytkowników i dostępne dla nich interfejsy. Pokazuje to, jak model Stosu może być jednocześnie przydatny do analizy przypadków i do opisu makroteoretycznego (wtedy traktujemy platformy cyfrowe jako warstwę megastruktury Stosu oplatającej całą Ziemię).

Warstwa *Miasta* jest najbardziej znajomym elementem Stosu pod kątem skali. Obejmuje urbanizm w szerokim sensie, czyli jako miejskość oplatającą planetę (Merrifield 2016, 21–22), przez co podpadają pod nią zarówno megalopolis, jak i zautomatyzowane kompleksy rolnicze i przemysłowe, których architektura nie przewiduje obecności człowieka (Manauagh 2019). Warstwa *Miasta* produkuje podziały, „otwiera i zamyka miejskie przestrzenie przed różnymi *Użytkownikami* na różne sposoby” (Bratton 2015, 148). Konkretna realizacja możliwości dostępu może być bardzo różna: od podziału na przestrzeń *sacrum* i *profanum* przez kontrolę epidemii w mieście aż do *smart city*. Szczególnie to ostatnie, czyli mieszanka software i hardware gromadząca dane o interakcjach – i podejmująca decyzje mające na celu zarządzanie przyszłymi interakcjami – jest ciekawa, bo technokraci przedstawiają ją jako apolityczną i mającą uniwersalnie poprawić warunki życia w mieście (Koolhaas 2017, 178). Jej polityczność nie rozgrywa się w ramach konwencjonalnego porządku prawno-instytucjonalnego, ale wyłania się w nowej społeczno-technicznej formie (Bratton 2015, 178). Obejmuje ona na przykład kwestie rodzaju *Użytkowników*, pod których projektowane jest *smart city*, sposobów optymalizacji, jaka będzie podejmowana i wdrożenia (lub częścię braku) społecznego nadzoru nad algorytmami sterującymi przestrzenią. Andrés Luque-Ayala i Simon Marvin wskazują jednak, że miejskie polityki włączania i wyłączenia mogą być „demokratyczne i horyzontalne i oparte na więziach” (Luque-Ayala i Marvin 2020, 17), ale pod warunkiem zaangażowania *Użytkowników* i krytycznego rozważenia interesów, celów i możliwości stojących za infrastrukturą obliczeniową.

Warstwa *Adresu* „zapewnia tożsamość (...), wymianę i (...) możliwość rządzenia warunkami wymiany” (Bratton 2015, 206). W tej warstwie dokonuje się indywiduacja każdej rzeczy, którą Stos może „zobaczyć”. Bratton podaje różne przykłady infrastruktury *Adresu*: systemy pocztowe, Internet Rzeczy, regionalne protokoły dostępu do internetu. Ich cechą wspólną jest produkcja arbitralnych hierarchii, systemów klasyfikacji i komunikacji. Wiążą się z nimi kwestie nieuchronnie polityczne, doty-

czące centralizacji i decentralizacji zarządzania infrastrukturą (ibid., 196), prywatyzacji i wykorzystania adresów, samej możliwości komunikacji dystrybuowanej w nierównomierny sposób między aktorami społecznymi. Bratton zauważa, że „nie istnieje pojedynczy globalny unikalny identyfikator” (ibid., 207), co rodzi pytanie o podmiot, który „mógłby zorganizować uniwersalną platformę adresową i dystrybuować jej prawa i regulacje” (ibid., 213). „Czy ceną uniwersalności jest zawsze akceptacja totalności?” (ibid., 196). Możliwe, że nie da się uzyskać jednej, dominującej perspektywy adresowej, a kluczową kwestią polityczną będzie możliwość translacji między systemami klasyfikacji.

„Bez translacyjnej warstwy *Interfejsu Użytkownik* i Stos nie mogą ze sobą oddziaływać w żaden regularny i skalowalny sposób” (Bratton 2015, 219). *Interfejs* z jednej strony przedstawia *Użytkownikowi* uproszczony obraz Stosu, z drugiej natomiast pozwala mu oddziaływać na Stos. Choć najbardziej typowy wydaje się graficzny interfejs użytkownika (GUI), warstwa *Interfejsu* obejmuje także urządzenia rozpoznawania gestów, komend głosowych, nie wspominając o interfejsach dla nieludzkich *Użytkowników* Stosu, które dla ludzi mogą być zupełnie nieczytelne (na przykład interakcje *machine to machine*). Szczegółność technicznej reprezentacji Stosu przez warstwę *Interfejsu* polega na zwrotnym charakterze tej relacji: *Interfejs* wytwarza pewien obraz Stosu, a działania *Użytkowników* podjęte przez interakcje z tym obrazem kształtują Stos na podobieństwo tego obrazu. *Interfejs* jest ideologią w ścisłym materialistycznym sensie: jest stosunkiem *Użytkownika* do faktycznych stosunków w ramach Stosu, obrazem, który zarazem rządzi Stosem. Dlatego możliwość narzucenia totalności reprezentacji Stosu jest główną kwestią polityczną w ramach tej warstwy. Póki co jednak utworzenie jednej dominującej horyzontalnej totalności nie udało się; zamiast tego istnieje wiele wertrykalnie nabudowanych na sobie totalności (Bratton 2015, 250).

„*Użytkownik* nie jest rodzajem istoty, ludzkiej bądź nieludzkiej; jest pozycją w ramach systemu” (Bratton 2015, 251), pozycją, która inicjuje działanie Stosu i do której odnoszą się efekty działania Stosu. „*Użytkownik* jest definiowany przez to, z czym się łączy, a nie przez to, kim lub czym jest” (ibid., 287). Pozycję *Użytkownika* może zajmować szerokie spektrum aktorów: jednostka, zbiorowość, zwierzę, sztuczna inteligencja, aplikacja, maszyna. „*Użytkownik* jest dla Stosu normatywną figurą podmiotowej sprawczości” (ibid., 255), której normatywność nie pochodzi z praw obywatelskich czy standardów społecznych, ale z dostępności do takich a nie innych platform. Tak strukturalne podejście do *Użytkownika* ma konkretny cel: pokazanie jak antropocentryczne narracje o planetarnej sprawczości nie tylko nie odpowiadają na większość współczesnym

Jego koncepcja pokazuje, że współczesne problemy suwerenności są wielowarstwowe i póki co niemożliwe do zdominowania przez jeden sposób rządzenia.

problemów, a wręcz zaciemniają obrazy suwerenności, prywatności czy rządzenia. Wokół samej pozycji *Użytkownika* skupiają się kwestie polityczne: reprezentowalności, dostępności czy realizacji interesów. I zdaniem Brattona nie będą to kwestie rozstrzygane w sposób parlamentarny, nawet w ramach najobszerniejszego Parlamentu Rzeczy.

To krótkie omówienie koncepcji Stosu miało na celu pokazanie głównych elementów myśli Brattona. Przede wszystkim unika on towarzyszącej wielu badaczkom zajmującym się kwestią nowych mediów skłonności do dematerializacji przedmiotu swoich badań (Luque-Ayala i Marvin 2020, 11). Unika on także przypisania pełni władzy jednemu rodzajowi agenta politycznego, czy to państwa, czy kapitału, czy platform. Jego koncepcja pokazuje, że współczesne problemy suwerenności są wielowarstwowe i póki co niemożliwe do zdominowania przez jeden sposób rządzenia. Wydaje się też, że dobrze łączy ona poziom ontologiczny (jaka jest struktura i materiał Stosu), epistemologiczny (jaką wiedzę produkuje Stos) i polityczny (jakie efekty i problemy władzy wytwarza Stos):

Warstwa *Ziemi* nakręca ustrój elektronów i stanów zagrożenia (*emergency*), warstwa *Chmury* werbuje proto-obywateli do totalności globalnych platform, warstwa *Miasta* mapuje przestrzenie kontroli i akcydentalnego alegalnego dostępu, *Adres* ujawnia krajobraz wypełniony rzeczami i zdarzeniami gotowymi się do interakcji, a warstwa *Interfejsu* w redukcyjny sposób wizualizuje cały ten proces jako totalny, taktyczny instrument. Wszystko to wprawia w ruch *Użytkownik*, i wszystko to porusza *Użytkownikiem*. (Bratton 2015, 259)

IV. Przyszłość i Polityka

Przyszłość Stosu nie jest w żadnym razie klarowna ani łatwo przewidywalna. Rozwój technologii, komunikacji i narzędzi władzy może przynieść zarówno wspaniałe, jak i tragiczne efekty. Wizje przyszłości nie są jednak obszarem, który refleksja teoretyczna może pozostawić niezagospodarowanym argumentując brakiem wystarczających narzędzi prognostycznych. Stos będzie produkował kolejne przekształcenia na podstawie tych wizji, nawet jeżeli będą one bliżej ideologii niż nauki. „Teoria społeczna i spekulatywna fikcja są awersem i rewersem tej samej monety” (Wolf-Meyer 2019, 5), szczególnie jeśli chodzi o „eksplorację etycznych i społecznych kwestii życia codziennego” (Dunne i Raby 2013, 51). Z myślą, że spekulacja na temat przyszłości może dostarczyć perspektyw do patrzenia na współczesność, rozważę dwie wizje przyszłości

rysujące się w dziełach Brattona: neofeudalizm oraz neokomunizm. Pozwoli mi to wyklarować dwa warunki konieczne racjonalnej polityki przyszłości, ze szczególnym uwzględnieniem kwestii zmian klimatu: reorientację aparatów obliczeniowych i zwiększenie skali planowania w czasie i przestrzeni. Konkretnie wizje realizacji tych warunków przedstawię na przykładach projektów realizowanych w ramach programu *The Terraforming*.

Pierwszym scenariuszem rozważanym przez Brattona jest neofeudalizm, choć nie w formie hiperrasistowskiego monarchizmu, o którym fantazjują neoreakcyjniści (Maliński 2017). W tej wizji *Użytkownik* funkcjonuje w absolutnie sprywatyzowanym środowisku, w relacji z platformami, którą można nazwać zaledwie proto-obywatelstwem. Relacja ta zapewnia *Użytkownikowi* tożsamości, możliwości komunikacji czy pewne dobra, ale jedynie na zasadzie świadczenia usług, a nie aktualizacji praw. Co prawda możliwe jest wyjście z konkretnej platformy, ale bez jakościowo innych alternatyw jest to jedynie iluzja wolności (Bratton 2015, 314–316). Jeżeli utrzyma się tendencja do monopolizacji obecna u istniejących platform, to powstanie takich alternatyw wydaje się wątpliwe⁵. Podobnie jak Jędrzej Maliński w przypadku neoreakcjonizmu, Bratton przewiduje, że neofeudalizm będzie miał charakter prostej negacji planetarnego uniwersalizmu. Dotyczy to szczególnie kwestii odpowiedzialności, dystrybucji kosztów i wyboru strategii reagowania na zmiany klimatu. Ciekawa jest jego uwaga, że dla zwolenników neofeudalizmu podważanie istnienia zmian klimatu nie jest kwestią niewiedzy, ale strategii prowadzącej do powstania enklaw etnicznych i klasowych; z jednej strony populistyczne nacjonalizmy zmagające się z degradacją środowiskową swoich państw, z drugiej superbogaci żyjący na „arkach” (Bratton 2015, 306–307). Pierwsze przejawy powstawania neofeudalizmu można obserwować na przykładzie współczesnego Dubaju, w którym klimatyzowane wnętrza ikonicznych budynków stykają się z pustynią, a tymczasowi pracownicy budowlani na quasi-niewolniczych umowach pracują tuż obok superbogatych potentatów branży wydobywczej i *high tech* (Pobłocki 2017, 285–286).

Druga wizja przyszłości to neokomunizm, choć sam Bratton mógłby uznać ten termin za staromodny (Bratton 2015, 449). Za tym, że taka przyszłość jest możliwa, stoi klasyczne rozumowanie z *Manifestu Komunistycznego*: kapitalizm wytworzył potężne środki produkcji (aparaturę

5 Opis tendencji monopolowych i możliwości alternatywnego funkcjonowania platform można znaleźć w tekście #CoopTech: Platformowy kooperatyzm jako silnik solidarnego rozwoju (Burnicka i Zymuntowski 2019, 6–7).

Wystarczy wyobrazić sobie, że możliwości dystrybucji dóbr (Amazon), komunikacji (Facebook) i dostępu do informacji (Google) przestają służyć akumulacji kapitału, a zaczynają być wykorzystywane w sposób społecznie kontrolowany i użyteczny.

obliczeniową Stosu), których nie umie opanować, w skutek czego blokuje ich potencjał produkcyjny i emancypacyjny (Engels i Marks 1962, 520–521). Podobnie jak Peter Frase (2016, 96–98), Bratton dostrzega potencjał związany z rozwojem platform cyfrowych, które przy obecnym kształcie stosunków własności służą pogłębianiu nierówności, ale model ich działania może służyć innym celom. Wystarczy wyobrazić sobie, że możliwości dystrybucji dóbr (Amazon), komunikacji (Facebook) i dostępu do informacji (Google) przestają służyć akumulacji kapitału, a zaczynają być wykorzystywane w sposób społecznie kontrolowany i użyteczny. Dla takiej przyszłości projektują uczestnicy programu *The Terraforming*: egalitarnej, uniwersalistycznej, materialistycznej, planowanej (Bratton 2019b, 2). Jednak jak wiadomo od czasów Marksa i Engelsa, nie powstanie ona w ramach istniejących stosunków społecznych, ale wymaga politycznego ustanowienia. Bratton pisze: „ogromna część mocy obliczeniowych jest wykorzystywana w niewłaściwych celach, i wątpię, żeby to był koniecznie tryumf rozumu” (Bratton 2015, 304). Jak mógłby wyglądać świat, w którym jednak wykorzystujemy infrastrukturę obliczeniową w rozumny sposób? Cytowany przez Brattona Nick Dyer-Witheford uważa, że elementami komunizmu cybernetycznego mogą być algorytmiczne obliczanie czasu pracy i alokacji zasobów, wielowarstwowa demokratyczna partycypacja w procesie planowania oraz system kontroli metabolicznej wymiany ze środowiskiem naturalnym (Dyer-Witheford 2013, 20). Wszystkie te aspekty mogą oddziaływać na wielu skalach, zarówno organizacji produkcji i polityki na poziomie planetarnym, jak i zmian w stylu życia poszczególnych *Użytkowników*. Choć w ramach tej wizji reakcja na zmianę klimatu przyjmuje postać skoordynowanego działania ponad podziałami narodowymi, może wiązać się to z ograniczeniem pewnych wolności istniejących obecnie, na przykład części wolnego handlu czy produkcji i konsumpcji pewnych szkodliwych ekologicznie dóbr.

Mając przed sobą obraz tego, jak planetarne aparaty produkują wiedzę i jak władza rozkłada się w ramach materialnej struktury Stosu, a także szkicowe wizje przyszłości, kluczowym pytaniem pozostaje: jak uprawiać politykę przyszłości? Bratton napisał, że wiele przemian, jakie nastąpią będzie trudniejszych politycznie i antropologicznie niż technologicznie⁶ (Bratton 2015, 287). Nie ulega wątpliwości, że jest to niezwykle złożony problem, jednak właśnie tutaj może okazać się przydatna refleksja teoretyczna. Inspirując się myślą Brattona można wyróżnić dwa

6 Poniekąd właśnie dlatego jest uzasadnione pisanie tekstów na ten temat w ramach nauk społecznych czy filozofii, a nie wyłącznie w ramach inżynierii.

warunki konieczne racjonalnej polityki przyszłości. Są to warunki konieczne, gdyż bez ich spełnienia polityka albo doprowadzi do kolapsu ekologicznego, albo będzie stanowiła fasadę dla dominacji. Nie są wystarczające, nawet w koniunkcji; stworzenie listy warunków, które razem byłyby wystarczające jest prawdopodobnie niewykonalne. Warto jednak wyznaczać warunki konieczne – z jednej strony jako rodzaj wyzwania intelektualnego dla istniejących filozofii politycznych, z drugiej jako pewien sprawdzian dla faktycznie wdrażanych lub projektowanych polityk.

Pierwszym warunkiem jest reorientacja istniejących aparatów obliczeniowych. Tiziana Terranova pisze o przesunięciu technologii algorytmicznych od celów konsumpcyjnych w stronę edukacji czy tworzenia więzi i wartości (Terranova 2014, 395). Bratton wskazuje z kolei na to, że logika zysku jest powodem, dla którego aparaty obliczeniowe są wykorzystywane w destruktywny dla planety sposób⁷. Próba zachowania dobra wspólnego, jakim jest zdolność do życia dla wszystkich planeta, jest głównym celem tej reorientacji. Przykład kierowania się tą ideą można znaleźć w projekcie „Green Military New Deal” realizowanym przez Eduardo Castillo Vinuesa, Iulię Gankevich i Andreyę Shevlyakova⁸. Wskazują oni na nieskuteczność rozwiązań podejmowanych przez współczesnych aktorów politycznych, czyli państwa narodowe i kapitał, w walce ze katastrofą klimatyczną. Poszukiwanie aktora, który mógłby sprostać współczesnym wyzwaniom prowadzi ich ku wojsku i przemysłowi militarnemu. Z jednej strony wojsko posiada budżet i doświadczenie w przekształcaniu krajobrazu i reagowaniu na kryzysy środowiskowe, z drugiej natomiast – infrastrukturę logistyczną, badawczą i socjalną. Powodem, dla którego nie jest uwzględniane w projektach planetarnej przyszłości jest nieumiejętność wyobrażenia sobie wojska służącego innym celom niż obecnie. Być może reorientacja nie będzie dotyczyć wojskowości, albo nie tylko wojskowości, niemniej projekt realizowany przez uczestników *The Terraforming* obrazuje sposób myślenia o polityce przyszłości, której cele „kiedyś mogły wydawać się fikcyjne, a teraz są imperatywne” (Bratton 2015, 304).

Drugim warunkiem jest zmiana skali planowania i projektowania, zarówno w przestrzeni, jak i w czasie. Choć samo planowanie procesów gospodarczych jest rozpoznane jako potrzebne i słuszne (Winczewski 2015, 229–233), kluczowe wydaje się dostosowanie planowania do skali

7 Bratton mówi o tym w wywiadzie, który można obejrzeć pod tym linkiem: <https://www.youtube.com/watch?v=1jhg-tOPO-s>.

8 Informacje o projekcie można znaleźć na stronie <http://gmnd.org/>.

problemów, jakie stawia zmiana klimatu. A rozwiązania w skali mikro niekoniecznie są łatwo przekładalne na poziom planetarnych wyzwań (Harvey 2012, 120). Projektowanie dla złożonych systemów na wielu skalach nie może zakładać sztywnych rezultatów i jednoznacznych rozwiązań (Pendelton-Julian i Brown 2018, 79–85). Potrzebne jest planowanie w skali planetarnej, w dalekim horyzoncie czasowym i w założeniu otwarte i przygotowane na zmiany warunków technologicznych i społecznych. Przykładem takiej dalekosiężnej wizji jest projekt „Black Almanac” autorstwa Andrei Provenzano, Philpa Maughana i Nikolaia Medvedenko⁹. Można powiedzieć, że eksplorują oni drugi wymiar spostrzeżenia Györgya Lukácsa, że „społeczna regulacja przyjmowania posiłków niewątpliwie (...) ma biologiczne konsekwencje” (Lukács 1984, 202). Lukács mówił o biologicznych konsekwencjach dla ludzkiego ciała, natomiast autorzy projektu dostrzegają biologiczne konsekwencje dla ciała planety. Ich projekt polega na planowej przemianie zarówno technologicznego, jak i społecznego kształtu konsumpcji kulinarnej do roku 2050. Jest to krytyczna kwestia zarówno ze względu na problem głodu i na problem degradacji obszarów rolniczych. W ich propozycji kluczowe elementy to poszukiwanie alternatyw żywieniowych, które obecnie są wykluczone ze względów kulturowych i politycznych, a nie technologicznych. Dotyczy to zarówno sfery produkcji (międzypaństwowe wykorzystanie gruntów w celu zwiększenia możliwości ich regeneracji), dystrybucji (odrynkowanie w celu ograniczenia występowania szkodliwych produktów i marnotrawstwa) i konsumpcji (wprowadzenie dotychczas niespożywanych rodzajów i sposób żywienia, w celu lepszego zagospodarowania zasobów¹⁰). Wszystkie te zmiany wymagają jednak dalekosiężnego planowania infrastrukturalnego, prawnego i kulturowego zarówno czasie, jak i w przestrzeni.

V. Podsumowanie i dalsze badania

W swoim tekście omówiłem najważniejsze wątki teorii Benjamin Brattona. Wyszedłem od tego, że warunkiem możliwości tej teorii i wielu jej przedmiotów (w szczególności zmiany klimatu) było powstanie planetarnych aparatów obliczeniowych. Bratton ujmuje planetarność z per-

⁹ Informacje o projekcie można znaleźć na stronie almanac.black.

¹⁰ Mam tu na myśli zarówno zasoby jadalnych materii wykluczonych ze względów kulturowych, jak i zasobów czasu pochłanianych przez zindywidualizowany sposób obróbki żywności. Autorzy odwołują się do tradycji kolektywnych stołówek jako alternatywy odciążającej osoby wykonujące prace reprodukcyjne.

spektywy teorii mediów, czyli ze względu na to, jak planetarna infrastruktura pośredniczy w produkcji wiedzy, władzy i podmiotowości. Następnie przybliżyłem teorię Stosu, czyli platformy, która działa w ramach sześciu warstw: *Ziemi, Chmury, Miasta, Adresu, Interfejsu i Użytkownika*. Najważniejszą implikacją tej teorii jest to, że każda warstwa wytwarza własne problemy polityczne, i że nie istnieje aktor, który dominowałby we wszystkich sześciu. W ostatniej części opisałem wizję przyszłości, jakie proponuje Bratton: neofeudalizm i neokomunizm. Opisałem także dwa warunki konieczne racjonalnej polityki przyszłości, i pokazałem, jak można odnaleźć je w projektach uczestników programu *The Terraforming*.

Jakie wyzwania badawcze stawia przed nami teoria Brattona? Z perspektywy socjologii czy filozofii społecznej nurtująca jest kwestia podmiotowości przyszłości. Na ile powinna być kontynuacją i radykalizacją istniejących stosunków, a na ile projektowanym przejściem w kolejny etap dziejowy? Jacy będą główni aktorzy tworzący warunki wyjścia z antropocenu? Jak mądrze projektować te warunki? Z perspektywy estetyki kluczowe są kwestie produkcji abstrakcji, schematów i modeli oraz ich zwrotnego wpływu na decyzje strategiczne. Natomiast z perspektywy projektowej nagłym problemem jest tworzenie rozwiązań planetarnych problemów, które z jednej strony będą łatwo i skutecznie skalowalne, z drugiej natomiast świadome swojego społecznego wpływu.

Wykaz literatury

- Bińczyk, Ewa. 2018. *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bratton, Benjamin H. 2015. *The Stack: On Software and Sovereignty*. Cambridge – London: MIT Press. <https://doi.org/10.14746/prt.2021.3.8>.
- . 2018. “On Anthropolysis.” W *Superhumanity: Design of The Self*. Minnesota: E-flux Architecture.
- . 2019a. “Further Trace Effects of the Post-Anthropocene.” *Architectural Design* 89(1): 14–21.
- . 2019b. *The Terraforming*. Moscow: Strelka Press.
- . 2020. *The New Normal*. Moscow: Strelka Press.
- . 2021a. „O Antropolizie.” Tłum. Jakub Wolak. *Praktyka Teoretyczna* 3(41): 159–168.
- . 2021b. *Revenge of the Real: Politics for a Post-Pandemic World*.

- New York: Verso.
- Bucher, Taina. 2018. *If... Then: Algorithmic Power and Politics*. New York: Oxford University Press.
- Burnicka, Anna, i Jan Zygmuntowski. 2019. *#CoopTech: Platformowy kooperatyzm jako silnik solidarnego rozwoju*. Warszawa: InStrat.
- Butler, Judith. 2021. "Creating an Inhabitable World for Humans Means Dismantling Rigid Forms of Individuality." *Time*, April 21, <https://time.com/5953396/judith-butler-safe-world-individuality/>.
- Cellan-Jones, Rory. 2021. "Tech Tent: Facebook v Australia – Two Sides to the Story." *BBC News*, February 19, <https://www.bbc.com/news/technology-56120281>.
- Charlesworth, J.J. 2021. "'A System to be Managed': The Problem with Benjamin Bratton's Antihumanism." *ArtReview*, September 9, <https://artreview.com/the-problem-with-benjamin-bratton-antihumanism/>.
- DeLanda, Manuel. 2018. "Wywiad z Manuelem DeLandą. Rozmawiają Rick Dolphijn i Iris van der Tuin." Tłum. Cezary Rudnicki. W *Nowy materializm. Wywiady i kartografie*. Poznań–Gdańsk–Warszawa: Fundacja Machina Myśli.
- Dunne, Anthony, i Fiona Raby. 2013. *Speculative Everything: Design, Fiction and Social Dreaming*. Cambridge–London: MIT Press.
- Dyer-Witheford, Nick. 2013. "Red Plenty Platforms." *Culture Machine* 14: 1–27.
- Easterling, Keller. 2014. *Extrastatecraft: The Power of Infrastructure Space*. New York: Verso.
- Edwards, Paul. 2010. *A Vast Machine*. Cambridge: MIT Press.
- Engels, Fryderyk, i Karol Marks. 1962. „Manifest Partii Komunistycznej.” W *Dziela*. T. 4. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Filiciak, Mirosław. 2018. „Przeprojektowanie, przeprogramowanie. O jednej z możliwych ścieżek rozwoju badań kultury.” *Kultura Współczesna* 100: 105–115.
- Frase, Peter. 2016. *Cztery przyszłości. Wizje świata po kapitalizmie*. Tłum. Maciej Szlinder. Warszawa: PWN.
- Harvey, David. 2012. *Bunt miast*. Tłum. Praktyka Teoretyczna. Warszawa: Bęc Zmiana.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1969. *Zasady filozofii prawa*. Tłum. Adam Landman. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Koolhaas, Rem. 2017. „Inteligentny krajobraz.” W *Śmieciowa przestrzeń. Teksty*, red. Andrzej Leśniak i Grzegorz Piątek. Wyb. Andrzej Leśniak. Tłum. Marcin Wawrzyńczak. Warszawa: Fundacja Centrum Architektury, Bęc Zmiana.
- Lauchlan, Stuart. 2021. „Facebook Unfriends Australia – A War with

- a Sovereign Nation that Might yet Boomerang Back on it Around the Word.” *Diginomica*, February 18, <https://diginomica.com/facebook-unfriends-australia-war-sovereign-nation-might-yet-boomerang-back-it-around-world>.
- LeCavalier, Jesse. 2019. “Human Exclusion Zones: Logistics and New Machine Landscapes.” *Architectural Design* 89(1): 48–55. <https://doi.org/10.1002/ad.2388>.
- Lem, Stanisław. 2020. *Summa Technologiae*. Warszawa: Wydawnictwo Literackie.
- Likavčan, Lukáš. 2019. *Introduction to Comparative Planetology*. Moscow: Strelka Press.
- Lukács, György. 1984. *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego. Część II. Najważniejsze kompleksy problemowe*. Tłum. Kazimierz Ślęczka. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Luque-Ayala, Andrés, i Simon Marvin. 2020. *Urban Operating Systems: Producing the Computational City*. Cambridge–London: MIT Press.
- Maliński, Jędrzej. 2017. “Neoreakcyjny utopizm.” *Sensus Historiae* XXVI(1): 97–110.
- Manaugh, Geoff. 2019. “Where Tomorrow Arrives Today: Infrastructure as Processional Space.” *Architectural Design* 89(1): 36–43. <https://doi.org/10.1002/ad.2386>.
- Merrifield, Andy. 2016. *Nowa kwestia miejska*. Tłum. Piotr Juskowiak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mersch, Dieter. 2010. *Teorie mediów*. Tłum. Ewa Krauss. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Parikka, Jussi. 2015. *A Geology of Media*. Minneapolis–London: University of Minnesota Press.
- Pendleton-Jullian, Ann, i John Seely Brown. 2018. *Design Unbound: Designing for Emergence in a White Water World: Designing for Emergence*. Cambridge–London: MIT Press.
- Pobłocki, Kacper. 2017. *Kapitalizm. Historia krótkiego trwania*. Warszawa: Bęc Zmiana.
- Półtorak, Arkadiusz. 2017. „Across and Beyond – w stronę kultury postcyfrowej.” *Przegląd Kulturoznawczy* 34(4): 607–615.
- Rossiter, Ned. 2016. *Software, Infrastructure, Labor: A Media Theory of Logistical Nightmares*. New York: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2003. *Death of a Discipline*. New York: Columbia University Press.
- . 2012. *An Aesthetic Education in The Era of Globalization*. Cambridge–London: Harvard University Press.
- Srnicek, Nick. 2017. *Platform Capitalism*. Cambridge: Polity Press.

- Terranova, Tiziana. 2014. "Red Stack Attack! Algorithms, Capital and the Automation of the Common." W *#Accelerate: The Accelerationist Reader*, red. Robin Mackay i Armen Avanessian. Zurich: Urbanomic.
- Tuters, Marc. 2017. "Scenario Theory – Review of Benjamin H. Bratton, *The Stack: on Software and Sovereignty*." *Computational Culture* 6. <http://computationalculture.net/scenario-theory-review-of-benjamin-h-bratton-the-stack-on-software-and-sovereignty/>.
- Wainwright, Joel, i Geoff Mann. 2018. *Climate Leviathan: A Political Theory for Our Planetary Future*. New York. Verso.
- Wark, McKenzie. 2015. *Molecular Red: Theory for the Anthropocene*. New York: Verso.
- . 2016. "The Stack to Come: On Benjamin Bratton's 'The Stack.'" *Public Seminar*, December 28, <https://publicseminar.org/2016/12/stack/>.
- Wilke, Helmut. 2007. „Tragedia państwa. Prolegomena do teorii państwa i policentrycznego społeczeństwa.” *Zarządzanie Publiczne* 1(1): 127–139.
- Winczewski, Damian. 2015. „W stronę demokracji ekonomicznej. Między socjalizmem rynkowym a demokratycznym planowaniem.” *Praktyka Teoretyczna* 2(16): 214–239. <https://doi.org/10.14746/prt.2015.2.12>.
- Wolf-Meyer, Matthew. 2019. *Theory for the Word to Come: Speculative Fiction and Apocalyptic Anthropology*. Minneapolis–London: University of Minnesota Press.
- Wójtowicz, Ewa. 2020. „O nas bez nas. Postantropocentryczne kinematografie stref wykluczenia.” *Kwartalnik Filmowy* 110: 6–23.
- Young, Liam. 2019. "Neo-Machine: Architecture without People." *Architectural Design* 89(1): 6–13. <https://doi.org/10.1002/ad.2381>.

MICHAŁ OWCZAREK – student socjologii cyfrowej i studiów miejskich na Uniwersytecie Warszawskim. Miłośnik klasycznej filozofii niemieckiej. Interesuje się teorią społeczną, głównie marksistowską.

Dane adresowe:

Kolegium Międzydziedzinowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych i Społecznych
Uniwersytet Warszawski
ul. Prosta 69
00-838 Warszawa
email: m.owczarek13@student.uw.edu.pl

Cytowanie:

Owczarek, Michał. 2021. „Planować w skali planetarnej.” *Praktyka Teoretyczna* 41(3): 137–157.

DOI: 10.14746/prt.2021.3.7

Author: Michał Owczarek

Title: Plan on a Planetary Scale

Abstract: The purpose of this paper is to introduce the theory and practice of Benjamin Bratton. His statement that “we look out into space, and from space back down to Earth to orient what planetarity should mean” indicate a two key aspects of his thought, which I discuss along with their political consequences. The first one is the recognition of planetary-scale computation as the condition for the possibility of phenomena such as climate catastrophe. The second one is the analysis of the planetary-scale means of production and the spaces of sovereignty they create. To achieve this, Bratton constructs a model of The Stack. Thinking about the future of politics, he speculates about two possible scenarios: neofeudalism and neocommunism. Inspired by his work, I formulate two necessary conditions of the rational politics of the future: the reorientation of planetary-scale computation to other purposes than a profit, and the rescaling of planning in both time and space. Elaborating on the first results of *The Terraforming* programme enables us to glimpse the possibility of an egalitarian and universal future through concrete projects.

Keywords: Bratton, planetarity, climate catastrophe, planning, computation, future

BENJAMIN H. BRATTON
Przełożył: JAKUB WOLAK

O antropolizmie

Kiedy Hegel usiłował powiązać historię świata z historią europejskich tożsamości narodowych, jego słuchacze zakładali, że miarą wieku ziemi są tysiąclecia (10^3 lub 10^4 lat), a nie eony (10^9 lat). Fabrykacja pamięci narodowej miała dotyczyć podobnego horyzontu czasowego co dzieje planety, a obydwie procesy postrzegano jako wzajemnie zbieżne naturalne cykle. I choć paleogenetyka i geologia wyraźnie temu przeczą, iluzja współmierności chronologii gatunkowej i planetarnej przyniosła opłakane skutki, które, jak na ironię, doprowadziły do jej urzeczywistnienia. Ową metakonsekwencją jest antropocen, epoka w której lokalna historia gospodarcza faktycznie zaważyła na obliczu planety, kształtując je na swój obraz i podobieństwo. Chronologiczne zestrojenie człowieka i planety okazało się zatem samospełniającym się przesądem. Czym wobec tego różnią się, a w czym są sobie podobni *ánthrōpos* antropogenezy i *ánthrōpos* antropocenu? Czy odpowiadają sobie nawzajem? Czy pojawienie się człowieka musi bezwarunkowo skutkować antropocenem? A jeśli nie musi prowadzić do tego partykularnego współczesnego nam antropocenu, to czy nie skutkuje antropocenem w najszerszym tego słowa znaczeniu, a zatem sztywnym zespoleniem ekonomii społecznych i geologicznych?

Słowa kluczowe: antropocen, geologia, wymieranie człowieka, nowoczesność, populizm, nanacjonalizm, paliwa kopalne

Antropogenia to nauka, której przedmiotem jest początek i pochodzenie gatunku ludzkiego – proces, w którym coś nie do końca ludzkiego staje się człowiekiem¹. Bada ona zjawiska i zagadnienia, które po dziś dzień decydują o naszych zdolnościach i ograniczeniach: wytwarzanie narzędzi i chwytność dłoni, korę przedczołową i myślenie abstrakcyjne, sztukę przedstawiającą i wojnę, rozniecanie ognia i chemię spożywczą, tworzywa sztuczne i metale szlachetne, filozoficzne źródła urbanizmu rolnego i wiele innych tematów². Dzięki stosunkowo nowym tradycjom biologii Darwina i geologii Huttona mamy od niedawna możliwość uprawiania naukowej antropogenii. Przed jej nastaniem pojawienie się gatunku ludzkiego było opisywane z perspektywy kultur lokalnych. Miejsce antropogenii zajmowały zniekształcające obraz rzeczy mity początku – zarówno religijne, jak i świeckie – walczące dzisiaj o zachowanie swoich stref wpływów. Kiedy Hegel usiłował powiązać historię świata z historią europejskich tożsamości narodowych, jego słuchacze zakładali, że miarą wieku Ziemi są tysiąclecia (10^3 lub 10^4 lat), a nie eony (10^9 lat). Fabrykacja pamięci społecznej miała dotyczyć horyzontu czasowego, podobnego do dziejów planety, a obydwa procesy postrzegano jako wzajemnie zbieżne naturalne cykle. I choć paleogenetyka i geologia wyraźnie temu przeczą, iluzja współmierności chronologii gatunkowej i planetarnej przyniosła opłakane skutki, które, jak na ironię, doprowadziły do jej urzeczywistnienia. Ową metakonsekwencją jest antropocen – epoka, w której lokalna historia gospodarcza *faktycznie* zaważyła na obliczu planety, kształtując je na swój obraz i podobieństwo³. Chronologiczne zestrojenie człowieka i planety okazało się zatem samospełniającą się przepowiednią.

Czym wobec tego różnią się, a w czym są sobie podobni *ánthrōpos* antropogenezy i *ánthrōpos* antropocenu? Czy odpowiadają sobie nawzajem? Czy pojawienie się człowieka musi bezwarunkowo skutkować antropocenem? A jeśli nie musi prowadzić do *tego* partykularnego współczesnego nam antropocenu, to czy nie skutkuje antropocenem w najszerszym tego słowa znaczeniu, a zatem sztywnym zespoleniem ekono-

1 Sascha Pohflepp, doktorant na University of California, San Diego, pracuje nad interdyscyplinarną dysertacją poświęconą antropogenii. Jestem opiekunem tej pracy, a punktem wyjścia niniejszego eseju są prowadzone przez nas dyskusje.

2 Urbanizm rolny, ang. *agricultural urbanism* – interdyscyplinarny nurt badawczo-metodologiczny powstały na gruncie badań nad zrównoważoną dystrybucją żywności we współczesnym środowisku miejskim, problematyzujący zagadnienia z zakresu m.in. ekonomii, nauk rolniczych, nauk o żywieniu, ekologii, socjologii, urbanistyki i planowania przestrzennego (przyp. tłum.).

3 Na podobną współzależność wskazuje Dipesh Chakrabarty (2014).

mii społecznych i geologicznych? Jeżeli owi dwaj *ánthrōpoi* są podobnego pochodzenia, czy ich drogi mogą się rozejść? A jeżeli są sobie obcy – czy mogą się upodobnić? Czy nie jest tak, że sztwyne powiązanie chronologii świadczy o emergencji nie tyle człowieka, co raczej czegoś innego niż człowiek? Jak zatem nadchodząca epoka geohistoryczna – postantropocen – miałaby się do *antropolizy*, czyli *odwrotności* antropogenezy – wyłaniania się czegoś nieludzkiego, bezludzkiego, pozaludzkiego albo przynajmniej jakiegoś zupełnie odmiennego rodzaju ludzkiego?

Odpowiedzi na te pytania są dzisiaj paląco potrzebne z następujących względów: po pierwsze, dalsze trwanie ekologicznego podłoża naszej egzystencji stoi pod znakiem zapytania, a jedynym ukazującym się na horyzoncie zwieńczeniem projektu ludzkiej cywilizacji jest masowe wymieranie (w tym, być może, wymarcie człowieka); po drugie, błyskawicznie zachodzący wybuchowa technogeneza organicznych i nieorganicznych gatunków nieludzkich – zwierzęcych, roślinnych i, przede wszystkim, mineralnych. Z geologicznego punktu widzenia, możliwość naukowego opisu podstawowych warunków antropogenezy pojawia się równocześnie z widmem dwóch ścieżek antropolizy – upadku lub rozkładu. Należy więc spytać, czy nie mamy tu do czynienia z istotną zależnością między jednym a drugim – a jeśli tak, to w jakim sensie wiedza o pradawnych początkach ludzkości miałaby stanowić przyczynę bądź skutek w tym *tanatycznym* kolisku?⁴

Oczywiście, to wszystko może się okazać barierą nie do przejścia. Trauma antropocznego odczarowania zbiera swoje żniwo, a jej ofiarą pada nie tylko tożsamość jednostki, ale również tożsamości zbiorowe, być może nawet bardziej wrażliwe i wystawione na większe okaleczenie, co objawia się w niepodzielnym panowaniu strachu we współczesnym życiu politycznym. Zachodząca na naszych oczach konsolidacja rozmaitych etnonacjonalistycznych autorytaryzmów stanowi akt antymodernistycznej recydywy, czerpiący usprawiedliwienie i podbudowę teoretyczną z wielu różnych źródeł. Niezależnie od wyobrażeń współczesnych autokratów, wytaczanie przeciw naukowo-technicznemu racjonalizmowi dział nowego mistycyzmu, autochtonii i podejrzliwego antimaterializmu nie jest strategią stosowaną wyłącznie przez różnej maści Duginów⁵.

Z geologicznego punktu widzenia, możliwość naukowego opisu podstawowych warunków antropogenezy pojawia się równocześnie z widmem dwóch ścieżek antropolizy – upadku lub rozkładu.

4 *Thanatonic arch* (przyp. tłum.).

5 Aleksandr Dugin, głośny rosyjski teoretyk i rzecznik eurazjatyckiego tradycjonalizmu, podzielił się ze swoimi czytelnikami następującą myślą: „Musimy powrócić do Bytu, do Logosu, do ontologii fundamentalnej (Heideggera), do Świętości, do Nowego Średniowiecza – a przez to do Imperium, do religii i instytucji społeczeństwa tradycyjnego (hierarchii, kultu, dominacji ducha nad materią i tak dalej). Cała zawartość Nowoczesności to Satanizm i degeneracja. Nic nie ma

Również tak zwana lewica może pochwalić się swoimi własnymi heideggerystami, wrogami uniwersalizmu i nawiedzonymi tropicielami pierwotnych więzi plemiennych. Bez względu na temat – czy jest to sztuczna inteligencja, astronomia, mutageneza chemiczna, czy cokolwiek innego – na rozliczne implikacje ogólnej ekonomii antropogenezy i antropolizy mają zwyczaj odpowiadać nieprzytomnymi wezwaniami do „etycznego zwrotu” ku sferze ludzkiego doświadczenia, wyrażając pragnienie sprowadzenia wszystkiego do miary człowieka. Podobnie jak śmierć Boga i próby ustanowienia politycznego ateizmu poskutkowały przeniesieniem impulsów teologicznych w obszar autorytaryzmu – de facto otwierając drogę powrotu religii państwowej – tak współczesna fala prawicowego nacjonalistycznego populizmu wydaje się w oczywisty sposób znamionować spazmatyczne wyparcie pewnych odchodzących do lamusa iluzji – rozsypującą się, skleconą naprędce tandetną paradę upiornych bogów deszczu, kozłów ofiarnych i dziewic, niespiesznie wlokących się ulicą przy akompaniamencie tyrad koryfeuszy teorii spiskowych, bezsensownej wymiany ciosów w oktagonie przemocy symbolicznej i mamroczących coś z boku komentatorów, do których sam się zaliczam. Ludzie, poddani pośredniej bądź bezpośredniej konfrontacji ze skutkami obojętności ekologii na tradycje kultury, powierzą swój głos suwerenom obiecującym odbudowę więzi społecznych i przekonującym, że są w stanie nagiąć rzeczywistość do lokalnych plemiennych narracji. Tym sposobem w rytuale opinii publicznej dokonuje się cud przemienienia, a owe bezładne bajania zostają podniesione do rangi rzeczywistości za sprawą magicznej polityki reprezentacji i tożsamości. Zjawisko nazwane przez Schmitta „teologią polityczną” osiąga swoją pełnię, kiedy funkcja państwa sprowadza się do wytwarzania i dystrybucji narracji typu religijnego. Społeczeństwa i państwa skupiają się wokół lokalnych mitów i hemisferycznych *Großräume*⁶, a ludzie *głosują* za duchem – przeciwko materii. Materia pozostaje niewzruszona.

Problemu antropocenu nie rozwiązuje jednak samo zaangażowanie rozumu. Środki, za pomocą których odcinamy się od naszych pierwotnych, nieadekwatnych intuicji o świecie i zachodzących w nim zjawii-

żadnej wartości, wszystko musi być oczyszczone. Nowoczesność jest całkowicie zła i niesłuszna – nauka, wartości, filozofia, sztuka, społeczeństwo, moda, wzorce, »prawdy«, rozumienie Bytu, czas i przestrzeń. Wraz z Nowoczesnością wszystko umiera. Powinna się więc skończyć. Zakończymy ją.” (Dugin 2016). Z tym właśnie mamy do czynienia.

6 *Der Großraum* (niem. „wielka przestrzeń”) – pojęcie z dziedziny geopolityki, znane m.in. z pism Carla Schmitta (2019), stanowiących jeden z najistotniejszych punktów odniesienia Brattona (przyp. tłum.).

skach, mogą okazać się tożsame ze środkami, za pomocą których niszczyliśmy ekologiczne podłoże tych zjawisk. Nigdy nie zdobylibyśmy tak głębokiej wiedzy o dokonującej się zmianie klimatu nie posiadając złożonej aparatury pomiarowej zbierającej dane na lądzie, w morzu i w powietrzu. Jak już pisałem – i jak pisali inni autorzy – ta sama aparatura stanowi zarazem istotną cechę systemu przemysłowo-technologicznego, którego potrzeby i apetyty są główną przyczyną zachodzenia mierzonych przez nas zmian (Bratton 2015, 96–106).

Niewykluczone, że ta współzależność nie jest wyjątkiem, ale zasadą. Kluczowym przykładem obrazującym dynamikę antropogenezy i antropolizy jest związek zachodzący między ropą naftową a czasem geologicznym. Wydobycie ropy naftowej było i jest bodźcem do drażnienia Ziemi, przedsięwzięcia odsłaniającego przed nami warstwy osadowe i skamieliny, a zarazem uzmysławiającego nam wiek Ziemi i „głębokość” czasu geologicznego⁷. Gdyby nie rozpoczęta pod koniec dziewiętnastego wieku gruntowna eksploatacja paliw kopalnych, nie byłoby *współczesnego nam antropocenu* (choć niekoniecznie antropocenu w ogóle), a gdyby nie ekonomiczna motywacja zainteresowania wnętrzem Ziemi i skałami, moglibyśmy nigdy nie stanąć przed faktem dogłębnej niewspółmierności chronologii antropometrycznej i planetarnej. Nawet jeśli poznanie czasu geologicznego pozwala nam uświadomić sobie rozłączność czasu społecznego i fenomenologicznego z czasem Ziemi, odkrycie to nie byłoby możliwe, gdyby nie przemysł, który poddawał naturę swemu panowaniu, posiłkując się lokalnym wyobrażeniem podległości czasu ekologicznego czasowi społecznemu. Wynikiem tego jest współczesne „przypadkowe” spełnienie tego wierzenia poprzez antropoceniczne sprzężenie czasu społecznego i geologicznego. Podążając za iluzją, w której pokładaliśmy wiarę, otrzymaliśmy – jako produkt uboczny – świadomość jej fałszywości. *Jednakże to odkrycie – i to podążanie – pozostawiło zarazem kolejny produkt uboczny, którym okazało się, ku naszemu zdumieniu, „uprawdziwienie” owego wierzenia.*

Co poza tym wiemy? Co tu jeszcze po nas? Gdyby, jak w *Solaris* Lema, powierzchnię planety pokrywał żywy ocean, odbierający i gromadzący wrażenia, strategia Ziemi na rzecz jego zachowania i rozwoju musiałaby obejmować zorganizowane w warstwy sieci neuronalne wewnątrz substancji szarej zwierzęcych mózgów, szczególnie zaś – ale nie jedynie – w korze mózgu naczelnych, a więc ludzi. Jesteśmy, jak

7 Autor używa pojęcia *deep time*, ukutego w latach osiemdziesiątych przez Johna McPhee celem podkreślenia niewspółmierności skali zachodzącej między czasem geologicznym a historycznym (przyt. tłum.).

przed stu laty pisał Nikoła Fiodorow, medium, za pośrednictwem którego planeta osiąga świadomość (Fiodorow 2012).

Ułożywszy więc część swojej materii w formę mózgow, Ziemia odczekała kilka milionów lat, aż te kruszynki weszły na przyzwoity stan świadomości – i oto wśród rzeczy, które niedawno poznała, znalazła się jej metryka. Ziemia liczy sobie 4,6 miliarda lat⁸.

Stosunkowo dobrze oszacowano wiek Ziemi dopiero w 1953 roku, tym samym, w którym zagrano po raz pierwszy *Godota* Becketta. My, resztki pokarmowe Ziemi, zdołaliśmy odkryć i poznać jej własną chronologię, choć przez większą część naszego istnienia byliśmy przekonani, że jest ona fragmentem naszego własnego czasu. Czy całe to przedsięwzięcie, w którym Ziemia wykształciła i wydała z siebie pewne biochemiczne natężenie – ludzi – zdolne poznać jej wiek, było warte poniesionych kosztów? Iście faustowski zakład, który przebija wszystko: czy odkrycie tej fundamentalnej prawdy było warte ekshumacji milionów lat premezozoicznej biomasy, a więc dwustuletniego zasobu paliwa obarczonego klauzulą powszechnej zagłady? Zapytałem moich studentów, czy sądzą, że było warto. Opinie były podzielone. Może więc lepiej zapytać: „Co sprawiłoby, że było warto?”. Czy osiągnięcia kopernikańskiego odczarowania muszą unicestwić to, co udostępniły poznaniu – albo przynajmniej temu zagrazać? Czy może mamy do czynienia jedynie z tymczasowymi stratami ponoszonymi w imię przyszłości, amortyzującymi jakąś stabilniejszą relację między poznającym a poznawanym?

Niektórzy powiedzą, że absolutnie nie było warto – Ci, którzy chętnie odrzucają nowoczesność, rozum czy globalizację, wybierając albo opcję Alana Sokala i New Age'owy poststrukturalizm, albo opcję Teda Kaczynskiego i polityczny prymitywizm. Wdzięcznym przykładem radykalnego przedstawiciela drugiej grupy i jej odpowiedzi na kopernikańsko-faustowskie pytanie jest John Zerzan⁹, twierdzący, że już rewolucja neolityczna była błędem i że jeśli nowe społeczeństwo łowcy-zbieraczy miałoby, na mocy czystej obserwacji, wierzyć w obrót Słońca wokół ziemi, to co z tego? Czy naprawdę zyskujemy na naszym dziwacznym heliocentryzmie (Zerzan 2009)? Czy Ziemia na nim zyskuje? Według Zerzana, zdecydowanie nie – kopernikański wgląd się nam po prostu nie opłaca. Nie warto. Niemal żadna wiedza nie jest warta uszkodzenia czy nawet zakłócenia holocenińskiej równowagi, a na pewno nie jest tego

8 Zob. fundamentalną pracę Claira Camerona Pattersona nt. izotopów ołowiu (Patterson 1956). Godna uwagi jest też sama biografia Pattersona.

9 John Zerzan (ur. 1943) – amerykański anarchoprymitywista, krytyk społeczeństw agrarnych, zwolennik powrotu do trybu życia społeczeństw łowiecko-zbierackich (przytłum.).

warta zwyczajna samoświadomość astronomiczna. Według Zerzana sama abstrakcja – czy też coś, co nazywa „myślą symboliczną” – stanowi zarzewie wszelkiej dominacji, od rolnictwa po rządy. (Z takich to głębin wyłania się wspólna sprawa silnej ekologicznej mizantropii, anarchistycznych teorii spontanicznej kooperacji, sofisterei antyracjonalistycznych guru i pozapoznawczo motywowanych przejawów foucaultowskiej podejrzliwości wobec dyskursów wiedzy dyscyplinującej – ta wspólna sprawa wydaje się jednak nader wątpliwa.) Zwolennicy stanowiska przeciwnego twierdzeniom Zerzana (które zajmują i ja) powiedzieliby, że było warto i nadal jest warto – albo że wciąż możemy doprowadzić do tego, że będzie warto. Mogą replikować, że, podobnie jak wczesne pierwotniaki zmapowały swoje otoczenie i oznaczyły przyjaciół, wrogów i pokarm, wiosłując rzęskami w bulgoczącym przedwiecznym gulaszu, tak i gatunki antropocenu mają przed sobą zadania kosmicznej wagi: przekształcić funkcję w abstrakcję i *vice versa*, a także zespolić materię w metapoznanie¹⁰. Abstrakcja dokonująca się poprzez teleologiczne modele świata jest wszak istotą inteligencji; co więcej, jako taka jest immanentna materii. Nie jest jednak czymś, co istotowo odróżnia ludzi od innych istot; to raczej ludzie są środkiem jej realizacji. Wobec tego celem i zadaniem nie będzie ucieczka poza ludzką formę i odrzucenie jej poza siebie niby wylinki, ale redizajn jej właściwości, przesunięcie jej granic, od zawsze przecież niestabilnych, i przekształcenie tego, co określają (Negarestani 2014). Projekt ten dotyczy nie tylko jednostki i indywidualium, ale przede wszystkim kolektywu – tego, czym on jest i czym może się stać, tego, co jest przedmiotem kolektywnej organizacji, a co jej wzorcem i strukturą. Odrzuciwszy kolonializm osadniczy, dziedzictwo genetyczne czy mity epoki brązu, wyruszymy na poszukiwanie modeli swobodnych migracji i syndromów Galapagos¹¹, nowych statutów dla nowych form państwowości, nowych stosów¹² i nowych geografii.

Cóż potem? Skoro antropocen skutkuje zestrojeniem chronologii

10 *Meta-cognition* (przyp. tłum.).

11 Syndrom Galapagos – pojęcie z zakresu nauk ekonomicznych, nawiązujące do opisanego przez Darwina w *O powstawaniu gatunków* przypadku różnicy między procesami ewolucyjnymi zachodzącymi na Wyspach Galapagos a analogicznymi procesami na kontynencie południowoamerykańskim. Dotyczy takiej ścieżki rozwoju globalnie dostępnego produktu na izolowanym rynku lokalnym, która wyraźnie odróżnia się od dominujących trendów światowych. Stosowany szczególnie do opisu rozmaitych fenomenów gospodarki japońskiej (przyp. tłum.).

12 Stos, ang. *stack*, jest centralnym pojęciem teorii Brattona, opisującym akcydentalną megastrukturę globalnej komputacji (Bratton 2015). Zob. towarzyszący niniejszemu przekładowi tekst, w którym omówione są centralne pojęcia Brattona, szczególnie „Stos” (przyp. tłum.).

Mówiąc najprościej,
ludzkie ekonomie muszą
obracać się zgodnie
z zapisanymi w skałach
miarami geologii.

gatunkowej i planetarnej, powinniśmy dostroić nasz czas do czasu Ziemi, nie odwrotnie. Mówiąc najprościej, ludzkie ekonomie muszą obracać się zgodnie z zapisanymi w skałach miarami geologii. Naszym celem powinno być więc odwrócenie chronologicznego zestrojenia, w którym żyjemy – taka jest definicja postantropocenu, którego potrzebujemy. Konieczne do jego osiągnięcia jest natomiast uzyskanie takiej perspektywy, która pozwoli nam odwrócić ład humanistyczny. Oto antropoliza, której pożądamy.

Wykaz literatury

- Bratton, Benjamin H. 2015. *The Stack: On Software and Sovereignty*. Cambridge–London: MIT Press.
- Chakrabarty, Dipesh. 2014. „Klimat historii. Cztery tezy.” Tłum. Magda Szcześniak. *Teksty Drugie* 5: 168–199.
- Dugin, Aleksandr. 2016. „Traps and Dead Ends of the New Nationalism.” *The Fourth Political Theory*, <http://4pt.su/en/content/traps-and-dead-ends-new-nationalism>.
- Fiodorow, Nikołaj. 2012. *Filozofia wspólnego czynu*. Tłum. Cezary Wodziński i Michał Milczarek. Kęty: Antyk.
- Negarestani, Reza. 2014. “The Labor of the Inhuman, Part I: Human.” *E-flux Journal* 52, <https://www.e-flux.com/journal/52/59920/the-labor-of-the-inhuman-part-i-human/>.
- Patterson, Clair Cameron. 1956. “Age of Meteorites and the Earth.” *Geochimica et Cosmochimica Acta* 10(4): 230–237.
- Schmitt, Carl. 2019. *Nomos ziemi w prawie międzynarodowym ius publicum Europaeum*. Tłum. Kinga Wudarska. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Zerzan, John. 2009. „Number: Its Origin and Evolution.” *The Anarchist Library*, <https://theanarchistlibrary.org/library/john-zerzan-number-its-origin-and-evolution>.

BENJAMIN H. BRATTON jest socjologiem oraz teoretykiem mediów i dizajnu. Jest profesorem na Wydziale Sztuk Wizualnych University of California, San Diego, a także dyrektorem Centrum Dizajnu i Geopolityki w California Institute of Telecommunications and Information Technology, dyrektorem programu *Terraforming* w Strelka Institute w Moskwie, profesorem dizajnu cyfrowego w European Graduate School i profesorem wizytującym w SCI_Arc (The Southern California Institute of Architecture) i NYU Shanghai. Pracuje na przecięciu zagadnień i metodologii współczesnej teorii społecznej i politycznej, infrastruktury i mediów komputacyjnych oraz dizajnu architektonicznego i urbanistycznego. Opublikował m.in.: *The Revenge of The Real: Politics for a Post-Pandemic World* (2021), *The Stack: On Software and Sovereignty* (2016), *Disrupt Plan to Prevent Future Luxury Constitution* (2015).

Dane adresowe:

553 Visual Arts Facility,
University of California San Diego,
252 Russell Ln, La Jolla, CA 92093,
Stany Zjednoczone
email: benjamin@bratton.info

Cytowanie:

Bratton, Benjamin H. 2021. „O antropolizie.” Tłum. Jakub Wolak. *Praktyka Teoretyczna* 41(3): 159–168.
DOI: 10.14746/prt.2021.3.8

Author: Benjamin H. Bratton

Title: On anthropolysis

Abstract: When Hegel was binding the history of the world to the history of European national self-identity, it was assumed among his public that the age of the planet could be measured in a few millennia (1e3 or 1e4 years), not aeons (1e9 years). The fabrication of social memory and the intuition of planetary duration were thought to operate in closely-paired natural rhythms. While the deep time of the genomic and geologic record shows that that they do not, the illusion of their contemporaneity also brought dark consequences that, strangely enough, would actualize that exact same illusion. In the subsequent era, the meta-consequence of this short-sighted conceit is the Anthropocene itself, a period in which local economic history *has* in fact determined planetary circumstances in its own image. The temporal binding of social and planetary time has been, in this way, a self-fulfilling

superstition. As such, how is the *anthropos* of Anthropogeny similar to or different from the *anthropos* of the Anthropocene? Are they correspondent? Does the appearance of the human lead inevitably toward, if not *this* particular Anthropocene, then *an* Anthropocene, and some eventual strong binding of social and geologic economies?

Keywords: Anthropocene, geology, human extinction, modernity, populism, nationalism, fossil fuels

JAKUB WOLAK

Uziemienie. Filozoficzne marginalia do
The Stack i *O antropolizmie* Benjamin
Brattona¹

Tekst stanowi komentarz do publikowanego przekładu tekstu *O antropolizmie* autorstwa Benjamin Brattona, kalifornijskiego teoretyka dizajnu i twórcy nowego modelu geografii politycznej. W związku z tym, że Bratton nie był dotychczas tłumaczony na język polski, podejmuję się krótkiego przedstawienia jego postaci i dokonań, koncentrując się przede wszystkim na książce *The Stack: On Software and Sovereignty* (2016). Krytycznie omawiając koncepcję Stosu (ang. *The Stack*), która w zamierzeniu autora ma zrewolucjonizować myślenie o władzy i suwerenności, przedstawiam miejsce Brattona w najnowszej historii intelektualnej, założenia teoretyczne leżące u zębów jego myśli, a także identyfikuję jego inspiracje. Następnie omawiam tekst *O antropolizmie*, pokazując, w jaki sposób pojęcie antropolizmy rozwiązuje niektóre trudności wynikające z lektury *The Stack*.

Słowa kluczowe: Benjamin Bratton, geografia polityczna, teoria dizajnu, antropocen, kapitalizm kognitywny, Carl Schmitt

1 Zarówno ten tekst, jak i przekład, któremu towarzyszy, powstał dzięki seminarium *The Stack* organizowanemu w 2019 roku przez krakowską Grupę Roboczą w ramach programu Minimum Viable Utopia (<https://mvu.pl/>). Dziękuję Kubie Kuleszy, jednemu z organizatorów seminarium, za uwagi, które, jak sądzę, przyczyniły się do zwiększenia merytorycznego poziomu tekstu. Dziękuję Bartoszowi Wójcikowi, a także Mateuszowi Janikowi oraz dwóm anonimowym recenzentkom – bez ich cennych sugestii i wsparcia ostateczny kształt tego tekstu niewątpliwie byłby znacznie mniej zadowalający.

O.

Benjamin Bratton jest kalifornijskim socjologiem i teoretykiem dizajnu, znanym przede wszystkim jako autor książki *The Stack. On Software and Sovereignty* (Bratton 2016), która stanowi – wedle deklaracji autora – próbę przedstawienia „modelu dizajnu geografii politycznej”. Choć publikacja *The Stack* przysporzyła Brattonowi ogromnej popularności, to z perspektywy roku 2021, w którym powstało niniejsze omówienie, brattonowskiemu „modelowi dizajnu geografii politycznej” można zarzucać, że jego przesadne ambicje zbliżają go do innego uprawianego przez autora gatunku – mianowicie teoriofikcji (Bratton 2015)².

Choć kształt świata post-pandemicznego w dalszym ciągu pozostaje zagadką, wydaje się, że nastał odpowiedni moment dla krytycznej i zdystansowanej recepcji *The Stack*. Z całą pewnością technooptymistyczna, racjonalistyczna wizja Brattona została zweryfikowana w pewnym stopniu negatywnie – na poziomie globalnym nie przystaje bowiem do współczesnego kształtu świata i musi zrzec się swoich najśmielszych aspiracji. Kalifornijskiemu teoretykowi nie można jednak odmówić pojęciowej inwencji, której twory niewątpliwie odcisnęły swe piętno na dziedzinach, które można próbować określić mianem informatyki społecznej czy mianem społeczno-politycznych studiów nad technologią. W niniejszym wprowadzeniu przedstawię czytelnikowi treść i pojęcia *The Stack*, odnosząc je także do prezentowanego w przekładzie krótkiego tekstu *O antropolizmie*. Jako że autor nie formułuje ani nie rozważa swoich założeń filozoficznych, podejmę się ich rekonstrukcji i systematyzacji. Omówię także tradycje i nurty intelektualne stanowiące istotne inspiracje i źródła myśli Brattona. Następnie przedstawię interpretację tekstu *O antropolizmie*, w której, jak sądzę, częściowo rozwiązane zostaną trudności, jakie rodzi lektura *The Stack*.

1. Stos. Próba rekonstrukcji paradygmatu

Stack, czyli Stos, stanowi wedle Brattona „przypadkową megastrukturę”, która wyłoniła się na skutek gwałtownego rozwoju planetarnej komputacji, kompletnie reorientując zarówno geografie polityczną, jak i poję-

² Teoriofikcja jest gatunkiem powstałym w kręgach akcelerationistycznych (zob. przyp. 11) pod wpływem dzieł Deleuze’a i Guattariego. Twórcy teoriofikcji za swoich prekursorów uważają m.in. Jeana Baudrillarda i Stanisława Lema. Gatunek ten cechuje się prezentowaniem konstruktów teoretycznych w formie fikcji literackiej, zob. np. Negarestani 2008; Land 2011; CCRU 2015.

cie suwerenności. Projekt Brattona lokuje się tym samym na przecięciu *information studies* i geografii politycznej lub geopolityki. Pojęcie „planetarnej komputacji” jest wyrazem poglądu, który proponuję określić jako ontologiczny pankomputacjonalizm. Zakłada on, że byt jako całość jest maszyną obliczeniową (komputacyjną), która oblicza się sama³. Proponowana „reorientacja geografii politycznej” wynika z przekonania, że najistotniejszą relacją przestrzenną określającą relacje polityczne nie jest ta, którą wyznaczają terytoria i granice suwerennych państw, ale ta, którą determinują fizyczne nośniki i odniesienia danych, ruchome tryby wszechogarniającej komputacyjnej maszyny:

(...) figura Stosu jako taka zarazem istnieje, jak i nie istnieje, jest zarazem ideą i rzeczą – jest równie dobrze maszyną służącą za schemat, jak i schematem maszyn. Pozwala nam ujrzeć wszystkie te rozmaite maszyny jako części jednej, większej maszyny, wiodąc nas ku diagrammatycznemu obrazowi totalności (...). Opis tej wyłaniającej się megastruktury narzuca nie tylko nowe obrazy maszyn, ale także wyobrażenia wciąż raczkujących instytucji geopolitycznych i systemów społecznych. (...) Jako model, Stos jest jednocześnie obrazem systemu, w którym żyjemy, a którego nie zauważamy, jak i antecendencją przyszłego terytorium (...). Nie chodzi tu ani o „państwo jako maszynę” (Weber), ani o »maszyny państwowe« (Althusser) [sic! – JW] ani nawet o technologie rządzenia (Foucault), ale raczej o maszynę jako państwo. Właściwa jej integracja maszyn obliczeniowych w systemy platform nie tylko przypomina formy suwerenności, nie tylko nimi zarządza i urzeczywistnia je, ale przede wszystkim – generuje je (...). Jej podstawowe cele i interesy nie dotyczą dyskursu ludzkiego ani ludzkich ciał, ale czegoś innego: rachowania całej obecnej w świecie informacji i całego świata jako informacji. (Bratton 2016, 5–8)

Z przytoczonego cytatu wyłania się kolejny istotny pogląd Brattona, mianowicie ściśle powiązany z pankomputacjonalizmem nonantropocentryzm⁴. Z perspektywy bytu, który ujęty jest jako samoobliczająca

3 Pojęcia komputacjonalizmu i pankomputacjonalizmu wywodzą się z filozofii umysłu; zob. Zenil 2012. Bratton nie funkcjonuje jednak wewnątrz tych dyskursów – wydaje się tu raczej dalekim i zdystansowanym spadkobiercą poglądów charakterystycznych dla technooptimistycznych nurtów takich jak ideologia kalifornijska czy transhumanizm. Z całą pewnością nie można mu jednak zarzucić charakterystycznego dla tych środowisk (szczególnie w dobie ich pierwotnego rozkwitu w dobie bańki internetowej późnych lat dziewięćdziesiątych) fetyszyzmu kodu ani inspiracji tzw. filozofią obiektywistyczną. Zob. klasyczną krytykę ideologii kalifornijskiej: Barbrook i Cameron 1996.

4 Bratton nie używa pojęcia nonantropocentryzmu – wydaje mi się jednak, że ze względu na brak konotacji etycznych znacznie lepiej oddaje ono jego poglądy

się maszyna, istota ludzka – i wszelka istota żywa – zostaje sprowadzona do ognia w ewolucyjnie pojętym rozwoju tejże maszyny:

(...) my, ludzie, choć stanowimy część tej mieszanki, niekoniecznie jesteśmy najistotniejszymi działającymi w niej czynnikami, a nasz dobrobyt nie jest tutaj pierwszorzędnym celem. Wskutek miliardów lat ewolucji złożone sterty molekuł opartych na węglu (m.in. my) wynalazły sposoby przerzucenia inteligencji na złożone sterty molekuł opartych na krzemie (m.in. na nasze komputery). (Bratton 2016, 8)

Człowiek jest więc wedle Brattona jedną z wielu składających się na Stos istot i jako taki nie cieszy się wcale szczególnym statusem. Jednak postulowany nonantropocentryzm rodzi przewijające się na kartach *The Stack* napięcie, wynikające z nieustannego przeplatania przez Brattona trybów opisowego i normatywnego. Stos jest zarazem próbą opisania stanu rzeczy, jak i zadaniem do realizacji. Budowa Stosu – równoznaczna z przyjęciem Stosu za obraz świata – jest przedstawiana jako sposób uniknięcia najczarniejszych konsekwencji katastrofy klimatycznej. „Nie możemy pozwolić sobie na zwlekanie – musimy przyspieszyć konstrukcję Stosu. Oto zagadka, która przypada nam w udziale: *Czy Stos może być zbudowany na tyle szybko, aby oszczędzić nam kosztów, jakie poniesiemy na rzecz budowy Stosu?*” (Bratton 2016, 96).

Wspomniane napięcie – między opisowością a normatywnością – wydaje się analogiczne do wyczuwalnych w *The Stack* trudności wynikających z niejasnego stosunku Brattona do zagadnienia politycznej podmiotowości. Podobnie jak Stos, który „zarazem istnieje, jak i nie istnieje” – jest narzędziem pojęciowym, jak i projektem – tak samo „istnieje, jak i nie istnieje” podmiot polityki, który raz wydaje się tożsamy z samą wszechobecną i przenikającą wszystko komputacją, innym razem zaś z bliżej nieokreśloną wspólnotą, mającą „budować Stos”. Sądzę, że problemy te wynikają z implicytnego uczynienia pojęcia dizajnu centralnym pojęciem opisującym podmiotowe działanie. Zarówno opisywanie Stosu, jak i jego „budowa” łączą się właśnie w pojęciu dizajnu, z którym nierozdzielnie związane pozostają teoria i praktyka: dizajn jako konstrukt i dizajn jako realizacja. Wydaje się, że z pojęciem dizajnu wiąże się też zauważalne na kartach *The Stack* rozmycie podmiotowości – którą rozumiem przede wszyst-

niż trans-, post- czy antyhumanizm. Kalifornijski autor przejawia jednak predykcję do polisemii, a precyzja sformułowań nie zawsze jest jego mocną stroną. Pojęcie nonantropocentryzmu zapożyczyłem z pracy Magdaleny Hoły-Łuczaj (2018), badaczki myśli Heideggera i ekofilozofii.

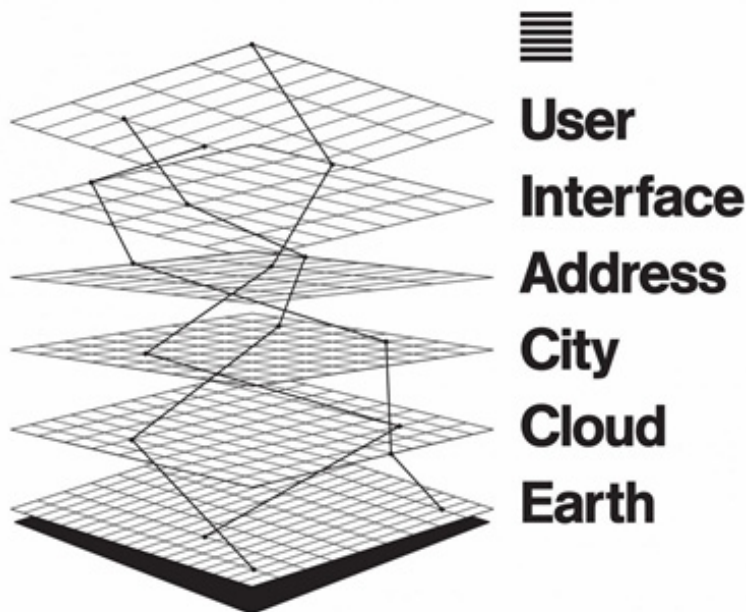
kim w kontekście politycznej sprawczości i odpowiedzialności⁵. Nonantropocentryzm Brattona wiąże się w dużej mierze – choć nie tylko – z upodmiotowieniem bytów bądź istot, które skłonne bylibyśmy uważać za narzędzia (np. programów, botów, hardware'u). Kalifornijczyk wydaje się przypisywać niezależną sprawczość wszystkiemu, co może uczestniczyć w dizajnie – niezależnie od tego, czy dany byt włączony w proces dizajnu skłonni bylibyśmy intuicyjnie uważać za świadomy podmiot ludzki, czy za bezwolne narzędzie. Zanim jednak przejdę do analizy problemów, które wiążą się z takim ujęciem – oraz do antropologicznej korekty, jakiej Bratton poddaje swój projekt w tekście *O antropolizmie* – przedstawię konstrukcję Stosu w porządku opisowym.

Przede wszystkim, w przeciwieństwie do mapy – najważniejszego instrumentu nowożytnej geografii politycznej⁶ – Stos jest figurą horyzontalną. Składa się z sześciu warstw: Ziemia – Chmura – Miasto – Adres

5 Bardzo krytycznie *The Stack* zrecenzował R. Joshua Scannell, zarzucając Brattonowi „menedżerski tryumfalizm”. Wedle Scannella opublikowana na początku 2016 roku książka, rozpoczynająca się od cytatu z mowy Hillary Clinton wygłoszonej wobec Rady Spraw Międzynarodowych na okoliczność zakończenia jej urzędowania jako Sekretarz Stanu, milcząco zakładała nadchodzące technooptymistyczne rządy Clinton i w zamierzeniu miała wywrzeć na nie istotny wpływ. Wedle Scannella podzielany przez Brattona internacjonalistyczny techno optymizm Doliny Krzemowej zamykał oczy na pojawiające się podczas prezydentury Obamy patologie, takie jak realizacja programu dronów bojowych wykonujących sygnowane przez Prezydenta wyroki w dowolnym miejscu na świecie albo poprzez korzystanie z systemów wideonadzoru pochodzącego od prywatnych dostawców (Scannell 2018). Zob. też. przyp. 12.

6 Bratton za źródło nowożytnego porządku międzynarodowego uważa kończący wojnę trzydziestoletnią pokój westfalski z 1648 roku, czego wyraźnym dowodem są używane przez niego pojęcia *Westphalian state* czy *Westphalian system*. Pojęcia te utrwaliły się w amerykańskim dyskursie nauk politycznych, szczególnie u autorów konserwatywnych, z którymi Bratton pragnie tu polemizować (zob. np. Kissinger 2016, 30–46). Dyskurs ten został poddany gruntownej krytyce przez historyków, szczególnie niemieckich, którzy dowodzą, że uznanie traktatu westfalskiego za źródło nowożytnego ładu prawnomiędzynarodowego oraz suwerennych nowożytnych państw jest nadużyciem i nieporozumieniem – pojawiły się one wszak na skutek dużo dłuższych procesów, a pokój westfalski stanowił jedynie jedno z ogniw procesu. Konserwatywni zwolennicy „mitu 1648 roku” pomijają kwestie relacji między państwami a kościołami i, przede wszystkim, kwestie wczesnokapitalistycznych przekształceń relacji społeczno-ekonomicznych (zob. Teschke 2009). Co ciekawe, w *Nomosie ziemi* Schmitta – pracy, z której Bratton obficie czerpie, a która poświęcona jest w dużej mierze zagadnieniu źródeł nowożytnego porządku prawnomiędzynarodowego – nie znajdujemy żadnej wzmianki o pokoju westfalskim jako punkcie zwrotnym w historii *ius publicum Europaeum* (Schmitt 2019).

– Interfejs – Użytkownik. Skupię się na dwóch pierwszych, to one bowiem są najistotniejsze dla projektu Brattona.



Sześć warstw Stosu. Diagram autorstwa Metahaven
(Bratton 2016, 66, il. 3.1).

Rozpoczęcie opisu od warstwy Ziemi jest jedną z najistotniejszych zalet *The Stack*. Bratton – tworząc geograficę polityczną ery informacji – na każdym kroku podkreśla materialny charakter zachodzących przemian i ich bezpośredni wpływ na środowisko naturalne wykorzystywane jako źródło surowców i energii.

Wszelka planetarna komputacja, która obecnie ma postać potężnej sieci wielu miliardów małych maszyn Turinga, nie może istnieć nie pochłaniając i nie konsumując chemikaliów dostarczanych przez Ziemię, które zapewniają jej funkcjonowanie. Stos to głodna maszyna – choć zaludniająca ją, pozostające pod stałym nadzorem algorytmy są istotnie pozbawione masy, to dokonywane przez nich przekształcenia materii Ziemi stanowią zjawisko fizyczne (...). Stos terraformuje kolonizowaną przez siebie planetę, pijąc i wyrzucając jej płyny ustrojowe – i wypływając smartfony. (Bratton 2016, 82)

Czynnikiem, który wedle Brattona określa dziś panowanie nad danym terytorium – częścią Ziemi – staje się zdolność jego pomiaru, posiadania danych o nim i możliwości jego eksploatacji. Jako przykład podaje obszary Karakorum i zachodnich Himalajów, stanowiące obszar sporu między Indiami a Pakistanem. W krajobrazie niestabilnym zarówno politycznie, jak i geograficznie – zmiany klimatu przyczyniają się do zmian krajobrazu, np. biegu rzek – rywalizujące państwa umieszczają aparaturę pomiarową, stając się wyłącznymi dysponentami odnośnych zbiorów danych, które kontrolują jako części Stosu – właściwego pola rywalizacji o suwerenność.

Dane – pomiary geologiczne z Karakorum, numery *Praktyki Teoretycznej* i wszystko, co można zidentyfikować i (o czym za chwilę) zaadresować – trafiają do Chmury, która jest ich podstawowym residuum. Bratton przyłącza się do krytyki tej dość nietrafionej metafory – Chmura nie jest czymś nadziemskim lub niematerialnym, ale ogromną siecią aparatury oplatającej Ziemię, konsumującą energię i ekstrahującą dane. Składa się z sieci kabli i łącz, światłowodów, serwerowni, ogromnych centrów danych wypełnionych setkami komputerów, a także z kilku tysięcy sztucznych satelitów zaludniających orbitę okołoziemską. Chmura jest przestrzenią pojawienia się i ekspansji nowych podmiotów suwerenności – gigantycznych platform i obsługujących je graczy takich jak Google, Apple, Facebook czy Amazon. Bratton uznaje 2009 rok za moment, w którym platformy stały się nośnikami suwerenności wymagającymi opisu w kategoriach geografii politycznej. Miała wtedy miejsce, jak twierdzi Kalifornijczyk, pierwsza wojna chińsko-google'owska:

(...) zupełnie nowy rodzaj wojny, w której stawką jest pytanie o to, kto lub co ma sprawować władzę nad globalnym społeczeństwem. Nie była to wojna między dwoma supermocarstwami, ale między dwoma logikami sprawowania kontroli nad terytorium. Wedle jednej z nich internet albo stanowi dodatkową część ciała politycznego państwa, albo musi być podporządkowany jego suwerenności – wedle drugiej internet jest tyleż quasi-autonomicznym, co kontrolowanym przez prywatny kapitał transterytorialnym społeczeństwem obywatelskim, które samodzielnie wytwarza prawa, broni ich i się ich domaga, wreszcie – jest w stanie wypełniać funkcje tradycyjnie przypisywane państwu. (Bratton 2016, 112–113)⁷

7 Wypadki z roku 2009 są lepiej znane jako operacja Aurora – seria prawdopodobnie inspirowanych przez chińskie służby ataków hackerskich na serwery Google'a. Google zareagował następująco: wszystkie zapytania wpisywane do chińskiej (pekińskiej) wersji wyszukiwarki zaczęły podlegać przekierowaniu do domeny hongkońskiej, co poskutkowało brakiem cenzury wyników, powszechnej

Czynnikiem, który wedle Brattona określa dziś panowanie nad danym terytorium – częścią Ziemi – staje się zdolność jego pomiaru, posiadania danych o nim i możliwości jego eksploatacji.

Chmura jest więc wedle Brattona ośrodkiem, z którego rozpościera się władza platform, które mogą funkcjonować jako przedłużenie suwerenności państwowej lub, jak sugeruje Bratton, jako samodzielne ośrodki suwerenności. To właśnie platformy są największym beneficjentem pojawienia się Stosu – i same są w dużej mierze odpowiedzialne za jego pojawienie się. Umożliwiają interakcję pomiędzy użytkownikami, konsumentami czy dostawcami usług, łącząc je w obsługiwaną przez siebie sieć i – jeśli zdołają zmonopolizować pewien obszar rynku czy rzeczywistości – są źródłem gigantycznej renty pobieranej przez kontrolujące je podmioty (Ratajczak 2015; Srnicek 2017; Zygmontowski 2020). Pochodzące z Chmury platformy same tworzą własne stopy – pochłaniają energię Ziemi, wpływają na przestrzeń Miasta lub wprost zastępują jej elementy (miejsca życia społecznego i kulturalnego, placówki handlowe, naukowe itd.), tworzą sieć podlegających identyfikacji, wymianie i śledzeniu Adresów, a także Interfejs, za pomocą którego komunikują się z Użytkownikami. Adresowaniu podlegać może wszystko – każda rzecz lub fakt – którą można zidentyfikować i wprzęgnąć w sieć relacji, w przypadku wielkich platform stanowiącą na ogół ich prywatną własność. Możliwość Użytkownika są ściśle warunkowane Interfejsem, który służy tyleż komunikacji, co kontroli – odgradza go od „czarnej skrzynki”, w której platformy gromadzą i przetwarzają dane i określa de facto peryferyjną pozycję Użytkownika wewnątrz generowanych przez platformę sprzężeń zwrotnych świadczenia i pobierania danej usługi. Użytkownik – rozumiany, rzecz jasna, nonantropocentrycznie, bo może być nim równie dobrze człowiek, maszyna (zdalnie sterowany samochód), jak i sztuczna inteligencja (np. algorytm tradingowy) – jest konstruowany przez interfejs, w podobny sposób, w jaki podmiotowość polityczna jest konstruowana przez system edukacji, kulturę i media⁸.

w wersji chińskiej. W odpowiedzi władze ChRL uniemożliwiły swoim obywatelom legalne korzystanie ze wszystkich wersji językowych wyszukiwarki; nastąpiło domknięcie tzw. Wielkiego Chińskiego Firewalla, prowadzące do umocnienia dominacji chińskich wyszukiwarek na rodzimym rynku internetowym.

8 Bratton podkreśla, że już w momencie pisania *The Stack*, czyli w 2015 roku, mniej niż połowa ruchu w internecie była generowana przez ludzi. Przypomina, że w 2013 zachwianie tej proporcji poskutkowało pojawieniem się nad serwisem YouTube widma katastrofy mechanizmów tępiących użytkowników nie-ludzkich podszywających się pod ludzi – ilość takich nie-ludzkich użytkowników groziła sytuacją, w której mechanizmy skierowane przeciwko botom zaczną, dokładnie wbrew swemu przeznaczeniu, chronić boty jako użytkowników domyślnych, a użytkowników ludzkich tępić jako intruzów.

2. Inspiracje Brattona – *Nomos ziemi* i noosfera

Na pierwszy rzut oka najważniejszym myślicielem, z którego czerpie Bratton, jest Carl Schmitt. Owa filiacja ma jednak szczególny i dość problematyczny charakter. Bratton powołuje się przede wszystkim na tezę Schmitta, że pierwotnym źródłem prawa międzynarodowego nie są umowy i traktaty, ale stosunki przestrzenne – szczególnie zaś fundacyjny akt zajęcia ziemi (*Landnahme*) (Schmitt 2019, 47–51). Jako exemplum Schmitt wskazuje przede wszystkim „zajęcie Nowego Świata” przez Europejczyków u progu nowożytności. Wykorzystując wspomnianą tezę, autor *The Stack* pozwala sobie nonszalancko pominąć problematykę historii prawa międzynarodowego (centralną zresztą dla Schmitta), skupiając się na czynniku, który, jak się wydaje, miałby rzekomo stanowić „nowe pierwotne źródło” nie tyle już prawa (bo Bratton nie prowadzi rozważań nad prawem), co szeroko i mgliście pojętego „porządku”. Czynnikiem, który wedle Brattona miałby być analogiczny do *Landnahme* jest dynamiczny rozwój globalnej komputacji, szczególnie zaś pojawienie się alternatywnych dla państw form suwerenności, takich jak tzw. platformowi giganci.

Kontynuując tą paralelę, Bratton porównuje Chmurę do opisywanego przez Schmitta w *Nomosie ziemi* morza. Morze bowiem, jak píše Schmitt, przez długi czas pozostawało obszarem wyjętym spod funkcjonowania prawa międzynarodowego, co czyniło wojnę morską dużo mniej uregulowaną i w konsekwencji przyczyniło się do wykształcenia brytyjskiej dominacji morskiej (Schmitt 2019, 151–166). Bratton – nawiązując do chyba nieco już przestarzałej, bo pochodzącej z lat dziewięćdziesiątych metafory internetowego korsarstwa – twierdzi, że podobnie nieuregulowaną przestrzenią, w której toczy się brutalna walkę o dominację, jest właśnie Chmura. Natomiast wynikająca z nowożytnych odkryć geograficznych akumulacja kapitału otrzymuje swój odpowiednik w wyrastającym na gruncie nowych reżimów akumulacji kapitalizmie kognitywnym⁹.

Choć Bratton często powołuje się na Schmitta, wydaje się, że w rzeczywistości nie znajduje się pod jego głębokim wpływem, a z jego pojęć korzysta dość pobieżnie i instrumentalnie. Ów brak rzeczywistego wpływu niewątpliwie wynika z odmiennych przekonań aksjologicznych i politycznych obu myślicieli, a także z trybu, w jakim prowadzą reflek-

9 Innym interesującym aspektem tego zjawiska jest pojawienie się diagramu jako narzędzia wysoce abstrakcyjnej myśli spekulatywnej, czego znakomitym przykładem jest przełożony niedawno na polszczyznę esej wizualny *Nooskop* autorstwa Vladana Jolera i Matteo Pasquinelliego (2021).

się. Schmitt z późnych lat czterdziestych (wtedy bowiem napisał *Nomos ziemi*) występował jako wycofany obserwator i historyk, a nie jako ktoś, kto – tak jak Bratton – oczekuje, że jego praca intelektualna rychło osiągnie wydatne oddziaływanie na rzeczywistość. Wydaje się on bardzo odległy od teoriopraktycznych inklinacji Brattona, z pewnością nie podziela on także jego amerykańskiego optymizmu, a ich opinie na temat nowoczesności, liberalizmu i demokracji niewątpliwie sytuują się na przeciwległych biegunach.

Wydaje się, że znacznie głębszą inspiracją brattonowskiego *The Stack* jest pojęcie noosfery, ukute i rozwijane przez ukraińsko-radzieckiego geochemika Władimira Wiernadskiego, przedstawiciela kosmizmu, i francuskiego jezuitę Teilharda de Chardin, a więc myślicieli podejmujących dziedzictwo oświecenia i racjonalizmu naukowego, kontynuujących je jednak w dość nieortodoksyjny sposób. Trop ten widać szczególnie w wykorzystywanym przez Brattona toposie samoświadomej planety, obecnym zarówno w *O antropolizmie*, jak i w *The Stack*: „Przedmiotem naszych rozważań będzie także to, jak infrastruktury obliczeniowe ulokowane w warstwie Ziemi powiększają zdolności planety do odczuwania, mierzenia i monitorowania własnego zużycia energii poprzez rozszerzenie możliwości jej »skóry« (*by augmenting its »skin«*)” (Bratton 2016, 76).

Wiernadski i de Chardin posługiwali się pojęciem noosfery (gr. *noûs* – umysł; *sphaîra* – kula) w dość odmiennych kontekstach – pierwszy sformułował teorię noosfery jako trzeciego, po geosferze i biosferze, etapu rozwoju Ziemi (Pomorski 1996); drugi wpłótł je w teorię kosmogenezy, wedle której noosfera jest etapem ewolucji człowieka, w którym wysoce rozwinięta ludzka inteligencja oplata całą kulę ziemską, zmierzając ku punktowi Omega, oznaczającemu transcendentny, pozaczasowy cel ewolucji (de Chardin 1987). Również teoria Wiernadskiego nie była wolna od eschatologicznych uroszczeń – zakładała ona, że rozwój noosfery doprowadzi do zaniku głodu, nędzy i wojny, braku jakiejkolwiek dyskryminacji na tle rasowym i religijnym, swobodnego rozwoju myśli oraz rozumnego panowania człowieka nad całością przyrody i kształtowania przezeń procesów geologicznych (czyli, mówiąc Brattonem, do *terraformingu*) (Pomorski 1996)¹⁰. Najważniejszą cechą myśli tak Wier-

10 Jeśli chodzi o reprezentantów kosmizmu rosyjskiego w Polsce, zdecydowanie najbardziej znany jest Nikołaj Fiodorow (1829–1903), którego *Filozofia wspólnego czynu* została w całości przełożona przez Cezarego Wodzińskiego i Michała Miczarka (Fiodorow 2012; Milczarek 2013). Punktem wyjścia heterodoksyjnego materialistycznego chrześcijaństwa Fiodorowa była relacja synów do ojców określana przez winę synów – niezdolność oddania starszemu pokoleniu długu, jaki zaciągnęło się, otrzymując od nich życie. W związku z tym, fundamentalnym

nadskiego, jak i Teilharda, jest jej niedualistyczny charakter – rozum nie jest postrzegany jako wyobcowany od przyrody i zewnętrzny w stosunku do niej, ale jako etap naturalnego rozwoju. Sądzę, że choć wpływ tej tradycji wyczuwalny był już na kartach *The Stack*, to jej pełnego znaczenia dla myśli Brattona nie da się zrozumieć bez analizy zmiany, jaka zachodzi między wspomnianym dziełem a tekstem *O antropolizmie*¹¹.

3. *O antropolizmie*. Antropologiczno-geologiczna korekta

Prezentowany w przekładzie polskim tekst *O antropolizmie* został opublikowany około rok po ukazaniu się *The Stack*. Choć jego objętość jest dużo mniejsza, można interpretować go jako uzupełnienie bądź częściową rewizję propozycji przedstawionych w książce.

To, co rzuca się w oczy, to odejście od pojęcia Stosu na rzecz bliżej

etycznym zobowiązaniem synów było zdobycie całkowitego panowania nad naturą celem wskrzeszenia umarłych. W późniejszych pokoleniach doktryna Fiodorowa została zsekularyzowana (przede wszystkim pod wpływem epigenetycznego ewolucjonizmu Lamarcka) i zdominowana przez wpływy scjentystyczne i komunistyczne. Ruch kosmizmu przestał istnieć w latach trzydziestych, gdy większość jego reprezentantów padła ofiarą stalinowskich czystek; zob. Pomorski 1996. Obecnie kosmiści bywają interpretowani jako prekursorzy transhumanizmu (Wark 2015; Sitnicki 2018). Znajomość ich pism wśród anglojęzycznych środowisk technooptimistów, z których wywodzi się Bratton, jest jednak na ogół dość anegdotyczna; godnym uwagi wyjątkiem jest z pewnością książka *Molecular Red* autorstwa MacKenzie Wark, porównująca komunistyczno-kosmistyczne idee Bogdanowa i Płatonowa z pracami Paula Feyerabenda, Donny Haraway i Karen Barad (Wark 2015).

¹¹ Wskazuje się także na pokrewieństwo myśli Brattona z lewicowymi nurtami akceleracjonizmu i z szeroko pojętym realizmem spekulatywnym. Sam Bratton nie jest przedstawicielem ściśle rozumianego realizmu spekulatywnego – nie jest wszak filozofem i nie opracowuje pojęć, a jedynie korzysta z interesujących go tradycji filozoficznych. Związki z akceleracjonizmem widać przede wszystkim w podejściu Brattona do dizajnu – choć czerpie z dorobku dizajnu spekulatywnego czy partycypacyjnego, nie podziela ich postmodernistycznego krytycyzmu, dążąc raczej do odnowienia radykalnie afirmatywnego i optymistycznego ducha dizajnu modernistycznego (nt. rozwoju teorii dizajnu w dwudziestym wieku zob. Rosińska 2020). Najlepsze wprowadzenie do lewicowego akceleracjonizmu stanowi popularny zbiór tekstów zredagowany przez Robina Mackaya i Armena Avanesiana (2014), zawierający m.in. przekład fragmentów *Filozofii wspólnego czynu* Fiodorowa (prezentowanych jako wczesny zwiastun akceleracjonizmu), na który powołuje się Bratton. Fundamentalnym tekstem lewicowego akceleracjonizmu jest manifest autorstwa Aleksa Williama i Nicka Srnicka (2016). Bezpośrednio z pracy Brattona korzysta m.in. łącząca inspiracje postoperaistyczne i akceleracjonistyczne Tiziana Terranova (2020).

Pojęcie Stosu okazuje się do tego stopnia rozmyte, że ciężko stwierdzić, czym jest to, co względem niego zewnętrzne i inne od niego.

nieokreślonych „stosów” oraz skupienie na zagadnieniach geologiczno-antropologicznych. W *The Stack* Bratton rysował paradoksalną figurę Stosu, który „zarazem istnieje, jak i nie istnieje, jest zarazem ideą i rzeczą – jest równie dobrze maszyną służącą za schemat, jak i schematem maszyn” (Bratton 2016, 5). Prowadziło to do wspomnianego już kolejnego paradoksu – Stos jawił się zarówno jako opis rzeczywistości, jak i zadanie do realizacji. Pomieszczenie porządku pozytywnego i normatywnego było, jak sądzę, konsekwencją próby stworzenia teorii geografii politycznej wychodzącą od nastawienia charakterystycznego dla dizajnu, którego istotą nie jest wszak opis zastanej rzeczywistości, ale projektowanie. Tym samym czytelniczka *The Stack* napotyka na trudność w sformułowaniu jasnych praktycznych dyrektyw bądź wskazań wynikających z lektury – nie jest bowiem jasne, co jest porządkiem zastanym, a co porządkiem docelowym, do którego powinno się dążyć; pojęcie Stosu okazuje się do tego stopnia rozmyte, że ciężko stwierdzić, czym jest to, co względem niego zewnętrzne i inne od niego.

W tekście *O antropolizmie* tego rodzaju trudności zostają natychmiast oddalone – Bratton na pierwszy plan wysuwa bowiem różnicę, której członami są planeta i gatunek, antropogeneza i antropoliza:

(...) iluzja współmierności chronologii gatunkowej i planetarnej przyniosła oplakane skutki, które, jak na ironię, doprowadziły do jej urzeczywistnienia. Ową metakonsekwencją jest antropocen, epoka, w której lokalna historia gospodarcza faktycznie zaważyła na obliczu planety, kształtując je na swój obraz i podobieństwo. Chronologiczne zestrojenie człowieka i planety okazało się zatem samospełniającą się przepowiednią.

Czym wobec tego różnią się, a w czym są sobie podobni *ánthrōpos* antropogenezy i *ánthrōpos* antropocenu? (Bratton 2021, 160)

Dzięki poświęceniu dużej części tekstu na opis, w którym do głosu dochodzą rozmaite gałęzie nauk przyrodniczych, autor może płynnie przejść do interpretacji tegoż opisu, a następnie przedstawić wnioski i dyrektywy praktyczne. Interpretacja Brattona jest na tyle zręczna, że nie tylko utrzymuje ową wyrazistą, zarysowaną na początku tekstu różnicę, ale zauważa także jej dialektyczny charakter, wydobywając z niej paradoks znacznie bardziej obiecujący niż paradoksalna natura Stosu:

Kluczowym przykładem obrazującym dynamikę antropogenezy i antropolizy jest związek zachodzący między ropą naftową a czasem geologicznym. (...) Gdyby nie rozpoczęta pod koniec XIX wieku gruntowna eksploatacja paliw kopalnych, nie byłoby współczesnego nam antropocenu (choć niekoniecznie antropocenu w ogóle), a gdyby nie ekonomiczna motywacja zainteresowania wnętrzem Ziemi

i skałami, moglibyśmy nigdy nie stanąć przed faktem dogłębnej niewspółmierności chronologii antropometrycznej i planetarnej. Nawet jeśli poznanie czasu geologicznego pozwala nam uświadomić sobie rozłączność czasu społecznego i fenomenologicznego z czasem Ziemi, odkrycie to nie byłoby możliwe, gdyby nie przemysł, który poddawał naturę swemu panowaniu, posiłkując się lokalnym wyobrażeniem podległości czasu ekologicznego czasowi społecznemu. Wynikiem tego jest współczesne „przypadkowe” spełnienie tego wierzenia poprzez antropocentryczne sprzężenie czasu społecznego i geologicznego. (Bratton 2021, 163)

Tego rodzaju interpretacja pozwala Brattonowi zarysować zarówno linię politycznego konfliktu, jak i wyznaczyć cel – wrogami są przesiąknięta zgubnym antropocentryzmem „współczesna fala prawicowego nacjonalistycznego populizmu” oraz ci, którzy „głosują za duchem – przeciwko materii”¹². Celem zaś jest: „odwrócenie chronologicznego zestrojenia, w którym żyjemy”, aby ludzkie ekonomie „mogły obracać się zgodnie z zapisanymi w skałach miarami geologii”.

Co więcej, poza tak wyraźnie zarysowanym konfliktem i kierunkiem jego przewyżczenia, otrzymujemy nową formułę wyznaczającą pewien horyzont antropologiczny. Człowiek jest istotą zamieszkująca Ziemię i pokrewną Ziemi. Tego typu formuły posiadają liczne antecedencje w całej historii zachodniej myśli, wersja Brattona wydaje się jednak w pewien sposób różnić od większości z nich. Co najmniej do dziewiętnastego wieku miały one charakter teologiczny – człowieka definiowano poprzez odniesienie do boga lub (boskiego) rozumu. W dwudziestym wieku filozofia osiągnęła pewną świadomość tego zjawiska, określając je mianem ontoteologii. Istotą ontoteologii było powiązanie bytu w ogóle, opisywanego na sposób ontologiczny, z bytem najwyższym, opisywanym na sposób teologiczny, i uczynienie bytu najwyższego probierzem czy miarą bytu w ogóle¹³. Antropologicznym korelatem ontoteologii było przekonanie o szczególnym pokrewieństwie człowieka z bytem najwyższym, skutkujące jego faktycznym wyniesieniem ponad resztę bytu w ogóle

Celem zaś jest: „odwrócenie chronologicznego zestrojenia, w którym żyjemy”, aby ludzkie ekonomie „mogły obracać się zgodnie z zapisanymi w skałach miarami geologii”.

12 Sądzę, że nieprzypadkowo w pismach Brattona wątek konfliktu politycznego oraz problematyzacja sił wrogich racjonalistycznemu techno optymizmowi pojawiają się dopiero na przełomie lat 2016 i 2017, po wyborze Donalda Trumpa na prezydenta Stanów Zjednoczonych. Zob. też przyp. 5, gdzie wzmiankuje ważną recenzję, której autor twierdzi wręcz, że „*The Stack* to książka o Hillary Clinton. Jako *design brief* bazuje ona na przekonaniach dotyczących relacji między oprogramowaniem a suwerennością – tego, jak je rozumieć i jak nimi zarządzać – które były ściśle powiązane z politycznym projektem tandemu Clinton-Obama” (Scannell 2018).

13 Na temat definicji ontoteologii zob. Halteman 2015.

jako istoty mogącej rozporządzać bytem zgodnie z miarami zadanymi mu przez byt najwyższy¹⁴.

Proponowane przez Brattona pokrewieństwo nie ma jednak charakteru ontoteologicznego w takim sensie, jak przedstawiono powyżej (czyli w sensie Heideggerowskim). Po pierwsze, nie ma ono charakteru *racjonalistycznego*, a *materialistyczny* lub materialistyczno-chronologiczny; po drugie, nie czerpie ono z tradycji monoteistycznej i nie odnosi się do bytu najwyższego. Pierwszym członem pokrewieństwa jest *ánthrōpos*, drugim zaś – geologicznie rozumiana Ziemia. Pokrewieństwo między nimi realizuje się poprzez materialistyczną relację zamieszkiwania (człowiek jako gatunek uczynił całość planety swym środowiskiem bytowym) i chronologiczną współmierność, której imieniem jest antropocen. Owa współmierność wymaga jednak dookreślenia – jest zarazem dana i zadana – a drogą tego dookreślenia jest *antropoliza*.

W Brattonowskiej formule pokrewieństwa ziemia zajmuje miejsce, które w tradycji klasycznej przysługiwało Bogu lub boskiemu rozumowi. *Ánthrōpos* otrzymuje więc pewien ściśle określony horyzont bytowy, który stanowi również horyzont etyczno-politycznego działania. Co istotne, Bratton wykracza tu poza długi cień monoteizmu, wciąż określający wiele obszarów zachodniej myśli. Mariaż naukowej geologii z (polityczną) teologią ma bowiem sens jedynie na gruncie teologii politeistycznej, która, jak sądzę, wymyka się przedłożonemu wyżej rozumieniu ontoteologii, zakładającemu monoteizm, racjonalizm i dualizm jako wątki przewodnie zachodniej tradycji intelektualnej¹⁵.

Cechujące politeizm specyficzne pojęcie Boga i boskości zupełnie zmienia charakter ontoteologii – kiedy bowiem w *Teajtecie* platoński Sokrates, wzywając do „upodobnienia się do boga” (*homoiōsis theou*), wyznacza jeden z najważniejszych paradygmatów etycznych w historii zachodniej kultury, nie może mieć na myśli Boga jedynego, ale *jakiegoś* boga czy bóstwo. Więż między człowiekiem a rzekomym „bytem najwyższym” staje się tym samym o wiele bardziej zawiła. W rzeczywistości w znacznej części tradycji klasycznej – szczególnie w obrębie platonizmu

14 U Heideggera, który jest autorem przedstawionego ujęcia ontoteologii, takie sprzężenie człowieka z bytem najwyższym nosi nazwę „humanizmu” (zob. Heidegger 1999a; 1999b). Samo pojęcie ontoteologii pojawia się u Heideggera dopiero w 1949 roku (Heidegger 1999c), za jego pomocą można jednak opisywać zagadnienia obecne w jego myśli już w latach trzydziestych.

15 Uważam, że wadą podejścia Heideggerowskiego jest założenie pewnej „główniej linii rozwojowej” tradycji filozoficznej (Platon-Arystoteles-Tomasz-Kar-tezjusz-Kant), co skutkuje pominięciem chociażby niedualistycznych neoplatońskich interpretacji Platona.

i neoplatonizmu – byt najwyższy nie podlegał żadnemu „opisowi teologicznemu”, uchodził bowiem za niewysławialny, zaś uczestnictwo w nim, jeżeli było w ogóle możliwe, wymagało zapośredniczenia przez niższe od niego, ale doskonalsze od człowieka byty (echem tego poglądu jest obecne np. w tradycji katolickiej przekonanie o wstawienniczej mocy świętych czy aniołów)¹⁶. Z kolei znacznie lepiej udokumentowany od dążenia do panowania nad całością bytu jest ascetyczny wymiar antycznej filozofii, zorientowany przede wszystkim na autotransformację i kulturowanie cnót za pośrednictwem ćwiczeń cielesnych czy intelektualnych, a także poprzez uczestnictwo w rozmaitych praktykach kultowych (Hadot 2003, 2018). Horyzontem tego typu działań była jednostka bądź określona wspólnota, z pewnością jednak nie dotyczyła ona ani całości, ani nawet większości bytu, który pozostawał zbyt nieuporządkowany i nierozumny, by mógł być dopuszczony do uczestnictwa czy to w praktyce filozoficznej, czy to w piastującym kosmos boskim rozumie.

Jaki jest związek tych zagadnień z Brattonowską antropolizą? Otóż, podobnie jak wywodzące się z politeizmu tradycje filozoficzne – i podobnie jak znacznie bliżsi Brattonowi i należący, jak sądzę, do tej samej tradycji myśli Wiernadski i de Chardin – wskazuje ona na pewien ograniczony, lokalny horyzont „ontoteologicznej” (a raczej antropogeologicznej) formuły pokrewieństwa. Jest nim rzecz jasna Ziemia, którą możemy – jeśli okaże się to pojęciowo korzystne – bez przesadnego sentymentalizmu nazwać „lokalnym bóstwem”. Antropoliza, która ma być formułą naszego „upodobniania się” do tego bóstwa nie bierze za swój przedmiot całości *Stosu*, ale *gatunkowo pojętego człowieka*, rozumianego jako istota zamieszkująca Ziemię. Dzięki posiadaniu tak precyzyjnego horyzontu, pojęcie antropolizy okazuje się znacznie lepiej wyznaczać ramy działania niż pojęcie dizajnu. Zachodzi zarazem przemiana, którą pozwolę sobie określić uzieniemiem *Stosu* (Ziemia jest już nie tyle jego warstwą, co fundamentem). *Anthrōpos* otrzymuje natomiast uzieniecie jako zadanie, a Brattonowski układ pojęć znajduje pewny grunt i określone ramy. W tradycji klasycznej pochodzący od rozumu kosmos miał znaleźć swoje odbicie w ludzkiej duszy, która powinna podlegać kształceniu, a więc rozwojowi i podtrzymywaniu rozumnego porządku. Antropoliza jest natomiast dostrojeniem gatunkowo pojętego człowieka do Ziemi rozumianej jako wynik procesów geologicznych o matema-

16 Ws. pozadyskursywnego i doświadczeniowego charakteru filozofii platońskiej zob. Schefer 2001 (praca ta stanowi radykalizację też tzw. szkoły tybingeńskiej, które zwięźle omawia Krämer 2016).

Horyzontem polityki jest więc Ziemia, a jej podmiotem – zamieszkujący Ziemię gatunek ludzki.

tycznym i komputacyjnym charakterze¹⁷. Podobnie jak praktyka filozoficzna (której myśliciele starogrecy podporządkowywali politykę), antropoliza stanowi rodzaj praktyki siebie – *ćwiczeń (áskēsis)* cielesnych, duchowych czy intelektualnych – której celem jest przekroczenie kondycji ludzkiej (*ánthrōpos*) w sensie jej „rozpuszczenia” (*lúsis*). Nie chodzi jednak o jednostkowe upodobnienie się do boga (*homoíōsis theou*) czy „ubóstwienie”, ale o gatunkowe uziemienie. Horyzontem polityki jest więc Ziemia, a jej podmiotem – zamieszkujący Ziemię gatunek ludzki. Największym, jak sądzę, problemem takiej „antropolityki” jest jej wymiar, tzn. przeniesienie uziemiających praktyk z poziomu jednostkowego na poziom gatunkowy.

4. Podsumowanie. Ku dyscyplinie gatunkowej

Z perspektywy współczesnej – czasu pandemii COVID-19 – widzimy, że znaczna część aspiracji Brattona związanych z projektem nowej geografii politycznej była przesadzona. Oparty o terytoria suwerennych państw ład przestrzenny powrócił z całą mocą, o czym przypomniły szczególnie ograniczenia w przemieszczaniu się wynikające z terytorializacji dynamiki epidemiologicznej oraz reakcji poszczególnych państw. Polityka epidemiologiczna okazała się najjaskrawszym sygnałem ciągłości i siły terytorialnej suwerenności państwowej. Kolejne symptomy owej ciągłości były widoczne już za czasów Brattona; obecnie tendencje te pogłębiają się: chodzi o reterytorializację sieci internetowych wedle podziałów geopolitycznych (zauważalną już od czasu opisywanej przez Brattona „pierwszej wojny chińsko-google’owskiej”, zob. przyp. 7) oraz o coraz bardziej restrykcyjny stosunek państw globalnej Północy do migrantów, skutkujący gwałceniem praw człowieka w imię suwerenności terytorium i jego integralności.

The Stack okazuje się więc najwyżej uzupełnieniem nowożytnej geografii politycznej o dodatkowy wymiar. W ostatnich kilkunastu miesiącach mogliśmy wszak obserwować funkcjonowanie takich lokalnych Stosów na całym globie. Mam na myśli oczywiście opartą o nieustannie przyrastające i analizowane dane politykę epidemiologiczną, przebiegającą przez właściwie wszystkie warstwy Stosu – Ziemię (pandemia jako wynik interakcji między człowiekiem a innymi zwierzętami; lokalna

17 Bratton cytuje Friedricha Kittlera: „Krzem to samoobliczająca się przyroda. Jeśli pominąć inżynierów, którzy zapisują na krzemie drobne struktury, ujrzymy, jak część materii oblicza resztę materii” (Gane i Sale 2007, 323–329).

dynamika zależna od klimatu), Chmurę (administrowanie danymi epidemiologicznymi, ich analiza i przechowywanie), Miasto (regulacja funkcjonowania przestrzeni miejskiej, dostępności usług, życia społecznego), Adres (wywiad epidemiologiczny z różną efektywnością śledzący potencjalnych nosicieli wirusa), Interfejs (regulacja form interakcji międzyludzkich, rezygnacja z kontaktów fizycznych na rzecz wideorozmów) i Użytkownika (zmiana zachowań konsumenckich, oczekiwań społecznych, pojawienie się patriotyzmu szpiegowskiego itd.).

Kryzys pandemiczny i kryzys klimatyczny wydają się także napełniać treścią pojęcie antropolizy, które, choć Bratton poświęca mu jedynie przedłożony czytelnikowi krótki tekst, wydaje mi się dalece bardziej frapujące niż znacznie szerzej zakrojony projekt przedstawiony w *The Stack*. Wynosi ono bowiem przekraczanie kondycji ludzkiej – a więc zagadnienie znane od tysiącleci filozofii, teologii, religii czy mistyce – na poziom gatunkowy. Nie chodzi więc o jakiś zmierzch albo katastrofę, ale o „wyłanianie czegoś nieludzkiego, bezludzkiego, pozaludzkiego albo przynajmniej jakiegoś zupełnie odmiennego rodzaju ludzkiego” (Bratton 2021) – o pewną przemianę.

W *Dwóch źródłach moralności i religii* Henri Bergson formułuje prawo dwoistej frenezji¹⁸, którego wyrazem jest „konieczność podążania aż do końca (o ile istniałby jakiś koniec) immanentną dla każdej z dwóch [przeciwstawnych] tendencji”, które na mocy prawa dychotomii wyodrębniły się z „jednej prostej dążności” (Bergson 2007, 295). Prawo to dotyczy wedle Bergsona ewolucji życia psychicznego i społecznego człowieka – u innych gatunków, jak twierdzi, wyodrębnianie się dążności wiązało się z wyodrębnianiem się kolejnych gatunków, niemożliwe było więc funkcjonowanie przeciwstawnych dążności w obrębie jednego gatunku.

Paradoksalnie, Bergson formułuje to prawo, aby przeciwstawić się fatalizmowi historiozoficznemu. Zaznacza, że historia jest obszarem wolności, w którym występują jedynie bardzo ogólne regularności o przedhistorycznym, biologicznym źródle. Jako przykłady takich tendencji w historii Bergson przytacza „wyścig do dobrobytu”, trwający od piętnastego lub szesnastego wieku i dominujący wcześniej „ideał ascetyzmu”¹⁹, które „odpowiadają dwóm przeciwstawnym spojrzeniom na

18 Cytuję w tym miejscu przekład A. Szczepańskiej z 1988 (Bergson 1988, 88–92), który oddaje ten termin w mojej opinii znacznie szczęśliwiej niż nowe wydanie z 2007 (Bergson 2007).

19 W typowy dla swojej epoki sposób Bergson myli dzieje gatunku ludzkiego z historią Europy, w mojej opinii nie czyni to jednak jego wywodu bezwartościowym, a jedynie nieprecyzyjnym.

The Stack okazuje się więc najwyżej uzupełnieniem nowożytnej geografii politycznej o dodatkowy wymiar.

dążność pierwotną, która znalazłaby w ten sposób środek, by dać z siebie pod względem ilości i jakości wszystko to, co mogła, a nawet jeszcze więcej”, i która może dzięki temu realizować „postęp poprzez oscylowanie”. „Po nieustannym wzroście złożoności życia”, pisze Bergson, „należałoby przewidywać powrót do prostoty” (Bergson 2007, 296–297).

Antropoliza natomiast, pisze Bratton, jest procesem dotyczącym *ánthrōposa* antropocenu – czyli, używając terminów historycznych, człowieka epoki nowoczesnej bądź przemysłowej (zależnie od przyjętej datacji antropocenu – na ogół za jego początek przyjmuje się siedemnasty bądź osiemnasty wiek)²⁰. Podążając za myślą Bergsona, można pokusić się o stwierdzenie, że rozpościerająca się przed nami antropoliza urzeczywistni się w przemianie dominującej tendencji gatunku, przemianie coraz częściej uznawanej za konieczną, ale wciąż trudnej do wyobrażenia.

Jutrzenką takiej przemiany – a także wyraźnym probierzem napełniania pojęcia antropolizy konkretnym sensem egzystencjalnym – wydają się przemiany, jakim poddane zostało bliskie pojęciu ascezy (źródłowo oznaczającego ćwiczenie) pojęcie *dyscypliny*, pochodzące od łacińskiego *discipulus*, uczeń. Dyscyplina jest istotowo związana z szeroko pojętym procesem kształcenia – jest warunkiem *ćwiczeń*, które prowadzą do doskonalenia i przekraczania własnej kondycji. Cechuje środowiska szkolne, akademickie, klasztorne, sportowe czy militarne, a więc takie, które odznaczają się pewnym ściśle określonym etosem i praktyką. Na skutek kryzysu pandemicznego pojęcie to zostało jednak rozszerzone na całość wspólnoty politycznej, czego wyrazem są wezwania do *dyscypliny społecznej*, obejmującej całość przestrzeni publicznej, która została poddana, rzekłby Bratton, nagłemu i precyzyjnemu redizajnowi. Podobnego, głębszego redizajnu nie tyle społeczeństwa, co samej istoty ludzkiej – przede wszystkim zaś wpajanych jej pragnień i aspiracji, za pomocą których się ją kształtuje – wymagają wyzwania rzucane przez widmo katastrofy klimatycznej. Nawet jeśli dynamika wynoszenia tego rodzaju antropolitycznego ćwiczenia czy dyscyplinowania na poziom gatunkowy przybierze inne postaci w odrębnych od siebie suwerennych państwach

20 Wedle innych datacji, antropocen rozpoczyna się od rewolucji neolitycznej (ok. 8000 lat temu), wraz z subatlantycką fazą holocenu (ok. 2500 lat temu) lub w połowie dwudziestego wieku. Najczęściej jednak przyjmuje się szesnasty, siedemnasty wiek, a więc czas gwałtownego rozwoju imperiów kolonialnych oraz industrializacji; wskazuje się też na tzw. Orbis Spike, czyli występujący około roku 1610 nadzwyczajnie gwałtowny spadek poziomu dwutlenku węgla w atmosferze, o którym sądzi się, że ma charakter antropogeniczny (być może jest on wynikiem eksterminacji rdzennej ludności Ameryk, upadku rolnictwa na zachodniej półkuli i zarastania porzuconych pól lasami). Zob. Bińczyk 2018.

lub blokach geopolitycznych, doświadczenie uziemienia staje się już naszym udziałem, a fale lockdownów są wczesną zapowiedzią kształtów, które może ono przybrać w nadchodzących latach²¹.

Wykaz literatury

- Barbrook, Richard, i Andy Cameron. 1996. "The Californian Ideology." *Science as Culture* 6(1): 44–72.
- Bergson, Henri. 2007. *Dwa źródła moralności i religii*. Tłum. Piotr Kostyło i Krzysztof Skorulski. Kraków: Homini.
- . 1988. *Pamięć i życie*. Tłum. Anita Szczepańska. Warszawa: Pax.
- Bińczyk, Ewa. 2018. *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*. Warszawa: PWN.
- Bratton, Benjamin H. 2015. *Dispute Plan to Prevent Future Luxury Constitution*. Berlin: Sternberg Press.
- . 2016. *The Stack: On Software and Sovereignty*. Cambridge–London: MIT Press.
- . 2021. "O antropolizacji." Tłum. Jakub Wołak. *Praktyka Teoretyczna* 41(3): 159–168. <https://doi.org/10.14746/prt.2021.3.8>.
- CCRU. 2015. *Writings 1997–2003*. Falmouth: Urbanomic.
- de Chardin, Teilhard. 1987. *Moja wizja świata i inne pisma*. Tłum. Mieczysław Tazbir. Warszawa: Pax.
- Fiodorow, Nikołaj. 2012. *Filozofia wspólnego czynu*. Tłum. Cezary Wodziński i Michał Milczarek. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Gane, Nicholas, i Stephen Sale. 2007. "Interview with Friedrich Kittler and Mark Hansen." *Theory, Culture and Society* 24: 323–329.
- Haltzman, Matthew C. 2015. "Ontotheology." W *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, <https://philarchive.org/archive/HALO-3v1>.
- Hadot, Pierre. 2003. *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Tłum. Piotr Domański. Warszawa: Aletheia.
- Hadot, Pierre. 2018. *Czym jest filozofia starożytna?* Tłum. Piotr Domański. Warszawa: Aletheia.
- Heidegger, Martin. 1999a. „Platona nauka o prawdzie.” Tłum. Seweryn Blandzi. W *Znaki drogi*, 97–128. Warszawa: Aletheia.

21 Cały dyskurs dyscypliny społecznej jest oczywiście formułowany w ramach sytuacji uznawanej za wyjątkową; wyjątkowość ta świadczy jednak przede wszystkim o tym, że wykraczamy już poza pojęcia, za pomocą których *ánthrōpos* antropocenu przywykł orientować się w świecie.

- . 1999b. „List o ‘humanizmie.’” Tłum. Józef Tischner. W *Znaki drogi*, 127–168. Warszawa: Aletheia.
- . 1999c. „Czym jest metafizyka? Wprowadzenie.” Tłum. Krzysztof Wolicki. W *Znaki drogi*, 167–182. Warszawa: Aletheia.
- Hildebrand, Dietrich. 2012. *Koń trojański w mieście Boga*. Tłum. Jerzy Wocial. Warszawa: Fronda PL.
- Hoły-Łuczaj, Magdalena. 2018. *Radykalny nonantropocentryzm: Martin Heidegger i ekologia głęboka*. Warszawa–Rzeszów: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego – Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania.
- Joler, Vladan, i Matteo Pasquinelli. 2021. *Nooskop ujawniony – manifest. Sztuczna inteligencja jako narzędzie ekstraktywizmu wiedzy*. Tłum. Kuba Kulesza, Cezary Stępkowski i Agnieszka Zgud. Dostęp 4 grudnia 2021, <https://nooskop.mvu.pl/>.
- Kissinger, Henry. 2016. *Porządek światowy*. Tłum. Maciej Antosiewicz. Wołowiec: Czarne.
- Krämer, Hans. 2015. „Niepisana nauka Platona.” Tłum. Światosław Florian Nowicki. *Peitho. Examina Antiqua* 1(6).
- Land, Nick. 2013. *Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2007*. Falmouth – New York: Urbanomic – Sequence Press.
- Mackay, Robin, and Armen Avanessian, eds. 2014. *#Accelerate#: The Accelerationist Reader*. Falmouth: Urbanomic.
- Milczarek, Michał. 2013. *Z martwych was wskresimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Negarestani, Reza. 2008. *Cyclonopedia: Complicity with Anonymous Materials*. Melbourne: re:press.
- Pomorski, Adam. 1996. *Duchowy proletariusz: przyczynek do dziejów lamarkizmu społecznego i rosyjskiego kosmizmu XIX-XX wieku (na marginesie antyutopii Andrieja Płatonowa)*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe i Literackie Open.
- Ratajczak, Mikołaj. 2015. „Wprowadzenie do teorii kapitalizmu kognitywnego: kapitalizm kognitywny jako reżim akumulacji.” *Praktyka Teoretyczna* 1(15): 57–94. <https://doi.org/10.14746/prt.2015.1.2>.
- Rosińska, Monika. 2020. *Utopie dizajnu. Pomiędzy afirmacją a krytyką nowoczesności*. Kraków: TAIWPN Universitas.
- Scannell, R. Joshua. 2018. *Architectures of Managerial Triumphalism (Review of Benjamin Bratton, The Stack: On Software and Sovereignty)*. <https://www.boundary2.org/2018/11/r-joshua-scannell-architectures-of-managerial-triumphalism-review-of-benjamin-bratton-the-stack-on-software-and-sovereignty/>.
- Schefer, Christina. 2001. *Platons unsagbare Erfahrung. Ein anderer Zugang zu Platon*. Basel: Schwabe.

- Schmitt, Carl. 2019. *Nomos ziemi w prawie międzynarodowym ius publicum Europaeum*. Tłum. Kinga Wudarska. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Srniczek, Nick. 2017. *Platform Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- Sitnicki, Ignacy. 2018. *Metafilozofia kosmizmu i transhumanizmu*. Warszawa: Semper.
- Terranova, Tiziana. 2014. "Red Stack Attack! Algorithms, Capital and the Automation of the Common" W *#Accelerate#: The Accelerationist Reader*, ed. Robin Mackay and Armen Avanessian, 379–400. Falmouth: Urbanomic.
- . 2020. *Atak czerwonego stosu. Algorytmy, kapitał i automatyzacja tego, co wspólne*. Tłum. Maszynowe gromady w zintegrowanym globalnym kapitalizmie. <http://www.maszynowegromady.pl/terranova.html>.
- Teschke, Benno. 2009. *The Myth of 1648: Class, Geopolitics, and the Making of Modern International Relations*. London: Verso.
- Wark, MacKenzie. 2015. *Molecular Red: Theory for the Anthropocene*. London: Verso.
- Williams, Alex, i Nick Srniczek. 2014. "#Accelerate: Manifesto for an Accelerationist Politics." W *#Accelerate#: The Accelerationist Reader*, ed. Robin Mackay and Armen Avanessian, 347–362. Falmouth: Urbanomic.
- . 2016. „#PRZYSPIESZ Manifest akceleracjonistycznej polityki.” Tłum. Piotr Płucienniczak. W *Rozdzielczość Chleba. Nośnik #4: ZUS*: 46–53. <https://rozdzielchleb.pl/przyspiesz-manifest-akceleracjonistycznej-polityki/>.
- Zenil, Hector, red. 2012. *A Computable Universe: Understanding and Exploring Nature as Computation*. New Jersey – London – Singapore – Beijing – Shanghai – Hong Kong – Taipei – Chennai: World Scientific.
- Zygmuntowski, Jan. 2020. *Kapitalizm sieci*. Warszawa: Rozruch.

JAKUB WOLAK – doktorant w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, kierownik projektu badawczego „*Idea Apocalyptica seu Apocalypsis Stanisłai Orzechowii*, czyli eschatologiczno-polityczny apokryf przypisywany Stanisławowi Orzechowskiemu. Edycja, przekład, interpretacja”. Student Wydziału Filologicznego UW. Redaktor, tłumacz. Przełożył m.in. I księgę *O misteriach egipskich* Jamblicha z Chalkis (wspólnie z A. Ładzińskim). Członek redakcji rocznika *Kronos Philosophical Journal*.

Dane adresowe:

Instytut Filozofii i Socjologii PAN

Nowy Świat 72

00-330 Warszawa

email: jakub.wolak@ifispan.edu.pl

Cytowanie:

Wolak, Jakub. 2021. „Uziemienie. Filozoficzne marginalia do *The Stack* i *O antropolizje* Benjamin Brattona.” *Praktyka Teoretyczna* 41(3): 169–190.

DOI: 10.14746/prt.2021.3.9

Author: Jakub Wolak

Title: The Earthing. Some Philosophical Marginalia to Benjamin Bratton's *The Stack* and *On Anthropolysis*

Abstract: The presented text is a commentary on a Polish translation of Benjamin Bratton's *On anthropolysis*. I introduce Benjamin Bratton, a Californian design theorist attempting to create a new model of political geography, to the Polish public. I delve mostly into Bratton's *The Stack: On Software and Sovereignty* (2016) and critically discuss the content of this book, particularly the author's notion of *The Stack*, with which he aims to revolutionize how power and sovereignty are conceived. I identify Bratton's position in the newest intellectual history and discuss his most important theoretical inspirations. Finally, I comment on his notion of anthropolysis, in which I see a potential to solve some serious theoretical difficulties which result from *The Stack*.

Keywords: Benjamin Bratton, political geography, design theory, Anthropocene, cognitive capitalism, Carl Schmitt

utopijna nostalgia

ROMAN PRIVALOV

Is the Future Soviet? *USSR-2061* and the Reality of Utopia

USSR-2061 is a Russian futuristic online project that imagines a new USSR a century after Gagarin's journey into space. This article connects the project to Soviet space utopianism and the nostalgia that followed it, while seeing *USSR-2061* and its artefacts in the light of utopian studies. In particular, the project's hesitation with regard to utopianism and its thirst for realism are situated within a classical utopian problem of how to achieve real, not only imaginary, transformations. Such realism generally coincides with Levitas' (2013) framework of utopia as a method, and, as the analysis shows, it hinders the construction of "an image of a future" at which the project aims. Instead, the resulting narratives and visions commonly overlap with the official Russian political discourse that makes use of Soviet nostalgia, or fall into retrofuturistic replications of commonly satirized Soviet discourses. However, a different way of constructing utopia is also present in *USSR-2061*, even if it is never highlighted. To make utopia possible in anti-utopian times, one might need to rethink its place of possibility or *topos*. Theoretically, such an alternative is presented in connection to Latour's (2017) *Terrestrial*, a place with agency that in utopian terms presupposes a transgression of the boundary between the real and

imaginary, the political and cultural. In the same line, the paper argues that *USSR-2061* might attempt the construction of a new utopia through rethinking space. This might be fostered through the inclusion of cosmist ideas such as those of Vladimir Vernadsky and Alexander Chizhevsky, whose intersections with Latourian framework have previously been observed.

Keywords: utopia, space, USSR, Levitas, Latour

1. Introduction

In his 2003 text, the Marxist political and cultural theorist Fredric Jameson wrote: “Someone once said that it is easier to imagine the end of the world than to imagine the end of capitalism” (Jameson 2003). The phrase has become ubiquitous, commonly attributed to both Jameson and Slavoj Žižek. Its popularity, in combination with uncertainties of its authorship, vividly illustrates a widespread anti-utopianism that has concerned scholars of utopia for some decades. When a system of relations different from capitalistic ones seems impossible, apocalypse paradoxically turns out to be an optimistic solution (Zhilyaev 2018).

This paper investigates the possibilities for a new utopia in times commonly labelled anti-utopian, when a happier today overweighs any brighter tomorrow (Levitas and Sargisson 2013; Bauman 2003). It shares the view that precisely at the time of approaching ecological catastrophe, of ever-growing economic inequalities, and of massive forced migrations, it is necessary to formulate alternatives for the transformation of systems that underpin these crises (Levitas 2013; Latour 2017; 2012). Therefore, the article aims to elucidate the ways in which utopia may be put into function today. It suggests that a long-lived focus of utopian studies on how to turn imagination into a real transformation, hereby denoted as realism, may be no longer productive. The key argument of this paper is that for utopia to function, its place of possibility, or *topos*, should be rethought. Theoretically, this position is drawn through engaging with the recent formulation of utopia as a method as advocated by Ruth Levitas (2013), and with Latour’s (2017) idea of the Terrestrial. While Levitas (2013) is concerned with a key utopian problem of how to make transformations real, manifested in the classic ambiguity of *eu-topos* (good place) and *ou-topos* (no place), Latour (2017) is read as a proposition for a new *topos*, presupposing a transgression of the boundary between real and imaginary, political and cultural. Through Latour (*ibid.*), utopia can’t be made *in* some place, but it can be made *with* it. The paper thus contributes to both utopian studies and cultural-political theory.

Empirically, this position is articulated through engagement with *USSR-2061*: a not-for-profit amateur online project¹ where artists and

1 One reviewer of this article has proposed fandom as a suitable frame for analyzing *USSR-2061*. While I agree that in some broad sense the project might be considered an example of fandom culture, I also see it as problematic to treat the artworks themselves as fan art. Besides, it is not clear how the inclusion of fandom would benefit the investigation of *USSR-2061*’s utopian potential beyond

writers imagine the Soviet Union of the future, following calls for thematic contests. The project's mission is to create "an image of a future" that "one aspires to see while alive" (*USSR-2061* 2020a), and outer space functions as a key location for such an image. *USSR-2061* is organized by two Moscow-based enthusiasts, Archie and Felix, who arranged the first graphic contest in 2011 as a hobby, and now refer to themselves as "service personnel" for the community around the project. An interview with the organizers, which was conducted in Moscow in 2019, allows the artefacts of *USSR-2061* to be contextualized and their analyses to be connected with the theoretical frameworks of Levitas (2013) and Latour (2017). Although both organizers share Marxist-communist views, the project seems not to have any clear political affiliation. As the organizers mention, the audience of the project is diverse in terms of both age and class: some upper-class, wealthier people also participate in *USSR-2061*. In terms of financing and funding, *USSR-2061* develops thanks to private contributions and the dedication of its organizers, who spend much of their free time on the project. Apart from visual and textual contributions online, the project has resulted in two edited print volumes: one published privately thanks to donations from the readers, another by the leading Russian publisher EKSMO (*Figure 1*). As the organizers mention, EKSMO became interested in the project due to the decreasing readership and low quality of their fantastic literature. Previously, *USSR-2061* was praised as "communist science fiction," an alternative to the imperialist and geopolitical fantasies currently prevailing in contemporary Russian culture; one able to set up an agenda of social development (Mitrofanowa 2020). Thus, *USSR-2061* is rather a unique project than a part of a wider trend in contemporary Russian culture, even though it clearly makes use of Soviet nostalgia.

USSR-2061 strives for realism,² and artworks which join the project

the already included concept of nostalgia. I leave the potential research on *USSR-2061* as fandom to others who might find it more fruitful, as it goes beyond the aims and limits of the present article.

2 This paper does not address the debate on realism as an artistic genre, which would go beyond its scope and aims. Realism here refers to the striving for real social and political transformation that characterizes much of utopian thinking, and to practices of "realistic" portrayal of possible futures that is based on elucidating the present conjunctures. I am aware that realism as a genre has been subject to significant debates in cultural studies and the theory of art, especially concentrating on socialist realism. Some contributions to these debates may be fruitfully juxtaposed with what this paper attempts to do in relation to utopian realism. For instance, see the excavations of late Adorno's realism by Wallenstein (2016), or the reflection on texts and images in socialist realism by Cavalcante Schuback (2016).



Figure 1. The cover of *USSR-2061* printed volume. Courtesy EKSMO (<https://eksmo.ru/book/sss-2061-ITD833451/>). The cover makes use of an artwork contributed to the *USSR-2061* project by the user SoftH (<http://2061.su/media/cache/4e/8d/4e8d7643cc11d97e5cbd1a0fb86cdb10.jpg>)

are supposed to be realistic. While visual art contests are less regulated, for short stories there exists an extremely detailed setting that describes the basic social, political and economic tendencies of the 2060s, both globally and in relation to the new Soviet state. For instance, the global tendencies include the privatization and corporatization of state functions, American cultural hegemony, the industrial domination of China, the continued use of coal and gas in the energy sector and the slow development of alternative sources, and slow progress in space exploration, with the first Martian settlements appearing after the 2050s. The appearance of a new USSR is also explicitly narrated: in Russia, the combination of growing horizontal social networks and a new global

Counterintuitively, it is precisely when *USSR-2061* skips the problem of realism that it can ground “an image of a future”. The striving for realism, on the other hand, tends to navigate the project into the contemporary political discourse or flood it with nostalgia, and to glue it into the general condition of the cancelled future that worries utopian scholars so much.

recession brings to power the “red” forces, which nationalize the key industries and start building a “social state.” The new Soviet political system is described in detail, summing up the USSR as “a hybrid of a corporation and a social network,” based on the ideas of direct democracy. Economically, socially and technologically, the new USSR is not a global leader but rather a country with a decent quality of life that is embedded in a global system while striving for a clear alternative to 21st century capitalism.

While *USSR-2061*’s realistic concerns generally coincide with Levittas (2013), parts of the project can also be understood as search for a new *topos* in a more Latourian sense. The analysis of the project’s contributions shows how, counterintuitively, it is precisely when *USSR-2061* skips the problem of realism that it can ground “an image of a future.” The striving for realism, on the other hand, tends to navigate the project into the contemporary political discourse or flood it with nostalgia, and to glue it into the general condition of the cancelled future that worries utopian scholars so much. As space is a key location for *USSR-2061*, it is argued that an engagement with some cosmist ideas might facilitate the search for a new *topos*, more specifically with Vernadsky’s noosphere and Chizhevsky’s heliobiology, both of which can be fruitfully juxtaposed with a Latourian framework.

2. *USSR-2061* and Utopia

The year 2061 marks a century after Gagarin’s journey into space, an event commonly commemorated in Russia as one of the country’s key historical achievements. The project’s organizers mention a “forgotten” 50-year anniversary of 2011 among their stimuli for launching *USSR-2061*, but generally they downplay the importance of space for the project. In their eyes, space exploration should be appreciated as an economic activity on a par with air flights or as a project necessary to protect the Earth from asteroids. Any major plans of extraterrestrial colonization in the nearest future are both unrealistic and not necessarily desirable. In spite of such a view, the connections between *USSR-2061* and space exploration are apparent, not only in the name of the project, but also in its logo—a stylized image of Sputnik-1—and in the popularity of space topics among the writers and the artists of the project.

The ubiquity of space in *USSR-2061* suggests seeing the project in connection with Soviet space utopianism and the nostalgia that suc-

ceeded it. The decade that followed the first ever launch of an artificial satellite in 1957 and the first ever manned flight of 1961 is often called the “golden decade” of Soviet space, during which utopian visions blossomed in Soviet culture, conflating the technological conquest of outer space with the final victory of communism (Siddiqi 2011). While the Soviet space enthusiasm began to wear off in subsequent years, with the 1969 Apollo Moon landing often portrayed as a breaking point, the “golden decade” left a profound mark on socialist and post-socialist cultures. In post-Soviet nostalgia, the successes in space exploration often mark a future that only seems possible in the past. Nostalgia stimulates whirling discussions on what went wrong in the past and at which point the correct road was not taken. In post-Soviet Russian culture, which is characterized by nostalgia, space performs several functions simultaneously: comforting those longing for an imaginary Soviet past, mobilizing the public discourse, supplying a common ideological construct (Gerovitch 2017b), and, last but not least, commodifying the heroes of Soviet space for consumption in a new neo-liberal context (Engström 2019). Post-Soviet audiences seem to exist in a “no(w)stalgia” where the Soviet space myths get actualized from time to time as mere sets of appealing symbols (Gerovitch 2017b). Thus, nostalgia offers an obvious and recognizable way of framing the (Soviet) space, but also one that disallows any linear utopian projections characteristic of the Soviet space narrative. Now, any futuristic attempt seems to be already looped back into the addictive, irresistible scrutinization of the imagined glorious past.

Seemingly against this trend, *USSR-2061* strives for a futuristic breakthrough a hundred years after the Gagarin’s flight. The project’s organizers emphasize that they don’t intend to “exploit nostalgia” in order to construct unrealistic futures—ones they ascribe to “retrofuturism.” Retrofuturism appears as a genre or a way of narration that exploits nostalgia. It either concentrates on alternative historicizing (what would have happened if the USSR had not fallen apart) or on a futuristic reincarnation of bygone Soviet realities (such as strictly regulated media production, or shortages in basic supplies). Retrofuturism seems to be a key problem for *USSR-2061*, as the organizers pay a great deal of attention to it, both in the interview and in the guidelines for their contests. However, they also present nostalgia and retrofuturism as unavoidable, as a “posttraumatic syndrome”³ that expresses a longing for a stable world, a desire to take rest. Hence, the

3 Quote from the interview.

goal is to avoid “drawing the future with the language of the past,”⁴ which is the major application of nostalgia in Russia, and to let the syndrome pass. In Boym’s (2001) terms, the organizers recognize both restorative nostalgia, which pretends to bring past to life, and reflective nostalgia, which recognizes the impossibility (and often undesirability) of returning the past. As the organizers rhetorically ask, “Who is nostalgic for the Soviet dental drill?”⁵ However, Boym also only attributes restorative nostalgia—that which allows the nostalgic functioning of space discourses in the Russian public sphere and which the organizers of *USSR-2061* catch in retrofuturism—with the ability to ground forms of collective belonging (Boym 2001). Later in the analysis it will be shown how restorative nostalgia makes its way into the project, despite all attempts to confine it.

In an attempt to fight retrofuturism through adherence to realism, the organizers define the genre of *USSR-2061* as “futuristic realism.” Three key strategies can be identified that buttress the realism of *USSR-2061* as a way to construct “realistic” futures. First, the choice of USSR as a common frame that the organizers connect to a real-world large-scale political project, remnants of which still lie at the base of the modern Russian economy and society. Second, the imposition of pre-defined settings to which the artworks are supposed to adhere; generally, very coherent and comprehensive for short stories, while simple, specific and open for the visual arts. Third, the call for authors and artists to base their works on the actual tensions and problems existing in Russian society, thus responding to actual social needs. “Cutting off the unrealistic,”⁶ the organizers do not understand *USSR-2061* as a utopia, even though they recognize that utopia has the potential for social critique. Realism is of key importance here: the desire to make world a better place (understood as more conscious and more rational) does not require any supernatural intervention, and it makes the label of “utopia” unnecessary.

The problem of the utopian and the real is adjoined by another problem of the political and the artistic-aesthetical (*chudožestwiennyj*). While the description on the project’s website clearly states that the project is not political but aesthetical, in the interview the organizers specify that they are not against politics but against “intrusive politicizing” (*политота*). The latter refers to writing obsolete programmatic

4 Quote from the interview.

5 Quote from the interview.

6 Quote from the interview.

statements or descriptions of perfect social orderings instead of concentrating on exciting narratives and characters. The setting for short stories also asks for works of fiction and not for “constitutional projects of non-existing states” (*USSR-2061* 2020b). However, the setting itself could easily be considered precisely such a project. Thus, the political and the aesthetic seem to fit together as long as political aspects operate through aesthetical ones – indirectly.

Generally, the problem of utopia as a blueprint for a perfect society, which the organizers so clearly want to oppose, has already been resolved in utopian studies. In fact, the realism and political—if hesitant—ambition of *USSR-2061* rather bring it very close to the latest outlines of utopia. On the same basis, Ruth Levitas (2013) developed the framework of utopia as a method, theorized as the Imaginary Reconstitution of Society (IROS). Earlier, Levitas (1990) objected to the view of utopia as a blueprint for a perfect society, either escapist or totalitarian, and instead identified utopia with a desire for a better way of being that can be manifested locally and is open to debate. The organizers of *USSR-2061* nearly coincide with Levitas when they aim at “not a totally ‘good’ environment, but more friendly,” and when they recognize desire as “what distinguishes living from non-living.”⁷ IROS implies holistic thinking about the connections between economic, social, existential and ecological processes in an integrated way (Levitas 2013, 19). The framework stretches along the archaeological dimension, which generally coincides with social critique, the ontological dimension, where alternative modes of existence are explored, and the architectural dimension, which denotes the imagination of alternative institutional arrangements.

The utopia of IROS is not a “blueprint” for a perfect society, but is rather a coherent futuristic model that is based on profound social critique and is open to democratic deliberation. In this sense, IROS is clearly utopian and political. That the organizers of *USSR-2061*, whose ambitions and practices seem to generally match those of IROS, are hesitant to call the project utopian and political might be explained by a desire to avoid unnecessary political confrontation, allegations of totalitarianism and escapism. However, I will try to show that the problems of defining *USSR-2061* in IROS terms indicate a larger issue. More specifically, the dichotomies of real and imaginary, and of political and artistic-aesthetical, which have been haunting utopian thought since its inception, remain unresolved in IROS.

7 Quotes from the interview.

3. From Imaginary to Real: The Problem of Forgotten *Topos*

Since its inception, utopia included the ambiguity of *eu-topos* (good place) and *ou-topos* (no place) (Ågren 2014). The place that utopia portrays has connotations of both normative ambition and impossibility. Early Marxist critique laid a foundation for the denunciation of utopias by confronting them with the science of historical materialism. Marx and Engels rejected “utopian socialism,” arguing that it distracted the proletariat from the actualities of class struggle by portraying the picture-perfect worlds of social harmony between the classes and hiding the ways of actual social transformation. While this critique, troubled with the question of transition to communism, was only aimed at utopias as “blueprints” of perfect societies, the legacy of utopia as a weapon of invalidation in political struggle spread much further. Especially after WWII, anti-utopianism was widely employed in the anti-socialist struggles in the West, sealing off the possibilities for alternative future planning⁸ (Sargent 2006; Suvin 2013). The critics of utopia have made use of both *eu-* and *ou-* connotations, accusing utopia of suppressing some desires in favor of others that pave the way to totalitarianism, and of a radical break with reality that offers an escapist retreat into imagination.

A different intellectual movement, which one might call the apologetics of utopia, developed in response and in parallel. From this perspective, anti-utopianism is rather an ideological current that seeks to enclose the social and political status quo and to disallow social transformations. The apologetics of Ernst Bloch, Karl Mannheim, and Miguel Abensour are brought up by Levitas (2013). Mannheim’s discussion of utopia concentrates on transformative political ideas (Levitas 2013, 94). Bloch investigates a “cultural surplus” that is reified in “not-yet,” a future in the present (ibid., 5–6). For Abensour, utopia provides education of desire through estrangement, a disruption in the taken-for-granted (ibid., 4), and thus a real transformation of the desiring subject through open-ended education (ibid., 15).

On this basis, IROS seeks the legitimization of utopia as a repressed form of knowledge about possible futures (ibid., xv). This task is approached by complicating the division between the real and the imaginary: on the one hand, IROS highlights the socially constructed nature of reality, which is disclosed through elaborated critique; on the other hand, it renders parts of the imaginary real, by for instance postulating dre-

⁸ As Levitas (2013) notes, utopianism was rarely attributed to the projects of the political Right, despite their often no less clear normative ambition.

aming about and planning of the future as common human activities. Imagining a better world is no longer entirely separated from real transformations: imagination offers alternative configurations of needs, wants and satisfactions that are real. This move counteracts the allegations of escapism. Accusations of totalitarianism are fought through recognizing that such configurations are necessarily limited, contingent and open to public debate. *USSR-2061* makes similar moves: the organizers consider the altered imaginations of their audiences as a result valuable in itself (“good that they will at least think this way”)⁹ and acknowledge that the development of the project largely depends on its authors and audiences.

Nevertheless, IROS maintains the separation between the real and the imaginary underlying the criticism of utopia. Levitas talks about utopian functions (compensation, critique, change (Levitas 2013, 4), suggesting the existence of something exterior to which these functions are applied. IROS is “concerned with society as structure, not (just) the realm of aesthetics” (ibid., 19) and with the risk that labelling something art reduces its political force (ibid., 16). Levitas characterizes the move from abstract to concrete utopia as a move from imagination to reality (ibid., 17), guided by a key question of “how the aspiration for a transformed existence moves out of the realm of culture through the formation of the political subjects and agents” (ibid., 16). Making a shift from the aesthetic and existential to the social and political, IROS acknowledges their interdependence (ibid., 19), but it equally endows political change with a quality of the real by differentiating it from cultural transformation that is imaginary and fictional, unless one focuses solely on the subjective structure of desire. Introducing intermediaries and describing the mechanisms of utopian transformation, in the end IROS reinforces the dualism of the real and imaginary as political and cultural.

In this light, the contradictions of *USSR-2061* appear more substantial than a simple desire to avoid criticism. Rather, they indicate a continuous non-acceptance of utopia as a cultural-political hybrid. In its pursuit of realism, or of a concrete utopia, *USSR-2061* has to take up the political. But if it is real and political, how imaginative can it be? The undecided fluctuation between labelling the project political or cultural-aesthetic elucidates the limits of real-imaginary dualism embedded in IROS. The separation of the project setting, a clearly political text partly resembling a constitution, to a meta-level, followed by a prohibition on “intrusive politicizing” for fictional narratives, is a climax

The contradictions of *USSR-2061* appear more substantial than a simple desire to avoid criticism. Rather, they indicate a continuous non-acceptance of utopia as a cultural-political hybrid.

9 Quote from the interview.

of this logic. Through it, dualism is reached literally: there is a separate part that is political, and a separate part which is artistic, and although some intermediaries are necessary to connect the two poles, ultimately they should stay separate. In this way, *USSR-2061* attempts to be real while not sealing off the possibilities for imagination. In the next section, the analysis shows how the project does not succeed in this task. The functionalistic approach to fictional narratives as instruments of legitimizing the political “core” of the project, of making it real, fails to uphold the clear separation. Instead, it drives the fictional narratives directly into the present Russian political discourse, or reinvigorates nostalgia through retrofuturistic visions.

IROS is not the only possible answer to anti-utopianism, and not the only possible way to rethink the reality of utopia. In fact, while Levitas (2013) scrutinizes the “u” of u-topia, equally referring to the normative aspirations of *eu-* and to the imaginary, non-real quality of *ou-*, she does not address the critique of *topos* in any serious way, or the place of utopia, even though she mentions it. Bauman (2003) concentrates on the disappearance of place for utopia, arguing that territoriality and finality were necessary conditions for modern utopian visions that followed the association of power with space. Utopian “good societies” were populations inhabiting a plotted and mapped territory (Bauman 2003, 14), which was translated politically into a project of a nation-state occupying a particular space. In the globalized world, power is appropriated through displacement, as embodied, for instance, in transnational corporations belonging nowhere. In such a world, imagination is necessarily disengaged and unattached, and utopia becomes impossible, as there is no space for it. The disappearance of space necessarily affects the logics of time, and we witness how the quest for a better tomorrow is replaced with a constant search for an ever happier today. Later, making use of Boym’s (2001) analysis of nostalgia, Bauman coined the term “retrotopia” to label those visions that no longer look onto the improbable future but in the “lost/stolen/abandoned but undead past.” The emergence of retrotopia is also related to the crisis of territoriality and the detachment of power from politics, previously united in the idea of territorially defined nation state.

This line of criticism couples the possibility of utopia to spatiality and not to the debate of what should be accepted as real. Indeed, while Bauman distinguishes between an “urge to transcend” that is always present, and projects-visions of change that are articulated, he also places the latter “out of reality,” later attributing utopias of modernity with the “absence of clash between the possible and the real” (Bauman 2003,

16). In this logic, it doesn't make much sense to talk about whether and how utopias are realizable or not, since in the course of modernity they were *possible* but no longer are. Were Soviet space utopias real? No, because what they portrayed was never realized. But also yes, because they structured—and, residually, continue to structure, as *USSR-2061* conveniently exemplifies—relationships in Soviet and post-Soviet societies. The key point is that they had a *place* that made them possible, whether we consider that this made them real or not, or whether such a distinction makes any sense at all.

Following Bauman, the return of utopia might be possible if one proposes a new *topos*, transgressing the real-imaginary divide. While Levitas (2013) largely ignores the issue of the disappeared *topos*, Latour (2017), if seen through the lens of utopian studies, seems to engage with it precisely. Levitas and Latour share key concerns: both seek a remedy for the approaching global crises, and both want to see real change. However, Latour's use of realism involves a conceptual break with Levitas. The term Terrestrial, with which he signifies Earth systems understood as active political agents, from the IROS point of view seems to thoroughly conflate the real and the imaginary.

Latour's idea of space or territory having agency started as a response to global ecological crises, in which the reactions of Earth cannot be any more ignored. It has developed from the earlier idea of Gaia that sought to replace a disengaged and deanimated "nature." Latour claims that he does not attribute agency to the "material world" but simply cancels the operation of deanimation through which non-humans are deprived of agency in scientifically based political theory. Through examples of both scientific and cultural texts, Latour shows how the Earth and its systems are de facto approached as actants by their performances, but later denied agency as lacking a set of competences made to fit only humans. One such key competence is human language, which restricts signification to discourse. Latour claims that Earth systems perform signification as well, but they do so through extra-linguistic means such as forces that have to be taken into account by human actors (Latour 2012). The Terrestrial is Earth taken as a political actor, equally different from the modernist conception of the Global and the reactionist idea of the Local, which both pretend to see the planet from the outside, "objectively" or as a social construction (Latour 2017).

To be sure, Latour is militant against utopia and claims his project to be truly realistic, in comparison to the fake realism of "old" or "ordinary" epistemology. However, in terms of utopian studies and political theory that both subscribe agency to human actors, Latour's "true"

Utopia is no longer possible *in* some space, but only *with* some space. Latour transgresses the border between imaginary and real by proceeding directly to the new *topos*.

realism is thoroughly imaginary. The Terrestrial is not a territory-container that merely hosts political processes, neither it is a space-canvas painted by political actors when constructing their identities. Instead, it possesses agency, not metaphorically, but literally, and engages with other actors and actants¹⁰ in processes of signification. Considering the Terrestrial as an answer to the critique of the disappeared *topos* of utopia, one can see Latour's anti-utopianism as a tactical move aimed at the broader acceptance of Earth as a political actor, a view that currently can only be assigned to imagination. Latour tries to defeat political theory with its own weapon, by naming the whole field of contemporary politics—summed up by the Global and the Local—utopian in derogatory sense. If we consider the Terrestrial as a utopian idea in Levitas' terms instead, it becomes clear that utopia is no longer possible *in* some space, but only *with* some space. Latour transgresses the border between imaginary and real by proceeding directly to the new *topos*.

While this paper does not continue Latour's ecological reasoning,¹¹ it takes up his re-animation of space (exemplified in the Terrestrial) as possessing agency. At this point, there seem to be intersections between Latour and some cosmist ideas, especially in relation to the "geocosmists" Vladimir Vernadsky and Alexander Chizhevsky. A short exposition of how *USSR-2061* could be seen through the cosmist legacy will follow after the analysis of the project's artefacts. In the analysis, I will first try to show how realism, understood in terms of IROS and cultural-political separation, hinders *USSR-2061* from building "an image of a future," and brings nostalgic retrofuturism and current political discourses to the fore instead. Then I will seek traces of and possibilities for a new *topos* in the Latourian sense.

4. Retrofuturism and Nostalgia of *USSR-2061*: Obsessive Realisms

In what follows, I will examine several artefacts of *USSR-2061* to see how the strategies of ensuring overall realism are implied in them, and

10 Latour makes a distinction between actors and actants through Greimas, which is essential for his thinking but does not need to be taken up here. For a short overview of this distinction, see *Facing Gaia* (2017, 57).

11 I should thank Professor Inga Brandell for noting that ecological reasoning might connect *USSR-2061* and Latourian thought more than might be apparent at a first glance. Indeed, even the logo of the project includes a green leaf attached to *Sputnik-1*, which suggests a clear ecological manifesto. I chose not to investigate these connections further as they would go beyond the scope of this article, and as I lack substantial knowledge on Soviet ecological culture.

how such implications affect the three dimensions of utopia understood as a method. I will try to show that emphasis on realism, connected to the separation of the real-political from the cultural-imaginary, hinders the operation of utopia beyond social critique. In case of *USSR-2061*, the key symptom of such a complication is the appearance of nostalgia through retrofuturism, driving the project's artefacts into contemporary Russian political discourse or pretending to reconstruct the past. In Boym's (2001) terms, it is a restorative nostalgia that paradoxically appears through the project's desire of realism. Afterwards, I will explore the possible articulations of alternative *topoi* in the artefacts of *USSR-2061* to see if the project can reinvent its utopia not in an IROS sense, but rather in a Latourian one.

While this article can by no means offer an all-embracing analysis of the works present in *USSR-2061*, it can discuss a reasonable selection. Examples were chosen both from the literary part of the project (short stories) and from the graphic part (visual images). In both cases, the winners of different contests were considered, chosen both by the organizers and by public voting. In the literary part, the final selection included only two stories, since the overwhelming majority of the texts published by the project are thoroughly nostalgic and retrofuturistic, as was also confirmed by the organizers.

4.1 Soviet future in texts

Two winning short stories will elucidate how the new Soviet society is mediated through texts: *Zaryanka* (Gorbov 2016), from the latest literary contest "Stories of a bright future," and *Show Me Your Documents!* (Shpakov 2013) from the first literary contest. While the former winner was chosen by the public, the latter was highlighted by the organizers during the interview.

Zaryanka presents a heroic space romance where the key character is a "grandma" who makes a "calming impression" yet is extremely persistent in her quest to join a mission to Mars. She participates in a contest by means of which the Soviet government responds to a wave of public dissatisfaction with the entirely professional nature of space exploration. After successfully passing all the necessary tests, she is persuaded by the space committee officers to go to the Moon instead, as her mission to Mars would be too risky. While on the Moon, she launches the educational show "Space Grandma" that starts a movement of young cosmonauts. A parallel line describes how her wise advice also changes the life of another contestant, an undecisive narcissistic poet, who becomes a successful cosmonaut and realizes his creative potential.

The story ends with a foreword to his volume of poetry, in which he thanks the “Space Grandma” both for changing his own life and making space into home for a whole generation.

Zaryanka follows a convention of heroic space romance stemming from the master narrative of Soviet space. In Russia, Soviet space heroism has been extensively promoted in recent years by a plethora of state-sponsored blockbusters, deploying nostalgia for political and economic capitalization. Instead of a young or middle-aged family man, a stereotypical character of Russian space heroism, *Zaryanka* brings to the fore a hero that is both female and aged. The “grandma” highlights several problematic issues of contemporary Russian society, fulfilling the utopian function of social critique. Through her, the story discusses the possibilities for seniors, continuity in communication between the generations, and public involvement in decision-making. In the logic of *USSR-2061*, this critique ensures the realism of a future socio-political regime through responding to the problematic issues of the present one. The claims made by the “grandma” are secured at the end of the story, when we learn that her statue joined the monuments to Gagarin and Armstrong on the Moon, thus admitting her to the heroic pantheon of space exploration.

The idea of public contest to change the entirely professional nature of space exploration also appears close to the project’s setting, which presents a new USSR as based on the principles of direct democracy. Lengthy passages describe how the space officials prove unable to simply make a decision they consider right—to disqualify the “grandma” from the competition—and how they have to take public opinion into account. Adhering to the overall political setting, these parts do not provide a comprehensive idea of a new institutional arrangement and thus hardly enter the architectural dimension of utopia. However, the ontological dimension appears clearly through focusing on the new people who populate *Zaryanka’s* USSR. The consciousness of “grandma” is indispensable in reaching the compromise of sending her to the Moon. She understands the risks of space officials, takes them into account and in this way prevents a possible undemocratic decision to cut her out the program completely.

The ontological dimension is even more clear in the plot line of another character: the narcissistic poet who turns into a successful cosmonaut by encountering the “grandma.” His line elucidates the key problem of *Zaryanka*, which, despite critical attention to contemporary issues, cannot avoid the common clichés from the Soviet past. The poet’s character is constructed as a parasite on society, like hipsters

and hippies in Soviet discourse. His progressive improvement is embodied in his change of haircut: the grandma finds his hair “not suitable for space,” and at their second meeting we are specifically told it has been cut short. The inspection of appearance was an important practice of social control within Soviet society, commonly satirized in both Soviet and Russian culture. Moreover, grandma’s advice is written as a clearly moralizing piece:

Nobody will work for you. If you want to achieve anything, work – [grandma] smiled and patted him on the head - do so, and you will succeed. Try hard. This is your dream. If she [Muse] is waiting for you there - you must do everything to reach her. Correct? (Gorbov 2016)

This is a clear example of retrofuturism, related to an overall idea of ensuring realism through references to the Soviet project. Even if employed to discuss the contemporary issues, such references bring in a restorative nostalgia. Couldn’t a story of a “space grandma” exist outside of the new Soviet Union? Such a possibility is precluded by the separation of the cultural-imaginary and the real-political that *USSR-2061* performs through placing its “realistic” political setting on a meta-level. This is, of course, an approach much more radical than the separation embedded in the theoretical discussion by Levitas (2013), but it is very useful to highlight the critical limits of the IROS framework. The very coherent, detailed, comprehensive, and most importantly political-realistic setting of *USSR-2061* nearly monopolizes the architectural dimension of utopia. Its cultural-imaginary counterpart, which is supposed to bring that setting to life, drowns in a nostalgic retrofuturism that complicates even the functioning of the critical-archaeological and ontological dimensions clearly present in the story. Paradoxically, the rush for realism appears to feed nostalgia.

Show Me Your Documents! is a comic piece centered around an old policeman who works at a cosmodrome. There, school children come to illegally join a transport to other planets, risking their lives. The key narrative conflict occurs between the policeman representing the older generation and the two arrested youngsters. This conflict is markedly comical and rests on the clownish use of language, both in dialogues and descriptions, but the narrative does not go as far as to mock the stereotypical conventions and thus does not become ironic. Rather, it marks the progressive continuity from one generation to another, represented in the admiration that the older policeman has for the arrestees. The youngsters are unable to read his

approval behind striking reproaches, and this constitutes the story's humor.

As in *Zaryanka*, one could see several problematic issues of the contemporary Russian society addressed by *Show Me Your Documents!* Apart from the generational differences, these include the educative focus of law enforcement institutions, ethnic and national equality, and creativity in education. While these contemporary issues fulfill the function of social critique, the story also touches upon the architectural dimension of utopia by providing some hints at the organization of school and higher education in the new USSR, and at the transition of law enforcement from a predominantly punitive institution to one focused on developing better citizens. These descriptions are very limited in comparison to the project's setting, and, as in *Zaryanka*, the ontological dimension is developed much further through the characters of the policeman and his colleagues.

However, this story also gives way to nostalgia by including a heroic narrative of War inside the comedy. This inclusion is necessary to perform the Soviet frame in a space comedy story: the two conventional ways of representing Soviet space are heroic storytelling and satirical mocking (Siddiqi 2011). A part of the story describes the policeman's memories of his own childhood, in which his main concern was food and not some self-sacrifice on a distant planet in the name of progress. As we are told, this was a period directly following a war with "fascists," during which the policeman's father lost one leg but even in such condition joined the all-national attempt of rebuilding the country. The sharp contrast between the life aspirations of different generations is most visible in a question that the policeman asked his father when they first met after the war: "Father, did you eat the whole leg?"—while the arrested youngsters seem not to care about their own lives at all.

The heroic war narrative follows the Soviet convention of depicting WWII that is well-embedded in Russian political discourse. Here, the father conventionally represents a nation that paid an enormous price for its victory and built everything anew, suggesting a need to appreciate and guard the current social and political arrangements. Such representations have been commonly employed in contemporary Russian nation-building and were commodified for both political and economic capitalization on behalf of the current elites. Often, such capitalization works through practices of exclusion: the place of the enemy, necessary for war narrative, is filled with enemies abroad and traitors within. Walking in the already appropriated narrative of War, and not offering any alterna-

tive readings of it, *Show Me Your Documents!* paradoxically repeats the mantras of the very regime it supposedly tries to replace with something better. Moreover, while the current regime clearly refers to WWII for political and economic benefits, it is not at all clear which war is so recognizably described in this story. We are told it was a war with “fascists,” but it could not possibly be the actual WWII. Published in 2013, the story could potentially refer to Russian involvement in some contemporary conflicts, for instance with Georgia or Ukraine, but such comparisons would once again coincide with the official discourse. This example shows how the adherence to the Soviet frame literally ensures the realism of the story: it simply reproduces the very real present political discourse.

To sum up, both *Zaryanka* and *Show Me Your Documents!* follow the identified ways of making *USSR-2061* realistic. Both stories also clearly operate within the archaeological and ontological dimensions of utopia described in IROS: they offer social critique, specify the points of social improvement and construct new personalities whose ways of being are different from those taken-for-granted. Applications of the architectural dimension in both stories are very limited, as it is predominantly attributed to the explicitly political setting. Instead, *Zaryanka* and *Show Me Your Documents!* introduce the retrofuturism of restorative nostalgia and slide into contemporary political discourse. In this way, they mark the critical limits of separating the political-real and the cultural-imaginary, although the literal separation performed in *USSR-2061*, and the insurmountance of its realism by references to the Soviet project, form a clearly extreme case in comparison to the theoretical framework of IROS. “The images of a future” that the texts of *USSR-2061* try to construct seem to have one leg stuck in the past.

4.2 Visualizing the Soviet future

The graphic part of *USSR-2061* is impressively diverse. Various styles may co-exist within the same contest, and often the winners selected by public and by the organizers (jury) appear very different. The project’s organizers express a preference for the graphic part of *USSR-2061*, as it allows more freedom: of “interaction,” of “creativity,” and of “interpretation.”¹² However, such freedom may counteract the desire for realism: a picture is harder to confine within a pre-given setting than a story, and even harder when it comes to ensuring its interpretation. Generally, the settings for graphic contests are very specific, up to the point of descri-

“The images of a future” that the texts of *USSR-2061* try to construct seem to have one leg stuck in the past.

12 Quotes from the interview.

bing a particular situation such as the design of a new car,¹³ and they impose far fewer social, political or economic limitations. In this situation, the connection to the overall Soviet frame becomes even more important, but also possibilities open up for a less confined imagination.

In IROS terms, the key utopian dimensions to expect from visual art are archaeological and ontological. Pictures can provide social critique, elucidate the utopian possibilities or what is left unsaid in them, and they can provide representations of new people and different ways of being for a proposed utopia. Imagining alternative institutional arrangements through the architectural dimension, however, would generally require articulation beyond visualization.

Due to these specificities of visual art, in this section I will concentrate only on how the images of *USSR-2061* are made realistic through references to the Soviet project, and on how they operate in the archaeological and ontological dimensions of utopia. Although not all contests and not all works in contests are related to space, space exploration is clearly an important topic for the graphic part of the project. Moreover, both the contests and the works that contributed to them seem to make use of several key themes in representing Soviet space, focusing on ordinary people, women and technology. Reliance on these topics, as well as the appearance of Soviet symbols in many images of *USSR-2061*, provides connections to the Soviet project.

The winners of the first graphic context, which was dedicated to Mars exploration, offer clear examples of representing future Soviet people engaged in mundane activities while located in extraordinary settings (*Figures 2 & 3*). *Figure 2* resembles a tourist photo: the cosmonaut here could be any Russian tourist doing some sightseeing. His smile and a high-collar space uniform also recall associations with Soviet cosmonauts and sportsmen in training. An emergency aboard the space station in *Figure 3* stages an essential home-fixing situation in an apartment or a summer house, in which the sudden confusion is met with savviness. Its ordinary, down-to-earth character is mediated through several details: the outfits of the characters, with the male cosmonaut getting around the space station bare-chested (a usual summerhouse situation); his working around the tube with an insulating tape (*izolenta*, the ultimate fixing device in a Soviet household); the sudden appearance of the “do not lean” symbol on the space station illuminator (a typical feature of Russian metro trains, in this case taken from the St. Petersburg metro).

13 A contest for a new Soviet all-road-vehicle: <http://2061.su/konkursy/uazik/>.



Figure 2 (up). Winner (jury) of the first graphic contest of *USSR-2061*. “Here it is, the red one” (*Wot on, ryžen'kij*), artwork by Igor Savin (<http://2061.su/konkursy/first-contest>).

Figure 3 (to the left). Winner (public voting) of the first graphic contest of *USSR-2061*. “Serezha, our ionazor is broken again!” (*Sieriož, u nas opiat' ionizator poletiel!*), Artwork by Artyom Bizyaev (<http://2061.su/konkursy/first-contest>).

Such representations can be traced to cosmonauts modelling the New Soviet Man¹⁴ (Gerovitch 2017a), a practice oscillating between the portrayals of both physically and morally perfected future citizens, and their close relation to the present, every day Soviet life (Kohonen 2017a). The characters in *Figures 2* and *3*, especially male ones, seem to reinvigorate such modelling, thus both making a connection with Soviet representations of space and performing the ontological function of utopia.

While *Figure 3* may obscure it, a strong female representation is common to the graphic part of *USSR-2061*, which also resembles Soviet imagery. In Soviet space culture, mothers of the male cosmonauts often embodied their Motherland (Kohonen 2017b). For female representation, the first female cosmonaut Valentina Tereshkova was an important icon of Soviet space culture (Sylvester 2011). Tereshkova's visibility in Soviet space imagery differed significantly from her male colleagues: her independence was highlighted by predominantly single appearances, or in the company of colleagues, Party members or female friends. Even after the marriage and the birth of her daughter, the public role of Tereshkova continued to get attention: she could equally appear in a home kitchen setting and while meeting officials. As the model of modern Soviet femininity, Tereshkova's image conflated official and family roles, the role of fashion icon, and the taboo on female sexuality (Kohonen 2017b).

The organizers of *USSR-2061* dedicated a separate contest to the pictures of future women in space settings.¹⁵ In the project, the future women space explorers often appear alone, highlighting their independence. In addition, *Figures 5* and *6* present motherly figures, who do

14 New Soviet Man is a debated concept that might seem to be more an analytic invention than a historical project. Its opponents emphasize that a project with such a name, or even the concept itself, never existed in the Soviet Union. Besides, it is rarely clear what New Soviet Man actually refers to: a fantasy, an idea of perfecting the human being, or a stage of evolution. Here, it is brought up as a representation of morally and physically superior human that was mediated, inter alia, through the Soviet cosmonauts. I thank Marina Simakova for this observation.

15 While the ubiquity of female representation in the project offers a fruitful ground for a feminist analysis, limitations entail that this article cannot cover this issue. Instead, it simply aims at elucidating female representation as a way to establish a connection with the Soviet space frame. Nevertheless, it is absolutely clear that a feminist analysis would be indispensable to exploring the utopian possibilities through female representation and women's involvement in *USSR-2061*. I thank Iril Hove Ullestad for this observation.

not seem, however, to be actual mothers. In *Figure 5*, it is an older colleague who takes on a role of a mother, and in *Figure 6* it is a projection of a little girl in the mirror: a fantasy of her own future. These can be read metaphorically as representations of the Motherland, although not through the actual mothers as in case of male Soviet cosmonauts, but through a figure of a colleague or a female friend, more appropriate for the Tereshkova canon. In the same line, *Figure 7* seems to include a fatherly figure, represented by the Gagarin portrait in the background. Importantly, women's independence in *USSR-2061* does not equal the loss of femininity, evident in the choice of clothing, appearance of make-up or specific accessories such as a soft toy in *Figure 4*.



On this and the next pages: *Figures 4-7*, winners of the “Girl from the Earth” graphic contest of *USSR-2061*. Courtesy *USSR-2061* and the authors (<http://2061.su/konkursy/devushka-s-zemli/>)

Figure 4: Winner (jury), “Thoughts about home”, artwork by Ivan Yakushev.

At the same time, none of the winning contributions can be seen as explicitly sexual, and *Figure 6* seems to specifically downplay sexuality. Overall, *USSR-2061* addresses the key features of female representation that are significant for Soviet space culture. These pictures function as a social critique of the professional choices expected from women, and of their career opportunities in modern Russia, in comparison to alternatives stemming from the Soviet project (especially obvious in *Figure 6*). But they are not limited to this function: arguably, *Figure 5* is clearest in its attempt to operate in the ontological dimension through offering a significant private and emotional attachment. The strong emotional

bond between the two women can be read in different ways, depending on how its context is understood. In any case, however, it seems hard to avoid thinking of modes of being and relations with the world that women have in the new Soviet utopia.

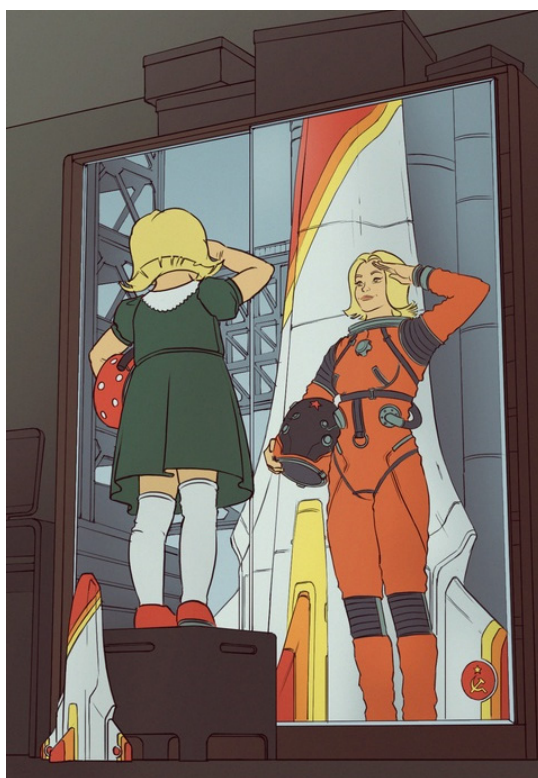


Figure 5 (up): 2nd place (public), “The second wave of colonization”, artwork by Aleksei Yakovlev.

Figure 6 (to the left): Winner (public), “Before the mirror”, artwork by Alexander Bogoslov

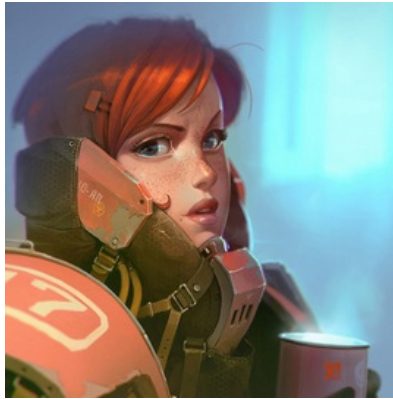


Figure 7 (to the left): 3rd place (public), “Girl from the Earth”, artwork by Ruslan Smak.

Figure 8 (to the right): 2nd place (jury), “Test Pilot”, artwork by the user softH.

Finally, the omnipresence of technology and the ambiguous attitude towards it is reminiscent of Soviet space culture. Technology and machines were a significant part of the Soviet space imagery. They were portrayed separately, for example in posters with Sputnik and rockets, or photographed together with humans, in the latter case either highlighting the enormousness of technology or presenting a nearly cybernetic unity of human and machine (Kohonen 2017c). A different line of representation existed in Soviet popular science journals that often operated between science and pseudo-science, craving for wonders while presenting their materials as topics for serious scientific discussions (Schwartz 2011). Their fantastic cosmic drawings¹⁶ clearly include a wondrous gaze that already existed in picturing the outer space landscapes (Kohonen 2017d), at the same time providing schemas, tables and other “scientific” elements that supposedly ground the realism of what is portrayed.

Machines and technology are nearly always present in the graphic art of *USSR-2061*. Some contests are entirely dedicated to technology, such as “Martian robot”¹⁷ or “Venusian transport”.¹⁸ However, the visions of the technological future are highly ambiguous. *Figures 9 and 10* show two winner contributions portraying the transport to Venus, which are obviously different. The dark, heavy, detailed and more “realistic”

16 Widely available on the Russian internet; for instance, a collection of the cosmic covers of *Science for Youth* journal: <https://fishki.net/1853265-kosmicheskie-oblozhki-tehnika---molodezhi---chast-1.html>.

17 See <http://2061.su/konkursy/mars-robot/>.

18 See <http://2061.su/konkursy/venus-transport/>.

machine chosen by the organizers contradicts the bright, light and fantasy-like choice of the public. Similarly, the strikingly different perceptions of the man-machine interaction are obvious in *Figures 11* and *12*.



On this and the next pages: Contest “Venusian Transport” (<http://2061.su/konkursy/venus-transport/>). All courtesy of *USSR-2061* and the authors.

Figure 9: Winner (jury), “First autonomous expedition to the planet of Venus!”, artwork by Dmitry Tsarev.

Figure 10: Winner (public), “Venus73”, artwork by Irina Gard.



Contest “Stone belt” (<http://2061.su/konkursy/kamennyj-poyas/>). All courtesy of USSR-2061 and the authors. *Figure 11 (to the left):* Winner (jury), “Here are the heroes!”, artwork by Vasily “Tugodoomer” Khazikov.

Figure 12 (below): Winner (public), “Asteroid B-612”, artwork by Max “Dalaukar” Olin.



The cybernetic dream preferred by the organizers, in which humans seem inseparable from automatons, is in stark contrast to the public choice, which is a clear manifestation of living human agency compared

to the “dead” technology. The Soviet ambiguity in representing technology seems to continue in *USSR-2061*, where the public and the organizers disagree as to whether wonder or hard science, man or machine should be emphasized. This dispute can be situated in the ontological dimension of utopia.

It is not very common for the graphics of *USSR-2061* to directly borrow the styles of Soviet posters, or to mimic the covers of popular science journals, although such contributions also exist.¹⁹ Nevertheless, the appropriation of recognizable Soviet symbols often occurs. The pictures above provide several examples: the school uniform in Figure 6, Gagarin’s portrait in Figure 9, red stars, the hammer-and-sickle symbol in Figures 9, 10, 12 and 13. In another study of Russian nostalgic visual content, it was suggested that on the level of cultural production, nostalgia borrows shared cultural forms of the past, but detaches their original contexts, omitting any obvious ideological strategy of interpretation (Oushankine 2007). In this regard, the problem of appropriating Soviet symbols in the images of *USSR-2061* is that the past Soviet visuals are also ordinarily commodified in contemporary Russian culture, offering a popular niche of nostalgic consumption. While the imaginary new Soviet society does not have many specific, interconnected and emotionally appealing visual references, the bygone one offers plenty, and they threaten “the image of a future” to be turned into a mere nostalgic attraction. At the same time, the freedom of interaction and interpretation that the organizers mentioned might foster reflective nostalgia rather than restorative nostalgia, in this case contributing to a personal negotiation of the past and its representations, an “education of desire” in Abensour’s terms. Moreover, in many pictures no Soviet symbols appear at all. In short, the visual part of *USSR-2061*, despite the attempt to ensure its Soviet realism, is generally less confined by the separation of the political-real and the cultural-imaginary than the literary part of the project.

4.3 Space as new topos?

Some visuals of *USSR-2061* appear well-suited for the reinvention of utopia through rethinking *topos*. In Latourian terms, this rethinking would mean acceptance of places as political actors, so that utopia is constructed not *in* some place, but *with* some place. For a clearly space-oriented *USSR-2061*, such a move would involve change in attention

¹⁹ For instance, this piece presented as a cover for *Young Technician* magazine: <http://2061.su/media/cache/b9/3a/b93a793575119d8e4a557547d6bbea0a.jpg>.

to space. It was noted previously that the project's organizers generally downplay the importance of space for the project, concentrating on its economic and defensive uses. In the artefacts of the project, space becomes a showcase-container of desired social arrangements. However, there is a potential for alternative development, more obvious in images than in texts. *Figure 10* provides a very unfamiliar landscape, the relationship with which is not yet established, the intentions of which are not yet known, and which offers both fascination and fear. Mars in *Figure 2* might be comprehended not only as a consumable background for a tourist photo, but also as a destination that has a significant emotional appeal. It is a place whose risks and wonders are not yet understood, and interaction with which has not yet begun, apart from observing it from the outside. The title given to this artwork suggests a clear emotional attachment to the planet seen through the illuminator. Likewise, the Martian research station in *Figure 5* seems to be a place involved in many personal and professional histories that produce a wide range of emotions that can be attributed to the portrayed women. It is also not any "usual" workplace: its systems are thoroughly connected to the human life cycles both physically and psychologically, as we learn through the complexity of its cables, tubes, and life-protecting systems, and through the peculiar ways of dressing that its inhabitants show. In the midst of this environment, and by associating with it, the two women form a certain emotional bond, but also another two figures in the background share a moment of union, while others seemingly have a friendly or professional conversation. Even within the much more problematic textual part of *USSR-2061*, the "grandma" from *Zaryanka* is told to "make space into home." "Home" is a place clearly different from a rationalized economic representation, and it differs from treating *topos* as a silent, unimportant object.

The making of space into home especially echoes the cosmist idea of a de-alienated universe as a form of common inhabitation (Chukhrov 2018). Besides, the focus on inter-generational continuity, which both the analyzed stories highlight, could be read with the "common task" of the key cosmist thinker Nikolai Fyodorov in mind (Fiodorow 1995). Plenty of connections between cosmist and communist projects have been observed before (Zhilyaev 2018; Chukhrov 2018; Simakova 2016). *USSR-2061* could potentially make great use of cosmist thinking in its construction of "an image of a future." Cosmism was criticized for making no separation between art and politics (Groys 2015), but in the case of reinventing utopia through rethinking *topos* this might be considered an advantage.

Cosmism was criticized for making no separation between art and politics, but in the case of reinventing utopia through rethinking *topos* this might be considered an advantage.

The change of attitude towards the space of utopia could be facilitated through “geocosmists” such as Vladimir Vernadsky and Alexander Chizhevsky, who engaged with the agency of the cosmos. Vernadsky worked with the concept of biosphere, a planetary system interrelating humans, living matter and inert materia in the task of continuing and developing life. With humanity becoming a geological force,²⁰ the biosphere transforms into the noosphere. The noosphere presupposes a much stronger evolutionary process, but not the one exactly imposed by humans, as scientific thought and its applications are developments of life and the biosphere themselves (Wiernadskij 2013/1944). Human action in the noosphere is measured not against some effectiveness of manipulating nature, but against adherence to the laws of nature that can only be observed if all of the biosphere is treated as a living organism. Chizhevsky had a theory that connected the major events in human history with solar activity, thus postulating the Sun as a major actor in the course of revolutions and other significant events. His position follows “not out of weak self-affirmation,” but from “the ability to subtly feel the structure of nature and directly understand the world as an inseparable whole” (Czizewskij 2015/1924). Together these two ideas could form a framework through which *topos*, such as the places mentioned above, would no longer be separated from utopia but would instead be its active agent.

How could new *topoi* be practically articulated in the absence of such separation? While by now the key connection between the textual and the visual parts of the project has been producing illustrations for short stories, an inverted procedure from images to texts might be a step towards utopian practice in Latourian and cosmist terms. However, such an opening might well result in the disintegration of a coherent setting and potentially in giving up the Soviet frame as such. The question arises as to whether the organizers of *USSR-2061* and the community around the project are willing to continue with 2061 even if it is no longer Soviet.

20 Connections have been observed before between Vernadsky’s use of the biosphere and the noosphere, on the one hand, and the Anthropocene, on the other. However, they seem not to correlate exactly: as Marina Simakova observes, first, Vernadsky’s framework presupposes no radical break, as scientific and industrial development is a part of the evolution of the biosphere; second, the Anthropocene lacks a normative element that exists in Vernadsky’s texts as the “laws of nature” and eventually comes down to a vitalist argument of life as a reason for itself.

5. Conclusion

This article argued that if we want to reinvent utopia as a way to imagine alternative futures in the conditions of approaching ecological catastrophe, rising economic inequalities and massive migrations, we should engage seriously with the problem of the disappeared *topos*, or the place of utopia. As yet, utopian studies have not developed in this direction, preferring to continue the debate over normative aspirations and the possibilities for their realization, dating back at least to Marx and Engels, and recently reapproached by Ruth Levitas (2013) through the framework of IROS. For all its innovation, IROS continues the separation between real political change and the imaginary transformations of cultural artefacts, even if it seems to introduce innovative intermediaries. An alternative to IROS can be found in Latour's (2017) recent proposal of the Terrestrial as a political actor, which in utopian terms turns *topos* into an agent of constructing utopia.

The artefacts of *USSR-2061* can be understood as utopian in both IROS and Latourian terms, although the project's obsession with realism make the latter less obvious. It was shown through the analysis of both textual and visual contributions how the desire for realism, clearly manifested in the literal separation of the political-real part of the project from its cultural-imaginary part, and in the related imposition of the Soviet frame on cultural production, actually hinders the appearance of "an image of a future." Instead, it gives way to the nostalgia characteristic of post-Soviet space culture. An alternative articulation of space, possibly in terms of Russian cosmism, could potentially allow the development of the project through rethinking *topos* as a place *with* which (not *in* which) the future better society will be built.

References

- Ågren, Mattias. 2014. *Phantoms of a Future Past: A Study of Contemporary Russian Anti-Utopian Novels*. Stockholm: Stockholm University. <http://www.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2%3A755072&dsid=-4522>.
- Bauman, Zygmunt. 2003. "Utopia with no Topos." *History of the Human Sciences* 16(1): 11–25. <https://doi.org/10.1177/0952695103016001003>.
- Boym, Svetlana. 2001. *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books.

- Cavalcante Schuback, Marcia Sá. 2016. "The Reality of the Real: Commentaries on Questions of Socialist Realism." *Baltic Worlds* 9(4): 59–60.
- Chukhrov, Ketii. 2018. "Anagogia in Cosmism and Communism." *E-Flux Journal* 88.
- Czizewskij, A.Ł. (1924) 2015. "Fiziczeskije Faktory Istoriceskogo Processa." *Noosfera. Obszczestwo. Czelow* 3. <http://noocivil.esrae.ru/239-1358>.
- Engström, Maria. 2019. "Telluro-Cosmic Imperial Utopia and Contemporary Russian Art." In *The Post-Soviet Politics of Utopia: Language, Fiction and Fantasy in Modern Russia*, edited by Mikhail Suslov and Per-Arne Bodin. London: Bloomsbury Publishing. <https://doi.org/10.5040/9781788317078.ch-003>.
- Fiodorow, N.F. 1995. "Wopros o Bratstwie, Ili Rodstwie, o Priczinach Niebratskogo, Nierodstwiennogo t.je. Niemirnogo, Sostojanija Mira i o Sriedstwach k Wosstanowleniju Rodstwa (Zapiska Ot Nieuczennykh k Uczeny)." In *Sobranije Soczinienij w 4ch Tomach. Tom Pierwyj*, edited by S. G. Siemionowa. Moskwa: Izdatielskaja gruppa „Progress”.
- Gerovitch, Slava. 2017a. "New Soviet Man' Inside Machine." In *Soviet Space Mythologies: Public Images, Private Memories, and the Making of a Cultural Identity*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt15nmjd1.7>.
- . 2017b. "Remembering the Soviet Space Age." In *Soviet Space Mythologies Public Images, Private Memories, and the Making of a Cultural Identity*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt15nmjd1.11>.
- Gorbov, Alexander. n.d. "Zaryanka." *USSR-2061*. <http://2061.su/konkursy/litkonkurs-2/work/zaryanka/>.
- Groys, Boris. 2015. "Cosmic Anxiety: The Russian Case." *E-Flux Journal* 65.
- Jameson, Fredric. 2003. "Future City." *New Left Review* 21: 65–80.
- Kohonen, Iina. 2017a. "A Completely Ordinary Hero." In *Picturing The Cosmos: A Visual History of Early Soviet Space Endeavor*. Translated by Albion Butters and Tiina Hyytiäinen. Bristol: Intellect Books Ltd.
- . 2017b. "The Housebroken Hero." In *Picturing The Cosmos: A Visual History of Early Soviet Space Endeavor*. Translated by Albion Butters and Tiina Hyytiäinen. Bristol: Intellect Books Ltd.
- . 2017c. "The Tormented Hero." In *Picturing The Cosmos: A Visual History of Early Soviet Space Endeavor*. Translated by Albion Butters and Tiina Hyytiäinen. Bristol: Intellect Books Ltd.

- . 2017d. “Travelers in the Void.” In *Picturing The Cosmos: A Visual History of Early Soviet Space Endeavor*. Translated by Albion Butters and Tiina Hyytiäinen. Bristol: Intellect Books Ltd.
- Latour, Bruno. 2012. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Translated by Catherine Porter. Cambridge: Polity Press.
- . 2017. *Down To Earth: Politics in the New Climatic Regime*. Translated by Catherine Porter. Cambridge: Polity Press.
- Levitas, Ruth. 2013. *Utopia as Method: The Imaginary Reconstitution of Society*. London: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137314253>.
- , and Lucy Sargisson. 2013. “Utopia in Dark Times: Optimism/Pessimism and Utopia/Dystopia.” In *Dark Horizons: Science Fiction and the Dystopian Imagination*, edited by Tom Moylan and Raffaella Baccolini. New York: Routledge.
- Mitrofanowa, A.W. 2020. “Tieoľogija Oswoboźdienija w Sowriemiennoj Russkojazycznoj Fantastikie.” *Vek Globalizatsii*. <https://doi.org/10.30884/vglob/2020.02.11>.
- Oushankine, Serguei Alex. 2007. “‘We’re Nostalgic but We’re Not Crazy’: Retrofitting the Past in Russia.” *The Russian Review* 66(3): 451–482. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9434.2007.00453.x>.
- Sargent, Lyman Tower. 2006. “In Defense of Utopia.” *Diogenes* 53(1): 11–17. <https://doi.org/10.1177/0392192106062432>.
- Schwartz, Matthias. 2011. “A Dream Come True: Close Encounters with Outer Space in Soviet Popular Scientific Journals of the 1950s and 1960s.” In *Soviet Space Culture: Cosmic Enthusiasm in Socialist Societies*, edited by Eva Maurer et al. London: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230307049_18.
- Shpakov, Vladislav. 2013. “Show Me Your Documents!” In *USSR-2061*. Moscow: USSR-2061. <https://issuu.com/archy13/docs/ussr-2061>.
- Siddiqi, Asif. 2011. “From Cosmic Enthusiasm to Nostalgia for the Future.” In *Soviet Space Culture: Cosmic Enthusiasm in Socialist Societies*, edited by Eva Maurer et al. London: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230307049_21.
- Simakova, Marina. 2016. “No Man’s Space: On Russian Cosmism.” *E-Flux Journal* 74.
- Suvin, Darko. 2013. “Theses on Dystopia 2001.” In *Dark Horizons: Science Fiction and the Dystopian Imagination*, edited by Tom Moylan and Raffaella Baccolini. New York: Routledge.
- Sylvester, Roshanna P. 2011. “Let’s Find Out Where the Cosmonaut School Is.” In *Soviet Space Culture: Cosmic Enthusiasm in Socialist Societies*, edited by Eva Maurer et al. London: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230307049_10.

- USSR-2061. 2020a. "Project USSR-2061." Accessed April 5, 2020, www.2061.su.
- . 2020b. "Setting." Accessed April 5, 2020, www.2061.su/setting.
- Wallenstein, Sven-Olov. 2016. "Adorno's Realism." *Baltic Worlds* 9(4): 28–34.
- Wiernadskij, W.I. (1944) 2013. "Nieskolko Słow o Noosferie." *Noosfernyje Issledowanija* 3(1): 6–17.
- Zhilyaev, Arseny. 2018. "Optimists of the Future Past Perfect." *E-Flux Journal* 88.

ROMAN PRIVALOV – Doctoral Candidate in Political Science at Södertörn University, working on Russian space visions and policies in a context of a globally raising interest to space exploration. He has a Masters Degree in Media and Communications from Stockholm University. Privalov has previously worked as assistant producer and program planner for TV productions in Moscow (including Discovery), and as a museum guide for the National Museum of World Culture in Stockholm.

Address:

Department of Political Science
School of Social Sciences
Södertörn University
14189 Huddinge Sweden
email: roman.privalov@sh.se

Citation:

Privalov, Roman. 2021. „Is the Future Soviet? *USSR-2061* and the Reality of Utopia.” *Praktyka Teoretyczna* 3(41): 193–228.

DOI: 10.14746/prt.2021.3.10

Autor: Roman Privalov

Tytuł: Czy przyszłość jest radziecka? *USSR-2061* i rzeczywistość utopii

Abstrakt: *USSR-2061* to rosyjski futurystyczny projekt online, który prezentuje nowy ZSRR, wiek po locie Gagarina w kosmos. Artykuł łączy projekt z radzieckim kosmicznym utopizmem oraz nostalgią, która po nim pozostała, badając *USSR-2061* i jego artefakty przez pryzmat studiów nad utopiami. Szczególny nacisk położony zostaje na przenikające projekt napięcie pomiędzy jego utopizmem a pragnieniem realizmu, które usytuowane zostaje w ramach tradycyjnego toposu utopii, tj. tego jak osiągnąć rzeczywistość, a nie jedynie wyobrażeniową zmianę świata. Ów wymiar realistyczny powiązany jest z koncepcją utopii jako metody u Levitasa, co – jak dowodzi artykuł – utrudnia konstruowanie „obrazu przyszłości”, do którego zmierzają projekt. Zamiast tego, powstałe wizje i narracje albo pokrywają się z oficjalnym rosyjskim dyskursem politycznym wykorzystującym radziecką nostalgię, albo popadają w retrofuturystyczne powtórzenie satyrycznego ujęcia radzieckich dyskursów. Jednakże w *USSR-2061* występuje również inny sposób konstruowania utopii, choć nie zawsze jest on podkreślany. Aby uczynić utopię możliwą w anty-utopijnych czasach, należy przemyśleć jej warunki możliwości czy jej topos. W sensie teoretycznym, taką alternatywę przedstawia Latour w idei Ziemskości (*Terrestrial*) (2017), oznaczającej miejsce, które w utopijnych kategoriach poprzedza przekroczenie granicy pomiędzy rzeczywistym i wyobrażonym, politycznym i kulturowym. W tym

samym duchu, artykuł ukazuje *USSR-2061* jako próbę stworzenia nowej utopii poprzez przemyślenie przestrzeni. Pomocne w tym są odniesienia do idei kosmizmu u Władimira Wiernadskiego i Aleksandra Czyżewskiego, których związki z podejściem Latoura były już przedmiotem badań.

Słowa kluczowe: utopia, kosmos, ZSRR, Levitas, Latour