ISSN 2544-3186

Theory | Literature | Culture

# ER(R)GO

44 (1/2022)

Teoria | Literatura | Kultura



## paliwo/energia/kultura
## fuel/energy/culture

- energia humanistyki / energy (of the) humanities
- magia czarnego złota / magic of black gold
- entropie i transformacje / entropies and transformations
- bogactwo antropocenu / wealth of the anthropocene
- retoryka kryzysu / rhetoric of crisis
- ekologie i gospodarki / ecologies and economies
- iluzja postępu / illusion of progress

Anne Alombert • Daniel Banasiak • Agata Bielik-Robson
Zbigniew Feliszewski • Paweł Frelik • Maria Janoszka
Justyna Kłopotowska • Monika Kocot • Michał Krzykawski
Monika Lubińska • Mirosława Michalska-Suchanek • Bernard Stiegler

Theory | Literature | Culture

# ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura

Nr/No. 44 (1/2022)

redakcja numeru/issue editors
Michał Kisiel and Paweł Jędrzejko

UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

Wojciech Kalaga
Redaktor naczelny/Editor-in-Chief

## Redakcja / Editorial Team

Zastępcy redaktora naczelnego / Vice Editors-in-Chief: Paweł Jędrzejko, Marzena Kubisz
Sekretarz redakcji / Editorial Secretary: Marcin Mazurek
Członkowie redakcji / Issue Editors: Anna Kisiel, Michał Kisiel

## Redaktorzy numeru / Issue Editors

Michał Kisiel, Paweł Jędrzejko

## Rada naukowa / Academic Board

Fernando Andacht (Ottawa), Ian Buchanan (Wollongong), Jean-Claude Dupas (Lille),
Piotr Fast (Katowice), Ryszard Nycz (Kraków),
Giorgio Mariani (Rome), Libor Martinek (Opava–Wrocław),
John Matteson (New York), Floyd Merrell (Purdue),
Edward Możejko (Edmonton), Tadeusz Rachwał (Warszawa),
Erhard Reckwitz (Duisburg-Essen), Katarzyna Rosner (Warszawa),
Horst Ruthof (Murdoch), Bożena Shallcross (Chicago), Tadeusz Sławek (Katowice),
Andrzej Szahaj (Toruń), Lech Witkowski (Słupsk)

*W naszej wdzięcznej pamięci pozostają następujący Członkowie Rady naukowej*
*The following departed Members of the Academic Board remain in our grateful memory:*
Zygmunt Bauman (Leeds), Erazm Kuźma (Szczecin),
Emanuel Prower (Katowice), Anna Zeidler-Janiszewska (Łódź), Leonard Neuger (Kraków),
Alicja Helman (Kraków)

## Opracowanie wydawnicze / Production and DTP

Redaktor wydania / Production Editor: Gabriela Marszołek
Korektor / Copyeditor: Joanna Zwierzyńska
Skład i łamanie / Layout Editor: Paweł Jędrzejko

Niniejsza publikacja finansowana jest przez Uniwersytet Śląski w Katowicach
The present publication is financed by the University of Silesia in Katowice, Poland

UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH

Czasopismo wcześniej ukazywało się w formie drukowanej z identyfikatorem ISSN 1508-6305.
Wersją pierwotną referencyjną pisma jest wersja elektroniczna.

This journal was formerly published in print with the following identifier: ISSN 1508-6305.
The primary referential version of the journal is its electronic (online) version.

ISSN 2544-3186
doi: https://doi.org/10.31261/errgo.2022.44



(CC BY-SA 4.0)

Creative Commons Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe
Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International

# spis treści / table of contents


5 wstęp / editorial

Wojciech Kalaga — Er(r)go ..... 5 / 7

9 rozprawy – szkice – eseje / studies and essays

Anne Alombert — Jakie transformacje energetyczne na rzecz trzech ekologii? Entropie, ekologie i gospodarka w antropocenie ..... 11

Michał Krzykawski — Energia, praca i walka z entropią ..... 29

Monika Lubińska — Od rozproszenia do materializacji. Energia i entropia w sztukach wizualnych lat sześćdziesiątych a pierwszych dekad XXI wieku ..... 57

Paweł Frelik — Power Games: Towards the Rhetoric of Energy in Speculative Video Games ..... 75

95 interpretacje – wykładnie – analizy / interpretations – exegeses – analyses

Daniel Banasiak — Metafizyka *Ropy naftowej* Aleksieja Parszczikowa z zagadnień rosyjskiej petropoetyki ..... 97

Justyna Kłopotowska — Odhumanizowanie jednostki i demontaż wartości w *Oleju* Lukasa Bärfussa ..... 109

123 varia – antycypacje – kontynuacje / varia – follow-ups and anticipations

Zbigniew Feliszewski — Maszyna–podmiot–kultura. Debaty wokół postępu technicznego w Niemczech początku XX wieku ..... 125

Monika Kocot — Muzyczność "wielkiej fugi orfickiej" Stanisława Swena Czachorowskiego ..... 143

Maria Janoszka — Pytania o wartość. Ekonomiczne uwikłania jednostki i języka w *Wyznaniach* Jeana-Jacquesa Rousseau ..... 167

185 przekłady / translations

Bernard Stiegler — *Ergon* w erze antropocenu i nowe pytanie o bogactwo ..... 187

Agata Bielik-Robson — The New Humanities: In Search of Boundaries ..... 199

217 recenzje / reviews

Mirosława Michalska-Suchanek — Literatura rosyjsko-izraelska i jej mitotwórczy potencjał. Recenzja pozycji: Roman Katsman, *Vysshaya legkost' sozidaniya. Sleduyushchiye sto let russko-izrail'skoy literatury* (2021) ..... 219

229 streszczenia w języku polskim / summaries in polish

237 / 239 informacje dla autorów / info for contributors

*Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura*
*Er(r)go. Theory–Literature–Culture*
Nr / No. 44 (1/2022)
*paliwo/energia/kultura*
*fuel/energy/culture*
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.13687

…zbiorowa ślepota ludzkości: antropocen, entropocen. Mnożą się rozmaite entropie: entropia termodynamiczna, entropia biologiczna, entropia psychospołeczna, entropia informacyjna, antyentropia, antropia, negentropia. Niektórzy – nie wszyscy – zauważają pewne konsekwencje: niszczenie bioróżnorodności, nieuporządkowanie, dezorganizację, destrukcję socjoróżnorodności, rozprzestrzenianie fałszywych informacji, destrukturyzację, rozrzedzenie zasobów mineralnych, deregulację klimatu, niszczenie ekosystemów, topnienie lodowców, podnoszenie się poziomu mórz, fale upałów, powodzie, susze, rozproszenie uwagi, niszczenie umiejętności, marazm, apatię, depresje i samobójstwa, utratę zaufania, niezdolność do zawierzenia, upowszechniony mimetyzm, chaos molekularny; takie to skutki antropogenicznych wymuszeń. Na dodatek pchają się różne kapitalizmy: konsumencki, komputacjonalistyczny, komputacyjny (to chyba to samo) i jeszcze petrokapitalizm. Krótko mówiąc, znajdujemy się w nędzy symbolicznej i nie tylko.

A co musi człowiek? Ktoś proponuje: Człowiek musi wyjść z natury, aby przestać zadawać jej gwałt.

W przestrzeni numeru jak zwykle wielka aktywność: monstrualne algi kolonizują Lagunę Wenecką, rozum przekształca się w nierozum, *homo faber* wymyśla się na nowo, smar i brud przyklejają się do naszych sumień, Bärfuss bruka swoje gniazdo, a negacja cicho i stopniowo przejmuje rządy. Pusta figura epizodyczna myśli marszem swoich kiszek, *neganthropos* zajmuje miejsce *anthropos*, metarealiści korzystają z *metaboły*, popęd niszczy swój obiekt, konsumując go, algorytmy gramatyzują codzienne czynności. Niejaki Edgar penetruje łono ziemi, uśmiechając się przy tym zachwycony, Elsa żyje ze swoimi niskimi pobudkami w Ewangelii gówna, a Eva szaleje, widzi i słyszy rzeczy, których nie ma, ulega duchowemu rozpadowi, degradacji i złym wizjom oraz sama niszczy się wewnętrznie, tak że w końcu przypomina kurewkę kopalnianą. Jakby tego było mało, energia libidalna staje się bezużyteczna i niesprawna, pomniki służą zapominaniu przyszłości, ropa wybiera trzecią drogę wyjścia tam, gdzie trzeciego wyjścia nie ma, wrogie postawy wracają karmicznie do ich sprawców, życie domowe toczy gangrena massmedialnej konsumpcji, Szwajcarzy czują się w więzieniu bezpiecznie, bez obawy, że zostaną napadnięci. Pewien Rousseau potrzebuje publiczności, łączy pogardę dla pieniędzy z wielkim skąpstwem, zaś choroba cewki moczowej dręczy go przez całe życie. Protezy przekształcają się w suwerenne byty, pozbawiony lustrzanego odbicia student staje się ledwie połową siebie, dorycka, ciężka nuta strąca ozdobny liść akantu, Maria-android

gra ciałem, uwodzi i sieje destrukcję, Schopenhauerowski młyn życia i śmierci przemiela jednostkową egzystencję, by się nią pożywić, rozkiełznany podmiot kalkulującej racjonalności okazuje się źródłem nieograniczonej przemocy wobec bycia, Brecht odrzuca całość, by możliwe stało się poznanie i wreszcie człowiek zostaje zrównany ze światem nie-ludzi. Czy można się zatem dziwić, że internacja cierpi męki?

Nowe postaci pojawiają się w naszym mikrokosmocie: Bernard Stiegler, Nicolas Georgescu-Roegen, Maël Montévil, Wolfgang Streeck, Katherine Hayles, Mihaly Csikszentmihalyi, Amartya Sen, Rudolf Clausius, Erwin Schrödinger, Hans Haacke, Robert Smithson, Peter Blamey, David Haines, Joyce Hinterding, Olafur Eliasson, Lukas Bärfuss, André Gorz, René Passet, Henri Poincaré, Imre Szeman, Alfred Lotka, Ludwig von Bertalanffy. A obok nich rozmaite twory, stwory i przetwory: organy egzosomatyczne, cyfrowe feromony, krew planety, srebrne jajo świata, szkodliwy kult tyrania, rozmyślna amnezja energetyczna, merkuriańskie eksperymenty, barokowe interteksty, niewiasta uosabiająca ropę, pachnąca ropą pościel, utkane z ropy marzenia senne, naciskacze guzików i uczeni idioci, pośmiertne bytowanie, faszystowskie państwo mrówek (czy czegoś nam to przypadkiem nie przypomina?), świato-obrazy i mito-obrazy, polifonia budynków, katedr i witraży, kulturowa krótkowzroczność, imaginaria hegemoniczne i alternatywne, zinstytucjonalizowany rabunek, dysonans ludonarracyjny, entropijny materializm, petronowoczesność, energia Mako, ekstraktywizm, petrokultury, (post)kolonialny pęd petroideologiczny, społeczeństwa postspołeczne, estetyka entropijna, wielkie przyspieszenie, przebodźcowanie, dyssypatywność. A nad tym wszystkim rzeczy wielkie: Substancja, Modus, Wieczność, Trwanie, Nieskończoność.

No i nigdy za wiele dociekliwych pytań: Którędy na lewo? Czy istnieje coś takiego jak całość czy sens? Co i jak robić, pracując? Czym jest bogactwo? Jak pęta zamienić w więzy miłości? Co począć z naszą pracą i z naszej pracy? Jak poprzez pracę uratować świat? Czymże jest w ogóle energia? Dlaczego gry wideo nie pomagają w ratowaniu planety? Jak nauczyć się wzrastać inaczej i lepiej? I wreszcie newralgiczne: Mniej czy więcej człowieka?

A w powietrzu czuć coraz większe szaleństwo.

*Wojciech Kalaga*
https://orcid.org/0000-0003-4874-9734

*Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura*
*Er(r)go. Theory–Literature–Culture*
Nr / No. 44 (1/2022)
*paliwo/energia/kultura*
*fuel/energy/culture*
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.13687

…humanity's collective blindness: anthropocene, entropocene. Various entropies multiply: thermodynamic entropy, biological entropy, psychosocial entropy, informational entropy, anti-entropy, anthropy, negentropy. Some – not all – point out certain consequences: devastation of biodiversity, disorder, disorganisation, destruction of sociodiversity, dissemination of false information, destructuring, attenuation of mineral resources, deregulation of climate, annihilation of ecosystems, melting glaciers, the rise of sea levels, heatwaves, floods, and droughts, dissipation of mind, disintegration of skills, malaise, apathy, depressions and suicides, loss of trust, deprivation of credence, widespread mimetism, molecular chaos; such are the effects of anthropogenic pressures. And on top of that, various capitalisms are pushing in: consumerist, computationalist, computational (sounds like the same thing), and petro-capitalism. In short, we find ourselves in symbolic poverty and more.

So what does one have to do? Someone suggests: one has to leave nature to stop inflicting damage on her.

As usual, a lot of things are happening in the issue's space: monstrous algae colonize the Venetian Lagoon, reason transforms into non-reason, *homo faber* reinvents itself, grease and dirt stick to our consciences, Bärfuss befouls his own nest, and negation, quietly and gradually, seizes power. An empty episodic figure thinks in the rhythm of its bowels, *neganthropos* replaces *anthropos*, metarealists use the *metabole*, desire destroys its own object by consuming it, algorithms grammatise everyday activities. A certain Edgar, smiling delightedly, penetrates the womb of the earth, Elsa lives with her low incentives in the Gospel of shit, and Eva goes crazy, sees and hears things that are not there, undergoes spiritual decay and degradation, succumbs to bad visions, and destroys herself internally to finally resemble a little coal-mine whore. As if that's not enough, libidinal energy becomes useless and dysfunctional, monuments serve to forget the future, oil takes the third way out where there is no third way, hostile attitudes return karmically to their perpetrators, domestic life is ravaged by the gangrene of mass media consumption, the Swiss feel safe in prison, without fear of being assaulted. One Rousseau needs publicity, combines contempt for money with great parsimony, while being tormented by urethral disease throughout his whole life. Prostheses turn into autonomous beings, a student, deprived of his mirror reflection, becomes merely a half of himself, a heavy Doric note knocks down an ornamental acanthus leaf, Maria the android uses her body, seduces and wreaks havoc, Schopenhauer's

mill of life and death grinds individual existence to feed on it, unbridled subject of calculating rationality turns out to be the source of unlimited violence against being, Brecht rejects wholeness to make cognition possible, and finally, man is equated with the world of non-humans. Should one be surprised then, that the internation suffers torment?

New characters appear in our microcosm: Bernard Stiegler, Nicolas Georgescu-Roegen, Maël Montévil, Wolfgang Streeck, Katherine Hayles, Mihaly Csikszentmihalyi, Amartya Sen, Rudolf Clausius, Erwin Schrödinger, Hans Haacke, Robert Smithson, Peter Blamey, David Haines, Joyce Hinterding, Olafur Eliasson, Lukas Bärfuss, André Gorz, René Passet, Henri Poincaré, Imre Szeman, Alfred Lotka, Ludwig von Bertalanffy. And alongside them, various creations, creatures, and formations: exosomatic organs, digital pheromones, blood of the planet, the silver egg of the world, damaging cult of slogging, premeditated energy amnesia, Mercurian experiments, baroque intertexts, a woman personifying oil, bedsheets smelling of oil, dreams woven from oil, button-pushers and learned idiots, posthumous existence, the fascist state of ants (doesn't it sound familiar?), world-images and myth-images, polyphony of buildings, cathedrals and stained-glass windows, cultural myopia, hegemonic and alternative imaginaries, institutionalised robbery, ludonarrative dissonance, entropic materialism, petromodernity, Mako energy, extractivism, petrocultures, petro-ideological (post)colonial rush, post-social societies, entropic aesthetics, great acceleration, overstimulation, dissipativity. And above all these, the great things: Substance, Modus, Eternity, Continuance, Infinity.

And never too many inquisitive questions: Which way to the left? Is there such a thing as wholeness or meaning? What to do and how to do it while working? What is wealth? How to turn tethers into bonds of love? What to do with our work and from our work? How to save the world through work? What is energy anyway? Why don't video games help save the planet? How to learn to grow differently and better? And finally the critical: Less or more of the human?

And in the air, a growing sense of madness.

*Wojciech Kalaga*
https://orcid.org/0000-0003-4874-9734

rozprawy | szkice | eseje

ER(R)GO

studies | and | essays

Anne Alombert
Université Paris 8
https://orcid.org/0000-0003-0390-0939

*Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura*
*Er(r)go. Theory–Literature–Culture*
Nr / No. 44 (1/2022)
*paliwo/energia/kultura*
*fuel/energy/culture*
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.12260

# Jakie transformacje energetyczne na rzecz trzech ekologii? Entropie, ekologie i gospodarka w antropocenie

What Energy Transitions for the Three Ecologies? Entropies, Ecologies and Economy in the Anthropocene Era

Abstract: This article considers the contemporary ecological crisis a triple problem of environmental ecology, mental ecology and social ecology: while natural ecosystems are threatened by industrial infrastructures, which exploit mineral resources at the service of a globalized consumerist economy, psychic and social ecosystems are threatened by connected devices, which exploit libidinal resources at the service of attention economy and data economy. This triple ecological crisis is described in the article as a process of increasing entropy at different levels (thermodynamic, biological and informational or psycho-social levels). In order to reverse this process a double energetic transition is needed – a transition which would save and take care of energy generated from mineral resources, as well as of psychic and libidinal energy. The article relies on the works of Nicholas Georgescu-Roegen and Bernard Stiegler, who envisage this transition as a fight against the increase in entropy on the physical and environmental levels on the one hand, and on the psychic, technical and social levels on the other.

Keywords: ecology, economy, entropy, energy, Anthropocene, Entropocene, Félix Guattari, Nicholas Georgescu-Roegen, Bernard Stiegler

## Wprowadzenie

W opublikowanej w 1989 roku książce *Les Trois Écologies* Félix Guattari zachęcał do tego, aby na kwestię ekologiczną spojrzeć w sposób systematyczny: "Zaburzenie ekologiczne środowiska" należało według niego rozpatrywać jako "widoczną część głębszego i dużo poważniejszego zła, które wiąże się ze sposobami życia i bycia w społeczeństwie na tej planecie". To, co Guattari nazywał wówczas "ekologią środowiskową", winno zatem "być ujmowane w ścisłym połączeniu z ekologią społeczną i ekologią mentalną": "oddzielne rozpatrywanie tego, co oddziałuje na psychikę, *socius* i środowisko jest niewłaściwe. […] Odtąd należałoby spojrzeć na świat przez trzy zamienne szkła powiększające, jakimi są

opisywane trzy punkty widzenia"[1]. Dla Guattariego kwestia ekologiczna nie była zatem wyłącznie kwestią środowiskową, lecz również kwestią psychospołeczną: problemem ekologicznym nie jest wyłącznie pojawienie się "mutujących się i monstrualnych alg, które kolonizują Lagunę Wenecką", stanowiąc zagrożenie dla środowiska naturalnego. Jest nim również rozprzestrzenianie się "populacji obrazów i 'zdegenerowanych' wypowiedzi", emitowanych za pośrednictwem "ekranów telewizyjnych" oraz wnikających do domów i stanowiących zagrożenie dla środowiska psychicznego[2]; problemem ekologicznym nie jest wyłącznie niszczenie bioróżnorodności i wymieranie gatunków zwierząt. Jest nim również destrukcja socjoróżnorodności i wymieranie niektórych języków ludzkich[3]; wreszcie problemu ekologicznego nie stanowi wyłącznie rozchwiana równowaga biosfery. Jest nim również "rozpad" jednostkowych i zbiorowych sposobów życia oraz "standaryzacja" zachowań[4]. Krótko mówiąc, według Guattariego, "jedynie połączenie ze sobą i wspólne wyartykułowanie […] tych trzech rejestrów ekologicznych: rejestru środowiskowego, rejestru stosunków społecznych i rejestru ludzkiej podmiotowości, mogłoby rzucić właściwe światło na te kwestie"[5].

W niniejszym artykule takie właśnie połączenie chciałabym zaproponować, obierając za punkt wyjścia pojęcie entropii, a także bazując na refleksjach, jakich stało się ono przedmiotem w ostatnich pracach Bernarda Stieglera. Uderzającym jest bowiem fakt, że tak jak Guattari kładł nacisk na konieczność rozróżnienia i połączenia trzech rodzajów ekologii (środowiskowej, mentalnej i społecznej), tak samo Stiegler kładzie nacisk na rozróżnienie i połączenie trzech rodzajów entropii: entropii na płaszczyźnie termodynamicznej, entropii na płaszczyźnie biologicznej i entropii na płaszczyźnie informacyjnej lub psychospołecznej. Takie

1. Félix Guattari, *Les Trois Écologies* (Paris: Galilée, 1989), 32. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia cytatów pochodzą od tłumacza.

2. "Naturę od kultury można oddzielić w stopniu mniejszym niż kiedykolwiek wcześniej, toteż musimy nauczyć się patrzeć 'transwersalnie' na interakcje zachodzące między ekosystemami, mechanosferą oraz indywidualnymi i społecznymi uniwersami odniesieniowymi. Tak jak zmutowane i monstrualne algi kolonizują Lagunę Wenecką, tak ekrany telewizyjne przepełnia populacja obrazów i 'zdegenerowanych' wypowiedzi" (Guattari, *Les Trois Écologies*, 35).

3. "Wymierają nie tylko gatunki. Odchodzą również słowa, zdania, gesty ludzkiej solidarności" (Guattari, *Les Trois Écologies*, 35).

4. "Planeta Ziemia zaznaje intensywnych przekształceń technonaukowych, które skutkują powstawaniem zjawisk rozchwiania równowagi ekologicznej, co ostatecznie zagraża implantacji życia na jej powierzchni. Równolegle do tych zaburzeń, ludzkie sposoby życia, jednostkowe i zbiorowe, ewoluują ku stopniowemu rozpadowi. Sieci pokrewieństwa ulegają zredukowaniu do minimum, życie domowe toczy gangrena massmedialnej konsumpcji, życie małżeńskie i rodzinne często wapnieją poprzez coś w rodzaju standaryzacji zachowań" (Guattari, *Les Trois Écologies*, 12).

5. Guattari, *Les Trois Écologies*, 13.

połączenie skłania Stieglera do opisania antropocenu jako "entropocenu"[6], a więc jako procesu wielopłaszczyznowego wzrostu entropii. W istocie, według Stieglera, "rozmaite deregulacje, które charakteryzują obecne stadium ery antropocenu *w całości* polegają na wzroście entropii termodynamicznej (rozproszenie energii), biologicznej (uszczuplenie bioróżnorodności) i informacyjnej (sprowadzenie umiejętności do danych i obliczeń informacyjnych, a także – korelatywnie – utrata kredytu zaufania, niezdolność do zawierzenia, upowszechniony mimetyzm"[7].

Zestawienie refleksji Guattariego (dotyczących trzech ekologii) i refleksji Stieglera (dotyczących trzech entropii) zachęca do spojrzenia na antropocen jako podwójny kryzys ekologiczny i entropijny: kryzys ekologii środowiskowej, który polega na wytwarzaniu entropii na płaszczyźnie termodynamicznej i biologicznej (rozproszenie energii, rozrzedzenie zasobów mineralnych, deregulacja klimatu, niszczenie ekosystemów, uszczuplenie bioróżnorodności), w połączeniu z kryzysem ekologii mentalnej i społecznej, który charakteryzuje wytwarzanie entropii informacyjnej i psychospołecznej (rozproszenie uwagi, rozprzestrzenianie fałszywych informacji, niszczenie lub automatyzacja umiejętności, uszczuplenie różnorodności kulturowej i społecznej). Dlatego też w ten sposób rozumiana ekologia byłaby zarazem "troską o otoczenie życiowe" biologiczne (jako walka przeciwko entropii termodynamicznej i biologicznej) oraz "troską o otoczenie życiowe" noetyczne (jako walka przeciwko entropii informacyjnej i psychospołecznej)[8].

Nierozłączny charakter tych dwóch kwestii uległ zresztą pewnemu wyostrzeniu w kontekście pandemii COVID-19, która idzie dzisiaj w parze z "infodemią": jak podkreśla Światowa Organizacja Zdrowia w stanowisku z 23 września 2020 roku, rozprzestrzenianie się wirusa jest bezpośrednio związane z propagowaniem

6. "Nasza główna teza głosi, że era antropocenu może zostać opisana jako era entropocenu, ponieważ erę tę charakteryzuje przede wszystkim masowy wzrost entropii we wszystkich postaciach: entropii fizycznej, biologicznej i informacyjnej" (Bernard Stiegler avec le Collectif Internation, *Bifurquer. "Il n'y a pas d'alternative"* (Paris: Les liens qui libèrent, 2020), 12.

7. Bernard Stiegler avec le Collectif Internation, *Bifurquer*, 37. "Tymczasem w epoce kapitalizmu przemysłowego […] dominujący model gospodarczy bagatelizował biofizyczne warunki i granice ewolucji egzosomatycznej. Doprowadziło to do upowszechnionego wzrostu entropii nie tylko na płaszczyźnie termodynamicznej (koncentracja energii antropijnej w postaci gazów cieplarnianych w atmosferze) i na płaszczyźnie biologicznej (niszczenie bioróżnorodności), lecz również na płaszczyźnie informacyjnej (postprawda) i psychospołecznej (niszczenie wspólnych umiejętności, masowe uzależnienie i niedostatek psychiczny)" (128).

8. Na pytanie: "Jak Pan definiuje ekologię?" André Gorz odpowiedział następująco: "Ze wszystkich możliwych definicji chciałbym przede wszystkim uprzywilejować tę najmniej naukową, która leży u źródeł ruchu ekologicznego i która mówi, że ekologia jest troską o otoczenie życiowe jako coś, co determinuje jakość życia i jakość danej cywilizacji" (Jean Zin, "André Gorz, pionier de l'écologie politique", w: *André Gorz, un penseur pour le XXI^e siècle*, red. Christophe Fourel (Paris: La Découverte, 2009), 57–75.

"fałszywych i wprowadzających w błąd informacji"[9], w czasie rzeczywistym i w skali planetarnej, za pośrednictwem cyfrowych sieci mediów społecznościowych, które obiegają biosferę. O ile zatem pojawienie się wirusa typu COVID-19 w łonie gatunku ludzkiego jest bezpośrednio związane z dysrupcjami ekosystemów za sprawą działalności przemysłowej[10], a więc z problemem ekologii środowiskowej, o tyle możliwość kontrolowania rozprzestrzeniania się wirusa jest w poważnym stopniu osłabiana przez przeciążenie informacyjne i szerzenie niepoświadczonych informacji, które powodują utratę wiary w tradycyjne instytucje naukowe, a tym samym rodzą problem ekologii mentalnej i społecznej. Krótko mówiąc, tak jak zachodzi konieczność odejścia od gospodarki "węglowej", która powoduje rozregulowanie klimatu i patologie fizjologiczne, tak równie konieczne wydaje się odejście od *data economy*, która rodzi zachowania "infodemiczne" i patologie psychiczne.

Troska o ochronę i kultywowanie ekosystemów naturalnych, zagrożonych przez produktywistyczny kapitalizm przemysłowy, który eksploatuje zasoby mineralne, wydaje się wewnętrznie powiązana z troską o ochronę ekosystemów psychicznych i społecznych, zagrożonych przez kapitalizm konsumencki i komputacyjny, który eksploatuje zasoby libidalne. Albowiem, bez względu na to, czy chodzi o zasoby naturalne, które pozwalają na wytwarzanie i użycie połączonych ze sobą urządzeń, czy też o zasoby popędowe, które pozwalają na konsumowanie jednostek żyjących w coraz głębszym zamknięciu, w ostateczności dochodzimy do pytania o odnowienie energii (pochodzących z paliw kopalnych lub psychicznych). Tak jak zachodzi konieczność przemyślenia transformacji energetycznej w polu ekologii środowiskowej, poprzez rozważne gospodarowanie energiami kopalnymi i uruchomienie energii odnawialnych, tak równie konieczne wydaje się przemyślenie transformacji energetycznej w polu ekologii mentalnej i społecznej, poprzez rozważne gospodarowanie i odnowę energii psychicznych i społecznych. O kwestii "transformacji energetycznej", często przedstawianej w liczbie pojedynczej, warto zatem mówić w liczbie mnogiej. Przedmiotem debaty winny być bowiem *transformacje* energetyczne (fizyczne i psychiczne, mineralne i libidalne).

Wychodząc od zaproponowanego opisu antropocenu jako kryzysu "trzech ekologii", charakteryzującego się wzrostem trzech entropii (termodynamicznej, środowiskowej i psychospołecznej), w dalszej części artykułu postaram się

9. "Managing the COVID-19 infodemic: Promoting healthy behaviours and mitigating the harm from misinformation and disinformation". Joint statement by WHO, UN, UNICEF, UNDP, UNESCO, UNAIDS, ITU, UN Global Pulse, and IFRC, https://www.who.int/news/item/23-09-2020-managing-the-covid-19-infodemic-promoting-healthy-behaviours-and-mitigating-the-harm-from-misinformation-and-disinformation (25.04.2021).

10. Sonia Shah, "Dlaczego pandemie są coraz częstsze?", przeł. Zbigniew M. Kowalewski, *Le Monde diplomatique*, 2(162), https://monde-diplomatique.pl/dlaczego-pandemie-sa-coraz-czestsze/ (25.04.2021).

wytyczyć kilka ścieżek celem przemyślenia takiej podwójnej transformacji energetycznej – transformacji energii fizycznych i mineralnych oraz transformacji energii psychicznych i libidalnych. W swoich analizach będę bazowała na pracach Nicolasa Georgescu-Roegena i Bernarda Stieglera, którzy, każdy na swój sposób, proponują, aby taką transformację przemyśleć jako walkę przeciwko wzrostowi entropii – z jednej strony na płaszczyźnie fizycznej i środowiskowej, a z drugiej strony na płaszczyźnie psychicznej, technicznej i społecznej. Jak zobaczymy, kwestia ekologii, której daleko do kwestii dotyczącej "malutkiej mniejszości rozkochanych w naturze i uprawnionych specjalistów"[11], staje się dzisiaj kwestią samej ekonomii. Dotyczy ona bowiem gospodarowania zasobami fizycznymi (poprzez uruchomienie energii odnawialnych) oraz gospodarowania zasobami psychicznymi (poprzez sublimowanie energii popędowych w obiekty pragnień i aktywności społeczne).

## Antropocen jako entropocen: entropijny kryzys trzech ekologii

Obecne stadium antropocenu, które odpowiada stadium kapitalizmu cyfrowego i gospodarce opartej na danych (które z kolei zastępują kapitalizm epoki fordyzmu i gospodarkę konsumencką lub się z nimi łączą), charakteryzuje wzrost entropii na poziomie ekosystemów i organizacji biologicznych, w odniesieniu do jednostek i organizacji psychicznych, a także na płaszczyźnie społeczeństw i organizacji społecznych. Nim zobaczymy sposób, w jaki tego rodzaju "entropizacja" objawia się na tych różnych polach, warto przypomnieć klasyczną definicję entropii, która wyłoniła się wraz z fizyką termodynamiczną w epoce rewolucji przemysłowej i maszyn cieplnych, a więc u początków tego, co miało stać się później antropocenem.

## Entropia: rozpad energii, dezorganizacja, bezład, inercja

W klasycznym rozumieniu, w fizyce termodynamicznej, entropia jest "miarą energii, która w danym układzie jest bezużyteczna"[12]: wzrost entropii danego układu termodynamicznego odpowiada zatem rozpadowi lub rozproszeniu energii, która ze stanu dostępnego lub swobodnego (stanu "energii, którą człowiek może niemal

11. Guattari, *Les Trois Écologies*, 39.

12. Zob. Nicolas Georgescu-Roegen, "The Entropy Law and the Economic Problem", w: *Energy and Economic Myths. Institutional and Analytical Economic Essays* (New York: Pergamon, 1976), 54.

całkowicie rozporządzać") przechodzi w stan bezużyteczny i związany (stan "energii, której człowiek nie może w żaden sposób użyć"[13]). Rzecz idzie tutaj o to, że przekształcenie układu tak naprawdę nie odpowiada zużyciu energii, lecz zmianie stanu energii. Przyjrzyjmy się przykładowi przywołanemu przez Georgescu-Roegena: "[G]dy spalamy kawałek węgla, jego energia chemiczna ani nie ulega pomniejszeniu, ani nie rośnie. Jednak jego początkowa energia swobodna uległa takiemu rozproszeniu pod postacią ciepła, dymu i popiołu, że człowiek nie jest już w stanie jej użyć"[14]. Energia została zatem zachowana, jednak uległa rozpadowi. Nastąpił on w momencie przejścia ze struktury uporządkowanej (konfiguracja nieprawdopodobna) do stanu rozproszenia i bezładu (konfiguracja o większym prawdopodobieństwie):

> energia swobodna [użyteczna, A.A.] implikuje pewną uporządkowaną strukturę, porównywalną do sklepu, w którym wszystkie rodzaje mięsa znajdują się na jednej półce, warzywa na innej itd. Natomiast energia związana [bezużyteczna, A.A.] jest energią bezładnie rozproszoną, porównywalną do tego samego sklepu, w który uderzyło tornado"[15].

To dlatego właśnie entropię można zdefiniować jako "miarę nieporządku"[16]. W sensie termodynamicznym wytwarzanie entropii może zatem być również określone jako "dążenie do dezorganizacji, destrukturyzacji i bezładu"[17], które odnosi się do rozproszenia i rozpadu energii (energia przechodzi ze stanu używalnego do stanu nieużywalnego i z konfiguracji nieprawdopodobnej do konfiguracji o dużym prawdopodobieństwie). W szerszym, wykraczającym poza termodynamikę rozumieniu proces entropijny jest "procesem, w trakcie którego układ dąży do wyczerpania swojego potencjału dynamicznego, a także zdolności do samozachowania i odnowy"[18], rozpraszając własną energię i stopniowo osiągając stan inercji.

## Siły antropogeniczne i entropia środowiskowa: rozproszenie zasobów, dezorganizacja ekosystemów i redukcja bioróżnorodności

W odniesieniu do pola ekologii środowiskowej badania prowadzone przez Maëla Montévila w dziedzinie biologii teoretycznej dowodzą, że rozrzedzenie zasobów energetycznych, niszczenie ekosystemów i redukcję bioróżnorodności jako cechy

13. Georgescu-Roegen, "The Entropy Law and the Economic Problem", 54.
14. Georgescu-Roegen, "The Entropy Law and the Economic Problem", 54.
15. Georgescu-Roegen, "The Entropy Law and the Economic Problem", 54.
16. Georgescu-Roegen, "The Entropy Law and the Economic Problem", 54.
17. Anne Alombert, Michał Krzykawski, "Vocabulaire de l'Internation", *Appareil*, opublikowano 3 lutego 2021, http://journals.openedition.org/appareil/3752 (10.01.2022).
18. Anne Alombert, Michał Krzykawski, "Vocabulaire de l'Internation".

charakterystyczne antropocenu można zinterpretować jako zjawiska entropijne[19]: wytwarzanie artefaktów generuje rozproszenie zasobów mineralnych lub energetycznych, podczas gdy zaburzenia klimatyczne spowodowane przez "siły antropogeniczne" prowadzą do "desynchronizacji" między populacjami (roślin i zwierząt), dezorganizacji ekosystemów i utraty biologicznych osobliwości. W zakresie, w jakim zagrożone dzisiaj organizmy żywe tworzą to, co Norbert Wiener opisał jako "wysepki malejącej entropii w świecie, w którym entropia ogólna nie przestaje rosnąć"[20] (ze względu na organizację tychże organizmów, ich dywersyfikację i historyczność), ich wymieranie wiąże się z przyspieszeniem entropijnego stawania się wszechświata. Jak jednak podkreśla wielu badaczy antropocenu, dysrupcje ekosystemów szybko odbijają się na życiu społeczeństw ludzkich, ciągnąc za sobą klęski żywiołowe, kryzysy sanitarne, konflikty gospodarcze i polityczne. To dlatego właśnie argumentują oni, że odtąd konieczne jest podjęcie wspólnego działania celem podtrzymania systemu Ziemi w stanie, w którym pozostaje on możliwy do zasiedlenia, co wymaga "dogłębnej reorientacji ludzkich wartości, zachowań, instytucji, gospodarek i technologii"[21].

## Dysrupcja cyfrowa i entropia społeczna: osłabienie instytucji, destrukturyzacja społeczeństw i likwidacja lokalności

Taka reorientacja wydaje się jednak trudna do wyobrażenia w aktualnym kontekście, zwłaszcza dlatego, że również pole ekologii społecznej wydaje się królestwem entropii. Socjolog Wolfgang Streeck opisuje obecny kryzys systemu kapitalistycznego jako "wiek entropii społecznej"[22]. Chce on w ten sposób podkreślić, że "koniec" kapitalizmu bynajmniej nie pozwala na wyłonienie się nowego porządku politycznego lub nowych organizacji gospodarczych i społecznych. Charakteryzuje go natomiast dezintegracja systemu, wywołana ciężarem jego wewnętrznych sprzeczności (obniżka wzrostu, upadek demokracji, akumulacja nierówności i długów, urynkowienie pracy, ziemi i pieniądza, systemowy bez-

19. Maël Montévil, "Entropies and the Anthropocene crisis", *AI & Society: Knowledge, Culture and Communication*, opublikowano 15 maja 2021, https://doi.org/10.1007/s00146-021-01221-0 (18.05.2021).

20. Norbert Wiener, *The Human Use of Human Beings. Cybernetics and Society* (London: Free Associated Books, 1989), 36.

21. Will Steffen et al. (August 14, 2018), "Trajectories of the Earth System in the Anthropocene", *PNAS*, 115 (33) (2018), 8252–8259.

22. Wolfgang Streeck, *How Will Capitalism End? Esssays on a Failing System* (London and New York: Verso, 2017).

ład, korupcja, upowszechniona demoralizacja itd.). Według Streecka ten okres bezładu, nie prowadząc bynajmniej do alternatywnego porządku, zradza społeczeństwa "postspołeczne" i "niedoinstytucjonalizowane". Tego rodzaju społeczeństwa charakteryzują niestabilne i mało wiarygodne struktury, które nie tworzą już miejsc solidarności i nie dostarczają już jednostkom norm dla prowadzonych przez nie egzystencji: jednostki są zatem narażone na wszelkiego rodzaju perturbacje i wypadki oraz są skazane na rozwijanie indywidualnych strategii adaptacji i przetrwania, wykazując przy tym niezdolność do kolektywnej organizacji, aby wykoncypować i wytworzyć inną przyszłość. Nie ulega wątpliwości, że dysrupcja cyfrowa nie pozostaje bez winy w odniesieniu do takiego entropijnego stawania się struktur społecznych, w których dochodzi do zwarcia za sprawą ciągłej innowacji technologicznej. Bagatelizując lokalne regulacje gospodarcze[23], nie pozostawia ona tradycyjnym organizacjom czasu potrzebnego na odnowę, przyczyniając się w ten sposób do osłabienia instytucji politycznych i lokalnych systemów społecznych (rodzinnych, akademickich, językowych, prawnych), którym grozi "suwerenność funkcjonalna"[24] platform egzosferycznych.

## Zerwanie digitalne i entropia psychiczna: rozszczepienie uwagi, dezorganizacja ja i utrata kreatywności

Z perspektywy ekologii mentalnej technologie cyfrowe obsługujące *data economy* wydają się odgrywać kluczową rolę w wytwarzaniu entropii psychicznej. Prace Katherine Hayles pokazały, że przejście od pisma drukowanego i literowego do pisma elektronicznego i digitalnego odpowiada przejściu od głębokiej uwagi (skoncentrowanie na jednym przedmiocie przez dłuższy czas) do hiperuwagi (rozszczepienie uwagi na kilka zadań jednocześnie)[25]. Jonathan Crary podkreśla z kolei, że połączone ze sobą obiekty i środowiska, stymulując i przyciągając podmioty, stopniowo niszczą zdolności zachowania koncentracji i cierpliwości, tworzenia obrazów w wyobraźni i rzucania siebie, w przyszłość [*projection*][26]. Według psy-

23. Evgeny Morozov, "Résister à l'ubérisation du monde", *Le Monde diplomatique*, septembre 2015, 1–22, https://www.monde-diplomatique.fr/2015/09/MOROZOV/53676 (24.04.2021).

24. Frank Pasquale, "From Territorial to Functional Sovereignty: The Case of Amazon", *OpenDemocracy*, opublikowano 5 stycznia 2018, https://www.opendemocracy.net/en/digitaliberties/from-territorial-to-functional-sovereignty-case-of-amazon/ (25.04.2021).

25. N. Katherine Hayles, "Hyper and Deep Attention: the Generational Divide in Cognitive Modes", *Profession* (2007), 187–199.

26. Jonathan Crary, *24/7. Późny kapitalizm i koniec snu*, przeł. Dariusz Żukowski (Kraków: Karakter, 2019).

chologa Mihalyia Csikszentmihalyiego taki stan nieuporządkowania psychicznego, w którym uwaga podmiotu jest bezustannie odwracana i pochłaniana przez obiekty lub zadania, których on sam nie wybrał, może zostać opisany jako "entropia psychiczna", odpowiadająca dezorganizacji własnego ja[27]: podmiot staje się niezdolny do obsadzenia własną uwagą obiektów i podążania za długofalowymi celami. Wówczas jego energia psychiczna (opisywana przez Freuda jako energia libidalna) staje się bezużyteczna i niesprawna, ponieważ jest rozproszona i rozszczepiona, a nie skupiona na obsadzonym i pożądanym obiekcie. Tymczasem stany optymalnego doświadczenia (charakteryzujące się radością oraz głęboką i trwałą satysfakcją) osiągamy wtedy, gdy podmiot zdoła dokonać czegoś nowego za cenę wysiłku koncentracji, podczas którego udaje mu się przekierować własną energię na jakiś unikalny obiekt. Po takim wysiłku, który może być jednostkowy lub zbiorowy, indywiduum czuje się zarazem ubogacone i zunifikowane, odczuwa spójność z samym sobą i z otaczającym go światem, posiada zdolność angażowania się w projekty długofalowe, ćwiczenia własnej kreatywności i wytwarzania nowości.

## Wyjść z entropocenu: gospodarka jako walka z entropiami

Niezależnie od tego, czy chodzi o rozproszenie zasobów mineralnych, dezorganizację ekosystemów i utratę bioróżnorodności, czy o dysrupcję tradycyjnych instytucji i niszczenie lokalnych praktyk społecznych przez platformy cyfrowe, czy wreszcie o wyczerpanie energii psychicznej na skutek rozszczepienia uwagi i niszczenia zdolności rzucania siebie w przyszłość, urządzenia przemysłowe, technologiczne i medialne, które charakteryzują ostatnie stadium antropocenu wydają się sprzyjać utracie organizacji, różnorodności, osobliwości, przyszłości i nowości, zarówno na płaszczyźnie środowiskowej, jak i na płaszczyźnie psychospołecznej. Krótko mówiąc, entropizacja organizacji biologicznych, entropizacja organizacji społecznych i entropizacja organizacji psychicznych wydają się ze sobą łączyć, czyniąc z antropocenu entropocen, z którego wyjście można w związku z tym rozważyć jedynie jako walkę przeciwko produkcji entropii na płaszczyźnie trzech ekologii.

## W stronę wzrostu antyentropijnego?

Gospodarkę należałoby w związku z tym ponownie przemyśleć jako "wspólne działanie na rzecz walki z entropią"[28]. W obliczu entropijnego wzrostu, jaki

27. Mihaly Csikszentmihalai, *Przepływ: psychologia optymalnego doświadczenia*, przeł. Magdalena Wajda-Kacmajor (Taszów: Moderator, 2005).

28. "[…] w kontekście ery antropocenu osiągającego własne granice, gospodarkę należy przedefiniować przede wszystkim jako wspólne działanie na rzecz walki z entropią i antropią"

można zaobserwować w odniesieniu do ekologii środowiskowej, mentalnej i społecznej, wydaje się w istocie konieczne, aby przekierować gospodarkę na drogę walki z różnego rodzajami entropii: mniej w perspektywie odwrotu od wzrostu [*décroissance*, *degrowth*], jaką we współczesnych mu czasach rozważał Nicolas Georgescu-Roegen[29], a bardziej w perspektywie "wzrostu antyentropijnego", mającego na celu walkę ze wzrostem entropii poprzez ochronę i kultywowanie ekosystemów naturalnych, a także instytucji społecznych i władz psychicznych lub umysłowych. Taki wzrost antyentropijny z konieczności zakłada ponowne przemyślenie samego pojęcia "wzrostu", a także wskaźników służących dotąd do jego pomiaru. PKB, które tworzy dzisiaj podstawowy wskaźnik rzeczonego "wzrostu", "uwzględnia jedynie wartość rynkową tego, co stanowi przedmiot wymiany"[30] w skali kraju, nie uwzględniając przy tym wyzwań środowiskowych, psychicznych i społecznych, a więc wyzwań o charakterze niezmiennie lokalnym, jakie z taką wymianą są związane. W kontekście entropocenu, rozumianego jako kryzys entropijny trzech ekologii, chodziłoby więc o ponowne przemyślenie wzrostu gospodarczego i osadzenie go na innych fundamentach, wychodząc od następującego założenia: autentycznego wzrostu gospodarczego nie cechuje maksymalizacja zysków finansowych i wartości wymiennej. Cechuje go natomiast intensyfikacja aktywności antyentropijnych "mogących odnowić wyeksploatowane zasoby, chronić bioróżnorodność oraz wytwarzać różnorodność społeczną i kulturową"[31].

## "Wartość praktyczna" wspólnych umiejętności

Według Bernarda Stieglera tego rodzaju aktywności zawsze zakładają praktykowanie różnych typów umiejętności będących w równym stopniu praktykami troski[32]: takie umiejętności zawsze są dla podmiotów sposobami na zatroszczenie

(Bernard Stiegler avec le Collectif Internation, *Bifurquer*, 37).

29. Zob. Nicolas Georgescu-Roegen, *La décroissance: entropie, écologie, économie*, przeł. Jacques Grinevald, Ivo Rens (Paris: Ellébore-Sang de la terre, 2006).

30. "Problem bierze się stąd, że PKB jest bardzo złym wskaźnikiem, który uwzględnia jedynie wartość rynkową tego, co stanowi przedmiot wymiany. Można sobie wyobrazić inne wskaźniki, co zresztą uczyniono, niemniej jednak zawsze napotkamy na złożoność rzeczywistości ludzkiej: wszystkie istoty ludzkie są różne, wszystkie żyją w różnych warunkach i żaden agregat nie będzie w stanie opisać tej różnorodności" (Ivar Ekeland, "Du bon usage des modèles mathématiques", *Responsabilité & Environnement. Annales des Mines*, 101/janvier 2021, 26. http://www.annales.org/re/2021/re_101_janvier_2021.html (24.04.2021).

31. Bernard Stiegler avec le Collectif Internation, *Bifurquer*, 134.

32. "Takie umiejętności i takie sztuki, *zawsze* będące technikami […] to praktyki negantropijne, poprzez które jednostki troszczą się o własne otoczenie tworzące ich wspólność" (Bernard Stiegler avec le Collectif Internation, *Bifurquer*, 167). "Fundamentem wspólnot współtworzących

się o własne otoczenia naturalne i techniczne (poprzez zajęcie się środowiskiem życia codziennego dzięki umiejętności postępowania i umiejętnościom technicznym), otoczenia społeczne (poprzez wzajemną więź w praktykowaniu sztuk życia, umiejętności obycia czy umiejętności społecznych) i otoczenia mentalne (poprzez koncentrację i kultywowanie własnych energii psychicznych dzięki umiejętności koncypowania i teoretyzowania). Rozumiane w taki sposób różne typy wiedzy wydają się aktywnościami, które umożliwiają walkę z tendencjami entropijnymi na polach trzech ekologii, sprzyjając jednocześnie kulturze i odnowie "zasobów" środowiskowych, psychicznych i społecznych. Umiejętności posiadają wartość gospodarczą w zakresie, w jakim pozwalają z umiarem gospodarować zasobami, troszczyć się o nie, a także je kultywować i odnawiać. Taką wartość Stiegler nazywa "wartością praktyczną"[33], która według niego tym różni się od wartości użytkowej czy wartości wymiennej, że umiejętności nie podlegają zużyciu, gdy są praktykowane (i w tym sensie pozostają niezużywalne), a fakt, że są dzielone je ubogaca (ich wartość nie rośnie ze względu na ich rzadkość, w odróżnieniu od wartości wymiennej)[34]. Wówczas ekonomia na rzecz walki z entropią winna bazować na "nowych wskaźnikach, które byłyby w stanie uwzględnić aktywności negentropijne"[35] i ich wartość praktyczną. Rzecz szłaby wówczas zatem o to, aby wykoncypować nowe typy wskaźników i instrumentów, które nie tylko umożliwiałyby kalkulację wytworzonego zysku finansowego, lecz które również i przede wszystkim pozwalałyby zmierzyć i oszacować wytwarzane umiejętności wspólne. Takie wskaźniki nie służyłyby wyłącznie do pomiaru wartości wymien-

---

pracę, jaką jest praktykowanie umiejętności, są układy społeczne [*agencements sociaux*] i systemy reguł, które same są owocem zbiorowego praktykowania tych umiejętności. Poprzez tego rodzaju ułożenia aktorzy konstytuują się we wspólnoty współtwórcze i przydające zdolności. Takie wspólnoty troszczą się o zbiór obiektów, który tworzy skonstruowaną przez nich wspólność" (144).

33. "Dzielona wartość, tutaj bardziej ogólnie określana jako wartość praktyczna, wykracza poza wynik handlowy czy finansowy. Na płaszczyźnie gospodarczej takie wytwarzanie wartości wypływa z relacji, jaką współtwórcy utrzymują między sobą i ze środowiskiem, konstytuując w ten sposób negantropijne wspólnoty wiedzy: chodzi tutaj o wartość wypływającą z umiejętności, które krążą między jednostkami i które pozwalają im na zatroszczenie się o ich wspólne otoczenia powstałe w procesie egzosomatyzacji, […] poprzez aktywne uczestnictwo w wytwarzaniu własnych środowisk życia codziennego" (Bernard Stiegler avec le Collectif Internation, *Bifurquer*, 248).

34. "Innymi słowy, wartości wytworzonej poprzez aktywności pracownicze i praktykowanie umiejętności nie sposób zrozumieć w kategoriach wartości użytkowej i wartości wymiennej: w odróżnieniu od informacji, umiejętność nie ulega dewaloryzacji wraz z upływem czasu, nie zużywa się, gdy jest praktykowana, lecz staje się bogatsza, gdy jest przekazywana i w tym sensie jest *nie do zużycia*. Umiejętność jest czymś, co strukturalnie można ze sobą dzielić i czym dzielą się równi sobie praktycy [*pairs*], również z pokolenia na pokolenie. Praktyka czyni umiejętność bogatszą, a jej wartość nie wzrasta ze względu na jej rzadkość" (Bernard Stiegler avec le Collectif Internation, *Bifurquer*, 133).

35. Bernard Stiegler avec le Collectif Internation, *Bifurquer*, 134.

nej produktów, jak w przypadku PKB, lecz również brałyby w rachubę wartość praktyczną umiejętności, bazując na modelu zaproponowanym przez Amartyę Sena w odniesieniu do wskaźnika rozwoju społecznego (HDI), który zakłada uwzględnienie innych zmiennych, takich jak zdolności do funkcjonowania mieszkańców, celem oceny rozwoju społeczeństw[36].

## Opatrywanie myślą natury i pragnienia w procesie gospodarczym: wyczerpanie zasobów naturalnych i zasobów psychicznych

Przyjmując perspektywę wzrostu antyentropijnego, nie chodzi zatem o to, aby odchodzić od wzrostu, lecz o to, aby wzrastać inaczej i na różne sposoby; wzrastać na bazie innych wartości i innych wskaźników. O ile rzecz w tym, że musimy w istocie odejść od modeli produktywistycznych, konsumenckich lub dysrupcyjnych, które niosą dzisiaj zagrożenie dla przyszłości życia na Ziemi; o ile prawdą jest, że idea wzrostu antyentropijnego nie jest w tym sensie obca perspektywie odwrotu od wzrostu Georgescu-Roegena, pierwszego ekonomisty, który kwestię entropii umieścił w samym sercu problematyki ekonomicznej[37], o tyle ekonomia antyentropijna tym różni się od ekonomii *degrowth*, że nie sprzeciwia się procesowi uprzemysłowienia. Usiłuje ona raczej pomyśleć ten proces na nowo i dokonać jego reorientacji, eksperymentując na innych modelach aktywności przemysłowych. Przede wszystkim jednak, w zgodzie z programem trzech ekologii, ekonomia antyentropijna nie interesuje się wyłącznie efektami oddziaływania uprzemysłowienia na środowisko określane jako naturalne czy na ekosystemy. Przedmiotem jej zainteresowania są również efekty oddziaływania uprzemysłowienia na jednostkowe i zbiorowe sposoby życia za sprawą eksploatacji uwagi przez przemysł kulturalny[38].

36. Amartya Sen, *Commodities and Capabilities* (New Delhi: Oxford University Press, 1987).

37. Georgescu-Roegen wyjaśnia dlaczego ekonomia ortodoksyjna, która bazuje na naukowo przestarzałej fizyce mechanistycznej, wymaga gruntownej zmiany fundamentów i uwzględnienia fizyki termodynamicznej, która nakazuje nam rozpoznać "entropijną naturę procesu gospodarczego" (Nicolas Georgescu-Roegen, *The Entropic Law and the Economic Problem*, 57).

38. "Uprzemysłowienie sposobów życia będzie jeszcze bardziej widoczne, nie ma innego wyjścia. Dlatego też gwałtownie protestujemy przeciwko idei, która mówi, że żyjemy w społeczeństwie poprzemysłowym […] Są bardzo przenikliwe osoby, które mówią o społeczeństwie postindustrialnym, jednak w tym punkcie mamy do czynienia z podstawową słabością analityczną i fałszywym obrazem tego, czym jest przemysł: maszyny, dym, przekształcanie surowców naturalnych itd. To jednak nie jest przemysł. Przemysłem jest standaryzacja, ekonomia skali i obliczenia stosowane we wszystkich *procesach*. Z przemysłem mamy do czynienia we wszystkich dziedzinach: w turystyce, w pracy afektywnej czy w dziedzinie 'kognitywnej'" (Bernard Stiegler, "De l'économie libidinale à l'écologie de l'esprit", *Multitudes*, 1 (24) (2006), 86, https://www.cairn.info/revue-multitudes-2006-1-page-85.htm (24.04.2021).

Wyzwanie polega zatem na tym, aby efekty industrializacji rozważyć nie tylko w kategoriach energii fizycznej i zasobów naturalnych, lecz również w kategoriach energii psychicznej i zasobów duchowych. Tak jak Georgescu-Roegen utrzymuje, że model ekonomii neoklasycznej bagatelizuje rolę natury w procesie gospodarczym[39] i nie bierze w rachubę skończonego charakteru surowców naturalnych[40], tak Stiegler utrzymuje, że dysrupcyjny model rozwoju bagatelizuje rolę pragnienia w procesie gospodarczym[41] i nie bierze w rachubę "zniszczalnego" charakteru zasobów psychicznych[42]. Zasoby te nie rozwijają się samorzutnie, lecz muszą być kultywowane. Mogą one również zostać przechwycone przez rozmaite artefakty, które nimi manipulują i im zagrażają. Dlatego też kapitalizm konsumencki, który dzisiaj stał się komputacyjny i cyfrowy, kaptuje uwagę użytkowników, aby zatrzymać ją na dobrach konsumenckich (poprzez reklamy "spersonalizowane" dzięki gromadzonym danym)[43]. Jednak konsumowanie dóbr wypływa z popędu (który niszczy swój obiekt, konsumując go), a nie z pragnienia (które swój obiekt infinityzuje, kultywując go). Przekształcając pragnienia w popędy, cyfrowy kapitalizm konsumencki prowadzi w końcu do wyczerpania energii psychicznych, generując rozmaite rodzaje frustracji kompensowanych poprzez hiperkonsumenckie zachowa-

39. "Oczywisty fakt, że pomiędzy procesem gospodarczym i środowiskiem materialnym zachodzi ciągła i wzajemna interakcja, która jest historiotwórcza, nie ma żadnej wagi dla ortodoksyjnej ekonomii. […] Cała historia gospodarcza ludzkości jednoznacznie dowodzi, że również natura odgrywa ważną rolę w procesie gospodarczym, a także w kształtowaniu wartości ekonomicznej. Nadszedł, jak sądzę, najwyższy czas, aby zaakceptować ten fakt i rozważyć jego konsekwencje dla ekonomicznego problemu ludzkości" (Georgescu-Roegen, *The Entropic Law and the Economic Problem*, 53).

40. "Fakt, że stale czerpiemy z zasobów naturalnych nie jest bez następstw dla dziejów. W szerszej perspektywie stanowi on nawet najważniejszy element ludzkiego losu" (Georgescu-Roegen, *The Entropic Law and the Economic Problem*, 56).

41. "Kapitalizm jest przede wszystkim gospodarką libidalną, która oczywiście bazuje na procesach maszynowych […] Stoimy na stanowisku, że ta gospodarka libidalna, w swoim obecnym kształcie, dotarła do wyczerpania pragnienia i że w związku z tym stała się autodestrukcyjna" (Stiegler, "De l'économie libidinale à l'écologie de l'esprit," 87).

42. "Utrzymuję, że pragnienie jest zniszczalne. Wygodnie jest mówić, że pragnienie jest niezniszczalne, ja jednak uważam, że to bardzo niebezpieczne. Znam ludzi, których pragnienie zostało zniszczone, a więc ludzi, których narcyzm pierwszorzędny został zniszczony. Na kongresie zorganizowanym przez *Société de l'information psychiatrique* w La Rochelle w 2005 roku psychiatrzy mówili mi, że zdiagnozowali to, co ja sam analizuję konceptualnie, a mianowicie, że kluczową patologią jest destrukcja pragnienia" (Stiegler, "De l'économie libidinale à l'écologie de l'esprit," 87).

43. "Kapitalizm znakomicie to dostrzegł i rozwinął 'fetyszyzm' towarowy, jednak w innym kierunku i sensie niż zostało to opisane przez Marksa: użył mocy artefaktu do pochwycenia fantazji, aby zafiksować libido na jego własnych obiektach. Problem w tym, że doprowadził on w końcu do zniszczenia wszystkich struktur, które są warunkami funkcjonowania tego libido i które nie sprowadzają się do obliczeń" (Stiegler, "De l'économie libidinale à l'écologie de l'esprit", 88).

nia uzależnieniowe[44], które jeszcze bardziej wzmacniają "entropijną naturę procesu gospodarczego"[45], poprzez produkcję odpadów i zanieczyszczenie: "pochłaniamy coraz więcej cukru i tłuszczu, emitujemy i wytwarzamy coraz więcej $CO_2$, ponieważ znajdujemy się w tej nędzy symbolicznej, którą próbujemy skompensować rzeczami, które prowadzą nas do zużywania ogromnej ilości surowców, które, zużywane w takich warunkach, wytwarzają ogromną ilość toksyn"[46].

## Pobudzenie pragnienia i przyszłości we "wszechświecie naturalnie dążącym do rozpadu"

Jeżeli zatem wyzwanie polega na tym, aby z umiarem gospodarować rodzajami energii naturalnej (energią chemiczną, fizyczną czy pochodzącą z surowców mineralnych), jak zalecał Goergescu-Roegen, podkreślając konieczność zaprzestania eksploatacji złóż paliw kopalnych oraz zorganizowania gospodarki przemysłowej na podstawie przepływów energii odnawialnych[47], musi ono również i przede wszystkim brać pod uwagę to, aby z umiarem gospodarować energią psychiczną, duchową i libidalną, jak zaleca Stiegler, podkreślając konieczność zaprzestania eksploatacji popędów konsumentów i zorganizowania gospodarki przemysłowej, opierając się na odnowie energii lididalnej[48]: tak jak konsekwencje eksploatacji pokładów ropy

---

44. " [Destrukcja pragnienia, A.A.] jest dzisiaj światowym zjawiskiem masowym, kompensowanym przez hiperkonsumpcję. Im bardziej taka uzależnieniowa konsumpcja kompensuje utratę pragnienia, tym bardziej tę utratę utrzymuję" (Stiegler, "De l'économie libidinale à l'écologie de l'esprit," 89).

45. "Widząc przedstawicieli nauk przyrodniczych, którzy głoszą, że nauka może wyeliminować wszystkie ograniczenia odczuwane przez człowieka i ekonomistów, którzy sekundują im w tym sensie, że nie wiążą ze sobą analizy procesu gospodarczego i ograniczeń otoczenia materialnego człowieka, nie może dziwić fakt, że nikt nie zauważył, że nie da się produkować 'lepszych i większych' lodówek, samochodów i odrzutowców, nie produkując jednocześnie 'lepszych i większych' odpadów. Dlatego też, gdy zanieczyszczenie wszystkich (w krajach z 'lepszą i większą' produkcją przemysłową) dosłownie uderzyło w twarz, okazało się, że naukowcy i ekonomiści w ogóle nie byli na to przygotowani. Jednak również dzisiaj nikt nie wydaje się dostrzegać, że przyczyną tego wszystkiego jest to, że nie zdołaliśmy rozpoznać entropicznej natury procesu gospodarczego" (Georgescu-Roegen, *The Entropic Law and the Economic Problem*, 57).

46. Stiegler, "De l'économie libidinale à l'écologie de l'esprit," 94.

47. "Zwiększona presja na zasoby surowców mineralnych, wytwarzana przez współczesną gorączkę rozwoju przemysłowego, a także rosnący problem potrzeby uczynienia zanieczyszczenia mniej szkodliwym (co powoduje dodatkowe zapotrzebowanie na te same zasoby) z konieczności skierują ludzką uwagę na sposoby wykorzystywania w większym stopniu promieniowania słonecznego, tego najbardziej obfitego źródła swobodnej energii" (Georgescu-Roegen, *The Entropic Law and the Economic Problem*, 59).

48. "A zatem kapitalizm, kaptując libido, doprowadził w końcu do jego odosobliwienia. Jednak odosobliwione libido nie jest już libido, lecz jest popędem. Obecnie kapitalizm dotarł do własnych granic, przekształcił libido w popęd i nie wie, co począć z tym popędem, które teraz

i węgla zmuszają nas dzisiaj do poszukiwań energii odnawialnych, tak też – jak utrzymuje Stiegler – "trzeba nam znaleźć energię odnawialną libido"[49]. Rzecz jednak w tym, że pragnienie lub energia libidalna – co wcześniej pokazał Freud w *Kulturze jako źródle cierpień* – mogą ukonstytuować się i odnowić jedynie w procesie socjalizacji i sublimacji popędów, który w ten sposób różnicuje i odkłada w czasie ich spełnienie, prowadząc do obsadzenia "wyższych aktywności psychicznych"[50] (praktyk artystycznych, politycznych, naukowych, umiejętności wytwarzania, życia, teoretyzowania), poprzez które energia popędowa nie dąży do natychmiastowego wyładowania i roztrwonienia, lecz zostaje z umiarem zagospodarowana, zwraca się ku aktywnościom umożliwiającym jej nieokreślone pobudzanie. Według Freuda popędy należy zatem odróżnić od libido: popędy są przede wszystkim indywidualne (i mogą być zarówno pozytywne, jak i agresywne), podczas gdy libido oznacza społeczną obsadę energii popędowych i ich zainwestowanie w aktywności, które stanowią wartość dla grupy lub społeczeństwa. To w tym sensie Stiegler rozróżnia popęd i pragnienie: popęd dąży do skonsumowania własnego obiektu w celu indywidualnego zaspokojenia, podczas gdy pragnienie umożliwia właśnie inwestycję w obiekt, który obejmuje nad nim pieczę poprzez jego uspołecznienie. Krótko mówiąc, przekierowując się na praktykowanie wiedzy (umiejętności), wspólne projekty czy obiekty miłosne, popędy odkładają w czasie zaspokojenie i stają się w ten sposób pragnieniami. Te ostatnie natomiast nie znajdują zaspokojenia natychmiastowo, lecz bez końca poszukują relacji i aktywności, które są wciąż na nowo pobudzane. Według Stieglera jedynie takie "pobudzenie pragnienia" będzie mogło doprowadzić do transformacji zachowań jednostkowych i zbiorowych, które obecnie są zdalnie sterowane przez algorytmy, czyniąc te zachowania "bardziej świadomymi, uważnymi i troskliwymi o to, co je otacza"[51], a więc również dobrze wróżące na przyszłość we "wszechświecie naturalnie dążącym do rozpadu"[52].

---

eksploduje tuż przed jego nosem. To właśnie dzieje się obecnie" (Stiegler, "De l'économie libidinale à l'écologie de l'esprit", 88).

49. "Wyeksploatowaliśmy pola naftowe i górnicze, zniszczywszy to, co eksploatowaliśmy. Dlatego też trzeba znaleźć energie odnawialne. To samo dotyczy domeny pragnienia: *trzeba nam znaleźć energię odnawialną libido*" (Stiegler, "De l'économie libidinale à l'écologie de l'esprit", 87–88).

50. "Sublimacja popędu to osobliwie wyróżniająca się cecha rozwoju kultury, dzięki niej tak doniosłą rolę w życiu kulturalnym mogą odgrywać wyższe aktywności psychiczne, naukowe, artystyczne, ideologiczne" (Sigmund Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. Jerzy Prokopiuk (Warszawa: Wydawnictwo KR, 1995), 44). "Sublimacja jest procesem konstytutywnym, poprzez który ludzkość, jako transformowanie *popędów* w *pragnienia* – pobudza hominizację jako dążność do jednostkowego wznoszenia, które Arystoteles nazywa noetycznym (intelektualnym, duchowym)" (Victor Petit, "Vocabulaire d'Ars Industrialis", w: Bernard Stiegler, *Pharmacologie du Front national* (Paris: Flammarion, 2013), 390–391).

51. Stiegler, "De l'économie libidinale à l'écologie de l'esprit", 94.

52. Wiener, *The Human Use…*, 12.

## Podsumowanie

Pomimo że charakterystyczny dla społeczności ludzkich proces gospodarczy i tak przyczyni się do wzrostu tendencji entropijnej w skali globalnej, albowiem – jak podkreślał Georgescu-Roegen – przemysł bez odpadów nie istnieje (wszystko, co wytwarzane, jest zużywane, wszystko ulega w końcu rozkładowi), wydaje się, że grupy ludzkie, poprzez praktykowanie umiejętności oraz wspólne aktywności twórcze, mogą pomimo tego utworzyć "wysepki malejącej entropii w świecie, w którym entropia ogólna nie przestaje rosnąć"[53]. Gospodarka antyentropijna winna zatem sprzyjać rozwojowi i waloryzacji tego rodzaju "wysepek", a więc przywiązać szczególną wagę do aktywności, dzięki którym jednostki socjalizują własne popędy i inwestują energię we wspólne projekty, praktykując rozmaite formy wiedzy, niezmiennie osobliwe i lokalne: taka jest właśnie funkcja urządzeń uzdalniających [*dispositifs de capacitation*] i dochodu współtwórczego, jakie składają się na model gospodarki współtwórczej[54]. Wyzwanie polegałoby zatem na tym, aby z modelu entropijnej gospodarki konsumenckiej, która wyczerpuje pokłady energii psychicznej, wytwarzając uzależniające i destrukcyjne dla środowiska zachowania konsumenckie, przejść do antyentropijnej gospodarki współtwórczej, która waloryzuje i intensyfikuje umiejętności pozwalające zatroszczyć się o środowiska naturalne, techniczne, społeczne i mentalne. Innymi słowy otoczyć troską to, co Guattari nazywał "terytoriami egzystencjalnymi"[55]. Zza pytania o antropocen, rozumiany jako entropocen, wyłania się więc pytanie o przedefiniowanie gospodarowania jako walki z entropią i o ponowne ukonstytuowanie "terytoriów egzystencjalnych" na przecięciu trzech ekologii.

*Przełożył Michał Krzykawski*

https://orcid.org/0000-0002-7992-0285

53. Wiener, *The Human Use…*, 36.

54. Zob. trzeci rozdział *Bifurquer*, zatytułowany "Economie contributive, processus territoriaux de capacitation et nouvelles modalités comptables", 127–156.

55. Guattari, *Les Trois Écologies*, 49.

# Bibliografia


Alombert Anne, Michał Krzykawski. "Vocabulaire de l'Internation". *Appareil*, opublikowano 3 lutego 2021. http://journals.openedition.org/appareil/3752 (10.01.2022).

Crary, Jonathan. *24/7. Późny kapitalizm i koniec snu*, przeł. Dariusz Żukowski. Kraków: Karakter, 2019.

Csikszentmihalai, Mihaly. *Przepływ: psychologia optymalnego doświadczenia*, przeł. Magdalena Wajda-Kacmajor. Taszów: Moderator, 2005.

Freud, Sigmund. *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1995.

Ekeland, Ivar. "Du bon usage des modèles mathématiques". *Responsabilité & Environnement. Annales des Mines*, 101/janvier 2021, 26. http://www.annales.org/re/2021/re_101_janvier_2021.html (10.01.2022).

Georgescu-Roegen, Nicolas. *La décroissance: entropie, écologie, économie*, przeł. Jacques Grinevald, Ivo Rens. Paris: Ellébore-Sang de la terre, 2006.

Georgescu-Roegen, Nicolas. "The Entropy Law and the Economic Problem". W: *Energy and Economic Myths. Institutional and Analytical Economic Essays*. New York: Pergamon, 1976.

Guattari, Félix. *Les Trois Écologies*. Paris: Galilée, 1989.

Hayles, Katherine N. "Hyper and Deep Attention: The Generational Divide in Cognitive Modes". *Profession* (2007), 187–199.

"Managing the COVID-19 infodemic: Promoting healthy behaviours and mitigating the harm from misinformation and disinformation". *Joint statement by WHO, UN, UNICEF, UNDP, UNESCO, UNAIDS, ITU, UN Global Pulse, and IFRC*. https://www.who.int/news/item/23-09-2020-managing-the-covid-19-infodemic-promoting-healthy-behaviours-and-mitigating-the-harm-from-misinformation-and-disinformation (10.01.2022).

Montévil, Maël. "Entropies and the Anthropocene crisis". *AI & Society: Knowledge, Culture and Communication*, opublikowano 15 maja 2021, https://doi.org/10.1007/s00146-021-01221-0.

Morozov, Evgeny. "Résister à l'ubérisation du monde". *Le Monde diplomatique*, septembre 2015, 1-22. https://www.monde-diplomatique.fr/2015/09/MOROZOV/53676 (10.01.2022).

Pasquale, Frank. "From Territorial to Functional Sovereignty: The Case of Amazon". *OpenDemocracy*, opublikowano 5 stycznia 2018. https://www.opendemocracy.net/en/digitaliberties/from-territorial-to-functional-sovereignty-case-of-amazon (10.01.2022).

Petit, Victor. "Vocabulaire d'Ars Industrialis". W: Bernard Stiegler, *Pharmacologie du Front national*. Paris: Flammarion, 2013.

Sen, Amartya. *Commodities and Capabilities*. New Delhi: Oxford University Press, 1987.

Shah, Sonia. "Dlaczego pandemie są coraz częstsze?", przeł. Zbigniew M. Kowalewski, *Le Monde diplomatique*, 2(162). https://monde-diplomatique.pl/dlaczego-pandemie-sa-coraz-czestsze (10.01.2022).

Steffen, Will et al. (August 14, 2018). "Trajectories of the Earth System in the Anthropocene". *PNAS*, 115 (33) (2018), 8252–8259.

Stiegler, Bernard. "De l'économie libidalne à l'écologie de l'esprit". *Multitudes*, 1 (24) (2006), 86. https://www.cairn.info/revue-multitudes-2006-1-page-85.htm.

Stiegler Bernard, avec le Collectif Internation. *Bifurquer. "Il n'y a pas d'alternative"*. Paris: Les liens qui libèrent, 2020.

Streeck, Wolfgang. *How Will Capitalism End? Esssays on a Failing System*. London and New York: Verso, 2017.

Wiener, Norbert. *The Human Use of Human Beings. Cybernetics and Society*. London: Free Associated Books, 1989.

Zin, Jean. "André Gorz, pionier de l'écologie politique". W: André Gorz, *Un penseur pour le XXI$^{e}$ siècle*, red. Christophe Fourel, 57–75. Paris: La Découverte, 2009.

Michał Krzykawski
Centrum Badań Krytycznych nad Technologiami
Uniwersytet Śląski w Katowicach
https://orcid.org/0000-0002-7992-0285

*Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura*
*Er(r)go. Theory–Literature–Culture*
Nr / No. 44 (1/2022)
*paliwo/energia/kultura*
*fuel/energy/culture*
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.11865

# Energia, praca i walka z entropią[1]

## Energy, Work, and Struggle Against Entropy

Abstract: This paper argues that what we commonly mean by "labour" in industrial democracies stems from the obsolete theoretical assumptions of neoclassical economics, which also serve as foundations for a highly entropic economic process. Therefore, to determine the new purposes and functions of what working means is necessary in order to redesign economy and, consequently, to offer an alternative to the Anthropocene. The article develops Bernard Stiegler's take on work and discusses the way Stiegler brings up to date the theoretical reflection on the transformations of work undertaken by André Gorz. The article addresses the question of work in relation to energy crisis and work automation. Advocating for a redefinition of work beyond employment, the article envisages work automation as a new opening for what work denotes, rather than the end of work. However, two conditions must be met in order to make such a change possible; it is necessary to redefine work beyond employment and socialize benefits from work automation.

Keywords: Bernard Stiegler, André Gorz, automation, entropy, work, labour, employment, Anthropocene

Stawienie czoła systemowym kryzysom antropocenu nie sprowadza się bynajmniej do hasła "walki o klimat" i dekarbonizacji gospodarki na rzecz upowszechnienia innych technologicznych sposobów pozyskiwania energii, uznawanych za "bardziej ekologiczne". Jeśli ta całkowicie słuszna i konieczna "walka o klimat" ma mieć sens, musi ona stać się czymś pożądanym i czytelnym dla społeczeństw – ze szczególnym uwzględnieniem demokracji przemysłowych (ze społeczeństwami byłych europejskich republik ludowych włącznie) w postaci, w jakiej zostały one ukształtowane przez rewolucję przemysłową, a także dogłębnych, rozległych i ultra-szybkich przekształceń, jakim demokracje przemysłowe ulegają w kontekście tzw. rewolucji cyfrowej i dokonującego się w jej obrębie gwałtownego przejścia

1. Niniejszy artykuł jest częścią projektu, który otrzymał finansowanie w ramach działania MSCA-RISE (Marie Skłodowska-Curie Research and Innovation Staff Exchanche) na podstawie umowy o udzielenie dotacji nr 101007915. / This article is a part of the project that has received funding from the MSCA-RISE programme under grant agreement No. 101007915.

od charakterystycznej dla końca ubiegłego wieku informatyzacji społeczeństw[2] do ich współczesnej algorytmizacji[3].

Aby "walka o klimat" – walka toczona w obrębie takiej podwojonej transformacji technologicznej, o której nie należy zapominać, myśląc o współczesnej "transformacji energetycznej"[4] – była pożądana społecznie, musi ona wiązać się z dogłębnym przedefiniowaniem pracy w procesie gospodarczym, a w konsekwencji równie dogłębnym przekształceniem modelu ekonomicznego, który ten proces wprawił w ruch. Co począć z naszą pracą i z naszej pracy? Co i jak robić, pracując? Jak poprzez pracę właśnie uratować świat, wybawiając się jednocześnie z bezmyślnego i szkodliwego kultu tyrania, którego nie chce już wyznawać strajkująca dla klimatu młodzież? To między innymi od odpowiedzi na te pytania zależy kształt naszej najbliższej przyszłości.

Ukształtowany na bazie paradygmatu ekonomii klasycznej model rozwoju stał się dysfunkcyjny i autodestrukcyjny. Jawi się on również jako "strukturalny archaizm naukowy"[5] w tym sensie, że systemowo ignoruje wyzwania związane ze wzrostem wytwarzanej przemysłowo entropii. W niniejszym artykule bronię tezy, że powszechnie obowiązujący w demokracjach przemysłowych stosunek do pracy i nawiązywane w nich stosunki pracy są w istocie pochodną tego modelu. Dlatego też wykonywana przez nas i sprowadzona do zatrudnienia praca jedynie podtrzymuje wadliwie zaprojektowany proces gospodarczy – proces skompromitowany naukowo, niewydajny instytucjonalnie i generujący systemową demotywację, zarówno pracowników, jak i wielu pracodawców[6]. Twierdzę jednak, że może to ulec zmianie.

---

2. Simon Nora, Alain Minc, *L'informatisation de la société* (Paris: La Documentation française, 1978).

3. Dominique Cardon, *À quoi rêvent les algorithmes. Nos vies à l'heure des big data* (Paris: Seuil, 2015), Éric Sadin, *La vie algorithmique. Critique de la raison numérique* (Paris: L'Échappée, 2021).

4. Nie należy o niej zapominać również dlatego, że zrozumienie relacji między energią i informacją jest kluczowe do zrozumienia przekształceń samego życia zarówno w sensie biologicznym, jak i społecznym. Zob. Norbert Wiener, *Cybernetyka czyli sterowanie i komunikacja w zwierzęciu i maszynie*, przeł. Jerzy Mieścicki (Warszawa: PWN, 1971) oraz *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society* (Da New York: Capo Press, 1950), a także polemiczne względem cybernetyki Wienera prace Gilberta Simondona, między innymi: *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (Grenoble: Millon, 2005), "Cybernétique et philosophie", w: *Sur la philosophie (1950–1980)* (Paris: PUF, 2016), 35–68, "L'amplification dans les processus d'information, w: *Communication et information* (Paris: PUF, 2015), 157–176.

5. Bernard Stiegler avec le Collectif Internation, *Bifurquer.* "Il n'y a pas d'alternative" (Paris: Les liens qui libèrent, 2020), 17.

6. Zob. Bernard Stiegler, *Ukonstytuować Europę 2. Motyw europejski*, przeł. Michał Krzykawski (Kraków: Eperons-Ostrogi, 2020).

W artykule usiłuję przekierować debatę wokół nowego gospodarowania, do którego w obliczu globalnego kryzysu nawołuje między innymi Jerzy Hausner[7], na sens, jaki w nowym gospodarowaniu miałaby posiadać praca. Odwołuję się do sformułowanego przez Bernarda Stieglera pojęcia pracy[8], a także do sposobu, w jaki propozycja Stieglera i kolektywu Internacja[9] aktualizuje refleksję wokół pracy podjętą przez Andrégo Gorza. Pracę rozpatruję w ścisłym związku z kryzysem energetycznym i nieuchronną automatyzacją. Bardziej niż końcem pracy, automatyzacja może być jej początkiem. Aby tak się stało, należy spełnić jednak dwa warunki: przedefiniować pracę poza zatrudnieniem i uspołecznić płynące z automatyzacji korzyści, co jednakowoż oznacza radykalny odwrót od technokratycznego kierunku, w jakim na tę chwilę automatyzacja podąża.

## Wyjaśnienie pojęć

Pracę za Stieglerem definiuję jako wszelką aktywność, której nadrzędną funkcją w nowym modelu gospodarowania byłaby walka z entropią i wytwarzanie negentropii[10]. W sensie uogólnionym entropia to rozpad. Wzrost entropii oznacza proces, w którym dany układ (system, organizm, organizacja, instytucja) charakteryzuje dążność do wyczerpania własnego potencjału dynamicznego, a w konsekwencji utrata zdolności jego zachowania i odnowy. Dążność do entropii, rozumianej jako nieuporządkowanie, dezorganizacja i destrukturyzacja, jest we Wszechświecie powszechnie obowiązująca i nieuchronna, a jej konsekwencje – nieodwracalne.

Zdefiniowana za Schrödingerem w odniesieniu do życia negentropia oznacza inny proces[11]: jest to posiadana przez organizmy zdolność do lokalnego odroczenia w czasie wzrostu poziomu entropii w skali wszechświata i podtrzymania życia dzięki wymianie materii-energii z otoczeniem i w obrębie pewnej lokalności jako materialnego umiejscowienia procesu życiowego. Komplementarnym do pojęcia negentropii jest pojęcie antyentropii[12]. Oznacza ono dążność do tworzenia struktur, dywersyfikacji i wytwarzania nowości. W biologii, nowości lub "przestrzenie

7. Jerzy Hausner, *Społeczna czasoprzestrzeń gospodarowania. W kierunku ekonomii wartości* (Warszawa: Wydawnictwo Nieoczywiste, 2019).

8. Bernard Stiegler, *La société automatique 1. L'avenir du travail* (Paris: Fayard, 2015).

9. Bernard Stiegler avec le Collectif Internation, *Bifurquer.*

10. Zob. Anne Alombert, Michał Krzykawski, "Vocabulaire de l'Internation", *Appareil*, opublikowano 3 lutego 2021, http://journals.openedition.org/appareil/3752 (20.04.2021).

11. Zob. Erwin Schrödinger, *Czym jest życie? Fizyczne aspekty żywej komórki oraz Umysł i materia. Szkice autobiograficzne*, przeł. Stefan Amsterdamski (Warszawa: Prószyński i S-ka, 1998).

12. Zob. Francis Bailly, Giuseppe Longo, "Biological Organization and Anti-Entropy", *Journal of Biological Systems* 17 (2009), 63–96; Giuseppe Longo, Maël Montévil, *Perspectives on Organisms: Biological Time, Symmetries and Singularities* (Dordrecht: Springer, 2014).

możliwości”[13] to nowe struktury, które umożliwiają organizmom wykonywanie nowych funkcji lub wytwarzanie różnic poprzez odraczanie w czasie ostatecznego dla pojedynczego organizmu i życiodajnego dla ekosystemu rozkładu[14].

Antyentropia tym różni się od negentropii, że większy nacisk kładzie na zdolność organizmów do organizacji za pomocą wytwarzanych przez nie organów, która nie sprowadza się do zwykłej funkcji metabolicznej, jaką jest wymiana materii-energii z otoczeniem. Pojęcie antyentropii osadza termodynamiczne pojęcie negentropii w biologicznej teorii organizacji, wskazując, że funkcji organizmów i ich dążności do wytwarzania nowości nie można zadowalająco wyjaśnić w języku termodynamiki rozumianej w ujęciu fizyczno-statystycznym. Zresztą, jak zauważa Stuart A. Kauffman, “‘funkcje’ w sensie biologicznym nie istnieją w fizyce”[15]. W pewnym sensie antyentropia odnosi do przestrzeni nazwanej przez Bergsona “strefą nieokreśloności”, która otacza życie w jego niepoddającym się do końca obliczeniom probabilistycznym i dlatego *nieprawdopodobnym* lub *nieobliczalnym* ruchu[16]. Jednocześnie pojęcie antyentropii ujmuje życie w jego historyczności. Stosując analogię do saussurowskich pojęć synchronii i diachronii w języku[17], antyentropia odsłaniałaby diachroniczny wymiar życia, a negentropia – jego wymiar synchroniczny. Na potrzeby uproszczonego opisu, zwłaszcza w odniesieniu do ekonomii i nowego myślenia o procesie gospodarczym, można jednak negentropię i antyentropię traktować jako pojęcia równoważne.

13. Maël Montévil, “Possibility Spaces and the Notion of Novelty: From Music to Biology”, *Synthese* 196 (11), 2019, 4555–4581, https://doi.org/10.1007/s11229-017-1668-5 (20.04.2021).

14. Na płaszczyźnie filozoficznej rozpoznanie gry między entropią i antyentropią umożliwia ponowne odczytanie Derridiańskiego pojęcia różnienia jako odraczania [*différance*] i wydobycie go z konwencjonalnych poststrukturalistycznych interpretacji filozofii Derridy, zwyczajowo określanej jako dekonstrukcja. Omówienie tego wątku wykracza jednak poza ramy tego artykułu.

15. Stuart A. Kauffman, *Świat poza fizyką. Powstanie i ewolucja życia*, przeł. Tomasz Lanczewski (Warszawa: Copernicus Center Press, 2021), 27. Logicznym następstwem jest zatem to, że tego rodzaju funkcji zorganizowanego życia nie dostrzega również triumfująca dzisiaj teoria ekonomiczna, która bazuje na modelu fizycznym i której wiodącym sukcesem, jak zauważa ekonomista Ivar Ekeland, jest matematyka finansowa. Kryzys finansowy z 2007 roku doskonale pokazał, do czego ten sukces prowadzi (zob. Ivar Ekeland, “Du bon usage des modèles mathématiques”, *Responsabilité & Environnement*, 101 (2021), http://www.annales.org/re/2021/re_101_janvier_2021.html.

16. Zob. Henri Bergson, *Energia duchowa*, przeł. Krzysztof Skorulski, Piotr Kostyło (Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2004).

17. Zob. Ferdinand de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. Krystyna Kasprzyk (Warszawa: PWN, 2007).

## Walka z entropią. Od logiki binarnej do logiki procesualnej

Walka z entropią jako nadrzędny cel nowego gospodarowania wszelako nie oznacza, że entropię należy rozumieć jako zjawisko jednoznacznie negatywne. Z punktu widzenia biologii entropia jest nieodłącznym zjawiskiem towarzyszącym ruchowi życia, dlatego też negentropii czy anyentropii nie należy traktować jako zwykłych (w domyśle pozytywnych) przeciwieństw (w domyśle negatywnej) entropii. W niektórych przypadkach (na przykład w odniesieniu do dyfuzji chemicznych w organizmie) pewne postacie entropii odgrywają wręcz kluczową rolę w podtrzymaniu życia[18].

Zrozumienie logiki walki z entropią wymagałoby zatem porzucenia myślenia w kategoriach *przeciwieństw* na rzecz myślenia procesualnego, w którym mamy do czynienia ze *złożeniami* tendencji i przeciwtendencji. Nie istnieje bowiem wytwarzanie negentropii lub antyentropii bez wytwarzania entropii, która wraz z ewolucją jest aspektem czasu i stawania się przyrody. Dlatego też nie możemy wyeliminować entropii z życia, nie eliminując samego życia w jego różnorodnych trybach organizacji.

Precyzując sens walki z entropią z perspektywy antropocenu, a więc z jedynej perspektywy, która dzisiaj tak naprawdę się liczy, należy powiedzieć, że walka z entropią to przede wszystkim walka z antropią. Czym jest antropia? W odróżnieniu od entropii, która dotyczy życia w sensie ogólnym, antropia jest entropią specyficznie ludzką: z jednej strony charakterystyczną dla *anthropos*[19], a z drugiej – wytwarzaną w procesie gospodarczym i ściśle związaną z historią kapitalizmu, zwłaszcza po rewolucji przemysłowej. Problemem w antropocenie nie jest bowiem

18. Co usiłowaliśmy wyjaśnić wraz z filozofką Anne Alombert, biologiem Maëlem Montévilem i matematykiem Giuseppe Longo w dyskusji *What Should We Do With Our Entropies. Restoring the Function of Scientific Controversies for Redesigning Economy* podczas Open Eyes Economy Summit 2021, który odbył się w dniach 16–17 listopada 2021 w Krakowie.

19. Zaproponowany przez Stieglera termin antropia [fr. *anthropie*, ang. *anthropy*] pochodzi od greckiego słowa ἄνθρωπος [łac. *anthropos*], a także nawiązuje do określenia *anthropique*, które w kontekście geograficznym czy ekologicznym odwołuje do czynników po polsku określanych, za angielskim, jako antropogeniczne, a więc powstałe na skutek działalności człowieka. Źródłosłów terminu antropia jest zatem inny niż w przypadku terminu entropia, który Rudolf Clausius utworzył poprzez połączenie dwóch greckich słów ἐν i τροπή. O ile zatem z filologicznego punktu widzenia antropia z entropią nie ma nic wspólnego (co w polszczyźnie jest mniej widoczne ze względu na zanik przydechowej spółgłoski theta), o tyle z perspektywy ekologiczno-gospodarczej i antropologicznej relacja między antropią i entropią została ukształtowana w konkretnym procesie historycznym i ma fundamentalne znaczenie w antropocenie. Dziękuję filologom Janowi Kucharskiemu i Przemysłowi Marciniakowi za zwrócenie mi uwagi na tę perspektywę filologiczną, o której nie należy zapominać zwłaszcza w kontekście przekładalności pojęć.

organizacja życia jako takiego, lecz organizacja w nim życia ludzkiego w kapitalizmie. Ma ona zasadniczy wpływ na krytyczne upraszczanie (zubażanie) sieci życia, a jej złożoność, bardziej technologiczna niż biologiczna, jest coraz bardziej nieprzewidywalna i wynika z charakterystycznej dla wolnorynkowej dążności do deregulacji. Dlatego też kluczowym wyzwaniem jest wynalezienie nowych nie nieludzkich (negantropijnych i antyantropijnych) praktyk gospodarowania na miarę nowej ery: ery negantropocenu[20]. To w takiej konstelacji pojęciowej i w takim horyzoncie należy rozważyć funkcje i celowości pracy jako fundamentu nowego gospodarowania.

Zainaugurowanie ery negantropocenu oznacza dogłębne przemyślenie użytku, jaki czynimy z obliczeń. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na bardzo precyzyjne ujęcie antropocenu przez Stieglera, na którego będę się tutaj powoływał.

> Era antropocenu to era kapitalizmu przemysłowego, w której *nad wszelkimi kryteriami decyzyjnymi przeważają obliczenia*. Jest to era, w której obliczenia, stając się obliczeniami algorytmicznymi i maszynowymi, ulegają konkretyzacji i materializują się w postaci automatyzmu logicznego. Prowadzi to do nadejścia nihilizmu w postaci społeczeństwa komputacyjnego, które staje się społeczeństwem automatycznym, kontrolowanym i sterowanym zdalnie[21].

Na powszechną automatyzację, o której będzie tutaj mowa w odniesieniu do automatyzacji pracy, warto spojrzeć w odniesieniu do tej posępnej diagnozy, nie zapominając wszelako, że Stieglerowski projekt negantropocenu i związana z nim dezautomatyzacja jest próbą przezwyciężenia nihilistycznej tendencji w obrębie zalgorytmizowanych systemów obliczeniowych jako nowej infrastruktury współczesnego kapitalizmu.

## Celowość produktywności

Pomyślana jako wytwarzanie negentropii praca w kontekście nowego gospodarowania wiąże się z przedefiniowaniem kategorii produktywności jako ideowego fundamentu sensu gospodarowania w paradygmacie neoklasycznej ekonomii. W swojej koncepcji ekonomii wartości Jerzy Hausner słusznie przypomina o konieczności przestrzegania kluczowej różnicy między produktywnością zasobów a efektywnością ekonomiczną[22]. Utrata tej funkcjonalnej różnicy z pola

20. Zob. Bernard Stiegler, *The Neganthropocene*, przeł. Dan Ross (London: Open Humanities Press, 2017).

21. Stiegler, *La société automatique 1. L'avenir du travail*, 23. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia pochodzą od autora.

22. Zob. Hausner, *Społeczna czasoprzestrzeń gospodarowania*, 56–57.

widzenia kończy się rabunkowym ekonomizmem (doktryną nakazującą ciągłe obniżanie kosztów wytworzenia bez oglądania się na konsekwencje społeczne i środowiskowe), z którym mieliśmy do czynienia przez ostatnie dziesięciolecia. Jednym z aspektów tego zinstytucjonalizowanego rabunku jest zresztą również proceder zawłaszczania wartości czytelnie opisany przez Marianę Mazzucato – proceder, który z grubsza polega na tym, że korzyści z innowacji nie odnosi większość społeczeństwa. Korzyści te odnoszą natomiast konsolidujący się w ten sposób i coraz potężniejsi kapitalistyczni innowatorzy – od globalnych producentów szczepionek przeciwko COVID-19 do Amazona[23].

Troskliwe oddzielenie produktywności od efektywności ekonomicznej, a tym samym przekierowanie procesu gospodarczego w stronę ekonomii wartości, może jednak okazać się ruchem niewystarczającym w obliczu transformacji energetycznej i zachodzącej z nią równolegle transformacji technologicznej. Ta ostatnia powoduje między innymi to, że – wraz z wyłonieniem się gospodarki opartej na danych (*data economy*) – przedmiotem rabunkowej eksploatacji są nie tylko skończone zasoby paliw kopalnych. Równie bezwzględnej eksploatacji podlegają odtąd – równie skończone – zasoby psychiczne, kognitywne i afektywne. To ze względu na te przekształcenia trzeba również przedefiniować pojęciowe instrumentarium ekonomiczne, którego używamy w dyskusji o wartościach.

Produktywność jako miara będzie do utrzymania tylko wtedy, gdy będzie określała te aktywności, które wytwarzają negentropię. Oznacza to, że oddzielając produktywność od efektywności, która ją zdołała wchłonąć, należy ją również skorelować z celowościami nadrzędnymi względem podstawowego celu, jakim jest wypracowanie wyniku finansowego w relacji do poniesionych kosztów. O ile realizacja tego celu nie jest zła sama w sobie, o tyle podporządkowanie mu całego procesu gospodarczego bazującego na skończonych zasobach jest krótkowzroczne, o ile nie samobójcze.

Myśląc o zmianie gospodarczej na miarę XXI wieku, należy zatem dociekać, czy produktywność – obok PKB, poziomu życia, wartości pieniądza czy zadłużenia – nie należy do tych wskaźników minionej epoki gospodarowania, z którymi powinniśmy się pożegnać. Wyzwanie polega na tym, aby znaleźć inną i inaczej opłacalną miarę – wypracować lepszą i bardziej adekwatną do przemian technologicznych i ekologicznych opcję alternatywną dla przestarzałego dwudziestowiecznego modelu produkcja/konsumpcja. Nie ulega wątpliwości, że to produktywność – wraz z produktywnością pracy jako jednym z jej mierników – doprowadziła do wyłonienia się tego modelu. Model produkcja/konsumpcja jest jednak modelem minionym, a jego kres nastąpił wraz z kryzysem

23. Zob. Mariana Mazzucato, *Wartość wszystkiego. Wytwarzanie i zawłaszczanie w globalnej gospodarce*, przeł. Joanna Bednarek (Poznań: Heterodox, 2021).

finansowym w latach 2007–2009. W tym sensie przeżywamy rewolucję, a więc obrót, jeśli rewolucję rozumieć w pierwotnym znaczeniu tego słowa. To, czym ta rewolucja się skończy i czy jej koniec będzie początkiem nowej epoki zależy między innymi od tego, czy zdołamy przedefiniować cele bycia produktywnym za pomocą innych wskaźników. Produktywność może nabrać sensu jedynie wtedy, gdy przedefiniowaniu ulegnie samo pojęcie produktywności. Tego rodzaju refleksja wymaga również, o ile nie przede wszystkim, wypracowania nowego podejścia do pracy – zarówno w kontekście tzw. kryzysu energetycznego, jak i w odniesieniu do nieuchronnej automatyzacji pracy.

## Praca to nie zatrudnienie

Zestawienie praca-energia-automatyzacja nie jest przypadkowe. Każda aktywność ludzka jest przetworzeniem energii, bez względu na to, czy konwencjonalnie uznajemy tę aktywność za pracę, czy też nie, bez względu na to, jaką i jakiego rodzaju wartość obowiązująca konwencja tej aktywności przypisuje, wreszcie bez względu na to, czy tę aktywność wykonujemy za pomocą rąk i mózgów, przy użyciu maszyn, czy też maszyny wykonują ją za nas. Dlatego też namysł nad sensem ludzkiego przetwarzania energii za pośrednictwem aktywności zawodowych i niezawodowych w dobie automatyzacji nie powinien być traktowany w kategoriach rozważań czysto filozoficznych. Stanowi on raczej próbę wypracowania nowego międzyobszarowego ujęcia procesu gospodarczego, w ślad za prekursorami, takimi jak Nicholas Georgescu-Roegen[24] i René Passet[25], jednak z uwzględnieniem automatyzacji, która zmienia sens pracy w sposób zasadniczy, co jako pierwszy zauważył cztery dekady temu André Gorz[26].

Generowana przez automatyzację zmiana społeczna dotyczy nie tylko rynku pracy, lecz przede wszystkim sposobów codziennego życia *nas wszystkich*. Dlatego też wymaga ona międzyobszarowej refleksji, której na tę chwilę brakuje. W debacie o przyszłości pracy po jednej strony mamy bowiem beztroski głos technokratów, którzy stoją na stanowisku, że automatyzacja pracy nie jest problemem, gdyż o ile doprowadzi ona do likwidacji wielu miejsc pracy, o tyle też stworzy nowe, związane z innymi zawodami. Z drugiej strony natomiast dobiegają głosy na rzecz "obrony miejsc pracy", które zdają się nie dostrzegać natury przekształceń technologicznych doświadczanych przez demokracje przemysłowe. Tymczasem

24. Nicholas Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Process* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971) oraz *Energy and Economic Myths: Institutional and Analytical Economic Essays* (New York: Pergamon, 1976).

25. René Passet, *L'économique et le vivant* (Paris: Economica, 1996).

26. André Gorz, *Adieux au prolétariat. Au-delà du socialisme* (Paris: Galilée, 1980).

to właśnie od przysposobienia tych przekształceń i wykorzystania potencjału automatyzacji zależy opracowanie alternatywy dla antropocenu, która musi jednak być *projektem politycznym*.

Kluczowym zagadnieniem w takim projekcie jest praca. Jej celowości i funkcje muszą wszelako zostać wynalezione na nowo i przewartościowane tak, aby praca mogła stać się czymś, co André Gorz nazywał "rozkwitem siebie"; aby wartość aktywności nazywanych pracą określić poza zyskiem, a nawet ją od niego ochronić; aby tego rodzaju aktywności (artystyczne, badawcze, technologiczne, opiekuńcze, sportowe, ekologiczne, miejskie, rzemieślnicze), a także wszystkie projekty sprzyjające nawiązywaniu relacji oraz dążące do odbudowy zniszczonego przez dominujący model dziedzictwa przyrodniczego i kulturowego nie były suplementem do rynkowej rzeczywistości, lecz stały się nową podstawą gospodarowania[27]. Znany nam dotąd świat pracy umarł. Wraz z nim umarł model rozwoju, który praca podtrzymywała. Ta śmierć nie oznacza jednak ani końca świata, ani końca pracy, pomimo że przychodzi ona wraz z "możliwością końca wszystkiego (wszystkiego, co czyni ludzkie życie możliwym)"[28].

"To, co nazywamy 'pracą', jest wynalazkiem nowoczesności" – pisał André Gorz w epoce, gdy przeliczane na bity informacje zapisywano na dyskietkach. Antycypując zmiany technologiczne, które ten nowoczesny wynalazek czynią przestarzałym, Gorz argumentował: "Postać pracy, jaką znamy, praktykujemy i umieszczamy w centrum życia jednostkowego i społecznego, została wymyślona, a następnie upowszechniona wraz z industrializmem"[29]. Wynalezienie pracy przez nowoczesność (rozumianą jako epoka przemysłowa) polegało na zredukowaniu jej do zatrudnienia. "Terminy 'praca' i 'zatrudnienie' stały się zamienne: pracą nie jest już coś, co się *robi*, lecz coś, co się *ma*"[30]. Dlatego też pracy można było odtąd szukać, a jednocześnie trzeba było ją znaleźć, aby zarobić na życie, a więc wygrać życie: *gagner sa vie*.

Przekształcona w zatrudnienie praca przyniosła zasadniczą zmianę w stosunku do pracy, w stosunkach pracy i stosunkach w pracy. Praca – jako aktywność pierwotnie zdeterminowana przez wiele czynników i heteronomiczna – zaczęła być przez szukających pracy postrzegana jako czas do sprzedania niezależnie od tego, co dostaje się w zamian. Jak obrazowo tłumaczył tę zmianę Gorz, odtąd pracowano w Peugocie, a nie po to, aby konstruować samochody. O tym, czy praca jest "dobra", czy "zła" zaczęło przede wszystkim decydować to, ile w takiej

27. Zob. André Gorz, *Misères du présent: richesse du possible* (Paris: Galilée, 1997).

28. Bernard Stiegler, *Qu'appelle-t-on panser ? 2. La leçon de Greta Thunberg* (Paris: Les liens qui libèrent, 2020), 15.

29. André Gorz, *Métamorphoses du travail. Critique de la raison économique* (Paris: Galilée, 1988), 29.

30. Gorz, *Adieux au prolétariat*, 8.

pracy można zarobić, ile ktoś jest gotów za nią zapłacić, a dopiero później to, jakie obowiązki się z nią wiążą i w jakich warunkach należy je wykonać. "Można mieć 'dobrą' pracę w przemyśle zbrojeniowym i 'złą' pracę w centrum opieki"[31]. Innymi słowy, sens pracy sprowadzonej do zatrudnienia stał się środkiem do zarobienia pieniędzy, a więc środkiem kupna naszego prawa do życia jako synonimu prawa do wynagrodzenia, najczęściej za cenę samego życia i tego, co pragnęlibyśmy w życiu robić, gdybyśmy nie byli zmuszeni sprzedawać naszego czasu, aby utrzymać się przy życiu.

Kwestionując sens pracy, którą uprzemysłowiona nowoczesność sprowadziła do zatrudnienia i uczyniła swoim przemysłowym motorem napędowym, Gorz wszelako nie kwestionuje nowoczesności. W czasach gdy postmoderniści, atakując zbudowanego przez siebie chochoła w postaci "totalizującego rozumu"[32], ogłaszali kryzys nowoczesności tożsamej z *Aufklärung*, a więc "rozumem-uformowanym--w-epoce-Oświecenia"[33], Gorz podkreślał:

> Nie mamy do czynienia z kryzysem nowoczesności; mamy natomiast do czynienia z koniecznością unowocześnienia założeń, na których została zbudowana nowoczesność. Obecny kryzys nie jest kryzysem oświeceniowego rozumu lecz kryzysem nieracjonalnych i od tej pory wyraźnych pobudek racjonalizacji w formie, w jakiej została ona przedsięwzięta[34].

W obliczu kryzysu nieracjonalnych pobudek, jakie legły u podstaw nowoczesnej racjonalizacji, sformułowane przez Gorza wyzwanie polegało na tym, aby unowocześnić modernizację, a racjonalizację uczynić rozumną: wytworzyć przeciwtendencję w obrębie rozumu podążającego ku racjonalizacji i w ten sposób przekształcającego się w nierozum jako swoje własne przeciwieństwo.

Droga do takiej unowocześnionej nowoczesności wiedzie przez unowocześnienie pracy, gdyż to właśnie nowoczesne założenia, które – od opisanej przez Smitha pracy w fabryce produkującej główki od szpilki do "naukowej organizacji pracy" Taylora, a następnie współczesnych pracowników magazynów Amazona – legły u podstaw redukcji pracy do zatrudnienia, okazały się samym sercem nieracjo-

31. Gorz, *Adieux au prolétariat*, 8.

32. U podstaw tych ataków leżała rozwodniona kulturalistyczna reinterpretacja krytyki instrumentalnego rozumu, podjętej w 1944 roku przez Horkheimera i Adorno. W opowieści snutej przez postmodernistów "totalizujący rozum" miał poza swoją jurysdykcję wykluczać wszystko to, co jest wobec niego odmienne. Tymczasem u źródeł krytyki władzy instrumentalnego rozumu, której nie należy utożsamiać z racjonalnością, leżał "powszechny odwrót od rozumu [*Rückschritt*]" (Max Horkheimer, Teodor W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz (Warszawa: Wydawnictwo HIFiS PAN, 1994), 13. Zob. Bernard Stiegler, *Wstrząsy. Głupota i wiedza w XXI wieku*, przeł. Michał Krzykawski (Warszawa: PWN, 2017), 50.

33. Stiegler, *Wstrząsy*, 51.

34. Gorz, *Métamorphoses du travail*, 13.

nalności. Ta ostatnia wzięła się z przekonania, że ludzką aktywność wytwórczą można "zracjonalizować", posiłkując się rygorystycznymi obliczeniami, a następnie taką skalkulowaną racjonalizację uczynić fundamentem "ekonomicznego rozumu" i uznać prymat wysuwanych przez niego racji, które – wraz z rozwojem coraz bardziej efektywnych maszyn obliczeniowych – stawały się coraz bardziej zautomatyzowane, a więc coraz bardziej nieracjonalne.

Wraz z nadejściem kapitalizmu komputacyjnego, a więc takiego, w którym zalgorytmizowanej i zautomatyzowanej kontroli przez obliczenia podlegają *wszystkie* ludzkie aktywności, takiej nieracjonalności zaznajemy w sposób absolutny. Przepracowanie pracy, które za Freudowskim *Durcharbeitung* można tutaj rozumieć jako proces uwalniania się od powtarzalnych i wcześniej nieuświadomionych mechanizmów nowoczesności, byłby zatem ponownym podbojem historycznie ukształtowanego rozumu; jego przekształceniem przez pracę, która zrodziła się z nieracjonalności i sama zaczęła pracować na rzecz jej pogłębiania w epoce *data economy*.

## "Którędy na lewo?"

To dlatego kluczowe wyzwanie u Gorza polega nie tyle na uwolnieniu się *od* pracy, lecz na wyzwoleniu się *w* pracy. Zniesienie pracy – które ruch robotniczy utożsamiał ze zniesieniem salariatu – "będzie wyzwoleniem tylko wtedy, gdy umożliwi ono rozwój autonomicznych aktywności": nie będzie wiązało się ze "zniesieniem konieczności podejmowania wysiłku, pragnienia podejmowania działań, zamiłowania do dzieła, czy potrzeby współpracy z innymi i bycia pożytecznym dla społeczności"[35]; będzie natomiast raczej przywróceniem tym czynnościom wartości pracy, której celowości i funkcje nie tylko nie dają się sprowadzić do zatrudnienia, lecz zostały przez nie zniweczone i zdewaluowane.

Orędujący za wyzwoleniem się w pracy Gorz pozostawał niewątpliwie marksistą. Był to jednak marksista atypowy, a jego atypowość polegała na tym, że – w odróżnieniu od dyżurnej narracji marksistowskiej jego czasów – utrzymywał on, iż do tego wyzwolenia nie prowadzi "dziejowa misja proletariatu", lecz postęp technologiczny. Dawał on również do zrozumienia, że trudno o takim wyzwoleniu myśleć w optyce dogmatu walki klas. Jedną z konsekwencji tego postępu była bowiem deklasacja przemysłowej klasy robotniczej, trudno zatem byłoby wskazać zbiorowy podmiot i zbiorowego beneficjenta tej walki. Za sprawą mechanizacji, którą z czasem zastępowała automatyzacja, liczebność klasy robotniczej, wraz z likwidacją lub przekształceniem wielkich zakładów przemysłowych, uległa

35. Gorz, *Adieux au prolétariat*..., 9.

drastycznemu zmniejszeniu[36]. Natomiast reszta dawnej klasy przekształciła się w "neoproletariat": liczną grupę prekariuszy znajdujących odtąd zatrudnienie w sektorze usługowym, którzy nie utożsamiają się z żadną klasą, a tym bardziej z jej rzekomą misją dziejową.

Usiłując przezwyciężyć dogmatyzm ówczesnych intelektualistów odwołujących się do Marksa, Gorz dowodził zresztą, że Marksowska teoria proletariatu – jako "ujmująca synkretyczna kondensacja trzech dominujących nurtów myśli zachodniej w epoce heroicznej burżuazji: chrześcijaństwa, hegelianizmu i scjentyzmu"[37] – nie wytrzymała próby czasu: po pierwsze dlatego, że sama nie została "ufundowana na empirycznym badaniu antagonizmów klasowych, ani na aktywistycznym doświadczeniu radykalności proletariackiej"[38]. Po drugie dlatego, że pole antagonizmów klasowych dogłębnie przekształcił rozwój technologii. To właśnie te dwa czynniki wyznaczą kres socjalizmu – jako systemu (w odniesieniu do realnego socjalizmu i jego scjentystycznych uzasadnień) oraz jako ruchu i zorganizowanej siły politycznej, która w znaczący sposób kształtowała emancypacyjnego ducha Europy od końca XIX wieku: "socjalizm stracił swój wymiar profetyczny, swoją bazę materialną, swój 'podmiot dziejowy'; jego filozofia pracy i dziejów jest podważana przez historię i przemiany techniczne, które prowadzą do wyginięcia jeśli nie proletariatu, to przynajmniej klasy robotniczej"[39].

Kres socjalizmu oznaczał jednak dla Gorza kres socjalizmu w jego dotychczasowej, ukształtowanej historycznie formie, a nie kres socjalistycznych ideałów. Orędując za "trudnym socjalizmem", bazującym na nieortodoksyjnym neomarksizmie, socjalizmie wolnościowym i samorządności pracowniczej, Gorz argumentował, że zerwanie z kapitalistycznym ładem gospodarczym musi dzisiaj zostać pomyślane w inny sposób: z wykorzystaniem technologicznych zdobyczy kapitalizmu i ze świadomością jego metamorfoz, a więc pomyślane niekoniecznie jako zniesienie kapitalizmu[40]. To dlatego Gorz rok po upadku Muru Berlińskiego przytomnie pytał: "Którędy na lewo?"[41]. Aby szukać sensownych odpowiedzi na to pytanie, należy postawić je w ścisłej relacji do przemian technologicznych, które pracę zmieniły we wszystkich jej wymiarach (społecznym, egzystencjalnym,

36. "W latach 1961–1988 personel przemysłowej klasy robotniczej zmniejszył się o 44% w Wielkiej Brytanii, o 30% we Francji, o 24% w Szwajcarii i o 18% w Niemczech. Jedna trzecia, a nawet połowa wszystkich miejsc pracy w przemyśle została zlikwidowana na przestrzeni dwunastu lat (1975–1986) w kilku krajach Europy. W ciągu tych dwunastu lat w przemyśle francuskim likwidacji uległo niemal tyle samo miejsc pracy, ile zostało w nim utworzonych w latach 1890–1968" (André Gorz, *Capitalisme, socialisme,* écologie. *Désorientations et orientations* (Paris: Galilée, 1990), 9–10).

37. Gorz, *Adieux au prolétariat*, 31.

38. Gorz, *Adieux au prolétariat*, 30.

39. Gorz, *Capitalisme, socialisme, écologie*, 9.

40. Zob. Arno Münster, *André Gorz ou le socialisme difficile* (Paris: Lignes 2008).

41. André Gorz, "La gauche, c'est par où ?", w: *Capitalisme, socialisme, écologie*, 155–184.

materialnym, obyczajowym i gospodarczym), które same uległy potężnemu przekształceniu za sprawą automatyzacji i które dlatego właśnie nakazywałyby granice między tym, co na lewo a tym, co na prawo oraz tym, co postępowe a tym, co konserwatywne poprowadzić zupełnie inaczej, biorąc w nawias pozy ideologiczne odziedziczone po poprzednim stuleciu.

## Praca bez sensu i automatyzacja

W obliczu przemiany technologicznej, jaką ufundowana na nowoczesnym pojęciu pracy cywilizacja przechodzi za sprawą automatyzacji, nasze rozumienie pracy musi przejść równie dogłębną metamorfozę przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że blisko połowa wykonywanych prac w zachodnich gospodarkach jest bezcelową stratą czasu: prace te, określane przez antropologa społecznego David Graebera jako *bullshit jobs*, nie przyczyniają się w żaden sposób do lepszego świata i dlatego właśnie są bez sensu – przede wszystkim w poczuciu tych, którzy są zmuszeni je wykonywać[42]. Po drugie, rosnąca liczba miejsc pracy sprowadzonej do zatrudnienia zanika wraz z postępującą automatyzacją. Według analiz OECD automatyzacją jest zagrożone 14% miejsc pracy, podczas gdy 32% z nich miałoby ulec poważnym przekształceniom. Przy czym warto dodać, że te uśrednione liczby mogą zmieniać się według regionów: w północnej części Słowacji automatyzacją jest zagrożone 40% miejsc pracy, natomiast w Oslo – 4%[43].

Bez względu na sposób, w jaki rzeczywistość te prognozy zweryfikuje, rozsądnym wydaje się przekonanie, że automatyzacja może uderzyć w życie gospodarcze wielu uchodzących za rozwinięte regionów świata równie mocno co rozregulowany klimat, jeśli nie rozpoznamy jej decydującego znaczenia dla przyszłości pracy i nowego gospodarowania. Dlatego też, w ślad za Gorzem i jego próbą pomyślenia pracy poza zatrudnieniem, kluczowe jest przysposobienie tej zmiany technologicznej i dostrzeżenie, że automatyzacja takie budowanie umożliwia. Jeżeli tak wiele miejsc pracy zostanie zlikwidowanych za sprawą automatyzacji, stanie się tak dlatego, że dotyczą one takiej pracy, która – powtarzalna i monotonna – sama stała się bez sensu i dawno przestała być źródłem rozkwitu siebie. W nieuchronnej automatyzacji – jeśli tylko zdołamy umiejętnie skorzystać z oferowanych przez nią szans na rzecz wypracowania nowego modelu makroekonomicznego do walki z zagrożeniami antropocenu – należałoby być może dostrzec nie tyle

42. Zob. David Graber, *Praca bez sensu. Teoria*, przeł. Mikołaj Denderski (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2020), 21.

43. OECD, What happened to jobs at high risk of automation?, January 2021, https://www.oecd.org/future-of-work/reports-and-data/what-happened-to-jobs-at-high-risk-of-automation-2021.pdf (19.11.2021).

maszyny, które zabiorą ludziom pracę, lecz maszyny, które uwolnią ich od udręki, jaką stała się praca.

Automatyzacja może stanowić otwarcie dla "kultury dezautomatyzacji"[44], a więc takiej kultury nieproduktywistycznej, w której fundamentalną wartość ma to, co wytwarza negentropię. Aby jednak zrozumieć, jak w takiej kulturze dezautomatyzacji moglibyśmy funkcjonować i czym wytwarzana w niej negentropia miałaby być, należy przyjrzeć się bliżej dwóm relacjom: między pracą i energią oraz między energią i entropią. Nabierają one szczególnego znaczenia zwłaszcza w odniesieniu do kryzysu energetycznego, umożliwiają bowiem wskazanie jego systemowego źródła.

## "Kryzys energetyczny" i "niesłychanie abstrakcyjne pojęcie entropii"

Mówienie o entropii to mówienie o energii. Tytułem przypomnienia, zjawisko entropii (nazwane w ten sposób przez Rudolfa Clausiusa) zostało po raz pierwszy zaobserwowane i opisane w 1824 roku przez Sadiego Carnota[45]. Usiłując zoptymalizować pracę maszyny parowej, Carnot dostrzegł, że taka optymalizacja wiąże się z nieuchronną stratą energii i że ta strata jest nieodwracalna.

Aby zrozumieć naturę tej straty energetycznej, przyjrzyjmy się przykładowi przytoczonemu przez Renégo Passeta[46]: wyobraźmy sobie bryłę spalanego węgla, która dzięki spalaniu staje się naszym źródłem energii. Składające się na spalany węgiel elementy zostają w całości zachowane we wszechświecie w postaci popiołu i dymu. Zjawisko to tłumaczy nam pierwsza zasada termodynamiki określana jako zasada zachowania energii: energia układu nie zmienia się wraz z upływem czasu, toteż całkowita energia początkowa układu jest taka sama jak jego całkowita energia końcowa.

Rzecz jednak w tym, że po spaleniu tworzące bryłę węgla elementy zostają zachowane w postaci rozproszenia (dyspersji). Bryła węgla, która wraz z tlenem potrzebnym do jej spalania tworzyła wysoce uporządkowany układ, uległa destrukturyzacji i nie będzie mogła po raz drugi wprawić maszyny parowej w ruch. Tego rodzaju nieodwracalne przekształcenie materii-energii pozwala nam zrozumieć druga zasada termodynamiki: całkowita energia końcowa spalonej bryły węgla jest wprawdzie równa całkowitej energii początkowej, jednak odtąd nie posiada

44. Stiegler, *La société automatique*, 20.

45. Sadi Carnot, *Réflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres à développer cette puissance* (Paris: Bachelier, libraire, 1824), https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86266609/f11.image.

46. Passet, *L'Illusion néolibérale*, 35.

już ona struktury ukształtowanego przez procesy geologiczne minerału, a więc kawałka skoncentrowanej materii-energii. Zostaje ona natomiast przekształcona w zdekoncentrowaną energię, która nie może przybrać nowego kształtu. Innymi słowy, nieodwracalnie traci swój energetyczny potencjał i przyczynia się do wzrostu entropii.

Drugie prawo termodynamiki nie znosi pierwszego, lecz je relatywizuje. Jego odniesienie do wytwarzania i przetwarzania energii w procesie gospodarczym ma kapitalne znaczenie, ponieważ pozwala ono *zrelatywizować* wartość wzrostu gospodarczego dotychczas mierzonego według kryteriów, które to znaczenie lekceważą, a następnie poddać gruntownej rewaloryzacji te aktywności, które umożliwiają walkę z entropią jako cel nadrzędny nowego gospodarowania.

Nie potrafimy przezwyciężyć kryzysu energetycznego, gdyż nie przywykliśmy do patrzenia na gospodarcze procesy przetwarzania i zużywania energii – od energii pochodzącej z paliw kopalnych do energii psychicznej[47], której zasoby są równie skończone i podlegają równie bezwzględnej eksploatacji na skalę hiperprzemysłową – przez pryzmat entropii.

W 1902 roku, gdy odkrycia termodynamiki trwale zmieniały nasze rozumienie świata, Henri Poincaré pisał: "niesłychanie abstrakcyjne pojęcie entropii [jest] równie powszechne jak pojęcie energii i jak ono posiada […] cechy czegoś realnego"[48]. Współczesna biologia dowiodła, że powszechne prawo entropii jest również jednym z praw ewolucji[49], czego zresztą zupełnie nie zrozumiał Hayek, gdy swoją teorię wyłaniania się "rozszerzonego ładu ludzkiej współpracy, ładu znanego bardziej […] jako kapitalizm"[50] usiłował uzasadnić teorią Darwina. Ekonomia neoklasyczna całkowicie zlekceważyła wyzwania związane ze wzrostem entropii, ignorując jednocześnie fakt, że kluczowym problemem cywilizacji, która uzależniła się od paliw kopalnych i utrzymywanego dzięki ich spalaniu komfortu, jest entropia generowana przemysłowo w procesie gospodarczym. Problemem tutaj nie są ograniczenia tej lub innej szkoły, lecz ograniczenia całego paradygmatu. Mówiąc dobitnie, Hayek, Keynes i Schumpeter zaniedbują kwestię wytwarzania entropii w tym samym stopniu, co współcześni nobliści z dziedziny ekonomii.

47. Określenie "energia psychiczna" wymagałoby dzisiaj odrębnej refleksji w dialogu ze współczesną psychologią, zwłaszcza poznawczą, dla której może ono jawić się jako przestarzałe. Błędem byłoby jednak sądzić, że można tak po prostu to określenie odrzucić w zakresie, w jakim odsyła ono do rzeczywistości psychospołecznej, której dynamiki nie daje się zredukować do procesów poznawczych.

48. Henri Poincaré, *Nauka i Hypoteza*, przeł. M. H. Horwitz (Warszawa, Lwów: Nakład Jakóba Mortkowicza, 1908), https://pl.wikisource.org/wiki/Nauka_i_Hypoteza.

49. Zob. François Roddier, *Thermodynamique de l'évolution. Essai de thermo-bio-sociologie* (La Seyne-sur-Mer: Parole, 2012).

50. Friedrich August von Hayek, *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, przeł. Miłowit i Tomasz Kunińscy (Kraków, Arkana, 2004), 11.

## Entropia, negentropia i egzosomatyzacja

Ścisły związek między procesem gospodarczym a wytwarzaniem entropii w 1971 roku precyzyjnie opisał rumuński ekonomista Nicholas Georgescu-Roegen w książce *The Entropy Law and the Economic Process*. Punktem wyjścia do dyskusji o autentycznie nowym gospodarowaniu jest właśnie ta praca, a także stojące za nią przekonanie: o ile proces gospodarczy jest przedłużeniem procesu biologicznego, o tyle jego organizacja bazuje na wytwarzaniu organów egzosomatycznych (a więc organów pozacielesnych, jakimi mogą być wszelkiego rodzaju przyrządy sztuczne lub techniczne, od strzał, noży i wozów do współczesnych technologii zorganizowanych w system techniczny):

> Za sprawą ewolucji egzosomatycznej gatunek ludzki uzależnił się od komfortu zapewnianemu dzięki dającym się oddzielić od ciała kończynom. Ich obecność wymusiła jednak na człowieku to, by został geologicznym sprawcą [*agent*], który nieprzerwanie przyspiesza entropijną degradację skończonych zasobów surowców mineralnych[51].

Pojęcia organów egzosomatycznych Georgescu-Roegen używa za biologiem Alfredem Lotką, który pisał o ewolucji egzosomatycznej, charakterystycznej dla organizmów ludzkich. Przez taką ewolucję Lotka rozumiał "zwiększoną [u ludzkiego gatunku] zdolność adaptacji, osiągniętą dzięki nieporównywalnie szybszemu [względem poprzednich epok] rozwojowi 'sztucznych' podpór wspierających nasz wrodzony aparat receptorowo-efektorowy"[52].

Organy (przyrządy) egzosomatyczne służą gatunkowi ludzkiemu do utrzymania życia i pozwalają "obejść" uniwersalne prawo entropii. Rzecz jednak w tym, że za sprawą wadliwie zaprojektowanego procesu ekonomicznego organy egzosomatyczne i tworzone za ich pomocą organizmy i organizacje o coraz większej złożoności przyczyniają się do wytwarzania entropii zamiast służyć do odroczenia jej nieuchronnego wzrostu w czasie. Paradoks bioekonomii Georgescu-Roegena polega na tym, że do jej zrozumienia, a następnie przemyślenia relacji między biologią i ekologią a gospodarką, potrzeba nam przede wszystkim radykalnej zmiany myślenia o funkcji organów egzosomatycznych, które Stiegler opisuje jako *farmakony*: zorganizowane w system techniczny organy egzosomatyczne mogą działać jak lekarstwo i trucizna zarazem. To one, w swojej nieredukowalnie farmakologicznej postaci, kształtują proces gospodarczy, a także określają technologiczne warunki ludzkiej przyszłości w egzosomatycznym stawaniu się rodzaju ludzkiego, od paleolitu górnego do schyłkowej fazy antropocenu.

51. Georgescu-Roegen, *Energy and Economic Myths*, xiv.
52. Alfred J. Lotka, "The Law of Evolution as a Maximal Principle", *Human Biology*, 17 (1945), 188.

Jak zauważa podążający śladami Georgescu-Roegena Stiegler, rzecz zupełnie nie w tym, aby gospodarowanie przemyśleć na nowo, obierając za punkt wyjścia biologię. Oczywiście, rzeczą o fundamentalnym znaczeniu jest, aby projektowanie procesu gospodarczego respektowało to , co w odniesieniu do teorii organizacji biologicznej można nazwać "więzami lokalności"[53]. Wyzwanie, którego skalę pozwala nam zrozumieć bioekonomia Georgescu-Roegena, polega natomiast na tym, że na obecnym etapie ewolucji egzosomatycznej biologię musi zastąpić nowa ekonomia – ekonomia "pomyślana jako ogólna terapeutyka biosfery, której pojęcie wypracował Wiernadsky"[54]. Jak zatem przekształcić pracę, aby to właśnie dzięki niej taka terapeutyka była możliwa?

## Siła, energia / praca. Proletaryzacja

Gdy Carnot odkrywał zjawisko entropii, wspólnota naukowa wciąż opisywała je za pomocą terminu siła. Choć termin energia był już znany, energia nie funkcjonowała jeszcze jako pojęcie fizyczne odsyłające do substancji, którą, *de facto*, odkrył Carnot – substancji niebędącej materią, a mimo wszystko wprawiającej rzeczy w ruch. Substancja ta zostanie w ostateczności określona za pomocą zbitki dwóch greckich słów: *en* (w) i *ergon* (działanie)[55].

Niemal równocześnie praca, sprowadzona do zatrudnienia w dużej mierze związanego z obsługą maszyn, przestała być kojarzona z tego rodzaju działaniem. Mamy tutaj do czynienia z epokowym przesunięciem semantycznym, które do dzisiaj determinuje powszechny stosunek do pracy: praca traci związek z działaniem, które Grecy określali jako *ergon* (działanie jako wytwarzanie dzieła lub dokonywanie czynów, przechodzenie w akt poprzez urzeczywistnianie lub "aktualizowanie" tego, co jest potencjalnie; wirtualnie). Celowości pracy leżą odtąd gdzie indziej i zostają w całości podporządkowane wydajności i coraz bardziej wydajniejszym maszynom.

---

53. Określenie "więzy lokalności" nawiązuje do pojęcia "pętla więzów" [*constraint closure*] wprowadzonego przez Maëla Montévila i Matteo Mossio, na które powołuje się również Stuart A. Kauffman w *Świecie poza fizyką* a które tłumacz Tomasz Lanczewski zdecydował się przełożyć jako "pętla więzów" właśnie. Więzy należy tutaj rozumieć w znaczeniu fizycznym. Oznaczają one ograniczenia nakładane na ruch ciała w danym układzie. Więzy oddziałują na takie ciało, ponieważ wytwarzają dodatkowe siły. Pętlę należy tutaj zatem rozumieć jako barierę. Więzy są więc zdecydowanie lepszym odpowiednikiem tego, co w innym miejscu, niezbyt precyzyjnie, usiłowałem opisać jako "wymogi" (zob. Michał Krzykawski, *Wyjść z nędzy entropocenu. Propozycja Internacji*, "Wakat", 1–2/2020, http://wakat.sdk.pl/wyjsc-nedzy-entropocenu-propozycja-internacji/.

54. Bernard Stiegler, "Le nouveau conflit des facultés et des fonctions dans l'Anthropocène", w: *La technique et le temps* (Paris: Fayard, 2018), 850.

55. Zob. Françoise Balibar, "Énergie", w: *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, red. Dominique Lecourt (Paris: Quadrige/PUF, 2006), 403–408.

Skutkiem tego podporządkowania jest zjawisko proletaryzacji. Terminem proletaryzacja Bernard Stiegler określa proces, który prowadzi do utraty umiejętności przez jednostki. Jednostka zostaje sproletaryzowana wówczas, gdy nie potrafi na powrót przyswoić sobie wiedzy, która została uzewnętrzniona w maszynę. Eksterioryzacja wiedzy w podporę techniczną (maszynę, nośnik pamięci, książkę) jest warunkiem niezbędnym do tego, aby mogła ona być na powrót przyswojona zarówno przez tych, którzy takiego uzewnętrznienia wiedzy dokonują, jak i tych, którzy wcześniej jej nie posiadali. W ten sposób wiedza może być praktykowana zbiorowo dzięki podporom technicznych, które ją podtrzymują i ubogacają: umożliwiają jej kultywowanie i przekazywanie, zachowywanie i przekształcanie w czasie. Do proletaryzacji dochodzi wówczas, gdy zorganizowane w system urządzenia techniczne nie zostają uspołecznione, a w konsekwencji nie tylko nie mogą służyć tego rodzaju praktykom, lecz czynią je strukturalnie niemożliwymi[56]. Wiedza nie sprowadza się tutaj ani do kognicji, ani do poznania, a jeszcze mniej do informacji. Na wiedzę składają się umiejętności: praktyczne, życiowe, teoretyczne, projektowe, wychowawcze, techniczne itd. Podstawową funkcją zawsze już uzewnętrznionej w nośnik i przez niego uwarunkowanej techno-logicznie wiedzy jest przydawanie tego rodzaju umiejętności, które z kolei należy odróżnić kompetencji, zwłaszcza w sensie, jaki to słowo nabrało w dyskursie neoliberalnym. Kompetencje są bowiem z jednej strony tym, co w wielu przypadkach można w ostateczności zautomatyzować (tzw. twarde kompetencje) oraz tym, co umożliwia radzenie sobie na rynku i pracę na rzecz podtrzymywania systemu (tzw. miękkie kompetencje). Indywidua mogą zatem posiadać lub zdobywać kompetencje, o których mówi się, że są "pożądane przez pracodawców", tracąc umiejętności i żyjąc w stanie proletaryzacji generowanej przez powszechną automatyzację.

Proletaryzacja jest teorią o atypowo Marksowskim pochodzeniu. Z jednej strony bowiem nawiązuje ona *Manifestu Partii Komunistycznej*, gdzie czytamy, że "proletariat rekrutuje się ze wszystkich klas ludności"[57]. Z drugiej jednak strony teoria proletaryzacji nie wiąże zjawiska proletaryzacji z proletariatem, pojmowanym w zgodzie z podstawowym założeniem klasycznego marksizmu, które zakwestionował André Gorz[58]. W ujęciu Stieglera to *my wszyscy* możemy paść ofiarami proletaryzacji. Warto zresztą dodać, że sama proletaryzacja poprzedziła wyłonienie się proletariatu takiego, jakim opisywał go Marks[59]. Możemy wyróżnić trzy stadia proletaryzacji, które nakładają się na siebie, a ich nałożenie w naszej

56. Zob. Alombert, Krzykawski, "Vocabulaire de l'Internation".

57. Karol Marks, Fryderyk Engels, *Manifest Partii Komunistycznej*, tłumacz nieznany, w: *Dzieła*, tom 4 (Warszawa: Książka i wiedza, 1962), 649.

58. Zob. Gorz, *Adieux au prolétariat*, 30–38.

59. Stiegler, *Wstrząsy*, 305–354.

epoce upowszechnionej proletaryzacji jest szczególnie uderzające. W XIX wieku, w epoce rozwoju maszyn przemysłowych i kapitalizmu bazującego na produkcji, proletaryzacja uderzała w umiejętności praktyczne robotników, którzy tracili "fach ręki", a ich zredukowana do zatrudnienia praca w fabryce została całkowicie podporządkowana wydajniejszym maszynom w procesie wytwórczym nieuchronnie dążącym do jeszcze wydajniejszej automatyzacji. W XX wieku, wraz z narodzinami kapitalizmu konsumenckiego, wyłonieniem się przemysłu kulturalnego, epoki telewizji i standaryzacją zachowań za pomocą analogowych mediów masowych, proletaryzacja uderza w umiejętność życia. Wreszcie w XXI wieku, wraz z upowszechnieniem się zalgorytmizowanych platform cyfrowych i systemów sztucznej inteligencji, które stały się infrastrukturą kapitalizmu komputacyjnego, proletaryzacja uderza w umiejętność teoretyzowania, opracowywania koncepcyjnego i podejmowania decyzji[60]. Ujmując rzecz inaczej, uderza w tych, których decyzje mają znaczący wpływ na kształt naszego świata.

## Proletaryzacja i komputacja

To dlatego Stiegler proletariuszem naszych czasów nazywa Alana Greenspana, wieloletniego przewodniczącego Rady Gubernatorów Systemu Rezerwy Federalnej. Odpowiadając na pytanie o to, jak działa system finansowy, który runął w 2008 roku, Greenspan odpowiedział: "Nie wiem". Nie *potrafił* odpowiedzieć inaczej, gdyż utracił niezbędne do tego *umiejętności*. Co więcej, zeznając przez Izbą Reprezentantów, podkreślał, że powszechnie akceptowane przez system praktyki stosowania instrumentów pochodnych (derywat) zostały uwiarygodnione między innymi przez Nagrodę Nobla w dziedzinie ekonomii, przyznaną za odkrycie nowej metody, która wyznacza ich wartość[61]. Takimi samymi proletariuszami okazują się dzisiaj inżynierowie Facebooka, którzy nie panują nad działaniem stworzonych przez siebie algorytmów decydujących o tym, co wyświetla się na profilach użytkowników blisko trzymiliardowego działającego ponad prawem quasi-państwa Marka Zuckerberga.

W obliczu tego stanu *de facto*, który systemowo dereguluje przestrzeń gospodarczą i prowadzi do jej autodestrukcji, niszcząc jednocześnie *umiejętność*

60. Zob. Alombert, Krzykawski, "Vocabulaire de l'Internation".

61. Zob. Stiegler, *La société automatique*, 10–11. Cytowany przez Stieglera Greenspan odwoływał się do Nagrody Nobla przyznanej w 1997 roku Myronowi S. Scholesowi i Robertowi C. Mertonowi. O tym, jak funkcjonuje system finansowy, można dowiedzieć się z pouczającego wywiadu z "nawróconym" handlarzem derywatami Anicem Lajnefem, który przez wiele lat funkcjonował w samym jego sercu. Wywiad został opublikowany na francuskim kanale obywatelskim Le Média pour tous (Media dla wszystkich), https://www.youtube.com/watch?v=KcBJ5WVys_M&ab_channel=LeMediaPourTous (29.04.2021).

*gospodarowania* i kwestionując samą możliwość umieszczenia go w ramach prawnych suwerennych państw, rzecz nie w tym, aby demonstrować oburzenie na zdegenerowane praktyki sfinansjeryzowanej ekonomii, nawet jeśli jest ono ze wszech miar słuszne. Systemowe źródło proletaryzacji bije bowiem o wiele głębiej. Jest nim całkowite zawierzenie obliczeniom, które poprzez swoją moc obiektywizującą mają *certyfikować* wszelkie działania i ostatecznie decydować za nas samych o tym, co jest w nich społecznie dopuszczalne i pożądane, a co nie. Autodestrukcyjny system finansowy, system rekomendacyjny na Amazonie, system pracy w jego magazynach, naukometryczny system ewaluacji działalności badawczej, nasze codzienne funkcjonowanie w *echo chambers* mediów społecznościowych, uberyzacja gospodarki i wiele innych zjawisk składających się na naszą codzienność mają w szerszej perspektywie to samo źródło: zautomatyzowane i zalgorytmizowane obliczenia, które legły u podstaw kapitalizmu komputacyjnego.

Należy jednak dociekać, do jakiego stopnia systemowy błąd kapitalizmu komputacyjnego bierze się z dominującego modelu epistemologicznego, wynikającego z "ogólnej tendencji matematyzacji nauk", którą na początku lat sześćdziesiątych XX wieku opisał Stanisław Lem[62]. Całkowite zawierzenie obliczeniom, które jest efektem pochodu technonauki, dzisiaj w coraz większym stopniu forsuje technonaukę bez nauki, dyskredytując przy tym umiejętności teoretyczne wraz z przeróżnymi formami towarzyszącej im refleksyjności, a także blokując ich rozkwit w rzeczywistości numerycznej. Jednocześnie, takie bezrefleksyjne zawierzenie obliczeniom generuje również utratę zaufania (*dyskredyt*), które leży u podstaw wszelkiej więzi społecznej, z gospodarczą włącznie[63]. Brak takiego *kredytu* wytwarza i utrzymuje społeczny rozłam w sposób automatyczny.

## Społeczna czasoprzestrzeń deproletaryzacji i nowego bogactwa

Funkcjonowanie kapitalizmu komputacyjnego nakazuje nam zupełnie inaczej spojrzeć na funkcję pracy. Jak zauważa Stiegler, "automatyzacja w postaci, w jakiej została wprowadzona od czasów tayloryzmu, zrodziła potężną entropię w takiej skali, że dzisiaj, na całym świecie, ludzkość zasadniczo wątpi we własną przyszłość, a jeszcze bardziej wątpi w nią młodzież"[64]. Namacalną postacią tej entropii jest powszechna proletaryzacja, która sama generuje zautomatyzowaną

62. Stanisław Lem, *Summa technologiae* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2020), 132.

63. Zob. Bernard Stiegler, *Mécréance et discrédit 1. La décadence des démocraties industrielles* (Paris: Galilée, 2004), 63–129.

64. Stiegler, *La société automatique*, 20.

bezmyślność[65], stając się naszym szaleństwem powszednim[66]. Dlatego też nadrzędną funkcją "społecznej czasoprzestrzeni gospodarowania" i kształtowanej przez nią "ekonomii wartości"[67] winna być powszechna deproletaryzacja i odautomatyzowanie. Takie wyzwanie wiąże się jednak z dogłębną reorganizacją i przewartościowaniem naszych stosunków pracy po automatyzacji.

Czym zatem byłaby ta przewartościowana praca? Przez pracę należy tutaj rozumieć aktywność, która wytwarza wiedzę: daje wiedzę i przydaje wiedzy. Jak przekonuje Stiegler w wywiadzie zatytułowanym *Zatrudnienie umarło, niech żyje praca!*,

> Praca jest tym, dzięki czemu kultywujemy jakąś wiedzę, jakakolwiek by ona nie była, wykonując jakąś czynność. Picasso maluje obrazy, ja uprawiam swój ogródek. Coś mi to daje. Nie uprawiam ogródka po prostu po to, aby mieć marchewki. Poprzez uprawę kultywuję natomiast pewną wiedzę o życiu roślinnym, którą mogę dzielić tak z ogrodnikami, jak i botanikami. Gdy piszę książkę, gdy uczestniczę w tworzeniu Wikipedii lub pracuję nad wolnym oprogramowaniem, nie robię tego przede wszystkim po to, aby otrzymać wypłatę; robię to, aby ubogacić siebie w o wiele bogatszym znaczeniu niż słynne hasło "bogaćcie się" [rzucone na początku XIX wieku przez francuskiego premiera François Guizot, MK]. Oczywiście, że robię to wszystko również po to, aby zarobić lub zaoszczędzić trochę pieniędzy, ale przede wszystkim robię to po to, aby skonstruować siebie i rozkwitnąć w życiu – również jako istota żywa, a ściślej mówiąc, jako ta techniczna forma życia, która, jak pokazuje Georges Canguilhem, nie może żyć bez umiejętności; umiejętności, które mogę rozwijać w zgodzie z własnymi pragnieniami i przekonaniami[68].

Pytanie o to, jak i po co chcemy pracować, jest pytaniem o to, jak i po co chcemy się bogacić, aby, dzięki pracy przede wszystkim, wytwarzać negentropię. Odpowiedź na pytanie o pracę jako pytanie o bogactwo w takiej perspektywie i w odniesieniu do tak sformułowanego celu wymaga natomiast dogłębnego przeformułowania pierwszego pytania nowoczesnej ekonomii – pytania o "naturę i przyczyny bogactwa narodów"[69].

---

65. Zob. Stiegler, *Wstrząsy*.

66. Zob. Bernard Stiegler, *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou?* (Paris: Les liens qui libèrent, 2016).

67. Zob. Jerzy Hausner, *Społeczna czasoprzestrzeń gospodarowania. W kierunku ekonomii wartości,* 46–48

68. Bernard Stiegler, *L'emploi est mort, vive le travail! Entretien avec Ariel Kyrou* (Paris: Mille et une nuits), 36.

69. Zob. Adam Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, ks. I, tłum. Stefan Wolff, Oswald Einfeld (Warszawa: PWN, 2008). Zob. Bernard Stiegler, "L'ergon dans l'ère Anthropocène et la nouvelle question de la richesse", w: *Travail au XXI^e siècle*, red. Alain Supiot (Paris: Editions de l'Atelier, 2019), 73–85.

Jeżeli uznamy, że zasadniczą funkcją pracy jest dawanie i przydawanie wiedzy, a nie zapewnienia sobie środków do (prze)życia; jeżeli praca ma być wytwarzaniem tego rodzaju bogactwa, ubogacając przestrzeń wielorakich umiejętności, to jej wartość nie daje sprowadzić się ani do wartości użytkowej, ani do wartości wymiennej, a więc dwóch podstawowych mierników wartości społeczeństwa złożonego z jednostek zatrudnionych i zatrudniających, a nie dających pracę rozumianą jako aktywność przydającą wiedzy.

> W naszym społeczeństwie nie pracujemy już od bardzo dawna. Z pewnością istnieją ludzie, którzy jeszcze pracują – niektórzy artyści, niektóre badaczki uniwersyteckie, lekarze wciąż dobrze wykonujący swój zawód. Nie ma takich ludzi wielu…, ale są. Istnieją oni na marginesie konsumpcyjnego społeczeństwa, które zwalcza wszelkie formy wiedzy, ponieważ wiedza zawsze jest krytyczna i wymagająca, również jako umiejętność życia i wykonawstwa, i w tym sensie z natury swej stoi w sprzeczności z konsumencką standaryzacją.
>
> Pracownicy na zatrudnieniu nie pracują w tej mierze, w jakiej pracować znaczy indywiduować siebie, a więc wymyślać, tworzyć, obmyślać, przekształcać świat. Praca jest tym, co niegdyś nazywano dziełem. W słowie dzieło [*l'ouvrage*] słyszymy czasownik otwierać [*ouvrir*]. Pracować: robić, działać [*ouvrer*] to inaczej operować. Działająca pracowniczka dokonuje otwarcia jakiegoś świata [*le monde*], który może być jakiś malutkim światem, ale mimo wszystko jakimś światem, a nie tym, co jawi nam się coraz częściej jako świat ohydny, zaprzeczenie świata [*l'immonde*][70].

Definiowane w kategoriach negantropologicznych bogactwo, które daje nam praca, nie ma ceny. Jest żyznością, której utrzymanie i wykorzystanie staje się nowym kryterium *opłacalności*. Ubogacająca praca przynosi dzieła analogicznie do żyznej gleby, która rodzi plon i zawsze przynosi coś nieoczekiwanego, coś, co nie podlega obliczeniom.

> Dzieło może otworzyć świat małego ogródka, mniej lub bardziej sekretnego, który tworzy przestrzeń uczynioną wyjątkową, pojedynczą przez tego, kto wytwarza w niej to, co w języku naukowym nazwalibyśmy negentropią – dywersyfikacją, bifurkacją, nieoczekiwanym, nieprawdopodobnym, nadspodziewanym. Oto czym jest praca: wytwarzaniem negentropii. Tymczasem dziś, wręcz przeciwnie, zatrudnienie stało się źródłem absolutnej entropii, generuje ono wyłącznie standaryzację, automatyczne i głupie powtarzanie, demotywację i może wciąż pozostawać czymś pożądanym jedynie pod stałą groźbą coraz bardziej brutalnego i zatrważającego bezrobocia[71].

70. Stiegler, *L'emploi est mort*, 36–37.
71. Stiegler, *L'emploi est mort*, 37.

## *Ergon* dla wszystkich!

Postulując zwrot w stronę "ekonomii wartości", musimy zatem jednocześnie przedefiniować kryteria, za pomocą których te wartości zechcemy odtąd określać. Takie przedefiniowanie wymaga innych zasad organizacji gospodarek przemysłowych, u podstaw których leży praca. Automatyzacja pozwala zdjąć z pracy to, co ma ona w sobie uciążliwego, a co Grecy określali jako *ponos*: przynoszącą udrękę, znój lub ciężką robotę w jednoznacznie pejoratywnym znaczeniu tego słowa. Tak rozumiany *ponos* przeciwstawiali oni *ergon*, a więc sferze aktywności, na którą składają się działania nadające sens życiu w wymiarze ludzkim. Nie chodzi tutaj w żadnym wypadku o powrót do Greków, a jeszcze mniej do greckiej *polis*, która utrzymywała się przecież z wykluczonych z życia politycznego niewolników i nie dopuszczała do siebie kobiet. Grecy nie pracowali w nowoczesnym rozumieniu słowa "praca", gdyż działali ("operowali") w przestrzeni utrzymującej się z ciężkiej roboty nie-obywateli. Nie chodzi również o to, aby pracę sztucznie oddzielać od trudu lub wysiłku, który trzeba podjąć, aby wytworzyć jakiekolwiek dzieło.

Wyzwanie polega natomiast na tym, aby samo wytwarzanie dzieła czynić sensem dostępnej dla wszystkich i zgodnej z jednostkowymi aspiracjami pracy. W ten sposób *ucelowiona* wytwórczość, która podlega innym wartościom niż skorelowana z efektywnością ekonomiczną produktywność, winna stać się fundamentem nowego gospodarowania w obliczu przemiany ekologicznej, w której wysoce entropijną racjonalność *homo oeconomicusa* ustępuje miejsca negetropijnej racjonalności potrafiącego wymyślić siebie na nowo *homo faber*, w której miejsce *anthropos* zajmuje *neganthropos*. Jak pisze Alain Supiot,

> Poprzez swoją pracę *homo faber* z zasady dąży do przystosowania otoczenia życiowego do własnych potrzeb, innymi słowy dąży do tego, aby z chaosu wyłonił się kosmos, aby z wpisanego w świat obrzydliwości [*l'immonde*] uczynić świat, w którym da się po ludzku żyć. Jednak poprzez tę samą pracę *homo faber* może również zniszczyć lub splądrować, rozmyślnie lub nie, swoje otoczenie życiowe, zamieniając je w przestrzeń niezdatną do życia po ludzku. Dlatego też pytania o pracę i kwestii ekologicznej nie sposób od siebie oddzielić[72].

Zarabianie na życie jako zyskiwanie życia w XXI wieku[73] oznacza, że *ergon* będzie dostępny dla wszystkich.

Kultura odautomatyzowania, jaką tego rodzaju zyskiwanie życia mogłoby wypracować w odpowiedzi na zamierzchłą i dysfunkcyjną dwudziestowieczną

72. Alain Supiot, "*Homo faber*. Continuités et ruptures", w: *Le travail au XXI^e siècle*, 19.

73. Bernard Stiegler, "Décarbonisation et déprolétarisation. *Gagner sa vie au XXI^e siècle*", w: *Bifurquer*, 21.

kulturę zatrudnienia, oznacza z pewnością gospodarczy przewrót kopernikański. Wydaje się jednak, że to jedynie taki przewrót, będący w pierwszym rzędzie przewrotem pojęciowym i naukowym, umożliwia nam przedefiniowanie tego, co nazywamy racjonalnością i uwolnienie się z kieratu nieracjonalnych pobudek neoklasycznej ekonomii.

## Konkluzja

We wstępie do swoich rozważań o "globalnej reorientacji" kapitalizmu Kacper Pobłocki pisze, iż jego książka ma być "narzędziem służącym do przeciwdziałania naszemu zbiorowemu analfabetyzmowi ekonomicznemu – temu, że pozwoliliśmy małej grupce specjalistów zdobyć i utrzymać monopol nie tylko na zarządzanie, ale też na mówienie o niezwykle ważnym aspekcie rzeczywistości, jakim jest gospodarka"[74]. Zaś w podsumowaniu do książki Pobłocki nawołuje do tego, aby "odbudować naszą wyobraźnię ekonomiczną"[75]. Przyłączając się do tego apelu, stoję na stanowisku, że droga ku tej odbudowie wiedzie przez otwartą debatę naukową – debatę wolną od uprzedzeń i cynizmu – kształtującą wyobraźnię technonaukową w XXI wieku. Nowe gospodarowanie będzie autentycznie nowe jedynie wówczas, gdy uwzględni wszystkie konsekwencje faktu, że antropocen osiągnął swoje własne granice.

Nie potrafimy deliberować nad podjęciem odpowiednich środków zaradczych w obliczu tych granic nie tylko dlatego, że społeczeństwo utraciło zaufanie do nauki. O wiele rzadziej zwraca się uwagę na to, że sami naukowcy nie zawsze są gotowi do prowadzenia międzyobszarowych sporów teoretycznych, które wymagają od ich uczestników wyjścia z własnych stref zdyscyplinowanego komfortu. Utrata społecznego zaufania do nauki jest być może konsekwencją o wiele poważniejszego problemu, jakim jest stan samej nauki, jeżeli za Canguilhemem uznamy, że nauki są przede wszystkim formami kultury[76]. Obecne formy tej kultury nie wypracowały ramy epistemologicznej, w której deliberacja nad autentycznie nowym modelem gospodarowania byłaby możliwa oraz miałaby sens dla jej uczestników i uczestniczek. W obliczu braku takiej formy kultury i łożenia na jej ukształtowanie możliwie największych państwowych nakładów finansowych naukowcy mogą co najwyżej przywdziać rolę misjonarzy nauki, troszcząc się o odpowiednie "komunikowanie" społeczeństwu "głosu nauki".

74. Kacper Pobłocki, *Kapitalizm. Historia krótkiego trwania* (Warszawa Bęc: zmiana, 2017), 64.
75. Pobłocki, *Kapitalizm. Historia krótkiego trwania*, 548.
76. Georges Canguilhem, "Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique?", w: *Ecrits d'histoire des sciences et d'épistémologie* Œuvres complètes, tome III (Paris: Vrin, 2019), 869.

Tymczasem do tego, aby nauka mogła autentycznie działać dla klimatu i społeczeństwa, nie potrzeba nam "komunikacji". Mamy jej dość. Potrzeba nam natomiast nowych, ucieranych w sporach solidnych pojęć – pojęć otwartych lecz wykutych w metodologicznym rygorze. Bez tego rodzaju sporów "nowe sposoby opowiadania o świecie"[77], których brak w przemowie noblowskiej słusznie stwierdzała Olga Tokarczuk, mogą się nie wyłonić. Jednym z takich pojęć jest praca.

"Wyjście z kapitalizmu już się rozpoczęło"[78] – pisał André Gorz w przeddzień krachu na rynkach finansowych w 2007 roku. Próżne zatem są nawoływania do jego zniszczenia. Kapitalizm niszczy się sam, a my razem z nim. U progu trzeciej dekady XXI wieku "wyjście z kapitalizmu" należałoby spróbować pomyśleć po Kantowsku: jako "wyjście z zawinionej przez człowieka niedojrzałości"[79]. Czy ponowny podbój dojrzałości miałby być prowadzony w imię ekosocjalizmu, jak chce Edwin Bendyk, sięgając po propozycję Andrégo Gorza, jednak odczytując ją poza jego filozofią odwrotu od wzrostu (*décroissance*)[80], czy też nosić jeszcze inną nazwę, jest kwestią wtórną wobec czekającej nas zmiany myślenia o gospodarowaniu. Zmiana ta polega przede wszystkim na tym, aby skończyć z błędnym wzrostem (*mécroissance*)[81] i nauczyć się wzrastać inaczej, lepiej. Chodzi zatem o taką transformację, po której dotychczasowy porządek gospodarczy zmieni się do tego stopnia, że w niczym nie będzie przypominał samego siebie.

77. Olga Tokarczuk, *Czuły narrator* (Warszawa: Wydawnictwo Literackie, 2020), 264.

78. André Gorz, "La sortie du capitalisme à déjà commencé", *Ecologica* (Paris: Galilée, 2008), 25–42.

79. Immanuel Kant, "Odpowiedź na pytanie: czym jest Oświecenie", przeł. Tomasz Kupś, w: *Rozprawy z historii filozofii*, przeł. i oprac. Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika pod kierunkiem Mirosława Żelaznego (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2005), 44.

80. Edwin Bendyk, "Ekosocjalizm albo barbarzyństwo. Rozmowa z Ignacym Dudkiewiczem i Maciejem Możańskim", *Kontakt*, 18 kwietnia 2021, https://magazynkontakt.pl/bendyk-ekosocjalizm-albo-barbarzynstwo/?fbclid=IwAR3q6j_bsCDhta_xo5w6cZgtiiv4OfEOPX2OvOBJ-jQhfpu-VkIcqvSsUd0 (28.04.2021).

81. Zob. Bernard Stiegler, "La mécroissance et le changement de modèle industriel", w: *Pour en finir avec la mécroissance. Quelques réflexions d'Ars Industrialis*, red. Bernard Stiegler, Alain Giffard, Christian Fauré (Paris: Flammarion, 2009), 13–42

## Bibliografia


Alombert, Anne, Michał Krzykawski. "Vocabulaire de l'Internation", *Appareil,* 3 lutego 2021. http://journals.openedition.org/appareil/3752.

Bailly, Francis, Giuseppe Longo. "Biological Organization and Anti-Entropy". *Journal of Biological Systems*, 17 (2009), 63–96.

Balibar, Françoise. "Energie", w: *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, red. Dominique Lecourt. Paris: Quadrige/PUF, 2006.

Bendyk, Edwin. "Ekosocjalizm albo barbarzyństwo. Rozmowa z Ignacym Dudkiewiczem i Maciejem Możańskim". *Kontakt*, 18 kwietnia 2021. https://magazynkontakt.pl/bendyk-ekosocjalizm-albo-barbarzynstwo/?fbclid=IwAR3q6j_bsCDhta_xo5w6cZg-tiiv4OfEOPX2OvOBJ-jQhfpu-VkIcqvSsUd0.

Bergson, Henri. *Energia duchowa*, przeł. Krzysztof Skorulski, Piotr Kostyło. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2004.

Canguilhem, Georges. "Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique?", w: *Ecrits d'histoire des sciences et d'épistémologie. Œuvres complètes*, tome III. Paris: Vrin, 2019.

Cardon, Dominique. *À quoi rêvent les algorithmes. Nos vies à l'heure des big data*. Paris: Seuil, 2015.

Carnot, Sadi. *Réflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres à développer cette puissance*. Paris: Bachelier, libraire, 1824. https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86266609/f11.image.

Georgescu-Roegen, Nicholas. *The Entropy Law and the Economic Process*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.

Georgescu-Roegen, Nicholas. *Energy and Economic Myths: Institutional and Analytical Economic Essays*. New York: Pergamon, 1976.

Gorz, André. *Adieux au prolétariat. Au-delà du socialisme*. Paris: Galilée, 1980.

Gorz, André. *Capitalisme, socialisme, écologie. Désorientations et orientations*. Paris: Galilée, 1990.

Gorz, André. *Métamorphoses du travail. Critique de la raison économique*. Paris: Galilée, 1988.

Gorz, André. *Misères du présent: richesse du possible*. Paris: Galilée, 1997.

Gorz, André. "La sortie du capitalisme à déjà commencé". W: *Ecologica*. Paris: Galilée, 2008.

Graeber, David. *Praca bez sensu. Teoria*, przeł. Mikołaj Denderski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2020.

Von Hayek, Friedrich August. *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, przeł. Miłowit i Tomasz Kunińscy. Kraków: Arkana, 2004.

Hausner, Jerzy. *Społeczna czasoprzestrzeń gospodarowania. W kierunku ekonomii wartości*. Warszawa: Wydawnictwo Nieoczywiste, 2019.

Horkheimer, Max, Teodor W. Adorno. *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo HIFiS PAN, 1994.

Kant, Immanuel. "Odpowiedź na pytanie: czym jest Oświecenie", przeł. Tomasz Kupś,. W: *Rozprawy z historii filozofii*, przeł. i oprac. Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika pod kierunkiem Mirosława Żelaznego. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2005.

Lem, Stanisław. *Summa technologiae*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2020.

Longo, Giuseppe, Maël Montévil, *Perspectives on Organisms: Biological Time, Symmetries and Singularities*. Dordrecht: Springer, 2014.

Lotka, Alfred J. "The Law of Evolution as a Maximal Principle". *Human Biology*, 17 (1945), 167–194.

Marks, Karol, Fryderyk Engels. "Manifest Partii Komunistycznej", tłumacz nieznany. W: *Dzieła*, tom 4. Warszawa: Książka i wiedza, 1962.

Montévil, Maël "Possibility Spaces and the Notion of Novelty: From Music to Biology", *Synthese* 196, no. 11 (2019), 4555–45581. https://doi.org/10.1007/s11229-017-1668-5.

Münster, Arno. *André Gorz ou le socialisme difficile*. Paris: Lignes, 2008.

Nora, Simon, Alain Minc. *L'informatisation de la société*. Paris: La Documentation française, 1978.

OECD, "What happened to jobs at high risk of automation?", January 2021, https://www.oecd.org/future-of-work/reports-and-data/what-happened-to-jobs-at-high-risk-of-automation-2021.pdf

Passet, René. *L'économique et le vivant*. Paris: Economica, 1996.

De Saussure, Ferdinand. *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. Krystyna Kasprzyk. Warszawa: PWN, 2007.

Pobłocki, Kacper. *Kapitalizm. Historia krótkiego trwania.* Warszawa: Bęc zmiana, 2017.

Poincaré, Henri. *Nauka i Hypoteza*, przeł. M. H. Horwitz. Warszawa, Lwów: Nakład Jakóba Mortkowicza, 1908. https://pl.wikisource.org/wiki/Nauka_i_Hypoteza.

Roddier, François. *Thermodynamique de l'évolution. Essai de thermo-bio-sociologie*. La Seyne-sur-Mer: Parole, 2012.

Sadin, Éric. *La vie algorithmique. Critique de la raison numérique*. Paris: L'Échappée, 2021.

Schrödinger, Erwin. *Czym jest życie? Fizyczne aspekty żywej komórki oraz Umysł i materia i Szkice autobiograficzne*, przeł. Stefan Amsterdamski. Warszawa, Prószyński i S-ka, 1998.

Simondon, Gilbert. *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Millon, 2005.

Simondon, Gilbert. "Cybernétique et philosophie". W: *Sur la philosophie (1950–1980)*, 35–68. Paris: PUF, 2016.

Simondon, Gilbert. "L'amplification dans les processus d'information". W: *Communication et* information, 157–176. Paris: PUF, 2015.

Smith, Adam. *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, ks. I, tłum. Stefan Wolff, Oswald Einfeld, Warszawa: PWN, 2008.

Stiegler, Bernard avec le Collectif Internation, eds. *Bifurquer. "Il n'y a pas d'alternative"*. Paris: Les liens qui libèrent, 2020.

Stiegler, Bernard. *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou?* Paris: Les liens qui libèrent, 2016.

Stiegler, Bernard. *L'emploi est mort, vive le travail! Entretien avec Ariel Kyrou*. Paris: Mille et une nuits, 2015.

Stiegler, Bernard. "L'ergon dans l'ère Anthropocène et la nouvelle question de la richesse". W: *Travail au XXI^e siècle*, red. Alain Supiot. Paris: Editions de l'Atelier, 2019.

Stiegler, Bernard. Mécréance et discrédit 1. La décadence des démocraties industrielles. Paris: Galilée, 2004.

Stiegler, Bernard. "La mécroissance et le changement de modèle industriel". W: *Pour en finir avec la mécroissance. Quelques réflexions d'Ars Industrialis*, red. Bernard Stiegler, Alain Giffard, Christian Fauré. Paris: Flammarion, 2009, 13–43.

Stiegler, Bernard. *The Neganthropocene*, przeł. Dan Ross. London: Open Humanities Press, 2017.

Stiegler, Bernard. "Le nouveau conflit des facultés et des fonctions dans l'Anthropocène". W: *La technique et le temps*. Paris: Fayard, 2018.

Stiegler, Bernard. *La société automatique 1. L'avenir du travail*. Paris: Fayard, 2015.

Stiegler, Bernard. *Qu'appelle-t-on panser ? 2. La leçon de Greta Thunberg*. Paris: Les liens qui libèrent, 2020.

Stiegler, Bernard. *Ukonstytuować Europę 2. Motyw europejski*, przeł. Michał Krzykawski. Kraków: Eperons-Ostrogi, 2020.

Stiegler, Bernard *Wstrząsy. Głupota i wiedza w XXI wieku*, przeł. Michał Krzykawski. Warszawa: PWN, 2017.

Supiot, Alain. "*Homo faber*. Continuités et ruptures". W: *Le travail au XXI^e siècle*, red. Alain Supiot. Paris, Editions de l'Atelier, 2019.

Tokarczuk, Olga. *Czuły narrator*. Warszawa, Wydawnictwo Literackie, 2020.

Wiener, Norbert. *Cybernetyka czyli sterowanie i komunikacja w zwierzęciu i maszynie*, przeł. Jerzy Mieścicki. Warszawa: PWN, 1971.

Wiener, Norbert. *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society*. Da Capo, New York, 1950.

Monika Lubińska
Uniwersytet Śląski w Katowicach
https://orcid.org/0000-0002-3413-7318

*Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura*
*Er(r)go. Theory–Literature–Culture*
Nr / No. 44 (1/2022)
*paliwo/energia/kultura*
*fuel/energy/culture*
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.11857

# Od rozproszenia do materializacji Energia i entropia w sztukach wizualnych lat sześćdziesiątych a pierwszych dekad XXI wieku

## From Dispersion to Materialisation. Energy and Entropy in Visual Arts – From the 1960s to 2010s

The article discusses the topic of energy and entropy in visual arts, focusing on the reformulations which took place between the 1960s and the first decades of the 21st century. The shifts discussed are presented within the antihumanist turn of the 1960s, when entropy proved useful for various artists (especially Hans Hacke and Robert Smithson) in their postulates on the autonomy of a work of art, and the later, within the turn of materialisation of energy and entropy in the context of ecological crises (which is the main focus of such artists as Peter Blamey, David Haines, Joyce Hinterding or Olafur Eliasson). This research stems from the concept of the Entropocene, proposed by Bernard Stiegler, which states that entropy is a phenomenon that most adequately characterizes all crises of the human era.

Keywords: energy, entropy, visual arts, Anthropocene, energy humanities

## Wprowadzenie[1]

Zgodnie z koncepcją entropocenu, zaproponowaną przez Bernarda Stieglera i powołany przez niego transdyscyplinarny kolektyw badawczy Internacja, entropia pozostaje najbardziej adekwatnym pojęciem dla scharakteryzowania wszelkich kryzysów epoki człowieka[2]. Zjawisko rozproszenia energii, pierwszy raz zaobserwowane podczas pracy silnika parowego przez francuskiego oficera Sadiego Carnota, a nazwane entropią w 1868 roku przez szwajcarskiego fizyka Rudolfa Clausiusa[3], kilkukrotnie zmieniało swoje znaczenia od XIX wieku, w związku

1. Niniejszy artykuł to praca naukowa finansowana ze środków budżetowych na naukę w latach 2020–2024 jako projekt badawczy w ramach programu pod nazwą "Diamentowy Grant", nr rej. projektu: DI2019 002949.

2. Michał Krzykawski, "Wyjść z nędzy entropocenu. Propozycja Internacji", *Wakat*, 48/49, 1–2 (2020), http://wakat.sdk.pl/wyjsc-nedzy-entropocenu-propozycja-internacji (20.02.2021).

3. Jeremy Riffkin, Ted Howard, *Entropia. Nowy światopogląd*, przeł. Beata Baczyńska (Katowice: Wydawnictwo KOS, 2008), 49.

z dyskusją w fizyce, matematyce oraz teorii informacji. Jednak jego zasadniczym sensem w kontekście antropocenu jest zrelatywizowanie newtonowskiego, mechanistycznego modelu myślenia o świecie, który stworzył podwaliny pod wciąż obowiązujący model makroekonomiczny. W ramach mechaniki Newtona nie są uwzględniane środowiskowe konsekwencje eksploatacji zasobów naturalnych, a pojmowanie energii zredukowane zostaje wyłącznie do procesów lokomocji oraz przemian w jej dystrybucji[4]. W efekcie możliwe staje się wyobrażenie organizacji procesów ekonomicznych w duchu idei nieograniczonego wzrostu. Ewentualne "[…] wyczerpanie jednych zasobów surowców wymaga znalezienia innych", jednak konieczność zmiany tempa czy sposobów eksploatacji nie jest brana pod uwagę[5].

Odkrycie zjawiska entropii oraz rozwój termodynamiki te wyobrażenia jednoznacznie unieważniają, sygnalizując zasadniczy w kontekście antropogenicznych zmian klimatu problem: w każdym procesie transformacji energii (np. spalania paliw kopalnych) jej część podlega rozproszeniu. Jest to proces nieodwracalny – produkty tego rozproszenia (w przypadku spalania paliw kopalnych – popiół, dym, gazy cieplarniane) na zawsze krążą w atmosferze Ziemi jako odpady, a energia raz rozproszona z ustrukturyzowanej materii (np. bryłki węgla) nie może ponownie przybrać postaci uporządkowanej. Z perspektywy termodynamicznej problemem nie jest zatem ludzka konsumpcja energii (które to zjawisko nie istnieje, jak uczy nas pierwsze prawo termodynamiki), lecz jej nadmierne rozpraszanie w formy odpadowe, niezdatne do realizacji w formie pracy i powodujące efekt cieplarniany[6].

W związku z tą wiedzą, głównym celem Internacji jest opracowanie na podstawie osiągnięć XX-wiecznych nauk fundamentów pod nowy system makroekonomiczny, który brałby pod uwagę zjawisko entropii generowanej przez procesy przemysłowe (antropii[7]) i dostarczał narzędzi do przeciwdziałania jej wzrostu, umożliwiając tym samym przetrwanie biosfery. Mimo silnego ugruntowania w pojęciach nauk ścisłych, Stieglerowskie pojmowanie entropii w ramach antropocenu wykracza poza znaczenia charakterystyczne jedynie dla fizyki i termodynamiki. Jak pisze Michał Krzykawski:

> Pojęcie entropii, jakim się posługujemy, jest pojęciem transwersalnym i nie ogranicza się wyłącznie do entropii w ujęciu termodynamicznym. Innymi słowy entropia nie jest tutaj wyłącznie wielkością fizyczną, a jej wzrost nie jest wyłącznie samorzutny, jak uczy nas druga zasada termodynamiki, lecz może być generowany sztucznie za sprawą organizacji przemysłowej. Na poziomie ogólnym entropia jest pojęciem opisującym tendencję

4. Nicholas Georgescu-Roegen, "Energy and the Economic Myths", *Southern Economic Journal*, 41, 3 (1975), 350.

5. Krzykawski, "Wyjść z nędzy entropocenu".

6. Zob. Riffkin, Howard, *Entropia*.

7. Antropia, tj. entropia specyficznie ludzka, generowana za sprawą organizacji przemysłowej (spalanie paliw kopalnych). Zob. Krzykawski, "Wyjść z nędzy entropocenu".

> do dezorganizacji, destrukturyzacji i bezładu: im entropia jest większa, tym mniejszy staje się potencjał dynamiczny układu i jego zdolność do zachowania możliwości odnowy na drodze samoprzekształcenia[8].

Internacja wyróżnia tym samym cztery główne rodzaje entropii charakterystyczne dla antropocenu i określające kryzysy z nim związane: entropię fizyczną (rozproszenie zasobów mineralnych), biologiczną (utrata bioróżnorodności i wynikające z niej kryzysy, np. wirologiczny), informacyjną (post-prawda, spadek zaufania do instytucji publicznych) oraz psychospołeczną (marazm, apatia, skala depresji i samobójstw)[9]. Na poziomie charakterystycznym dla wszystkich jej rodzajów entropia zdefiniowana jest właśnie jako tendencja do rozproszeń, dezorganizacji, chaosu, wraz z postępem których wszelkie formy ponownej organizacji i restrukturyzacji stają się coraz bardziej utrudnione.

Kluczowe w tym kontekście jest dla Internacji także zjawisko negentropii, opracowane przez Erwina Schrödingera,

> który dowiódł, że fizyczne zjawisko nieuchronnego wzrostu entropii nie obejmuje układów życia organicznego w sposób całkowity, organizmy mają bowiem zdolność "negocjowania" nadejścia tego, co nieuchronne poprzez organizowanie się i wytwarzanie czegoś, co w języku biologii ewolucyjnej zostanie później nazwane "nowością", a więc nową strukturą, która pozwala organizmowi pełnić nową funkcję, a co filozofia drugiej połowy ubiegłego stulecia, od Deleuze'a do Derridy, określi mianem wytwarzania różnicy: albo w powtórzeniu, albo poprzez odraczanie. Austriacki fizyk nazwał to wytwórcze zjawisko negentropią (entropią ujemną)[10].

W kontekście entropocenu oznacza to, że "negocjowanie", przeciwdziałanie czy minimalizowanie wzrastającej entropii poprzez organizowanie się, wytwarzanie nowych struktur i funkcji jest również możliwe na poziomie globalnym, ukierunkowanym na cztery wskazane rodzaje entropii charakterystyczne dla antropocenu[11]. Możliwe strategie takiego przeciwdziałania opisane zostały między innymi przez Krzykawskiego w cytowanym artykule, jednak główne osie tych działań zawierają się w postulatach opracowania systemu makro-

8. Krzykawski, "Wyjść z nędzy entropocenu".
9. Krzykawski, "Wyjść z nędzy entropocenu".
10. Krzykawski, "Wyjść z nędzy entropocenu".
11. Bazując na koncepcji negentropii, Bernard Stiegler proponuje również termin "negantropocen". Zob. Bernard Stiegler, *The Neganthropocene*, red. Daniel Ross (London: Open Humanities Press, 2018).

ekonomicznego uwzględniającego entropię, nowego modelu informatycznego i naukowego oraz przewartościowania ludzkich relacji z technologią[12].

Traktując koncepcję entropocenu jako istotny punkt wyjścia, w artykule prześledzę przekształcenia w przedstawieniach, konceptualizacjach oraz stosunku do entropii i energii w sztukach wizualnych na przestrzeni od lat sześćdziesiątych XX wieku – na przykładzie twórczości Hansa Haackego oraz Roberta Smithsona – po pierwsze dekady wieku XXI, przyglądając się pracom Petera Blamey'ego, Davida Hainesa i Joyce Hinterding oraz Olafura Eliassona. Jeśli bowiem na pewne przemiany w sztuce współczesnej spojrzeć właśnie z perspektywy historii antropocenu oraz istotności entropii w jego ramach, zauważalne są charakterystyczne przekształcenia zmierzające od fascynacji entropią, materią i energią niedostępną ludzkiemu spojrzeniu, ku określonym zastosowaniom nowych mediów oraz technologii w celu materializacji energii, przywrócenia jej ludzkim zmysłom.

Obszar sztuki jest w tym kontekście o tyle fundamentalny, o ile w warunkach działania dyktowanych przez komputacyjny kapitalizm charakteryzuje się ona intensywną orientacją na to, co nieprzewidywalne oraz niepodlegające przewidzeniom na podstawie obliczeń czy analiz danych. Dzięki temu jest to obszar, któremu warto przyjrzeć się w kontekście negentropii, jako wyjątkowo sprzyjającemu "wytwarzaniu nowości". Na przykładzie wybranych realizacji artystycznych pokażę zatem, na jakie sposoby entropia i energia stawały się ważnymi kategoriami dla twórców na różnych etapach historii entropocenu oraz jakie przekształcenia i nowości wnosi jego świadomość do sztuk wizualnych. Przekształcenia te zachodzą przede wszystkim na linii relacji widza z obiektem artystycznym, jednak ich zasięg obejmuje nadawanie nowych sensów energii, entropii, technologii czy mediom artystycznym, a także zmiany w relacjach ludzko-nieludzkich. Omawiane przewartościowania wyraźnie wskazują również na różnego rodzaju kwestie odpowiedzialności związane z widzeniem oraz nie-widzeniem w epoce, której czołową cechą jest rozproszenie.

## Entropia a zwrot antyhumanistyczny w sztukach wizualnych lat sześćdziesiątych XX wieku

Lata sześćdziesiąte XX wieku są w kontekście entropii cezurą o tyle istotną, o ile zjawisko to zyskało wówczas ogromne i niespotykane wcześniej na taką skalę zainteresowanie badaczy i badaczek rozmaitych dyscyplin, a także swoistą estetykę,

12. Opierając się na badaniach Internacji, pisałam również o znaczeniu entropii w antropocenie w kontekście aktywizmu naukowego w tekście "Wissenschaftlicher Aktivismus im Anthropozän – Perspektiven für das Engagement der zeitegenössisches Geisteswissenschaften", w: *Engagiert-Sein und dessen Gegenwartsformen*, red. Renata Dampc-Jarosz, Anna Kałuża (Vandenhoeck & Ruprecht Verlage, monografia w druku).

zauważalną w sztuce, filmie czy literaturze. Tendencję tę opisała Caroline A. Jones w artykule "Entropies". Autorka ówczesne zainteresowanie entropią wiąże przede wszystkim z realiami zimnej wojny i kulturowymi przemianami, które spowodowały rozmycie dotychczasowych ram dyskursów rasowych, seksualnych, militarnych, klimatycznych[13]. Należałoby jednak – szczególnie w kontekście energii i jej materialności – wspomnieć, że są to również czasy globalnego transferu z gospodarki opartej na węglu na tę zasilaną ropą naftową, co radykalnie przeformułowuje system produkcji (masowość, nadmiarowość), konteksty kształtowania tożsamości narodowej (szczególnie w USA czy Kanadzie, gdzie tanie paliwo i nowe modele samochodów stały się symbolami zachodniego dobrobytu) oraz uwarunkowania i ograniczenia zachodniej demokracji[14]. Realia powojenne oraz kolejne naukowe opracowania entropii wpłynęły na zasadnicze zmiany estetyczne oraz przewartościowały kulturowe wyobrażenia na temat tego zjawiska:

> Dla dwudziestowiecznych anglofonów dziewiętnastowieczne odniesienia do entropii jako "spoczynku" dobiegły końca; koncepcja ta była od teraz nieodłącznie związana z ciepłem i śmiercią, którym towarzyszyły niepokojące powiązania z ulatnianiem […] i "chaosem molekularnym" (entropią jako zjawiskiem powodującym ochładzanie się wszechświata, zgodnie z koncepcją fizyka Percy'ego Bridgmana). W miarę jak entropia przenikała opracowania popularnonaukowe i paranaukę, przyczyniła się do rozpowszechnienia wyobrażeń o "kosmicznym chłodzie" […] oraz "konkluzji, że wszechświat nieuchronnie zmierza do stanu monotonii i jednakowości, a energia podlega w nim jednolitej dystrybucji i nigdy nie dzieje się nic ciekawego"[15].

Autorka wskazuje również (skupiając się na Stanach Zjednoczonych i Niemczech), że w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku kategorie nudy, letargu oraz jednakowości stały się w osobliwy sposób atrakcyjne, a fraza "nothing interesting ever happens" (nigdy nie dzieje się nic ciekawego) zyskała status dywizy strukturalistycznych filmowców i twórców minimalizmu[16]. Estetyka entropijna wpłynęła tym samym także na przemiany w sztukach wizualnych, okazując się przydatną kategorią między innymi dla scharakteryzowania zwrotu od dynamicznego i emocjonalnego ekspresjonizmu abstrakcyjnego w stronę "popartowego banalizmu, technonaukowej sztuki kinetycznej i minimalistycznego chłodu"[17]. Za wprowadzenie entropii do świata sztuki lat sześćdziesiątych

13. Caroline A. Jones, "Entropies", w: *Energies in the Arts*, red. Douglas Kahn (Cambridge, MA: The MIT Press, 2019), 263. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia pochodzą od autorki.
14. Zob. Timothy Mitchell, "Carbon Democracy", w: *Energy Humanities. An Anthology*, red. Imre Szeman, Dominic Boyer (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2017).
15. Jones, "Entropies...", 266.
16. Jones, "Entropies", 266.
17. Jones, "Entropies..", 266.

XX wieku odpowiadają jednak przede wszystkim Hans Haacke – wystawiający w 1963 roku *Condensation Cube* – i Robert Smithson, w 1966 publikujący tekst "Entropy and the New Monuments"[18].

Chociaż Hans Haacke o entropii bezpośrednio nie wspominał, zjawisko to było istotne w jego ówczesnej twórczości: odpowiadało za formę instalacji-systemów, takich jak wspomniany *Condensation Cube*. Jak podaje Jones:

> Umieszczony w galerii jako obiekt artystyczny, sześcian Haackego prezentuje zamknięty […] system, w którym woda cyrkuluje przez kilka ze swoich możliwych stanów skupienia, zaczynając jako ciecz, odparowując w mgłę i ponownie przyjmując formę kropli, które tworzą przypadkowe wzory wewnątrz boksu z plexiglasu, czasami opadając kaskadami deszczu. W odpowiednich warunkach można nawet zaobserwować tęczę. Podsumowując, zaprezentowany jest system energetyczny – w danym momencie można dostrzec jego stan, jego transformacje zostają uchwycone jako homeostaza między energią termodynamiczną układu a jego entropią[19].

Podobne procesy i zjawiska fizyczne – różnica i zmiana temperatur, przemiany stanu skupienia, wymiany energii (których entropia jest nieodłącznym elementem) – odpowiadają za kształt instalacji *Ice Stick* (1966), której wygląd i "zachowanie" są zmienne, nieprzewidywalne, zależne od wielu czynników. W instalacji tej wilgoć z otoczenia gromadzi się na wyeksponowanej lodowatej cewce metalowej – "w chłodne i wilgotne dni […] cewki przyciągają więcej wilgoci i szybciej tworzą się warstwy lodu. Podczas gdy nowy lód jest suchy i śnieżny, nagły wzrost temperatury może stopić jego wierzchnią warstwę, nadając mu szklisty wygląd"[20].

Co ciekawe, tego rodzaju obiekty artystyczne mogą się ze sobą w charakterystyczny sposób komunikować, wpływając wzajemnie na procesy fizyczne odpowiedzialne za ich materialność i formę. Przykładowo, *Ice Stick* funkcjonuje w pomieszczeniu jako swego rodzaju urządzenie osuszające powietrze, zbierając wilgoć i zmieniając jej stan skupienia. Z kolei praca *Steam* (1967) charakteryzuje się odwrotnym działaniem – "Haacke odkrył, że jeśli jedno z tych urządzeń znajduje się w tym samym miejscu, co urządzenie pochłaniające wilgoć […], oba obiekty wzajemnie się dopełniają, równoważąc ilość wilgoci w otoczeniu. Podczas gdy jeden z systemów żywi się drugim, zachodzi fizyczna wymiana"[21].

18. Jones, "Entropies..", 270.
19. Jones, "Entropies..", 271–273.
20. Alexander Alberro, "Introduction. Hans Haacke and the Rules of the Game", w: *Working Conditions. The Writings of Hans Haacke*, red. Alexander Alberro (Cambridge, MA: The MIT Press, 2016), XXI.
21. Alberro, "Introduction", XXI.

Jones nazywa ten rodzaj praktyki charakterystycznej dla Haackego "entropijnym materializmem" [*entropic materialism*][22]. Entropia i pozostałe procesy składające się na tego rodzaju instalacje wprowadzają bowiem do sztuki nowy rodzaj materialności. Materialności, która – jednocześnie całkowicie odpowiadając za formę, wygląd i znaczenia obiektu artystycznego – pozostaje w dużej mierze niedostępna dla widza, przekracza jego możliwości percepcyjne. Fizyczne procesy składające się na obiekt artystyczny mogłyby być dla odbiorcy uchwytne tylko dzięki użyciu specjalnej aparatury, a jego forma pozostaje nieprzewidywalna i może być antycypowana na podstawie danych statystycznych[23]. Dla Haackego instalacje te były wizualnymi reprezentacjami świata jako dynamicznie przekształcającego się systemu[24].

Zatem podczas gdy popkultura lat sześćdziesiątych XX wieku eksplorowała kategorie nudy, jednakowości i estetykę nawiązującą do wyobrażeń o śmierci cieplnej wszechświata, w sztukach wizualnych popularność entropii zainicjowała przemiany nieco innego rodzaju, skupiające się głównie wokół statusu obiektu artystycznego oraz relacji między nim a widzem. Przemiany te miały charakter zwrotu antyhumanistycznego[25], w którym systemy-instalacje Haackego odegrały w kluczową rolę. Pisze on:

> W przeszłości rzeźba lub obraz niosły znaczenie jedynie dzięki przychylności widza. To, co projektował na kawałku płótna lub marmuru, w danych konfiguracjach nadawało tym materiałom znaczenie, wpisywało w pewien program i czyniło ważnymi. Bez emocjonalnego i intelektualnego zaangażowania człowieka materiały pozostają pozbawione znaczenia. Znaczenie systemu z kolei jest niezależne od umysłowego uczestnictwa odbiorcy. […] Jego rola zostaje zredukowana do roli świadka. System nie jest wyobrażony; jest obiektywnie obecny; jest prawdziwy[26].

Podobnie antyhumanistycznym – polegającym na kognitywnych ograniczeniach widza, służącym rozproszeniu jego podmiotowości – celom służyła entropia w twórczości Smithsona, który mówił o niej już bezpośrednio. Odwołując się między innymi do prac Sola LeWitta, Dana Flavina, Petera Hutchinsona czy Franka Stelli, w tekście "Entropy and the New Monuments" (1966) pisze on, że artyści ci dostarczają

22. Jones, "Entropies", 271–276.
23. Alberro, "Introduction", XXI.
24. Alberro, "Introduction", XI.
25. Jones, "Entropies", 275.
26. Hans Haacke, "Untitled Talk at Annual Meeting of Intersocietal Color Council" (Nowy Jork, kwiecień 1988), w: Hans Haacke, *Working Conditions. The Writings of Hans Haacke*, red. Alexander Alberro (Cambridge, MA: The MIT Press, 2016), 24–25.

> wizualnych przedstawień drugiego prawa termodynamiki, które przewiduje zasięg entropii, mówiąc nam, że energia łatwiej podlega rozproszeniu niż utrzymaniu, a w przyszłości wszechświat ulegnie wyczerpaniu zasobów energii, przeobrażając się w stan wszechogarniającej jednakowości[27].

Przedstawienie to polega według Smithsona na stawianiu za pomocą praktyki artystycznej nowego rodzaju pomników – pomników, które nie służą upamiętnieniu, trwaniu przeszłości, ale "zapominaniu przyszłości":

> Zamiast naturalnych materiałów, takich jak marmur, granit czy inne rodzaje kamienia, nowe pomniki konstruowane są z tworzyw sztucznych – plastiku, chromu i światła elektrycznego. Nie powstają na wieki, ale przeciwko wiekom. Są uwikłane raczej w systematyczną redukcję czasu do ułamków sekund niż w reprezentację długich przestrzeni stuleci. Zarówno przyszłość, jak i przeszłość zostają umieszczone w obiektywnej teraźniejszości[28].

W tworzenie tego rodzaju pomników entropii w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku zaangażowany jest także sam Smithson, którego ówczesne prace, podobnie jak prace Haackego, zasadzają się na idei dosłowności dzieła sztuki, zgodnie z którą dzieło nie odnosi się do niczego innego, niż ono samo. W przypadku artysty znanego z land artu koncepcja ta realizowana jest poprzez tworzenie instalacji będących ucieleśnieniem zacytowanej koncepcji odczuwania czasu – z użyciem tworzyw sztucznych, światła elektrycznego i luster doprowadza on do wywołania u widza efektu zanikania zastanych obrazów czy efektów wizualnych, zaburzenia percepcji, utraty pamięci, czy dezintegracji podmiotowości. Tego rodzaju prace odzwierciedlać miały stan "całkowitej utraty zasobów energii"[29].

Jednym z takich "nowych pomników" jest obiekt *Eliminator* (1964). Składa się on z ustawionych względem siebie pod kątem luster, które ze względu na specyficzne ułożenie, nie odbiją wizerunku odbiorcy niezależnie od jego pozycji. Pomiędzy lustrami umieszczony został rząd czerwonych neonów w kształcie piorunów, które w równych odstępach czasu to gasną, to rozbłyskują światłem. Jak pisze Paweł Polit w artykule "Żwir w miejsce podmiotu: o wczesnych pracach Roberta Smithsona": "Funkcją tego obiektu jest dosłownie eliminowanie, unicestwianie podmiotu percepcji, oślepianie go, rozbijanie jedności jego wnę-

27. Robert Smithson, "Entropy and the New Monuments", w: *The Collected Writings*. red. Jack Flam (Berkeley, 1996), 11.

28. Smithson, "Entropy", 11

29. Paweł Polit, "Żwir w miejsce podmiotu: o wczesnych pracach Roberta Smithsona", *Er(r)go,* 5, 2 (2002), 69.

trza”[30]. Sam Smithson o projekcie tym myślał jak o zegarze “którego działanie nie polega na odliczaniu czasu, ale na wytracaniu go”[31]. Podobne cele realizowało także wiele innych prac Smithsona z okresu lat sześćdziesiątych XX wieku – między innymi *Terminal* (1966), *Enantiomorphic Chambers* (1965) czy *Leaning Strata* (1968), którym dokładniej przyjrzeli się w swoich tekstach Jones i Polit.

W przypadku tego artysty zresztą wątek entropii jest bodaj najbardziej rozbudowany spośród twórców lat sześćdziesiątych XX wieku – wiele uwagi w swoich pismach poświęca mu nie tylko sam Smithson. Tematyka entropii, a także związana z nią charakterystyczna koncepcja czasu istotna dla artysty doczekała się – w przeciwieństwie do na przykład Haackego – wielu monograficznych opracowań[32]. Sam Smithson o entropii wspomina nie tylko w przywołanym już tekście, lecz także późniejszych, dla przykładu w “A Tour of the Monuments of Passaic, New Jersey” (1967), w którym jego – związane z entropią – spojrzenie na różnego rodzaju pomniki (*monuments*) czy też ruiny wykracza poza obszar sztuki także w przestrzenie (przed)miejskich, industrialnych krajobrazów[33].

Należy wspomnieć, że na dowartościowaniu entropii zasadzają się również prace Smithsona w nurcie land artu. Jego *earthworks*, obszernych wymiarów realizacje artystyczne związane z ziemią i krajobrazem oraz ich powiązanie z energią/entropią to rozległy temat zasługujący na osobny artykuł[34]. Dla przykładu, słynna *Spiralna grobla* (1970) podobnie jest przykładem sztuki, której celem nie jest pomnikowa nieśmiertelność, ale podleganie procesom rozproszenia, zanikania, wyczerpania energii, a w końcu także unicestwienia. W swoim tekście Jones zaznacza zresztą, że nawiązujące do entropii przedsięwzięcia artystyczne sytuowały się na zróżnicowanych pozycjach w ramach podziału na organiczne i nieorganiczne, miały natomiast jedną wspólną cechę i cel:

30. Polit, “Żwir…”, 68.

31. Robert Smithson, “The Eliminator (1964)”, w: Robert Smithson, *The Collected Writings*, 327.

32. Najważniejsze z nich to *Robert Smithson and the American Landscape* Rona Grazianiego (Cambridge University Press, 2004) czy *Mirror-Travels: Robert Smithson and History* Jennifer L. Roberts (Yale University Press, 2004). O znaczeniu entropii w twórczości Smithsona dużo można dowiedzieć się także z katalogów wystaw, m.in.: *On Location: Siting Robert Smithson and His Contemporaries* (red. Simon Dell, Black Dog Publishing 2008) czy *Robert Smithson* (red. Connie Butler, Thomas Crow, Eugenie Tsai, MoCA Los Angeles, 2004).

33. Robert Smithson, “A Tour of the Monuments of Passaic, New Jersey (1967)”, w: *The Collected Writings*.

34. W przypadku Smithsona nie tylko tematyka entropii odsyła do wątków związanych z energią czy paliwami. W monografii *Robert Smithson and the American Landscape* Graziani przygląda się również jego twórczości landartowej w perspektywie przemysłu górniczego późnych lat sześćdziesiątych w USA. Zob. Ron Graziaini, “An Aesthetic Foreman in the Mining Industry”, w: Ron Graziani, *Robert Smithson and the American Landscape* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

> Przerywając długą humanistyczną tradycję, w ramach której sztuka miała moc przeciwstawienia się destrukcyjnej sile czasu, Haacke, Smithson i inni im współcześni wystawiali wzrastającą trawę, sterty kryształów, sześciany zawierające zjawiska pogodowe, zwietrzałe skały, systemy wzrostu […] – wszystkie sytuujące się na różnych pozycjach na spektrum opozycji organiczne-nieorganiczne, ale zawsze otwarte na nieuchronny koniec [*end of it all*][35].

Entropia, procesy wymiany energii oraz sama niemożliwość dostępu człowieka do pełnego zrozumienia czy przyjrzenia się tym zjawiskom ze względu na kognitywne ograniczenia okazały się zatem dla wielu artystów przydatne na drodze radykalnego przeformułowania statusu obiektu artystycznego oraz zerwania z wielowiekową humanistyczną tradycją sztuki i relacji widz-dzieło. Powojenne czasy burzliwych kulturowych przemian, umasowienia procesów produkcji, rozwoju fizyki, termodynamiki czy teorii informacji oraz pierwszego tak radykalnego wzrostu entropii generowanej za sprawą organizacji przemysłowej, sprzyjały także przeniknięciu do zbiorowej świadomości kategorii energetycznego wyczerpania, jednakowości i przekonania, że świat zmierza od stanu uporządkowania do zupełnego chaosu.

## Świadomość kryzysów ekologicznych i zwrot ku materializacji energii

Jeśli chodzi o popularność entropii jako zjawiska-kategorii tak silnie wpływającego na ogólnokulturową wyobraźnię i twórczość w ramach rozmaitych mediów, lata sześćdziesiąte XX wieku były niepowtarzalne. W kolejnych dekadach, również za sprawą mniejszej niż w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ilości naukowych opracowań tego zjawiska, zainteresowanie entropią spadło – choć należy wspomnieć, że zostało nieco "odświeżone" za sprawą opublikowanej w 1980 książce Jeremy'ego Riffkina i Teda Howarda *Entropia. Nowy światopogląd*. Jest to pierwsza publikacja poruszająca temat entropii w kontekście zagrożeń środowiskowych związanych z funkcjonowaniem gospodarki opartej na spalaniu paliw kopalnych – autorzy przekonują o konieczności globalnego zwrotu od światopoglądu ukonstytuowanego na newtonowskiej mechanice do światopoglądu (a zatem i organizacji przemysłowej) bazującego na głębokiej świadomości praw termodynamiki i ich znaczenia w kontekście nadchodzącej katastrofy ekologicznej.

Sposoby, na jakie entropia okazała się atrakcyjna dla przywołanych artystów lat sześćdziesiątych XX wieku oraz związany z jej artystycznymi konceptualizacjami przełom w sztukach wizualnych w bardzo ciekawy sposób porównać można z – przybierającymi kierunki zupełnie odwrotne – tendencjami obecny-

35. Jones, "Entropies", 293.

mi w przedsięwzięciach artystycznych dziś, kiedy zagadnienia energii i entropii powracają do zbiorowej świadomości w kontekście katastrofy ekologicznej. Szczególnie warto przywołać działalność twórców aktywnych w pierwszych dekadach XXI wieku, takich jak Peter Blamey, David Haines i Joyce Hinterding, czy też niektóre prace duńskiego artysty i architekta Olafura Eliassona, jednak zwrot, do którego się odnoszę, zaczyna się już w latach siedemdziesiątych XX wieku, między innymi za sprawą australijskiej artystki Joan Brassil[36]. Kontekst australijski jest tutaj szczególnie istotny i przywołany nie bez powodu. To właśnie w Australii świadomość kryzysu ekologicznego zdaje się wzrastać najwcześniej i najgwałtowniej – powstają tam pierwsza na świecie partia zielona i aktywistyczne ruchy antynuklearne, a pytania o możliwe sposoby odpowiedzi na zniszczenia środowiska szybko stają się ważnym wyzwaniem dla artystów[37]. Wyłaniająca się wówczas, a znacznie wzmożona obecnie tendencja zmierza ku materializacji energii i takim zastosowaniom technologii czy nowych mediów w sztuce, których celem jest uczynienie nieuchwytnych procesów fizycznych dostępnymi dla ludzkiego odbiorcy. Podczas gdy ograniczenia percepcyjne widza stały się dla twórców lat sześćdziesiątych XX wieku niejako użyteczne na drodze zerwania z długowiekową tradycją humanistyczną oraz wyzwolenia sztuki od nadającego jej wartość ludzkiego spojrzenia, w kolejnych dekadach artyści i artystki rozpoznali, że w świetle ekologicznych zagrożeń energia i entropia muszą zostać przez widza zrozumiałe – widoczne, słyszalne, odczuwalne.

W sposób najdosłowniejszy materializacją energii zajmuje się Australijczyk Peter Blamey. Artysta w swoich pracach wykorzystuje między innymi panele fotowoltaiczne i kolektory słoneczne, systemy audio czy różnego rodzaju elektronikę, których zastosowania oraz połączenia w najogólniejszym znaczeniu służą uchwyceniu energii, a następnie przetworzeniu jej za pomocą różnych mediów (najczęściej realizowana jest w postaci nagrań audio). Strategia ta realizowana jest w różnorodnych podejściach – od nagrywanych przez artystę albumów, przez instalacje oparte na ekospekulatywnych narracjach, po próby odtworzenia zjawisk o skali kosmicznej (np. deszcze meteorytów) w wersji miniaturowej w zamkniętym pomieszczeniu[38]. Przykładowo, w projekcie *Shelter Fallout / Spark Harvest* (2017) na trzech panelach fotowoltaicznych, ustawionych w różnych pozycjach w pomieszczeniu, wyświetlane są za pomocą rzutnika obrazy. Napięcie elektryczne wytwarzane przez projektor zostaje przechwycone przez panele i zrealizowane w postaci dźwięku, dzięki bezpośredniemu podłączeniu ich do wzmacniacza. Osiągnięte wrażenia wizualne i akustyczne finalnie przypominają coś w rodza-

36. Ballard, "Joan Brassil: 'The Energy of the Life Game'", w: *Energies in the Arts*.
37. Ballard, "Joan Brassil", 310–311.
38. Blamey, "Geminids," https://peterblamey.net/geminids/ (12.04.2021).

ju burzy, podczas której energia elektryczna z piorunów zostaje przechwycona przez panele fotowoltaiczne[39]. Celem instalacji jest postapokaliptyczna spekulacja nad możliwościami pozyskiwania energii w obliczu katastrof ekologicznych czy nuklearnych:

> Czy opady radioaktywne po katastrofie nuklearnej […] mogłyby zostać zutylizowane, by pomóc nam przetrwać nadchodzącą po niej zimę nuklearną? Czy lawa powstała podczas erupcji wulkanu mogłaby dostarczyć nam energii w oczekiwaniu, aż sytuacja się ustabilizuje? Czy – podczas gdy burze i pożary nasilają się za sprawą globalnego ocieplenia – pozyskiwanie energii z burzowych piorunów lub opadającego popiołu mogłoby pomóc nam uporać się z obecnymi kryzysami?[40]

Co charakterystyczne dla Blameya, ekospekulatywny wydźwięk tej wystawy ma raczej charakter humorystyczny niż nacechowany śmiertelną powagą w obliczu antycypacji możliwych apokaliptycznych wymiarów antropocenu (choć w tym przypadku jest to czarny humor, związany z pytaniem o konieczność i granice zaradności, pomysłowości czy produktywności w obliczu ekologicznych katastrof). Działania artysty nastawione są przede wszystkim na doświadczenie eksperymentu i ujawnienie, uchwycenie lub zminiaturyzowanie za jego pomocą energetycznych zjawisk i transformacji kształtujących materię[41]. Jego głównym celem jest natomiast eksploracja systemów fizycznych oraz technologicznych, zwykle rozpatrywanych oddzielnie – w ich współzależnościach:

> […] Jestem zainteresowany ideą, że systemy te współgrają we wzajemnej relacji i w rezultacie zrozumieniem, że pewne cechy, które nadajemy tylko środowisku naturalnemu – takie jak zmienność, narażenie na ryzyko, warunkowość, przypadkowość, rozpad, prowizoryczność – są również dominującymi cechami systemów technologicznych, które nie powinny być rozpatrywane jako wyjątek od tych właściwości[42].

W tym sensie projekty Blameya, oparte na wykorzystaniu różnych materiałów i energii (z jednej strony energia słoneczna, zjawiska pogodowe, z drugiej systemy audio czy projektory wideo) dostarczają odbiorcy możliwości uchwycenia i zrozumienia tych procesów w ich wzajemnych relacjach. Strategia związana z materializacją energii wychodzi zatem naprzeciw możliwościom percepcyjnym

39. Zob. https://peterblamey.net/shelter-fallout/ (12.04.2021).
40. Zob. opis kuratorski wystawy, https://peterblamey.net/shelter-fallout/ (12.04.2021).
41. Zob. projekt *Storm Shower Mouth*: https://peterblamey.net/storm-shower-mouth/ (12.04.2021).
42. Peter Blamey, *Entry #1*: http://bogongsound.com.au/artists/peter-blaney/entry-1 (18.04.2021), cyt. za: Douglas Kahn, "Energy Field Performance: Peter Blamey", w: *Energies in the Arts*, 408, przeł. M.L.

człowieka w realiach, w których nieświadomość znaczenia procesów fizycznych takich jak entropia jest jednym z największych zagrożeń.

Na podobnej strategii oparta jest twórczość współpracujących Davida Hainesa i Joyce Hinterding. Skupieni są oni – a szczególnie Hinterding – na uwidacznianiu sił (zjawisk elektromagnetycznych, transmisji dźwięku) kształtujących materię, z użyciem bardzo różnorodnych mediów i technologii. Również w ich przypadku kluczowe są w kontekście omawianego zwrotu prace z pierwszych dekad XXI wieku, jednak oboje pozostają aktywnymi artystami już od lat osiemdziesiątych XX wieku.

W 2015 roku w Museum of Contemporary Art Australia miała miejsce wystawa *Energies*, zawierająca najważniejsze prace Hainesa i Hinterding z lat 1995–2015. Instalacje poświęcone były takim zjawiskom jak energia transmisji telewizyjnej (*Purple Rain*, 2014), różnym możliwościom zmysłowego doświadczenia słońca (*Earth Star*, 2008) czy ujawnieniu energii elektrycznej obecnej w każdym otoczeniu (*Encounter With the Halo Field*, 2008/15). Na pierwszą z wymienionych, *Purple Rain*, składały się cztery zawieszone pod sufitem anteny dostrojone do odbierania sygnału telewizyjnego. Za pomocą sygnałów możliwe było sterowanie obrazem wyświetlanym na ekranie zajmującym jedną ze ścian galerii, który w nieregularnych odstępach czasu przeskakiwał z nagrania górskiej lawiny na "śnieg" rozumiany jako zakłócenia w odbiorze sygnału charakterystyczne dla starych telewizorów. Salę galeryjną wypełniały jednocześnie głośne szumy i trzaski w związku z przekierowywaniem sygnału telewizyjnego także na mikser audio. Celem wystawy było dosłownie porównanie mocy [*power*] górskiej lawiny do mocy telewizji – z jednej strony moc rozumiana była tu jako energia zasilająca sprzęt codziennego użytku, a z drugiej strony chodziło o polityczno-społeczną siłę obrazu telewizyjnego. Hinterding zwracała uwagę na fakt, że jako użytkownicy telewizji zapominamy o tym, "ile kilowatów energii transmitowanych jest przez powietrze" podczas jej działania[43]. Energia ta pozostaje jednak esencją medium, które przed pojawieniem się internetu miało bodaj największy wpływ na kształtowanie sposobów postrzegania świata i wiedzy o nim za pomocą obrazu.

W *Earth Star* z kolei australijscy artyści proponowali widzowi bezpieczne sposoby obserwacji Słońca i wielozmysłową eksplorację ludzkiej relacji z jego życiodajną siłą. Na obiekt składała się seria projekcji wideo przedstawiających wiatry i rozbłyski słoneczne – zostały one wykonane przez artystów dzięki przymocowaniu obiektywu teleskopu słonecznego do aparatu. Doświadczenie percepcyjne zostało także wzmocnione zjawiskami akustycznymi, dzięki wykorzystaniu specjalnych anten dostrojonych do wychwytywania promieniowania elektromagnetycznego

43. Zob. opis kuratorski: https://www.mca.com.au/artists-works/exhibitions/energies-haines--hinterding/ (13.04.2021).

Słońca. David Haines instalację wzbogacił także o wrażenia zapachowe, wypełniając galeryjną salę opracowanymi samodzielnie syntetycznymi aromatami, bazującymi na wyobrażeniach artysty o tym, jaka woń mogłaby towarzyszyć niedostępnym człowiekowi zjawiskom wiatrów słonecznych.

Przywołane przykłady ilustrują istotną zmianę w stosunku artystów do energii i entropii, zachodzącą na tle kluczowych przemian i kryzysów antropocenu. Podczas gdy procesy rozproszenia oraz nieuwaga charakterystyczna dla ludzkiego odbiorcy okazały się dla twórców lat sześćdziesiątych XX wieku przydatnymi narzędziami w antyhumanistycznym zwrocie, sięgające lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych kierunki traktują sztukę jako istotną strategię na drodze odbudowy ludzkiej relacji z niewidoczną materią oraz energią, stosując technologie wychodzące naprzeciw ograniczeniom percepcyjnym widza. Oczywiście zwrot ten nie zasadza się na bezpośrednim zaprzeczeniu strategiom artystycznym z lat sześćdziesiątych, a bez przemian, które wprowadzili do sztuk wizualnych Haacke czy Smithson, zapewne nie byłyby one możliwe. I chociaż zaprezentowane konceptualizacje entropii z lat sześćdziesiątych nie były jeszcze związane ze świadomością antropocenu i nie odwoływały się bezpośrednio do jego kryzysów, zachodziły jednak w przełomowym momencie historii epoki człowieka jako entropocenu (początek wciąż trwającego wielkiego przyspieszenia – *The Great Acceleration*), pozostając ściśle związane z fundamentalnymi przemianami w gospodarce energetycznej. Stąd są przeze mnie rozpatrywane jako ważna cezura w przemianach artystycznych epoki człowieka.

Pierwsze dekady wieku XXI są natomiast drugim po latach sześćdziesiątych XX wieku okresem, w którym energia i entropia zyskują swoistą estetykę oraz powracają do zbiorowej wyobraźni, wyraźnie kształtując dyskursy polityczno-społeczne – tym razem już bezpośrednio w kontekście ekologicznym. We wskazanych realizacjach artystycznych daje się zauważyć świadomość tego, że rozproszenia i destrukturyzacje są jednym z największym zagrożeń epoki człowieka i stąd tendencja do skupiania, uwidaczniania oraz materializacji tego, co jest podstawą życia oraz warunkuje sposoby, na jakie funkcjonujemy – energii. Ze świadomością tą postępuje również przemiana w rozumieniu funkcji wzroku widza. Procesy rozproszenia oraz samo nie-widzenie były ważne w zwrocie lat sześćdziesiątych, a ówcześni artyści tworzyli prace, które miały na celu dodatkowo odbiorcę oślepić, zaburzyć jego poczucie podmiotowości czy pamięci (*Eliminator* Smithsona). Na podstawie zaproponowanego zestawienia widać natomiast, że świadomość antropocenu wprowadza do sztuk wizualnych kolejną ważną zmianę związaną z percepcją i wzrokiem – przywołani artyści dostosowują się do ludzkich ograniczeń z jednej strony w celu uwidocznienia energii kształtującej materię oraz odpowiedzialną za standard ludzkiego życia (szczególnie tego rozumianego w kategoriach zachodniego dobrobytu), a z drugiej strony w celu skierowania

uwagi na kwestie odpowiedzialności (m.in. środowiskowej) związane z widzeniem oraz nie-widzeniem w świecie, którego czołową cechą jest rozproszenie.

Dla zobrazowania tej przemiany warto porównać przywołane prace Smithsona, takie jak *Eliminator* oraz jego koncepcję pomników stawianych "przeciwko wiekom" czy zegarów, które nie liczą czasu, z projektem Olafura Eliassona *Ice Watch*. W projekcie tym fragment lodowca z Grenlandii, oderwany od większej całości w procesie topnienia, został przetransportowany do miasta[44] i podzielony na dwanaście części ułożonych w kształt zegara, w ramach którego miarą czasu jest proces entropii – topnienia lodowca na oczach widzów, mogących swobodnie poruszać się między fragmentami lodu i dotykać ich. Praca ta bezpośrednio wyrasta z tradycji sztuki ekologicznej, ale też land artu czy strategii Haackego nastawionych na procesy rozproszenia, ulotność, zmienny kształt instalacji oraz jej nietrwałość. Natomiast czas i forma zegara związane są w tym przypadku z entropią już nie w metaforycznym sensie zaproponowanym przez Smithsona, dla którego rozumiana była ona jako rozproszenie odczuwania kierunków upływu czasu, zawieszenie przyszłości i przeszłości w "obiektywnej teraźniejszości". W zegarze wystawionym przez Eliassona osiągnięte wrażenie upływu czasu jest już bezpośrednio zgodny ze znaczeniem drugiego prawa termodynamiki, które stanowi, że entropia zachodzi zawsze tylko w jednym kierunku – od stanu uporządkowania do chaosu, od energii użytecznej w bezużyteczną – a raz powstałe zmiany są nieodwracalne.

Proces topnienia lodowców, tak ważny w kontekście zmian klimatu, a jednak na co dzień bardzo odległy z ludzkiej perspektywy, zostaje tu dosłownie "dostarczony" widzom w celu umożliwienia im zmysłowej konfrontacji z kryzysem globalnie narastającej entropii. Zjawisko to ponownie staje się zatem dla artystów ważną kategorią, jednak wystawienie go jako formy sztuki ma raczej na celu skierowanie ludzkiej uwagi tam, gdzie to na co dzień niemożliwe, a gdzie jest obecnie szczególnie istotna, niż dodatkowe jej rozpraszanie na drodze zaznaczenia autonomii dzieła sztuki. Widz ponownie staje się także świadkiem (jak chciał Haacke), celem artysty nie jest jednak dezintegrowanie jego podmiotowości (jak postulował Smithson), ale jej wzmocnienie, osadzenie w materii i wskazanie, jakie znaczenie ma dla ludzkiego podmiotu oraz jego otoczenia i technosfery energia.

W kontekście przywołanej teorii entropocenu oraz postulatów Internacji wskazane przemiany w sztukach wizualnych warto także rozważyć na tle koncepcji negentropii. Wytwarzanie nowych struktur zachodzi tu z jednej strony

44. Projekt był powtarzany w różnych miejscach, m.in. w Londynie przed galerią Tate Modern (2018) oraz w Paryżu, w związku ze Szczytem Klimatycznym w 2015 roku. Zob. "Olafur Eliasson – projektant sztuki", prod. wyk. Bari Pearlman, w: *Abstrakt. Sztuka dizajnu*, reż. Morgan Neville, Brian Oakes i inni, sez. 2 odc. 1, Netflix, USA, 2019.

dzięki widocznej świadomości zagrożeń związanych z globalnymi rozproszeniami oraz przeciwstawiającym się im strategiom, polegającym na skupianiu, koncentrowaniu (energii, entropii) oraz na kierowaniu wzroku i uwagi tam, gdzie trudno im sięgnąć. Z drugiej strony fundamentalne w przywołanych realizacjach artystycznych jest charakterystyczne zastosowanie technologii – to właśnie dzięki niej zachodzą procesy materializacji czy uwidaczniania. Znaczenie technologii jest tu o tyle istotne, o ile w warunkach dyktowanych przez ufundowany na newtonowskim światopoglądzie komputacyjny kapitalizm, jej zastosowania pozostają podporządkowane warunkom rynku generującego przyrost entropii. Stąd, w ramach koniecznych strategii negentropijnych, Stiegler i Internacja wskazują również konieczność przewartościowania relacji z technologią oraz jej roli w ludzkim życiu. Sztuka wydaje się dziś pierwszym obszarem, w którym takich przewartościowań należałoby szukać.

## Bibliografia


Ballard, Susan. "Joan Brassil: 'The Energy of the Life Game'". W: *Energies in the Arts*, red. Douglas Kahn. Cambridge, MA: The MIT Press, 2019.

Georgescu-Roegen, Nicholas. "Energy and the Economic Myths". *Southern Economic Journal*, 41, 3 (1975), 347–381.

Haacke, Hans. *Working Conditions. The Writings of Hans Haacke*, red. Alexander Alberro. Cambridge, MA: The MIT Press, 2016.

Jones, Caroline A. "Entropies". W: *Energies in the Arts*, red. Douglas Kahn. Cambridge, MA: The MIT Press, 2019.

Kahn, Douglas. "Energy Field Performance: Peter Blamey". W: *Energies in the Arts*, red. Douglas Kahn. Cambridge, MA: The MIT Press, 2019.

Krzykawski, Michał. "Wyjść z nędzy entropocenu. Propozycja Internacji" *Wakat*, 48–49, 1–2 (2020). http://wakat.sdk.pl/wyjsc-nedzy-entropocenu-propozycja-internacji.

Mitchell, Timothy. "Carbon Democracy". W: *Energy Humanities. An Anthology*, red. Imre Szeman, Dominic Boyer. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2017.

Paerlman, Bari (prod. wyk.). "Olafur Eliasson – projektant sztuki." *Abstrakt. Sztuka designu*, reż. Morgan Neville, Brian Oakes i inni, sez. 2 odc. 1, Netflix, USA, 2019.

Polit, Paweł. "Żwir w miejsce podmiotu: o wczesnych pracach Roberta Smithsona". *Er(r)go*, 5, 2 (2002), 67–81.

Riffkin, Jeremy, Ted Howard. *Entropia. Nowy światopogląd*, przeł. Beata Baczyńska. Katowice: Wydawnictwo KOS, 2008.

Smithson, Robert. *Robert Smithson. The Collected Writings*, red. Jack Flam. Berkeley: University of California Press, 1996.

Stiegler, Bernard. *The Negathropocene*, red. Daniel Ross. London: Open Humanities Press, 2018.

Paweł Frelik
American Studies Center
University of Warsaw
https://orcid.org/0000-0001-8027-2708

*Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura*
*Er(r)go. Theory–Literature–Culture*
Nr / No. 44 (1/2022)
*paliwo/energia/kultura*
*fuel/energy/culture*
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.12332

# Power Games
# Towards the Rhetoric of Energy in Speculative Video Games[1]

Abstract: The article maps the intersections of energy and videogames, one of the newest among speculative media, and approaches the question concerning the extent to which such games can be vehicles in raising awareness of the role of extractivism and energy sources in the Anthropocene. It first identifies the gaming medium's engagement with the broader questions of climate crisis, of which energy issues constitute an important aspect. It then outlines several analytical approaches which help disentangle the games' procedural rhetoric concerning energy. Finally, it proposes a preliminary grouping of game genres and their potential to engage the centrality of fuels and energy in speculative games. As a whole, it constitutes a preliminary mapping of the status of energy in speculative video games, an intersection that remains largely unexplored, and uses several case studies to illustrate certain regularities emerging in the discussions of the nexus of environment, economy, and energy in speculative video games.

Keywords: energy humanities, Anthropocene, video games, science fiction

"The current environmental crisis is a tear in the gap of reality that cannot be sutured by Keynesian accommodations or resolved (as capital hopes it will be) by technological innovations designed to clean up capitalism's act," writes Imre Szeman.[2] However dramatic this diagnosis may sound, its tone is largely shared by the International Panel on Climate Change, which, in early August 2021, published the first part of its sixth report. In the starkest terms possible, the report states that human activity was "unequivocally" the cause of accelerated changes of Earth's climate, including the rise of sea level, melting polar caps and glaciers, heatwaves, floods, and droughts. The report also identifies greenhouse gas emissions and the unchecked consumption of fossil fuels as a major factor behind these changes. Significant portions of the report are hardly new since they are based on some 14,000 earlier articles and reports. They are certainly not entirely novel

1. The research involved in the preparation of this article was supported by the grant No. 2019/35/B/HS2/02024 from the National Science Center in Poland.

2. Imre Szeman, "On the Politics of Extraction," *Cultural Studies*, 31, 2–3 (2017), 441, https://doi.org/10.1080/09502386.2017.1303436.

for some corners of the humanities, either, which have long listened to scientific reporting. In fact, in energy humanities, an emergent discipline now close to a decade old, if one considers the publication of Patricia Yaeger's "Literature in the Ages of Wood, Tallow, Coal, Whale Oil, Gasoline, Atomic Power, and Other Energy Sources"[3] in 2011 as one of its starting points, it has long been a given that "we will need to grapple not only with the form of our physical infrastructure or our public policy decisions, but also with the ways in which dirty energy saturates our social and culture imaginaries, shapes bodily affect and figures our deepest unconscious presumptions and desires."[4] Elsewhere, Dominic Boyer and Imre Szeman propose that "our energy and environmental dilemmas are fundamentally problems of ethics, habits, values, institutions, beliefs and power – all areas of expertise of the humanities and humanistic social sciences."[5]

This means that to talk about neoliberal capitalism and the condition in which it has cornered the planet is to talk about petromodernity and contemporary petrocultures or, more broadly, extractive modernity. In that, Szeman perceives extractivism as "the dominant paradigm of contemporary capitalism and neoliberalism at large" and "a generalizable principle or practice of twenty-first-century neoliberalism that is essential for us to grasp if we are to understand capital in this new century."[6] And yet, as Wilson, Szeman and Carlson note in their preface to *Petrocultures: Oil, Politics, Culture*, "The importance of fossil fuels in defining modernity has stood in inverse relationship to their presence in our cultural and social imaginaries."[7] This has certainly been true of realist narratives which, even when they engage ecological and environmental themes, have rarely paid attention to the questions of energy. Energy and fuels have also featured in speculative texts across a range of media, but their presence in them has been more complicated.

In this article, I would like to map the intersections of energy and videogames, one of the newest among speculative media, and approach the question concerning the extent to which such games can be vehicles in raising awareness of the role of extractivism and energy sources in our current global condition. I will begin

3. Patricia Yaeger, "Literature in the Ages of Wood, Tallow, Coal, Whale Oil, Gasoline, Atomic Power, and Other Energy Sources," *PMLA*, 126, 2 (2011), 305–10, https://doi.org/10.1632/pmla.2011.126.2.305.

4. Szeman, "On the Politics of Extraction," 441–442.

5. Dominic Boyer and Imre Szeman, "The Rise of Energy Humanities," *University Affairs* (blog), February 2, 2014, http://www.universityaffairs.ca/opinion/in-my-opinion/the-rise-of-energy-humanities/.

6. Szeman, "On the Politics of Extraction," 444.

7. Sheena Wilson, Adam Carlson, and Imre Szeman, eds., "Introduction: On Petrocultures," in *Petrocultures: Oil, Energy, and Culture* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2017), 5.

with a brief overview of the presence of energy in speculative literature at large. Second, I will sketch out the gaming medium's engagement with the broader questions of climate crisis and the Anthropocene, of which energy issues constitute an important aspect. I will then outline several analytical angles of approach which can help disentangle the games' procedural rhetoric concerning energy within specific game texts. Finally, I will propose a preliminary grouping of game genres and their potential to engage the centrality of fuels and energy in speculative games. As a whole, the article constitutes a preliminary mapping of the status of energy in speculative video games, an intersection that remains largely unexplored, and uses several case studies to illustrate certain regularities that I see emerging in the discussions of the nexus of environment, economy, and energy in speculative video games.

Science fiction (SF) literature, film, and television seem to be natural habitats for reflections on the energies oiling – literally and metaphorically – the machineries of technological cultures, but their deployment of this preoccupation has been anything but simple. On the one hand, speculative texts in general and science fiction in particular have long been attuned to science and technology, narrativizing theories, predictions, and facts. In many cases, fictional depictions of technological apparatuses have been somewhat generalized and non-specific, occasionally even outlandish, but literary genres are not, after all, technical manuals and can, understandably, take liberties with the state of science. On the other hand, since its emergence as a recognizable form of literature, science fiction has been centrally complicit in the ideological presentation of technological progress as an end in itself. In the last 150 years, very few western conceptions of that progress can be divorced from aggressive resource extraction and massive use of fossil fuels, thus making SF a privileged genre not only of technomodernity at large but also of petromodernity. Among other forms, that complicity has relied on the transparency of fictional energy: assumption that cheap and plentiful energy is readily available for technological development and that its acquisition is only limited by political and economic arrangements. This energy myopia has also registered in SF criticism. To wit, Brian Stableford's otherwise excellent *Science Fact and Science Fiction: An Encyclopedia* (2006) does not have an entry on energy, fuel, oil, or gas (it does have entries on atom, electricity, and pollution, though). This absence is not in itself a charge against Stableford; instead, it illustrates a larger cultural myopia Wilson, Szeman, and Carlson were writing about.

The invisibility of energy in SF has been changing in the last two decades and many speculative narratives have been at least somewhat more conscious of its vicissitudes than so-called mainstream literature. Nevertheless, science fiction has been sensitive to the underlying energy consumption at least since Frank Herbert's *Dune* (1964). In terms of its politics, Herbert's classic can be seen

as problematic, particularly in the context of its sequels, but its ecological vision is singularly clear. Spice may not be a fuel *per se*, but given its centrality to the very existence of the empire, it may well be considered a complete equivalent of oil and gas that have, for the last four decades, fueled the post-Cold War globalization and the expansion of energy-intensive neoliberal capitalism to all corners of the world. Over half a century after its publication *Dune* remains incredibly insightful as the multiple dimensions of the novel's universe – ecology, politics, religion, exploration – literally and metaphorically hinge on spice and the slightest changes in its flows reverberate through political and social structures but also impact the planet Arrakis' ecology.

*Dune* is merely one of a number of science-fiction texts that circle and ruminate on the questions of energy sources and expenditure. Graeme Macdonald claims that "the fact that future fuel or hypothetical power sources are or may be entirely 'made up' can in fact provide a useful vision, a starting jolt to think of alternatives to the inherent flaws (and impressive prowess) of our carbon-driven system and the hegemonic energy ontologies it reproduces. Any cynical response that recognizes the fuel of science fiction as purely fictive denies the place of impossibilist visions as potential solutions to present and projected ecological crisis."[8] This is not to say that all or even most recent science fiction demonstrates at least some energy consciousness. Some of the most energy-reliant models of futurity seem to be completely oblivious to these questions, including cyberpunk, whose visions of digital economies require ungodly amounts of "juice" whose generation and arrangements are completely absent from these texts. The same concerns the genre's media forms, particularly Hollywood cinema, in itself very much a petro-industry, which have not translated energy's awareness into critical visions. *Blade Runner* (1982), whose iconicity for cyberpunk cannot be overstated, is a case in point. Even more notably, its sequel *Blade Runner 2049* (2017) seems to be centrally wrapped around an unspoken energetic contradiction. Sarah Hamblin and Hugh O'Connell demonstrate its internal impossibility between, on the one hand, the omnipresent Anthropocenic collapse of civilization, including massive blackouts in the film's past, and, on the other, the excess of its neon-laden aesthetic inherited from Scott's original and enormous energy demands of a culture in which holographic companions are commercially available.[9]

Literature, film, and television are not the only major media of contemporary science fiction, though. Video games have now gained both commercial and critical prominence and, within science fiction, have engaged the same issues as older

8. Graeme Macdonald, "Improbability Drives: The Energy of SF," *Paradoxa*, 26 (2014), 121.

9. Sarah Hamblin and Hugh C. O'Connell, "*Blade Runner 2049*'s Incongruous Couplings: Living and Dying in the Anthropocene," *Science Fiction Film and Television*, 13, 1 (2020), 37–58.

media of the genre, including dystopian politics, ecological degradation, political strife, threats and promises of technology, colonial and imperial legacies, social exclusion, and economic injustice. Among these preoccupations, the question of energy sources and consumption stands out as somewhat problematic.

Writing about video games' engagement of the Anthropocene, Abraham and Jayemanne note "the relative paucity of videogame examples of climate change engagements"[10] but propose that the situation could be perceived as less hopeless if the definition of what such an engagement could be were to be expanded. In that, they follow Deborah Jordan, who, writing about climate change in Australian literature, suggests that its definition could also include "the causes of climate changes (industrialisation, colonisation, etc.) and some specific aspects of climate change (such as changes in land use, use of fossil fuels) as well as issues of society regulation and knowledge production, we find a very rich tradition indeed."[11] Aware that games communicate their messages not only through their narratives and visuals, but also their construction as software objects, Abraham and Jayemanne look for traces of climate-oriented thinking in game design and note four models of constructing game environments: environment as backdrop; environment as resource (which they see in strategy games like *StarCraft*); environment as antagonist; and environment as text (cf. environmental storytelling).[12]

Jordan specifically includes fossil fuel extraction and energy management in her expanded definition. However, while there is already a sizable body of work on various aspects of gameworld ecologies, the question of energy has remained largely unexplored, especially regarding the extraction and processing of fuels as well as the repercussions these activities have on in-game ecosystems. It needs to be noted that the issues related to climate crisis in general and energy use in particular can be investigated in two principal categories of games. The first grouping are so-called serious games, a category of usually small titles generally developed outside the entertainment industry to raise awareness of political and social issues. These include, among others, climate crisis and its causes. One example of such a game is *Oiligarchy* (2011), which "offers focused critiques on an explicitly political level, presenting and developing arguments against specific ideological issues instead of simply making fun of public figures."[13] El-

10. Benjamin Abraham and Darshana Jayemanne, "Where Are All the Climate Change Games? Locating Digital Games' Response to Climate Change," *Transformations*, 30 (2017), 77.

11. Deborah Jordan, *Climate Change Narratives in Australian Fiction* (LAP Lambert Academic Publishing, 2014), 77.

12. Abraham and Jayemanne, "Where Are All the Climate Change Games? Locating Digital Games' Response to Climate Change," 79.

13. Gabriele Ferri, "Rhetorics, Simulations and Games: The Ludic and Satirical Discourse of Molleindustria," *International Journal of Gaming and Computer-Mediated Simulations,* 5, 1

sewhere, Mochizuki et al. discuss in detail the design of simulation games using the water-food-energy nexus.[14] The other grouping are commercial games, a very broad category spanning texts from big-budget equivalents of Hollywood blockbusters to so-called prestige independent titles to small independent games, not infrequently developed by a single person. Although vastly different in many respects, serious and commercial video games share certain affinities related to their medium specificity.

Like other media, but perhaps more so because of their globalized digital distribution and the practical lack of limitations such as regional licensing, import fees, and diversified release schedules (that, for instance, film has had to contend with), games can effectively communicate "imaginaries […] between groups and generations."[15] Special place among the latter occupy "sociotechnical imaginaries": "collectively imagined forms of social life and social order reflected in the design and fulfillment of nation-specific scientific and/or technological projects."[16] Indeed, forms of interactive games[17] and simulations[18] have long been used to address environmental issues. In their detailed discussion of energy-focused serious games, Wagner and Gałuszka offer a systematic diagram of various imaginaries, distinguishing between hegemonic and alternative ones.[19] The former rely on such mechanisms as growth; control of labor, resources, and nature; centralization; effectiveness; and securitization; the latter are grounded in the concepts of commons, sociality, indigenous knowledge, and non-patriarchy.[20] Each of these clusters produces certain models of visions: the former of worlds in which iniquities, while acknowledged, are considered a necessary aspect of capitalist worlds and the latter worlds "whose social system and cultures are no longer shaped

(January 1, 2013), 33, https://doi.org/10.4018/jgcms.2013010103.

14. Junko Mochizuki et al., "Simulation Games as a Catalyst for Social Learning: The Case of the Water-Food-Energy Nexus Game," *Global Environmental Change*, 66 (2021), 102204, https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2020.102204.

15. Aleksandra Wagner and Damian Gałuszka, "Let's Play the Future: Sociotechnical Imaginaries, and Energy Transitions in Serious Digital Games," *Energy Research & Social Science*, 70 (2020), 2, https://doi.org/10.1016/j.erss.2020.101674.

16. Sheila Jasanoff and Sang-Hyun Kim, "Containing the Atom: Sociotechnical Imaginaries and Nuclear Power in the United States and South Korea," *Minerva,* 47, 2 (2009), 120, https://doi.org/10.1007/s11024-009-9124-4.

17. Giulia Salvini et al., "A Role-Playing Game as a Tool to Facilitate Social Learning and Collective Action towards Climate Smart Agriculture: Lessons Learned from Apuí, Brazil," *Environmental Science & Policy*, 63 (September 1, 2016), 113–21, https://doi.org/10.1016/j.envsci.2016.05.016.

18. Robert Costanza et al., "Simulation Games That Integrate Research, Entertainment, and Learning around Ecosystem Services," *Ecosystem Services*, 10 (2014), 195–201, https://doi.org/10.1016/j.ecoser.2014.10.001.

19. Wagner and Gałuszka, "Let's Play the Future," 4.

20. Wagner and Gałuszka, "Let's Play the Future," 4.

by the relations of petro-capitalism, but by alternative configurations of energy and political economy."[21]

Wagner and Gałuszka's conclusions remain far from optimistic. Their analysis of 51 serious games reveals that "the energy imaginaries observed in the analysed serious games support the patriarchal, hegemonic discourses securing the status quo" and "energy imaginaries promote some technology innovation but secure the status quo by reproducing the old rules."[22] Consequently, "energy imaginaries noticed in serious digital games secure the socio-technical regimes and its gradual evolution, rather than supporting a radical change in the energy socio-technical system."[23] Their conclusions resonate with other findings. In a 2011 survey of multiple forms of digital, board and card games that address climate change, Reckien and Eisenack found 52 games that in some way involved climate or climate change elements, but "a substantial number of [them] are quite simple […] and focus on the one-dimensional mediation of information and the reproduction of knowledge."[24] They further state that "energy- and resource-related issues […] play an important role in about one quarter of the selected games,"[25] a number that is not particularly impressive. Wu and Lee have performed a similar study of climate change games in 2015, finding that "a significant number of online climate change games exist as mini-games or simple simulations" and that "these are generally found on websites geared towards younger audiences."[26] Wagner and Gałuszka do note that "alternative visions (which we suppose to be marginal in serious games) are presented as rooted in unreal worlds. They serve to make players more conscious and motivated to make some changes in individual behaviours."[27] "Unreal worlds" is an operational word here that connects to science fiction, a genre which constitutes "a repository of sociotechnical imaginaries, visions that integrate futures of growing knowledge and technological mastery with normative assessments of what such futures could and should mean for present-day societies."[28] This, by extension, includes science fiction video games.

In some ways energy is almost everywhere in video games, but considering its presence and function requires several perspectives which intersect with each other,

---

21. Wagner and Gałuszka, "Let's Play the Future," 4.
22. Wagner and Gałuszka, "Let's Play the Future," 5.
23. Wagner and Gałuszka, "Let's Play the Future," 10.
24. Diana Reckien and Klaus Eisenack, "Climate Change Gaming on Board and Screen: A Review," *Simulation & Gaming*, 44, no. 2–3 (April 1, 2013), 257, https://doi.org/10.1177/1046878113480867.
25. Reckien and Eisenack, "Climate Change Gaming on Board and Screen," 263.
26. Jason S. Wu and Joey J. Lee, "Climate Change Games as Tools for Education and Engagement," *Nature Climate Change*, 5, no. 5 (May 2015), 414, https://doi.org/10.1038/nclimate2566.
27. Wagner and Gałuszka, "Let's Play the Future," 5.
28. Sheila Jasanoff, "Imagined and Invented Worlds," in *Dreamscapes of Modernity: Sociotechnical Imaginaries and the Fabrication of Power*, ed. Sheila Jasanoff and Sang-Hyun Kim (Chicago: University of Chicago Press, 2015), 337.

albeit obliquely. These perspectives are not universal and would not necessarily be useful in the discussions of other issues in speculative games. At the same time, they seem to be crucial in disentangling the invisible rhetoric of energy in these games as well as in determining a degree to which such games can increase their players' awareness of the issues raised by energy humanities.

The first of these is the layer of the game in which energy manifests itself, of which there are two principal ones. Energy can thus be present within the diegetic narrative. Here, games are not very different from films or television series whose narratives are structured and developed using dialogue and backstory as well as visual representation of the world and characters. Games may offer a few more tools to do so, particularly when it comes to backstory, whose elements can be coded in explorable gameworld, something that older audiovisual media can only do in a limited way.

Considerations of energy can also be coded within the broadly understood game mechanics. In addition to the narrative plotting, "meaning in videogames is constructed not through a re-creation of the world, but through selectively modeling appropriate elements of that world."[29] This means that the very availability of options and choices – or its lack – in itself speaks of the underlying ideological assumptions. Such selectiveness gives rise to what Bogost has named procedural rhetoric, which – next to verbal and visual rhetoric – is a very powerful means of communication, also because it escapes many players' conscious attention.[30] The procedural rhetoric can also be expressed through the chains of consequences triggered by the player's choices which can encode valuation of certain decisions. In a given title energy can be found at one or both layers. It is not uncommon for the two to be uncoupled, too, effecting what has been known as ludonarrative dissonance.[31]

The second perspective crucial in understanding the rhetoric of energy in speculative video games is the character of its use within a game. Again, two distinct modes can be distinguished. One is the energy use by in-game characters. It is fairly common in one form or another since many speculative titles compel the players to manage various forms of energy from basic health status (which can

29. Ian Bogost, *Persuasive Games: The Expressive Power of Videogames* (Cambridge, MA: MIT Press, 2010), 46.

30. While video games can also engage verbal and visual rhetoric, Bogost argues that the invisible elements of games possess powerful rhetorical potential. The interdependencies of players' choices and their consequences, either positive or negative from the perspective of the in-game progress and completion, can thus condition them to normalize or even internalize certain behaviors, mindsets, and perspectives.

31. Clint Hocking, "Ludonarrative Dissonance in *Bioshock*," *Click Nothing*, October 7, 2007, https://www.clicknothing.com/click_nothing/2007/10/ludonarrative-d.html.

be thought as a species of energy, especially in those games in which it influences movement) to various energy cells. In most cases, personal use is disconnected from larger systems of circulation of energy. Even in the titles that require strategic use of energy, including space simulations such as *Elite: Dangerous* and *EVE Online*, which rely on factoring distances and fuel consumption, fuel is generally not contextualized within larger ecologies, for instance those of planetary bodies from which it is sourced. The other mode of use is that in which energy is imbricated with the consequentiality of world systems and their interconnectedness with other dimensions of gameworlds: cultural, technological, social, and ecological. This, in theory, characterizes certain game genres such as strategy games and, among speculative games, loose groupings such as planetary colonization games, which can (although this does not mean that every single one does) factor the cost and effort of obtaining energy and its consumption.

The third important perspective, which, in some ways, yokes the previous two is the interaction between the player and the game world. Naturally, energy sources are very much a part of the world itself. The interaction with the world is centrally defined by the game genre. In some genres, the player character can effect a consequential change (as opposed to inconsequential changes such as breaking things or shooting out windows) in the game world itself. These include strategy games and some types of simulation games. In them, decisions made during the gameplay influence the succeeding game states which the engine confronts the player with. It is important to note that this category does not encompass temporary or trivial changes in the gameworld that benefit only the playable character or are short-lasting: spatial manipulation of structures in *Quantum Break* (2016) or freezing water to provide passage in *Genshin Impact* (2020) may affect elements of the gameworld but do not leave any lasting transformations. The second group of genres comprises those games in which the player moves in frequently finely crafted worlds but all actions and decisions affect only the narrative momentum and not the fabric of the gameworld itself. First-person shooters or action role-playing games which assume the personal point of view are good examples here. In his analysis of game spaces, Daniel Golding suggests that in the analysis "from below," which these genres offer because of the player's POV, "it is impossible to separate analysis of space from the analysis of its use,"[32] but the use of gamespace in these genres seems to be largely decorative. Among the four uses of environment identified by Abraham and Jayemanne, these games primarily use it as backdrop, text, and, occasionally, as antagonist. Thus, the interaction with it largely depends on the immediate push and pull, rather

32. Daniel Golding, "Putting the Player Back in Their Place: Spatial Analysis from Below," *Journal of Gaming & Virtual Worlds,* 5, no. 2 (2013), 124, https://doi.org/10.1386/jgvw.5.2.117_1.

than complex negotiations of consequences. The decisions made by the player do not really change the world through which the player moves.

The three lenses described above allow for a consideration of the consequentiality of the presence of energy in games, especially if one considers their potential to raise awareness of energy's impact on the environment. As always, investigating individual titles tends to be more precise but does hinder more general conclusions. Given the centrality of the game genre to most aspects of its experience, it is not surprising that two large groupings emerge with dramatically different potentials to engage the perspectives inherent in energy humanities.

The first grouping of game genres comprises role-playing games, first- and third-person shooters, adventure games, and some massively multiplayer online games. All of them are markedly characterized by the absence or token presence of questions of energy. Energy may appear in them diegetically, but its meaningful presence in game mechanics is rare. It sometimes provides narrative justification for the protagonist's decisions but almost always appears in the context of individual use and is hardly every connected to larger ecological and socio-economic systems. This is natural since most of these protagonists seem to follow the mythical and savior scenarios which promote heroic individualism. Games belonging to these genres are capable of significant affective impact, but reflections on energy are largely excluded from it. Whatever little awareness of energy there is in them often becomes reduced to economic management modeled after the processes of individualistic capitalism.

Additionally, in-game economic systems, which inevitably require energy use, are also often sketched in very general outlines. In his discussion of depictions of megastructures in SF games, Mark R. Johnson notes that they can be seen as a result of oppression and slavery, technoscientific excess, or post-scarcity economies.[33] Interestingly, most examples Johnson provides come from games belonging to one of the genres in this group. In them, many such megastructures – for instance, in *Mass Effect* (2007, 2010, 2012), *Destiny* (2014), and *Halo* games (2001–2021) – are conveniently products of post-scarcity economies in which materials and energy are plentiful and cheap or almost free. At the same time, the rise and functioning of such economies is hardly ever explained in any detail. Material extraction and energy production are treated in them particularly superficially, compared for instance to machinery and weaponry manufacture.

33. Mark R. Johnson, "Megastructures, Superweapons and Global Architectures in Science Fiction Computer Games," in *Economic Science Fictions*, ed. William Davies (London: Goldsmiths Press, 2018), 249, https://www.amazon.com/Economic-Science-Fictions-PERC-Papers/dp/1906897689.

Johnson describes such technologies as "unseen but implied."[34] Consequently, extraction and production are taken for granted and obscured, often presented as already in place and not requiring any insight. This stands in sharp contrast with the economic character of virtually all other products and services. In *Mass Effect* games the player has to pay for drinks, weapons, equipment, and ships, including "Normandy," which is consistently referred to as the most advanced but also the most expensive craft of Earth's Alliance block. Almost everything needs to be purchased or traded – including rare-earth minerals – but energy production and consumption as well as their consequences are largely invisible.

There are naturally some exceptions. One of them is *Final Fantasy*, a series of Japanese role-playing games, and especially *Final Fantasy VII* (1997), which features a form of energy known as Mako. Mako is non-renewable and the extraction process causes plants and animals around the reactor sites to die. In her chapter on the series, Rachel Hutchinson notes that Japanese culture, including video games, has been since 1945 permeated by the nuclear discourse. It has tended to focus more on "cultural representations of atomic bombing" and less on "nuclear reactors in the postwar imagination, or transnational issues of mining and the disposal of radioactive material,"[35] but the *Final Fantasy* use of Mako is definitely marked by an increased awareness of the ecological toll of potent energies. By and large, though, the games in this grouping are deeply informed by the energy unconscious, which is nowhere else better evidenced than in the *Mass Effect* trilogy.

*Mass Effect* is one of the most critically acclaimed SF role-playing games. Writing in 2012, Kyle Munkitrick called the trilogy "Most Important Science Fiction Universe of Our Generation"[36] and, most recently, Cian Maher dubbed it "One of the Best Video Game Universes Ever Made."[37] And, indeed, in many ways, it is unique among other titles in its genre. It is one of the very few big-budget games expressly designed to be a trilogy, which translates into the dramatic arc and cohesion that, almost 15 years after the release of the first installment, remains a paragon for games in the genre. The cult status of the trilogy is also evidenced by the sales of the remastered *Legendary Edition* (2021), which, within a week of its release, became BioWare's bestselling game on the Steam game

34. Johnson, "Megastructures, Superweapons and Global Architectures in Science Fiction Computer Games," 251.

35. Rachael Hutchinson, *Japanese Culture Through Videogames* (New York: Routledge, 2019), 132.

36. Kyle Munkittrick, "Why Mass Effect Is the Most Important Science Fiction Universe of Our Generation," *Gizmodo*, February 27, 2012, https://gizmodo.com/why-mass-effect-is-the-most-important-science-fiction-u-5886178.

37. Cian Maher, "How *Mass Effect* Became One of the Best Video Game Universes Ever Made," The Gamer, February 5, 2021, https://www.thegamer.com/mass-effect-lore-codex-universe/.

distribution platform ever. *Mass Effect* games have been praised for the expanse of its universe, richness of its worldbuilding and the complexity of its politics, and generally (albeit not entirely unproblematic) positive portrayal of women. Against the generally conservative background of other AAA video games, it gradually opened to queer perspectives, allowing for first lesbian and then gay romances, in 2007 not a common decision in the industry. Finally, it also allowed a degree of choice regarding the customization of the playable avatar with respect to gender and skin color.

The trilogy is set in the late 22nd century in a fictional version of the Milky Way. The humanity has come into contact with a number of space-faring alien races, the most important of which form the Council, a governing body residing on the Citadel, a city-size space station and one of a network of mass relays allowing the faster-than-light travel. The player role-plays Commander Shepard, a human military commander who has risen through the ranks to become the first human Spectre, an elite agent of the Council, as they first discover a galactic threat in the form of Reapers, fully machinic entities who have controlled 50,000-year cycles of organic life in the galaxy; then, in *ME2*, attempt to make the council races take the threat seriously; and finally, in the third instalment, lead a war effort against them culminating into a battle between the Reapers and the allied races. As with many RPG titles, the gameplay consists of developing the character, performing action-oriented quests and side-missions, and collecting artifacts.

Upon closer inspection, this generally positive assessment of the trilogy's politics becomes somewhat more problematic. There are several angles of critique, but one that has not been mentioned by any critics is related to the questions of energy. As noted earlier, energy sources and energy consumption are not very important for role-playing games. Their use is primarily personal and non-consequential in broader terms. In the first game, flying "Normandy" around the galaxy does not consume any fuel. In the other two instalments, the player has to purchase it from fuel depots or obtain it through salvage, but the process is not very expensive or demanding. Additionally, docking at the Citadel, which can be reached through mass relays that do not require any energy, provides free refueling. The matter-of-factness of energy powering "Normandy" is obvious, but the dubious energy politics run much deeper in the series.

In the first two games, Shepard can also survey minerals: in the former by driving across planetary surfaces in a Mako, an all-terrain military carrier, and surveying large chunks of ores (typically 3–5 per moon or planet), for which they receive money and experience points. The actual surveying is always presented as a geometry mini-game confronts the player with a set of rotating concentric rings. The player must move an arrow through openings in the rings and reach the center in the allotted time. Most mini-games for minerals are relatively easy

and there is really no consequence of this activity. Notionally, Shepard is tasked with surveying minerals by the Earth Alliance to meet their material demands, but the task is not really actionable and perhaps only once mentioned in passing by Shepard's superiors. Consistent surveying may earn the player a trophy, but these typically hold value for completist players[38] and do not condition a successful completion of the game. This remains consistent with Wu and Lee's findings about climate-related serious games, many of which exist as mini-games.

In *Mass Effect 2*, these minerals, of which they are fewer types, are more critically integrated in the gameplay and can be used to secure both individual and ship upgrades, which influence the outcomes of the game, including the survival of the crew companions in the final mission. What is crucially different is the method of securing these resources. Instead of descending to planetary surfaces, the player can scan and mine planets remotely by sending probes from orbit, each of which covers a certain portion of the surface. The probes themselves are relatively cheap, especially once the player has started to acquire funds through various tasks and side missions. Different planets have different concentrations of resources: when "Normandy" first approaches, the scanner results return as rich, good, moderate, or poor, each status determining the amount of the four elements that can be extracted. The player can then launch probes to acquire minerals from a quadrant of the surface covered by a single probe; given time and probes it is not difficult to turn the status to "depleted," even if the planet initially scanned as "rich." The four elements cannot be extracted from some planets where missions and side-quests take places, but this does not mean that the remaining bodies are empty. When approaching each of them, the player is first presented with a small box-vignette describing the physical characteristics, history of settlement, and demographics of existing colonies since quite a few are inhabited by various races including humans. Parallel to this, both *Mass Effect* and *Mass Effect 2* make it clear that, apart from occasional backwater moons suitable as smuggling or pirate havens, most remote locations survive thanks to mining and processing of extracted ores and gases.

Within the narrative logic of the game this means that, while collecting valuable minerals to the point of depletion (which most players will do if they strike it rich with a planet since it saves fuel, probes, and time) in the name of a higher cause, Shepard's extraction of resources destroys both ecologies and li-

38. For the discussion of this type of players, see: Mikael Jakobsson, "The Achievement Machine: Understanding Xbox 360 Achievements in Gaming Practices," *Game Studies*, 11, no. 1 (2011), http://gamestudies.org/1101/articles/jakobsson.

velihood of entire communities.[39] And yet, this act is taken entirely for granted with not a single mention of consequences of planetary mining in the entire game. In fact, extraction is also completely transparent from the point of view of game mechanics. The game does not, for instance, punish the player for mining inhabited planets, nor does it encourage them to deplete those without settlements. Last but not least, it does not affect the Renegade/Paragon status of the character, a sort of karmic meter of the player-character's behavior. Equally non-consequential are the presumed ecological consequences of completely depleting a planet originally rich in resources.

The lack of attention to these aspects is, most immediately, a consequence of the game genre: strategy games are far more likely to calculate some kind of consequences into the developmental equation while RPG and FPS titles necessarily focus more on individuals rather than environments. More generally, however, such treatment of energy and resources in a title which is otherwise fairly sophisticated speaks volumes of larger biases and imaginaries evident in many speculative games. First of all, parallels with historical models of extractivism are inevitable. The original *Mass Effect* with the land-based surveying of minerals resonates with the period of colonial empires when physical contact of those benefitting from extraction was needed. Although most planets and moons where minerals are found are empty, occasional skirmishes with pirates or several races nominally outside the Citadel space can be compared to colonial wars for resources, especially since it is the human Alliance that commissions these surveys. In *Mass Effect 2*, extractivism has become remote and happens by proxy. The orbital distance renders surface life and tragedy invisible to those extracting, thus erasing any vestigial guilt and responsibility. It needs adding that in the second game Shepard does not technically even work for the Citadel Council but is an agent allied with a private and highly controversial corporation Cerberus. Although it takes the Reaper threat seriously, it is presented as human-supremacist and, in the first game, conducted experiments on humans. This can be taken as reflecting a change in who drives and benefits from extraction in the early 21st century: multinational corporate entities, rather than national empires.

Secondly, the lack of any consideration of the processes – technological, ecological, and social – and their entanglements in larger systems of circulation

39. It is true that the games' diegesis does not actually feature the devastation of planetary societies as a result of Shepard's mining. This absence could be read – somewhat good-naturedly, to my mind – as a reassurance that depleting resources on a mining-reliant planet does not actually lead to societal collapse. At the same time, the opposite reading seems to more convincingly supplement of reading the trilogy as colonial texts. Within it, the absence of narrative indicators of such collapses unwittingly mirrors the Western repression of any knowledge of the consequences the economic models of the Global North have for the economies and societies of the Global South.

appropriately reflects the premeditated energy amnesia evident in the game industry. Its main vectors of development – increasingly short life-spans of hardware; energy-intensive gaming rigs, consoles, and peripherals; and the shift from unmediated physical copy to always-on service model in game production – become ever more demanding in terms of energy requirements.

Finally, while *Mass Effects* games as well as other titles belonging to this grouping continue to become increasingly affective, delivering modes of identity politics previously unavailable in the medium, and take increasingly political stands, their silence on the issue of energy and its processes is not only willfully amnesiac but also possibly harmful in the Anthropocene, in which the complicity of the energy industry in the catastrophic events unfolding around us is well recognized.

The second grouping of game genres that are, in principle, more open to realistic representations of energy comprises strategy games, survival games, and some simulation games. Each of these encompasses a number of sub-types which can differ significantly from each other, but they also share certain characteristics that at least open opportunities to include energy management as a crucial game system. All video games are highly complex systems of interdependencies in which elements interact depending on the players' choices, but in the genres belonging to this group decoding these interactions constitutes the essential elements of gameplay. In practice, this translates into a kind of engagement in which intellectual faculty and numerical reasoning obscures other faculties. Many of these games can, of course, be analyzed in terms of biopolitical tensions, but the emphasis on beating the intricate mechanisms of the game's code can have a tendency to suppress political thinking. This does not mean that there is no aesthetic wonder at play in such games, but, by and large, the main attraction of such games is a species of impersonal involvement largely divorced from identity.

This does not mean that games belonging to this grouping are automatically more receptive to the portrayals of energy realities. In fact, part of the realistic portrayal may work against translating gameplay into meaningful mindsets. One example of this is *Fate of the World: Tipping Point* (2011), a turn-based strategy game in which the players shape the responses to the global warming using so--called policy cards reflecting various political, social, economic, and technological decisions. Inevitably, given the theme of the game, questions of energy figure centrally in the gameplay. In his discussion of the game, Piotr Sterczewski notes, not all policy decisions using "policy cards" have clear outcomes.[40] To wit, using the "Switch Transport to Electricity" card reduces $CO_2$ emissions but can lead

40. Piotr Sterczewski, "Czytanie gry. O proceduralnej retoryce jako metodzie analizy ideologicznej gier komputerowych," *Teksty Drugie*, 138 (2012), 219.

to energy deficit. It can also, in total, increase emissions if electricity is produced using fossil fuels. Sterczewski notes that such obfuscation of consequences can be read as an allegory of real-world economic processes which are notoriously opaque and volatile. Like many strategy simulations, *Fate of the World* also possesses increasing degree of difficulty, often resulting in the player's defeat, which brings into relief the enormity of the challenge. On the other hand, Sterczewski notes that the game has conflicting challenges which may be read as ironic or symmetrist. The "Oil Fix It" card, while very demanding in terms of attendant efforts and planning, makes it possible to provide global well-being using oil. The technology card "Coldfusions" seems to promise abundance of clean energy, but, as it turns out later, it has no effect whatsoever, thus punishing the players for belief in easy solutions. The "Star Ark" card, which entails launching an AI-piloted spacecraft with frozen human embryos (it does require significant technological advancement), guarantees winning the game regardless of the state of things on Earth. Sterczewski notes that it is unclear whether this is a case of what he calls "procedural irony" or whether the game really balances this as a plausible solution for the survival of the human race.[41]

Other games in the group showcase much clearer stakes of energy production and consumption. *Factorio* (2020) is a construction and management simulation whose rather sparse narrative puts the player in the position of an engineer who crash-lands on an alien planet and whose ultimate goal is to escape it by launching a rocket. Doing so requires significant resources and processing power, whose development constitutes the core of the gameplay. The game balances real-time strategy elements with survival, but the core of the gameplay requires locating and harvesting resources to craft various tools and machines, which allow for the creation of more advanced materials and further progression of technologies, including sophisticated automation and oil refining. This basic gameplay pattern resembles strategy games and their technology trees, but its level of complexity exceeds many of its contemporaries, to the point where one of the early reviews name *Factorio* "A Machine-Fetishist's Best Friend."[42] This cerebral aspect of the gameplay is, however, set in a broader ecological context. Apart from developing their factory, the player needs to defend themselves from the planet's fauna, known as "Biters," "Spitters," and "Worms," who become increasingly hostile as pollutant emissions created by the player's factory increase, necessitating consideration of the balance between the player's production and the enemy's aggressiveness.

41. Sterczewski, "Czytanie gry. O proceduralnej retoryce jako metodzie analizy ideologicznej gier komputerowych," 224.

42. Chris Priestman, "Factorio Is A Machine-Fetishist's Best Friend," *Indie Statik*, April 15, 2013, https://web.archive.org/web/20130425062337/http://indiestatik.com/2013/04/15/factorio/.

Interestingly, the more advanced factory and the technologies, the more enemies evolve and become harder to defeat. *Factorio* is thus an example of a game that, albeit metaphorically, directly ties the traditional measures of Western progress to the degradation of the environment and the world's hostility to the desired progression.

Another game in which fuel and production of energy providing heat and power are at the absolute center of the narrative is *Frostpunk* (2018), a city-building survival game set in an alternate timeline in which the 1886 eruptions of Krakatoa and Mount Tambora have led to a global volcanic winter. Apart from balancing all needs of a surviving town (food, production, learning, hospitals, but also social morale), the management also involves a variety of social measures directly related to the necessity of providing adequate energy to ensure the survival of the community. These include directing the community towards an authoritarian dictatorship or a theocracy,[43] extending energy management to the social and political sphere. Consequently, games *Factorio* and *Frostpunk* have a strong potential in communicating the urgency as well as complexity of energy use.

The nominal or weak presence of energy in most commercial games can be viewed as a consequence of a number of factors. One of them is the problematic relationship with the concept of realism. Benjamin Abraham notes that "game discourse has begun to borrow ideas from ecology and systems theory, as well as associated natural and environmental concepts, to describe the systemic and procedural aspects of certain genres."[44] A closer inspection of the genre of survival-crafting games such as *Minecraft* – and one can suspect that it is not much different in other genres relying on ecological verisimilitude – reveals that they "do not reliably represent an ecological ethos, […] that the structural features common to most survival-crafting games […] bear far more resemblance to the structures and organizing logics of technological capitalism."[45] In that, Abraham claims, "these games […] reflect the hegemonic orthodoxy of contemporary economics, which underpins and undergirds contemporary ecological crises from climate change to deforestation and biodiversity loss."[46]

---

43. For the discussion of Frostpunk's biopolitics, see Michał Kłosiński, "Frostpunk – tęsknota za biopolityką stanu wyjątkowego," *Teksty Drugie*, 1 (2020), 284–98.

44. Benjamin Abraham, "What Is an Ecological Game? Examining Gaming's Ecological Dynamics and Metaphors through the Survival-Crafting Genre," *Trace: A Journal of Writing, Media, and Ecology*, 2 (October 2018).

45. Abraham, "What Is an Ecological Game? Examining Gaming's Ecological Dynamics and Metaphors through the Survival-Crafting Genre."

46. Abraham, "What Is an Ecological Game? Examining Gaming's Ecological Dynamics and Metaphors through the Survival-Crafting Genre."

The interdependencies of extraction, energy production, and consumption remain at the very core of ecological modeling, but are, at the same time, very difficult to recreate. Another reason for many games' silence on energy can be the game industry's complicity in the environmental degradation. Charges that the digital games culture centrally contributes to the global carbon footprint[47] (Greenemeier) are not new, but Szeman also notes that "extraction makes explicit the connection between the operations of capitalism and the state of the environment."[48] From enormous energy demand, much of which is still satisfied through fossil fuel use, to the necessity of rare-earth materials, the game industry, along with other digital technology sectors, is one of the wreckers of the planet. From this perspective, the energy rhetoric in commercial video games, especially those that can speculatively imagine other worlds, becomes the question of complicity in this wreckage. Game developers as the agents that shape the policies and patterns of these behaviors, particularly in speculative games which are not burdened with the expectations of mundane verisimilitude, can be thus compared not so much to corporate CEOs hellbent on profit (although this dimension is very much at play in the case of the largest industry players such as Activision Blizzard, Electronic Arts, and Ubisoft) as to publicists, PR specialists, and spin doctors who intentionally and knowingly construct their rhetorical messages in the ways which ignore, obscure, downplay, or downright manipulate the most urgent issue of our time.

47. Larry Greenemeier, "Black Friday Warning: Video Games Waste Energy and Contribute to Global Warming," Scientific American Blog Network, November 28, 2008, https://blogs.scientificamerican.com/news-blog/black-friday-warning-video-games-wa-2008-11-28/.

48. Szeman, "On the Politics of Extraction," 444.

# Bibliography


Abraham, Benjamin. "What Is an Ecological Game? Examining Gaming's Ecological Dynamics and Metaphors through the Survival-Crafting Genre." *Trace: A Journal of Writing, Media, and Ecology*, no. 2 (October 2018).

Abraham, Benjamin, and Darshana Jayemanne. "Where Are All the Climate Change Games? Locating Digital Games' Response to Climate Change." *Transformations*, no. 30 (2017), 74–94.

Bogost, Ian. *Persuasive Games: The Expressive Power of Videogames*. Cambridge, MA: MIT Press, 2010.

Boyer, Dominic, and Imre Szeman. "The Rise of Energy Humanities." University Affairs (blog), February 2, 2014. http://www.universityaffairs.ca/opinion/in-my-opinion/the-rise-of-energy-humanities/.

Costanza, Robert, Karim Chichakly, Virginia Dale, Steve Farber, David Finnigan, Kat Grigg, Scott Heckbert, et al. "Simulation Games That Integrate Research, Entertainment, and Learning around Ecosystem Services." *Ecosystem Services*, 10 (December 1, 2014), 195–201. https://doi.org/10.1016/j.ecoser.2014.10.001.

Ferri, Gabriele. "Rhetorics, Simulations and Games: The Ludic and Satirical Discourse of Molleindustria." *International Journal of Gaming and Computer-Mediated Simulations*, 5, no. 1 (January 1, 2013), 32–49. https://doi.org/10.4018/jgcms.2013010103.

Golding, Daniel. "Putting the Player Back in Their Place: Spatial Analysis from Below." *Journal of Gaming & Virtual Worlds*, 5, no. 2 (June 1, 2013): 117–30. https://doi.org/10.1386/jgvw.5.2.117_1.

Greenemeier, Larry. "Black Friday Warning: Video Games Waste Energy and Contribute to Global Warming." Scientific American Blog Network, November 28, 2008. https://blogs.scientificamerican.com/news-blog/black-friday-warning-video-games--wa-2008-11-28/.

Hamblin, Sarah, and Hugh C. O'Connell. "Blade Runner 2049's Incongruous Couplings: Living and Dying in the Anthropocene." *Science Fiction Film and Television*, 13, no. 1 (2020), 37–58.

Hocking, Clint. "Ludonarrative Dissonance in Bioshock." *Click Nothing*, October 7, 2007. https://www.clicknothing.com/click_nothing/2007/10/ludonarrative-d.html.

Hutchinson, Rachael. *Japanese Culture through Videogames*. New York: Routledge, 2019.

Jasanoff, Sheila. "Imagined and Invented Worlds." In *Dreamscapes of Modernity: Sociotechnical Imaginaries and the Fabrication of Power*, edited by Sheila Jasanoff and Sang-Hyun Kim, 321–41. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

Jasanoff, Sheila, and Sang-Hyun Kim. "Containing the Atom: Sociotechnical Imaginaries and Nuclear Power in the United States and South Korea." *Minerva*, 47, no. 2 (June 26, 2009), 119. https://doi.org/10.1007/s11024-009-9124-4.

Johnson, Mark R. "Megastructures, Superweapons and Global Architectures in Science Fiction Computer Games." In *Economic Science Fictions*, edited by William Davies,

237–57. London: Goldsmiths Press, 2018. https://www.amazon.com/Economic--Science-Fictions-PERC-Papers/dp/1906897689.

Jordan, Deborah. *Climate Change Narratives in Australian Fiction*. LAP Lambert Academic Publishing, 2014.

Macdonald, Graeme. "Improbability Drives: The Energy of SF." *Paradoxa*, 26 (2014), 111–44.

Maher, Cian. "How *Mass Effect* Became One of the Best Video Game Universes Ever Made." *TheGamer*, February 5, 2021. https://www.thegamer.com/mass-effect-lore--codex-universe/.

Mochizuki, Junko, Piotr Magnuszewski, Michal Pajak, Karolina Krolikowska, Lukasz Jarzabek, and Michalina Kulakowska. "Simulation Games as a Catalyst for Social Learning: The Case of the Water-Food-Energy Nexus Game." *Global Environmental Change*, 66 (January 1, 2021): 102204. https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2020.102204.

Munkittrick, Kyle. "Why *Mass Effect* Is the Most Important Science Fiction Universe of Our Generation." *Gizmodo*, February 27, 2012. https://gizmodo.com/why-mass-effect-is-the-most-important-science-fiction-u-5886178.

Priestman, Chris. "*Factorio* Is A Machine-Fetishist's Best Friend." *Indie Statik*, April 15, 2013. https://web.archive.org/web/20130425062337 / http://indiestatik.com/2013/04/15/factorio/.

Reckien, Diana, and Klaus Eisenack. "Climate Change Gaming on Board and Screen: A Review." *Simulation & Gaming*, 44, no. 2–3 (April 1, 2013), 253–71. https://doi.org/10.1177/1046878113480867.

Salvini, G., A. van Paassen, A. Ligtenberg, G. C. Carrero, and A. K. Bregt. "A Role-Playing Game as a Tool to Facilitate Social Learning and Collective Action towards Climate Smart Agriculture: Lessons Learned from Apuí, Brazil." *Environmental Science & Policy*, 63 (September 1, 2016): 113–21. https://doi.org/10.1016/j.envsci.2016.05.016.

Sterczewski, Piotr. "Czytanie gry: o proceduralnej retoryce jako metodzie analizy ideologicznej gier komputerowych." *Teksty Drugie*, no. 138 (2012), 210–28.

Szeman, Imre. "On the Politics of Extraction." *Cultural Studies*, 31, no. 2–3 (May 4, 2017), 440–47. https://doi.org/10.1080/09502386.2017.1303436.

Wagner, Aleksandra, and Damian Gałuszka. "Let's Play the Future: Sociotechnical Imaginaries, and Energy Transitions in Serious Digital Games." *Energy Research & Social Science*, 70 (December 1, 2020): 101674. https://doi.org/10.1016/j.erss.2020.101674.

Wilson, Sheena, Adam Carlson, and Imre Szeman, eds. "Introduction: On Petrocultures." In *Petrocultures: Oil, Energy, and Culture*, 3–19. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2017.

Wu, Jason S., and Joey J. Lee. "Climate Change Games as Tools for Education and Engagement." *Nature Climate Change*, 5, no. 5 (May 2015), 413–18. https://doi.org/10.1038/nclimate2566.

Yaeger, Patricia. "Literature in the Ages of Wood, Tallow, Coal, Whale Oil, Gasoline, Atomic Power, and Other Energy Sources." *PMLA*, 126, no. 2 (March 2011), 305–10. https://doi.org/10.1632/pmla.2011.126.2.305.

interpretacje | wykładnie | analizy

ER(R)GO

interpretations | exegeses | analyses

Daniel Banasiak
Uniwersytet w Białymstoku
https://orcid.org/0000-0001-8087-8187

*Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura*
*Er(r)go. Theory–Literature–Culture*
Nr / No. 44 (1/2022)
*paliwo/energia/kultura*
*fuel/energy/culture*
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.11604

# Metafizyka *Ropy naftowej* Aleksieja Parszczikowa: z zagadnień rosyjskiej petropoetyki

## The Metaphysics of the *Petroleum* by Alexei Parshchikov Towards Russian Petropoetics

Abstract: Discourse on oil is particularly present in contemporary Russian literature. The article presents research reconnaissance on the topic of fuels in Russian literary and cultural texts. The hermeneutic method is used for the analysis of Aleksei Parshchikov's poem *Oil* (1998). The poet, writing in the spirit of Russian metarealism, poeticizes, metaphorizes oil deposits, thus avoiding difficult questions about Russian imperialism or environmental protection. He is interested in an eccentric network of metaphors evoking metaphysical visions, full of references to cultural texts from all over the world.

Keywords: Alexei Parshchikov, petropoetics, metarealism poem, oil, metaphysics,

Rosja jest potęgą ropy naftowej. Zajmuje bowiem siódme miejsce na świecie (po państwach Zatoki Perskiej i Wenezueli) pod względem wielkości zasobów tego surowca[1]. Kreml jest też głównym eksporterem błękitnego paliwa do wielu krajów europejskich. Utrzymanie silnej pozycji na rynku ropy i gazu jest jednym z priorytetów polityki gospodarczej Federacji Rosyjskiej. Perspektywicznie ważny dla rosyjskiego surowca jest też rynek dalekowschodni, którego zapotrzebowanie, według szacunków ekspertów, ma rosnąć w jeszcze szybszym tempie niż w Europie[2]. Największy na świecie obszar wydobycia ropy naftowej (ma powierzchnię ok. 700 tys. km$^2$) rozpościera się między Wołgą a Uralem, a także między Wyżyną Timan i Niziną Nadkaspijską. W Zagłębiu Wołżańsko-Uralskim eksploatację ropy naftowej rozpoczęto w czasach Związku Radzieckiego w 1929 roku. Oprócz tego terenu stosunkowo duże złoża ropy naftowej i gazu ziemnego znajdują się w Republice Adygei, w północnej części wyspy Sachalin oraz w Republice Komi.

1. Agata Łoskot, "Potencjał eksportowy obszaru postradzieckiego – jego znaczenie i podstawowe problemy z pełnym wykorzystaniem", w: *Kłopotliwe bogactwo – sytuacja i perspektywy sektorów ropy i gazu na obszarze byłego ZSRR* (Warszawa: OSW, 2003), 8.

2. Szymon Kardaś, Agata Łoskot-Strachota, Iwona Wiśniewska, "Krach i jego konsekwencje. Rynek ropy w dobie pandemii", *Komentarze OSW*, 337, 2 (2020), https://www.osw.waw.pl/sites/default/files/komentarze_337.pdf (14.02.2021).

Rosyjskie "złoto" coraz częściej jednak staje się kłopotliwym bogactwem i nie chroni przed widmem bankructwa. W Rosji od czasów kryzysu w 2014 roku pogarsza się sytuacja gospodarcza. Przyczyną tego stanu rzeczy jest przede wszystkim spadająca cena ropy naftowej, będąca głównym źródłem dochodów eksportowych i budżetowych Rosji. W mniejszym stopniu na rosyjskie finanse wpływ mają zachodnie sankcje gospodarcze, wprowadzone w odpowiedzi na agresywną politykę zagraniczną Moskwy[3]. Najważniejszym źródłem problemów Rosji jest jednak wyczerpanie się surowcowego modelu rosyjskiej gospodarki i rosnące patologie coraz bardziej skorumpowanego i nieefektywnego systemu polityczno-gospodarczego: "Po kilku latach stagnacji, będącej efektem wyczerpania się dotychczasowego surowcowego modelu gospodarczego, krajowa gospodarka ponownie pogrążyła się w recesji"[4]. W efekcie załamania cen surowców energetycznych wartość eksportu ropy w 2020 roku spadła o około 40%, a gazu ziemnego o 45%, choć fizyczne wielkości dostaw zmniejszyły się jedynie o ok. 10%. Obniżenie wpływów eksportowych częściowo rekompensowane było jednak osłabieniem kursu rubla (o około 15%)[5]. Również pandemia COVID-19 rzutowała na sytuację gospodarczą w Rosji, powodując zmniejszenie o około 5% popytu wewnętrznego[6]. Kryzys na rynkach ropy, utwierdzony też przez ogólnoświatowy *lockdown*, doprowadził do zubożenia rosyjskiego społeczeństwa[7].

Potrzeba głębokich, systemowych reform polityczno-gospodarczych w Rosji wydaje się być okrywana innymi sensacyjnymi i medialnymi problemami o zabarwieniu historycznym czy imperialnym. Te sztuczne troski, eskalowane przez przedłużające się rządy Władimira Putina, bazują na wspólnotowej świadomości Rosjan o wielkomocarstwowym, a nawet misyjnym naznaczeniu narodu. Do tego chocholego tańca zaproszeni są również artyści, pisarze i poeci.

---

3. Maria Domańska, Marek Menkiszak, Jadwiga Rogoża, Iwona Wiśniewska, "Rosja u progu 2021 roku. Sytuacja polityczna, społeczna i gospodarcza", *Komentarze OSW* 371, 4 (2021), https://www.osw.waw.pl/sites/default/files/komentarze_371_0.pdf (14.02.2021).

4. Domańska i in., "Rosja u progu…", 5.

5. Kardaś i in., "Krach i jego konsekwencje…", 3.

6. Iwona Wiśniewska, "Gospodarka pod respiratorem. Skutki pandemii i załamania się cen ropy naftowej dla Rosji", *Komentarze OSW* 333 (2020), 2–3, https://www.osw.waw.pl/sites/default/files/komentarze_333%281%29.pdf (14.02.2021).

7. Realne dochody obywateli zmniejszyły się w 2020 roku o 5% (w porównaniu do roku 2019), co oznacza, że były one ponad 12% niższe niż w roku 2013 (ostatnim, w którym wzrosły). Na koniec 2020 roku liczba Rosjan żyjących w ubóstwie zwiększyła się do prawie 20 mln, tj. niemal 14% społeczeństwa (wobec 16,5 mln osób w 2013 roku). Spadek aktywności gospodarczej spowodował wzrost bezrobocia, dotknęło ono zwłaszcza zatrudnionych w małych i średnich przedsiębiorstwach. Obywatele coraz częściej podają w sondażach, że ich dochody wystarczają tylko na zaspokojenie najbardziej podstawowych potrzeb – blisko jedną trzecią z nich stać jedynie na jedzenie, a 6% brakuje nawet na żywność (dane państwowego ośrodka badania opinii publicznej WCIOM, grudzień 2020). Kolejnym objawem problemów finansowych ludności jest wzrost zadłużenia i zaległości ze spłatą kredytów i pożyczek. Domańska i in., "Rosja u progu…", 5.

## Rekonesans

W rosyjskiej literaturze najnowszej można dostrzec znaczną liczbę utworów, podejmujących problematykę zasobów mineralnych, a konkretnie ropy naftowej. Mówi się nawet o tak zwanym "tekście ropy naftowej" albo "ropnym tekście"[8] w literaturze i kulturze rosyjskiej. Ilja Kalinin zwraca więc uwagę na powieść *Pers* (2009) Aleksandra Iliczewskiego, poświęconą właśnie Aleksandrowi Parszczikowowi, ale też na utwory Władimira Sorokina, takie jak futurystyczna powieść *Dzień Opricznika* (2006), gdzie gwarancją jakości życia mieszkańców jest eksport ropy i gazu. Podobny temat dostatku Rosjan, jaki zawdzięczają tym surowcom, ukazany jest w zbiorze opowiadań Cukrowy kreml (2008), Telluria (2013). Problematyka ropy naftowej poruszana jest też w powieściach Wiktora Pielewina: *Macedońska krytyka myśli francuskiej* (2003), *Święta księga wilkołaka* (2004) czy *Impire V. Powieść o prawdziwym nadczłowieku* (2006). Nie sposób pominąć futurystyczną antyutopię *Ż/D* (2006) Dmitrija Bykowa, powieść polityczną *Ropa* (2007) Mariny Judenicz, opowieść *Rura* (2007) Walerija Chazina. Problematykę ropy naftowej, przemocy, migrantów i wielkiej polityki można znaleźć też w *Książce kaspijskiej* (2014) Wasilija Gołowanowa, prezentującej podróż wokół Morza Kaspijskiego, opisującej egzotykę krajobrazów półwyspu Apszerońskiego, górnego Dagestanu, ale też Turkmenii i kanionów płaskowyżu Ustiurt.

Tematyka ropy naftowej widoczna jest również w awangardowych pracach rosyjskich artystów, a szczególnie: w instalacjach Andrieja Mołodkina: *Czarny kwadrat* (2007), *Wolność* (2011); w wystawie *Ropa* (2011), grafikach *Rekonstrukcja nr 2*. Projekt *'Świątynia ognia'* (2012), *Arka* (2014–2016) Aleksieja Czumaka; w obrazach *Czerwone złoto* oraz *Czarne złoto* (2007), przedstawiających dopiero co upadłą monumentalną kroplę (krwi, ropy albo łzy) oraz marmurowe rzeźby Aleksieja Bielajewa-Gintowta **i** Aidan Salahowej *Czarny kamień*. Seria *'Destination'* (2010–2011).

Rosyjska polityka imperialnej tożsamości narodowej opiera się w dużej mierze na mitologizowaniu zasobów naturalnych ropy. Teksty literatury i kultury ukazują ten surowiec często jako "metaforę dostatku i pieniędzy", "źródło energii we współczesnej gospodarce". Ropa naftowa postrzegana jest jako materiał, z którego można zrobić prawie wszystko: paliwo, sztuczne nawozy, futro i oczywiście jednorazowe plastikowe torby. Jest więc rodzajem substancji uniwersalnej, pozorem kamienia filozoficznego.

8. Ilya Kalinin, "*Petropoetics: The Oil Text in Post-Soviet Russia*", w: Evgeny Dobrenko, Mark Lipovetzky, *Russian Literature since 1991* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 122–123.

## Aleksiej Parszczikow i metarealizm

Poeta urodził się w Kraju Nadmorskim w rodzinie lekarza. W dzieciństwie i młodości mieszkał z rodziną w Kijowie i Doniecku. W 1991 roku przeniósł się do San Francisco, gdzie na Uniwersytecie Stanforda obronił pracę magisterską na temat twórczości Dmitrija Prigowa. Od 1995 rokuy mieszkał w Kolonii. Zmarł po ciężkiej chorobie.

Aleksiej Parszczikow należał do kręgu tzw. poetów metarealistów. Był to dość rozległy ruch, obejmujący głównie moskiewskich poetów podziemia lat osiemdziesiątych, którzy dążyli do odrodzenia poezji modernistycznej, ale szukali też nowych inspiracji i *kluczy* do poezji zachodniej, nade wszystko amerykańskiej[9]. Początkowo poetyckie eksperymenty metarealistyczne prowadzili właśnie Aleksiej Parszczikow, Aleksandr Jeremenko oraz Iwan Żdanow. Następnie krąg ten znacznie się rozszerzył o takich poetów, jak: Andriej Lewkin, Ilja Kutik, Andriej Tawrow, Paweł Żagun, Arkadij Dragomoszczenko[10].

Poetycki język Parszczikowa był najbardziej radykalny na tle wszystkich metarealistów. Najbardziej rzucało się w oczy zerwanie z oficjalną poetyką "liryki cichej". Wszyscy metarealiści pragnęli nowych środków poetyckich, za pomocą których będą w stanie opisać otaczającą ich rzeczywistość z jej stechnicyzowaniem i nauką, ale też zmieniać zastany świat[11]. Temu celowi miał służyć specjalny "gęsty" język poetycki, oparty na ciągłych kontrastach między wysokim a niskim stylem, na sekwencji metafor zagnieżdżonych jedna w drugą. Taki język miał otworzyć drogę do nowych sposobów myślenia i poetyckiej przemiany świata. W tym sensie Parszczikow nazywany był "inżynierem, projektującym nowe światy"[12].

Metarealizm był kierunkiem umiarkowanym, nie zamierzał dokonywać rewolucji estetycznej. Poeci chcieli zobaczyć nowe w starym, wymyślić nowe sposoby mówienia o znanych rzeczach. Dlatego też zainteresowanie Parszczikowa nauką i technologią wyprowadzało go poza ruch metarealistyczny, coraz bardziej koncentrując się na przeszłości, a nie na przyszłości. Poezja ta zachwyca skondensowaniem metafor, ściśle ze sobą powiązanych. Poetyckie tropy są często konstruowane zgodnie z prawami geometrycznymi lub optycznymi. Jak wiązka światła załamywana jest w pewnym punkcie, tak na styku metafor załamuje się to, co widzialne i niewidzialne, reprezentatywne i wymykające się reprezentacji,

9. Владимир Аристов, "Заметки о мета", *Арион*, 4 (1997), 18.

10. Михаил Эпштейн, *Философия возможного* (Санкт Петербург: Алетея, 2001), 174.

11. Михаил Эпштейн, *Постмодернизм в России* (Москва: Издательство Р. Элинина, 2000), 140.

12. Юрий Арабов, "Алексей Парщиков как литературный проект", *Комментарии*, 28 (2009), 22.

myśli, fantazje i obrazy, by stworzyć nowy meta-realny świat[13]. Poeta nie rezygnuje tu z realizmu, lecz go przekracza, nadając mu głębszy sens. Metarealizm, według Michaiła Epsteina, rozszerza pojęcie realizmu na sferę zjawisk niedostrzegalnych, włącza doń realność metafizyczną, transcendentną[14]. Metarealiści korzystają z *metaboły* – jest to nagły przerzut znaczenia, dzięki któremu przedmioty mogą łączyć się zupełnie poza czasem, jakby w przestrzeni wielu wymiarów[15].

W dyskurs metaforyzujący ropę naftową wpisuje się też wiersz Aleksieja Paszczykowa. Za pomocą swoistego obrazowania poeta przekształca rzeczywistość przemysłową. Zamiast nudnej codzienności górniczego miasta powstaje świat niemal o rozmachu epickim.

## Poetyka wiersza

Wiersz składa się z dwunastu tetrastychów. Rozpoczyna się od nawiązania do *Boskiej komedii* Dantego, by ukazać "środek życia" podmiotu lirycznego. Ten rozpoczyna wędrówkę w głąb, do wnętrzności Ziemi, niczym do dantejskich piekieł, by kontemplować tytułowy surowiec.

Жизнь моя на середине, хоть в дату втыкай циркуль.
Водораздел между реками Юга и Севера – вынутый километр.
Приняв его за туннель, ты чувствуешь, что выложены впритирку
слои молекул, и взлетаешь на ковш под тобой обернувшихся недр[16].

Toponimiczna wskazówka w utworze kieruje czytelnika do linii, rozgraniczającej zlewiska wód na Wyżynie Wałdajskiej w Rosji, skąd początek biorą rzeki, część których płynie na południe, a inne biegną na północ. Jest to też miejsce, gdzie poeta doświadczył "przezroczystości skorupy ziemskiej" i widział złoża ropy naftowej. Przeżył wówczas – jak sam twierdzi – "metafizyczne doświadczenie

13. Дмитрий Голынко-Вольфсон, "От пустоты реальности к полноте метафоры", *Новое литературное обозрение*, 4 (2003), 120.

14. Михаил Эпштейн, "Тезисы о метареализме и концептуализме. Что такое метареализм?", w: *Литературные манифесты от символизма до наших дней*, red. Станислав Джимбинов (Москва: Издательский Дом XXI века – Согласие, 2000), 519.

15. Михаил Эпштейн, *Постмодерн в русской литературе* (Москва: Высшая школа, 2005), 127.

16. Алексей Парщиков, "Нефть", w: *Contemporary Russian Poetry. An Anthology*, red. Evgeny Bunimovich, James Kates (Champaign: Dalkey Archive Press, 2008), 180. Por. z angielskim przekładem Siergieja Liewczina: "Halfway into the journey – just puncture me with a compass. / Zero-kilometer, where fabled rivers converge, reversing polarity: drain. / Suppose it a tunnel, at once the air is set tight as a lattice. / Hurray! You are launched from the maw of a soil-based yawn". Aleksei Parshchikov, *Oil…*, trans. Sergey Levchin, http://parshchikov.ru/neft/neft (01.03.2021).

oderwania się od ziemi"[17]. Dlatego też w wierszu podmiot liryczny opisuje uczucia "zawieszenia, jak na zębie łyżki gigantycznej koparki [przeł. D.B.]"[18]. W pierwszej strofie następuje więc naruszenie porządku. Podmiot liryczny wytrącony z równowagi zaczyna myśleć o nowym świecie. Z dystansu oddzielania od matki-ziemi, która pod nim obraca się, widzi krew planety na której żyje[19]. Z tego wynika, iż podmiot traktuje ropę jako życiodajną substancję.

И вися на зубце, в промежутке, где реки меняют полярность,
можно видеть по списку: пары, каменюги и петлистую нефть.
Ты уставился, как солдат, на отвязанную реальность.
Нефть выходит бараном с двойной загогулиной на тебя, неофит[20].

Metaforyczne skojarzenie ropy naftowej z barankiem ofiarnym lokuje ten surowiec w sferze religii, gdzie jest ona jednocześnie ofiarą i bóstwem.

W kolejnej strofie ropa porównana jest do młodej dziewczyny, zwabionej do wyjścia, zachęconej do porzucenia krypty, by wybiec do ogrodów Hesperyd: "Czyż nie ty zwabiłeś dziewczynę-ropę z grobowca do ogrodów Hesperyd?" [przeł. D.B.][21]. Jak wiadomo w mitologii greckiej jabłka rosnące w ogrodzie Hery pilnowane były przez córki Atlasa (nimfy Hesperydy) oraz stugłowego smoka, który nigdy nie zasypiał. Nie ulega wątpliwości, iż przytoczony obraz ogrodu odwołuje do jakiejś utopijnej arkadii do której dąży owa niewiasta uosabiająca ropę, podobna w tym poetyckim uniwersum zarówno do inspirującej poetyckiej muzy jak i pociągającej *femme fatale*.

Ты ли выманил девушку-нефть из склепа в сады Гесперид белым наливом?
Провод ли высоковольтный в купальню упал и оцепенело кино?
Оседает труба заводская в чехле под направленным взрывом.
Нефть идёт своим ходом глухим, вслед за третьим, которого не дано[22].

17. Дробязко, "Наброски…".
18. Парщиков, "Нефть…", 180.
19. Kalinin, "*Petropoetics…*", 142.
20. Парщиков, "Нефть…", 180. "Hangnail, dangled all the way down to the switchflow entrails, / there to consult the register: vapors, extralarge rock, and the coiled bands. / You unfasten your jaw at the plywood façade like a conscript, / oil, the armed, double-barreled ram turns the corner: en garde!", Parshchikov, *Oil*….
21. Парщиков, "Нефть…", 180.
22. Парщиков, "Нефть…", 180. "Was it the flash of your whites – the dark maid leapt from her crypt and roams the garden, / or was it a wire dropped in the tub and the belle flickered and came up glass-eyed? / Point blast: oil, blinded, finds tertium, always non datur. / Sacked chimney retracts like a sleeve – oil, shuddering, mounts the rails". Parshchikov, *Oil*….

W łańcuchu metafor pojawia się też wizja przewodu wysokiego napięcia, który wpada do łaźnianego basenu, powodując, że "drętwieje kino": "Czy to przewód wysokiego napięcia wpadł do łaźni i zdrętwiało kino?" [przeł. D.B.][23]. Obraz oniemiałego, skamieniałego, zastygłego w bezruchu kinowego anturażu dokonuje się po jakimś niespodziewanym i dramatycznym wydarzeniu, po którym następuje już tylko nieznośna cisza. Nawiązanie do kina to zwrot ku fikcji, fantazji. W świecie poetyckim ekran kinowy jest jak intrygująca i beztroska toń basenu z przyjemnymi błyskami i fleszami. Kiedy wpada do wody przewód wysokiego napięcia, wszystko zmienia się w tragedię o gargantuicznych rozmiarach, zamienia się w Hiroszimę[24]. Reprezentacja tej kinowej stopklatki zwiastuje koniec, apokalipsę, sytuację bez wyjścia. W związku z tym, kolejna metafora dotyczy rozważania o jednym z podstawowych praw logicznych *tertium non datur*. Jak się okazuje w świecie poetyckim ropa naftowa jawi się jako substancja cudowna, dająca rozwiązania spoza alternatywy prawdy i jej zaprzeczenia. Wynika z tego, że ropa wybiera trzecią drogę wyjścia, tam gdzie trzeciego wyjścia nie ma. Nie podlega ona polaryzacji na prawdę i kłamstwo. Podmiot liryczny nie wie, dokąd ta siła ropna zmierza, za kim lub za czym dąży; jest niepodległa, niezależna od nikogo. Płynie jak chce i dokąd chce niczym biblijny Duch święty. Tym samym po raz kolejny poeta wyprowadza odbiorcę w transcendentny świat skalnego oleju – ubóstwionego i wolnego. Poetycka gra z żywiołem ropy jest też grą z wykrzywionym lustrem, tzn. działaniem spoza logiki i prawdopodobieństwa rzeczywistości. Zabawa z tym żywiołem przypomina również igraszki z orłem bez rękawic.

> С этой нефтью, как с выпуклым зеркалом, – словно игры с орлом без перчатки:
> ты качаешься – ближе и дальше – от клюва его увильнув.
> Не даёт разойтись на заблёванной синей вагонной площадке.
> И похожи, как две капли нефти, капля нефти, бассейн с хусейном и Лувр[25].

Ropa naftowa, wychodząc na zewnątrz, wyprowadzając na powierzchnię źródło istnienia, nabywa antropomorficznych cech nosiciela nowego religijnego przesłania. Źródło ziemi wyprowadzone zostaje na zewnątrz. Ziemia wywinięta zostaje na drugą stronę i staje z sercem na wierzchu. Tego samego zdania jest Aleksiej Tokariew, który analizuje przestrzeń poetycką wiersza Parszczikowa w kontekście popularnych wśród metarealistów chwytów po-

23. Парщиков, "Нефть…", 180.

24. Дробязко, "Наброски…".

25. Парщиков, "Нефть…", 180. "Now you'd better watch out, convex mirror in hand she's a hawkeye. / As you sway on your rope you pass like floss through its hooked clove. / Everywhere, like drunken soldiers riding all night in a pissdrenched hallway, / oil droplet is dubbed, like hussein in a tub plus the Louvre". Parshchikov, *Oil*….

etyckiego *inside-outu*[26]. Poprzez wytrysk ropy dokonuje się wyjście skłębionej, ściśniętej w głębiach substancji, pokonywana jest śmierć i zamazują się granice między kulturami i cywilizacjami. Starożytny mit złotych jabłek chronionych przez Hesperydy przenika się z biblijnym mitem jabłka jako zakazanego owocu. Poprzez wytrysk ropy metaforycznie następuje połączenie między wnętrznościami ziemi (piekłem) a niebem. Potwierdza to ekfraza odwołująca do dzieła Rembrandta *Lekcja anatomii Doktora Tulpa*: "Palce Tulpa wędrują po kostnicy, szturchają w niebo i znajdują tam ropę"[27].

Как кувшины, в кладовую тьму уходя, острые ставят на ней пятёрки,
ободками вещей в моей жизни запомнилась первая треть.
Скрыты убийцы, но их ребристые палки, как неонки, оттеняют подтёки.
Пальцы Тюльпа бродят по моргу, тычут в небо и находят там нефть[28].

Taktylne doświadczenie doktora Tulpa podkreśla mroczność tej przestrzeni, w której znalazł się podmiot liryczny. Zalewająca wszystko nafta jest jak nieprzejednana czarna dziura, a w niej ropni mordercy i agenci. Obrazy przerażających wojen o posiadanie i wpływy są tylko wierzchołkiem góry lodowej nienawiści i agresji, które toczą adamowe plemię. W tym kontekście wspomnienia podmiotu lirycznego, dotyczące spiżarni z poustawianymi dzbankami, które w ciemności wydają się złowieszcze, nasuwają pytanie o współistnienie okrucieństwa i zachwytu. Przygnębiający mrok przestrzeni, w której znalazł się bohater sprawia, iż należy wyobrazić sobie pandemonium i piekielną gehennę. Ropa hipnotyzuje jak śmierć, działa narkotycznie, sprawia, że podmiot liryczny myli punkty orientacyjne. Poetycki świat staje się kalejdoskopem obrazów z rozpadającymi się glebami, demolowanymi przez buldożery. Poetyckie zbliżenia pokazują wizje masowych pochówków, a wszechogarniająca oleista ciecz staje się tu czwartym jeźdźcem apokalipsy.

Lepka czarna substancja wpędza również ludzkość w zbiorową ślepotę. W świecie poetyckim ukazuje się obraz zbiorników naftowych jako ogromnych wież, mieniących się w słońcu tak bardzo, że znikają, jakby wpadły w martwy punkt[29].

26. Алексей Токарев, "Роль приема 'инсайд-аут' в художественном пространстве метареалистической поэзии", *Stephanos* 14, 6 (2015), 256–260.

27. Парщиков, "Нефть…", 182.

28. Парщиков, "Нефть…", 182. "Just as jars, receding into the cellar, practice writing fives in dull glitter, / it was by the edges of things I knew my world as a child. / Killer ninjas, their ribbed clubs like neon bulbs discover the dripping / pitch. Frilled Rembrandt from the morgue picks his nose, and out comes the oil". Parshchikov, *Oil*….

29. Zob.: "Ropa jest surowcem, który zatruwa myśli, mąci wzrok, demoralizuje". Ryszard Kapuściński, *Szachinszach* (Warszawa: Czytelnik, 1999), 36.

и пока она ставит баррель на баррель свои желтоватые башни,
и пока она на верёвочке водит самонапрягающееся слепое пятно
серебристых хранилищ, схлопнувшихся в направлении внешнем,
и пока на изнанке твоей лобной кости она пробегает диалоговое окно[30],

Napięcie podmiotu niepomiernie wzrasta, gdy uzmysłowia on sobie, że w srebrnej wieży znajduje się nieprzenikniona czerń łatwopalnej, wybuchowej substancji. Obraz zapadającej się wieży powoduje, że owa ropna czerń zalewa umysły i świat aż po horyzont.

и пока её пробуют пальцем татары и размазывают по скулам,
и цивилизации вязнут в ней, как жучки, попавшие в интернет,
пока мы приклеиваем лепестки на носы, валяясь по нефтью залитым скалам,
и пока постель наша пахнет нефтью, что – удвоенный бред[31],

W świecie poetyckim wiersza pojawią się też Tatarzy, rozmazujący kleistą ropną substancję po swoich twarzach. W latach trzydziestych podczas sowieckiej industrializacji w Tatarstanie robotnicy zanurzali się, wręcz kąpali, w tym lepkim surowcu. Ten sam obraz wymazanych i brudnych od ropy mężczyzn, pracujących przy odwiertach, szokuje w filmie dokumentalnym Helgi Landauer Olshvang pt. *The Poem of Oil* (2020). Ten krótki, gdyż trwający jedynie piętnaście minut, dokument powstał z inspiracji omawianego wiersza. Zresztą utwór ten jest w filmie czytany w tłumaczeniu na angielski. W pracy scenopisarskiej partycypował wspominany już Aleksander Iliczewski.

Ropa naftowa, która leży w głębokościach Ziemi, w momencie wytrysku jest jak fontanna bijąca w niebo. Zupełnie inne refleksje autorskie towarzyszą obrazowi wytryskującej ropy w *Szachinszachu* Ryszarda Kapuścińskiego:

> Jest to brudna i cuchnąca ciecz, która ochoczo tryska w górę, a potem opada na ziemię w postaci szeleszczącego deszczu pieniędzy. Ktoś, kto odkrył i posiadł źródło ropy, czuje się tak, jakby po długiej wędrówce w podziemiach napotkał nagle skarbiec królewski. Nie tylko stał się bogaczem, ale nawiedza go nieco mistyczne przekonanie, że jakaś wyższa siła spojrzała na niego łaskawym okiem, że szczodrobliwie wyniosła go ponad innych i obrała swoim faworytem. Zachowało się wiele fotografii, na których utrwalona jest

30. Парщиков, "Нефть…", 182. "while barrel on barrel she is stacking her golden towers, / while she's lining the eye with the self-dilating blanks / of her chromed oil tanks, turned inside out with hazard, / and while on the back of your forehead she runs through the dialog box". Parshchikov, *Oil*….

31. Парщиков, "Нефть…", 182. "and while Tartars are smearing their silent-era grins with oil, / while civilizations get caught in it like bugs in the Web, / while we plaster our noses with papers, while we lounge / on oil-drenched cliffs, while our beds reek of oil – delirium squared". Parshchikov, *Oil*….

chwila, kiedy z szybu następuje pierwszy wytrysk ropy: ludzie skaczą z radości, padają sobie w objęcia, płaczą[32].

W świecie *Ropy naftowej* Ziemia ukrywa cenną prasubstancję, życiodajną krew, wolną siłę z potencjałem do dobra i zła, będącą źródłem wszechrzeczy. Przenikając różne poziomy tekstu, ta mitologiczna substancja zagarnia nie tylko świadomość lirycznego "ja", ale też konstruuje tożsamość zbiorową, narodową, rosyjską. Z ropy utkane są marzenia senne. Oniryczne wizje ogarniają zarówno podmiot liryczny, jak i Rosjan. Figuratywna wypowiedź poetycka krąży wokół surowca i substancjonalnie obiektywizuje jego pochodzenie. Ropa jest metaforą, substancją, dzięki której, poetyka metarealizmu organizuje kolektywny sen. Miraże senne pozwalają odpłynąć z jednej rzeczywistości do innej i jednocześnie w lustrzany sposób podwajać, hiperbolizować oniryczny labirynt ("pościel pachnąca ropą").

Nafta okazuje się pierwszą substancją również w sensie metapoetyckim, gdyż jest w tym utworze królową metafor. Warto podkreślić, że olej skalny może być też potraktowany jako metafora języka poetyckiego, a nawet samej twórczości poetyckiej. W tym sensie substancja ta została zobrazowana jako pramateria i energia czysta, wymykająca się ostatecznym formom, normom i konwenansom. W istocie ropy skryta jest bowiem pozalogiczna i niewerbalna komunikacja między sercem Ziemi i ludźmi, którzy tę planetę czynią sobie poddaną.

## Podsumowanie

Polityka Kremla oddziałuje na społeczeństwo za pomocą symboli, które mogą zostać odkodowane nieświadomie, w sposób poetycki, mitologiczny. Jednakże zawsze jest to wpisane w założenia strategicznych gier decydentów politycznych. W tym wypadku ropa naftowa jest nie tylko surowcem energetycznym, który można sprzedać lub kupić, lecz także symbolem imperialności Rosji.

W badanym utworze mamy więc do czynienia nie tyle z krytyczną tematyką uzależnienia od ropy naftowej, ile z rozcieńczeniem tego ważkiego tematu za pomocą ciągu metafor. Utwór może być też potraktowany jako reprezentacja pewnej obsesji na temat idei o wielkiej mocy nafty. Owszem, "ropa jest silna, ale ma też słabe strony – nie zastępuje myślenia, nie zastępuje mądrości. Jedną z kuszących zalet ropy, która najbardziej pociąga panujących, jest to, że ropa umacnia władzę"[33].

32. Kapuściński, *Szachinszach*…, 36.
33. Kapuściński, *Szachinszach*…, 36.

Próba wydobycia z nafty lekkich frakcji poetyckich, ropnej mitologii czy oleistej metafizyki sprawia, że jeszcze gęstsze są frakcje rzeczywistych praktyk społeczno-gospodarczych[34].

Z przeprowadzonej analizy wynika, iż dyskurs o ropie naftowej w wierszu Parszczikowa przybiera postać postsowieckiej nieuświadomionej symbolicznej figury. Nieświadomość ta szuka we wnętrzach Ziemi, w głębiach pamięci, początkach historii i kultury surowca, by wyrazić utopijne perspektywy odrodzenia Rosji na zasadzie imperialnej i podkreślić szczególne metafizyczne przeznaczenie narodu rosyjskiego.

Rosja budowała przez dziesięciolecia swoją pozycję międzynarodową, opierając się na potencjale surowcowo-energetycznym. Sektor naftowy dostarcza największych wpływów do budżetu państwa i jest jednym z głównych filarów, na którym opiera się międzynarodowa pozycja Rosji. Dochody z tego tytułu pozwalają elicie rządzącej utrzymać stabilność polityczno-społeczną kraju. Szybki wzrost ceny ropy (poza kryzysem 2009 roku) skutkował ogromnym wzrostem dochodów budżetowych, co doprowadziło do umocnienia surowcowego charakteru gospodarki państwa, rezygnacji przez władze z reform gospodarczych oraz wzrostu asertywności rosyjskiej polityki zagranicznej. Wydaje się, że w obliczu inwazji wojsk rosyjskich na Ukrainę 24.02.2022 roku ta informacja jest kluczowa dla państw Zachodu co do wprowadzania sankcji. Uniezależnienie się od rosyjskiej ropy i gazu to sposób na imperialnego potwora, który drzemał w duszy rosyjskiej, a teraz obudził się. Niestety, ten potwór nieświadomie karmiony był nie tylko przez poetów, pisarzy i inteligencję rosyjską, która opiewała swe narodowe "złoto", lecz także przez krótkowzrocznych odbiorców z Europy Zachodniej. Federacja Rosyjska i jej elity polityczne kształtują kulturę strategiczną, w którą wdrukowana jest wojna i imperializm. Ropa w tej kulturze pełni tę samą funkcję co Dostojewski, Tołstoj i cała plejada rosyjskich klasyków.

Na Ukrainie jest wojna, umierają ludzie. Dzieje się tak między innymi dlatego, że sztab filologów rosyjskich, ekspertów od kultury, literatury i realiów tego obszaru językowego w badanych utworach widzi tylko niegroźne bajeczki i mity. Kultura i literatura rosyjska to również element gry strategicznej, gry w której chce zwyciężać imperialny potwór.

34. Илья Калинин, "Русская петропоэтика: литературные продукты нефтепереработки", w: *Неприкосновенный запас: Дебаты о политике и культуре*, 4 (2019), 254.

## Bibliografia


Domańska, Maria, Marek Menkiszak, Jadwiga Rogoża, , Iwona Wiśniewska. "Rosja u progu 2021 roku. Sytuacja polityczna, społeczna i gospodarcza". *Komantarze OSW*, nr 371 (2021), 1–7. https://www.osw.waw.pl/sites/default/files/komentarze_371_0.pdf (14.02.2021).

Kalinin, Ilya. "*Petropoetics: The Oil Text in Post-Soviet Russia*". W: *Russian Literature since 1991, red.* Evgeny Dobrenko, Mark Lipovetzky, 120–144. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Kapuściński, Ryszard. *Szachinszach*. Warszawa: Czytelnik, 1999.

Kardaś, Szymon, Agata Łoskot-Strachota, Iwona Wiśniewska. "Krach i jego konsekwencje. Rynek ropy w dobie pandemii". *Komantarze OSW* 337, (2020), 1–9. https://www.osw.waw.pl/sites/default/files/komentarze_337.pdf (14.02.2021).

Łoskot, Agata, "Potencjał eksportowy obszaru postradzieckiego – jego znaczenie i podstawowe problemy z pełnym wykorzystaniem". W: *Kłopotliwe bogactwo – sytuacja i perspektywy sektorów ropy i gazu na obszarze byłego ZSRR*, red. Łoskot, Agata, 8–17. Warszawa: OSW, 2003.

Parshchikov, Aleksei. "Oil…", Translated by Sergey Levchin http://parshchikov.ru/neft/neft (01.03.2021).

Wiśniewska, Iwona. "Gospodarka pod respiratorem. Skutki pandemii i załamania się cen ropy naftowej dla Rosji". *Komantarze OSW*, 333, (2020), 1–10. https://www.osw.waw.pl/sites/default/files/komentarze_333%281%29.pdf (14.02.2021).

Арабов, Юрий. "Алексей Парщиков как литературный проект". *Комментарии*, nr 28, 2009. https://reading-hall.ru/publication.php?id=1473 (14.02.2021).

Аристов, Владимир. "Заметки о 'мета'", *Арион*, 4, (1997), 48–60.

Голынко-Вольфсон, Дмитрий. "*От пустоты реальности к полноте метафоры*". *Новое литературное обозрение*, 4 (2003), 286–304.

Калинин, Илья. "Русская петропоэтика: литературные продукты нефтепереработки". W: *Неприкосновенный запас: Дебаты о политике и культуре*, nr 4 (2019), 219–254.

Парщиков, Алексей. "Нефть". W: *Contemporary Russian Poetry. An Anthology*, red. Evgeny Bunimovich, James Kates, 180–182. Champaign: Dalkey Archive Press, 2008.

Токарев, Алексей. "Роль приема 'инсайд-аут' в художественном пространстве метареалистической поэзии". *Stephanos*, 14, 6 (2015), 256–260.

Эпштейн, Михаил. "Тезисы о метареализме и концептуализме. Что такое метареализм?". W: *Литературные манифесты от символизма до наших дней*, red. Джимбинов, Станислав, 514–527. Москва: Издательский Дом XXI века – Согласие, 2000.

Эпштейн, Михаил. *Постмодерн в русской литературе*. Москва: Высшая школа, 2005.

Эпштейн, Михаил. *Постмодернизм в России*. Москва: Издательство Р. Элинина, 2000.

Эпштейн, Михаил. *Философия возможного*. Санкт Петербург: Алетея, 2001.

Justyna Kłopotowska
Instytut Literatury i Nowych Mediów
Uniwersytet Szczeciński
https://orcid.org/0000-0001-6452-504X

*Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura*
*Er(r)go. Theory–Literature–Culture*
Nr / No. 44 (1/2022)
*paliwo/energia/kultura*
*fuel/energy/culture*
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.11750

# Odhumanizowanie jednostki i demontaż wartości w *Oleju* Lukasa Bärfussa

## Dehumanisation of the Individual and the Dismantlement of Values in Lukas Bärfuss' *Oil*

Abstract: This article aims to show the dehumanization of the individual and the dismantlement of values as depicted in Lukas Barfuss' play, entitled *Oil*. These processes are inextricably linked with an unbridled lust for money that ultimately leads to tragedy. Starting with a reference to ancient energy and moving through the (post)colonial relations and the knowledge-power dyad, as theorised by Michel Foucault, a possible interpretation of Barfuss' work is presented.

Keywords: dehumanisation, Lukas Bärfuss, values, dimantlement, oil

## Energia, energeia, ergon?

Czymże jest w ogóle energia? Wielkością fizyczną, jednostką w układzie SI? Produktem na rynku, powszechnie rozumianym jako energia elektryczna? A może po prostu siłą napędową do życia, działań społecznych, gospodarczych i politycznych? Wedle filozofii Arystotelesa, jako jedno z podstawowych pojęć metafizyki klasycznej, energia – łaciński *actus* i grecka *ενέργεια* – jest częścią składową bytu, a "w Bycie Pierwszym – tym, co pojmujemy, jest jego akt"[1]. Ruch wyrażany przez ów akt przekształca energię w to, co "dokonane, doskonałe, spełnione"[2]. Akt to enérgeia – "dzieło" i entelécheia – "osiągnąć cel". W takim rozumieniu możemy uznać, że w naszym bycie, istniejąc, stajemy się energią. W rozumieniu tomistycznym, według św. Tomasza z Akwinu, actus widziany jest natomiast dwojako: pierwszy akt to forma i urzeczywistniające byt istnienie, akt drugi to sama czynność lub działanie bytu: "Actus autem est duplex: scilicet primus, qui est forma, et secundus, qui est operatio" (*De Potentia*, q. 1, a. 1, c)[3].

1. "Energia", w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, http://www.ptta.pl/pef/pdf/a/aktim.pdf (14.03.2021).
2. "Energia…".
3. "Actus", w: Łacińsko-polski słownik terminów św. Tomasza z Akwinu, https://diametros.uj.edu.pl/serwis/?l=1&p=tom1&m=83&kk=2&ii=2&ij=9 (14.03.2021).

W rozumieniu powszechnym i codziennym człowiek korzysta z energii traktowanej jako produkt dostarczający mu ciepła do domu, paliwa do samochodu, elektryczności, farb, plastiku czy asfaltu. "Twórcą" tych dóbr są albo ropa naftowa, gaz ziemny i węgiel, albo energia jądrowa, wodna czy wiatru. Z gruntu można zatem postawić tezę, że energia jest wartością pozytywną, umożliwiającą rozwój na wielu płaszczyznach. W ostateczności, w ujęciu współczesnym, może jednak stać się nowoczesną formą niewolnictwa, uzależniającą od siebie całe społeczeństwa i jednostki. Bez niej nie da się bowiem funkcjonować, bez niej upadały cywilizacje. W swoim wywodzie ekozoficznym na ten temat Ryszard Kulik pisze rzecz następującą:

> Dzisiaj jesteśmy w podobnym punkcie – za chwilę będzie coraz mniej paliw kopalnych do wykorzystania. Oczywiście dwoimy się i troimy, by wymyślić inny sposób na transformowanie energii. Wierzymy, że gdy będzie to źródło odnawialne i czyste ekologicznie, to zdołamy utrzymać nasz świat. Czy jednak lepsze źródło energii zmienia charakter naszej relacji z przyrodą z niewolniczego na inny? Obawiam się, że nie. Uzbrojeni w kolejną porcję czystej i dostępnej energii ze zdwojoną siłą rzucimy ten świat na kolana. Jeszcze więcej zapełnionych półek sklepowych, jeszcze wygodniejsze życie. A to oznacza większą eksploatację nieodnawialnych surowców, jeszcze silniejszą ingerencję w sposoby wykorzystania gruntów, jeszcze więcej zanieczyszczeń i coraz mniej różnorodności biologicznej. A pamiętajmy, że bioróżnorodność jest podstawowym warunkiem świadczenia usług ekosystemowych dla nas, ludzi. Te zaś cechują się coraz większą degradacją czy niestabilnością. Świadczy to o tym, że niewolnik, dzięki któremu mamy taki wspaniały świat, słania się i choruje. Za chwilę jego upadek będzie jednocześnie naszym własnym upadkiem[4].

Traktując tę myśl jako krytyczny punkt wyjścia, warto rozważyć bliżej aspekt pozyskiwania energii w kontekście kolonializmu i jego historii[5].

## Kolonialne pozyskiwanie energii jako przejaw relacji wiedza-władza

Aby pozyskać energię, tj. ropę, gaz czy węgiel, człowiek sięgał po różne, wielokroć moralnie wątpliwe metody, stawiające płynące z tego wymierne korzyści

4. Ryszard Kulik, "Niewolnictwo. Okruchy ekozoficzne", *Dzikie życie*, 7–8 (2014), 241–242. https://dzikiezycie.pl/archiwum/2014/lipiec-i-sierpien-2014/niewolnictwo (14.03.2021).

5. Por. Ludolf Pelizaeus, *Der Kolonialismus. Geschichte der europäischen Expansion* (Wiesbaden: Marixverlag, 2008); Olaf Zimmermann, Theo Geißler (wyd.), *Kolonialismus-Debatte: Bestandaufnahme und Konsequenzen*, przedruk artykułów i wywiadów z polityki i kultury, *Zeitung des Deutschen Kulturrates,* 17 (Berlin: Deutscher Kulturrat, 2019). Ciekawym studium jest również w ogólnych rozważaniach m.in.: Philip T. Hoffman, *Why Did Europe Conquer the World?* (Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2015).

na pierwszym planie, doprowadzając przy tym do wyzysku pracowników, w złych warunkach sanitarnych, socjalnych czy akomodacyjnych. Szczególnie widoczne było to w krajach skolonializowanych, gdzie latami eksploatowano w tym celu ludność tubylczą i naturę, w przekonaniu o wyższości kultury zachodniej nad lokalną, która stawała się usprawiedliwieniem wszelkich działań na zdobytych i zaludnianych przez kolonizatorów terenach. Niewątpliwie zatrważające były tutaj przesłanki rasistowskie, które umacniały wyższość i stereotypowe postrzeganie tubylców, jak i przekonanie o konieczności "poszerzania świata cywilizowanego"[6]. Francja, Wielka Brytania i Niemcy czuły zatem swego rodzaju misję kolonizowania i oświecania zdobywanych krajów, tworząc jednocześnie traumatyczną dla kolonizowanych relację podmiot-przedmiot. Frantz Fanon, francuski psychiatra, filozof i działacz społeczny, pisał w swoim dziele *Wyklęty lud ziemi* z 1961 roku, jak destruktywny i dehumanizujący jest wpływ kolonizacji na zdrowie psychiczne. Twierdził, inspirując się w swoim pisarstwie między innymi pismami Jean Paula Sartre'a, Zygmunta Freuda i Karola Marksa, że zachodni humanizm należy widzieć jako uzasadnienie polityki kolonizatorskiej, od której uwolnić można się jedynie stosując przemoc.

> Dekolonizacja, mająca zmiennie porządek świata, niesie z sobą zapowiedź całkowitego chaosu. Nie bywa przy tym wynikiem zabiegu magicznego, naturalnego wstrząsu czy obopólnego porozumienia. Dekolonizacja jest, jak wiadomo, procesem historycznym, a zatem może być zrozumiała, może być czytelna i jasna dla siebie samej tylko wtedy, gdy jednocześnie wyodrębni się ruch tworzący historię, który nadaje jej kształt i treść. Dekolonizacja to zetknięcie dwóch z natury wrogich sobie sił, a ich odmienność wywodzi się z substancji, którą rodzi i którą się żywi kolonializm. Ich pierwsza konfrontacja dokonała się pod znakiem przemocy; ich współistnienie – a raczej wyzysk kolonizowanego przez kolonizatora – przebiegało z udziałem karabinów i armat. Kolonizator i kolonizowany to starzy znajomi. Kolonizator słusznie mawia, że "ich" zna. Przecież sam ich stworzył i w dalszym ciągu stwarza. Kolonizator czerpie swoje racje, to znaczy swoje dobra, z systemu kolonialnego[7].

Stwarzanie kolonizowanego miało zatem dla kolonizatora z jednej strony wymierne korzyści, z drugiej jednak niesie za sobą ryzyko przelewu krwi.

Niezmiernie ciekawa, wręcz determinująca, wydaje się w tym dyskursie również pozycja Michela Foucault, który w dziele pt. *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*[8] pisał tak:

---

6. Por. m.in. Ernest Renan, *La Réforme intellectuel et morale* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

7. Frantz Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, przeł. Hanna Tygielska (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1985).

8. Michel Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. Tadeusz Komendant (Warszawa: Fundacja Aletheia, 1998).

> Wypada raczej uznać, że władza produkuje wiedzę [...]; że władza i wiedza wprost się ze sobą wiążą; że nie ma relacji władzy bez skorelowanego z nimi pola wiedzy, ani też wiedzy, która nie zakłada i nie tworzy relacji władzy[9].

Dążąc ku wolności, kraje skolonializowane mogły zatem jedynie pozornie uwolnić się od kolonizatorów, którzy wychowali sobie pokolenie wierne przekazanej im wiedzy, zdeformowane w swojej tożsamości i widzeniu świata.

Rozpad kolonialnego układu w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XIX wieku, osiąganie przez kraje kolonialne niepodległości, symbolicznie dające się unaocznić między innymi poprzez detronizację egipskiego króla Faruka[10], ukazał wiele problemów tożsamościowych. Z jednej strony można było mówić o nowym początku i uwolnieniu się od kolonizatorów, z drugiej jednak uwypuklone zostały utrwalone schematy, bez których lokalnym społeczeństwom tak czy siak groził rozpad. Ktoś musiał bowiem zarządzać dalej, na przykład wydobyciem surowców naturalnych. Różne grupy interesów, ukształtowane i czerpiące z tego latami zyski, z całą pewnością nie chciały oddać ot tak tego dochodowego interesu, zatem Foucaultańskie wiedza i władza wcielone w życie niosły dalej ten znany porządek świata – tworząc w tym postkolonialnym rozumieniu jedynie ułudę wolności.

## Szwajcarski przyczynek do dyskursu antykolonialnego

Wyzysk biednych krajów w (post)kolonialnym pędzie petroideologicznym i jego wpływ na jednostkę, zarówno kolonizującą, jak i kolonizowaną, dostrzec można między innymi w tekście teatralnym o znaczącym tytule *Olej* autorstwa współczesnego pisarza szwajcarskiego Lukasa Bärfussa. Zasłynął on poruszaniem prowokacyjnych tematów, takich jak na przykład niepełnosprawność intelektualna, zakazane marzenia seksualne, zaślepiona religijność, odrzucenia społeczne/klasowe, stereotypy wszelkiej maści, radykalizmy czy też fundamentalizmy, i który nie boi się wyzwań i tematów niechcianych, w efekcie czego wzbudza również spore zainteresowanie w innych krajach – przez krytyków albo potępiany, albo hołubiony jako twórca "osobliw[ych] obraz[ów] o szczególnej trafności językowej"[11]. Nazywany jest także tym, który bruka swoje gniazdo, zniesławia przeciwnika, wyrażając rzekomo tolerancję, oczekując jednakże w rzeczywistości iście jakobińskiej pozycji: tej jedynie dobrej[12].

9. Foucault, *Nadzorować i karać…*, 29.

10. Michał Paweł Markowski, "Postkolonializm", w: *Teorie literatury XX wieku*, red. Anna Burzyńska, Michał Paweł Markowski (Kraków: Znak, 2006), 549–563.

11. Rozmowa z Lukasem Bärfussem, http://www.teatr-pismo.pl/ludzie/650/filozof_i_poeta._rozmowa_z_lukasem_bärfussem/

12. Oliver Zimmer, "Im Wahrheitsrausch", *Neue Zürcher Zeitung* (16.10.2015), 3. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia pochodzą od autorki.

Z drugiej jednak strony, działając w duchu krytyki wygłoszonej przez uznawanego za ikonę niemieckojęzycznej literatury Szwajcarii Friedricha Dürrenmatta, który nazywał Szwajcarię więzieniem ("Ponieważ tylko w więzieniu czują się Szwajcarzy bezpiecznie, bez obawy, że zostaną napadnięci, czują się oni wolni, wolniejsi od innych ludzi, wolni jako więźniowie w więzieniu swojej neutralności."[13]), unika po prostu poprawności politycznej, która jest ślepa na realne problemy Szwajcarii i Szwajcarów. Sam autor mówi o swojej twórczości i swoich postaciach w sposób następujący:

> [M]oje postaci są może nietypowe, ale stoją w centrum wydarzeń i przeżywają to, co nam wszystkim bliskie. Z tym że dla nas te przeżycia nie stanowią zagrożenia, bo przeważnie mamy oparcie w strukturach społecznych, w pracy, w domu. Większość z nas posiada swoją rolę, która chroni przed takimi doświadczeniami. A mnie interesuje przede wszystkim to, co niechronione. Wiąże się to także z dramaturgią; historie opowiadane w teatrze zajmują się często ludźmi, którzy, odrzuceni przez ogół, rozwijają szczególny sposób postrzegania świata, zwracając tak uwagę na pewne sprawy. Jaki jest świat, w którym żyjemy, jak działa i na jakich prawach, dlaczego właśnie te, a nie inne prawa obowiązują, i na czym dokładnie polega *conditio humana*? W jaki sposób stykamy się ze światem i w jaki sposób świat styka się z nami? Moje postaci pomagają mi w zgłębieniu takich pytań. Pisarstwo jest dla mnie próbą wyjaśnienia ich. Dlatego sam uważam, że jestem w równym stopniu filozofem, jak i poetą[14].

W podobnie krytycznym, wnikliwym i poruszającym tonie pisze Bärfuss swój tekst pt. *Olej*, w którego centrum znajduje się dobrze wykształcona, ale samotna Eva Kahmer, żona geologa Herberta, poszukującego ze swoim partnerem biznesowym ropy naftowej niedaleko tajgi, w fikcyjnym państewku o nazwie Beryok, o którego położeniu na wstępie czytamy "gdzie dokładnie, sam diabeł jedynie wie"[15]. Pomimo że większość koncernów naftowych wycofała się stamtąd, nie spodziewając się w tych okolicach już żadnego zysku, od trzech lat Herbert wraz z Edgarem liczą na zysk i szukają na północy kraju tego płynnego złota. Eva czeka z utęsknieniem na męża, nie wychodzi na zewnątrz, a czas spędza jedynie ze swoją służącą, Gomuą, którą uczy na siłę opacznej gramatyki języka niemieckiego, mimo że tamta świetnie włada tym językiem i nawet kiedy ta recytuje wiersz Rilkego, Eva stwierdza, że jest to godne pożałowania[16] i nazywa ją

13. Mowa Friedricha Dürrenmatta pt. *Die Schweiz ist ein Gefängnis* z okazji przyznania Vaclavowi Havlowi nagrody Gottlieba Duttweilera 22.10.1990, http://www.juerg-buergi.ch/resources/Aktuell/Blog/Rede_Duerrenmatt.pdf.

14. Rozmowa z Lukasem Bärfussem, http://www.teatr-pismo.pl/ludzie/650/filozof_i_poeta._rozmowa_z_lukasem_bärfussem/.

15. Lukas Bärfuss, *Öl* (Göttingen: Wallstein Verlag 2009), 6.

16. Bärfuss, *Öl*…, 38.

"pustą figurą epizodyczną"[17], która myśli tylko "marszem swoich kiszek"[18]. Gomua znosi jednak z pokorą wyrafinowane kaskady słowne Evy, nie protestuje, w ciszy wysłuchuje też jej zwięzłych wywodów i rozkazów. Przykładem na to niech będzie poniższa, pełna pogardy scena, w której Eva nie rozumie, dlaczego nie może wyjść na zewnątrz i na troskę swojej służącej reaguje skrajną agresją:

> Chce mi Pani wmówić, że poza tym pomieszczeniem moja egzystencja jest zagrożona. Ale musi Pani wiedzieć jedno, Gomua. Jeśli nasze egzystencje od siebie zależą, to na pewno moja jest warunkiem Pani, na pewno nie odwrotnie. Ja daję Pani chleb, a nie Pani mnie, i nadejdzie ten moment, kiedy zostanę stąd uwolniona, a co Pani wtedy zrobi, komu będzie Pani udzielać swoich ostrzeżeń, czyim burzykiem apokalipsy Pani wtedy będzie, będzie mi w szczególnie elegancki i wdzięczny sposób pal sześć obojętne[19].

Tę emocjonalnie zdegenerowaną rzeczywistość dopełniają niekończący się step, komary i brak widoków na ropę. Eva szaleje, widzi i słyszy rzeczy, których nie ma. Po pewnym czasie dostrzegać zaczyna Elsę, postać, której nikt poza nią nie widzi, a która ukazuje jej rzekomą prawdę o niej samej, nazywając ją "śmieciem" i unaoczniając, jak nieznacząca jest dla świata, żyjąc ze swoimi niskimi pobudkami w "Ewangelii gówna"[20].

Herbert z kolei nie czeka, lecz szuka. W tym poszukiwaniu również doznaje wizji, obarcza Evę odpowiedzialnością za obecną sytuację, bo przecież to wszystko dla niej, ten cały trud, ta cała męka: "żeby ona pewnego dnia mogła prowadzić lepsze życie, życie królowej"[21]. Ze skrajności w skrajność miota się w swoich uczuciach, nie może znieść, jak to mówi, tej "dziczy, barbarzyństwa"[22], ale z drugiej strony nie umie odpuścić w imię zdrowego rozsądku i zdrowia psychicznego. Kiedy Edgar, po podpaleniu ich namiotów i śmierci ich kierowcy, ma dość tego bezskutecznego szukania, nazywając działania Herberta, który miał być rzekomo "petrogeologicznym talentem stulecia"[23], szaleństwem, Herbert za wszelką cenę nie chce do tego dopuścić. Podobnie Eva, która mówi nawet wprost: "nie wrócę jako biedna kobieta"[24] i oferuje Edgarowi siebie i swoje ciało, byle tylko ten nie odchodził, co zresztą przynosi pożądany efekt. W powietrzu czuć coraz większe szaleństwo i gotowość do poniesienia każdej ofiary dla uzyskania zamierzonego celu. Herbert i Edgar odnajdują wprawdzie ropę, Herbert

17. Bärfuss, *Öl…*, 16.
18. Bärfuss, *Öl…*, 37.
19. Bärfuss, *Öl…*, 13.
20. Bärfuss, *Öl…*, 53.
21. Bärfuss, *Öl…*, 23 ff.
22. Bärfuss, *Öl…*, 24.
23. Bärfuss, *Öl…*, 27.
24. Bärfuss, *Öl…*, 32.

mówi nawet o kilku milionach baryłek[25], ale nie wyczuwa się tutaj ani krztyny radości czy satysfakcji, jest raczej umęczenie i udręczenie, podsumowane stwierdzeniem samego Herberta, że i ślepej kurze w końcu ziarno się trafi[26]. Ten długo wyczekiwany moment nie staje się powodem do sukcesu, czy też zwieńczeniem ciężkiej trzyletniej pracy, a jedynie przyczynkiem do tragedii, która wyłania się zza horyzontu w tym odczłowieczonym świecie, przepełnionym żądzą zysku, kosztem wszystkiego i wszystkich po drodze. Eva strzela z broni, którą Herbert niedawno kupił, najpierw do Edgara, a potem do swojego męża, którego zabija.

## Demontaż wartości i odhumanizowanie jednostki

Tekst Lukasa Bärfussa, który swoją premierę świętował we wrześniu 2009 roku w Deutsches Theater w Berlinie, ukazuje w sposób dosadny, co może się wydarzyć, kiedy szaleństwo związane z wydobyciem surowców naturalnych, na których opiera się nasz dobrobyt, nie daje się już wyprzeć z rzeczywistości[27]. Wyzysk ludności miejscowej, który za tym się kryje, staje się oczywistością, która nie dziwi, bo przechodzi się nad nią do porządku dziennego, wobec tego nie ma już czego kwestionować. Widać to wyraźnie w zachowaniu Evy, przez którą przemawia ewidentne poczucie wyższości nad ludnością miejscową, czego nie waha się powiedzieć wprost, jak na przykład w rozmowie z Gomuą:

> Ponieważ nie potrafiąc tego nazwać, czuje Pani, jak nieskończenie szeroka jest przepa*ść* pomiędzy moim światem a Pani, tak że za mną, żeby powiedzieć to wprost, stoją setki lat ducha, dekady oświecenia, emancypacji, walk o panowanie rozumu nad przemocą, a kiedy patrzy Pani tutaj na ten kraj, to nie widzi Pani nic poza barbarzyństwem, korupcją, degeneracją, podłością. Powiedzmy, jak to jest. Pani kraj nie przeżył ani jednego dnia wolności, ani minuty sprawiedliwości, ani sekundy szczerości, nic poza ułudą, oszustwem, zdradą, i może Pani teraz, Gomua, oczywiście przypisać ten fakt skutkom imperializmu, haniebnemu zachowaniu Zachodu, żądzy moich krajan, a ja nie zaprzeczę. Rozumiem Panią w pewien sposób, jak musi być Pani sfrustrowana, ponieważ czuje Pani wewnątrz, pomimo swojego ograniczenia, jak płonie w Pani nienazwana tęsknota za świadomym myśleniem, a jednocześnie nie widzi Pani możliwości wyartykułowania tej potrzeby, nie mówiąc już o jej urzeczywistnieniu […][28].

25. Bärfuss, *Öl*…, 58.
26. Bärfuss, *Öl*…, 59.
27. Tobi Müller, "Lukas Bärfuss hat Angst vor guten Menschen", *Die Welt*, 21.09.2009, https://beta.welt.de/kultur/theater/article4574101/Lukas-Baerfuss-hat-Angst-vor-guten-Menschen.html?wtrid=crossdevice.welt.desktop.vwo.google-referrer.home-spliturl&betaredirect=true (06.09.2016).
28. Bärfuss, *Öl*…, 17.

Postać Evy to postać tragiczna, która zostaje "nawiedzona" przez rzeczywistość, a ta ją przerasta i wpędza w szaleństwo. Wierzy ona bowiem, że pieniądze i bogactwo ją ucywilizują, ale dzieje się coś odwrotnego, co podkreśla w swoim artykule Beat Mazenauer[29]. Eva ulega bowiem duchowemu rozpadowi, degradacji, złym wizjom, sama niszczy się wewnętrznie, owładnięta chciwością i żądzą pieniądza. Temu upadkowi towarzyszy pseudowyrafinowany język, stanowiący swego rodzaju poszatkowane staccato krótkich zdań i wypowiedzi, poprzez co jeszcze bardziej uwydatniają się skutki uboczne podjętych wcześniej działań. Pozostały język zostaje zredukowany do tego, co niezbędne, pełen jest równoważników zdań albo krótkich komunikatów o okrojonej interpunkcji. Większość pytań pozostaje bez odpowiedzi[30]. Momentami można odnieść także wrażenie, jakoby wypowiedzi poszczególnych postaci były jedynie wytycznymi, wskazówkami, za którymi trzeba podążać, będąc zmuszonym intelektualnie do budowania przy tym samodzielnie pełnych wypowiedzi i treści ze zdekonstruowanych elementów. Przykładem tego niech będzie sam początek tekstu:

Elsa: Słyszysz.
Eva: Nic. Ale. Czekaj. Sądzę, że coś tam jest.
Elsa: Coś.
Eva: Tak.
Elsa: Co to jest.
Eva: Nie wiem. Jest za ciemno. Tam. Tam są ludzie.
Elsa: Ile.
Eva: Nie wiem. Dużo.
Elsa: Co oni robią.
Eva: Milczą. I wydają się coś oglądać.
Elsa: Co to jest.
Eva: Ja. Ja nie wiem. Może.
Elsa: Tak[31].

Krótkie, lakoniczne zdania, pojedyncze słowa budują atmosferę powolnego demontażu jednostki, która nie potrafi już funkcjonować w społeczeństwie. Język jako część kultury zatraca się, załamuje i ostatecznie zanika w komunikacie, a poprzez to, w braku (zrozumiałej) komunikacji w ogóle odczłowiecza, pozbawia wyższych uczuć i wrażliwości społecznej.

Kiedy Eva mówi, że chce odzyskać swoją duszę, a Elsa odpowiada jej, że może to osiągnąć jedynie przez ofiarę, nasuwa się w tym obrazie jednoznacznie skojarzenie

29. Beat Mazenauer, "Lukas Bärfuss, Öl. Schauspiel", *viceversaliterature.ch*, 22.08.2017, http://www.viceversalitterature.ch/review/885 (2.12.2020).
30. Mazenauer, *Lukas*….
31. Bärfuss, *Öl*…, 9.

z faustowskim toposem literackim, w sennym urojeniu Evy. Clemens Götze pisze przy tym, że Eva osiąga próbę wyzwolenia z koszmaru sennego poprzez zabicie męża[32]. Jej rzekome przebudzenie ukazuje jednocześnie w poruszający sposób przede wszystkim dramat relacji – prywatnych i międzyludzkich. Pęd za pieniędzmi, machiavellistyczna chęć zysku za wszelką cenę, rujnuje Evie psychikę, wypacza jej relację z mężem, który przez trzy lata nie spełnia jej oczekiwań, co rekompensuje sobie poprzez pogardę dla jedynej osoby, z którą przebywa i która stara się spełnić jej wszystkie oczekiwania, czyli Gomui. Peter Michalzik pisze w tym kontekście o "mroku kapitalizmu i człowieka"[33]. I zdaje się to słuszne, trafne i zasadne, bowiem życie Evy coraz bardziej zaczyna przypominać mrok, spowity halucynogennymi oparami, co unaocznia jej jako wyrzut sumienia i poczucie winy w kolejnych wizjach Elsa. Tłumaczy ona Evie jednocześnie, że nie przybyła po to, żeby ją zabić, czego ta się obawia – bo żeby to się dokonało, musiałaby najpierw żyć, a to nie miało miejsca – lecz, żeby unaocznić jedynie jej "biadolenie i rozpacz"[34], którymi próbuje przykryć swoje odczłowieczające, kolonizatorskie zachowania i działania. Nazywa ją małą Ölhure – "kurewką kopalnianą", która oddaje się Edgarowi – zaślepiona żądzą pieniądza. Na przemianę jest jednak za późno, bowiem spustoszenie, jakie zostało zasiane w duszy Evy w tym obcym kraju, który nie dość, że wyzyskała, to oprócz tego też upodliła, jest nie do naprawienia.

Tragiczną postacią jest także, może w mniejszych stopniu, ale jednak, Herbert, który dosłownie przyznaje, że miejscowi mają prawo nienawidzić wszystkich tych przybywających wyzyskać ich i ich zasoby naturalne: "Nomadowie nienawidzą nas. Plądrujemy ich kraj. Zatruwamy ich rzeki, karmimy skorumpowaną elitę. […]"[35]. Wobec ludności lokalnej jest jednak – pomimo rzekomej świadomości wyzyskiwania ludności miejscowej – pełen pogardy i nienawiści, mówi, "oni nie mają duszy, wiesz, oni nie mają serca, ani jednego ani drugiego, ale ukochany Bóg dał im pomimo to bogaty kraj i szlachetne zwierzęta, i dobrze, jak stracą jedno i drugie"[36]. I dalej:

> Ten kraj to stary babsztyl, który oferował się każdemu, kto przebiegł obok. Amerykanom, Anglikom, Francuzom. […] a teraz leży tutaj, wyssana i spalona i całkowicie upaćkana. Ale ta zdzira ukryła gdzieś swoje oszczędności na czarną godzinę, gdzieś, i ja je jej zabiorę[37].

32. Clemens Götze, "Desperate Houswife erstickt am schwarzen Gold", *Literaturkritik*: https://literaturkritik.de/id/16575, (15.03.2021).
33. Peter Michalzik, "Der Redefluss zum Ölfuss", *Frankfurter Rundschau*, 21.09.2009, https://www.fr.de/kultur/theater/redefluss-oelfluss-11479349.html (15.03.2021).
34. Bärfuss, *Öl*…, 52.
35. Bärfuss, *Öl*…, 25.
36. Bärfuss, *Öl*…, 29.
37. Bärfuss, *Öl*…, 25.

Wyzysk kraju nie jest dla niego niczym specjalnym, z radością mówi, że po odkryciu ropy Edgar z dnia na dzień "penetrował łono tej ziemi" i uśmiechał się przy tym zachwycony[38]. Jego żądza pieniądza jest jeszcze większa niż Evy, bowiem to on jest inicjatorem całego przedsięwzięcia, które za wszelką cenę chce doprowadzić do końca. Jest ucieleśnieniem tych wszystkich cech, jakie posiada w sobie typowy, bezwzględny kolonizator, przyjeżdżający do obcego kraju, żeby się wzbogacić. Perfidia tej postaci polega również na tym, że swoje okrucieństwo próbuje zamaskować wulgarnym językiem i zachowaniem. Nie ma w sobie żadnych wyższych uczuć, jego zaślepienie pieniędzmi odczłowiecza go całkowicie. Samo zdobycie ropy jeszcze bardziej utwierdza go w przekonaniu, że za pomocą pieniędzy zdoła osiągnąć wszystko, czego zechce. Kiedy Eva oznajmia mu, że postrzeliła Edgara, ten nie znajduje w sobie żadnych ludzkich odruchów i potrzeby choćby refleksji, nie mówiąc już o niesieniu pomocy. Jedyną rzeczą, która zaprząta mu w tym momencie myśli, jest chęć szybkiego przekupienia paru urzędników, którzy za pieniądze w jego mniemaniu na pewno zatuszują śmierć "jakiegoś tam martwego Europejczyka"[39]. Poziom odczłowieczenia sięga tutaj zenitu, a jego poczucie własnej wyższości nad innymi wręcz poziomu absurdu. Kurt Vonnegut pisze w tym kontekście o "zorganizowanej przestępczości roponośnej"[40], która nie da się już usunąć ot tak z tego świata – również ze świata Herberta.

Swoją rolę w tym całym szaleństwie petroideologicznym odgrywa także Gomua, która staje się swego rodzaju wyrocznią, przepowiadającą przyszłość, po tym jak dostrzega na szyi Evy amulet Matar Karai, który wedle wierzeń ludowych ma przynosić nieszczęście. Jest trochę jak anioł śmierci i choć niewiele mówi i godzi się na wszystko, poniżana i obrażana, w decydującej chwili oznajmia, co amulet ze sobą niesie. Podczas gdy Elsa wydaje się zawoalowanym kolonizatorskim wyrzutem sumienia, Gomua nie tylko jest realną reprezentantką kolonizowanej społeczności, lecz także osobą, która na koniec uświadamia Evie faktyczny stan rzeczy.

Sam fakt, że Bärfuss umieszcza swoją sztukę w bliżej nieokreślonej rzeczywistości jeszcze bardziej świadczy o uniwersalności problematyki. Wyzysk krajów słabszych, w tym szczególnie afrykańskich, trwa bowiem nadal, choć dzieje się to obecnie w sposób znacznie bardziej wyrafinowany i zakamuflowany. Pozornie mówi się o chęci niesienia pomocy ludności lokalnej, choćby poprzez zapewnienie im pracy, w rzeczywistości jednak niszczy się zasoby natury, na przykład lasy amazońskie, a wszystko to w imię krótkowzrocznych, partykularnych interesów.

38. Bärfuss, *Öl*…, 60.

39. Bärfuss, *Öl*…, 67.

40. Wolne tłumaczenie od słowa "Beschaffungskriminalität nach Öl", które znajduje się na okładce wydania z 2009 roku. Por. Lukas Bärfuss, *Öl*….

Brak przy tym spójnych działań na rzecz ochrony ludności i ich ojczyzn. Degradacja, która się dokonuje, stanowi przyczynek nie tylko do refleksji, lecz także do ujawnienia jeszcze groźniejszych postkolonialnych aktywności, zakrojonych na szeroką skalę – bezwzględnych i krwawych wobec wszystkich tych, którzy staną na drodze do wydobycia surowca, czy to ropy, czy to gazu lub innych dóbr natury. Petra Schönhöfer pisze w swoim artykule dotyczącym neokolonializmu, że "nieprzerwana eksploatacja surowców wynikająca z restryktywnych porozumień gospodarczych między Międzynarodowym Funduszem Walutowym, Światową Organizacją Zdrowia i Unią Europejską to rzeczywistość wielu dawnych kolonii"[41].

(Post)kolonialny świat Bärfussa to świat pełen uprzedzeń, wrogości i nienawiści rasowej. To świat bez hamulców, bez granic i bez szacunku wobec innych, ale poprzez to również wobec siebie, ponieważ w ostatecznym rozrachunku wszelkie te wrogie postawy wracają karmicznie do ich sprawców, którzy w swojej krótkowzroczności, zawładnięci chęcią zysku całkowicie zatracają siebie i swoje człowieczeństwo. Autor jednocześnie pokazuje swoim czytelnikom nierozwiązywalne sprzeczności, z którymi zmagał się już teatr antyczny i które są niezmienne od wieków, a towarzyszą nam ludziom również, a może przede wszystkim, w zwykłej codzienności. Pisze o tym w ten sposób: "Nie wstaję każdego dnia, rozpaczając nad niesprawiedliwością tego świata. Ale wiem jednak, że dobrobyt wynikający z tego taniego surowca umożliwia dopiero w ogóle moją krytykę. Ropa jest częścią mnie"[42]. Ta ropa przeradza się w energię, którą wykorzystuje się na co dzień, jednocześnie nie reflektując jej pochodzenia i formy pozyskania. To, co kryje się za *Olejem*, jest krytyką świata współczesnego, gdzie konsumpcja w krajach wysoko rozwiniętych staje się celem samym w sobie, gdzie marnotrawi się bez namysłu różnego rodzaju dobra, pozyskane najczęściej w krajach trzeciego świata, wyzyskując ich mieszkańców. Nie kryje się za tym już, tak jak pisał Fanon, konieczność "poszerzania świata cywilizowanego"[43] jako usprawiedliwienie działań uwłaczających godności ludności/ społeczności lokalnej, a jedynie chęć zysku, stawiana ponad wszystko – jeszcze bardziej, w tym zderzeniu, okrutna i zatrważająca.

Współczesne działania polegające na pozyskaniu surowców naturalnych, w tym ropy naftowej i umożliwiające wytworzenie w nawiązaniu do tego energii, stoją niejako w sprzeczności z arystotelesowskim wyobrażeniem energii jako doskonałości i spełnienia. Energia, jaką poprzez surowce pozyskujemy, zamiast przyczyniać się do rozwoju i dobrobytu w szerokim rozumieniu, materialnym, duchowym,

41. Petra Schönhöfer: "Klimawandel und Neukolonialismus. Klima-Kolonialismus als neue Herrschaftsstruktur". https://www.goethe.de/prj/yim/de/the/pos/21746200.html (2.02.2021), przeł. J. K.

42. Müller, "Lukas Bärfuss…".

43. Por. m.in. Ernest Renan, *La Réforme intellectuel et morale* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

intelektualnym, staje się tutaj siłą destrukcyjną i niszczącą, uwłaczającą godności ludzkiej, degenerującą, dehumanizującą i demontującą wszelkie wartości. W drodze do jej pozyskania człowiek współczesny sięga bowiem po wszelkie dostępne mu środki, a po jej zdobyciu, dzięki wiedzy sięga po władzę, która umożliwia manipulowanie i sterowanie wszystkim dookoła. W sztuce Bärfussa energia ta niszczy wszelkie relacje i doprowadza do dramatu, ale poprzez to może ten tekst przez swój Brechtowski efekt wyobcowania umożliwić refleksję nad pewnymi schematami. Lektura nie doprowadzi do katharsis, bo za dużo smaru i brudu pozostanie w tle, które będą nadal lepko przyklejać się do naszych sumień, ponieważ, jako korzystający z tego dobra jakim jest ropa naftowa, czyli Bärfussowski *Öl*, stanowimy sami część tego procederu olejowego i przyczyniamy się do wyzysku, napędzając się jednocześnie w przekonaniu, że jedynym zyskiem, jedyną energią, "płynącą" z tego surowca, są pieniądze. Może jednak skłonić do refleksji nad obecnym stanem *conditio humana* i ewentualnymi możliwościami przeciwdziałania zarówno wspomnianym tytułowo odhumanizowaniu jednostki, jak i łączącemu się z nim nierozerwalnie demontażowi wartości.

# Bibliografia


"Actus". W: *Łacińsko-polski słownik terminów św. Tomasza z Akwinu*. https://diametros.uj.edu.pl/serwis/?l=1&p=tom1&m=83&kk=2&ii=2&ij=9 (14.03.2021).

"Energia". W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. http://www.ptta.pl/pef/pdf/a/aktim.pdf (14.03.2021).

Bärfuss, Lukas. *Öl*. Göttingen: Wallstein Verlag, 2009.

Dürrenmatt, Friedrich. *Die Schweiz ist ein Gefängnis*. 22.10.1990. http://www.juerg-buergi.ch/resources/Aktuell/Blog/Rede_Duerrenmatt.pdf.

Fanon, Frantz. *Wyklęty lud ziemi*, przeł. Hanna Tygielska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1985.

Foucault, Michel. *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. Tadeusz Komendant. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1998.

Götze, Clemens. "Desperate Houswife erstickt am schwarzen Gold". *Literaturkritik*: https://literaturkritik.de/id/16575, (15.03.2021).

Hoffman, Philip T. *Why Did Europe Conquer the World?*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2015.

Michalzik, Peter. "Der Redefluss zum Ölfuss". *Frankfurter Rundschau*, 21.09.2009. https://www.fr.de/kultur/theater/redefluss-oelfluss-11479349.html (15.03.2021).

Kulik, Ryszard. "Niewolnictwo. Okruchy ekozoficzne". *Dzikie życie*, 7–8 (2014), 241–242. https://dzikiezycie.pl/archiwum/2014/lipiec-i-sierpien-2014/niewolnictwo (14.03.2021).

Markowski, Michał Paweł. "Postkolonializm". W: *Teorie literatury XX wieku*, red. Anna Burzyńska, Michał Paweł Markowski, 549–563. Kraków: Znak, 2006.

Mazenauer, Beat. "Lukas Bärfuss, Öl. Schauspiel". *viceversaliterature.ch*, 22.08.2017. http://www.viceversalitterature.ch/review/885 (2.12.2020).

Müller, Tobi. "Lukas Bärfuss hat Angst vor guten Menschen". *Die Welt*, 21.09.2009. https://beta.welt.de/kultur/theater/article4574101/Lukas-Baerfuss-hat-Angst-vor-guten-Menschen.html?wtrid=crossdevice.welt.desktop.vwo.google-referrer.homespliturl&betaredirect=true (6.09.2016).

Pelizaeus, Ludolf. *Der Kolonialismus. Geschichte der europäischen Expansion*. Wiesbaden: Marixverlag, 2008.

Renan, Ernest. *La Réforme intellectuel et morale*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Rozmowa z Lukasem Bärfussem, http://www.teatr-pismo.pl/ludzie/650/filozof_i_poeta._rozmowa_z_lukasem_bärfussem/ (12.04.2018).

Schönhöfer, Petra. "Klimawandel und Neukolonialismus. Klima-Kolonialismus als neue Herrschaftsstruktur". https://www.goethe.de/prj/yim/de/the/pos/21746200.html (2.02.2021).

Zimmer, Oliver. "Im Wahrheitsrausch". *Neue Zürcher Zeitung*, 16.10.2015, 3.

Zimmermann Olaf, Theo Geißler (wyd.). "Kolonialismus-Debatte: Bestandaufnahme und Konsequenzen". *Zeitung des Deutschen Kulturrates,* 17. Berlin: Deutscher Kulturrat, 2019.

varia | kontynuacje | antycypacje

ER(R)GO

varia | follow-ups | anticipations

Zbigniew Feliszewski
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Humanistyczny
https://orcid.org/0000-0002-7729-1155

*Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura*
*Er(r)go. Theory–Literature–Culture*
Nr / No. 44 (1/2022)
*paliwo/energia/kultura*
*fuel/energy/culture*
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.9240

# Maszyna–podmiot–kultura
# Debaty wokół postępu technicznego w Niemczech początku XX wieku

## Machine-subject-culture. Debates around technical progress in Germany of the early 20th century

The main purpose of the article is to investigate the approach of the literature and film of the 1920s to technological progress, in particular, the process of mechanisation and its impact on social and individual life. The analyses of Bertolt Brecht's poem (*700 Intellektuelle beten einen Öltank an*) and films of the German Expressionism (*Student from Prague*, *Golem*, *Metropolis*) aim to recapitulate the debates dealing with technological progress and place them within the horizon of the humanities; moreover, they aim to probe their approach to thought, dominated since the 18th century, distinguishing between the concepts of culture and civilization. By applying media theory of human extensions, the article tries to determine their potential of establishing the reality. In the central part of the analysis, the role of intellectuals and artists in the appliance of social life, the machine as a prosthesis and extension of human being, and the machine as a look-alike (Doppelgänger) are discussed.

Keywords: machine, prosthesis, human extension, power, discourses on progress, art and literature of Weimar Germany, subject, culture, civilization

## Teorie przedłużeń człowieka

W myśl McLuhanowskiej teorii "przedłużeń człowieka" rozwój technologii i informatyki prowadzi w prostej linii do odłączenia, rozszczepienia i dekompozycji tego, co kiedyś stanowiło o całości ludzkiej istoty. Mechaniczne protezy, w których kanadyjski medioznawca dostrzega "zarysy naszych własnych rozszerzonych bytów"[1], zmierzają w kierunku "technicznej symulacji świadomości"[2]. Źródło tego trwającego od wieków procesu wydaje się niezmienne: to chęć triumfal-

1. Marshall McLuhan, "Zrozumieć media", w: *McLuhan. Wybór tekstów*, red. Eric McLuhan, Frank Zingrone, przeł. Ewa Różańska, Jacek M. Stokłosa (Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2001), 211.
2. McLuhan, "Zrozumieć media…", 209.

nego dorównania naturze, przejęcia nad nią panowania, kontroli i obsadzania. Według Jeana Baudrillarda instrumentalna wizja maszyn i języka sprowadzała je do roli zamienników, przekaźników i przedłużeń, "których istotą i idealnym przeznaczeniem miało być ich przekształcenie się w organiczne ciało człowieka"[3]. Człowiek jako istota w coraz większym stopniu zostaje "wyorbitowany i odśrodkowany"[4], a techniczne i informatyczne protezy przekształcają się w suwerenne byty. To zasadnicza różnica między obiema formacjami teoretycznymi. McLuhan swoje przemyślenia opiera na przekonaniu, że struktura technologii pozwoli kiedyś odkryć i zrozumieć zasadę naszych własnych "rozszerzonych bytów"[5]. Baudrillard odrzuca możliwość odnalezienia ukrytej prawdy, fundamentaliów znajdujących się gdzieś pod powierzchnią tego, co filozofia już od czasów Kanta zwykła określać zjawiskiem (*Erscheinung*). Według francuskiego filozofa technologia przestała symulować, że istnieje jakieś lustro bytu, pozorów i rzeczywistości, że odnosi się ona do czegoś stałego, istniejącego niejako poza nią samą. Wszelka referencyjność uległa zanikowi, a rzeczywistość zastąpiona została znakami rzeczywistości, doskonałymi kopiami, protezami protez, nierozróżnialnymi od prototypu, którym kiedyś był człowiek:

> Świat, a wraz z nim my wszyscy, za życia wkroczyliśmy w obszar symulacji, w ową złowróżbną, nawet nie – raczej obojętną sferę prewencji: nihilizm, w sposób niezwykły, znalazł swe całkowite spełnienie nie w destrukcji, lecz w symulacji i odstraszaniu […] przekształcił się on […] w przejrzyste, fałszywie przezroczyste funkcjonowanie wszystkich rzeczy [6].

Wobec przyspieszającego postępu człowiek staje się bezwładny. Wbrew oczekiwaniom i możliwym katastroficznym scenariuszom bezwładność ta napotyka raczej na fascynację i namiętność, niż budzi lęk i zwątpienie. O ile jednak koryfeusze filozofii modernistycznej, wieszcząc kres Boga, w dalszym ciągu snuli rozważania nad (alternatywnym) źródłem kodeksu moralnego, czy po prostu życia, zastępując je to siłą woli, jak u Nietzschego, czy podświadomością jak u Freuda, to już w epoce radykalnego przyspieszenia tego rodzaju opcje alternatywne tracą swe racje istnienia. Nieskończone podwajanie, pomnażanie i klonowanie protezowych technologicznych przedłużeń człowieka znosi jego podmiotowość, niweluje transcendencję, dialektyka staje się bezużyteczna, a byt jednostkowy –

3. Jean Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. Sławomir Królak (Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2005), 137.
4. Jean Baudrillard, *Przejrzystość zła*, przeł. Sławomir Królak (Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2009), 36.
5. McLuhan, "Zrozumieć media…", 211.
6. Baudrillard, *Symulakry…*, 189.

przytoczmy po raz kolejny Baudrillarda – "ulega zanikowi w kombinatoryce i rachunku znaków"[7]. Znaczy to ni mniej, ni więcej, jak przejście od zasady opartej na autonomii podmiotu do zasady nieustannego dostosowywania się do zmieniających się kodów, "gdzie wartość jednostki staje się racjonalna, podlega zwielokrotnieniu, rozszczepieniu i ciągłym zmianom"[8]. Nieco inne światło na kwestię podmiotowości człowieka wobec wyzwań stawianych przez technologię rzuca komunikologia Viléma Flussera, której kluczowym pojęciem jest mediacja jako strategia przeżycia[9]. "Jeśli zdefiniować człowieka jako negatywną entropicznie tendencję, człowiek ten stanie się rzeczywiście człowiekiem, a mianowicie istotą grającą informacjami"[10]. Dopiero uczestnicząc w procesie komunikacji, czyli w procesie tworzenia znaczeń i ich wymiany z innymi podmiotami, człowiek powołuje się do egzystencji[11]. "Dla Flussera akt ludzkiej komunikacji jest jednocześnie aktem wolności i podobnie jak wolność, jest paradoksalnie jednocześnie konieczny i niemożliwy do pomyślenia w zdeterminowanym przyrodniczo świecie"[12]. W przeciwieństwie do Baudrillarda Flusser utrzymuje, że nie istnieje jakaś rzeczywistość sama w sobie, w przestrzeni gdzieś poza obrazami, do której owe obrazy się odnoszą[13]. Jednakowoż z drugiej strony twierdzi, że "[ś]wiat i odbywające się w nim życie stają się piekłem, jeżeli otaczające nas symbole tracą przejrzystość i odnoszą się już jedynie do samych siebie"[14].

Nasuwa się pytanie, w jaki sposób literatura i sztuka radzą sobie z dekompozycją podmiotu w wyniku postępu technologicznego, bo przecież oczywistym jest, że nie zajmują one wyłącznie podszytego subwersją stanowiska wobec porządku zachodzących zmian. Literatura i sztuka nie ograniczają się do przedstawiania kontekstu istniejącego poza obszarem ich działania, lecz, jak twierdzi Stephen Greenblatt, generują jedną z głównych sił twórczych historii[15]. Tego stwierdzenia najpewniej nie podzieliłby Herbert Marcuse, który w duchu lewicowego pesymizmu kultu-

7. Jean Baudrillard, *Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, przeł. Sławomir Królak (Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2006), 268.

8. Baudrillard, *Społeczeństwo konsumpcyjne*…, 234.

9. Dieter Mersch, *Teorie mediów*, przeł. Ewa Krauss (Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2010), 140.

10. Vilém Flusser, *Ku uniwersum obrazów technicznych*, przeł. Andrzej Gwóźdź (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 1994), 103.

11. Zob. Przemysław Wiatr, "Vilém Flusser – komunikologia", *Kultura Współczesna*, 2 (2014), 151.

12. Wiatr, *Vilém Flusser*…, 150.

13. Zob. Przemysław Wiatr, "Viléma Flussera filozofia obrazu technicznego", w: *Widzialność wyzwolona*, red. Andrzej Gwóźdź przy współpracy Natalii Gruenpeter (Warszawa: Instytut Polskiej Akademii Nauk, 2018), 55.

14. Vilém Flusser, *Kommunikologie*, cyt. za: Dieter Mersch, *Teorie mediów*, 140.

15. Zob. Krystyna Kujawińska-Courtney, "Wprowadzenie. Stephen Greenblatt i poetyka kulturowa/nowy historycyzm", w: *Stephen Greenblatt. Poetyka kulturowa. Pisma wybrane*, red. Krystyna Kujawińska-Courtney (Kraków: Universitas, 2006), XXXII–XXXIII.

rowego lat sześćdziesiątych XX wieku odmawia współczesnej literaturze i sztuce utrzymywanego w duchu niemieckiego idealizmu, antagonistycznego podejścia do porządku społecznego. Zdaniem filozofa utraciły one wszelkie elementy obce i transcendujące, za sprawą których tworzyły one porządki alternatywne, inne wymiary rzeczywistości wyższego rzędu, dzięki którym świat fikcyjnie przedstawiony nie tylko prawdy poszukiwał, lecz nią się stawał[16]. Wobec tak biegunowo odmiennych podejść do sztuki i literatury warto postawić pytanie nie tylko o rolę, jaką odgrywają one w dyskusji o technice i postępie jako reprezentacje afirmacji lub subwersji, lecz także o to, za pomocą jakich kanałów i zabiegów estetycznych przejmują funkcję sprawczą w tym procesie. Historia zachodniej sztuki, jak pisze Derek Attridge, jest wszak "historią innowacji – długą sekwencją artystów i grup artystycznych, które nieustannie starają się używać nowych sposobów wyrazu, przedstawiać nowe oblicza ludzkiego życia, chwytać nowe odcienie uczuć"[17]. Te pytania stanowią punkt wyjścia do refleksji nad niemiecką literaturą i sztuką, w szczególności filmem, i ich reprezentacyjnymi oraz konstytuującymi punktami przecięcia z techniką w kontekście społecznym. Jest to o tyle istotne, że sztuka i literatura niemiecka nigdy de facto nie istniały w oderwaniu od innych obszarów dyskursywnych. Ich oddziaływanie jest nie tyle efektem kulminacji artystycznych "upojeń", ile raczej wynikiem swoistych interakcji z osiągnięciami nauki i techniki. Trafnie ujął to niemiecki teatrolog Hans-Thies Lehmann, pisząc o dramacie niemieckim, iż posiada on "wyrazistą skłonność do refleksji, rezerwy, dystansu i krytyki oraz do olbrzymiego sceptycyzmu wobec oddania się uczuciowemu upojeniu, która z czasem zmienić się może w fobię emocjonalną"[18].

## Kultura a cywilizacja

W badaniach nad kulturą niemiecką mniej więcej od połowy XVIII wieku da się wyodrębnić stanowisko wobec tego, co możemy określić mianem postępu technicznego. Z obserwacji zachodzących zmian zostają wydestylowane pojęcia kultury (*Kultur*) i cywilizacji (*Civilisation* – później *Zivilisation*). Początkowo stosowane jako wyrażenia bliskoznaczne, za sprawą Kantowskiej etyki nabierają normatywnej restrykcji znaczeniowej. Spojone z terminem *Bildung*, znaczeniowo obejmującym wiedzę i wykształcenie, pojęcie kultury ulega rewaloryzacji. Jego

16. Zob. Herbert Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy: badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, przeł. Stanisław Konopacki i in. (Warszawa: PWN, 1991), 83–90.

17. Derek Attridge, *Jednostkowość literatury*, przeł. Paweł Mościcki (Kraków: Universitas, 2007), 15.

18. Hans-Thies Lehmann, *Brecht lesen* (Berlin: Theater der Zeit, Recherchen 123, 2016), 25. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia pochodzą od autora.

wartość określają trwałość i statyczność. Już w 1784 roku pisał Kant w tonie krytycznym:

> Jesteśmy ucywilizowani do szpiku kości, do wszelkiego rodzaju społecznej przyzwoitości i grzeczności. Aby uważać się za moralnych, wiele nam jeszcze brakuje. Ponieważ idea moralności zalicza się jeszcze do kultury, natomiast stosowanie tej idei, które ogranicza się do obyczajów zewnętrznej przyzwoitości, to kategoria cywilizacji[19].

W ujęciu Kantowskim cywilizacja stanowić powinna wyłącznie przedpole kultury właściwej, gdyż jest ona powierzchowna, zewnętrzna, sztucznie udoskonalona i jako taka pozbawiona prawdy. To wyraz technicznej i ekonomicznej racjonalności, czy, jak twierdził Herder, "zewnętrzna okleina złożona z obyczajów i specjalistycznej wiedzy technicznej"[20]. Nie bez znaczenia jest fakt, że ta opozycja znaczeniowa ufundowana została w duchu niemieckich wartości narodowych, obejmujących antyarystokratyczne i – przede wszystkim – antyfrancuskie konotacje. To właśnie Francję, kolebkę rewolucji francuskiej, której ideowe założenia XVIII- i XIX-wieczni myśliciele oceniali wprawdzie pozytywnie, lecz już jej konsekwencje bez mała jednogłośnie potępiali, ojczyznę znienawidzonego przez większość Niemców Napoleona, kojarzono z zepsuciem moralnym, próżnością skrzętnie przykrywaną zdobyczami postępu, a w szczególności technicznego[21]. Rzecz nie idzie jednak o uprzedzenia między narodami, lecz o fakt, że nawet w drugiej połowie XX wieku sposób myślenia o postępie technicznym, w tym postępującym umaszynowieniu i automatyzacji pomimo wielu różnic w dalszym ciągu czerpie z XVIII-wiecznej myśli, w której wspominane *Bildung* połączone z ideą moralności zajmuje pozycję centralną.

Pytanie o podmiotowość człowieka w dobie rozwoju technicznego zajmuje jedno z czołowych miejsc w dyskursie o uprzemysłowieniu i technicyzacji. Już Theodor W. Adorno i Max Horkheimer w *Dialektyce oświecenia* z 1947 roku dostrzegali w instrumentalizacji rozumu, będącego onegdaj oświeceniowym źródłem wszelkiej emancypacji, nieustający proces zniewolenia człowieka. Rozum instrumentalny epoki przemysłowej służy wyłącznie koordynacji zadań narzucanych przez system ekonomiczny i kulturowy. Problem ten jest także

19. Immanuel Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, red. Wilhelm Weischedel (Darmstadt: Wiss. Buchges, 1983), 44.

20. Zob. Johann Gottfried Herder, *Myśl o filozofii dziejów* (Warszawa: PWN, 1962), cyt. za: Roger Scruton, *Przewodnik po kulturze nowoczesnej dla inteligentnych* (Łódź–Wrocław: Thesaurus Press, 2006), 9.

21. Oczywiście należy dokonać rozróżnienia opozycyjnie sformatowanego pojęcia kultury (niemieckiej) i cywilizacji (francuskiej) od wywodzącej się z linii Rousseau krytyki kultury odwołującej się do podstawowego rozróżnienia między kulturą (uwzględniającą cywilizację) i naturą, która tu jest pozytywnie wyróżniona.

przedmiotem studiów Herberta Marcuse'a. Masowa produkcja i masowa dystrybucja roszczą sobie prawo do zawłaszczenia całej jednostki. Wynikiem tego jest mimesis jednostki z jej społeczeństwem. Maszyna natomiast, będąca nie celem, lecz środkiem podboju natury[22], jest "zindywidualizowaną rzeczywistością techniczną otwartą w dwóch kierunkach: w stosunku do elementów i wobec relacji międzyosobowych w całości technicznej"[23]. Innymi słowy: to maszyna dyktuje warunki, w wyniku czego alienacja człowieka przekracza wszelkie granice, wywraca na nice podmiotowość, a negacja cicho i stopniowo przejmuje rządy. Ciekawie ujął to Konrad Zuse, konstruktor prekursorskiego komputera: "Niebezpieczeństwo, że komputer upodobni się do człowieka, nie jest tak duże jak to, że człowiek upodobni się do komputera"[24].

W tym tkwi sedno pytania o korelację człowiek–maszyna w przestrzeni sztuki. Wszak zajmuje się ona od czasów antycznych zagadnieniem sensu i znaczenia człowieka we wszechświecie, jednocześnie stanowiąc wytwór działań technologicznych, stymulując i podważając te działania. Na przykładach filmu i literatury tworzonych w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku postaram się zrekapitulować debaty wokół postępu technicznego i umiejscowić je w horyzoncie humanistycznych badań nad techniką, starając się z jednej strony wyodrębnić apologetyczne bądź subwersywne postawy artystów wobec podejmowanych tematów, z drugiej przybliżyć ich konstytuujący rzeczywistość potencjał.

## Bertolt Brecht: *700 Intellektuelle beten einen Öltank an* (700 intelektualistów oddaje cześć tankowcowi)

Dworce, elektrownie, konstrukcje stalowe, lśniące wieżowce, domy towarowe były przedmiotem gorących debat i licznych kontrowersji w pierwszej połowie XX wieku. Punkt szczytowy osiągnęły bodaj w najbardziej rozgorączkowanych latach dwudziestych, znajdując swój wyraz w bogatej eseistyce tego okresu, w literaturze, filmie i malarstwie. U szczytu tzw. projektu moderny, który prócz rekapitulacji przejawów postępu, miał wyłonić nowego człowieka, prowadzono debatę skupioną wokół "filozofii techniki"[25]. W duchu humanistycznej koncepcji świata i kultury wieściła ona "upadek świata zachodniego", pochłanianego przez zimny, wyrachowany, odpodmiotowiony świat aparatów. Przy tym, jak utrzymuje literaturoznawczyni Irmela von der Lühe, pisarze i intelektualiści Republiki Weimarskiej zdawali się

22. Zob. Herbert Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy...*, 201.
23. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy…*, 48.
24. Konrad Zuse, http:/kultur-kolumne.de/zitat-des-tages-konrad-zuse/ (22.06.2020).
25. Zob. Irmela von der Lühe, "Intellektuellenschelte und Technikkritik bei Bertolt Brecht und Walter Benjamin", *Brecht-Heft 3* (2013), 164.

bezpośrednio wciągnięci w dyskusje i kontrowersje wokół postępujących w szybkim tempie przemian ideowych i politycznych w charakterze apologetów i krytyków z jednej strony, tudzież jako intelektualistów i artystów, których status i pozycja społeczna w wyniku szybko zachodzących przemian uległy zmianie[26]. Warto przy tym zaznaczyć, że jak twierdzi Helmut Lethen w obszernym studium *Verhaltenslehren der Kälte* z 1994 roku nie odzwierciedlały one żarliwych podziałów ideologicznych lewej i prawej strony politycznej[27].

W 1927 roku w monachijskim czasopiśmie kulturalnym *Simplizissimus* ukazuje się satyryczny wiersz nieznanego jeszcze szerszemu gronu odbiorców 29-letniego Bertolta Brechta. Młody poeta i dramatopisarz był pretorianinem postępu i techniki. W czasie, o którym mowa, pracował nad swoją teorią radiową, synkretycznie podchodził do twórczości teatralnej, mieszał gatunki, łączył operę z teatrem dramatycznym, interesowały go nowoczesne media, zwłaszcza film, lubił eksperymentować i przekraczać granice. Utrzymany w parodystycznym tonie wiersz *700 Intellektuelle…* wyśmiewa ubóstwianie techniki przez niemiecką scenę intelektualną. Już w pierwszej strofie ujawnia się prześmiewczy talent Brechta:

Ohne Einladung
Sind wir gekommen
Siebenhundert (und viele sind noch unterwegs)
Überall her,
Wo kein Wind mehr weht,
Von den Mühlen, die langsam mahlen,
Und den Öfen, von denen es heißt,
Daß kein Hund mehr vorkommt.

Przybyliśmy
Nieproszeni
Siedmiuset (a wielu z nas wciąż w drodze)
Zewsząd,
Gdzie wiatr już przestał wiać,
Od młynów, które wolno mielą,
I od pieców, o których wiadomo,
Że nawet pies się tam nie pojawia.

Zbiorowy podmiot liryczny to rzeczeni intelektualiści, którzy przybyli na miejsce religijnego rytuału, by oddać cześć nowemu Mesjaszowi. Retoryka Brechta dzieli wiersz na dwie zasadnicze części. Pierwsza stanowi opis wiekopomnego wyda-

26. von der Lühe, "Intellektuellenschelte…", 164.

27. Zob. Helmut Lethen, *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994).

rzenia narodzin tankowca, drugi to modlitwa do nowego Bóstwa: najbrzydszego i najpiękniejszego, stworzonego z żelaza, skrywającego nie tajemnicę, lecz ropę naftową. W drugiej tytułowi intelektualiści wyrażają pragnienie zniszczenia ich podmiotowości na rzecz kolektywizmu.

Brecht uderza w miałkość debat intelektualnych w epoce rozkwitu niemieckiej moderny. Te z pozoru nowoczesne dyskusje w gruncie rzeczy nie śpieszą z opuszczeniem przybytku ufundowanego na XVIII-wiecznej tradycji filozoficznej. Jedyna różnica polega na zastąpieniu tradycyjnie pojmowanego Boga wynalazkami techniki. W tym sensie sycą się one iluzją, zmieniają opakowanie, podczas gdy sedno problemu pozostaje nienaruszone. Brecht domaga się zmiany paradygmatu myślenia, a nie tylko opakowania. Siłą jego poezji jest jego radykalne odrzucenie starych wartości, bez popadania w nihilizm. Najlepszym bodaj wyrazem tego rodzaju myślenia jest inny wiersz *Gegen Verführung* (Przeciw uwodzeniu), będący apoteozą życia, możliwą do świadomego przeżywania pod warunkiem odrzucenia złudzenia, że istnieje coś poza doczesnością. Brecht domaga się rewolucji, a nie tylko jej namiastki. Z tego powodu wiersz o tankowcu i modlących się do niego intelektualistach stanowi nie tylko rozrachunek z dominującą w przestrzeni sztuki i literatury tego okresu Nową Rzeczowością (*Neue Schlichkeit*), lecz przede wszystkim bierze pod lupę nowoczesną, typową dla intelektualistów skłonność do ulegania władzy.

Tym, co Brecht stanowczo odrzuca, jest wiara, że postęp techniczny jest w stanie dokonać istotnych, nie tylko fasadowych zmian. A te zaczynają się od podmiotu. Brecht wychodzi poza binarne opozycje podporządkowania się technice i złowróżbnych przepowiedni wieszczących zagładę. Adaptując motywy i wzorce postrzegania świata, które zdominowały myśl technicznej moderny, dokonuje zderzenia estetycznego apologetyzmu z subwersywną refleksją[28]. W latach dwudziestych XX wieku powszechne było przekonanie o życiu w kategoriach jego "konstruowania", a nie "kreacji" (*Schöpfung*). Walter Benjamin mówi wprost o "konstrukcji życia", owym "Riesenapparat des gesellschaftlichen Lebens"[29] – gigantycznym aparacie, olbrzymiej maszynie, której sprawne działanie nie jest możliwe bez ludzkiej myśli. By cały organizm wzorem maszyny mógł funkcjonować, konieczny jest podmiot – intelektualista, artysta, a przede wszystkim zmiana jego samoświadomości. W tym punkcie wiersz Brechta dotyka sedna relacji podmiot–maszyna. Nie o dokonanie samounicestwiającego dostosowania się do maszyny rzecz idzie, a już na pewno nie o stopienie się w duchu kolektywizmu, lecz o jednostkową rolę intelektualisty w społecznym układzie scalonym. W przeciwnym wypadku

28. Zob. von der Lühe, "Intellektuellenschelte…", 166.

29. Walter Benjamin, "Tankstelle", w: *Walter Benjamin: Gesammelte Schriften*, red. Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972), 85.

mimetyczna adaptacja do warunków dyktowanych przez przedmioty rozpocznie proces umaszynowienia i klonowania.

Brecht, którego bez wątpienia można zaliczyć do najbardziej zagorzałych krytyków kultury niemieckiej, jak i kultury *per se*, odcina się od miałkich, bo niewychodzących poza horyzont znanych schematów, dyskusji, jakie przetoczyły się przez Niemcy Weimarskie. Jak podkreśla von der Lühe, "konstrukcja życia […] znajduje się raczej we władaniu faktów niż przekonań. A mianowicie takich faktów, jakie nigdy i nigdzie nie stały się podstawą przekonań"[30]. Tak Benjamin, jak i Brecht – w odmienny sposób zmierzają do podobnego celu. Sama sztuka nigdy nie będzie posiadała siły sprawczej, ale też postęp techniczny bez udziału człowieka kreatywnego nie zaprowadzi ludzkości donikąd.

## Maszyna w służbie człowieka: *Golem*, *Metropolis*

Innym tropem podąża Paul Wegener w *Golemie* z 1920 roku. Film ten jest drugą próbą odniesienia sukcesu po nieudanej ekranizacji XII-wiecznej legendy, której premiera miała miejsce sześć lat wcześniej[31]. W rolę glinianego stwora wcielił się sam Paul Wegener. W 1913 roku zagrał on u Stellana Rye'a tytułowego *Studenta z Pragi*. Dzieło to można uznać za swoiste preludium do filmu o ożywionej maszynie z gliny. W estetyce i wymowie nawiązuje ono w równym stopniu do opowieści faustowskich, co do fantastyki niemieckiego romantyzmu, by wspomnieć choćby opowiadania E.T.A. Hoffmanna czy Adalberta von Chamisso. Siedem lat po ukończeniu *Golema* Fritz Lang pokazuje światu *Metropolis*, monumentalne dzieło, którego dramatyczna fabuła, efektowne scenografie i niezwykłe efekty specjalne powodują, że film staje się głosem w dyskusji na temat współzależności nauki i techniki służącej wielopoziomowej transformacji: "transformacji miasta w cud nowoczesności, transformacji pracowników Metropolis w robotycznych niewolników i przekształcenie świętej Marii w diabelską i niszczycielską femme fatale"[32]. Tak w *Golemie*, jak i w *Metropolis* na plan pierwszy wysuwa się postać maszyny, przejmującej władzę nad jej konstruktorem. Inaczej niż gliniany potwór, powołany do życia, by siejąc destrukcję, udaremnić plany wypędzenia żydowskiej społeczności z Pragi, stworzony w laboratorium androidalny sobowtór Marii powstał, by położyć kres uczuciu pomiędzy Frederem i Marią oraz stłumić bunt mas podziemnego miasta. Golem ma zatrzymać mieszkańców praskiego getta, Maria-robot ma sprawić, by nie opuścili oni podziemnej "fabryki". O ile jednak

30. von der Lühe, "Intellektuellenschelte…", 168.

31. Zob. Magdalena Radkowska-Walkowicz, *Od Golema do Terminatora. Wizerunki sztucznego człowieka w kulturze* (Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2008), 37.

32. Julie Wosk, "Metropolis", *Technology and Culture*, 51, 2 (2010), 403.

figura Golema w filmie Wegenera jest i pozostaje budzącą strach maszyną, wykorzystaną do obrony praskich Żydów, która z czasem obraca się przeciwko swojemu panu, o tyle maszynowa postać Marii staje się figurą wyobrażoną, która nawiedza swój prototyp jako jego rewers, dążąc do przejęcia władzy nad podmiotem.

Golem – niemy, gliniany sługa – charakteryzuje się niemożliwą do osiągnięcia przez ludzi siłą i energią, "nie można go ugodzić mieczem, spalić, ani utopić"[33]. Powołany do życia w obawie przed utratą swej egzystencji wypełnia polecenia swojego "stwórcy". Obca mu jest intuicja, mądrość czy współczucie[34]. Siły zniszczenia, jakie się w nim budzą, nie są wynikiem jego buntu, lecz powodowane są szczególnym układem gwiazd. Gliniany potwór nie przestaje być sługą, zmienia się tylko jego pan. Dla człowieka jest ledwo narzędziem, mającym określony cel i tylko w tej funkcji powinien się on realizować. Nadludzkie siły mają dokonać tego, czego człowiek sam nie jest w stanie osiągnąć. W tym sensie jest on funkcjonalnym udoskonaleniem ludzkiego organizmu, a jego byt nie wykracza poza znaczenie instrumentalne i funkcjonalne. Jako przedłużenie ciała wykorzystywany jest do podboju natury. Utrata kontroli panującego dotąd nad nim rabina, odsłania nie tylko niebezpieczeństwa, jakie niesie ze sobą maszyna, lecz przede wszystkim jej prawdziwą naturę. Według Baudrillarda "[t]echnika może zostać pojęta jedynie podczas wypadku […], to znaczy poprzez przemoc, która dotyka jej samej i poprzez gwałt zadany ciału"[35]. W końcu obawa przed zniszczeniem dosięga nie tylko cesarza Rudolfa II, który ze strachu przed glinianym potworem odwołuje dekret o wypędzeniu Żydów z getta w Pradze, lecz w równym stopniu społeczność prześladowanych. Ciało, któremu zadano gwałt, stanowią niemal wszyscy prażanie. Można zresztą odnieść wrażenie, że w płaszczyźnie wizualnej i miasto, i jego mieszkańcy z Golemem włącznie "ulepieni" są z tej samej gliny[36]. Jeśli pójść tropem klasycznej myśli McLuhana, w której technologia stanowić miała zamiennik ciała, a ono samo w perspektywie stać się miało jedynie medium[37], to właśnie w wyniku zadanej przemocy, ujawnia się to, co określić można mianem ontologii maszyny w przestrzeni ludzkiego organizmu. Gwałt dokonany na organizmie (społecznym i jednostkowym) zdaje się stanowić warunek konieczny zrozumienia, rozpoznania sprzężenia techniki i człowieka. Podobnie, jak dla filozofii i myślenia, jak utrzymuje Alain Badiou, potrzebne jest owo "popchnięcie w plecy", przemoc pochodząca z zewnątrz – z polityki, sztuki, nauki

33. Jacek Moskwa, "Monstrum powróci jako istota ludzka", *Rzeczpospolita* (dodatek "Plus – Minus"), 6 (2002), 4.

34. Zob. Moskwa, "Monstrum powróci…", 4.

35. Baudrillard, *Symulakry…*, 138.

36. Zob. Tomasz Kłys, *Od Mabussego do Goebbelsa* (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2013), 34.

37. Zob. Baudrillard, *Symulakry…*, 137.

lub miłości[38], po to, by myśl w ogóle mogła zaistnieć, tak i rzeczywiste postępu technicznego odsłania się w sytuacji przemocy. Ożywiony Golem pozwala przybliżyć się w stronę rzeczywistości i rzeczywistego, odróżnić je od wyobrażonego, poprzez stworzenie koniecznego dystansu. Przeniesiony do centrum z peryferii systemu zagraża porządkowi opartemu na triumfującej racjonalności, a szkody tam wyrządzone wciąż należy traktować jako wyjątek od reguły. Golem to obcy, którego obecność wprowadza tło, układ odniesienia, potwierdzającego triumf porządku opartego na znakach racjonalności.

Jeśli przyjąć, że Golem to inkarnacja postępu w postaci ożywionej maszyny, łatwo wywnioskować to, co w latach dwudziestych XX wieku w niemieckiej myśli okołotechnicznej było podnoszone szczególnie często: lęk przed utratą kontroli nad postępem, a z drugiej wiara w zbawczą siłę ludzkiego dobra. W końcu to młoda dziewczyna, która podstępem zdejmuje z Golemowej piersi talizman z kabalistyczną formułą, pozbawia go życia, ratując miasto przed ostateczną zagładą. Niewinność dziecka triumfuje nad "czarną magią". W podobny sposób swój film *Metropolis* kończy Fritz Lang. Tu powołaną do życia fałszywą Marię neutralizuje pojawienie się "Mesjasza", serca znajdującego się pomiędzy rękami a rozumem. W obu przypadkach silnie obecne są reminiscencje Kantowskiej myśli o niższości cywilizacji nad kulturą. Mechanizacja może i powinna służyć człowiekowi do osiągnięcia określonych celów. Swoją funkcję spełnia jednak wyłącznie w obrębie tego, co można ująć w kategoriach moralności i kształcenia (*Bildung*). W horyzoncie społecznym i ludzkim spełnić się może wyłącznie w roli służebnej wobec nadrzędnych wartości przypisywanych kulturze. W przeciwnym wypadku człowieka czeka niemożliwy do zatrzymania proces dehumanizacji i alienacji.

Fritz Lang prowadzi ten dyskurs na nieco innym poziomie. Wplata on w narrację aspekt rozmywania granic między porządkiem biologii i techniki, z drugiej zaś intertekstualne nawiązanie do figury sobowtóra, tak silnie obecnej w niemieckiej literaturze i sztuce. Tym, co wysuwa się na pierwszy plan w *Metropolis*, jest wizualna obecność maszyny. Maszyny umiejscowione w podziemiach miasta przyszłości umożliwiają życie garstki bogatych mieszkańców w rajskich ogrodach na górze. Wiadomym jest, że Lang czerpał z obserwacji społecznych stosunków panujących w Berlinie lat dwudziestych XX wieku, w którym masy bezrobotnych gotowe były podjąć się każdej pracy za niewielkie wynagrodzenie. W tym sensie film wpisuje się w powszechną wówczas w kręgach lewicowych intelektualistów i artystów krytykę kapitalizmu, która w najbardziej bodaj jaskrawy sposób znalazła swoje miejsce w dramaturgii i liryce Brechta. Podziemne maszyny obsługiwane są

38. Zob. Jakub Tercz, "Filozofia i to, co na zewnątrz. Wokół *Manifestów dla filozofii* Alaina Badiou", http://machinamysli.org/filozofia-i-to-co-na-zewnatrz-wokol-manifestow-dla-filozofii-alaina-badiou/ (22.06.2020).

nieustannie przez wyczerpanych monotonią i fizycznym zmęczeniem robotników. Skojarzenia z ruchomą linią montażową oraz techniką masowej produkcji Henry'ego Forda są oczywiste. Oprócz udoskonalenia produkcji i jej umasowienia wywołała ona szereg obaw o przejęcie władzy przez technikę, do której tempa człowiek zmuszony jest się dostosować. Co ciekawe, w filmie Langa umaszynowienie w podobnym stopniu dotyczy robotników z podziemi, co przedstawicieli klas wyższych z ogrodów. Ich sposób poruszania się zdaje się w równym stopniu być wynikiem rytmu i tempa narzucanego przez maszyny właśnie. Sport bogatych, ich taniec i inne rozrywki poddane są tym samym rygorom, jakie towarzyszą nieludzkiemu wysiłkowi przy obsłudze bezdusznych urządzeń w podziemiach. Spotykają się tu Marcusowskie przekonanie o aparacie narzucającym na człowieka swoje wymagania, w równym stopniu pochłaniające czas pracy, czas wolny, kulturę materialną i intelektualną[39], jak i McLuhanowska wizja zbliżania się do technicznej symulacji świadomości[40].

## Doppelgänger/sobowtór: *Student z Pragi*, *Metropolis*

Nowy kierunek wytycza wątek sobowtóra Marii (*Metropolis*). Opętany wizją sztucznego człowieka, genialny naukowiec Rotwanger konstruuje na zlecenie Fredersena Marię-robota. Maria-prototyp działała w podziemiach w charakterze posłanki niosącej dobrą nowinę. Maria-adroid gra przede wszystkim ciałem, uwodzi i sieje destrukcję. Jak utrzymuje Julie Wosk, przywołuje ona na myśl męskie fantazje o wykorzystaniu technologii do kreowania sztucznych piękności:

> [...] w przemianie Marii pobrzmiewa także inny pociągający motyw: powracające fantazje mężczyzn o wykorzystaniu nauki i technologii do stworzenia pięknych i powabnych sztucznych kobiet, które ożywają. I znów jest to fantazja starożytna: w opowiedzianym przez Owidiusza micie o Pigmalionie, Pigmalion tworzy piękną rzeźbę kobiety i zakochuje się w niej. Modli się do Wenus, prosząc ją o prawdziwą kobietę, równie piękną jak jego rzeźba, a Wenus sprawia, że rzeźba ożywa. Galatea, jak Pigmalion nazwał swoją piękną kobietę, jest odpowiedzią na jego marzenia [41].

Idąc tropem psychoanalizy Freuda, Maria-android jest nie tyle piekielnym produktem utraty kontroli nad techniką i kulturą, ile rewersem Marii, jej skrywanymi żądzami i popędami. Ona pozwala objawić się temu, co kultura skutecznie wypiera – libido i destrudo. Zwłaszcza przestrzeń feminizowana jest tak bardzo

39. Zob. Herbert Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy...*, 19.
40. McLuhan, "Zrozumieć media…", 209.
41. Julie Wosk, "Metropolis…", 406.

represjonowana, że zostaje wyparta w otchłanie katakumb[42]. W tym sensie powołana do życia maszyna staje się nie tyle figurą obcego, ile raczej innym/inną, drugą stroną osobowości, wypartą żądzą. Maria-robot powstała, by obnażyć Marię właściwą poprzez wyuzdaną grę ciałem. W zamierzeniu miało to stanowić jawną kompromitację. Maria głosząca dobre słowo wśród robotników z podziemia to ledwie konstrukt kultury mieszczańskiej, a przez to nie mniej sztuczna od jej sobowtóra, dzięki któremu w pewnej sprzecznej koligacji istnieje cały podmiot. To dzięki maszynie podmiot odzyskuje swoją wielowymiarowość, niepojętą sprzeczność i wieloznaczność. To, jakby to ujął Baudrillard, lustrzane odbicie, stworzone na nasz obraz, w symboliczny sposób znaczące wszelkie nasze działania[43]. Lang każe jednak przezwyciężyć to destrukcyjno-erotyczne szaleństwo Marii-robota. Po raz kolejny kultura odnosi zwycięstwo nad cywilizacją. Nie musi to wcale oznaczać, że reżyser staje w opozycji do zdobyczy psychoanalizy, która z pewnością nie była mu obca. Tu chodzi bardziej o to, by odsłonić mechanizmy nieludzkiego wyzysku, dać nadzieję na to, że człowiek może zmienić rzeczywistość.

Wątkowi *Doppelgängera* towarzyszy inny, którym jest transfer danych za pomocą energii elektrycznej. Scena powoływania "fałszywej" Marii jest bodaj jedną z kluczowych w filmie. Kobieta zostaje połączona z nieożywionym robotem, któremu "przetacza się" jej cechy osobnicze, wygląd zewnętrzny i pokłady nieujawnionych cech tożsamościowych. Rodzi się proteza-sobowtór, nawiedzająca podmiot-oryginał. Przy tym Maria pozostaje Marią, jej podmiotowość nie doznaje żadnego uszczerbku, a jedynym, co się wydarza to ucieleśnienie fantazmatu sobowtóra. Być może dlatego mówienie o "fałszywej" Marii jest w tym wypadku nie na miejscu. Skoro bowiem w wyniku transferu informacji powstaje identyczna kopia, a jedyna prawdziwa różnica polega na przesunięciu znaczeniowym tego, co z punktu widzenia psychoanalizy dla podmiotu ważne – nieuświadomionych popędów czy kulturowych nakazów i zakazów, których źródłem jest moralność – zniwelowane zostaje także rozróżnienie na oryginał i kopię. Wszelka inność i zdolność jej wyobrażania zostają zniesione. Górę bierze produkcyjna technologia. Wyobrażenie całości przestaje istnieć. W szczególny sposób koresponduje to z tym, co Benjamin pisał na temat dzieła sztuki w dobie reprodukcji technicznej. Proces technicznego powielania nie tylko dalece utrudnia, czy wręcz uniemożliwia odróżnienie kopii od oryginału, lecz przede wszystkim znosi potrzebę całościowego podejścia do dzieła sztuki. W wyniku nieograniczonych możliwości reprodukcji traci ono swoją aurę, przynależność do miejsca i czasu, przybiera natomiast postać polityczną. Czyż i Maria-robot takiej postaci nie przyjmuje? I czy Maria-pierwowzór nie realizuje

42. Zob. Agnieszka Ćwikiel, "*Metropolis* albo z archiwum filmowej ikonografii", w: *Kino niemieckie w dialogu pokoleń i kultur*, red. Andrzej Gwóźdź (Kraków: Rabid 2004), 161.

43. Zob. Baudrillard, *Społeczeństwo konsumpcyjne*…, 263.

się także w tej materii? Tu bliżej Langowi do *Golema* niż choćby do innego filmu, w którym znaczącą rolę odgrywa figura sobowtóra, tj. do *Studenta z Pragi*. Golem i Maria (a można przyjąć, że obie Marie) stają się narzędziem w rękach posiadających władzę ludzi. Golem ma być posłuszny Rabinowi, Maria – duetowi Fredersen–Rotwang. Pierwszy działa na polu wykluczenia etniczno-religijnego, druga/drugie – w walce klasowej. Atutem pierwszego jest nadludzka siła fizyczna, przewagą drugich siła perswazji i uwodzenia. Oba przypadki czerpią swój napęd dramaturgiczny z walki między siłami dobra i zła. Poza nawiasem pozostaje inny aspekt – wyobrażonej figury sobowtóra, niebędącego protezą ani klonem w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz nawiedzającego podmiot jako jego "inny", którego uwidocznienie zwiastuje rychły upadek człowieka. Wprawdzie sobowtór Marii staje się widzialny, lecz nie pociąga za sobą katastrofalnych skutków. Inaczej zostało to rozegrane w *Studencie z Pragi* z roku 1913.

Film ten nie podejmuje wątku technologii i maszyny w sposób bezpośredni, jednak pozostaje z nim w pewnym związku. Akcja skupiona została wokół paktu tytułowego studenta z diabłem. W zamian za nieograniczoną ilość złota, student upłynnia swe lustrzane odbicie. Szybko okaże się, że była to transakcja fatalna w skutkach. I nie chodzi o to, że znalazłszy się w kręgach wyższych warstw społecznych, musi za wszelką cenę unikać luster, lecz o to, że jego odbicie, oderwane od swojego podmiotu, wyemancypowane i pewne siebie rozpoczyna podstępną grę wymierzoną w dawnego właściciela. Sobowtór przejmuje kontrolę nad oryginałem. W licznych sytuacjach działa z zamiarem pokrzyżowania planów studenta, zawsze wyprzedza go o kilka kroków. Gdy w pewnym momencie znajdą się w jednym pokoju, a ożywione odbicie staje przed lustrem, zrozpaczony student oddaje strzał w jego kierunku. Lustro rozsypuje się na wiele kawałków. Jednak to nie sobowtór ginie, lecz jego właściciel. Zanim umrze, w odłamku zniszczonego lustra dostrzega swoje odbicie.

W *Studencie z Pragi* można odnaleźć wiele podobieństw zarówno do *Golema*, jak i do *Metropolis*. Można też uznać, że w każdym przypadku za sobowtórem/maszyną stoi ktoś, kto pociąga za sznurki, czy to Rabin, czy Fredersen, czy też sam diabeł. *Studenta z Pragi* silnie wyróżnia jednak kwestia podmiotowości. Tu nie chodzi wyłącznie o przedłużenie człowieka, jego podwojenie, lecz raczej o jego rozdwojenie. To nie kopia, ani klon, bowiem te są wynikiem addytywnym. Wegener odbiera podmiotowi przynależną mu część, w wyniku czego przestaje istnieć coś, co można określić mianem całości. Pozbawiony lustrzanego odbicia student staje się ledwie połową siebie sprzed transakcji, traci panowanie nad swymi działaniami, zmuszony do konkurowania z sobowtórem, skazany jest na porażkę. Scena próby zabójstwa sobowtóra daje wprawdzie nadzieję, lecz tym, co po śmierci studenta pozostaje, to właśnie *Doppelgänger* – symboliczne znaczenia wszelkich

jego działań[44]. Wymownie podsumowuje to Wegener, pokazując w ostatniej scenie lustrzane odbicie siedzącego na grobie zmarłego. W ten sposób film dotyka sedna problemu. Nie jest nim ani walka z obcym, jak w *Golemie*, ani walka z innym, jak w *Metropolis*, lecz totalna, nieodwracalna alienacja, której skutkiem staje się utrata kontroli, powodująca nie tylko zwątpienie i bezwładność, lecz także sprawiająca, że cały świat staje się nieprzejrzysty, chaotyczny i nieprzenikniony. W tym znaczeniu jest to dzieło o znikaniu i zanikaniu człowieka jako podmiotu i jako jednostki społecznej.

Baudrillard, który w swoim studium poświęconym strukturom i mitom społeczeństwa konsumpcyjnego dokonuje analizy filmu, dostrzega w nim, ale też w innych wytworach kultury obrazujących pakt z diabłem, których przecież od czasów średniowiecza nie brakuje, mit społeczeństwa "biorącego udział w historycznym i technicznym procesie ujarzmienia Natury, który jest jednocześnie od samego początku procesem poskramiania seksualności"[45]. Pisze on:

> […] temat ten nieodmiennie powraca (równolegle z "cudem techniki"), kryjąc się za mitem *nieuchronności postępu technologicznego.* Do dziś przenika wszelkie nasze wyobrażenia dotyczące przyszłości, a także całą mitologię codzienności, począwszy od groźby katastrofy atomowej (technologiczne samobójstwo cywilizacji) aż po tysiąckrotnie przerabiany w rozmaitych odmianach temat fatalnego w skutkach rozziewu pomiędzy postępem technicznym a społeczną moralnością[46].

## Wnioski końcowe

Logika postępu technicznego, która w wytworach niemieckiej kultury filmowej przybiera postać umaszynowienia, nie pozostaje w oderwaniu od społecznych i ontologicznych warunków istnienia i funkcjonowania człowieka. Jeśli przeczytać przywołane tu filmy w wąskim horyzoncie dyskursów "epoki", stanowią one odzwierciedlenie myśli, która wówczas dominowała, podejmując z nią twórczą dyskusję. W szerszym ujęciu, na które pozwala dystans czasowy, pozwalają zajrzeć "pod podszewkę" czystej *Erscheinung*, kwestionują obwiązujące poglądy. Mając to na uwadze, można dojść do wniosku, że mówią one o swoistego rodzaju implozji sensu, całości, rzeczywistości, społeczeństwa. O ile jednak Brecht *in toto* negował pojęcia sensu i całości, uznając je za fałszywe mity, będące wytworem określonej akulturacji, to rzeczone filmy podszyte są tęsknotą za nimi. Brecht odrzuca całość, by możliwe stało się poznanie, postępuje metodycznie. Lang

44. Baudrillard, *Społeczeństwo konsumpcyjne*…, 263.
45. Baudrillard, *Społeczeństwo konsumpcyjne*…, 267.
46. Baudrillard, *Społeczeństwo konsumpcyjne*…, 267.

i Wegener zderzają postęp i technologię z wymiarem społecznym i ontologicznym, by rozpoznać zależności i wzajemne oddziaływania. W tle przebłyskuje XVIII-wieczne założenie o wyższości kultury nad cywilizacją. Poza poziomem dyskursu pozostaje niejako pytanie o istnienie sensu oraz wszechobecną potrzebę jego wytwarzania. Czy zatem utopijne projekty artystyczne, obrazujące postęp techniczny, nie realizują się wyłącznie w sferze reprezentacji rzeczywistości, lecz stają miejscem produkcji sensu i znaczeń, nawet jeśli, jak utrzymywał Brecht, owa produkcja zmierza ku refleksji, że nie istnieje coś takiego jak całość czy sens? Podobnie, jak każda rewolucja w poniekąd naturalny sposób musi być zniesiona przez inwolucję:

> Każda rewolucja pociąga za sobą inwolucję, zgodnie z zasadą opadającej spirali. Pokonać tę negatywną spiralę można jedynie kontruderzeniem, nieustannie ją nakręcając i podbijając wszystkie stawki: brak znaczenia przebijać nicością, widzialność – pozorem, fałsz – iluzją, zło zaś –złem jeszcze większym[47].

To może legitymizować zabiegi estetyczne i perswazyjne w omawianych utworach. Brecht wyśmiewa swoje czasy, w tle pobrzmiewa utopijna myśl, że całkowite porzucenie porządku myślenia i odczuwania na rzecz nowego – otwartego i w skutkach przecież nieprzewidywalnego mogłoby kiedykolwiek się ziścić. Zważywszy na miłość, jaką Brecht zapałał do Marksa kilka lat po opublikowaniu *700 intelektualistów…*, widać, że utopie poszukują w rzeczywistości swoich podwalin, które mogłyby dać im prawo bytu. Lang, Wegener i Rye tematyzują zniszczenie, które staje się lub ma się stać podstawą nowego porządku świata, bez gwarancji, że będzie on porządkiem opartym na sprawiedliwości społecznej. Ich rozważaniom towarzyszy dyskusja o podmiotowości i kolektywizacji człowieka, o jego wartości jako indywiduum i obecności techniki jako warunku koniecznego do samopoznania.

47. Jean Baudrillard, *Zbrodnia doskonała*, przeł. Sławomir Królak (Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2008), 29.

# Bibliografia


Attridge, Derek. *Jednostkowość literatury*, przeł. Paweł Mościcki. Kraków: Universitas, 2007.

Baudrillard, Jean. *Przejrzystość zła*, przeł. Sławomir Królak. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2009.

Baudrillard, Jean. *Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, przeł. Sławomir Królak. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2006.

Baudrillard, Jean. *Symulakry i symulacja*, przeł. Sławomir Królak. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2005.

Baudrillard, Jean. *Zbrodnia doskonała*, przeł. Sławomir Królak. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2008.

Benjamin, Walter. "Tankstelle". W: *Walter Benjamin: Gesammelte Schriften*, red. Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.

Ćwikiel, Agnieszka. "*Metropolis* albo z archiwum filmowej ikonografii." W: *Kino niemieckie w dialogu pokoleń i kultur*, red. Andrzej Gwóźdź. Kraków: Rabid, 2004.

Flusser, Vilém. *Ku uniwersum obrazów technicznych*, przeł. Andrzej Gwóźdź. Kraków: Wydawnictwo Universitas, 1994.

Gwóźdź, Andrzej. *Kino niemieckie w dialogu pokoleń i kultur*. Kraków: Rabid, 2004.

Herder, Johann Gottfried. *Myśl o filozofii dziejów*. Warszawa: PWN, 1962.

Kant, Immanuel. *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, red. Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wiss. Buchges, 1983.

Kłys, Tomasz. *Od Mabussego do Goebbelsa*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2013.

Kujawińska-Courtney Krystyna. "Wprowadzenie. Stephen Greenblatt i poetyka kulturowa/nowy historycyzm". W: *Stephen Greenblatt. Poetyka kulturowa. Pisma wybrane*, red. Krystyna Kujawińska-Courtney. Kraków: Universitas, 2006.

Lehmann, Hans-Thies. *Brecht lesen.* Berlin: Theater der Zeit, Recherchen 123, 2016.

Lethen, Helmut. *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

Lühe, Irmela von der. "Intellektuellenschelte und Technikkritik bei Bertolt Brecht und Walter Benjamin". *Brecht-Heft*, 3 (2013), 164–168.

Marcuse, Herbert. *Człowiek jednowymiarowy: badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, przeł. Stanisław Konopacki i in. Warszawa: PWN, 1991.

McLuhan, Marshall. "Zrozumieć media". W: *McLuhan. Wybór tekstów*, red. Eric McLuhan, Frank Zingrone, przeł. Ewa Różańska, Jacek M. Stokłosa. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 200.

Mersch, Dieter. *Teorie mediów*, przeł. Ewa Krauss. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2010.

Moskwa, Jacek. "Monstrum powróci jako istota ludzka". *Rzeczpospolita* (dodatek "Plus – Minus"), 6, 2002.

Radkowska-Walkowicz, Magdalena. *Od Golema do Terminatora. Wizerunki sztucznego człowieka w kulturze*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2008.

Tercz, Jakub. "Filozofia i to, co na zewnątrz. Wokół *Manifestów dla filozofii* Alaina Badiou". http://machinamysli.org/filozofia-i-to-co-na-zewnatrz-wokol-manifestow-dla-filozofii-alaina-badiou/ (22.06.2020).

Wiatr, Przemysław. "Vilém Flusser – komunikologia". *Kultura Współczesna* 2 (2014), s. 149–160.

Wiatr, Przemysław. "Viléma Flussera filozofia obrazu technicznego". W: *Widzialność wyzwolona*, red. Andrzej Gwóźdź przy współpracy Natalii Gruenpeter. Warszawa: Instytut Polskiej Akademii Nauk, 2018.

Wosk, Julie, "Metropolis", *Technology and Culture*, 51, 2 (2010), 403–408.

Monika Kocot
Uniwersytet Łódzki
https://orcid.org/0000-0001-8111-4998

*Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura*
*Er(r)go. Theory–Literature–Culture*
Nr / No. 44 (1/2022)
*paliwo/energia/kultura*
*fuel/energy/culture*
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.9739

# Muzyczność "wielkiej fugi orfickiej" Stanisława Swena Czachorowskiego

Music in "wielka fuga orficka" [the great orfic fugue] by Stanisław Swen Czachorowski

The article explores Stanisław Swen Czachorowski's "wielka fuga orficka" which in a truly subversive mode links musical tradition of baroque with contemporary poetry, and whose composition and individual components correspond with classical fugue composition. The dialogue of harmony and unity with chaos and multiperspectivity, apparent in Bach-like counterpoint juxtapositions, are of utmost importance here. By means of synchronisation and intentional asynchronisation of patterns of perception, as well as axiological and ethical patterns, Czachorowski creates a synchronic cultural timespace where mythical integrity and universality come into a dynamic, music-infused dialogue with the sense of indeterminacy permeating the poem.

Keywords: Czachorowski, music, fugue, baroque, surrealism, Bach

## Wprowadzenie

"Ostatni klasyk awangardy", "Hiacynt barokowy", "Malarz psychicznego klimatu", "Swena poezja niemożliwa", "Haftowana poezja czy dłuto w studni możliwości?" – to tylko kilka tytułów recenzji, które mogą sugerować pewne cechy poetyki immanentnej Stanisława Swena Czachorowskiego, a zarazem wskazywać wyzwania stojące przed odbiorcami tej poezji. Połączenie lingwistycznego eksperymentatorstwa z silnie zmetaforyzowaną poetyką, podszyte wizją procesualnego przekraczania granic między ładem a chaosem, końcem a nowym początkiem, sensem i nonsensem – to najważniejsza cecha poetyki immanentnej Czachorowskiego. Pod pewnymi względami to iście Joyce'owski chaosmos, a wiele punktów stycznych łączy tę poezję z eksperymentami awangardy[1].

Wydaje się, że Jan Józef Lipski jest jednym z krytyków, którzy odnaleźli klucz do zrozumienia tej poezji. Analizując wiersze Czachorowskiego, zauważa on, że poeta posługuje się pewnymi technikami i nazywa je "techniką symbolu ekspresywnego"

1. Por. Zdzisław Jastrzębski, "Ostatni klasyk awangardy", *Więź*, 10 (1960), 141–147. Tomasz Kaliściak, *Katastrofy odmieńców* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2011), 232.

i "techniką sygnałów asocjacyjnych"[2]. W recenzji *Planety cykuty* (1966) Lipski pisze, że "wraz ze wzrostem integracji, jak widać, podporządkowanej teraz przede wszystkim czynnikom znaczeniowym, po części tematycznym – poezja ta wyraźnie się intelektualizuje". I dodaje, że w najnowszej liryce Czachorowskiego "pojawiają się zapowiedzi wzbogacenia barwnego i pięknego świata tej poezji [...] o filozofię"[3].

## "wielka fuga orficka"

To właśnie z tomu *planeta cykuty* pochodzi wiersz zatytułowany "wielka fuga orficka", który stanie się przedmiotem moich rozważań. Wiersz stanowi efekt inspiracji Czachorowskiego muzyką baroku. Poeta pozostawał niewątpliwie pod wpływem estetyki tej epoki, a wskazany wiersz przenosi nas w świat "organisty / przydrożnika królestw białej fugi"[4] – Jana Sebastiana Bacha. Warto wspomnieć, że wiersze Czachorowskiego często określano jako "barokowe"; sam poeta zaś nazywany był "hiacyntem barokowym", głównie ze względu na motywy XVII-wieczne, które się w nich pojawiają; oraz – jak pisał Szymański – na "obrazy, których konsystencja jest gęsta, nasycona, zawiesista"[5]; wreszcie ze względu na ulubione barokowe sposoby kompozycji, polegającej na stopniowaniu, enumeracji, oksymoronie. W monografii poświęconej poetyckim światom Czachorowskiego, w rozdziale dotyczącym muzyczności tej poezji, Michał Siewkowski pisze, że język poetycki Czachorowskiego "jest językiem barokowego nadmiaru wizji, potencji obrazów, dynamiki"[6]. Bliskie mu są rozważania Piotra Kuncewicza, który zauważa, że "wystarczy wziąć jakikolwiek […] obraz poetycki Czachorowskiego, aby stwierdzić, że jest on zewnętrznie rozbity i celowo napięty. Czachorowski w jednym i tym samym ujęciu posługuje się kilkoma kategoriami, dość odległymi od siebie. Kojarzy je i jątrzy, z ich starciem wyprowadzając wiersz"[7]. Trudno byłoby chyba znaleźć lepsze wprowadzenie do wiersza, który jest przedmiotem analizy tego eseju.

"Wielka fuga orficka"[8] jest bez wątpienia jednym z najbardziej dynamicznych wierszy-poematów w twórczości Czachorowskiego. Nie chodzi tu jedynie o barokowe wątki, o świato-obrazy, mito-obrazy, które się w nim pojawiają

2. Jan Józef Lipski, "Asocjacje i sens", *Twórczość*, 6 (1967), 112.
3. Lipski, "Asocjacje…", 114.
4. Obraz metaforyczny zawarty w "wielkiej fudze orfickiej".
5. Szymański, "Hiacynt…", 8.
6. Michał Siewkowski, *Poetyckie światy Stanisława Swena Czachorowskiego* (Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2004), 43.
7. Kuncewicz, *Cień ręki. Szkice o poezji* (Łodź: Wydawnictwo Łódzkie, 1977), 169.
8. Stanisław Swen Czachorowski, "wielka fuga orficka", w: *Wieczerza ludzka* (Warszawa: Czytelnik, 1977), 108–111.

i które postaram się przybliżyć. Chodzi przede wszystkim o muzyczność wiersza, która wiąże się ściśle z jego typografią. W mojej transaktywnej lekturze wiersza, poszczególne strofy i ich fragmenty wkomponowane w wariacje i powtórzenia z różnicą chcę widzieć jako elementy składowe fugi. Nie będzie tu oczywiście mowy o nałożeniu na wiersz siatki strukturalnej fugi w skali 1:1[9], bo w poezji Czachorowskiego chodzi o jak najintensywniejsze splątanie wzor(c)ów i odniesień; wszak realizuje poeta program "wyzwolonej wyobraźni"[10], więc chodzi tu raczej o podjęcie gry z konwencją/konwencjami po to, by stworzyć własną "fugę", barokowo-nadrealistyczną konstrukcję, w której spotkać się mogą muzyka Bacha, historia Hiacynta i orficka kosmogonia[11]. Aby dostrzec "fugę" w "wielkiej fudze orfickiej", czytelnik musi "dokonywać

9. Zdaniem Andrzeja Hejmeja, takie przełożenie jest niemożliwe. Dwa porządki – muzyczny i literacki – rządzą się innymi prawami. W artykule "Literackie fugi" ("Preludio e fughe" Umberta Saby i "Todesfuge" Paula Celana), Hejmej rozpoczyna swoje rozważania od stwierdzenia (do którego powracać będą wielokrotnie inni teoretycy), że "nie istnieje żadna adekwatna przekładalność dzieła muzycznego na dzieło literackie, co oznacza w szerszej perspektywie, przez prostą analogię, niemożność wzajemnego transponowania sztuk" (*Pamiętnik Literacki*, 2 [1999], 95). Chodzi przede wszystkim o "brak znaków transsystemowych" (Andrzej Hejmej, *Muzyczność dzieła literackiego* [Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2001], 7). O fugach i "fugach" pisze również Joanna Barska w artykule "Fuga czy 'fuga', czyli między metaforą a nadinterpretacją. O literaturoznawczych dylematach terminologicznych", w: *Kody kultury: Interakcja, transformacja, synergia*, red. Halina Kubicka i Olga Taranek (Wrocław: Wydawnictwo Sutoris, 2009), 145–154. Por. Joanna Barska, "Staccato czy asyndeton? Kilka uwag o 'umuzycznionej' prozie powieściowej (na marginesie *Syren* Joyce'a", *Folia Litteraria Polonica*, 2 (16) (2012), 7–33.

10. Janusz Sławiński, "Próba porządkowania doświadczeń", w: *Przypadki poezji* (Kraków: Universitas, 2001), 301.

11. Tradycja "fug literackich" jest niezwykle bogata. Warto wspomnieć tu o dwóch ciekawych realizacjach w polskiej poezji współczesnej – "Fudze" Rafała Wojaczka i "Fudze" Stanisława Grochowiaka. Analizując wiersz Grochowiaka, Jan Prokop stwierdza, że "tekst jest aluzją po pozajęzykowego systemu znaków, jakim jest muzyka. […] Stylizacja muzyczna (jako forma aluzji) nadaje światu przedstawionemu w tekście rangę harmonijnej wzniosłości". Zob. Stanisław Grochowiak: "Fuga", w: *Liryka polska. Interpretacje*, red. Jan Prokop i Janusz Sławiński (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1966), 430. Wierszowi Wojaczka poświęcony jest rozdział w książce Adama Dziadka *Obrazy i wiersze: z zagadnień interferencji sztuk w polskiej poezji współczesnej* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2004), 94–107. Badacz skupia się na analizie ściśle powiązanych ze sobą chwytów: anafory, paralelizmu i powtórzenia. Przyglądając się anaforze (opartej na wielokrotnym powtórzeniu słowa "Ktoś"), Dziadek podkreśla budowanie wrażenia obcości świata zewnętrznego, alienacji – co w jego opinii łączy się z łacińskim znaczeniem słowa *fuga*, *fugae* (obawa, niechęć, pośpiech, wstręt) – ale ponieważ widzi utwór Wojaczka jako hypotypozę, anafora łączy się w jego odczytaniu z intrygującą ewokacją *Sądu ostatecznego* Hieronima Boscha. Dużo miejsca poświęca Dziadek również kwestii "ciała pokawałkowanego" (Lacan), podmiotu w stanie rozbicia, oraz tym, co Tomasz Kunz nazywa próbą "odzyskania poczucia immanentnej tożsamości" (Zob. Tomasz Kunz, "'Ja', którego nie było. Transformacje podmiotowości w liryce Rafała Wojaczka", *Pamiętnik Literacki*, 4 (1994), 76.) Sposób prowadzenia analizy w książce *Obrazy i wiersze* bliski jest temu, co będę starała się pokazać w niniejszym szkicu.

refleksji i poruszać się wśród wieloznaczności, przechodzić nad miejscami niezrozumiałymi, konstruować swoje własne odczytania, współtworzyć"[12]. Taką próbą będzie moja analiza, która dotykać będzie tych elementów konstrukcji wiersza, które w moim odczuciu tworzą muzyczno-mitologiczną narrację. Swoista "werbiwokowizualność"[13] wiersza stworzy tu dodatkowe (nad)sensy, widoczne dla tych, którzy będą skłonni podążyć za ryzomatycznymi wątkami opowieści Czachorowskiego.

W rozdziale opisującym świat(y) fascynacji Czachorowskiego Siewkowski tak pisze o fascynacji barokiem wśród poetów pokolenia "Współczesności": "Barok niósł w sobie wielość fascynacji intelektualnych. Był rodzajem apoteozy myśli ogarniętej żądzą poznania wszechświata. Myśli, która przenika wszystko i sięga poza bariery poznawania i wyrażania. W tej intelektualnej zachłanności uwidacznia się barokowy dynamizm, ruch i pasja poszukiwawcza nawet za cenę błądzenia"[14]. Wydaje się, że "ruch i pasja poszukiwawcza za cenę błądzenia" są kluczowymi cechami poetyki immanentnej Czachorowskiego. Warto dodać, że merkuriańskie eksperymenty mające na celu przekroczenie dualizmu i barokowe interteksty są silnie zanurzone w nadrealistycznej koncepcji sztuki, bardzo bliskiej poecie.

"wielka fuga orficka" nie pojawia się w żadnym z rozdziałów monografii Siewkowskiego dotyczących muzyczności. Choć wiele uwagi poświęca krytyk instrumentacjom zgłoskowym i muzycznym nawiązaniom tematycznym w poezji Czachorowskiego, nie pokusił się o analizę wiersza, który jak żaden inny zasługuje na uwagę krytyczną. Zgodnie z założeniem mojego artykułu zmierzać będę do udowodnienia, że poziom ukształtowania formalnego (składniowego, kompozycyjnego) w wierszu Czachorowskiego jest znaczący. Postaram się pokazać, jak kompozycja i poszczególne elementy składowe wiersza mogą odpowiadać kompozycji fugi i, co kluczowe, że ukazana czasoprzestrzeń jest nadrealna, ze wszystkimi przysługującymi jej cechami, takimi jak skomplikowanie, pokawałkowanie, synchroniczność.

W mojej analizie skupię się na muzyczności III, czyli retorycznej strategii wprowadzania kontekstu konstrukcyjności kompozycji muzycznej w obręb wiersza i jej zależności z objawami tematyzowania muzyki, "muzyką werbalną", czyli muzycznością II wedle koncepcji Andrzeja Hejmeja[15], która będąc interpretacją zewnątrztekstową, intertekstualną, otwiera przestrzeń refleksji z pogranicza

12. Jacek Łukasiewicz, cyt. za Siewkowski, *Poetyckie*…, 186.

13. Termin używany między innymi przez Jamesa Joyce'a, brazylijskich konkretystów, Marshalla McLuhana (zob. McLuhan Marshall, Papanek Victor J. *Verbi-Voco-Visual Explorations* (New York: Something Else Press, 1967).

14. Siewkowski, *Poetyckie*…, 11.

15. Zob. Hejmej, *Muzyczność dzieła literackiego*, 12, 52–66.

muzyki, literatury i filozofii. Pokażę zatem, jak nasycanie przestrzeni wiersza elementami zaczerpniętymi z dziedziny muzyki wnosi nowe znaczenia, a tym samym poszerza pola semantyczne obrazów w wierszu.

## Idee, tematy, kontrapunkty

Aby dostrzec powiązanie między stylem tworzenia kompozytora a sposobem "komponowania" wiersza przez Czachorowskiego, należy określić idee czy zasady, według których rozwijała się twórczość Bacha. Według Bohdana Pocieja są nimi:

1. Idea polifonii, czyli sztuki kontrapunktycznej.
2. Idea formy substancjalnej – monolitycznej, jednorodnej.
3. Idea harmoniki i pełnej usystematyzowanej tonalności.
4. Idea chromatyki, czyli zgęszczenia i ekspresyjnego uintensywniania materiału dźwiękowego.
5. Idea dydaktyki – umiejętności, rzemiosła[16].

Interesuje mnie zwłaszcza połączenie idei polifonii i pełnej tonalności z ideą chromatyki – co było osiemnastowiecznym "wynalazkiem" Bacha. Jak zauważa Bohdan Pociej "wyrazem najzwięźlejszym, unaocznieniem owego kanonu jest ekspozycja fugi z jej trzema komponentami (elementami): tematem, odpowiedzią, kontrapunktem"[17]; ona właśnie stanie się przedmiotem naszego rozważania. W fudze jest "potężny ładunek energii, napięcie – harmonicznej, tonalnej oraz interwałowej natury, jest zalążek ruchu; wyrażają się tu dwie [sic!] fundamentalne komponenty struktury muzycznej: zgodność i opozycja. Sam temat fugi jest jak 'monada' – prosty, całościowy i zasadniczo niepodzielny […]; a równocześnie jest on maksymalnie naładowany istnieniem; […] w samym temacie tkwi już ruch, współbrzmienie, równoległość linii"[18].

Dobrze skonstruowany temat nastawiony jest na dalszy bieg, z którego wysnuwa się kontrapunkt, tzn. głos towarzyszący odpowiedzi, a ta z kolei stanowi imitację tematu, przenosi go do innego głosu. Kontrapunkty są głosami prowadzonymi równocześnie z tematem. W przypadku analizowanego wiersza "kontrapunkty" są moim zdaniem stałe i nie wykorzystują elementów zaczerpniętych z "tematu", wprowadzają nowy materiał motywiczny. Obecnie postaram się opisać początkową część fugi "skomponowanej" przez Czachorowskiego.

Rozpoczyna ją "temat" wprowadzony jednogłosowo:

16. Bohdan Pociej, *Bach – Muzyka i wielkość* (Kraków: PWM, 1972), 7.
17. Pociej, *Bach…*, 20–21.
18. Pociej, *Bach…*, 21.

jak pawie
białą szminką – wota –
w podzięce szumu manuałów[19]

Jest łatwo uchwytny i wykazuje podatność na przekształcenia polifoniczne. Czachorowski stosuje tu dwuczęściowy "temat" nazywany w teorii muzyki *soggetto* – posiada on tak zwany motyw czołowy, czyli charakterystyczny zwrot melodyczno-rytmiczny (w tym przypadku, "jak pawie") i ewolucję ("białą szminką – wota – / w podzięce szumu manuałów"). Rytmika "tematu" w kolejnych głosach pozostaje zróżnicowana, niemniej jednak zachowana jest liczba sylab w poszczególnych strofach.

Po "temacie" następuje "kontrapunkt stały", wyraźnie zaznaczony typograficznie:

na siedmiu strychach
hiacynt tańczy[20]

Po nim "słyszymy" odpowiedź wyjustowaną do lewego marginesu:

jak pawie
irys na witrażach
łukiem kadzideł
szkli cecylie[21]

Tu znów widoczny jest "motyw czołowy": "jak pawie" i "ewolucja" o nieco zmienionej konstrukcji w porównaniu do pierwszego "głosu", lecz liczba sylab pozostaje niezmieniona. Po odpowiedzi następuje znów "kontrapunkt" o stałej "melodii", który znów wyodrębniony jest typograficznie:

na siedmiu strychach
hiacynt szkleje[22]

Czachorowski przeprowadza "temat" przez drugi "głos":

jak pawie
milkną w zwiędłych kołach
i czas w zamkniętych klawiaturach[23]

i stosuje "kontrapunkt":

19. Czachorowski, "wielka…", 108.
20. Czachorowski, "wielka…", 108.
21. Czachorowski, "wielka…", 108.
22. Czachorowski, "wielka…", 108.
23. Czachorowski, "wielka…", 108.

na siedmiu strychach
hiacynt pada[24]

Kolejne dwa wersy:

ogrodnikowie cień wynieśli
jak hiacyntowy chiton pola[25]

stanowić mogą łącznik wewnętrzny[26], spajający fragment niebędący kolejnym przeprowadzeniem "tematu" z "kontrapunktem":

na siedmiu strychach
w złej peruce
umiera hiacynt barokowy[27]

Wydaje się, że "temat" w toku utworu wchodzi za każdym razem w innym "głosie", a "kontrapunkty" występują raz po nim, raz nad nim. W przypadku omawianej fugi poetyckiej ów "kontrapunkt" jest niejako potrójny, ponieważ w zmianie położenia względem siebie biorą udział trzy "głosy".

W następnej części fugi poeta wprowadza fragment, który można widzieć jako bardzo długi "epizod", będący samodzielnym współczynnikiem formy. W tej części zmniejsza się liczba "głosów", osłabia siła polifonii, choć niekiedy pojawia się jej imitacja. Pod względem harmonicznym jest przebiegiem o większej komplikacji odniesień funkcyjnych.

Sam "temat", poprzedzony "kontrapunktem", pojawia się dopiero w końcowej części fugi – w "codzie", opartej na nucie pedałowej, w której najbardziej zauważalne jest osłabienie siły polifonii i spowolnienie tempa, widoczne w rozłożeniu ostatniego wersu na dwa oddzielne, "długie akordy":

jak pawie
stają w złotych codach

na siedmiu strychach
hiacynt
zbawia[28]

24. Czachorowski, "wielka…", 108.
25. Czachorowski, "wielka…", 108.
26. Zob. *Mała encyklopedia muzyki*, red. Stefan Śledziński (Warszawa: PWN, 1981), 570.
27. Czachorowski, "wielka…", 109.
28. Czachorowski, "wielka…", 111.

## Fuga i czas(oprzestrzeń)

Klasyczną fugę cechuje niezwykła zwartość. Poszczególne współczynniki zazębiają się, logicznie z siebie wynikają. Zdaniem Pocieja, "zgodność i harmonia jest tu ideałem, do którego cała, rozwijająca się w pewnym 'przedziale czasowym' muzyka zmierza; trzy dźwięki w poszczególnych głosach polifonicznej konstrukcji spotykają się i zestrajają we współbrzmienie, w akord; każdy dysonans dąży do konsonansowego (harmonijnego) rozwiązania"[29]. Można by rzec – pisze muzykolog – że "'polifonia' dąży do 'harmonii', wszelako jest polifonia zawsze w stosunku do harmonii pierwsza, bardziej zasadnicza, bardziej 'pierwotna'"[30].

Jak zauważa Pociej, muzyka w rozumieniu barokowym istnieje niejako w dwóch wymiarach, w czasie i przestrzeni: "wyrazem i aktualizacją 'czasu' jest linia melodyczna. Wyrazem i aktualizacją 'przestrzeni' jest konstrukcja (polifoniczna)[31]. Temat u Bacha, pisze Pociej, jest "symbolem i wykładnikiem myśli muzycznej. Jest on osią, jądrem, punktem odniesienia i 'znakiem rozpoznawczym'"[32]. A jednocześnie dynamicznie się porusza, manifestuje się w różnych konfiguracjach ("piętrach" kompozycji), splata się i współgra z innymi tematami"[33]. Mimo że temat się rozwija, cały czas zachowuje swoją tożsamość.

System Bacha łączy w sobie ideę formy "kulistej" z koncepcją liniowego upływu czasu i jego kierunkowością, skoncentrowaną na melodii, poprzez którą realizuje się koncepcja. Do tego dołącza się forma idei otwartej ("improwizacyjnej")[34]. System ten jest sam w sobie manifestacją ładu, harmonii, zestroju różnych elementów, jedności w różnorodności. Stanowi więc szczególne odzwierciedlenie świata opartego na fundamentalnej zasadzie harmonii "z góry ustanowionej". Zdaniem Pocieja, "prawa harmonii – prawa ciążenia tonalnego, stosunków między akordami i modulacji – rządzą 'czasem' utworu muzycznego; natomiast jego 'przestrzenią', czyli konstrukcją rządzą prawa kontrapunktu"[35]. Dysonans z kolei, "nieporównywalnie rzadziej występujący niż konsonans, jest elementem niezbędnym w konstrukcji polifonicznej; jest impulsem uintensywniającym tok myśli muzycznej"[36].

Czas w poezji Czachorowskiego ujmowany jest na wiele sposobów, a "wielka fuga orficka" okazuje się przykładem wyjątkowo ciekawego spojrzenia, aktuali-

29. Pociej, *Bach*…, 8.
30. Pociej, *Bach*…, 8–9.
31. Pociej, *Bach*…, 22.
32. Pociej, *Bach*…, 33.
33. Pociej, *Bach*…, 33.
34. Zob. Pociej, *Bach*…, 26.
35. Pociej, *Bach*…, 24.
36. Pociej, *Bach*…, 23.

zowanego na kilku poziomach jednocześnie. Moją intencją jest spojrzenie na czas najpierw z perspektywy "melodii", w której pojawia się ów motyw. "Kontrapunkty" przedstawiają nam kolejne etapy zmian hiacynta:

na siedmiu strychach
hiacynt tańczy
[…]
na siedmiu strychach
hiacynt szkleje
[…]
na siedmiu strychach
hiacynt pada
[…]
na siedmiu strychach
w złej peruce
umiera hiacynt barokowy;[37]

zaś w trzecim "głosie" pojawiają się słowa:

jak pawie
milkną w zwiędłych kołach
i czas w zamkniętych klawiaturach

na siedmiu strychach
hiacynt pada[38]

Czas teraźniejszy zastosowany przez Czachorowskiego naprowadza nas na trop trwania, na brak zmiany, mimo że zmiana następuje, ponieważ sami jesteśmy świadkami śmierci hiacynta. Wchodzimy zatem w sferę pojęć wprost kluczowych dla filozofii XVII wieku – pojęć takich jak: Substancja, Modus, Wieczność, Trwanie, Nieskończoność[39]. I tak oto w muzyce Bacha i "wielkiej fudze orfickiej", w ich "ciałach" dźwiękowych, związanych z upływem czasu, "odkrywamy głęboką symbolikę Trwania i Nieskończoności"[40]. Warto zauważyć, że czas z wiersza jest "zamknięty" w muzyce nasyconej owym Trwaniem i Nieskończonością – to "czas w zamkniętych klawiaturach".

Jak zauważa Bohdan Pociej, w muzyce Bacha uobecnia się "jakby podwójne widzenie, podwójna koncepcja czasu":

37. Czachorowski, "wielka…", 108–109.
38. Czachorowski, "wielka…", 108.
39. Zob. Pociej, *Bach*…, 37.
40. Pociej, *Bach*…, 37.

> Z jednej strony […] ta muzyka otwarta jest na nieskończoność, […] Bach rozwija – figuracyjnie, sekwencyjnie – jakąś myśl muzyczną, […] rozsnuwa ją, wydłuża, rozszerza, rozbudowuje, pomnaża; jest w tym jakiś […] oddech nieskończoności; jest jej symbol i odczucie najgłębsze z możliwych w muzyce. I tu właśnie wyraża się – aby nawiązać do słynnego, dramatycznego ujęcia z *Myśli* Pascala – owa nieskończoność kosmiczna, nieskończoność wielkości…
>
> A z drugiej strony muzyka Bacha jakby zamyka się w sobie, nasyca swoim dzianiem czas. […] W samej […] kardynalnej zasadzie polifonii, to jest w ukazywaniu kilku równobrzmiących, równolegle prowadzonym głosów, jest […] tendencja do uintensywniania trwania, nasycenia czasu zdarzeniami muzycznymi[41].

Podobnie dzieje się w "wielkiej fudze orfickiej". Niejako w tym samym czasie trwają, przebiegają, rozwijają się różne (choć związane z nadrzędną ideą dzieła) wątki/obrazy; każdy z wątków/obrazów stanowi sam w sobie całość (jest całostką). Analizując struktury dźwiękowe w muzyce Bacha, Pociej zauważa, że "równoległe istnienie, dokonywanie się w tym samym przedziale czasowym dwóch, trzech, czterech linii melodycznych nadaje owemu przedziałowi czasowemu większą wagę. Czas jest intensywnie wypełniany, jego przebieg intensywnieje"[42]. Chcąc ująć ten proces obrazowo, Pociej stwierdza, że "określony przedział czasu, w którym rozgrywa się, konkretyzuje utwór polifoniczny, zawiera więcej, coraz więcej istnienia, istnieje bardziej niż przedziały inne"[43]. Nieskończoność (intensywna) odkrywa się wewnątrz dzieła; jest to nieskończoność podziału i postępującego […] nasycania czasu…"[44]. Podobna dynamika widoczna jest w omawianym wierszu. Czachorowski powoli przyspiesza ruch "czasowania". Początkowo stosuje prawa i zasady działania harmonii i polifonii. Znajdujemy się niejako w tej samej przestrzeni – przestrzeni kościoła, miejsca, w którym odbywa się bezgłośna msza. Widzimy "wota" / "w podzięce szumu manuałów"[45], kwiat irysa na witrażach, który "łukiem kadzideł szkli Cecylie", patronki muzyki kościelnej. Czas jest w "zamkniętych klawiaturach".

Motyw pawia pojawiający się czterokrotnie w pierwszej części wiersza przenosi nas na inny poziom – poziom duchowy. W średniowiecznej plastyce chrześcijańskiej przedstawiano dwa pawie po obu stronach Drzewa Kosmicznego lub Drzewa Życia jako symbol dwoistości duchowej człowieka dążącej ku jedności. Często wyobrażano sobie pawie pojące się w kielichu liturgicznym, wyrażające tym tajemnicę ofiary. W początkach chrześcijaństwa sądzono, że ciało pawia nie ulega zepsuciu (symbol Chrystusa złożonego do grobu), dlatego wyrażał on wieczność,

41. Pociej, *Bach*…, 39–40.
42. Pociej, *Bach*…, 40.
43. Pociej, *Bach*…, 40–41.
44. Pociej, *Bach*…, 40–41.
45. Manuał – klawiatura ręczna w organach. Por. *Mała encyklopedia muzyki*, 585.

nieskończoność, chwałę nieba, nieśmiertelność, zmartwychwstanie[46]. W wierszu motyw pawia skontrastowany jest z motywem Hiacynta[47], symbolizującego wegetację kwiatu, który według legend był kiedyś człowiekiem, a który w poetyce immanentnej Czachorowskiego tworzy rozbudowaną metaforykę[48].

## Przestrzeń przemiany: muzyka i mit

Hiacynt "tańczy", "szkleje", "pada" i "umiera na siedmiu strychach". Siedem, jako liczba doskonałości i pełni, wprowadza element harmonii i polifonii jednocześnie. Sama postać Hiacynta przywołuje poetykę metamorfozy, a warto przypomnieć, że Jean Rousset za przewodnie znaki sztuki baroku w literaturze francuskiej uznał czarodziejkę Kirke – symbol metamorfozy, niestałości, ruchu, dziwności, oraz Pawia, dumnego z przepychu, ozdobnego bogactwa – symbol ostentacji, statyczności i ozdobności[49]. Paw pojawia się zawsze w bliskiej łączności z Hiacyntem:

na siedmiu strychach
hiacynt pada

ogrodnikowie cień wynieśli
jak hiacyntowy chiton pola

na siedmiu strychach
w złej peruce
umiera hiacynt barokowy
[…]
jak pawie
stają w złotych codach

46. Zob. Hans Biedermann, *Leksykon symboli*, przeł. Jan Rubinowicz (Warszawa: Muza, 2001), 269–270.

47. Hiacynt – przystojny książę spartański, w którym, jak to ujmuje Graves, "zakochał się nie tylko poeta Tamyris – pierwszy mężczyzna zalecający się do osoby tej samej płci – ale i sam Apollo, pierwszy z bogów opanowany tego rodzaju namiętnością" (Robert Graves, *Mity greckie*, przeł. Henryk Krzeczkowski (Warszawa: PIW, 1992), 82). W Hiacyncie zakochał się również Wiatr Zachodni, "którego opętała obłędna zazdrość o Apollina" (Graves, *Mity greckie*, 82). Gdy pewnego dnia Apollo uczył Hiacynta rzucania dyskiem, Wiatr Zachodni przechwycił dysk i skierował go tak, że Hiacynt został zabity. Z jego krwi wyrósł kwiat hiacynt, "na którego płatkach można odnaleźć pierwsze litery jego imienia" (Graves, *Mity greckie*, 82).

48. Tomasz Kaliściak poświęca motywowi Hiacynta podrozdział w swojej monografii *Katastrofy odmieńców*, 256–264. Co ciekawe, tytuł podrozdziału, "Scałowany przez hiacynt" otwiera zupełnie inne konteksty niż te przywoływane w mojej analizie. Kaliściak bowiem rozpatruje motyw hiacynta w charakterze homoerotycznej reprezentacji, która oczywiście jest u Czachorowskiego obecna, ale w omawianym wierszu moim zdaniem się nie aktualizuje.

49. Janusz Pelc, *Barok – epoka przeciwieństw* (Warszawa: Czytelnik, 1993), 39–40.

na siedmiu strychach
hiacynt
zbawia[50]

Przywołanie mitu o Hiacyncie, zabitym przez zazdrosnego, zakochanego Apolla, jest sygnałem ucieczki od ludzkiego świata uczuć, w którym panuje okrucieństwo, cierpienie i nieodwzajemniona miłość. Według Jadwigi Sokołowskiej, metamorfoza pozwala czuć się "'człowiekiem zwielokrotnionym', bogatszym o inne formy bytowania, ale jednocześnie boleśnie rozdartym pomiędzy wielością form istnienia i przemożnym dążeniem do jedności, do bytu niepodzielnego, spokojnego"[51]. Pojawia się tu "ów metafizyczny niemal niepokój, że prawdziwa istota człowieka wciąż jest ukryta pod całym balastem różnorodnych masek. A natura człowieka […] wciąż jest nierozszyfrowana"[52].

Owym bytem nierozdartym, niepodzielnym jest zieleń, byt roślinny. Czy w takim razie Czachorowski buduje obraz szczęśliwości pośmiertnej? Czy może mamy do czynienia ze swoistą idylliczną mistyką, z duszą radośnie obcującą ze światem, nieskrępowaną ciałem? Wszak "ogrodnikowie cień wynieśli / jak hiacyntowy chiton pola" i nie ma już twardej powłoki bytu. Być może chodzi tu o to, by oba warianty splatały się w swoistym, poetyckim opalizowaniu znaczeń.

Powrót do muzyki Bacha pomoże zrozumieć pewne motywy znajdujące się w wierszu. Bohdan Pociej podkreśla, że "myśl muzyczna Bacha zwraca się raz po raz ku 'podwójnej nieskończoności w naturze'"[53]. Bach zwraca się ku czemuś, co człowieka transcenduje, co wykracza poza rozumowanie i pojmowanie[54]. Wszak muzyka Bacha zakorzeniona jest w praktyce modlitwy. Taką modlitwą jest chorał protestancki, który w muzyce organowej baroku jest "muzycznym symbolem wiary"[55]. Ponieważ w muzyce religijnej Bacha postacią centralną jest Chrystus, "muzyczna teologia" Bacha, jak podkreśla Pociej, zbudowana jest na historii zstąpienia Boga na ziemię – na historii wcielenia, męki i śmierci, odkupienia i zmartwychwstania[56]. Możemy tu mówić o trzech przeżyciach sięgających "dna duszy": "poczuciu grzechu, świadomości łaski i nadziei odkupienia"[57]. "Egzystencja człowieka wierzącego, czyli człowieka dążącego do Boga, jest – pisze Pociej – jednym wielkim napięciem między aktualnym stanem zła a możliwością

50. Czachorowski, "wielka…", 108–111.
51. Jadwiga Sokołowska, *Dwie nieskończoności* (Warszawa: PIW, 1978), 63.
52. Sokołowska, *Dwie*…, 64.
53. Pociej, *Bach*…, 42–43.
54. Pociej, *Bach*…, 42–43.
55. Pociej, *Bach*…, 49.
56. Por. Pociej, *Bach*…, 52.
57. Por. Pociej, *Bach*…, 55.

osiągnięcia Dobra”[58]. Świadomość grzechu budzi pragnienie oczyszczenia się i dążenia ku górze. “Wiara jest nieustannym wysiłkiem i nieustanną, nigdy tu na ziemi niezaspokojoną tęsknotą. Spełnienie może nastąpić jedynie po śmierci. Śmierć jest Wielką Nadzieją wiary”[59].

I tak jak muzyka Bacha zawiera podwójną koncepcję czasu, tak motyw *Arcadia sacra* w wierszu Czachorowskiego ma dwa oblicza. Jedno z nich jest otwarte na nieskończoność, drugie “zamyka się w sobie”, wydaje się mistyczne. Jak twierdzi Sokołowska, *“Arcadia sacra* i *Arcadia profana* są w literaturze baroku próbą stworzenia azylu dla człowieka udręczonego niepewnością istnienia i tragizmem ludzkiej kondycji”[60]. *Arcadia sacra* jest ściśle związana z religią chrześcijańską i zgodnie z jej przesłaniem dostrzega potencjał szczęśliwego życia nie tylko w przyszłości pozagrobowej, ale również już w tu-i-teraz, a to dzięki przyjściu na świat Syna Bożego[61].

Od następnej strofy omawianego wiersza owa harmonia i jedność podana w systemie kontrapunktycznym zamienia się w istną wariację, wielotematyczną siatkę znaczeń i powiązań:

> którzy
> rąk jego nie dosłyszą
> na skrzyżach tępi seledynów
> międlą manowce martwych kroków
> powszednie pasje zamotanych[62]

Z jedności wyłania się wielość – zupełnie jak w teogonii orfickiej – a przecież omawiana fuga nosi miano orfickiej właśnie.

Według wierzeń orfickich[63] na początku była “jedność” – Chronos (czyli czas), z którego powstała dwójnia – Chaos i Eter. Z otchłani, którą Adam Krokiewicz nazywa Nocą lub Chaosem, wyłoniło się srebrne “jajo świata” (“byt”, przez niektórych utożsamiany z Księżycem). Kiedy “jajo świata” się rozdwoiło, “jego górna część utworzyła strop Nieba, a dolna zagłębie Ziemi, w środku zaś ukazało się światotwórcze bóstwo dwupłciowe – Fanes”[64] (przez niektórych utożsamiany

58. Pociej, *Bach*…, 55.
59. Pociej, *Bach*…, 52 i 55.
60. Sokołowska, *Dwie*…, 282.
61. Sokołowska, *Dwie*…, 282.
62. Czachorowski, “wielka…”, 109.
63. Zasadniczo istniały trzy teogonie orfickie. Skupiłam się na tej, która jest najbardziej rozpowszechniona – na rapsodycznej. Por. Adam Krokiewicz, *Studia orfickie* (Warszawa: Trzaska, Evert i Michalski, 1947), 39–44.
64. Krokiewicz, *Studia*…, 44.

z Dionizosem i Ozyrysem[65]; z gr. "widoczny", "jasny"), będący jednocześnie Erosem, czyli miłością. Po świecie Fanesa nastąpił świat Uranosa, po nim świat Kronosa, a po nim świat Zeusa. Co ciekawe, według Orfików historia stworzenia świata/światów oraz walki bogów z Tytanami pozostawiły ślady w skłonnościach natury ludzkiej. Krokiewicz tak o tym pisze:

> Zeus ukarał Kronosa, podobnie jak Uranosa ukarał Kronos (kastracja), za niesprawiedliwy ucisk potomstwa i potem zapytał się Nocy, co ma zrobić, ażeby "wszystkie rzeczy były jedną i równocześnie każda z nich była odrębna", usłyszawszy zaś, że musi wszystko otoczyć eterem i w środku zamieścić niebo, ziemię, morze oraz znaki niebieskie, połknął Fanesa (czyli cały świat fenomenalny) i zrodził z córką Korą Zagreusa, ogłosił go królem bogów i zapowiedział, że odda mu berło świata. Stało się jednak inaczej. Młodocianego Zagreusa rozszarpało i pożarło siedmiu Tytanów. Tylko serce uratowała Atena i z niego zrodził się Zagreus w osobie Dionizosa, syna Zeusa i Semeli. Zeus spalił Tytanów piorunem. Z ich prochów powstało nowe plemię ludzkie, w którym zmaga się dziedzictwo Zagreusa z dziedzictwem zbrodniczych tytanów, dobro ze złem, dusza z ciałem[66].

Orficy nauczali, że trzeba żyć tak, aby zniszczyć w sobie pierwiastki tytaniczne. Ciało było dla nich grobem duszy (stąd słynna gra słów – *soma* [gr. ciało] – *sema* [gr. grób]). Wierzyli, że nieśmiertelna dusza ludzka może albo zwyciężyć ciało, albo ulec jego namiętnościom. Zwycięstwo nad ciałem oznaczało nagrodę po śmierci człowieka, natomiast uleganie ciału mogło sprowadzić dwa rodzaje kary: wieczną lub czasową. W pierwszym przypadku dusza skazana była na wieczne męki, w drugim dusza wracała na ziemię i wstępowała w ciała nie tylko ludzkie, ale, co ciekawe, także roślinne i zwierzęce, z prawem tzw. koła narodzin[67]. Motyw pośmiertnego bytowania pojawi się w omawianym wierszu jeszcze kilkakrotnie. Niemniej jednak wydaje mi się, że tym, co wprowadza i spaja te wszystkie wątki, jest właśnie historia Orfeusza i misteriów orfickich.

Podobnie jak w przypadku Orfeusza czy Zagreusa i przywoływanego przez niego Ozyrysa, losem bohatera staje się śmierć przez rozczłonkowanie, rozszarpanie, przywołane przez Czachorowskiego w strofie:

> był żył – barocco – organista
> przydrożnik królestw białej fugi
> i poszarpany przez muzykę[68]

65. Por. Krokiewicz, *Studia*…, 44.
66. Krokiewicz, *Studia*…, 44.
67. Por. Krokiewicz, *Studia*…, 45.
68. Czachorowski, "wielka…", 109.

Niewątpliwie poeta odnosi się tu do Jana Sebastiana Bacha, mistrza wielotematycznych konstrukcji muzycznych. Zapowiada niejako sposób zawłaszczenia czasoprzestrzenią – tym razem proces ten odbędzie się z pomocą środków muzycznych. Ten fragment wiersza otwiera strofa, która następuje tuż po ostatnim "kontrapunkcie", będącym zarazem początkiem "epizodu":

> którzy
> rąk jego nie dosłyszą
> na skrzyżach tępi seledynów
> międlą manowce martwych kroków
> powszednie pasje zamotanych[69]

Można ją odczytać jako "interludium" albo "łącznik" między fragmentami "odtwarzającymi" kolejne przeprowadzenia "tematu" przez poszczególne "głosy" a dalszymi partiami wiersza, "odtwarzającymi" jakąś muzyczną formę "improwizacyjną". Skrzyże, manowce, pasje[70] – te słowa przygotowują nas na wejście w świat improwizacji i wariacji na poziomie muzycznym, syntaktycznym i semantycznym lub na kilku jednocześnie, jak w wersie: "niebieskie struny szarpią w kawie". Struny odnoszą nas do świata muzyki (niebieskie struny są tu niejako oznaką synestezji – połączenia dźwięków z kolorem); fakt, że nie wiemy, co szarpią, powoduje niespójność syntaktyczną; natomiast cały obraz strun szarpiących (coś) w kawie wydaje się niespójny semantycznie.

Fuga może być utworem instrumentalnym lub wokalnym, samodzielnym lub połączonym z preludium, toccatą, fantazją albo wchodzącym w skład większych utworów – suity, sonaty, symfonii, wariacji. W przypadku "wielkiej fugi orfickiej" dzieje się odwrotnie, fuga wydaje się zawierać elementy większe niż ona sama. Czachorowski używa specyficznego metaforycznego języka, aktualizującego poszczególne gatunki w kontekście "epizodu":

> kantaros szumi
> jak kantata
> […]
> księżyc
> opada chorałami
> […]
> po słonych progach
> kantor putto
> płacze partitę na ukłony

69. Czachorowski, "wielka…", 109.
70. Zob. *Mała encyklopedia muzyki*, 752.

o sarabanda
ile katedr

to kitaredos
tak meander
jak po witrażach ha-moll plącze
[…]

służka
w toccatach starych miast
skrzypi kołyskę[71]

"Słyszymy" kielich Dionizosa (kantaros), "szumiący" jak kantata, "widzimy" księżyc "opadający" chorałami, "słyszymy" cantor putto "płaczącego" partitę[72] "na ukłony", "widzimy" sarabandę[73], toccaty[74] "starych miast" i "witraże" *Mszy h-moll* Bacha. Jeżeli weźmiemy pod uwagę fakt, że czas jest zobrazowany przez linię melodyczną, a konstrukcja wiersza przedstawia przestrzeń, zobaczymy, jak bardzo "pokawałkowana" została czasoprzestrzeń naszej fugi. Wszystkie pojawiające się tu gatunki muzyczne były komponowane przez Jana Sebastiana. U Czachorowskiego tworzą one wszechkompozycję połączoną z misteriami orfickimi; są niejako wtopione w krajobraz "miasta liturgicznego", z jego polifonią budynków, katedr i witraży, a wszystko to spowija noc i tylko światło księżyca "opada chorałami".

rex memorensis
gwiazdę składa
bogini gwiezdnych kuluarów[75]

Poeta wprowadza drugi motyw – króla leśnego, kapłana, opiekuna świętego gaju Diany. Wraz z nim aktualizuje się pole znaczeniowe związane z nocą i księżycem – Rzymianie bowiem widzieli w Dianie boginię światła, niejako władczynię księżyca, albo też boginię nocy:

noc
brzmi w żałobie smutnych renów

księżyc
opada chorałami
dojrzałe grona arycyńskie[76]

71. Czachorowski, "wielka…", 109–110.
72. Partita – inaczej suita. Por. *Mała encyklopedia muzyki*, 750.
73. Zob. *Mała encyklopedia muzyki*, 873–874.
74. Zob. *Mała encyklopedia muzyki*, 1004.
75. Czachorowski, "wielka…", 109.
76. Czachorowski, "wielka…", 109.

Wraz z nocą pojawia się symbolika snu i śmierci:

boska przekracza cień hypnosa
w nagich aulodiach endymiona[77]

Boska (Diana?) przekracza "cień" Hypnosa, personifikacji snu, syna Nocy i brata śmierci, w aulodiach swego ukochanego. Jak pisze Kopaliński, Endymion był myśliwym, "którego Zeus na prośbę Diany obdarzył wieczną młodością, urodą i nieprzespanym snem w grocie góry Latmos, aby bogini mogła go swobodnie odwiedzać w każdą noc księżycową i całować do woli"[78]. Kopaliński dodaje, że "legenda Endymiona jest tylko obrazem jego śmierci albo w ogóle snu śmierci"[79]. Przy dźwiękach aulosu[80], podobnie jak kitary, odprawiano obrzędy związane z kultem Dionizosa. Znowu więc pojawia się główne bóstwo orfików – Dionizos, łączący niejako wątek snu i śmierci. Diana była również czczona jako bogini dzikiej zwierzyny. Czachorowski łączy wątek Króla Leśnego i świętego gaju Diany z dzikimi zwierzętami i muzyką Bacha:

dorycka nuta
akant strąca
rozwiewa gołąb w partyturach
i łamią flety w złotych pniach[81].

Dorycka, ciężka nuta strąca ozdobny liść akantu, gołąb rozwiewa partytury. Tu następuje rozbicie zestawienia nad sobą partii wokalnych i instrumentalnych. Zatracona zostaje przejrzystość dzieła i wertykalnych związków pomiędzy poszczególnymi partiami. Złamana zostaje gałąź ze świętego gaju, co oznacza śmierć dla intruza lub Króla Leśnego.

mgłą
idzie ołtarz zapomnienia

stara peruko
wiek śpi echo
        uderzą w twarz
        i twarz
        odpowie[82]

77. Czachorowski, "wielka…", 109.
78. Władysław Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury* (Warszawa: Oficyna Wydawnicza RYTM, 2003), 255.
79. Kopaliński, *Słownik*…, 255.
80. Zob. *Mała encyklopedia muzyki*, 60.
81. Czachorowski, "wielka…", 110.
82. Czachorowski, "wielka…", 110.

Sen, śmierć, zapomnienie tworzą zamkniętą przestrzeń związaną z uśpieniem czasu – "wiek śpi echo". Przywołana jest postać Echo, nieszczęśliwie zakochanej w Narcyzie, który z kolei zakochany w sobie zginął śmiercią samobójczą. Mimo snu czasu, Echo nadal odpowiada, głos ("twarz") rozprzestrzenia się w nicości.

"Szkarłatne buki" "pieszczone z bacha" otwierają znów pole skojarzeniowe związane ze świętym gajem:

potem
już tylko ogrodnicy
szkarłatne buki pieszczą z bacha

służka
w toccatach starych miast

skrzypi kołyskę
    święte sady

tyle jest jabłoń
    dwoje skrzypiec
i cztery biją klawesyny

ze świętych lasu
oto sarna
przenosi imię wielkiej stretty[83]

Końcowa część wiersza stanowi układ nakładających się na siebie "instrumentów" – zwierząt. Pojawiają się "święte sady", jabłoń, "dwoje skrzypiec", cztery "bijące" klawesyny (otwierające skojarzenie z *Koncertem na cztery klawesyny a-moll BWV 1065* Bacha). A "ze świętych lasu" – z gaju Diany – oto sarna przenosi "imię wielkiej stretty". W ten sposób Czachorowski ponownie powraca do idei harmonii w porządku kontrapunktycznym. Stretto to ostatnie przeprowadzenie imitacyjne tematu i odpowiedzi w fudze, mające charakter kadencyjny. Stretto jest z zasady punktem kulminacyjnym fugi. Tak dzieje się w omawianym wierszu:

potem
znów łania
    wiolonczela

i garb
tulący niebo bruku.[84]

83. Czachorowski, "wielka…", 110–111.
84. Czachorowski, "wielka…", 111.

Czachorowski tworzy metaforę wielości w jedni – oto niebo spotyka się z ziemią – po której następuje ostatnie przeprowadzenie "tematu" poprzedzone "kontrapunktem" i stanowiące "codę" całej fugi:

jak pawie
stają w złotych codach

na siedmiu strychach
hiacynt
zbawia[85]

Czachorowski powraca do motywu jedni, powstającej z wielości, która z kolei z owej jedni się wyłoniła. Hiacynt, który umarł, zbawia, pawie stoją w złotych codach. Niewątpliwie i tutaj pojawia się motyw orficki. Teogonia orficka zbiega się z kosmogonią i stanowi jeden z symboli stosunku, jaki zachodzi pomiędzy jednością i wielością. Orficy uważali, że wielość wyłania się z jedności, ale także do niej powraca i że wszystkie rzeczy są właściwie tożsame[86].

Motyw zbawienia rodzaju ludzkiego stanowi niejako centralny motyw fugi. Temat ten jedynie sygnalizowany na początku fugi poprzez pawie – symbole zmartwychwstania – jest zaktualizowany poprzez Hiacynta, z którego krwi, pośmiertnie wyrósł kwiat. Dołącza się tu motyw *Arcadia sacra*, omówiony szczegółowo powyżej.

W książce *Mity, sny i misteria* Mircea Eliade stawia pytanie, które z pewnością nurtowało Czachorowskiego: "W jaki sposób poezja liryczna podejmuje i kontynuuje mit?"[87] Eliade twierdzi, że "każda poezja jest próbą ponownego stworzenia języka, […], stworzenia nowego języka, osobistego i prywatnego, języka tajemnego, […] dążąca do odzyskania pierwotnej sytuacji rajskiej – sytuacji, gdy twórczość była spontaniczna […]; poeta ukazuje świat, jak gdyby był świadkiem kosmogonii"[88]. Zdaniem Michała Siewkowskiego, twórczość poetycka Czachorowskiego "może być przykładem podjęcia tego zadania"[89]. Czyżby? Czy rzeczywiście chodzi w tej twórczości o odzyskanie "sytuacji rajskiej" lub bycie "świadkiem kosmogonii"? Nawet pobieżna lektura "wielkiej fugi orfickiej" prowadziłaby do innych wniosków. Afirmacja pokawałkowania i daleko posuniętej dekonstrukcji znaczeń i sensów zestawione są tu w porządku kontrapunktycznym z wizjami (orfickiej) jedni, historii zbawienia (Jezus) i mitu metamorfozy (paw i Hiacynt). "wielka

85. Czachorowski, "wielka…", 111.
86. Por. Krokiewicz, *Studia*…, 41.
87. Mircea Eliade, *Mity, sny i misteria*, przeł. Krzysztof Kocjan (Warszawa: Wydawnictwo KR, 1994). 26.
88. Eliade, *Mity*…, 26.
89. Siewkowski, *Poetyckie*…, 59.

fuga orficka" jawi się tu raczej jako apoteoza chaosmosu w barokowej oprawie, jako poetycka wizja, która, by użyć frazy Tadeusza Peipera, "drga cała od zamieci metafor"[90]. Bardzo ciekawą sugestię dotyczącą tego, jak czytać jego "nieodgadnięte konstelacje", przekazuje sam Czachorowski: "Nawiązując do popularnego zarzutu niekomunikatywności poezji awangardy, do owych 'antyczytelnych nowoczesnych wydziwaczeń', to wydaje mi się, że rozwiązanie konfliktu jest bliskim kumplem problemów z teorii względności – trzeba przedtem dobrze poznać matematykę"[91]. Nie chodzi tu, jak chciałby Eliade, o bycie świadkiem kosmogonii, a raczej, jak ująłby to David Bohm, o odkrycie kwantowego potencjału rzeczywistości.

## Zakończenie

We wstępie do eseju o poezji Yeatsa Jerzy Jarniewicz zauważa, że w przeszłości (przedmodernistycznej) mit "służył poetom jako płaszczyzna porozumienia i podstawa dialogu z odbiorcą, oferując pewien zamknięty, gotowy obraz świata oraz system wartości akceptowany przez daną społeczność", i dodaje, że "poruszając się na obszarze pojęć, obrazów i wartości zawartych w micie, poeta mógł mówić językiem zrozumiałym dla odbiorców swej twórczości"[92]. U Czachorowskiego, jak pisze Piotr Kuncewicz, "piękno świata bywa […] uzyskane migawkowym, błyskawicowym spojrzeniem na świat przez szczelinę określonego mitu"[93]. Wydaje się, że w "wielkiej fudze orfickiej" mit nie tworzy gotowego ani zamkniętego obrazu świata. Komunikaty, jakie wysyła poeta w stronę czytelnika, są niejednokrotnie niezrozumiałe, a podążanie za kolejnymi obrazami może, choć nie musi, powodować zmęczenie, swojego rodzaju "przebodźcowanie".

Michał Sprusiński pisał, że liryka Czachorowskiego "była światem […] tworzonym poprzez mnożenie obrazów, których symultanizm to równoczesność wielu momentów chaosu, destrukcji, rozpadu"[94]. W moim odczuciu, ukazywanie/ewokowanie rozpadu, afirmacja nielinearnego porządku, są konieczne po to, by zacząć mówić i myśleć nowym językiem. Jak pokazuje historia współczesnej muzyki – zwłaszcza zagadnienia aleatoryzmu, atonalności i "muzyki tego, co się dzieje" (John Cage) – gdy pozwalamy by nadmiar bodźców mentalnych doprowadził do swoistego "przeciążenia systemu", możemy doświadczyć stanu, który

90. Tadeusz Peiper, "Metafora teraźniejszości", w: *Tadeusz Peiper, Pisma wybrane* (Wrocław: Ossolineum, 1979), 34.

91. Jan Marx, *Gry krytyczne* (Warszawa: KAW, 1985), 6.

92. Jerzy Jarniewicz, *W brzuchu wieloryba. Szkice o dwudziestowiecznej poezji brytyjskiej i irlandzkiej* (Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 2001), 15.

93. Kuncewicz, "Kontrowersje…", 25–26.

94. Michał Sprusiński, "Liryka i uroki *Śpiewającego obelisku*", *Twórczość*, 10 (1968), 126.

uwrażliwia nas na odbieranie sygnałów nowej rzeczywistości – rzeczywistości po katastrofie i po ładzie, poza katastrofą i poza ładem[95]. Być może "wielką fugę orficką" należy czytać na głos, tak jak Cage czytał swój *Wykład o niczym*. Wszak, jak pisze Siewkowski, poezja Czachorowskiego to poezja "pod głośne czytanie"[96]. Być może dopiero wtedy aktualizują się znaczenia, o których pisałam. Niewykluczone, że aktualizują się inne, te osobiste i indywidualne, których nie sposób objąć w tym eseju. Za pomocą "syntaksy aluzji" oraz synchronizacji i zamierzonej asynchronizacji wzorców percepcyjnych, aksjologicznych i etycznych, komponuje Czachorowski, "hiacynt barokowy", nowoczesną fugę, której interpretacja jest nieskończona podobnie jak nieskończona jest ilość wzajem do siebie odwołujących intertekstowych odniesień.

95. Por. Siewkowski, *Poetyckie*…, 54.
96. Siewkowski, *Poetyckie*…, 179.

# Bibliografia


Biedermann, Hans, red. *Leksykon symboli*, przeł. Janusz Rubinowicz. Warszawa: Muza, 2000.

Biernacka, Barbara. "Malarz psychicznego klimatu". *Nowe Książki*, 14 (1960), 858–859.

Czachorowski, Stanisław Swen. "wielka fuga orficka". W: *Wieczerza ludzka*, 108–111. Warszawa: Czytelnik, 1977.

Eliade, Mircea. *Mity, sny i misteria*, przeł. Krzysztof Kocjan. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1994.

Graves, Robert. *Mity greckie*, przeł. Henryk Krzeczkowski. Warszawa: PIW, 1992.

Głowiński, Michał. "Poszukiwania językowe". *Twórczość*, 8 (1958), 139–142.

Hejmej, Andrzej. *Muzyczność dzieła literackiego*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2001.

Janicka, Krystyna. *Światopogląd surrealizmu*. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1985.

Jarniewicz, Jerzy. *W brzuchu wieloryba. Szkice o dwudziestowiecznej poezji brytyjskiej i irlandzkiej*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 2001.

Jastrzębski, Zdzisław. "Ostatni klasyk awangardy". *Więź*, 10 (1960), 141–147.

Kaliściak, Tomasz. *Katastrofy odmieńców*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2011.

Kopaliński, Władysław. *Słownik mitów i tradycji kultury*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza RYTM, 2003.

Krassowski, Maciej. *Granice sensu. Szkice o poezji polskiej*. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza, 1980.

Krokiewicz, Adam. *Studia orfickie*. Warszawa: Trzaska, Evert i Michalski, 1947.

Kuncewicz, Piotr. *Cień ręki. Szkice o poezji*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1977.

Kuncewicz, Piotr. "Człowiek, natura, demony". W: *Samotni wobec historii*. Warszawa: Czytelnik, 1967.

Kuncewicz, Piotr. "Kontrowersje poety. (O poezji Swena Czachorowskiego)." W: *Cień ręki. Szkice o poezji*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1977.

Lipski, Jan Józef. "Asocjacje i sens." *Twórczość*, 6 (1967), 111–115.

Łukasiewicz, Jacek. "Ballada o dobrym katarynku." *Współczesność*, 16 (1964), 9.

Marx, Jan. *Gry krytyczne*. Warszawa: KAW, 1985.

Pascal, Blaise. *Rozważania ogólne nad geometrią*, przeł. Mieczysław Tazbir. W: *Rozprawy i listy*. Warszawa: Pax, 1962, 379–392.

Peiper, Tadeusz. "Metafora teraźniejszości". W: *Pisma wybrane*, 34–46. Wrocław: Ossolineum, 1979.

Pelc, Janusz. *Barok – epoka przeciwieństw*. Warszawa: Czytelnik, 1993.

Pieńkosz, Konstanty. "Swena poezja niemożliwa". *Poezja*, 7/8 (1976), 66–76.

Pociej, Bohdan. *Bach – Muzyka i wielkość*. Kraków: PWM, 1972.

Siewkowski, Michał. *Poetyckie światy Stanisława Swena Czachorowskiego*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2004.

Sławiński, Janusz. "Próba porządkowania doświadczeń". W: *Przypadki poezji*. Kraków: Universitas, 2001.

Sokołowska, Jadwiga. *Dwie nieskończoności*. Warszawa: PIW, 1978.

Sprusiński, Michał. "Haftowana poezja czy dłuto w studni możliwości?" *Poezja*, 6 (1969), 71–78.

Sprusiński, Michał. "Liryka i uroki 'Śpiewającego obelisku'". *Twórczość*, 10 (1968).

Szymański, Wiesław Paweł. "Hiacynt barokowy". *Życie Literackie*, 4 (1967), 8.

Śledziński, Stefan, red. *Mała encyklopedia muzyki*. Warszawa: PWN, 1981.

Trznadel, Jacek. "Mitu doskonalenie". W: *Róże trzecie. Szkice o poezji współczesnej*. Warszawa: PIW, 1966, 132–145.

Wilkoń, Aleksander. "Czachorowskiego świat własny". *Życie Literackie*, 36 (1964), 9.

Maria Janoszka
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Humanistyczny
https://orcid.org/0000-0003-2353-7364

*Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura*
*Er(r)go. Theory–Literature–Culture*
Nr / No. 44 (1/2022)
*paliwo/energia/kultura*
*fuel/energy/culture*
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.12563

# Pytania o wartość
# Ekonomiczne uwikłania jednostki i języka w *Wyznaniach* Jeana-Jacques'a Rousseau

## Questioning the Worth. Economic Entanglement of the Self and Language in Jean-Jacques Rousseau's Confessions

This article discusses the multiple ways in which the *Confessions* by Jean-Jacques Rousseau evokes finances, income, loss, and the worth of money itself. Born in the lower class, Rousseau vividly portrays the struggles caused by the 18th-century economy, which became one of the most important topics in his *oeuvre*. He treats money with intense ambivalence, accusing it of having a delinquent effect on society and each human being, while longing for a steady income with no need for work. On the other hand, he depicts money not as a measure of worth but as an empty sign that can be seen as a metaphor for the conventional nature of language. These observations pose questions how societies form their notion of worth and value.

Keywords: Jean-Jacques Rousseau, *Confessions*, economics and literature, autobiography, worth and value

*Nikt nie potrafi opisać życia*
*człowieka poza nim samym*[1].
*– Jean-Jacques Rousseau*

## W obronie własnej

Genialny samouk, którego koncepcje filozoficzne, polityczne i oświatowe tworzą trwały fundament myśli europejskiej, osiągnięcia literackie rewolucjonizują zaś XVIII-wieczną francuszczyznę – a za nią inne języki – w zakresie wyrażania uczuć i doświadczania natury, słusznie uchodzi za jednego z najbardziej

1. Jean Jacques Rousseau, "[Historia życia wewnętrznego]", przeł. Bronisław Baczko, w: *Filozofia francuskiego Oświecenia*, wyboru dokonał, wstępem i przypisami opatrzył Bronisław Baczko (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1961), 352.

ekscentrycznych intelektualistów w dziejach Europy z uwagi nie tylko na swe liczne ekstrawagancje i pogardę dla konwencji społecznych, lecz także na silnie paradoksalny charakter głoszonych koncepcji oraz nierzadko ich sprzeczność z jego własnym stylem życia. Paradoksy Jeana-Jacquesa Rousseau, wskazywane zresztą wielokrotnie jeszcze w XVIII wieku[2], wynikają zdaniem Bronisława Baczki z trafnej diagnozy napięć charakteryzujących i rzeczywistość, i człowieka, który w niej funkcjonuje: "Paradoks własnej sytuacji staje się dla Jana Jakuba świadectwem i formą wyrażenia dramatu moralnego całej ludzkości uwikłanej w zło, które sama wytworzyła"[3]. Z tych ambiwalencji wyrasta również nowatorski styl mówienia o sobie – konstytuują go *Wyznania*, pierwsza nowoczesna autobiografia, u której podstaw stoi nie pragnienie dania świadectwa swoim czasom, lecz wyartykułowane z narcystyczną pychą (jak wydawało się współczesnym) odsłonięcie własnego "ja" w całym jego skomplikowaniu, zmienności i niedoskonałości.

Jean Starobinski zauważa, że autobiograficzny projekt Rousseau nie jest inspirowany tylko chęcią zgłębienia zakamarków własnego wnętrza i nadania mu rysów indywidualnych w akcie samopoznania, lecz przede wszystkim patronuje filozofowi imperatyw stworzenia portretu samego siebie na użytek czytającej publiczności[4], motywowany między innymi pogłębiającą się manią prześladowczą. Liczne cytaty z *Wyznań* potwierdzają, jak bardzo zdialogizowana jest narracja dzieła i do jakiego stopnia Rousseau potrzebuje obecności publiczności, którą widzi przede wszystkim w roli sędziego. *Wyznania* wraz z kolejnymi autoportretami pisarza[5] stają się próbą oczyszczenia z niejasnych zarzutów formułowanych pod jego adresem przez "klikę holbachistów" (grono encyklopedystów, z którymi Rousseau utrzymywał początkowo przyjazne stosunki, między innymi Denisa Diderota, Paula d'Holbacha, Friedricha Melchiora Grimma, Jeana d'Alemberta[6])

2. Jeden z pamflecistów, Charles Borde, nazywa Rousseau w biblijnie stylizowanym P*roroctwie* posiadającym "dar niekonsekwencji […] profesorem paradoksu". Cyt. za: Ewa Rzadkowska, "Wstęp", w: *Jan Jakub Rousseau, Nowa Heloiza*, przeł. i oprac. Ewa Rzadkowska (Wrocław [i in.]: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1962), XLIX.

3. Bronisław Baczko, "Paradoksy russoistyczne", w: Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna* [i in.], przeł. Bronisław Baczko [i in.], oprac. i wstępem oraz przypisami opatrzył Bronisław Baczko (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1966), XXXV.

4. Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda oraz siedem esejów o Rousseau*, przeł. Janusz Wojcieszak (Warszawa: Wydawnictwo KR, 2000), 219–221.

5. Następny taki tekst, tworzony w coraz większym napięciu emocjonalnym, stanowią *Dialogi. Rousseau sędzią Jana Jakuba*; z kolei w *Przechadzkach samotnego marzyciela* pragnienie wpłynięcia na czytelników nieco traci na intensywności. Michał Warchala, "Rousseau, Diderot i narodziny autentyczności", *Teksty Drugie*, 1–2 (2006), 221.

6. Intuicje Rousseau miały pewne poparcie w faktach, gdyż jako krytyk rozumu czy osiągnięć kulturowo-cywilizacyjnych sprzeciwiał się najistotniejszym wartościom oświecenia, warto zaś zwrócić uwagę, że ten głos potępienia pojawił się w połowie XVIII wieku, gdy realizacja programu rozpowszechniania nowego paradygmatu myślenia o świecie napotykała we Francji

i innych prześladowców, których liczba ciągle się powiększa, a ich wpływy, jak sądzi Jean-Jacques Rousseau, sięgają daleko poza Francję.

Oddziaływanie czynników zewnętrznych na jednostkę jest w *Wyznaniach* niezwykle istotne i w napięciu pomiędzy tym, co indywidualne, a naciskiem otoczenia bliższego czy dalszego, warunków społecznych, politycznych, ekonomicznych, kulturowych bądź religijnych kształtuje się – ciągle zmienna – sylwetka Jana Jakuba portretowana w jego pismach autobiograficznych. Wydaje się, że – z konieczności ograniczone – prześledzenie w *Wyznaniach* artykulacji wątków związanych z zagadnieniami finansowymi (pieniądz, dochody, wydatki, dług, renta, pożyczka, zysk, strata, wartość) może ukazać interesujące napięcia między ekonomicznymi uwikłaniami jednostki a utopijnym pragnieniem niezależności, skutkującym paradoksalną syntezą sprzecznych idei i zachowań, lecz pozwala też wyeksponować kwestię zbieżności pomiędzy wymianą handlową a wymianą symboliczną, która jest dla Rousseau wyraźnie widoczna. Okazuje się bowiem, że stosunek filozofa do pieniądza w funkcji symbolu pewnej wartości nie zawiera się jedynie w krytyce jego społecznej roli jako narzędzia władzy lub opresji, lecz ewokuje również pytania o zasadę ustalania tej wartości, a co za tym idzie – także o relację łączącą znak i znaczenie.

## Paradoksy realności

Lektura *Wyznań* pod kątem wątków ekonomicznych dostarcza bogatego materiału ilustracyjnego do badań nad sytuacją młodego przedstawiciela stanu trzeciego, urodzonego w 1712 roku w Genewie w rodzinie rzemieślniczej. Młody Rousseau, spędzający wczesną młodość pod opieką preceptora lub ciotki, musi – wzorem tysięcy innych – zdobyć sobie zawód, który pozwoli mu na utrzymanie. Zarówno staż w kancelarii pisarza miejskiego, jak i rytownictwo okazują się jednak okrutnym przymusem, do którego przyszły autor *Umowy społecznej* nie potrafi się nagiąć.

Terminowanie w zakładzie rzemieślniczym pozwala mu dodatkowo doświadczyć przemocy fizycznej i ekonomicznej: lichej płacy, za którą odwdzięcza się lichą pracą, towarzyszy jednocześnie atmosfera ubóstwa intelektualnego, a normą jest

jeszcze ciągłe przeszkody (wymowny przykład stanowią szykany wobec encyklopedystów, m.in. Diderota). Odrębność myśli Rousseau w tak istotnych kwestiach została uznana za zdradę środowiska *philosophes*, które – mimo że samo dość zróżnicowane wewnętrznie – pielęgnowało ideę solidarności grupowej. Wyjątkowo ostro idee Jana Jakuba zwalczał Voltaire. Tadeusz Żeleński (Boy), "Od tłumacza", w: *Jean Jacques Rousseau, Wyznania*, przeł. i wstępem opatrzył Tadeusz Boy-Żeleński (Kraków: Zielona Sowa, 2003), 11–13; Warchala, "Rousseau, Diderot i narodziny autentyczności"…, 207.

lekceważący, upokarzający stosunek pryncypała do uczniów. Ten epizod biograficzny Rousseau ukazuje jako czas degeneracji własnego "ja": "Tyrania majstra doprowadziła mnie w końcu do znienawidzenia pracy, którą byłbym inaczej polubił, i zaszczepiła mi przywary, których byłbym nienawidził, jak kłamstwo, próżniactwo, kradzież" (W, 40)[7].

Jednocześnie przyszły autor *Emila* właśnie wtedy pada ofiarą oskarżenia, które odkrywa mu nieznany wcześniej aspekt wartości pieniądza:

> Rytowałem medale służące mnie i towarzyszom jako rodzaj odznaki rycerskiej. Pryncypał zdybał mnie przy tej kontrabandzie i oćwiczył niemiłosiernie, powiadając, że zaprawiam się do fałszerstwa, bo medale miały herby Rzeczypospolitej. Mogę przysiąc, że nie miałem żadnego pojęcia o fałszywej monecie, a bardzo słabe o prawdziwej; lepiej wiedziałem, jak się wyrabia asy rzymskie niż nasze trzygroszówki (W, 40).

To sytuacja bardzo podobna do tej, którą Starobinski wskazuje jako pierwszy doświadczony przez młodego Rousseau skandal niesprawiedliwości i rozziew w komunikacji między jednostkami – do oskarżenia o zniszczenie grzebienia opiekunki, bezlitośnie ukaranego mimo protestów i obrony własnej niewinności (W, 31–32): "Raj – komentuje ten epizod uczony – zniknął. Raj oznacza bowiem wzajemną przejrzystość sumień, wzajemne zaufanie i porozumienie. Świat jako taki zmienia wygląd i zasnuwa się mgłą"[8]. Widziane ze znacznego oddalenia czasowego podejrzenia majstra wpisują się w ów długi łańcuch nieporozumień i fałszywych zarzutów, których nie można skutecznie odeprzeć, zapoczątkowany tajemniczym zniszczeniem grzebienia. Dodatkowo ponownie unicestwiona zostaje tu niewinność Jana Jakuba, nieświadomego do tej pory istnienia procederu bicia fałszywej monety. Drastyczna niewspółmierność intencji i kary podważa wiarę w przejrzystość zasad definiujących ludzką rzeczywistość i transcendentne umocowanie wartości.

Scena ta zdaje się z jednej strony eksponować sakralny charakter pieniądza, którego fałszowanie zakrawa na świętokradztwo, z drugiej zaś negować jego wartość samym istnieniem możliwości podrabiania. Kradzież środków płatniczych jest zresztą dla młodego Rousseau nie do pomyślenia – w przeciwieństwie do podbie-

7. Wszystkie cytaty podaję za wydaniem: Jean Jacques Rousseau, *Wyznania*, przeł. i wstępem opatrzył Tadeusz Boy-Żeleński (Kraków: Zielona Sowa, 2003).

8. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau…*, 17. Marek Bieńczyk dodaje: "Tragedią Russowskiej przejrzystości jest przeto to, że pozostaje ona w swej niewinności bezbronna; nie może chronić się przed zasłonięciem, przed zaciemnieniem, które przynoszą niewstrzymane dzieje ludzkie, kłamliwy osąd innych; przejrzystości tej spojrzenie innych nie umie i nawet nie chce dostrzec". Marek Bieńczyk, *Przezroczystość* (Kraków: Znak, 2007), 29.

rania żywności lub innych drobiazgów. Zbyt wielkie tabu ciąży na pieniądzach i kosztownościach, wzbudzają też zbyt wielki lęk przed karą:

> […] były tam [w zamykanym na klucz warsztacie majstra – M.J.] skrzynki z odpadkami złota i srebra, klejnociki, rzadkie pieniądze. Jeżeli miałem kiedy parę groszaków w kieszeni, to było dużo, mimo to nie tylko nie ruszyłem nigdy tych skarbów, ale nie przypominam sobie nawet, abym je kiedy obrzucił pożądliwym spojrzeniem: widok ich budził we mnie więcej grozy niż przyjemności. […] Łączyły się z tym pojęcia hańby, więzienia, kary, szubienicy, które wystarczały, aby mnie przerazić. […] Arkusik ładnego papieru do rysowania kusił mnie więcej niż pieniądz, za który mógłbym dostać całą ryzę. (W, 43)

Strach przed karą, jak podkreśla Jan Jakub, jest rezultatem wychowania, szacunek dla monety wynika więc ze zinternalizowania określonych norm i zakazów, nie zaś z intuicyjnie przeczuwanej wartości ludwika czy franka. Dodatkowo zaobserwować możemy tu znaczące przesunięcie: określony przedmiot interesuje Rousseau bardziej niż środki, za które mógłby nabyć go w większej liczbie, wydaje się więc, co potwierdzą kolejne wypowiedzi filozofa, że pieniądz niejako oddziela go od pożądanego obiektu.

Oscylacja między pragnieniem zabezpieczenia finansowego i wygodnego życia a buntem wobec ograniczających norm życia społecznego i aktów łaski ze strony możnych jest bardzo wyraźna w całym tekście *Wyznań*. Rousseau wielokrotnie potępia bogactwo z uwagi na jego zniewalający charakter; w 1752 roku drogę do stabilizacji, czyli pensję królewską zaoferowaną mu po sukcesie opery *Wróżek wiejski*, odrzuca jako nieakceptowaną formę zależności (W, 300). Podejmowane w młodości wysiłki zmierzające do zapewnienia sobie przyzwoitych dochodów wydają się żałosne: Jan Jakub jakby celowo mnoży przykłady własnego braku przedsiębiorczości, a nawet i jakichkolwiek zdolności, które w zaskakujący sposób mieszają się z poczuciem dumy i przeznaczenia do wyższych celów. Ów brak inicjatywy uwypukla również charakter stosunków społecznych panujących w Genewie, Sabaudii czy we Francji. Jak wiadomo, stosunki te oraz dominującą rolę pieniądza Rousseau będzie ostro krytykował w swych pismach filozoficznych i publicystycznych, obnażając iluzoryczność znaczenia relacji finansowych jako spoiwa społecznego[9].

Momentem przełomowym w egzystencji Rousseau staje się swoiste "objawienie" doznane w 1749 roku w drodze do Vincennes, wywołane lekturą ogłoszenia o konkursie Akademii w Dijon na najlepszą rozprawę rozważającą kwestię znaczenia rozwoju sztuk i nauk. To właśnie wtedy Rousseau formułuje pierwsze zarysy swej doktryny społeczno-politycznej, którą rozwijać będzie w obu rozprawach

9. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau…*, 40; Jochen Hörisch, *Orzeł czy reszka. Poezja pieniądza*, przeł. Jadwiga Kita-Huber, Steffen Huber (Kraków: Universitas, 2010), 237.

i *Umowie społecznej*; jest to też punkt wyjścia do przyszłej reformy własnego życia, by było ono kompatybilne z głoszonymi ideami. Prowadzona wcześniej egzystencja: dostosowanie do norm regulujących funkcjonowanie elit towarzyskich i intelektualnych, nadzieje na karierę w ramach tej rzeczywistości, zostaje odrzucona[10]. Wtedy też filozof rezygnuje z funkcji kasjera generalnego dzierżawcy podatków, Louisa Claude'a Dupina de Francueila. Pozostawiona na krótko pod opieką Rousseau prywatna kasa Francueila staje się źródłem głębokich lęków i wreszcie choroby Jana Jakuba: "Troski, niepokoje, o jakie mnie przyprawił ten depozyt, dały mi uczuć, że nie jestem stworzony na kasjera; i nie wątpię, iż zgryzoty, przebyte przez czas tej nieobecności, przyczyniły się do choroby, w jaką wpadłem za jego [Francueila – M.J.] powrotem" (W, 285). Cierpienia fizyczne stają się tu katalizatorem ważkich decyzji: uaktywniona choroba pęcherza czy też cewki moczowej, dręcząca Rousseau całe życie, i przekonanie o rychłym zgonie odgrywają istotną rolę w reorganizacji własnej egzystencji w duchu nowo powziętych ideałów:

> Wyrzekłem się na zawsze wszelkiej myśli o majątku i karierze. Umyśliwszy spędzić w niezależności i ubóstwie resztę dni, które mi zostały, wytężyłem wszystkie siły, aby skruszyć kajdany opinii i aby nieustraszenie czynić to, co mi się wyda dobre, nie troszcząc się zgoła o sąd ludzi. Przeszkody, które trzeba mi było zwalczyć, i wysiłki, które poniosłem, aby odnieść nad nimi triumf, są wprost nie do wiary. Powiodło mi się o tyle, o ile to było możliwe, a więcej, niż sam się spodziewałem. (W, 286)

Fragment ten akcentuje nie tylko argumenty przemawiające za porzuceniem pracy dla urzędu szczególnie znienawidzonego przez francuski lud[11], istotne z perspektywy zachowania autentyczności własnego wizerunku, koherencji głoszonych idei i przejawianych zachowań. Rousseau podkreśla też silnie przekonanie o swej wyjątkowości i randze powziętej decyzji, z którą niemal nic w historii ludzkości nie może się mierzyć. Zwraca również uwagę kwestia demonstracyjności wyzwania rzuconego opinii publicznej[12] – Rousseau sugeruje tu całkowite z nią zerwanie, odrzucenie jej wpływu, choć, jak udowadniają *Wyznania* i *Dialogi*, to właśnie w jej oczach Jan Jakub pragnie zyskać zrozumienie i z jej strony oczekuje oczyszczającego wyroku.

Zakwestionowanie norm i oczekiwań wyznaczających ramy kultury francuskiej połowy XVIII wieku jest gestem potwierdzenia własnej podmiotowości,

10. Ewa Rzadkowska, "Wstęp", w: Jan Jakub Rousseau, *Wyznania (wybór)*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy), oprac. Ewa Rzadkowska (Wrocław [i in.]: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1978), XXXV.

11. W *Wyznaniach* Rousseau relacjonuje również pierwszy, pamiętny moment bezpośredniego kontaktu z nędzą francuskiego chłopa, który zmuszony jest ukrywać swoje rzeczywiste dochody, by nie padły ofiarą chciwości poborców podatków (W, 139).

12. Baczko, "Paradoksy russoistyczne"…, XXVIII.

której charakter, jak zdaje się sądzić Rousseau, ujawniają bardziej jego pisma filozoficzne niż współegzystencja z wielkim światem Paryża. Próba wyzwolenia się z ekonomicznych uwikłań (nie do końca udana, jak się okaże) w tym momencie jest do jakiegoś stopnia tożsama z zawieszeniem komunikacji, a więc wymiany symbolicznej, z kręgami towarzyskimi i intelektualnymi stolicy.

Mimo tej wielokrotnie deklarowanej pogardy dla majątku i pieniędzy Rousseau w *Wyznaniach* z dużą skrupulatnością przytacza jednak informacje o dochodach lub kosztach poniesionych w danej sytuacji, stratach, długach własnych bądź cudzych; nierzadko też podkreśla swe rozczarowanie brakiem wymiernych korzyści czerpanych z zawartej znajomości. Natężenie tych motywów jest na tyle duże, że zwraca uwagę i nie wydaje się tylko wynikiem ujmowania w narracji autobiograficznej wszystkich aspektów egzystencji – od życia duszy po sprawy materialne. Bardzo znacząca jest zresztą deklaracja Rousseau, którą odnajdziemy już w I księdze i do której wypadnie jeszcze wrócić: pogardę dla pieniędzy filozof łączy z wielkim skąpstwem (W, 44). Zapewne właśnie skąpstwo pozwala wytłumaczyć to częste nawracanie wyliczeń i rozliczeń, przeplatane nieraz informacjami o rezygnacji z proponowanego dochodu czy innych aktach bezinteresowności i licznych zawodach, których Jan Jakub co chwilę doznaje; podobnie nasilająca się mania prześladowcza skutkuje częstym przywoływaniem finansowych szczegółów relacji z otoczeniem, co ma akcentować moralną wyższość filozofa nad prześladującymi go wrogami i jego krystaliczną uczciwość, której uczestnicy spisku przeciwstawiają niecne, niczym niepoparte oskarżenia.

Straty finansowe Rousseau wynikające na przykład z niedotrzymania przez partnera umowy opiewają na wysokie kwoty: opera paryska bezprawnie przywłaszcza sobie tekst *Wróżka wiejskiego*, początkowo nie płacąc autorowi tantiem; zaangażowanie w prace encyklopedystów nie zostaje w żaden sposób wynagrodzone; księgarze europejscy są skąpi i nieuczciwi. Nawet przyjacielskie stosunki z dobroczyńcami – paniami d'Epinay czy d'Houdetot – przynoszą nie korzyści, lecz pokaźne wydatki – na ich służbę, która za każdą usługę oczekuje odpowiedniej zapłaty.

Nawracające skargi na trudności z uzyskaniem należnego wynagrodzenia za pracę czy zwrotu poniesionych kosztów eksponują również problem pierwszorzędnego znaczenia w twórczości Rousseau: kwestię sprawiedliwości, która – jak pisze w *Rozprawie o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* – zniknęła ze stosunków społecznych wraz z pojawieniem się pojęcia własności prywatnej[13]. Drastyczne nierówności dające się obserwować zarówno w społeczeństwie francuskim, jak i w republikańskiej Szwajcarii dehumanizują relacje międzyludzkie

13. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau…*, 347–348.

i degenerują same jednostki. Niesprawiedliwość to także jeden z objawów choroby systemu (czy świata), który traci swą przejrzystość i czytelność.

Po niespokojnych latach paryskich idealnym stanem jest bowiem dla Rousseau separacja od świata zewnętrznego i cicha, bezczynna egzystencja ustabilizowana dzięki posiadaniu stałego, małego, lecz wystarczającego dochodu – z renty lub pensji. Takiego stanu Rousseau doświadcza na krótko w kantonie berneńskim, gdzie osiedla się na Wyspie św. Piotra na jeziorze Biel (fr. Bienne). Na krótki czas troski finansowe zostają uśmierzone, Jan Jakub nie musi też obawiać się prześladowań ani podejmować żadnej pracy poza porządkowaniem archiwum, które będzie służyć mu pomocą podczas pisania *Wyznań*. Przebywając zaś w otoczeniu nieskalanej natury, może spędzać dni na jej kontemplacji i doświadczaniu czystej egzystencji: "Wykrzykiwałem niekiedy z rozczuleniem: 'O naturo, o moja matko, otom jest pod twą jedyną strażą! Nie ma tu przebiegłego i zdradliwego człowieka, który by się wciskał między ciebie a mnie'" (W, 500–501). Świat bez człowieka (i bezpośredniej obecności pieniądza) jest światem bezpiecznym, bez konfliktów i napięć, to świat idealnej przejrzystości, której nic nie zaburza. Idylliczny obraz samotnych wędrówek filozof utrwali później w *Przechadzkach samotnego marzyciela*, pozostawiając materialny zapis doświadczenia czystej egzystencji i czystej autentyczności:

> Skrajną postacią tej ostatniej – zauważa Michał Warchala – jest w przypadku Rousseau 'poczucie istnienia' (*sentiment de l'existence*) będące pragnieniem czystej, niezapośredniczonej samoobecności, wolnej od 'zewnętrznych', 'obcych' elementów, która funkcjonuje jako zarazem punkt wyjścia, źródło nowego 'prawa natury' i punkt dojścia, *summum bonum,* do którego zmierza wszelkie doświadczenie[14].

## Ekonomia znaku, ekonomia literatury

Znaczenie zagadnień ekonomicznych w *Wyznaniach* nie ogranicza się jednak jedynie do licznego zbioru informacji o materialnych warunkach egzystencji, troskach wynikających z braku stabilności bądź nieumiejętności zapewnienia sobie stałego dochodu czy o upokorzeniu w sytuacji zależności od czyjejś łaski przy jednoczesnym poszukiwaniu tego rodzaju oparcia. Jeszcze w I księdze Rousseau zatrzymuje opowieść o wczesnych latach młodości, by dłuższą refleksję poświęcić swemu stosunkowi do pieniędzy:

> Nigdy pieniądz nie wydawał mi się rzeczą tak cenną, za jaką go uważają. Co więcej, nigdy nie wydał mi się przedmiotem zbyt poręcznym; nie służy do niczego sam przez się,

14. Warchala, "Rousseau, Diderot i narodziny autentyczności"…, 208–209.

> trzeba go dopiero zmienić na coś, aby się nim cieszyć. Trzeba kupować, targować się, często być oszukanym, dobrze płacić za lichą usługę. Pragnę, aby każda rzecz była w dobrym gatunku – za pieniądze mogę być pewny, że dostanę lichą. Płacę drogo za świeże jajko, okazuje się zleżałe; za piękny owoc, jest zielony; za dziewczynę, jest zarażona. […] Musiałbym wchodzić w najgłupsze szczegóły, gdybym chciał malować wstyd, odrazę, utrapienia, wszelakiego rodzaju ohydy, których zawsze doznawałem, gdy chodziło o wydanie pieniędzy dla siebie czy dla drugich. (W, 44)

Z perspektywy Rousseau moneta jest więc przedmiotem o wartości wtórnej, nadawanej w sposób relacyjny, gdyż punktem odniesienia dla niej jest zawsze jakiś towar. Drugim członem owego równania staje się określona rzecz. Pieniądz wydaje się zatem niejako znaczeniowo pusty, a jego wartość ustalana jest ciągle na nowo i zyskuje odpowiedni charakter tylko przez porównanie. Dodatkowo, poniekąd wbrew tej semiotycznej pustce, w cytowanym opisie *pecunia* nabiera cech wręcz abiektalnych, jak gdyby ciało filozofa buntowało się przeciwko puszczaniu monety w obieg; możliwość nasycenia pragnienia wejścia w posiadanie danego przedmiotu zdaje się napawać wstrętem, nie radością, a pieniądz kojarzony jest tu jakby z upadkiem i skazą.

Jest to więc środek wymiany w podwójnym sensie – jako element transakcji handlowej, lecz także jako element wymiany symbolicznej, metafora relacji między słowem a rzeczą, negocjowania sensu. Podobne ujęcie problemu wartości odnajdziemy również w *Emilu*, gdzie Rousseau wypowiada niemalże identyczną myśl: "Równość umowna między przedmiotami stała się przyczyną wynalezienia pieniędzy; pieniądz bowiem jest tylko środkiem porównania wartości różnego gatunku przedmiotu"[15]. Komentując ten fragment, Marc Shell zauważa: "Pieniądze są […] wielkim tropem – kategorią porównawczą dla wartości różnego typu"[16].

Jak pisze badacz, omawiając przeprowadzoną przez Rousseau w *Emilu* krytykę wykorzystania bajki Jeana de la Fontaine'a *Kruk i lis* w celach edukacyjnych, stosunki ekonomiczne przenoszą się w pojęciu Jana Jakuba również na relacje między słowem a rzeczą. W *Emilu* filozof demaskuje "pustkę" znaczeniową słów bajki, które, po pierwsze, w umyśle dziecięcym nie będą oznaczały żadnych konkretnych desygnatów, po drugie zaś udowadniają, że związek znaku i rzeczy jest całkowicie przygodny i może podlegać dowolnym modyfikacjom. Pochlebstwo lisa, który wychwala piękny głos kruka, opiera się na zestawieniu cech niekompatybilnych ("'[…] jeśli pańskie krakanie / jest równe upierzeniu, / byłby pan feniksem wśród gospodarzy tych lasów'"), a sam morał – wymiana sera

15. Jean Jacques Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, t. 1, przeł. Eugeniusz Zieliński, wstępem i komentarzem opatrzył Jan Legowicz (Wrocław: Zakład im. Ossolińskich, 1955), 233.

16. Marc Shell, *Ekonomia literatury*, przeł. Aleksandra Małecka (Kraków: Korporacja ha!art, 2015), 164.

na naukę – również mówi o wymianie jakości nierównomiernych i nieporównywalnych. "Mówiące zwierzęta – pisze Shell – zaburzają rozdział między słowami a rzeczami, gdyż wymieniają jedne za drugie. Rousseau dowodzi, że bajka mąci w uczniu niewinne (i użyteczne pedagogicznie) rozróżnienie między reprezentacją słowną i ekonomiczną i uczy większego szacunku dla przedstawienia niż samej rzeczy. Deprawująca siła języka zmienia samą naturę rzeczy poprzez wymianę ich na słowa"[17]. Analizy Shella, nawiązujące do *O gramatologii* Jacques'a Derridy, prowadzone są co prawda z perspektywy ahistorycznej, eksponują jednak te aspekty refleksji Rousseau, które dobrze współgrają z XX-wiecznymi badaniami literackimi skoncentrowanymi na logice wymiany symbolicznej w obrębie tekstu. Jak się dalej okaże, ów relacyjny charakter wartości (znaczenia) nie będzie ograniczał się jedynie do zagadnień *stricte* finansowych, lecz przełoży się także na inne wymiary ludzkiej egzystencji.

Shell zwraca również uwagę, że analogię w sposobie funkcjonowania słów i pieniędzy dostrzegł już Anne-Robert-Jacques Turgot, XVIII-wieczny francuski ekonomista, minister finansów i etymolog – dla niego mowa i pieniądz są językami, które łączy podobna funkcja: stanowią miarę dla innych zjawisk[18]. Mowa jest bowiem miarą dla idei, pieniądze zaś – dla towaru, będąc jednak też jednocześnie odniesieniem tylko dla samych siebie[19]. Obserwacje Turgota problematyzują więc zbieżność systemu językowego (czyli także literatury) i monetarnego, które łączy wspólna cecha ekwiwalencji, a więc uczestnictwa w określonym typie wymiany. Skojarzenie obu tych systemów, którego możemy doszukiwać się u Rousseau, nie jest, jak można sądzić, jedynie przypadkowe, lecz zdaje się mieć bardziej powszechny zasięg. Na ekonomię pisma jako narzędzia swoiście pojętego skracania zwracał również ówcześnie uwagę Étienne de Condillac: "Imperatyw ekonomiczny – pisze Derrida – należy tutaj rozumieć w wąskim sensie oszczędności, jaką należy *zrobić*: *skrótu*. Pismo *redukuje* wymiary obecności do swego znaku. […] Historia pisma towarzyszyłaby zatem ciągłemu i linearnemu postępowi technik skracania"[20].

17. Shell, *Ekonomia literatury…*, 162; cytat z bajki za przekładem filologicznym, 155.

18. Do myślicieli wykorzystujących tę analogię Jochen Hörisch zalicza także Johna Locke'a, Johanna Georga Hamanna, Johanna Wolfganga Goethego i Novalisa (Hörisch, *Orzeł czy reszka…*, 76). Metaforyka ekonomiczna pojawia się również w XX wieku w badaniach językoznawczych – jej potencjał, choć ograniczony, dostrzega między innymi Luis Hjelmslev: "Wartość ekonomiczna to już na mocy samej definicji element dwustronny: odgrywa ona nie tylko rolę stałej w stosunku do konkretnych jednostek monetarnych, ale zarazem rolę zmiennej w stosunku do ustalonej ilości towaru, który stanowi jej miernik. Natomiast w lingwistyce temu miernikowi nie odpowiada nic. I dlatego właśnie jako najbliższą analogię do gramatyki de Saussure wybrał grę w szachy, nie zaś fakty ekonomiczne. Schemat języka to w ostatecznym rozrachunku gra i nic więcej". Cyt. za: Jacques Derrida, *O gramatologii*, przeł. Bogdan Banasiak (Łódź: Wydawnictwo Officyna, 2011), 91.

19. Shell, *Ekonomia literatury…*, 8–9, 163.

20. Derrida, *O gramatologii…*, 359.

W pisarstwie Jana Jakuba kwestia ustalania wartości jednego zjawiska w porównaniu z drugim zyskuje również kluczowe znaczenie w kontekście wyłaniania się jednostkowej indywidualności i autentyczności. Filozof akcentuje to mocno w pierwszym szkicu wstępu do *Wyznań*:

> Wielokrotnie zauważałem, że nawet wśród tych, którzy najbardziej chwalą się znajomością ludzi, każdy zna tylko siebie, jeśli jest w ogóle prawdą, że ktokolwiek zna siebie samego; jakże bowiem określić jakiekolwiek jestestwo przez wewnętrzne jedynie jego relacje, nie porównując go z niczym? A przecież ta niedoskonała znajomość samego siebie jest jedynym środkiem stosownym dla poznawania innych[21].

Poznanie czy określenie czyjejś wartości bez relacyjnego usytuowania jej wobec samego siebie i innych osób jest więc niemożliwe. Rousseau stosuje tu figurę analogiczną do tej wspomnianej w komentarzu na temat pieniędzy, wydaje się więc, że ów swoiście transakcyjny sposób rozumienia pojęcia wartości stanowi głębiej utrwaloną cechę jego pisarstwa. Warto zaznaczyć, że pojęcie wartości, jak zwraca uwagę Marta Baron-Milian, właśnie w XVIII wieku przeniknęło z dziedziny ekonomii do humanistyki czy teorii sztuki[22] – jego ekonomiczne pochodzenie potwierdza tekst *Wyznań*, gdzie termin *valeur* występuje tylko i wyłącznie w kontekstach finansowych lub muzycznych (z związku z problemem notacji nut, którą Rousseau pragnie zmodyfikować).

Kwestia skażonej natury języka, który już dawno przestał służyć komunikacji i jest kolejnym objawem alienacji jednostek w rozwiniętych, a więc zdegenerowanych społeczeństwach, zajmuje niebłahą pozycję w filozoficznych rozważaniach Rousseau[23]. Nie tylko oderwanie słów od rzeczy (lub emocji) i czysto konwencjonalny (a zatem nietrwały, podlegający odmianom) związek nazwy i desygnatu stanowi negatywny rys współczesności; w rozważaniach nad narodzinami języka problematyczny staje się również wtórny akt zapisu: "*Szkic o pochodzeniu języków* – pisze Derrida – przeciwstawia głos pismu, tak jak obecność nieobecności, a wolność – zniewoleniu. […] pismo zyskuje status ponurego fatum, spadającego na naturalną niewinność i niszczącego złoty wiek obecnej i pełnej mowy"[24]. Paradoksalnie jednak to pismo jest orężem Rousseau i dzięki niemu uzyskuje on w oczach publiczności podmiotowość[25]. Niejednokrotnie odnajdziemy na kartach *Wyznań*

21. Rousseau, "[Historia życia wewnętrznego]"…, 350.

22. Marta Baron-Milian, *Wat plus Vat. Związki literatury i ekonomii w twórczości Aleksandra Wata* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Oficyna Wydawnicza Wacław Walasek, 2015), 15.

23. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau…*, 176–178.

24. Derrida, *O gramatologii…*, s. 223.

25. Derrida pisze: "W *Wyznaniach*, wówczas, gdy Jean-Jacques próbuje wyjaśnić, jak stał się pisarzem, opisuje przejście do pisma jako odtworzenie – dzięki pewnej nieobecności i pewnego

opisy skrępowania pisarza w sytuacjach na żywo; wstyd i nieśmiałość wywołują nerwowe reakcje, zaniki pamięci czy nieskładność mowy lub wręcz niemożność mówienia ("Moja przeklęta nieśmiałość, która paraliżuje mnie wobec lada obcego, czyż opuściłaby mnie wobec króla Francji? […] Co by się stało ze mną w owej chwili, na oczach całego dworu, gdyby w moim pomieszaniu wymknęło mi się jakieś zwyczajne niezgrabstwo?" – W, 300). Moment ekspozycji, wystawienie na wzrok i ocenę innych, najczęściej kierujących się tylko zewnętrznym pozorem, wywołuje dokuczliwe reakcje psychosomatyczne organizmu[26] i ogranicza możliwość bezpośredniego komunikowania swojej wartości. Rolę tę spełnia więc pośrednik, jakim są papier i litera, jednak – jak udowadniają pisma autobiograficzne Rousseau – utrwalona zostaje zawsze tylko pewna migawkowa postać prawdy o sobie: pisarz mnoży swe wyznania, modyfikuje je w kolejnych odsłonach, otwarcie przyznaje się do pomyłek lub przekształceń[27].

Pisarstwo Rousseau, jak już wspominano, cechuje wyraźnie widoczne pragnienie dążenia do przejrzystości, czytelności, a więc także do odnalezienia takiego sposobu ekspresji, który najściślej przylegałby do treści, pozwalałby ją wyrazić z maksymalną jasnością. W *Przejrzystości i przeszkodzie* Starobinski przywołuje liczne przykłady motywów, figur czy fantazmatów, które na kartach dzieł Jana Jakuba ewokują podstawowy problem nieporozumienia lub ukrycia informacji

typu rozmyślnemu zatarciu – obecności zawiedzionej sobą w mowie. Pisanie jest zatem jedynym sposobem uchronienia lub ponowienia mowy, skoro odmawia ona siebie wówczas, gdy się oddaje. Wówczas tworzy się ekonomia znaków. Będzie ona zresztą równie zwodnicza, bliższa jeszcze samej istocie i konieczności rozczarowania. Nie można się powstrzymać od chęci opanowania obecności, a jednak zdobycz zawsze należy wypuścić. […] Ekonomia, podkreślmy, odznacza się bodaj tym, że działanie, które pismem zastępuje mowę, zastępuje również obecność wartością: zamiast uświęconego jestem lub jestem obecny, woli on jakieś to, kim jestem, lub to, co jestem wart. 'Z obcowania ze mną nikt by się nie domyślił, co jestem wart [...]'. Rezygnuję z mego życia obecnego, z mojej aktualnej i konkretnej egzystencji, by dać się poznać od strony idealności prawdy i wartości. To dobrze znany schemat. Toczy się tutaj we mnie wojna, dzięki której chcę wznieść się ponad własne życie, ale chcę je zachować, by cieszyć się szacunkiem, pismo zaś jest przejawem tej wojny". Derrida, *O gramatologii…*, 192–193.

26. Szczególnie wymowny po tym względem jest fragment listu do markiza Victora de Mirabeau, w którym Rousseau obrazowo opisuje tortury psychiczne przeżywane na oczach paryskiego *monde*, gdy dręczy go pragnienie oddania moczu: "Wzdrygam się na samą myśl, że jestem w ciasnym kółku kobiet, zmuszony do wyczekiwania, aż jakiś dowcipniś skończy swoją opowieść, nie ważąc się wyjść, aby ktoś mnie nie zapytał, czy nie odchodzę w ogóle, gdy zaś schodzę, spotykam na wspaniale oświetlonych schodach inne piękne panie, które mnie zatrzymują, wchodzę wreszcie na dziedziniec, pełen zawsze powozów gotowych mnie zmiażdżyć, pokojówek, które na mnie spoglądają, panów lokajów podpierających ściany i drwiących ze mnie. Nie znajduję murku, najmniejszego zakątka, który by mi odpowiadał; jednym słowem mogę siusiać jedynie publicznie i jedynie na jakąś szlachetną nogę w białej pończoszce". Cyt. za: Bronisław Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota* (Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, 2009), 409.

27. Warchala, "Rousseau, Diderot i narodziny autentyczności"…, 216.

bądź intencji – w zasadzie każde jego dzieło, czy to fikcjonalne, czy dyskursywne, uwikłane jest w tę problematykę, która składa się na centralne dla wyłaniania się nowoczesnej podmiotowości zagadnienie jednostkowej autentyczności[28].

Co ciekawe, analizując pisma autobiograficzne Rousseau, Starobinski zwraca uwagę, że filozof w zasadzie nie doświadcza alienacji przez język. Wręcz przeciwnie: *Wyznania* stają się niemalże manifestem komplementarności słów i znaczeń. Szwajcarski uczony uważa, że Jan Jakub nie odczuwa władzy nad językiem, lecz niejako całkowite z nim zrośnięcie[29], deklaruje bowiem we wstępnym szkicu do swej autobiografii, że różne style, którymi może się posługiwać, odzwierciedlają prawdę jego uczuć (te są zaś najważniejszym przewodnikiem w poznawaniu przeszłości) i prawdę podwójnego uwikłania czasowego mówienia o przeszłości: "[…] każdą rzecz wyrażę tak, jak ją odczuwam, jak ją widzę […]; styl mój – nierówny i naturalny, niekiedy pośpieszny, a niekiedy rozwlekły, niekiedy rozważny, a niekiedy szalony, niekiedy poważny, a niekiedy wesoły – sam będzie częścią mej historii"[30]. Wypada jednak raczej zgodzić się z Michałem Warchalą, który nieufnie podchodzi do diagnozy Starobinskiego; zdaniem badacza całość autobiograficznych dzieł Rousseau eksponuje raczej doświadczenie nieadekwatności wszelkich form wyrażania[31], gdyż z perspektywy czasu okazuje się, że sposób ujęcia danego zagadnienia lub jego ocena mogą być mylne lub niewystarczające, a pamięć przeszłości podlega dynamicznym odmianom. Kolejne ekshibicje "ja" w *Dialogach* czy *Przechadzkach*, obsesyjne nawroty do tych samych sytuacji, ciągłe przytaczanie swych motywacji i obnażanie stanów emocjonalnych wyrażają pragnienie pokonania przeszkody separującej prawdę o Rousseau od świata zewnętrznego. Jest to więc proces ciągłej wymiany, nieskończony przepływ słów, lecz skazany na wieczną ekonomiczną nieadekwatność: nie można wypowiedzieć wszystkiego[32], walor autentyzmu nosi zaś jedynie utopijna komunikacja serc[33].

Odsłonięcie najskrytszych tajemnic życia, myśli, czynów, zachowań niejednokrotnie naruszających normy przyzwoitości i tabu obyczajowe stają się elementem relacji o wyraźnie zekonomizowanym charakterze, Rousseau nie akcentuje bowiem w refleksjach na temat charakteru *Wyznań* tylko celu samopoznawczego autobiografii (ten podkreślany jest przez większość klasycznych charakterystyk

28. Warchala, "Rousseau, Diderot i narodziny autentyczności"…, 205.

29. Starobinski podkreśla jednocześnie, że Rousseau odczuwa tę komplementarność w momencie zapisu, gdyż takie formy słowne dyktuje mu aktualna potrzeba serca. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau*…, 234.

30. Cyt. za: Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau*…, 233.

31. Warchala, "Rousseau, Diderot i narodziny autentyczności"…, 215.

32. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau*…, 231.

33. Bieńczyk, *Przejrzystość*…, 35.

gatunku[34]), lecz przede wszystkim cel poznawczy: "Chcę pokazać moim bliźnim człowieka w całej prawdzie jego natury; a tym człowiekiem będę ja" (W, 21). Słowa stają się tu medium ułomnym i jednocześnie najdoskonalszym do ujawnienia własnej wartości. Całość dzieła autobiograficznego Rousseau uczestniczy w owej wymianie symbolicznej, która nie ogranicza się do negocjacji sensu między znaczącym a znaczonym w coraz to nowych kontekstach, lecz kształtuje również relacje pierwszoosobowego narratora z czytającą publicznością, wobec której Jan Jakub ukazuje coraz to nowe twarze, każdej nadając stygmat prawdziwości.

Przekonanie o braku samoistnej wartości pieniądza, który w tak znacznym stopniu definiuje stosunki międzyludzkie, wydaje się rozciągać na całość relacji z innymi – współczesny świat, rozwinięty cywilizacyjnie, utracił zdolność rozpoznawania wartości samej w sobie, co w nieunikniony sposób wpływa na sposób funkcjonowania jednostki. Jej wartość w oczach publiczności jest nieoczywista – ustala się więc przez porównanie. Świadomość uwikłania własnej osoby w ową grę relacji nie skutkuje jednocześnie rozpadem "ja" – *ego* Rousseau, pełne kontrastów, zmienne, dynamiczne, nieprzewidywalne, zagadkowe także dla niego samego, w swej paradoksalności wydaje się wyraziste, a jego prawdą jest przede wszystkim prawda uczucia.

Mimo negowania samoistnej wartości pieniądza, Jan Jakub przyznaje się jednocześnie do skąpstwa:

> […] każdy będzie mógł pojąć bez trudu jedną z mych rzekomych sprzeczności: połączenie brudnego niemal skąpstwa z największą pogardą pieniędzy. Jest to rzecz dla mnie tak nieporęczna, że nawet mi się nie śni pożądać pieniędzy, których nie mam; a kiedy je mam, długo je przechowuję bez użytku, w niemożności zużycia ich według ochoty. Ale niech tylko się nadarzy przyjemna sposobność, korzystam z niej tak sumiennie, że sakiewka opróżnia się w mgnieniu oka. […] Gdybym kiedy posiadał dochód wystarczający, aby żyć dostatnio, nie miałbym żadnej skłonności do skąpstwa, tego jestem pewny; wydawałbym moje dochody, nie starając się ich mnożyć. Ale moje położenie, trudne i niepewne, trzyma mnie w nieustannej obawie. Ubóstwiam swobodę; mam wstręt do skrępowania, do trudu, niewoli. Póki trwają pieniądze w sakiewce, póty trwa

34. Georges Gusdorf, "Warunki i ograniczenia autobiografii", przeł. Janusz Barczyński, w: *Autobiografia*, red. Małgorzata Czermińska (Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, 2009), 30–34. Funkcje samopoznawcze autobiografii niuansuje Louis A. Renza, zwracając uwagę na tylko pozorną dostępność tożsamości podmiotu autobiograficznego: "[…] to właśnie akt pisania autobiografii, a nie poprzedzający go problem poznawczy czy metodologiczny, zawiera w sobie owo potencjalne wyrzeczenie się siebie, ów rozdźwięk między 'ja' piszącym a 'ja' wpisanym w tekst. Nie ma więc w ogóle problemu 'złej wiary' w akcie pisania autobiografii, lecz w rezultacie tego aktu, w jego końcowym produkcie, który przedstawia piszący, gdy pisze, wyposażony w puste lub tylko wypowiadające 'ja', które nigdy nie jest jego własne, przedstawia bowiem jako teraźniejsze to, co należy do przeszłości". Louis A. Renza, "Wyobraźnia stawia veto: Teoria autobiografii", przeł. Maciej Orkan-Łęcki, w: *Autobiografia*…, 59–60.

> i niezależność: uwalniają mnie od gonienia za zarobkiem, co zawsze wstręt budziło we mnie. Lękając się tedy, iż niebawem się wyczerpią, duszę je. Pieniądz, który człowiek posiada, to swoboda; ten, za którym goni – to niewola. (W, 44–45)

O ile w porównaniu do idealnego stanu natury cywilizacja oparta na dominacji pieniądza jest przejawem degeneracji, o tyle w realistycznej diagnozie współczesnych realiów niezależność finansowa staje się do pewnego stopnia rękojmią bezpieczeństwa i stabilizacji. Usprawiedliwieniem własnego skąpstwa Rousseau czyni strach przed wciągnięciem w kołowrót zabiegów o protekcję i łaskę, oburzających dla człowieka jego zasad (choć wiemy, że kwestia ta wcale nie jest tak bardzo jednoznaczna). Moneta, metalowy przedmiot pozbawiony własnej wartości[35], jest jednak pieczołowicie przechowywana, "duszona" (tak Boy przekłada francuskie *choyer*, czyli " pieścić się z czymś", "chuchać na coś"), nabiera niezaprzeczalnie istotnego znaczenia jako gwarant pewnej niezależności, mimo że sama jest wręcz widomym znakiem zniewolenia.

Rousseau wymienia doświadczenia na słowa, ufając w możliwość wyrażenia prawdy (jednostkowej, momentalnej, kontekstualnej) dzięki przewodniej roli uczucia, które sankcjonuje wybór właściwego stylu. Zapis staje się ekwiwalentem wartości jednostki, gdyż wartość ta może się ujawnić tylko w relacji porównawczej do innej jednostki. Świadomość własnych zalet i motywacji nie wystarcza – podobnie jak wartość pieniądza ujawnia się tylko jako potencjał nabycia określonego towaru. To zekonomizowanie myślenia o wartościach może wiązać się z ambiwalentnym stosunkiem Rousseau do środków płatniczych, wynikającym z kontrastu utopijnej wizji charakteru przeszłych i przyszłych wspólnot społecznych z wymaganiami teraźniejszości, w której brak dochodów oznacza upokarzającą biedę lub zależność od dobrej woli innych osób. Dopatrywać się w tym można również wyraźnego rozszerzenia znaczeniowego pojęcia wartości, które, jak już wspominano, w XVIII wieku rozprzestrzeniło się na dziedziny nieekonomiczne. Wreszcie diagnozowane przez Starobinskiego poszukiwanie wieloaspektowo rozumianej przejrzystości zdaje się w przypadku pism autobiograficznych Rousseau tłumaczyć to intensywne uwikłanie w wyminę słów

35. Jak zauważa Hörisch, pieniądz jest medium, które w czasach nowożytnych dokonało wtórnej kodyfikacji rzeczywistości, zastępując ułomną metaforę świata jako księgi obietnicą uczytelnienia rzeczywistości: "Pieniądz, w odróżnieniu od medium 'książka', wytwarza intersubiektywnie wiążące lektury świata. […] przekazuje informacje, które – inaczej niż informacje zawarte w książkach – nie przepadają w otchłaniach interpretacji". Myśl Rousseau wydaje się tymczasem bliższa konstatacjom współczesnych filozofów: "Foucault – pisze dalej badacz – pokazał w *Słowach i rzeczach*, jak funkcjonalna kodyfikacja pieniądza wpierw potwierdza porządek reprezentacji, a następnie odcina go od źródeł. Deleuze i Guattari prześledzili w *Kapitalizmie i schizofrenii*, jak meandrujący strumień pieniądza niszczy granice, do których przywykły nasze myślenie, życie i życzenia, oparte na tożsamościach i substancjach". Hörisch, *Orzeł czy reszka*…, 66, 77.

z partnerem – publicznością, której filozof nadaje moc sądzenia w jego sprawie. I choć język jest medium zawodnym, konwencjonalnym, nieraz zdradzieckim, Jan Jakub w nim właśnie żyje, podejmując ciągłe próby porozumienia ze światem zewnętrznym – lecz na własnych warunkach.

# Bibliografia


Baczko, Bronisław. "Paradoksy russoistyczne". W: Jean-Jacques Rousseua, *Umowa społeczna* [i in.], przeł. Bronisław Baczko [i in.], oprac. i wstępem oraz przypisami opatrzył Bronisław Baczko, IX–LXI. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1966.

Baczko, Bronisław. *Rousseau: samotność i wspólnota*. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, 2009.

Baron-Milian, Marta. *Wat plus Vat. Związki literatury i ekonomii w twórczości Aleksandra Wata*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Oficyna Wydawnicza Wacław Walasek, 2015.

Bieńczyk, Marek. *Przezroczystość*. Kraków: Znak, 2007.

Derrida, Jacques. *O gramatologii*, przeł. Bogdan Banasiak. Łódź: Wydawnictwo Officyna, 2011.

Gusdorf, Georges. "Warunki i ograniczenia autobiografii", przeł. Janusz Barczyński. W: *Autobiografia*, red. Małgorzata Czermińska, 19–46. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, 2009.

Hörisch, Jochen. *Orzeł czy reszka. Poezja pieniądza*, przeł. Jadwiga Kita-Huber, Steffen Huber. Kraków: Universitas, 2010.

Renza, Louis A. "Wyobraźnia stawia veto: Teoria autobiografii", przeł. Maciej Orkan-Łęcki. W: *Autobiografia*, red. Małgorzata Czermińska, 47–82. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, 2009.

Rousseau Jean-Jacques. "[Historia życia wewnętrznego]", przeł. Bronisław Baczko. W: *Filozofia francuskiego Oświecenia*, wyboru dokonał, wstępem i przypisami opatrzył Bronisław Baczko, 350–352. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1961.

Rousseau, Jean Jacques. *Emil, czyli o wychowaniu*, t. 1, przeł. Eugeniusz Zieliński, wstępem i komentarzem opatrzył Jan Legowicz. Wrocław: Zakład im. Ossolińskich, 1955.

Rousseau, Jean Jacques. *Wyznania*, przeł. i wstępem opatrzył Tadeusz Boy-Żeleński. Kraków: Zielona Sowa, 2003.

Rzadkowska, Ewa. "Wstęp". W: Jan Jakub Rousseau, *Nowa Heloiza*, przeł. i oprac. Ewa Rzadkowska, III–LXIV. Wrocław [i in.]: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1962.

Rzadkowska, Ewa. "Wstęp". W: Jan Jakub Rousseau, *Wyznania (wybór)*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy), oprac. Ewa Rzadkowska, III–XCII. Wrocław [i in.]: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1978.

Shell, Marc. *Ekonomia literatury*, przeł. Aleksandra Małecka. Kraków: Korporacja ha!art, 2015.

Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda oraz siedem esejów o Rousseau*, przeł. Janusz Wojcieszak. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2000.

Warchala, Michał. "Rousseau, Diderot i narodziny autentyczności." *Teksty Drugie*, 1–2 (2006), 205–224.

Żeleński, (Boy) Tadeusz. "Od tłumacza". W: Jean Jacques Rousseau, *Wyznania*, przeł. i wstępem opatrzył Tadeusz Boy-Żeleński, 3–20. Kraków: Zielona Sowa, 2003.

przekłady

ER(R)GO

translations

Bernard Stiegler

*Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura*
*Er(r)go. Theory–Literature–Culture*
Nr / No. 44 (1/2022)
*paliwo/energia/kultura*
*fuel/energy/culture*
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.12258

# *Ergon* w erze antropocenu i nowe pytanie o bogactwo[1]

## *Ergon* in the Anthropocene and the New Question of Wealth

Abstract: This article endeavours to rethink wealth and the meaning of work (understood not only as *ponos*, but also as *ergon*), in the context of the Anthropocene. It is argued that only through redefining work it is possible to safely overcome the limitations of this age. As the article proves, the Anthropocene is in fact the Entropocene: an age in which the biosphere is confronted with a sudden and mass increase of entropy in each dimension of life on Earth. In order to resolve this threat, the transformation of knowledge and skills is essential. These qualities are, arguably, capable of producing negentropy, that is, the way through which human beings produce artificial organs that enhance the world in its technological (and not biological) dimension. Therefore, negentropy is discussed as an adequate alternative to the economic models that fail to respond to the dynamics of the Anthropocene/Entropocene.

Keywords: Anthropocene, Adam Smith, entropy, work, wealth, labour

Jean-Pierre Vernant pokazał, że dla starożytnych Greków rozróżnienie *ponos* (ciężkiej pracy rozumianej jako znój, *arbeit*, *labour*) i *ergon* (pracy rozumianej jako dzieło, *werk*, *work*) było rozróżnieniem zasadniczym.

Wraz z epoką nowoczesną, kiedy słowo *dunamis* (tłumaczone jako moc, pojemność, zdolność lub możliwość) i słowo *en-ergeia* (tłumaczone jako akt, czyn, dokonanie lub spełnienie) *wymieniły się znaczeniami* – do czego doszło za sprawą dynamiki, która stała się ruchem, za sprawą energii, która stała się zasobem, i za sprawą "pracy", która w fizyce stała się *siłą*[2] – pojęcia *ponos* i *ergon* uległy rozrzedzeniu i pomieszaniu. Stało się tak tym bardziej, że proces industrializacji charakteryzowała odtąd dążność do formalizowania wszelkich czynności, aby je sproletaryzować. Praca stała się zwykłą robotą, pozbawioną wiedzy i smaku[3].

1. Tłumaczenie rozdziału "*L'ergon* dans l'ère Anthropocène et la nouvelle question de la richesse" z książki *Le travail au XXIe siècle,* red. Alain Supiot (Paris: Éditions de l'Atelier, 2019).

2. Zob. Bernard Stiegler, *La Société automatique 1. L'avenir du travail* (Paris: Fayard, 2015).

3. W swoich niektórych pracach Stiegler przypomina, że wiedza [*savoir*] i smak [*saveur*] pochodzą z tego samego łacińskiego czasownika *sapere*. Wiedzieć, umieć lub potrafić to zarazem smakować. Przyp. tłum.

W dobie algorytmów obecnego kapitalizmu platform proletaryzacja, zainaugurowana wraz z przemysłowym podziałem pracy opisanym przez Adama Smitha[4], obejmuje dzisiaj wszelkie formy *aktywności*. Algorytmy te "gramatyzują" codzienne czynności. "Gramatyzować" znaczy formalizować i kodować, na przykład przy użyciu liter, a obecnie przy użyciu cyfrowych formatów obliczalnych danych. Taka "gramatyzacja", postępująca od czasów Charlesa Babbage'a i Fredericka Taylora[5], dotyka odtąd wszystkich czynności: domowych, edukacyjnych, rozrywkowych, motorycznych (w sensie nowej mobilności) itd., a także prac prowadzonych w jednostkach badawczych, projektowych, produkcyjnych, logistycznych itd.

W niniejszym artykule postaram się jednak pokazać, że tym, co trzeba przemyśleć na nowo w erze antropocenu[6], jest zarówno bogactwo, jak i sens pracy rozumianej jako *ergon*, a nie tylko jako *ponos*, jedynie bowiem praca pozwala bezpiecznie przezwyciężyć granice ery antropocenu.

Bogactwo jest tym, co wytwarza praca, przy czym nie chodzi tutaj tak po prostu o wytwarzanie wartości w znaczeniu, jakie nadaje jej ekonomia rozróżniająca wartość użytkową i wartość wymienną. Pytanie o bogactwo leży w samym sercu *Badań nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*. Proponuję, aby temu pytaniu przyjrzeć się na nowo i przemyśleć kwestię bogactwa w powiązaniu z tym, co stanowi nowe pytanie o pracę – z jednej strony po to, aby spróbować uzmysłowić sobie zmianę, jaka zaszła od czasów Adama Smitha, a z drugiej strony po to, aby roz-

4. Adam Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, ks. I, przeł. Stefan Wolff, Oswald Einfeld (Warszawa: PWN, 2008).

5. Charles Babbage – matematyk, który odegrał dużą rolę w "prehistorii" informatyki jako konstruktor maszyny różnicowej i maszyny analitycznej, a także myśliciel transformacji gospodarczej i społecznej, do jakiej doszło za sprawą maszynizmu przemysłowego. Frederick Taylor – teoretyk określanej jako "naukowa" metody organizacji pracy, znanej również jako "tayloryzm" i skonkretyzowanej zwłaszcza w postaci produkcji taśmowej.

6. Wbrew nomenklaturze geologicznej, zgodnie z którą należałoby mówić o epoce antropocenu, Stiegler konsekwentnie stosuje określenie "era antropocenu". W innym miejscu uzasadnia taki wybór następująco: "Wciąż będę jednak mówił o *erze* antropocenu: (1) ponieważ mówienie o epoce spowodowałoby niejasność w świetle tego, co mówię o nieobecności epoki, odwołując się do słownictwa filozoficznego; (2) ponieważ we *wspólnej* praktyce tych nazw uznaje się, że to, co *znaczy* termin era wynika z sufiksu *cen* (*caino*, nowy: nowa era); (3) ponieważ owa 'epoka', jaką był holocen w podziale czwartorzędu ery kenozoicznej, podaje w wątpliwość samą tę erę w tym sensie, że holocen definiuje fakt, że pojawiają się w nim nowe formy życia. Tymczasem *antropocen pochodzi przede wszystkim z fundamentalnej i zupełnie nowej relacji z egzosomatycznymi formami nie-życia*, prowadzącymi do nowej formy ewolucji opisywanej przez Canguilhema jako życie techniczne, a przez Lotkę jako ewolucja egzosomatyczna, w obrębie której może według niego zaistnieć *dobór ortogenetyczny*" (Bernard Stiegler, *Qu'appelle-t-on panser 2. La leçon de Greta Thunberg* (Paris: Les liens qui libèrent, 2020), 108–109). Przyp. tłum.

ważyć tę kwestię w kontekście tego, co określę tutaj jako internację, powołując się na krótki tekst Marcela Maussa, opublikowany w 1920 roku w kontekście debaty toczonej w łonie Międzynarodówki socjalistycznej, do której Mauss należał. Sama ta debata była reakcją na powstanie Ligi Narodów, do powołania której impuls dał prezydent Wilson, gdy I wojna światowa dobiegała końca, co zresztą stanowiło również kontekst utworzenia Międzynarodowej Organizacji Pracy.

## Przemyśleć na nowo bogactwo

Określenie "liga narodów" pochodzi z szeroko komentowanego tekstu Kanta "Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym" (1784). Jeśli chodzi o słowo "kosmopolityczny", jego znaczenie, wraz z gospodarczym i technologicznym dopełnieniem się globalizacji, przybrało z jednej strony pełną sprzeczności formę. Z drugiej strony o kosmopolityzmie nie sposób dzisiaj mówić bez podniesienia kwestii antropocenu, a więc dzielącej ten sam los wspólnoty, która jest poważnie zagrożona na skutek działań jej członków. Ściślej mówiąc, chodzi tutaj o los biosfery jako całości, której sytuacja ulega postępującemu niezwykle szybko pogorszeniu, na co wskazują ostatnio opublikowane raporty: od raportu Międzyrządowego Zespołu ds. Zmian Klimatu (IPCC) z 2014 roku do rozmaitych artykułów, manifestów i apeli, które ukazały się od tego czasu, włącznie z kolejnymi dokumentami IPPC i wystąpieniami sekretarza generalnego ONZ.

Wysunięte w tym artykule tezy i hipotezy – w myśl których to właśnie w takim kontekście należy na nowo przemyśleć bogactwo – nawiązują do projektu będącego w fazie realizacji na międzygminnym terytorium *Plaine Commune* w Seine-Saint-Denis [na północnych przedmieściach Paryża, M.K.]. Projekt ten nosi nazwę "Przyuczające się terytorium współtwórcze"[7].

## Bogactwo i wartość

Czym jest bogactwo? Bogactwo jest *tym, co daje* wartość, toteż *nie daje się zredukować do wartości*. Bogactwo określa potencjalność i przyszłość, która ma nadejść; obietnicę. W tym względzie nie daje się ono obliczyć lub zmierzyć jak wartość, której jednak dostarcza kryteriów ewaluacyjnych. Bogactwo jest tym, co wytwarza i realizuje cele.

Według mojej wiedzy Smith właściwie nie rozróżnia bogactwa i wartości. W ostatnich latach mogliśmy z pewnością zaobserwować, czasami owocne i być może wciąż zachowujące swoją ważność, próby rozróżnienia wartości i bogactwa.

7. Podstawowy opis projektu jest dostępny na stronie https://recherchecontributive.org/.

Uznaję, że są one warte najwyższej uwagi, zwłaszcza pod kątem definiowania nowych wskaźników bogactwa, nieredukowalnych do wskaźników wzrostu, a więc wskaźników wartości uznawanej przede wszystkim za wartość użytkową, którą można przeliczyć i przemienić w wartość wymienną. Niemniej jednak to, co proponuję tutaj uczynić przedmiotem namysłu, kładąc nacisk na *różnicę między bogactwem a wartością*, bierze się z faktu, iż w obliczu przerażenia, jakie trapi internację, którą wespół winny utworzyć współzależnie zagrożone narody w momencie, gdy antropocen stanowi zagrożenie dla nich wszystkich, bogactwo nabiera nowego sensu: *bogate może być odtąd tylko to, co umożliwi przezwyciężenie ściśle eschatologicznych granic współczesnego rozwoju gospodarczego*.

Nim przejdę dalej, muszę doprecyzować moje rozumienie tego, co Mauss mówi o internacji. Jej znaczenia nie można bowiem sprowadzić do sceny międzynarodowej, a więc do międzynarodowego prawa i handlu.

## Internacja Maussa

Mauss rozróżnia dwa typy internacjonalizmu: kosmopolityzm, który rozpuszcza narody w międzynarodówce, i internację, która stanowi "przeciwieństwo a-nacji"[8], jest *koewolucją i współrozwojem narodów*. Nie licząc tysiąca powodów, których nie mogę tutaj doprecyzować, takie spojrzenie jest dla mnie istotne, ponieważ pokazuje, że rozpuszczenie *lokalności form życia* w wymianach handlowych między narodami nie przynosi rozwiązania i że, wręcz przeciwnie, lokalność musi podlegać absolutnej ochronie.

Lokalność to również kluczowa kwestia antropocenu: antropocen jest czymś, co zagraża wszelkim formom lokalności, co staje się dosłownie i w bardzo szybkim odstępie czasu nie do życia. Antropocen będzie nie do życia w odstępie kilku dekad, ponieważ jego cechą charakterystyczną jest to, co IPCC określa jako "wymuszenia antropogeniczne". Opisywane przez IPCC wymuszenia antropogeniczne dotyczą klimatu, czyli równowagi termicznej w biosferze. Istnieje jednak cały szereg innych wymuszeń antropogenicznych we wszystkich dziedzinach: demograficznych, środowiskowych, mentalnych, informacyjnych i gospodarczych, w najbardziej rozległym znaczeniu tego określenia.

Ujmując rzecz inaczej, era antropocenu to era entropocenu, czyli era, w której biosfera zostaje skonfrontowana z nagłym i masowym wzrostem entropii we wszystkich wymiarach życia na ziemi. Ekonomia, która nie pozwala ani na powstrzymanie wzrostu entropii, ani na kultywowanie negentropii i tego,

8. Marcel Mauss, "*Complément* à La nation", w: *La nation ou le sens du social*, édition et présentation de Jean Terrier et Marcel Fournier (Paris: PUF, 2018), 396.

co Giuseppe Longo nazywa antyentropią[9], jest tak naprawdę nieekonomią: jest to *destrukcja* gospodarki.

W kolejnych latach, o ile nic nie ulegnie zmianie na płaszczyźnie makroekonomicznej w internacji, entropia będzie wzrastać jeszcze szybciej niż do tej pory. Pod wpływem *cyfrowego scalenia* doprowadzi ona do przyspieszonej automatyzacji procesów przekształceniowych, które składają się na gospodarkę. Tymczasem taka automatyzacja jest, i to w perspektywie krótkoterminowej, ekonomicznie nieopłacalna. Jest ona również dogłębnie entropijna w tej mierze, w jakiej prowadzi do upowszechnienia się tego, co Ludwig von Bertalanffy nazywał systemami zamkniętymi[10].

Z jednej strony automatyzacja jest nieopłacalna gospodarczo, ponieważ zaburza równowagę, która umożliwiała połączenie zatrudnienia i konsumpcji poprzez redystrybucję części zysków z produktywności w postaci wypłacanych pensji: o ile dwie pierwsze fale automatyzacji – dziewiętnastowieczny maszynizm, a następnie dwudziestowieczny tayloryzm – przyniosły miejsca zatrudnienia, o tyle automatyzacja algorytmiczna niszczy o wiele więcej miejsc zatrudnienia niż ich stwarza. Według źródeł zagrożonych jest od 14% (według OECD) do 49% (według MIT) miejsc zatrudnienia.

Z drugiej strony algorytmizacja przejawia dążność do homogenizacji i uniformizacji procesów, czyli do uczynienia z nich systemów zamkniętych w rozumieniu Bertalanffy'ego. Ich powstawanie jest wynikiem poszukiwań optymalnej skuteczności. Tymczasem w społeczeństwach przedprzemysłowych

> systemami – biologicznymi, nerwowymi, psychicznymi lub społecznymi – rządzi[ła] dynamiczna interakcja ich własnych składników; później ustanawia[ły] się układy trwałe i warunki ograniczające, które powodują, że system i jego części stają się sprawniejsze, ale również stopniowo zmniejszają, a w końcu znoszą, jego ekwipotencjalność[11].

Taka tendencja do homogenizacji i uniformizacji, której konsekwencje za chwilę wskażę, jest na ogół typowa dla społeczeństw przemysłowych. Oznacza to, że z jednej strony automatyzacja definiuje to, co określa się jako era antropocenu, którego historia zbiega się z historią industrializacji. Z drugiej strony natomiast wynosi się automatyzację ku optymalnym wynikom za sprawą usieciowienia cyfrowego, które poprzez probabilistyczne statystyki algorytmów wzmaga tendencję

9. Francis Bailly, Giuseppe Longo, *La Singularité physique du vivant. Mathématiques et sciences de la nature* (Paris: Hermann, 2006).

10. Ludwig von Bertalanffy, *Ogólna teoria systemów. Podstawy, rozwój, zastosowania*, przeł. Ewa Woydyłło-Woźniak (Warszawa: PIW, 1984).

11. von Bertalanffy, *Ogólna teoria systemów*, 74.

do zamykania się systemów przemysłowych odnośnie do najbardziej banalnych i codziennych wymiarów ludzkiej aktywności, dalece poza sferą produkcji.

Taki właśnie proces zachodzi w obrębie tego, co określa się jako *data economy*.

## Uśmiercenie umiejętności i "uczeni idioci"

Opisywany tutaj stan faktyczny to upowszechniona proletaryzacja, czyli uśmiercenie wiedzy we wszystkich postaciach, a przede wszystkim wiedzy jako umiejętności życiowych, praktycznych i koncepcyjnych[12]. Dana umiejętność to w istocie nabyta przez daną jednostkę lub grupę zdolność do wytwarzania *bifurkacji*, które *ubogacają* rzeczywistość, wprowadzając do niej nie tylko negentropię, czyli charakterystyczną dla życia dywersyfikację, poprzez którą, zgodnie z terminologią Erwina Schrödingera[13], organizmy walczą przeciwko entropii i wytwarzają entropię ujemną, lecz także to, co nazywam negantropią[14], czyli sposobem, w jaki istoty *ludzkie*, wytwarzając organy sztuczne, ubogacają świat *technologicznie*, a nie biologicznie.

Przyrządy i *arte*fakty, jakie człowiek wytwarza poprzez swoją pracę, składają się na organogenezę, którą matematyk i biolog Alfred Lotka nazwał *egzosomatyczną*[15]. Wytwarzane w jej toku organy (przyrządy) powodują wzrost negantropii, czyli dywersyfikację negentropijną właściwą istotom ludzkim. Organy te mogą jednak równie dobrze wytwarzać antropię, czyli masową standaryzację, przyczyniając się w szczególności do redukcji umiejętności, które tworzą to, co Bertalanffy w przywoływanym wcześniej cytacie nazywa *ekwipotencjalnością*, a więc *dzieloną i dystrybuowaną zdolnością* do podtrzymywania ewolucji systemu *poprzez jego dywersyfikację*.

To dlatego Bertalanffy, parafrazując Pitrima Sorokina, stwierdza, że wraz z industrializacją człowiek

> ma być – w dużym stopniu zresztą już się stał – kretynem, naciskaczem guzików lub uczonym idiotą, czyli kimś doskonale wyszkolonym w wąskiej specjalności, lecz poza tym będącym zaledwie częścią maszyny. Jest to zgodne z dobrze znaną zasadą systemów, mianowicie z zasadą progresywnej mechanizacji, mówiącą, że jednostka coraz bardziej

12. W ujęciu Stieglera wiedza [*savoir*] to przede wszystkim umiejętność i dlatego właśnie wiedzy nie można zredukować do informacji. Dalej terminów wiedza i umiejętność będę używał zamiennie. Przyp. tłum.

13. Erwin Schrödinger, *Czym jest życie? Fizyczne aspekty żywej komórki oraz Umysł i materia i Szkice autobiograficzne*, przeł. Stefan Amsterdamski (Warszawa: Prószyński i S-ka, 1998).

14. W sensie etymologicznym terminy "antropia", "negantropia" i "antyantropia", pochodzą od greckiego *anthropos*, w odróżnieniu od terminu entropia, utworzonego na bazie słów ἐν i τροπή. Przyp. tłum.

15. Alfred J. Lotka, "The Law of Evolution as a Maximal Principle", *Human Biology*, 17 (1945).

staje się kółkiem zębatym zdominowanym przez paru uprzywilejowanych przywódców, miernotę i mistyfikatorów dążących do zaspokojenia swych prywatnych interesów za dymną zasłoną ideologii[16].

W książce *La Société automatique 1. L'avenir du travail* utrzymywałem, że amerykański ekonomista Alain Greenspan sam siebie opisał jako "uczonego idiotę". Odpowiadając na pytania komisji amerykańskiego Kongresu, która poprosiła go o wyjaśnienie przyczyn katastrofy finansowej, wywołanej tragicznym zarządzaniem Rezerwą Federalną Stanów Zjednoczonych, Greenspan twierdził, że nikt już nie rozumie sposobu funkcjonowania przemysłu finansowego po tym, gdy uległ on masowej automatyzacji.

Powróćmy teraz do interesujących nas pytań: czym jest bogactwo i jak ma się ono do pracy? Bogactwem jest wiedza jako umiejętność pozwalająca na generowanie bifurkacji, które ubogacają rzeczywistość w sposób, którego nie da się sprowadzić do deterministycznych lub probabilistycznych obliczeń. To właśnie taka wiedza daje wartość, uwzględniając i konkretyzując to, co Arystoteles nazywał *timiotata*. Odsyłają one do *tego, co w życiu noetycznym nie ma ceny*: do tego, co jest najcenniejsze i co nie ma ceny dlatego, że tworzy *wzorce jednostki miary*, dzięki którym możliwe jest oszacowanie cen.

Dewaluacja wszelkich form wiedzy – od wiedzy ekonomicznej, której nie posiada już Alan Greenspan, do wiedzy naukowej, która, jak utrzymuje Chris Anderson, uległa przedawnieniu za sprawą wielkich zbiorów danych generowanych przez wysokie moce obliczeniowe, co jednocześnie unieważnia teorie we wszystkich ich postaciach[17] – doprowadziła do wyłonienia się ery postprawdy. W erze postprawdy, która jest erą ogromnego ubóstwa, a przynajmniej ogromnej nędzy[18], zachodzi konieczność zrewidowania znaczenia bogactwa, a następnie wypracowania nowej teorii wartości, która mogłaby sprzyjać temu, co wraz ze stowarzyszeniem Ars Industrialis[19] nazywamy *ekonomią współtwórczości*.

## Ekonomia współtwórczości

Bogactwo jest tym, co pochodzi z umiejętności, jaka charakteryzuje istoty ludzkie, których całe życie jest zasadniczo zorganizowane przede wszystkim po to,

16. von Bertalanffy, *Ogólna teoria systemów*, 38.

17. Chris Anderson, "The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete", *Wired*, 06.23.2008, https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/ (7.07.2021).

18. Wydaje się, że Stiegler może tutaj mieć na myśli to, co w przywoływanej w dalszej części artykułu książce *De la misère symbolique* opisywał jako "nędzę symboliczną". Przyp. tłum.

19. Międzynarodowe stowarzyszenie na rzecz przemysłowej polityki technologii ducha, powołane 15 kwietnia 2005 roku, https://arsindustrialis.org/.

aby mogli oni zdobyć i podnosić jakąś umiejętność, przekazywaną z pokolenia na pokolenie za pośrednictwem utworzonych w tym celu instytucji. Umiejętność jest tym, co umożliwia ludziom postępowanie w taki sposób, aby ich organy egzosomatyczne przynosiły więcej negantropii niż antropii. Wiedza, we wszystkich swoich postaciach, takich jak umiejętności życiowe, praktyczne i koncepcyjne, jest tym, co pozwala ludziom troszczyć się o siebie, a także – dzięki tym umiejętnościom właśnie – troszczyć się o środowisko i przyszłość życia na ziemi.

Umiejętność jest tym, co zakłada uzdolnienie. To ostatnie nie daje się sprowadzić ani do informacji, ani do obliczeń. Ekonomia współtwórczości to ekonomia negantropii, która bazuje na dowartościowaniu umiejętności we wszystkich ich postaciach – umiejętności życiowych, praktycznych i koncepcyjnych – za pośrednictwem urządzeń przydających zdolności.

Takie dowartościowanie umiejętności poprzez ukonstytuowanie urządzeń uzdalniających, w formie, w jakiej zostało ono pomyślane w ramach projektu "Plaine Commune. Przyuczające się terytorium współtwórcze", bazuje natomiast na idei dochodu współtwórczego. Jego przyznanie ma następujący cel: stworzyć dla niezatrudnionych osób możliwość poświęcenia uwolnionego dzięki automatyzacji czasu na kultywowanie wszelkiego rodzaju umiejętności. Taki dochód jest warunkowy, podobnie jak świadczenia wypłacane poza zatrudnieniem pracownikom periodycznym [*intermittents du spectacle*][20]: jest on przyznawany tylko wtedy, gdy ten, kto jest jego beneficjentem, potrafi zwaloryzować własną wiedzę w ramach periodycznego zatrudnienia przez okres czasu, który pozostaje do dookreślenia. Innymi słowy, nie jest to w żadnym razie bezwarunkowy dochód podstawowy, który – choć bezwarunkowy – jest mocno ograniczony.

Wraz z Ars Industrialis i Institut de recherche et d'innovation[21] podejmujemy starania, aby na terytorium Plaine Commune skonkretyzować rozwój pomyślanej w ten sposób ekonomii, bazującej na nowych wskaźnikach bogactwa, a więc również na nowych kryteriach obliczania wartości. Program ten wychodzi od heterodoksyjnej interpretacji badań przeprowadzonych przez Amartyę Sena

20. Określenie *intermittents du spectacle* określa się we Francji artystów lub wyspecjalizowanych techników, którzy przygotowują i obsługują rozmaite wydarzenia kulturalne (letnie festiwale, spektakle czy inne wydarzenia plenerowe). Stanowią oni osobną grupę zawodową mającą osobny status, dzięki któremu otrzymują świadczenie zapomogowe w okresach, gdy "nie pracują". Tym samym "pracownicy periodyczni" [*intermittents*] mają prawa porównywalne z pracownikami związanymi stosunkiem pracy i w odróżnieniu od innych krajów europejskich ich zawód nie jest traktowany jako "wolny". Nie należy ich mylić z pracownikami sezonowymi, pracującymi dorywczo. Obecnie, aby móc otrzymywać świadczenie w okresach poza zatrudnieniem, pracownik periodyczny musi wykazać, że był zatrudniony przez przynajmniej 507 godzin w okresie dziesięciu miesięcy. Przyp. tłum.

21. We współpracy z Fondation de France, Orange, Dassault Systèmes, Caisse des Dépôts et Consignations, Société Générale, Fondation des Bois (Emmanuel Faber) i Fondation Afnic.

w latach siedemdziesiątych XX wieku[22]. Sen pokazał, że średnia długość życia mieszkańców Bangladeszu w trakcie klęski głodu była wyższa niż mieszkańców Harlemu w analogicznym okresie. Tłumaczył on to zadziwiające zjawisko tym, że Bengalczycy zdołali zachować zdolności indywidualnego i zbiorowego działania, które mieszkańcy Harlemu stopniowo tracili. Stoimy na stanowisku, że taka utrata była wynikiem ich proletaryzacji.

Ekonomia współtwórczości to ekonomia ponownego uzdolnienia, a więc dostępnej każdemu wolności wytwarzania bogactwa poprzez ekwipotencjalną dystrybucję zdolności do funkcjonowania. Taka ekonomia jest negantropijna, toteż jej powołaniem jest ponowne dowartościowanie wymiarów lokalnych, które uległy zniszczeniu za sprawą antropijnej globalizacji. Oznacza to, że prawo do zatrudniania pracowników periodycznych w zgodzie z zasadami ekonomii współtwórczej zależy od oznakowania aktywności jako autentycznie negantropijnej. To dlatego, przy wsparciu Société Générale i Caisse des Dépôts, pracujemy obecnie nad określeniem wskaźników potencjalnego bogactwa, we współpracy z ekonomistą specjalizującym się w zagadnieniach związanych z księgowością i z matematykiem prowadzącym badania w dziedzinie biologii, specjalizującym się w zagadnieniach związanych z antyentropią.

Wszystkie te działania wpisują się w planowanie miejskie, w odniesieniu zarówno do miejskości programowanej cyfrowo, jak i do pojęcia zrównoważonego miasta. Zakładają one dowartościowanie lokalności, przede wszystkim w tej mierze, w jakiej negantropia, podobnie jak wszelka postać negentropii, jest z konieczności lokalna, czyli osobliwa i różnoraka. To z tego właśnie względu gospodarowanie współtwórcze winno być rozwijane nie poprzez globalizację niszczącą lokalne osobliwości i umiejętności, lecz w ramach internacji potrafiącej kultywować osobliwości w skalach lokalnych i prowadzić wymiany w skali biosfery.

Taka perspektywa jest jednak wyobrażalna jedynie pod warunkiem, że dogłębnie przemyślimy architekturę danych, aby wykorzystać automatyzację obliczeniową na rzecz zwiększania zdolności do odautomatyzowania, czyli do wzbogacania tego, co nie sprowadza się do obliczeń, do podtrzymywania zautomatyzowanych systemów w postaci otwartej i do prowadzenia takimi właśnie środkami walki z entropią, jaką generują systemy zamknięte.

W swojej książce *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society*[23] Norbert Wiener, podobnie jak Bertalanffy, podjął starania zmierzające do wypracowania cybernetyki krytycznej pozwalającej na zapobieżenie sytuacji, w której

22. Amartya Sen, *Rozwój i wolność*, przeł. Jerzy Łoziński (Poznań: Zysk i S-ka, 2002).

23. Norbert Wiener, *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society* (New York: Da Capo, 1950).

mogłyby nią zawładnąć państwa faszystowskie zorganizowane jak mrowiska. Wiener podkreślał, że

> zwiększona komunikacja, jak również zwiększone panowanie nad naturą […] na ograniczonej planecie, jaką jest Ziemia, mogą okazać się w dłuższej perspektywie zwiększonym zniewoleniem przez naturę. Albowiem im bardziej czerpiemy ze świata, tym mniej w nim zostawiamy i w dłuższej perspektywie będziemy musieli spłacić nasze długi w momencie, który będzie bardzo niekorzystny w obliczu naszych szans na przetrwanie. Jesteśmy niewolnikami technicznego usprawnienia[24].

Wiener dalej wyjaśnia, dlaczego należy walczyć przeciwko możliwości tego, co nazywa faszystowskim państwem mrówek: faszysta bowiem, jak twierdzi, "pragnie państwa ludzkiego skonstruowanego na podobieństwo państwa mrówek"[25].

Dzisiaj w ten sposób rozwijają się nie państwa, lecz firmy, które chcą zastąpić wszelką władzę publiczną[26], czyli demokratyczną. To dlatego postprawda jest również tym, co prowadzi do postdemokracji. Ja sam, w książce *De la misère symbolique* [O nędzy symbolicznej], opublikowanej piętnaście lat temu, utrzymywałem, że media społecznościowe mogą spowodować, że ludzie zaczną zachowywać się jak mrówki, wytwarzając feromony cyfrowe, które podlegają natychmiastowemu przetworzeniu algorytmicznemu, na podobieństwo mrówek wytwarzających feromony chemiczne, natychmiastowo przetwarzane przez ich genom[27].

Przeciwstawiając się takiej tendencji, Wiener twierdzi, że należy chronić ludzkie umiejętności, aby nie rozpłynęły się one w zachowaniach mimetycznych, które można zasymilować z instynktami owadzich społeczności. Tym bardziej, że "istnieje możliwość, aby wyrzucić na śmietnik tę potężną przewagę, jaką mamy nad mrówkami i zorganizować faszystowskie państwo mrówek z ludzkiego materiału"[28].

Tak przedstawiają się fundamentalne kwestie, które winno sformułować, a następnie skonkretyzować do postaci nowej makroekonomii "bogactwo internacji", czyli nowa pomyślność w skali biosfery jako ekonomia negantropii. W obrębie takiej ekonomii zadaniem internacji jest podtrzymanie wspólnej dynamiki narodów, które rzecz jasna nie muszą ulec zanikowi. Z boku pozostaje

24. Wiener, *The Human Use of Human Beings*, 46.
25. Wiener, *The Human Use of Human Beings*, 51.
26. Przez władzę [*puissance*] należy tutaj rozumieć moc, zdolność lub potencję, a nie władzę rozumianą w kontekście stosunków władzy [*pouvoir*], które analizował na przykład Michel Foucault. Przyp. tłum.
27. Bernard Stiegler, *De la misère symbolique 1. L'époque hyperindustrielle* (Paris: Galilée, 2004).
28. Wiener, *The Human Use of Human Beings*, 52.

tutaj pytanie o stosunki między narodem i państwem, pojęcie władzy publicznej nie sprowadza się bowiem do państwa.

Tak jak z powstaniem narodów nie zniknęły regiony, tak też narody nie muszą zniknąć w usieciowionej biosferze. Wręcz przeciwnie, powinny one ukonstytuować się na nowo, jako nowe źródła bogactwa w wielorakich skalach i w nowym kontekście wytworzonym za sprawą technologii skalowalności, jakimi są algorytmy.

Amartya Sen pisze o wartości, a także, patrząc szerzej – o bogactwie. Wartość i bogactwo zakładają istnienie tego, co nazywa *zdolnościami*. Uzdolnienie jest wolnością daną jako moc działania indywidualnego i zbiorowego. Taka wolność jest wiedzą – wiedzą, która wykracza dalece poza akademickie znaczenie, jakie przybrało to słowo.

Przyszłe bogactwo w internacji będzie bazowało na deploretaryzacji jako podstawowej zasadzie ekonomii współtwórczości, której celem jest zwiększanie negantropii, czyli średniej długości życia nie takiej czy innej grupy ludzkiej, lecz wszystkich istot żywych tworzących bogactwo biosfery.

*Przełożył Michał Krzykawski*

https://orcid.org/0000-0002-7992-0285

## Bibliografia


Anderson, Chris, "The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete". *Wired*, 23.06.2008. https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/ (7.07.2021).

Bailly, Francis, Giuseppe Longo. *La Singularité physique du vivant. Mathématiques et sciences de la nature*. Paris: Hermann, 2006.

Lotka, Alfred J. "The Law of Evolution as a Maximal Principle". *Human Biology*, 17 (1945).

Mauss, Marcel. "*Complément* à La nation". W: *La nation ou le sens du social*, édition et présentation de Jean Terrier et Marcel Fournier. Paris: PUF, 2018.

Schrödinger, Erwin. *Czym jest życie? Fizyczne aspekty żywej komórki oraz Umysł i materia i Szkice autobiograficzne*, przeł. Stefan Amsterdamski. Warszawa: Prószyński i S-ka, 1998.

Sen, Amartya. *Rozwój i wolność*, przeł. Jerzy Łoziński. Poznań: Zysk i S-ka, 2002.

Smith, Adam. *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, ks. I, przeł. Stefan Wolff, Oswald Einfeld. Warszawa: PWN, 2008.

Stiegler, Bernard. "L'ergon dans l'ère Anthropocène et la nouvelle question de la richesse". W: *Le travail au XXI^e siècle,* red. Alain Supiot. Paris: Éditions de l'Atelier, 2019.

Stiegler, Bernard. *De la misère symbolique 1. L'époque hyperindustrielle*. Paris: Galilée, 2004.

Stiegler, Bernard. *La Société automatique 1. L'avenir du travail*. Paris: Fayard, 2015.

Stiegler, Bernard. *Qu'appelle-t-on panser 2. La leçon de Greta Thunberg*. Paris: Les liens qui libèrent, 2020.

Von Bertalanffy, Ludwig. *Ogólna teoria systemów. Podstawy, rozwój, zastosowania*, przeł. Ewa Woydyłło-Woźniak. Warszawa: PIW, 1984.

Wiener, Norbert. *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society*. New York: Da Capo, 1950.

Agata Bielik-Robson
Instytut Filozofii i Socjologii
Polska Akademia Nauk
https://orcid.org/0000-0002-9638-6758

*Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura*
*Er(r)go. Theory–Literature–Culture*
Nr / No. 44 (1/2022)
*paliwo/energia/kultura*
*fuel/energy/culture*
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.13804

# The New Humanities
# In Search of Boundaries

Abstract: This article attempts to discuss the philosophical contexts and meaning of the new humanities in the context of the philosophy of subjectivity. At the foundation of the new humanities, as it is argued, is not enlightenment, but Heidegger's thought, with his excoriating critique of modern subjectivity and its *Machenschaft*. The article points to the foundational hubris that the new humanities oppose, and to the attempt to reinstall the subject within fixed boundaries. The new humanities, and posthumanism in particular, might backlash with violence against civilisation, comparable to that they endeavour to renounce. In order to manoeuvre through these convoluted figures of subjectivity, the article supports its theses with insightful readings of Hölderlin and Adorno.

Keywords: New Humanities, Posthumanism, The Frankfurt School, Michel Foucault, Jacques Derrida, Karl Marx, Martin Heidegger

*A little humanity distances us from nature,*
*a great deal of humanity brings us back.*
– Emmanuel Lévinas, *Difficult Freedom*

The New Humanities is an internally diverse field, which has developed out of quite different philosophical discourses, but there is perhaps a single theme that dominates this field and binds it together: the search for boundaries.

At the same time it is not just a question of escaping these boundaries; the principle, applied from Kant through Foucault, of enlightenment as continuous transgression no longer holds sway with the New Humanities.[1] Rather, we have now precisely the opposite question: the question of ascertaining boundaries as real limits, which might put a halt to the modern idea of the subject as something potentially unlimited, something that frees itself from all givens and evades everything that

1. Michel Foucault, paraphrasing the Kantian definition of enlightenment as permanent Emergence, explicates it as a continuing leap over boundaries and a transgressive alertness; modernity, according to Foucault, is thought which feels ill at ease in conditions of *a priori* limitation. Cf. Michel Foucault, "What is Enlightenment?," in: *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon Books, 1984), 32–50.

is imposed or encountered. At the foundation of the New Humanities, therefore, lies not enlightenment, but Heidegger, with his excoriating critique of modern subjectivity and its *Machenschaft*, or calculating approach to a world from which it feels itself detached. Detachment here means lack of bonds; the unshackled subject with its calculating rationality proves to be the source of limitless violence towards being, which remains external to it. The New Humanities sets up in opposition to this the hubris of the notion of subjective freedom, striving to find its limits: to reattach the subject to being and thereby to bind and fetter it. And then, in the reverse of that gesture of promethean *hybris* described by Hölderlin, to change the fetters into bonds of love.[2] As much as the modern subject, therefore, breaks the bonds of affection and dependence in order to savour the farthest degree of freedom – which sometimes borders on madness[3] – the postmodern subject doggedly seeks in itself instances of connection, through which it might suppress the fit of freedom and return to a state of self-limitation and participation. It aspires, in other words, to attain once more the "blessedness of boundaries": to execute not a progressive or transgressive movement of escape, but a regressive one of return, like that of the prodigal son, a movement that the Greek tragedians called *nostos*, "the return home."[4]

For the New Humanities, the legacy of Heidegger is decisive, and it is this legacy that determines for this field the form of its other two major precursors, Rousseau and Marx. This form is unambiguously anti-modern: both Rousseau, as the theorist of romantic nostalgia, dreaming of all manner of returns (to nature, to community, to the womb), and Marx, as the critic of the liberal-capitalist formation, serve as great brakemen who – to adapt Walter Benjamin's aphorism – tug the emergency brakes of the runaway train of modernity.[5] Rousseau, refracted through the lens of Heideggerism, supplies arguments for renouncing the artificial experiment of denaturalization: in neo-Rousseauvian thought, man is to refind his place in the wholeness of nature, out of which a destructive illusion has torn him, and to rediscover the delight of direct participation in it. Participation – a keyword

2. Cf. Friedrich Hölderlin, "The Rhine," in the translation of Richard Sieburth: "Who was it who first / Wrecked the bonds of love / And transformed them into chains?." According to Hölderlin, who was then entranced by Rousseau, it was Prometheus who first defied the power of nature, the gods, and fate, and this defiance became the founding act of human civilization.

3. On the connections between Cartesian thought and madness, see, in particular, Jacques Derrida, "Cogito and the History of Madness," in: *Writing and Difference*, trans. Alan Bass (Chicago: Chicago University Press, 1967).

4. On the need for a "return home" which is at the same time a return to the Greece of the tragedies, Heidegger writes incessantly, but most eloquently in *Introduction to Metaphysics*, trans. Gregory Fried and Richard Polt (New Haven: Yale University Press, 2014).

5. Cf. Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History," trans. Harry Zohn, in: *Illuminations: Essays and Reflections* (New York: Schocken Books, 1988), 253–264.

in posthumanist strategy – is intended to ensure for the individual its original fixedness and affiliation, predating critical reflexion, and therewith impose on it an *a priori* limit. The positivity of original participation – in scope both natural and social – is therefore to set a limit to the negativity in which, in *modernitas*, there developed a kind of limitless critical thought. The "Heideggerized" Marx, in turn, serves above all as a modifier of the language of emancipation. As a critic of the liberal formula of negative freedom, he supplies arguments for emancipation not *from*, but *to*: positive freedom, the incarnation of which is full identification of the subject with its existential determinants, namely race, class and sex. The goal of emancipation is not the triumph of consciousness over being (still found in the final formulations of the enlightenment idea of emancipation as transgression, for example in Foucault and Judith Butler), but the recognizing and working out of boundaries, with the help of which being – the prior factuality of racial, class and gender identifiers – defines the individual consciousness. In aid of such a modified theory of emancipation comes psychoanalysis, which in late modernity underwent an analogous change of discourse. For while Freud still sees the goal of therapy as the possibility of freeing the psyche from the trauma that afflicted its early psychogenesis, for Lacan therapeutic success lies precisely in reconciling the psyche with its trauma as a necessary condition, as, indeed, the cornerstone of the subjective construct.

Regardless, therefore, which particular thinker should come within the scope of interest of the New Humanities – be it Rousseau, Marx, Spinoza, Nietzsche or Freud – the principle of his or her reception remains Heideggerian in spirit: modernist negativity, which gave the subject a limitless critical perspective, becomes bound and shackled by New Positivity, in the foreground of which stretches the immediacy of conditions and participation, or, to put it another way, the primacy of factuality. The New Humanities is thus decidedly anti-Hegelian: Marx's standing of Hegel back on his feet is here equivalent to the binding of thought with the *factum brutum* of matter. The New Materialism operates here on the principle of Goethe's warning, *am Ende bist du, was du bist* ("in the end you are only that which you are"). The limitless degrees of freedom through which moves Hegelian thought turn out to be a phantasm, which, having no reality, remains merely an epiphenomenon – "foam" – produced by thinking, a flower plucked from its roots and trying to rebel against them.

The materialistic plan of the New Humanities might be called, after Derrida, a general exorcism of phantoms that bear no weight.[6] As weightless illusions, they are only an impediment on the road to a positive identification of spirit and matter, or rather,

6. Cf. Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, trans. Peggy Kamuf (New York: Routledge, 1994).

to a final reduction of spirit to its material conditions. The materialism of the New Humanities is thus a materialism of elimination, and only in this aspect can it be considered to be an heir of enlightenment, understood primarily as disenchantment. The exorcising of phantoms, the goal of which is to eliminate the spectral dimension of thought, which reaches beyond that which is, towards that which is not yet (what Ernst Bloch calls the *noch-nicht*), can be included in the movement for *Entzauberung*, which seeks to deprive thought of its fundamental prerogative – the ability to promise. For the ethical promise – that most phantasmagoric aspect of the spirit, which cranes out towards the least existent, the most *noch-nicht*, the purely ideational – must develop under the pressure of the "tyranny of facts." Enlightenment as promise – the promise of general emancipation and justice – disappears, to be replaced by enlightenment as simply the movement of disenchantment itself. In this sense as well the New Humanities is the fulfilment of the dialectic of enlightenment described by Horkheimer and Adorno: fulfilled, obviously, in the pejorative sense, namely inert and finished.[7]

## Posthumanism as Conformity

There is no doubt that in this effort to limit the madness of absolutely free subjectivity there *is* method. The hubris of modernity, with its limitless faith in the phantom of endless development, harms both the planet and human communities, and in the end, too, harms the individual. The theme of renewed limits thus imposes itself spontaneously on thought. It is worth wondering, however, whether the search for new boundaries need take just the course proposed by the New Humanities, which mobilizes to this end all the most powerful antimodernist discourses: Heideggerianism, nostalgic-ecologic Rousseauvianism, and a more or less reductive Marxism (and precisely non-Marxist insofar as it remains in the bosom of the romantic *antimoderne*). The result is a mixture that may be as much a poison as a cure: the limiting of subjective freedom may turn out to be in effect the abandonment of the idea of the individual subject as such. Imprisoned in its material factuality – species, race, class, sex – subjectivity fades into the set of its conditioning factors.

The New Humanities thus constitutes an extreme reaction to an equally extreme conception of subjectivity: its eliminative materialism is based upon a complete rejection of the pneumatic tradition, which since the time of St. Paul has determined, first, the spiritual contours of Christianity, and second, the phi-

7. Cf. Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, trans. Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 2002). Hereinafter cited in text as DE.

losophical idea of the subject as being detached from the physical dimension. However, as simply the negation of this philosophical order, the New Humanities risks becoming eternally enmeshed in a dualism which – at least professedly – it seeks to overcome. As the pneumaticism of St. Paul – a belief in the immortal soul, which is but momentarily thrown into the material world – lent to the concept of the spirit a radical and hypersublimated form, so does the materialism of the New Humanities completely abandon the idea of spirit, in so doing casting doubt on its humanistic status, or precisely its connection with the "sciences of the spirit" (*Geisteswissenschaften*). By reaching for an oversimplified negation, the New Humanities can cease to be humanistic; by opening the way for a posthumanist perspective, it may even endorse a strategy of dehumanization.

Posthumanism thus asserts that in this way it is deconstructing the hypocrisy of humanism, which in its reductive, neo-Rousseauvian version simply leads to justifying the dominance of dead white males over the rest of the world or, in other words, to so-called "speciesism," in which one species usurps the right to domination over others, and exploits to this end a certain kind of religious ideology (as expressed in the Biblical injunction, "Have dominion over the earth"). In the posthumanist perspective, by contrast, we have always been a part of nature and always subject to her laws, even if humanism bruited the idea of Enlightenment as escape from the house of bondage wherein we were bound by all kinds of irreflective, supposedly "natural" laws (*vide* Kant). "We have never been human," goes one of the leading slogans of posthumanism, formulated by Bruno Latour: we never succeeded in any exodus from nature; we have always been and shall forever be merely cogs in the organic machine of life and death, and we may do nothing but reconcile ourselves to this fact.[8] This principle of conformity to nature stands in striking contrast to the postulates of critical thinking, which became possible only as a result of *denaturalization*, or escape beyond the boundaries of the realm that is governed by the natural criterion of simple survival.

If, therefore, posthumanism were to be quite consistent, and not merely parasitic in relation to critical thinking, which it simultaneously exploits and subverts, it would be compelled to renounce the critical stance as decidedly *unnatural* (as does, in fact, Peter Sloterdijk, who is an unhypocritical posthumanist, but also not a very radical one). In general, however, posthumanism collaborates with one of the darkest and most cynical tendencies of our era: with its disenchanted, late-modern realism, which for a cognitive achievement boasts of that which two centuries ago was recognised as an ontological error, namely the claim to derive *ought* from *is*. Today few heed the argument of Kant, that *Sollen* (the sphere

8. Cf. Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, trans. Catherine Porter (Cambridge: Harvard University Press, 1993).

of the ought) not only does not accompany *Sein* (the sphere of being), but is diametrically opposed to it; that is, as Steven Schwarzschild, a contemporary Jewish Kantian, writes, "To have an ethics means to have an alternative to reality."[9] Here precisely the radical understanding of the ethical norm – underived from the facts and offering in contrast to them an alternative vision of life – today is succumbing to posthumanist deconstruction, which drags it back into the timeless relation of submission to fact, from which it had sought to escape. The principle of natural fact governs univocally, demanding that our ethical norms submit to what Adorno, still with the spirit of resistance, called "ignominious adaptation."[10] That which once was understood as the norm of the norm – its function as an alternative in the face of brute reality – now is taken to be a utopian pathology, one that expresses unjustified claims against social being, which "is what it is." In spite, therefore, of its clamorous cries of radical discontent with the existing political state of affairs, posthumanism in fact collaborates with the bio-political experts and their efforts to naturalize the vision of turbo-capitalism: both camps, after all, agree that there has never been any "escape from nature." Criticism in such a case, is, to use Sloterdijk's term, mere foam (*Schaum*), and to practice criticism is simply to whip up a lather.[11]

Therefore, it may be worth asking whether it be possible to imagine new boundaries, in a truly new language, which would not mean a blanket condemnation of *modernitas*, but rather a dialectical sublation of its most violent moments. In this essay, I would like to adumbrate such a perspective: a way to get beyond "instrumental reason" which nonetheless honours the premises of enlightenment, and which, therefore, does not take refuge in the wholly antimodernist triad of Heideggerism, neo-Rousseauvianism, and (poorly construed) Marxism.

## Less or More Human?

Posthumanism as a regress to the natural community – understood even so broadly and seemingly without definition as is done by Latour – is thus, firstly, not possible as a curative procedure for humanity, and secondly, not desirable because it binds too tightly the critical faculties of the human subject. The Heideggerian idea of ontological limit, derived from his analysis of finitude, is not fitted to serve as the foundation for a vision of the future; it is rather a symptom than

9. Steven Schwarzschild, "The Lure of Immanence," in: *The Pursuit of the Ideal. Jewish Writings of Steven Schwarzschild*, ed. Menachim Kellner (Albany: SUNY Press, 1990), 73.

10. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflections from Damaged Life*, trans. E.F.N. Jephcott (London: Verso, 1993), 98.

11. Cf. Peter Sloterdijk, *Sphären. Band III: Schäume* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2004).

a solution. Though there is general agreement that mankind must learn anew to live with a sense of boundaries, disagreement persists over what those boundaries are to be: a natural limit in the form of death, which comes for every finite being in the cosmic natural order, or a new, truly human, ethical-critical boundary, which is designated by the Other? I am strongly inclined towards the second possibility, which not only remains on the ground of the humanities, but actually strengthens them, because it stands on the principle of ethical self-constraint, of which the human subject, and it alone, is capable.[12]

The most lucid exponent of this position is Emmanuel Lévinas, who, not by chance, framed it in the course of his polemics with the legacy of Heidegger. Referring to the dubious attractions of anti-humanism, towards which we are drawn by the Heideggerian mythological regress, Lévinas writes, in *Difficult Freedom*:

> The doctrine is subtle and new. Everything that, for centuries, seemed to us to be added to nature by man, was already shining forth in the splendours of the world. A work of art, a blazing forth of Being and not a human invention, makes his anti-human splendour glow. Myth announces itself within nature. Nature is implanted in that first language which hails us only to found human language. Man must be able to listen and hear and reply. But to hear this language and reply to it consists not in giving oneself over to logical thoughts raised into a system of knowledge, but in living in the place, in being-there. Enrootedness. […]. [B]ut the plant is not enough of a plant to define an intimacy with the world. A little humanity distances us from nature, a great deal of humanity brings us back.[13]

This last sentence, which serves as the epigraph of the present essay, expresses the core of my proposal: in the face of anti- and posthumanist arguments, which arose in the mythologizing shadow of Heidegger, I hold that it is not by the non-human god of the *Contributions*, called up at the end of history by Being itself,

12. I would like to stress here that this strongly-accented motif of anthropological distinction by no means need translate into status distinctions in the sense of a metaphysical hierarchy. The difference that is the basis for a long series of subtle distinctions between humankind and the animal kingdom – distinctions often more quantitative than qualitative – does not, obviously, form grounds for value judgment: man is *not* the crown of creation, something higher and better than other beings. And yet, because of the particular reflective nature of his cognitive processes, which he expresses in language, only man – at least for now – proves capable of formulating the idea of common laws, and then submitting to them in an act of self-constraint. That does not mean that this process occurs without various distortions; these have been exhaustively deconstructed by Jacques Derrida in his essay *The Animal That Therefore I Am*, who at the same time does not countenance the very species distinction homo sapiens. Cf. Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, trans. David Wills (New York: Fordham University Press, 2008).

13. Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, trans. Seán Hand (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), 232.

that we shall be saved, but rather by the appeal for "more humanity," made in the spirit of ethical awakening.

To this end we turn now to the late Adorno, and in particular to his conception of "reconciliation with nature." In recent ecology-oriented debates, the name of Adorno hardly arises, but this is an error that results from a faulty – excessively Heideggerian – understanding of the discourse, in which Adorno, when he appears, does so in an exclusively negative context. For posthumanist advocates of deep ecology, with their new naturalism, Adorno embodies the hostile paradigm of anthropocentric modernism, which demonizes nature and sets it in opposition to human culture. In their turn, post-naturalists of the type of Bruno Latour see in Adorno and other modernist thinkers examples of that great error which consists in the hypostasis of the concept of nature.[14] Therefore, while posthumanism contests Adorno's antinaturalist position and proposes instead the reattachment of humankind to the natural ecosystem, the postnaturalists sever themselves from all philosophies of nature, regardless whether they are "for" nature or "against" it, or – as happens in the Adornian dialectic – both at once.

The complexity of Adorno's stance is to be seen in the very term "reconciliation with nature." The Hegelian term *Versöhnung* suggests something besides a simple return. So as much as posthumanist ecology is marked by a certain phantasmatic naïveté, which conceives natural life as a perfectly functioning biological machine and contrasts this with the wastefulness of the human economy, Adorno refrains from any kind of naturalistic nostalgia and the condemnation of technology that it conveys. A "return" to nature is impossible – not only because there is no nature as such to return to (as proponents of the term "Anthropocene epoch" correctly observe, there no longer exists any ecosystem still untouched by the hand of man), but because such a return would be a mistake. The word reconciliation itself posits that between the human and the natural forms of life exists a difference that cannot be erased, but which can be a field of negotiation. Adorno is, thus, a firm advocate of the so-called "anthropological difference," but with an also strongly marked dialectical variant, by which the full acknowledgement of the difference between man and nature becomes a necessary condition for working out a new relation between them. So it is, too, in the diagnosis of Lévinas: "less humanity" maintains the state of enmity between man and nature, while "more humanity" leads man by degrees to include natural beings in the sphere of his ethical concern.

14. Cf. Bruno Latour, *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*, trans. Catherine Porter (Cambridge: Harvard University Press, 2004).

Adorno's negative dialectics is often characterised as being "Kantified Hegelianism," and the same has been said of his "reconciliation with nature." Namely, Hegel can essentially come only after Kant: the human being must first of all separate itself out from the totality of nature, and only then, when it is free of naturalistic criteria, may it once again establish a relation with the natural world, but now one which is based only on its own set of values – among these being in particular the category of justice. The Kantian critique of nature as the Realm of Necessity, that is, an oppressive form of life which is geared toward simple survival, and the grounding of morality in anti-naturalistic foundations, must therefore precede the Hegelian moment of reconciliation, which in turn can only because of this precedence become an act of justice, namely, an ethical gesture that cannot be reduced to natural principles. Otherwise, that is, without the Kantian antithesis, reconciliation will lead only to capitulation to the superior force of nature: to a conformist submission to her biopolitical rules of action, and thus to "the shame of adaptation." For according to Adorno, who here faithfully follows Kant,[15] *nature as such has no knowledge of justice*; nature knows only a certain elementary kind of *fairness*, which condemns everything, equally and inevitably, to the same fate of "arising and passing away." The ethical idea of justice, however, does not derive from this understanding of naturalistic egalitarianism, in which operates "the all-levelling arm of fate" (Nietzsche): it derives, rather, from the maxim of consideration for the Other, which – as an individual and a distinct being – must always be treated as an end in itself, never as a means. So while from the point of view of nature, her egalitarian *fairness* depends on each one being treated without exception only as a means – that is, a means to the maintenance of nature as a system – from the point of view of the Kantian man, ethical justice depends upon the severing of individual beings from the natural machine of means, and acknowledging them as ends in themselves. The exodus from nature, rendered possible by the "anthropological difference," is here therefore the same as the passage from the Realm of Means to the Realm of Ends. Only when man forsakes nature – that Schopenhaueresque gristmill of life and death that grinds down every individual existence in order to feed upon it – can there arise in him the idea of justice. And so only then can

15. However, this is not an entirely uncritical Kantianism. In a move that anticipates the objections of Lacan and Derrida's deconstruction, Adorno rigorously opposes that aspect of Kant's ethics that sanctions the violent negation of nature, rejecting it as a "pathology." In the section of *Dialectic of Enlightenment* devoted to the modern subject Adorno compares Kant with the Marquis de Sade (a move repeated by Lacan in his "Kant avec Sade"), pointing out the sadistic element in the Kantian antithesis. At the same time, he dialectically asserts that this sadistic stage of violent differentiation is unavoidable: the key is that it not be treated as a final solution, but that there be found a way back to eventual "reconciliation."

man turn again to nature in a spirit that is radically foreign to her, and envelop her with a ban on instrumentality. But as long as he remains within nature, so long does he retain the natural sanction to treat everyone and everything simply as a means to his own survivalist ends.[16]

Paradoxically therefore – but only apparently, and at the outset – man must escape from nature, in order to cease violating her. For in the mythical world, there is no justice, but only the hard and cruel law:

> The world controlled by *mana*, and even the worlds of Indian and Greek myth, are issueless and eternally the same. All birth is paid for with death, all fortune with misfortune. While men and gods may attempt in their short span to assess their fates by a measure other than blind destiny, existence triumphs over them in the end. Even their justice, wrested from calamity, bears its features…. *Justice gives way to law*[17].

16. In this context it is worth pointing out the procedure of Giorgio Agamben, who subscribes to the posthumanist strategy for renaturalizing man, which includes "weakening" the tension between the sphere of existence and the sphere of the ought: *rehabilitation of the idea of the mean*. This idea, first expressed in an essay on Benjamin, *Means without End*, and further developed in *The Use of Bodies*, strikes at the radical conception of ethical activity that relies on the forbidding of instrumentalization and likewise on respecting the inviolability of the other considered as an end in itself. Both the ban on utilization and the care for the other's inviolability seem to Agamben unnecessarily elevated ethical stakes, which should be able to operate without being invested in a definition of humanity. For Agamben, the heart of the matter lies not in use as such, but in use that, through an excess of acquisitiveness, becomes overuse: the Roman *ius utendi et abutendi* suffices to mark out the clear borders of the former. In fact it is man, who according to Rousseau thought up the right to property, who is the one to overuse the right of use in the natural world – in contrast to animals, who use the world and each other innocently, taking nothing for their possession. It is therefore not a matter of concern for oneself and others – the humanistic paradigm of concern ought to be superseded – but of innocent use: to make use of bodies, others' and one's own, freely, up to the point of their "irreparable" harm, which then must be treated as the natural course of things, as with animals, who are always "at ease" with the fate that the natural order dictates. There is thus nothing wrong with instrumentalization in itself, which nature too employs; it is only man, overusing the principle of the means – as a means to an end, which is appropriation – who distorts the Realm of Means and, according to Neorousseauvianism, is thus deserving of liquidation. The lesson of Agamben well illustrates that posthumanist neorousseauvianism is a thoroughly implacable stance, whose basic principle is, if something goes wrong, man is to blame. Thus if nature presents itself as a domain of Darwinian survival of the fittest and Hobbesian *bella omnium contra omnes*, this is only because man projects onto it his own subjective pathology: in fact, if we were to distance ourselves from this projection, nature would present a countenance of innocence. If we examine neorousseauvianism from a theological perspective, it can look like an even more radical and barely secularized form of Augustinian theodicy, in which man, the bearer of original sin, is responsible for all evil. Cf. Giorgio Agamben, *Means without Ends: Notes on Politics*, trans. Cesare Casarino and Vincenzo Binetti (Minneapolis: Minnesota University Press, 2000), and *The Use of Bodies*, trans. Adam Kotsko (Stanford: Stanford University Press, 2015).

17. Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, 11–12. Italics mine.

Thus for Adorno it is precisely nature that is the first mythical prison of the individual life; all cultural forms that assume the form of "mythical" – that is to say, "renouncing hope" – are simply imitating the cyclical equilibrium of the natural world.[18] For submission to nature means an elementary kind of enslavement: obedience to the law of an implacable cycle, governed by the principle of a fatalistic alteration of *hybris* and *nemesis*, pride and retribution, according to which everything that exists must be punished for its illusion of individuality, and forced back into its role as a means. So long as man remains in the power of this most fundamental of natural laws, enlightenment will remain only a continuation of nature – literally – by other *means*; it will be only yet another form of the vindictive domination of the general over the particular. Upon this very point depends Adorno's dialectic of enlightenment; so long as man does not truly abandon nature, he will continue simply to repeat her pattern of "vengeful necessity" in the guise of apparent emancipation, which means only the reversal of power relations:

> But the more the magic illusion [of freedom – A. B.R.] vanishes, the more implacably repetition, in the guise of regularity, imprisons human beings in the cycle now objectified in the laws of nature, to which they believe they owe their security as free subjects. The principle of immanence, the explanation of every event as repetition, which enlightenment upholds against mythical imagination, is that of myth itself. The arid wisdom which acknowledges nothing new under the sun, because all the pieces in the meaningless game have been played out, all the great thoughts have been thought, all possible discoveries can be construed in advance, and human beings are defined by self-preservation through adaptation – this barren wisdom merely reproduces the fantastic doctrine it rejects: the sanction of fate which, through retribution, incessantly reinstates what always was. Whatever might be different is made the same. This is the verdict which critically sets the boundaries to possible experience. The identity of everything with everything is bought at the cost that nothing can at the same time be identical to itself[19].

Neither in Kant, nor Lévinas, nor Adorno does the idea of the Escape from Nature appear by accident. With all three of these thinkers, who are guided by the ideal of the ethical promise, the biblical story of *jeciat micraim*, the exodus from the house of bondage, makes a solid background for their dialectical narrative of enlightenment. Its first phase is the escape from natural servitude; the second is the stage of the cruel struggle against nature for survival, which is still waged on terms

18. In *Dialectic of Enlightenment* Adorno and Horkheimer define myth as an eternal cycle and return (*Kreislauf*), which becomes also the overriding figure of enlightenment at the moment that it begins to succumb to "natural law": "Enlightenment thereby regresses to the mythology it has never been able to escape. For mythology had reflected in its forms the essence of the existing order – cyclical motion, fate, domination of the world as truth – and had renounced hope (20).

19. Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*…, 8.

dictated by her; while the third is the realization of the promise concealed in the symbol of Exodus, that is, the *real* escape from nature, in which man finally frees himself from the natural criteria of survival. This true liberation means that the human subject no longer simply carries out a reciprocal instrumentalization of the natural world, in which he simply reverses the pole of power relations (according to the principle of vengeful retribution: "once nature governed us, today we govern her"), but rather assumes towards natural beings the non-natural, ethical attitude: he breaks free of the game of domination and violence, in order to dwell in a truly universal Realm of Ends.

## Reconciliation and Its Dialectic

Adorno's thought thus sets up a kind of Hegelian triad, perhaps best seen in *Dialectic of Enlightenment*, which takes as its canvas the story of Odysseus, that "myth of escape from the mythical," over which is layered the Hebrew motif of Exodus. The first stage is the natural life, symbolized by the dreamy land of the lotus-eaters, in which the simple pleasure of unmediated existence is bought at the cost of bondage in service to Mother Nature. The second stage is the escape from this world of natural bondage, the dangers of which are related in the parable of the sirens: sailing through heteric waters, Odysseus emerges untouched by the sirens' song, but at the same time he "loses his life." While gaining control over the elements, with an ascetic gesture he establishes subjectivity as something cut off from sensual pleasure. He becomes an enlightened subject, the master of his own conscious existence, but the cost of this self-mastery turns out to be the loss of vitality; having left the bay of the sirens behind, Odysseus sails out into the wide waters of freedom from nature, where, for all this newly won liberty, he is in danger of drifting aimlessly. He is indeed conscious, focussed on his own self-preservation – on the control of natural impulses both within him and outside him – but his body is inert: objectified and denaturalized.

The first escape from nature, therefore, starting in the dimension of rationality and reflectivity, turns out to be equivalent to *the killing of nature in oneself* – to treating oneself as a sacrificial animal:

> Any attempt to break the compulsion of nature by breaking nature only succumbs more deeply to that compulsion. That has been the trajectory of European civilization. Abstraction, the instrument of enlightenment, stands in the same relationship to its objects as fate, whose concept it eradicates: as liquidation.[20]

20. Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*…, 9.

In order to escape from the impasse of a bad escape from nature, Adorno suggests that we look at the process of the formation of subjectivity somewhat differently, in terms of another, more substantial and less instrumental, kind of enlightenment – which is to inaugurate the third, most desirable stage of subjective development. For the birth of reason is not only the disenchantment of the ancient mystery, and the passage to cynical means of control that have been stripped of sacred fear; it is also, and perhaps above all, *the birth of justice*. It is the birth of a claim that is foreign to nature and to all myths, that in their pseudo-wisdom imitate the cyclical course of *physis* and "in this way renounce hope."

The dialectic of enlightenment, then, depends on the contrast of two models of exiting from nature. One, contained in the figure of Odysseus, depends on purely instrumental skill for reversing the relations of power, but changes nothing in the broader ethical picture, remaining therefore within the field of influence of myth. The other, contained in the figure of the Exodus, embodies the escape from nature with the birth of a moral stance, yet in connection with this it falls at once into a formidable paradox. For, on the one hand, we have a real enlightenment practice, depending on the ever more profound disenchantment of nature, over which the subject manages to retain mastery for as long as possible, but, on the other, there is the ideal ethical formula of enlightenment as the demand for justice, which for that reason cannot excuse the violence that it must exercise against nature, in order to free itself from her. On the one side, we have the pure technique of enlightenment, which desires only to rule over nature, and on the other, the pure promise, which in practice remains paralyzed by its ethical paradox.

To unravel this paradox means "to defend enlightenment against itself": to wrest it from the aporia of effective instrumentalism and passive promise. This means to undertake a process of reconciliation:

> Enlightenment […] that does not preserve in self-reflection the natural context from which it separates itself through freedom, turns into guilt toward nature and becomes a piece of mythic entanglement in nature… *Reconciliation is not the simple antithesis of myth; rather, it includes justice toward myth*.[21]

Reconciliation is thus a complex gesture. It is not simply the antithesis of myth, that is, it does not mean the complete condemnation of it; it acknowledges that the first exit from nature could only occur as a mythical imitation of nature. At the same time, however, it extends the imperative of justice into the natural world, which up until then had been excluded from it. Adorno thus proposes a new

21. Theodor W. Adorno, *Notes to Literature, Volume 2* (New York: Columbia University Press, 1992), 168–169. Italics mine.

Kantian realm of ends, where individual life – including life in nature – has the right to flourish without the threat of all kinds of reification: life freed from relations of power and violence, freed for otherness, or as Adorno puts it, for "non-identity." Adorno doesn't deny that his inspiration for this vision of a *nominalist realm* is Messianic theology, which opposes the understanding of the world in general and repetitive categories:

> The world is unique. The mere repetition in speech of moments which occur again and again in the same form bears more resemblance to a futile, compulsive litany than to the *redeeming word*.[22]

It is in this fulfilled uniqueness that becomes realized the "the disappearance of the natural order in a different order"[23], that is, in the "universality, in the good sense, of the living"[24], which no longer closes itself off in a natural system of domination that erases all individuality. Indeed, nature cannot be redeemed, but it is possible to make to her the messianic gesture that consists in an ethical renunciation of violence and domination: as Hegel put it, let her live, "set her free" (*freilassen*). Meanwhile, the "reconciliation with nature" means to return justice to that which itself does not know justice, that which in itself "is neither good […], nor noble"[25], but which as such in no way *justifies* the infliction of violence upon it. A victim need by no means be beautiful, in order to arouse justified moral sympathy.

This does not mean, therefore, that at the stage of reconciliation man will demand of nature that it stop being nature and accept ethical criteria of co-existence, so that, as in the apocalyptic vision of the new heaven, the hind should run with the wolf, partaking in the messianic "eternal peace." For Adorno's concept of reconciliation with nature is also free of this kind of violence, the violence of ethical conversion – St. Augustine's *compelle intrare!* – that forces natural entities into the Realm of Ends. It is rather the concept of a consciously asymmetric relation, this time in accord with Lévinas's notion of intuition, that it is only a radical asymmetry that verifies a true ethics, and not the pragmatic principle of exchange *do ut des*. Within the framework of this asymmetry man acknowledges nature in her unassailable otherness: he does not demand that natural creatures should be capable of ethical reciprocity. But at the same time he avoids the allure of re-naturalization, of a return to the bosom of na-

22. Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment…*, 182. Italics mine.
23. Theodor W. Adorno, *Notes to Literature, Vol. 1…*, 119.
24. Theodor W. Adorno, *Notes to Literature, Vol. 2…*, 124.
25. Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment…*, 212.

ture, of becoming one with her.[26] In Adorno's programme, late-modern man should be appalled at the violence that he has inflicted upon the natural world, and yet at the same time he should not mistake repentance for disavowal. For, like the baby in the psychoanalytic theory of Melanie Klein, which wants to become a separate subject, he too must recognise the violent phase of separation as being necessary in the process of emancipation, where here the role of the mother's body is played by Mother Nature. The separation phase, though full of vengeful violence, is crucial, so that the emancipated human being might develop a distinct ethical code, whose final rule turns out to be: the imperative for reconciliation.[27]

***

So it is not to be argued that humanity should be punished and suppressed, as proposed by the posthumanism that is inspired by the tragic work of the later Heidegger. This, according to Greek tragedy, was always the way of the system of nature, which dispatched the Erinyes to pursue every bold mortal who displayed *hybris*. In the same way, too, has human civilization behaved in the past, simply recapitulating natural violence in its own domineering relations to nature: civilization today is negated by posthumanist thought with the same vindictive violence with which in the past it has itself negated the autonomous natural world. In this way, the New Humanities has found itself at an impasse without an Exit: in the mythical cycle (*Kreislauf*) of violence and retribution that "renounces hope" – this only real hope which no longer promises revenge, but transcends

26. At any rate it is only by this additional premise of the ethical principle of asymmetry that the idea of a "unity with nature" ceases to be a squaring of the circle. Without the introduction of this emnthymeme, the reflections of Adorno would seem to remain caught up in that hopeless "ambivalence of the concept of nature" which has driven many of his critics to despair. One of these, Steven Vogel, who devoted a book to the problem of nature in the Frankfurt School, defines its "turbid" status as follows: "Nature seemed to be both promesse de bonheur but also that which was most to be feared, that which is dominated by enlightenment but also that which returns to take its terrible revenge when domination (as it always must) ultimately fails"; Steven Vogel, *Against Nature: The Concept of Nature in Critical Theory* (Albany: SUNY Press, 1996), 84. And tellingly, no doubt from despair he imputes to Adorno "unclear and unconvincing animistic longings" (Vogel, *Against Nature…*, 3). Meanwhile this ambiguity can be resolved if we adopt – as far as possible from all forms of pagan animism – the Hebrew concept of enlightenment as, above all, the promise of justice.

27. The association here with Melanie Klein is not accidental. In essence we might interpret Adorno's third dialectical stage of unity as a process of reparation, which is initiated in the psyche by a sense of guilt arising from too violent a severing of the tethers of dependency. Thus it is not that man – and the humanism that represents him – should feel no guilt, but only that the guilt should properly define and situate, without hyperbolic overgeneralization, what it is a part of: first the theodicy of Augustine, and then its secularized version in neo-Rousseauvian form.

the evil symmetry of eternal violence. Meanwhile Adorno, faithful to the promise of Escape, sketches a vision in which reconciliation with nature is an ethical gesture of self-limitation, which will be possible only when man becomes not less, but more human, than he has been so far.

*Translated by David Schauffler*

https://orcid.org/0000-0003-4079-1903

# Bibliography


Adorno, Theodor W. *Minima Moralia. Reflections from Damaged Life*. Translated by E.F.N. Jephcott. London: Verso, 1993.

Adorno, Theodor W. *Notes to Literature, Volume 2*. New York: Columbia University Press, 1992.

Agamben, Giorgio. *Means without Ends: Notes on Politics*. Translated by Cesare Casarino and Vincenzo Binetti. Minneapolis: Minnesota University Press, 2000.

Agamben, Giorgio. *The Use of Bodies*. Translated by Adam Kotsko. Stanford: Stanford University Press, 2015.

Benjamin, Walter. "Theses on the Philosophy of History." Translated by Harry Zohn. In: *Illuminations: Essays and Reflections*, 253–264. New York: Schocken Books, 1988.

Derrida, Jacques. "Cogito and the History of Madness." In: *Writing and Difference*. Translated by Alan Bass. Chicago: Chicago University Press, 1967.

Derrida, Jacques. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. Translated by Peggy Kamuf. New York and London: Routledge, 1994.

Derrida, Jacques. *The Animal That Therefore I Am*. Translated by David Wills. New York: Fordham University Press, 2008.

Foucault, Michel. "What is Enlightenment?" In: *The Foucault Reader*. Edited by Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, 1984.

Heidegger, Martin. *Introduction to Metaphysics*. Translated by Gregory Fried and Richard Polt. New Haven: Yale University Press, 2014.

Horkheimer, Max and Theodor W. Adorno. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Translated by Edmund Jephcott. Stanford: Stanford University Press, 2002.

Latour, Bruno. *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Translated by Catherine Porter. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern*. Translated by Catherine Porter. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

Levinas, Emmanuel. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Translated by Seán Hand. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.

Schwarzschild, Steven. "The Lure of Immanence." In: *The Pursuit of the Ideal. Jewish Writings of Steven Schwarzschild*. Albany: SUNY Press, 1990.

Sloterdijk, Peter. *Sphären. Band III: Schäume*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2004.

Vogel, Steven. *Against Nature: The Concept of Nature in Critical Theory*. Albany: SUNY Press, 1996.

recenzje

ER(R)GO

reviews

Mirosława Michalska-Suchanek
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Humanistyczny
https://orcid.org/0000-0001-5262-0816

*Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura*
*Er(r)go. Theory–Literature–Culture*
Nr / No. 44 (1/2022)
*paliwo/energia/kultura*
*fuel/energy/culture*
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.11875

# Literatura rosyjsko-izraelska i jej mitotwórczy potencjał

Recenzja pozycji: Roman Katsman, *Vysshaya legkost' sozidaniya. Sleduyushchiye sto let russko-izrail'skoy literatury* (Boston–St. Petersburg: Academic Studies Press–BiblioRossica, 2021). Oprawa twarda, 443 str. ISBN: 9785604470985. [Роман Кацман, *Высшая легкость созидания. Следующие сто лет русско-израильской литературы* (Boston–St. Petersburg: Academic Studies Press–BiblioRossica, 2021].

## Russian-Israeli Literature and Its Myth-Creating Potential

Abstract: The text is a review of Roman Katsman's monograph, entitled *Vysshaya legkost'sozidaniya. Sleduyushchiye sto let russko-izrail'skoy literatury* (Boston–St. Petersburg: Academic Studies Press–BiblioRossica, 2021). This is a continuation of his research included in the previous book, *Neulovimaya real'nost'. Sto let russko-izrail'skoy literatury (1920–2020)* (Boston–St. Petersburg: Academic Studies Press–BiblioRossica, 2020). Katsman steps back from perceiving Russian-Israeli literature as a part of Russian literature and describing it only in contexts and connections related to Russian culture. The recognition of such literary autonomy requires a separate research method, tools and conceptual apparatus. In his book from 2020, Katsman presents a philosophical and cultural paradigm, which aims to define the perspective of Russian-Israeli literature; in the other monograph, he supplements this paradigm with the myth-creating potential contained in this literature.

Keywords: Russian-Israeli literature, myth, *mythopoesis,* cultural paradigm

Działalność badawcza Romana Katsmana – profesora Uniwersytetu Bar-Ilana w Ramat Ganie w Izraelu – od wielu lat poświęcona jest literaturze rosyjsko-izraelskiej. Jak dotąd zagadnienie to pozostaje poza głównym nurtem zainteresowań badawczych światowej rusycystyki, która traktuje je raczej w sposób marginalny. Prace, które okazjonalnie pojawiają się głównie w Rosji i w Polsce, zaledwie dotykają istoty samego zjawiska, koncentrują się przy tym na aspektach szczegółowych, dotyczących pojedynczych reprezentantów tej literatury oraz ich wybranych utworów[1]. Wydawałoby się, że ze względu na ogromną liczbę rosyjskojęzycznych twórców,

1. Jedynym naukowym forum poświęconym tematyce rosyjsko-izraelskiej jest, wydawane od 2018 roku przez Uniwersytet Śląski w Katowicach, czasopismo *Iudaica Russica*. Roman Katsman aktywnie współpracuje z czasopismem od chwili jego powstania.

Izrael powinien przewodzić takim badaniom, tymczasem Roman Katsman jest w zasadzie jedynym izraelskim uczonym, który ten temat szeroko podejmuje.

Literaturę rosyjsko-izraelską cechuje wewnętrzna niejednorodność, co wynika z jej wielokulturowej proweniencji, osadzenia na styku kultur, a także ze złożonych uwarunkowań historycznych, politycznych, społecznych, religijnych i mentalnościowych. Jest to jednocześnie literatura autonomiczna (wobec literatury rosyjskiej i izraelskiej), działająca w odrębnej przestrzeni kulturowej, wyposażona we własną ścieżkę i dynamikę rozwoju oraz poetykę. Pogląd ten stał się dla Katsmana przyczynkiem do odejścia od postrzegania literatury rosyjsko-izraelskiej – jak dotąd praktykowano – jako części literatury rosyjskiej oraz od opisu wyłącznie w kontekstach i zależnościach związanych z kulturą rosyjską.

Takie podejście wymaga określonej (odrębnej) metody badawczej, narzędzi i aparatu pojęciowego. W książce z roku 2020 zatytułowanej *Nieuchwytna realność. Sto lat rosyjsko-izraelskiej literatury (1920–2020)* [Неуловимая реальность. Сто лет русско-израильской литературы *(1920–2020)*][2] Katsman zaprezentował – jak sam to określił – "filozoficzno-kulturowo-chaotyczny paradygmat", który ma za zadanie wyznaczyć perspektywę oglądu stuletniej historii literatury rosyjsko-izraelskiej, poczynając od roku 1920. Jego fundament tworzą cztery koncepcje naukowe. Po pierwsze – generatywna antropologia (*Generative Anthropology*) i *originary thinking* Erica Gansa, które to teorie – mówiąc najprościej – postrzeganie świata wiążą z doświadczeniami ludzi i ich kulturowymi wyobrażeniami o tymże świecie. Na poziomie rudymentarnym kluczowe są dla Katsmana tzw. wydarzenia sceniczne (*scenic events*), sceny źródłowe (*originary scene*) wyrażane przez reprezentacje, będące finalnym produktem aktu desygnacji[3], a także tzw. przerwany gest przyswojenia, który implikuje, oprócz wspomnianego aktu desygnacji, mechanizm konstytuowania się określonej realności. Po drugie – konceptualizacja chaosu w ujęciu Katherine Hayles, z której Katsman wyprowadza tezę o dyssypatywnym charakterze literatury rosyjsko-izraelskiej. Przy założeniu, że – wyznaczające strukturę i charakter tej literatury – chaos i porządek połączone są wektorami skierowanymi ku sobie, czyli chaos prowadzi do ładu, a ten na powrót do chaosu, literaturę tę Katsaman traktuje jako system, podlegający powtarzającym się procesom rozproszenia i ponownego skupienia elementów w innym porządku (zawsze na wyższym poziomie złożoności). Za Hayles chaos nie jest tu identyfikowany z brakiem porządku (chaos zakłada nie-porządek,

2. Роман Кацман, *Неуловимая реальность. Сто лет русско-израильской литературы (1920–2020)* (Boston–St. Petersburg: Academic Studies Press–BiblioRossica, 2020).

3. Zob. Eric Gans, *The Scenic Imagination. Originary Thinking from Hobbes to Present Day* (Stanford: Stanford University Press, 2008), 1; zob. również Ryszard Nycz, "Antropologia literatur – kulturowa teoria literatury – poetyka doświadczenia", *Teksty Drugie*, 6 (2007), http://rcin.org.pl/ibl/Content/51309/WA248_67628_P-I-2524_nycz-antropologia.pdf (20.04.2021).

a nie anty-porządek), lecz z wielotorową informacją, którą cechuje determinizm i obecność działań celowościowych[4]. Po trzecie – realizm spekulatywny Grahama Harmana i Quentina Meillassoux. Filozofia w ich ujęciu odwraca się od kategoryczności przeżyć i zarysowuje figurę powołującą do życia nowe pojęcie ontologiczne – zwrot spekulatywny (*speculative turn).* Harman wprowadza termin "przyczynowości zastępczej", która odcina się od tzw. wpływu bezpośredniego. Zgodnie z jego teorią przedmioty istnieją w sposób wobec ludzi autonomiczny, a postrzeganie człowieka jako kategorii dominującej zostaje zastąpione uznaniem go za jeden z przedmiotów. Wymienione sposoby myślenia izraelski badacz spaja teorią Jacques'a Lacana, a zwłaszcza jego triadą porządków – wyobrażeniowego, symbolicznego i realnego[5]. W przyjętej metodologii Katsman – jak widać – odcina się od tradycyjnego oglądu procesu literackiego oraz interpretacji dzieł literackich, i sięga po narzędzia Nowej Humanistyki, które przyjmuje jako optymalne do charakterystyki niejednorodnego, dyssypatywnego systemu, za jaki uważa literaturę rosyjsko-izraelską.

Kolejna monografia Katsmana – z roku 2021 – pod tytułem *Najwyższa lekkość tworzenia. Kolejne sto lat rosyjsko-izraelskiej literatury* [*Высшая легкость созидания. Следующие сто лет русско-израильской литературы*] (wydana w tej samej serii i szacie graficznej przez to samo wydawnictwo – Academic Studies Press–BiblioRossica, Boston–St. Petersburg) stanowi kontynuację i dopełnienie poprzedniej, tu przywołanej. Katsman po raz wtóry podejmuje się – trzeba to jasno powiedzieć – eksperymentalnego oglądu rosyjskojęzycznej twórczości literackiej w Izraelu. Tym razem zajmuje go badanie jej potencjału mitotwórczego.

Izraelski uczony odwołuje się do zakorzenionych w tradycji badawczej definicji mitu Aleksieja Łosiewa, Rolanda Barthes'a, Mircei Eliadego, Hansa Blumenberga i Wendy Doniger, proponując jednak własną jego koncepcję – o charakterze kulturowym. Przede wszystkim odrzuca, traktowaną jako warunek *sine qua non*, obecność w micie czynnika nadprzyrodzonego, oddziela go również od świadomości religijnej. Mit postrzega jako szczególną formę generowania i przekazywania wiedzy. Przy tym – jak powiada – "wiedzy ekskluzywnej" (s. 9), podlegającej – i tu podąża za Ernstem Cassirerem – procesowi nieustającego tworzenia, nadawania znaczenia znakom (których samo istnienie nie stanowi zresztą oczywistego faktu), bez jednoznacznego ich kwalifikowania jako prawdy i fałszu, czystej idei i praktyki. Opowieści mityczne Katsman traktuje jako treści niejako modelowe,

4. Zob. Monika Wichłacz, "Od liniowości do złożoności. Nowy paradygmat w naukach społecznych i politycznych", *Polskie Studia Politologiczne*, 51 (2016), https://journals.indexcopernicus.com/api/file/viewByFileId/749119.pdf (25.05.2020).

5. Zob. Reinhart Meyer-Kalkus, "Jacques Lacan: Psychoanaliza jako lingwistyka mówienia", przeł. P. Dybel, *Teksty Drugie*, 1–2 (1998), http://rcin.org.pl/Content/65035/WA248_71799_P-I-2524_meyer-jacques_o.pdf (5.05.2021).

które prezentują zachowania i postawy człowieka, tłumaczą sens ludzkich działań, tak zbiorowych, jak i indywidualnych, stanowią transpozycje określonych myśli oraz doświadczeń. Da się zauważyć pewną zbieżność koncepcji mitu Katsmana z socjologicznym podejściem do zagadnienia Émile'a Durkheima (chociaż nazwisko francuskiego myśliciela w tekście się nie pojawia), zgodnie z którym mit jawi się jako system odzwierciedlający "zbiorowe wyobrażenia" danych społeczności[6]. Mit w tej teorii traktowany jest jako jeden ze sposobów społecznej komunikacji, poprzez generowane sensy w sposób symboliczny przedstawia wspólną dla wskazanej społeczności koncepcję rzeczywistości, jest przestrzenią uobecniania najróżniejszych konstruktów ideologicznych, pełni również w jakimś sensie funkcję normatywną, jako że wskazuje rudymentarne standardy, kanony i wartości.

Katsman głównie eksponuje jednak kulturową podbudowę mitu, jego osadzenie w tradycji, a kulturowość – ze względu na rodzaj literackiego materiału, którym się zajmuje – wiąże z charakterem narodowym. W rezultacie mit pojmuje jako przejaw świadomości kulturowej, i co za tym idzie – narodowej identyfikacji. Aczkolwiek podmiotem – jak zastrzega – nie jest tu tożsamość zbiorowa, ale jej indywidualny reprezentant (łącznie z uwzględnieniem aspektu psychologicznego, gdy mit stanowi element samopoznania).

Mit podlega ewolucji, transmisji i transformacji oraz – co dla Katsmana ważne – aktualizacji. Mitotwórstwo ma dla niego charakter doraźny, gdyż eksplikuje konkretną rzeczywistość. W takim rozumieniu mit rzeczywiście odgrywa rolę – jak już wyżej powiedziano – systemu komunikacyjnego, dialogu z odbiorcą. Przy tym dialogu żywego, w którym finalne sensy mogą ulegać wielokrotnym modyfikacjom, jako że drobna nawet zmiana znaczenia jednego ze znaków w tym systemie pociąga za sobą przebudowę całej konfiguracji. Co więcej, w odniesieniu do odbiorcy zakłada się sytuację wyboru – powstanie i przyswojenie mitu może odbywać się poprzez rezygnację z innego (już istniejącego) lub w wyniku połączenia ich w ramach bardziej złożonej konstrukcji.

Monografia Katsmana z roku 2020 prezentowała obserwowany w literaturze pochód kulturowego realizmu, który nawiązuje do rozwoju nauki i technologii, znanego jako czwarta rewolucja przemysłowa (Industry 4.0.)[7]. Sprowadza się on do – mówiąc w uproszczeniu – automatyzacji, wymiany informacji i przetwarzania danych z wykorzystaniem wszelkich form technologii informacyjnych oraz powszechności globalnej sieci. Opisywany tam przez Katsmana realizm

6. Ewelina Kotarba, "Współczesne mityzacje rzeczywistości społecznej w świetle ogłoszeń prasowych", *Kultura – Media – Teologia*, 15 (2013), 114.

7. Zob. m.in. https://www.plattform-i40.de/PI40/Navigation/EN/ThePlatform/Background/background.html albo https://www.twi-global.com/what-we-do/research-and-technology/technologies/industry-4-0 (25.04.2021).

kulturowy XXI wieku nawiązuje do postulowanej przez realizm spekulatywny negacji antropocentryzmu, i co za tym idzie ontologii zorientowanej na przedmiot. Człowiek zostaje zrównany ze światem nie-ludzi, realność i wirtualność ulegają unifikacji, a każdy pojawiający się w świecie przedstawionym przedmiot zyskuje status osobowy. Mimesis przestaje być twórczym naśladownictwem natury, ucieleśnieniem idei lub formy w materii, a staje się formą komunikacji wszystkiego ze wszystkim za pomocą zunifikowanego, egzoterycznego języka. Coraz mocniej ugruntowującemu w literaturoznawstwie swoją pozycję realizmowi kulturowemu Katsman w swojej kolejnej książce przeciwstawia mitotwórstwo, powracające do, ostatnio niepopularnego, antropocentrycznego postrzegania świata. Chociaż w swoją koncepcję mitu włącza spekulatywnego realistę Quentina Meillassoux i jego pojęcie *możliwości*. Zakłada ono przeniesienie nacisku z tego, co jest – na to, co jest możliwe. Zanegowana zostaje idea zamkniętego świata, a kategorię całości zastępuje "konieczna przygodność", nie istnieje ostateczny wszechświat, nie ma z góry danego totalnego porządku zbiorów możliwości, jest tylko "konieczna przygodność" i "wydarzenie wirtualne", niedefiniowane w kategoriach prawdopodobieństwa[8]. Wynika z tego, że literatura nie odzwierciedla rzeczywistego porządku świata, a charakterystykę realnego tworzy mechanizm nie-zaświadczania, nie-doświadczania, kontyngentny chaos. Przedmioty materialne i fikcyjne (nie-prawdopodobne) traktuje się jako równe sobie, co – jak Katsman podkreśla – zakłada nie tylko poznawanie nowej realności, ale również realności *innej* – fantastycznej, baśniowej magicznej czy właśnie mitologicznej.

W takiej formie mitotwórstwo okazuje się instrumentem uniwersalnym, pozwalającym badać współczesną literaturę w oderwaniu od procesu literackiego w ujęciu historycznym, zawarte w niej struktury antropologiczne bez socjologizacji, a narracje o świętych i cudach – bez metafizyki. Mit nie jest gotową formą narracyjną o ustalonym znaczeniu, nie przyjmuje określonego kształtu, może zawierać się w różnych typach literackiego dyskursu i być przetwarzany w dziełach wielu autorów.

Katsman podkreśla, że stworzenie pełnej kulturowej teorii mitu jest zadaniem na przyszłość, lecz już teraz w swojej monografii z materiału literatury rosyjsko-izraelskiej wywodzi jej empiryczną odsłonę. W tym celu przyjmuje trzy główne założenia. Po pierwsze – mit niekoniecznie musi być związany z religią, kultem czy światem nadprzyrodzonym (o czym już była mowa) i powinien być traktowany jako składowa historii idei; znaczenie mitu jest uniwersalne, a ów uniwersalizm

8. Zob. Marcin Lubecki, "Grahama Harmana ontologia przedmiotu poczwórnego", *Estetyka i Krytyka*, 2 (29) (2013), https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/6320/Lubecki_Marcin.pdf?sequence=1 (25.04.2021); zob. też czasopismo w całości poświęcone idei realizmu spekulatywnego – *Speculations*.

wyznacza idea w nim zawarta. Po drugie – każdy twórca, a nawet pojedynczy utwór, konstytuuje własną mikromitologię, która wyrasta z określonej kultury oraz czasu, i jest dla nich typowa. Wreszcie po trzecie – utwory literackie różnych autorów badane są jako wypowiedzi, odzwierciedlające zarówno określony stan, jak i procesy ewolucji konkretnych idei. Podążając za myślą Carla Ginsburga, Katsman dalej stwierdza, że mitotwórstwo może być przedmiotem rozpatrywanym w ramach mikrohistorii, a zwłaszcza mikrohistorii idei[9].

U podstaw mikromitologicznego postrzegania rosyjsko-izraelskiej literatury leży pojmowanie jej jako zbioru niezależnych zjawisk, wpisujących się w ideę ciągłości procesu rosyjskojęzycznego pisarstwa na Ziemi Izraela, a potem w Państwie Izrael. Elementami tego procesu nie są twórcy, ale same ich dzieła, a nawet szerzej – wszelkie formy dyskursu (formy narracyjne, lecz również artykuły, publikacje internetowe, wywiady etc.). Nie ludzie, ale wypowiedzi składają się na rozciągnięty w czasie, ale jednocześnie spójny zbiór, odzwierciedlający wszelkie możliwe przejawy myśli i idei. Wypowiedzi te składają się na korpus tekstów pisanych w języku rosyjskim, stworzonych przede wszystkim na terenie Izraela, ale i poza nim, pod warunkiem że są bezpośrednio związane z izraelskim kulturowo-historycznym kontekstem albo stanowią rezultat jakiegokolwiek uczestniczenia autorów w rosyjsko-izraelskim procesie literackim.

Literaturę tzw. rosyjskiego Izraela charakteryzują pojęcia takie jak: generatywność, fluktuacja, hybrydyczność, dywersyfikacja, entropia, otwartość, które zaświadczają o procesualnym jej charakterze jako "żywego", ewoluującego systemu. Katsman określa go jako otwarty układ o charakterze emergentnym, którego cechuje dynamiczna samoorganizacja, zniżającą entropię – innymi słowy dyssypatywny. Tak rozumianą dyssypatywność badacz wiąże z pojęciem chaosu, będącym niczym innym jak przestrzenią, z której generowane są elementy składowe wspomnianego układu, i w ramach której dochodzi do ich samoorganizacji. W tym chaotycznym systemie w różnych konfiguracjach pojawiają się i funkcjonują, spajające go mikroidee. Ich nieustanną reorientację (reinterpretację) Katsman uznaje za istotny wyznacznik rozwoju rosyjsko-izraelskiej literatury.

W książce *Najwyższa lekkość tworzenia…* izraelski badacz koncentruje się na wskazaniu i analizie głównych mitologemów oraz mitów określających rosyjsko-izraelski proces literacki. Mity w analizowanych w monografii utworach rodzą się na różnych płaszczyznach znaczeń i za pomocą odmiennych poetyckich, gatunkowych oraz ideowych strategii. Dlatego też lektura każdego z tych utworów przebiega z uwzględnieniem innych praktyk hermeneutycznych i z różnym stopniem uszczegółowienia. W rezultacie osiem rozdziałów Katsman poświęca

9. Роман Кацман, *Неуловимая реальность. Сто лет русско-израильской литературы (1920–2020)…*, 22.

ośmiu kluczowym dla niego tematom (które czyni jednocześnie tytułami tychże rozdziałów), tworząc coś na podobieństwo mitopoetycznej mapy rosyjsko-izraelskiej literatury, chociaż – trzeba zaznaczyć – mapy niekompletnej. Są to: *spotkanie*, *ofiara*, *tworzenie*, *ocalenie*, *imperium*, *apokalipsa*, *miasto* i *codzienność*. Lista nie odzwierciedla pełnej tematycznej różnorodności utworów, ale wytycza linie, wzdłuż których sytuują się najczęściej występujące mitologemy, stanowiące budulec najciekawszych i unikalnych mitów o ładunku znaczeniowym oraz emocjonalnym nie mniejszym niż powszechnie znane mity klasyczne. Katsman koncentruje się na prozie siedemnastu autorów, wielu innych twórców wspomina bez szczegółowej analizy, setki innych, piszących w Izraelu po rosyjsku – co oczywiste ze względu na ograniczoną objętość publikacji – nie odnotowuje. Jest to zakres wystarczająco szeroki liczebnie i gatunkowo, żeby uzasadniać ogólne wnioski, chociaż – jak się wydaje – wciąż jeszcze zbyt wąski, aby analiza tekstów nie sprowadzała się do schematycznego przeglądu (co jednak absolutnie nie umniejsza naukowej rangi monografii).

Fundament rosyjsko-izraelskiej mitopoetyki tworzą mity o cudownym *spotkaniu* (ten temat otwiera analityczną część monografii), co uzasadnia zarówno wewnętrzna logika mitu, zawsze prowadzącego do spotkania z "innym", jak i uwarunkowania historyczne: repatriacja, spotkanie z obcą (chociaż swoją) ziemią, jej rozpoznawanie implikujące samopoznanie. Jest to mitologia nowego wieku i nade wszystko nowego pokolenia (Dennis Sobolev, Elisaveta Michailichenko i Yuri Nesis).

Paradygmat *ofiary* nie dominuje już w rosyjsko-izraelskiej literaturze jak niegdyś, niemniej jednak nie znika, lecz – jak dowodzi Katsman – znajduje swoje odzwierciedlenie w przestrzeni nienormatywnych zachowań psychicznych. Ujawnia się w doświadczanych przez bohaterów fobiach, często przekładających się, jak w prozie Wiktorii Reicher, na stosunki ojców i dzieci.

Kolejny temat – *tworzenie* – obejmuje zarówno mity o powstaniu nowej żydowskiej świadomości religijnej (i to nieważne, czy rzecz dotyczy Żydów w Egipcie jeszcze przed wyprowadzeniem ich przez Mojżesza, czy Żydów w Związku Sowieckim) (Efraim Bauch), jak i o budowaniu nowej żydowskiej izraelskiej kultury (Nekod Singer).

Temat *ocalenia* wiązany jest z Holokaustem i rezonuje w historiach nie-ocalenia w gettach i obozach śmierci (Jelena Makarova) albo łączy się z utopijną wizją, w której zmiany w teraźniejszości współczesnego Izraela mogą (bądź nie) odmienić przeszłość europejskich Żydów, tj. Shoah uczynić niebyłym (Aleks Tarn).

Temat *imperium* natomiast łączy marzenia o wolności, o poczuciu bezpieczeństwa i o międzyludzkiej komunikacji. Mit o imperium bywa opowieścią o wykraczających poza ramy czasu i przestrzeni pięknie oraz sztuce (Aleksandr Goldsztein). Może też wyrażać się w nieprzerwanym poszukiwaniu wciąż poja-

wiających i znikających wysp-widm wolności albo też w próbie odnalezienia w chaotycznym i niestabilnym świecie jakiegoś stałego oparcia, które umożliwi ocalenie siebie i ludzkości przed szaleńczym marszem ku przepaści (Dennis Sobolev).

Jako kolejny pojawia się temat *apokalipsy*. Rozdział ten opisuje mity o końcu świata (Linor Goralik, Jakov Cygielman), ale również odnosi się do niewyczerpanych pokładów mitotwórczych, tkwiących w motywie miasta. Jerozolima i Tel-Awiw generują w rosyjsko-izraelskiej literaturze mity nie rzadziej niż Petersburg i Moskwa w klasycznej literaturze rosyjskiej. Główny mit dotyczy prowadzonych przez bohaterów poszukiwań szczególnych "baniek", tj. pustych miejsc, przez pomyłkę lub celowo ukrytych w przestrzeni miasta, które to – jeśli ktoś je odnajdzie – przywracają mu utraconą harmonię i własne "ja". Powstaje w ten sposób topologia sensów i znaczeń, a te, wzbogacone o emocje mieszkańców, stanowią o wyjątkowości miasta (Anna Lichtikman).

Ostatni punkt na mitopoetycznej mapie rosyjsko-izraelskiej literatury, w zaproponowanym przez Katsmana porządku tematycznym, stanowi *codzienność*. Wspomniane "bańki" generują mikromity, wypełnione cudami i wskazujące drogę do odnalezienia "istoty życia". Ożywiony mit "małego człowieka", obecny w literaturze rosyjskiej od *Poczmistrza* Aleksandra Puszkina, unika zarówno heroizacji, jak i wiktymizacji bohatera, ale włącza narracje o duchowych uniesieniach i upadkach, tym razem kończących się ocaleniem (Leonid Lewinzon). Inną odsłonę codzienności reprezentuje Jakov Shechter. W swojej prozie wykorzystuje dyskurs hagiograficzny i snuje, przenikniętą duchem Kabały, opowieść o powolnym, wypełnionym niejedną porażką, procesie odnajdowania Boga.

Istota kulturowej teorii mitu Katsmana (czy jak sam badacz zastrzega – zarysu teorii) stanowi pochodną jego przekonania o kulturowej i kognitywno-emocjonalnej roli literatury, a także jej niezwykłego potencjału mitotwórczego – zdolności do nieustannego tworzenia nowych mitów o charakterze uniwersalistycznym i ogólnohumanistycznym. Koncepcja dotyczy zarówno religijnego, jak i niereligijnego mitotwórstwa, archaicznych i współczesnych typów dyskursu, wychodzi daleko poza granice społecznych i politycznych wydarzeń, zyskując cechy ogólnej teorii narracyjnej reprezentacji realności.

## Bibliografia


Gans, Eric. *The Scenic Imagination. Originary Thinking from Hobbes to Present Day*. Stanford: Stanford University Press, 2008.

https://www.plattform-i40.de/PI40/Navigation/EN/ThePlatform/Background/background.html

https://www.twi-global.com/what-we-do/research-and-technology/technologies/industry-4-0

Katsman, Roman. *Neulovimaya real'nost'. Sto let russko-izrail'skoy literatury (1920–2020)*. Boston–St. Petersburg: Academic Studies Press–BiblioRossica, 2020 [Кацман, Роман. Неуловимая реальность. Сто лет русско-израильской литературы *(1920–2020)*, Boston–St. Petersburg: Academic Studies Press–BiblioRossica, 2020].

Katsman, Roman. *Vysshaya legkost'sozidaniya. Sleduyushchiye sto let russko-izrail'skoy literatury*. Boston–St. Petersburg: Academic Studies Press–BiblioRossica, 2021. [Роман, Кацман, Высшая легкость созидания. Следующие сто лет русско-израильской литературы. Boston–St. Petersburg: Academic Studies Press–BiblioRossica, 2021.

Kotarba, Ewelina. "Współczesne mityzacje rzeczywistości społecznej w świetle ogłoszeń prasowych." *Kultura – Media – Teologia*, 15 (2013), 110–120.

Lubecki, Marcin. "*Grahama Harmana ontologia przedmiotu poczwórnego*". *Estetyka i Krytyka*, 2 (29) (2013), 221–230.

Meyer-Kalkus, Reinhart. "Jacques Lacan: Psychoanaliza jako lingwistyka mówienia", przeł. Paweł Dybel. *Teksty drugie*, 1–2 (1998), 5–18.

Nycz, Ryszard. "Antropologia literatur – kulturowa teoria literatury – poetyka doświadczenia". *Teksty drugie*, 6 (2007), 34–49.

Wichłacz, Monika. "Od liniowości do złożoności. Nowy paradygmat w naukach społecznych i politycznych". *Polskie Studia Politologiczne*, 51 (2016), 50–63.

# streszczenia w języku polskim

# summaries in polish

*Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura*
*Er(r)go. Theory–Literature–Culture*
Nr / No. 44 (1/2022)
*paliwo/energia/kultura*
*fuel/energy/culture*
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.13808

Anne Alombert

## Jakie transformacje energetyczne na rzecz trzech ekologii? Entropie, ekologie i gospodarka w antropocenie

Artykuł rozpatruje współczesny kryzys ekologiczny jako potrójny problem ekologii środowiskowej, ekologii mentalnej i ekologii społecznej: podczas gdy ekosystemy naturalne są zagrożone przez infrastrukturę przemysłową, która służy eksploatacji surowców mineralnych i bazującej na niej zglobalizowanej ekonomii konsumpcyjnej, ekosystemy psychiczne i społeczne są zagrożone przez połączone urządzenia, które służą eksploatowaniu zasobów libidalnych i bazującej na nich ekonomii uwagi i gospodarce opartej na danych. Ten potrójny kryzys ekologiczny jest opisany w artykule jako proces wzrostu entropii na różnych poziomach (termodynamicznym, biologicznym, informacyjnym lub psychospołecznym). Odwrócenie tego procesu wymaga podwójnej transformacji energetycznej: takiej, która pozwala z umiarem gospodarować energią pochodzącą z zasobów mineralnych i otaczać je troską, oraz takiej, która pozwala na to samo w odniesieniu do energii psychicznej i libidalnej. Artykuł odwołuje się do prac Nicolasa Georgescu-Roegena i Bernarda Stieglera, którzy opisują taką transformację jako walkę ze wzrostem entropii, z jednej strony prowadzoną z perspektywy fizycznej i środowiskowej, a z drugiej – z perspektywy psychicznej, technicznej i społecznej.

Słowa klucze: ekologia, ekonomia, gospodarka, entropia, energia, antropocen, entropocen, Félix Guattari, Nicholas Georgescu-Roegen, Bernard Stiegler

Michał Krzykawski

## Energia, praca i walka z entropią

Główna teza niniejszego artykułu jest następująca: zwyczajowe rozumienie pracy w demokracjach przemysłowych pochodzi z przestarzałych założeń teoretycznych ekonomii neoklasycznej, które podtrzymują wysoce entropijny proces gospodarczy. Określenie nowych celowości i funkcji pracy jest zatem konieczne do tego, aby przeprojektować gospodarkę, a tym samym wypracować pozytywną alternatywę dla antropocenu. Artykuł traktuje o pojęciu pracy, wprowadzonym przez Bernarda Stieglera, a także sposobie, w jaki Stiegler aktualizuje refleksję wokół pracy podjętą przez Andrégo Gorza. Kwestia pracy jest omawiana w dwóch ściśle ze sobą powiązanych kontekstach: w odniesieniu do transformacji energetycznej i w odniesieniu do nieuchronnej automatyzacji pracy. Postulując przedefiniowanie pracy poza zatrudnieniem, artykuł broni tezy, że automatyzacja, bardziej niż końcem pracy może być jej początkiem. Aby tak się stało, należy spełnić jednak dwa warunki: przedefiniować pracę poza zatrudnieniem i uspołecznić płynące z automatyzacji korzyści.

Słowa klucze: Bernard Stiegler, André Gorz, automatyzacja, entropia, praca, zatrudnienie, antropocen

Monika Lubińska

## Od rozproszenia do materializacji. Energia i entropia w sztukach wizualnych lat sześćdziesiątych a pierwszych dekad XXI wieku

W artykule podjęty zostaje temat energii i entropii w sztukach wizualnych. Problematyka skoncentrowana jest wokół kluczowych przemian w strategiach artystycznych bazujących na dowartościowaniu entropii i energii, jakie zaszły między latami sześćdziesiątymi XX wieku a pierwszymi dekadami XXI stulecia. Omawiane zwroty zaprezentowane zostały na przykładzie twórczości Hansa Hackeego, Roberta Smithsona, Petera Blamey'ego, Davida Hainesa, Joyce Hinterding oraz Olafura Eliassona. Punktem wyjścia dla rozważań jest zaproponowana przez Bernarda Stieglera oraz powołany przez niego kolektyw badawczy Internacja – koncepcja entropocenu, stanowiąca o tym, że entropia jest zjawiskiem w sposób najbardziej adekwatny charakteryzującym wszelkie kryzysy epoki człowieka.

Słowa klucze: energia, entropia, sztuki wizualne, antropocen, energy humanities

Paweł Frelik

## Gry władzy: w stronę retoryki energii w spekulatywnych grach wideo

Artykuł przedstawia powiązania energii i gier wideo, będących jednym z najnowszych przedstawicieli mediów spekulatywnych, i stawia pytanie, na ile takie gry mogą poszerzać społeczną świadomość w kwestii ekstraktywizmu oraz źródeł energii w antropocenie. W pierwszej kolejności artykuł rozpoznaje zaangażowanie mediów gier w szerszą problematykę kryzysu klimatycznego, którego ważnym aspektem są kwestie energetyczne. Następnie przedstawia kilka podejść analitycznych, które pomagają rozwikłać proceduralną retorykę energii w grach wideo. Na koniec proponuje wstępne pogrupowanie gatunków gier i ich potencjału w kontekście centralnego miejsca paliw i energii w grach spekulatywnych. Jako całość stanowi on wstępną mapę stanu energii w spekulatywnych grach wideo, a zatem przecięcia, które pozostają w dużej mierze niezbadane, i wykorzystuje kilka studiów przypadku do zilustrowania pewnych prawidłowości pojawiających się w dyskusjach na temat powiązania środowiska, gospodarki i energii w spekulatywnych grach wideo.

Słowa klucze: humanistyczne studia nad problematyką energii, antropocen gry wideo, science fiction

Daniel Banasiak

## Metafizyka *Ropy naftowej* Aleksieja Parszczikowa z zagadnień rosyjskiej petropoetyki

Dyskurs o ropie naftowej obecny jest szczególnie we współczesnej literaturze rosyjskiej. Artykuł przedstawia rekonesans badawczy dotyczący tematyki paliw w rosyjskich tekstach literatury i kultury. Za pomocą narzędzi hermeneutycznych zbadano wiersz *Ropa naftowa* (1998) Aleksija

Parszczikowa. Twórca, piszący w duchu rosyjskiego metarealizmu, poetyzuje, metaforyzuje złoża ropy, tym samym unika trudnych pytań o rosyjski imperializm czy ochronę środowiska naturalnego. Interesuje go ekscentryczna sieć metafor ewokujących metafizyczne wizje, pełnych odniesień do tekstów kultury z całego świata.

Słowa klucze: Aleksiej Parszczikow, petropoetyka, ropa naftowa, metafizyka

Justyna Kłopotowska

## Odhumanizowanie jednostki i demontaż wartości w *Oleju* Lukasa Bärfussa

Artykuł ma na celu ukazanie dehumanizacji jednostki i demontażu wartości na podstawie sztuki teatralnej Lukasa Bärfussa pt. *Olej*. Tytułowa ropa/olej łączy się nierozerwalnie z nieokiełznaną żądzą pieniądza, która ostatecznie prowadzi do tragedii. Zaczynając od antycznej energii, poprzez stosunki (post)kolonialne po system władzy-wiedzy według Michela Foucaulta ukazana zostaje jedna z możliwych interpretacji utworu.

Słowa klucze: dehumanizacja, Lukas Bärfuss, wartości, degradacja, olej, ropa

Zbigniew Feliszewski

## Maszyna–podmiot–kultura. Debaty wokół postępu technicznego w Niemczech początku XX wieku

Artykuł podejmuje próbę zbadania podejścia literatury i filmu lat dwudziestych XX wieku do postępu technicznego, w szczególności procesu umaszynowienia i jej wpływu na życie społeczne i jednostkowe. Analizy wiersza Bertolta Brechta (*700 Intellektuelle beten einen Öltank an*) oraz filmów niemieckiego ekspresjonizmu (*Student z Pragi*, *Golem*, *Metropolis*) mają na celu zrekapitulowanie debat wokół postępu technicznego oraz umiejscowienie ich w horyzoncie badań humanistycznych, a także zbadanie ich podejścia do dominującej od XVIII wieku myśli rozróżniającej pojęcia kultury i cywilizacji. Przy zastosowaniu medioznawczych teorii przedłużeń człowieka artykuł stara się określić ich potencjał konstytuujący rzeczywistość. Centralną część analizy stanowią zagadnienia roli intelektualistów i artystów w aparacie życia społecznego, maszyny jako protezy i przedłużenia człowieka oraz maszyny jako sobowtóra.

Słowa klucze: maszyna, proteza, przedłużenie człowieka, władza, dyskursy o postępie, sztuka i literatura Niemiec Weimarskich, podmiot, kultura, cywilizacja

Monika Kocot

## Muzyczność "wielkiej fugi orfickiej" Stanisława Swena Czachorowskiego

Przedmiotem analizy artykułu jest wiersz Stanisława Swena Czachorowskiego zatytułowany "wielka fuga orficka", łączący muzyczną tradycję baroku ze współczesnością, a którego kompozycję i poszczególne elementy składowe autorka widzi jako literacką wariację na temat

klasycznej fugi. Istotny jest tu dialog harmonii i jedności z chaosem i wieloperspektywicznością uzyskany w kontrapunktowych zestawieniach muzyki Bacha. Analizując wiersz, autorka pokazuje, jak Czachorowski za pomocą synchronizacji oraz zamierzonej asynchronizacji wzorców percepcyjnych, aksjologicznych i etycznych tworzy synchroniczną czasoprzestrzeń kulturową, intencjonalnie zakładaną w programach nadrealistów jako cel działań artystycznych.

Słowa klucze: Czachorowski, muzyczność, fuga, Barok, nadrealizm, J.S. Bach

Maria Janoszka

## Pytania o wartość. Ekonomiczne uwikłania jednostki i języka w *Wyznaniach* Jeana-Jacques'a Rousseau

Szkic stanowi próbę ukazania zróżnicowania sposobów ewokacji i wieloznaczności problematyki ekonomicznej w *Wyznaniach* Jeana-Jacques'a Rousseau. Liczne motywy biograficzne wskazują paradoksalność sytuacji i wyborów autora *Rozprawy o nierówności*, jednocześnie kwestionującego społeczne funkcje pieniądza jako formę zniewolenia i poszukującego stabilizacji finansowej jako rękojmi wolności. Tekst *Wyznań* problematyzuje także kwestię relatywności stosunku pieniądza i towaru oraz braku samoistnej wartości pieniądza, jak również przeniesienie tej wizji na relacje międzyludzkie. Ekonomizację myślenia o świecie dostrzec można też w intensywnym dialogu z publicznością i w znaczeniu nadawanemu pismom autobiograficznym w walce o ustalenie własnej wartości w oczach czytelników.

Słowa klucze: Jean-Jacques Rousseau, *Wyznania*, literatura i ekonomia, autobiografia, wartość

# informacje dla autorów

ER(R)GO

# info for contributors

# Informacje dla Autorów

*Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura*
*Er(r)go. Theory–Literature–Culture*
Nr / No. 44 (1/2022)
*paliwo/energia/kultura*
*fuel/energy/culture*
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.13810

## Problematyka

Kultura i jej wytwory; ontologia artefaktów; metodologia badań literaturoznawczych i kulturoznawczych; teoria; literaturoznawstwo porównawcze; tendencje w kulturze/literaturze; związki interdyscyplinarne; pogranicza kultury/literatury i filozofii, antropologii, socjologii etc.; zmiany paradygmatów; trendy i konteksty; syntezy teoretycznoliterackie i kulturoznawcze – oraz obszary zbliżone.

## Polityka wydawnicza

Z wyjątkiem tekstów zamawianych oraz nowych i pierwszych tłumaczeń tekstów obcojęzycznych *Er(r)go* nie drukuje tekstów uprzednio publikowanych. Przedruki są dopuszczalne w numerach tematycznych, jeżeli tekst jest szczególnie istotny merytorycznie dla całościowej koncepcji numeru. Nadesłane teksty podlegają procedurze podwójnie anonimowej recenzji (*double-blind peer review*), której wynik decyduje o ostatecznym zakwalifikowaniu tekstu do publikacji.

## Wymagane dokumenty w nadesłanym zestawie

- manuskrypt tekstu (min. 25 i max. 40 tysięcy znaków ze spacjami)
- tytuł artykułu po polsku i po angielsku (max 120 znaków ze spacjami)
- bibliografia w formacie Chicago Humanities (zob. instrukcja poniżej)
- streszczenia po polsku i po angielsku (min. 600 i max. 800 znaków ze spacjami)
- słowa klucze w języku polskim i angielskim (max. 75 znaków ze spacjami)
- nota biograficzna o autorze (min. 600 i max. 800 znaków ze spacjami)
- numer ORCID autora
- afiliacja autora
- oficjalne licencje lub zgody na reprodukcję materiałów cudzego autorstwa
- źródła i typy licencji dla materiałów na licencjach otwartych

## Standardy językowe

Nadesłane teksty artykułów i streszczeń muszą spełniać międzynarodowe standardy akademickiej angielszczyzny (poziom językowy wykształconego native-speakera języka angielskiego) oraz akademickiej polszczyzny.

## Zastrzeżenia

Redakcja zastrzega sobie prawo do dokonywania pewnych modyfikacji tekstu nienaruszających merytorycznej strony opracowania. Teksty niekompletne oraz teksty opisane niekompletnymi metadanymi będą odrzucane. Redakcja zastrzega sobie prawo do przedruków tekstu w numerach rocznicowych *Er(r)go*.

## Instrukcje dotyczące formatowania i innych wymogów

Szczegółowe instrukcje dotyczące formatowania tekstów oraz obsługi zgłoszenia w systemie OJS znajdują się na stonie internetowej *Er(r)go* w zakładce „Dla Autorów" pod adresem: https://www.journals.us.edu.pl/index.php/ERRGO/information/authors

## Kontakt

Korespondencję należy kierować na adres errgo@us.edu.pl

# Info for Contributors

*Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura*
*Er(r)go. Theory–Literature–Culture*
Nr / No. 44 (1/2022)
*paliwo/energia/kultura*
*fuel/energy/culture*
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.13810

## Themes

Culture and its products; the ontology of artefacts; methodologies of literary and cultural research; critical theory; comparative literary studies; trends and tendencies in culture/literature; interdisciplinary relations; liminal spaces between culture, literature, philosophy, anthropology, sociology, etc.; transformations of paradigms; trends and contexts; literary-theoretical and cultural syntheses – and related areas.

## Editorial policy

Except for commissioned texts, or new (first) translations, *Er(r)go* does not accept texts previously published. Reprints are admissible in thematic issues if a given text is particularly important from the point of view of the overall conception of the issue. Submissions undergo the procedure of double-blind peer review, the outcome of which decides about the qualification of the text for publication.

## Documents required in the submission package

- text manuscript (min. 25 and max. 40 thousand characters incl. spaces)
- the title of the article in English and in Polish (max 120 characters incl. spaces)
- bibliography formatted in Chicago Humanities style (see instructions below)
- abstracts in English and in Polish (min. 600 and max. 800 characters incl. spaces)
- key words in English and in Polish (max. 75 characters incl. spaces)
- author's bio (min. 600 and max. 800 characters incl. spaces)
- author's ORCID number
- author's affiliation
- written permissions and licenses for copyrighted material (e.g.: images)
- in the case of open-license or owned materials, a declaration concerning the type of the license and the source of the graphic

## Language standards

Submissions, including abstracts, must meet the world-wide standards of academic English (educated native speaker proficiency level).

## Disclaimer

The Editors reserve the right to introduce modifications that would not affect the merit of the study to the texts submitted to *Er(r)go*. Incomplete submissions, or submissions missing metadata will be rejected. The Editors also reserve the right to reprint texts submitted to the journal in anniversary or special issues of the *Er(r)go*.

## Instructions on formatting and other requirements

Detailed instructions on text formatting and handling of the application in the OJS system can be found on the Er(r)go website in the "Authors' Guidelines" tab at: https://www.journals.us.edu.pl/index.php/ERRGO/information/authors

## Contact

Correspondence should be sent to: errgo@us.edu.pl

Projekt serii / series designer: Marek J. Piwko {mjp}

Na okładce / on the cover:
*Energeia* – Monika Grotek © 2022
(by Author's permission)

ISSN 2544-3186



(CC BY-SA 4.0)

Creative Commons Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe
Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International

## Kontakt z Redakcją / Contact Info

e-mail: errgo@us.edu.pl
http://www.errgo.pl

## Wydawca / Publisher

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Uniwersytet Śląski w Katowicach
ul. Bankowa 12B
40-007 Katowice
tel.: 32 359 20 56; fax: 32 359 20 57
e-mail: zamowienia.wydawnictwo@us.edu.pl
www.wydawnictwo.us.edu.pl

## Współwydawca / Co-publisher

"Śląsk" Sp. z o.o. Wydawnictwo Naukowe
ul. Juliusza Ligonia 7
40-036 Katowice
tel.: (0048) 32 258 07 56, fax: (0048) 32 258 32 29
e-mail: biuro@slaskwn.com.pl, redakcja@slaskwn.com.pl
handel@slaskwn.com.pl
www.slaskwn.com.pl

Wydanie pierwsze arkuszy wydawniczych: 16,0
arkuszy drukarskich: 15,25

Theory | Literature | Culture

# ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura



w następnym numerze / in the next issue:

## tajemnica/hermeneutyka/aletheia
## mystery/hermeneutics/aletheia

- hermeneutyka emocji / hermeneutics of emotions
- heidegger na co dzień / heidegger in the everyday
- przemoc i ukojenie / violence and releasement
- estetyka żałoby / aesthetics of mourning
- tajemnica interpretacji / mystery of interpretation
- prawdy tokarczuk / tokarczuk's truths
- uśmiech artefaktów / smiling artefacts

Egzemplarz bezpłatny
ISSN 2544-3186
9 772544 318200 22
Więcej o książce

UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO