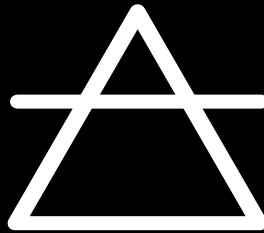




...→ MIASTO PRZYSZŁOŚCI /
LABORATORIUM WROCŁAW



CZAS UTOPII
W POSZUKIWANIU UTRACONEJ PRZYSZŁOŚCI

THE TIME OF UTOPIA
IN SEARCH OF THE LOST FUTURE

Miasto Przyszłości / Laboratorium Wrocław *City of the Future / Laboratory Wrocław*

Wrocław, 2016

© Biuro Festiwalowe IMPART 2016

ul. Komuny Paryskiej 39-41

50-451 Wrocław

www.wroclaw2016.pl

ISBN: 978-83-946602-9-1

Redaktor prowadzący / Commissioning editor: Tomasz Targański

Korekta / Proofreading: Natalia Biegańska

Tłumaczenie / Translation: Karol Waniek, www.arttranslator.pl

Oprawa graficzna / Graphic design: Paulina Rosińska, www.heissenstudio.com

Fotografie / Photographs: Wojciech Nekanda Trepka, Krzysztof Ćwik

Publikację dofinansowano ze środków Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego.

This publication is subsidized by the Ministry of Culture and National Heritage.



WROCLAW 2016
Europejska Stolica Kultury



SFINANSOWANE ZE ŚRODKÓW

Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.

WSPÓLORGANIZATORZY



PARTNER STRATEGICZNY



PATRONI MEDIALNI

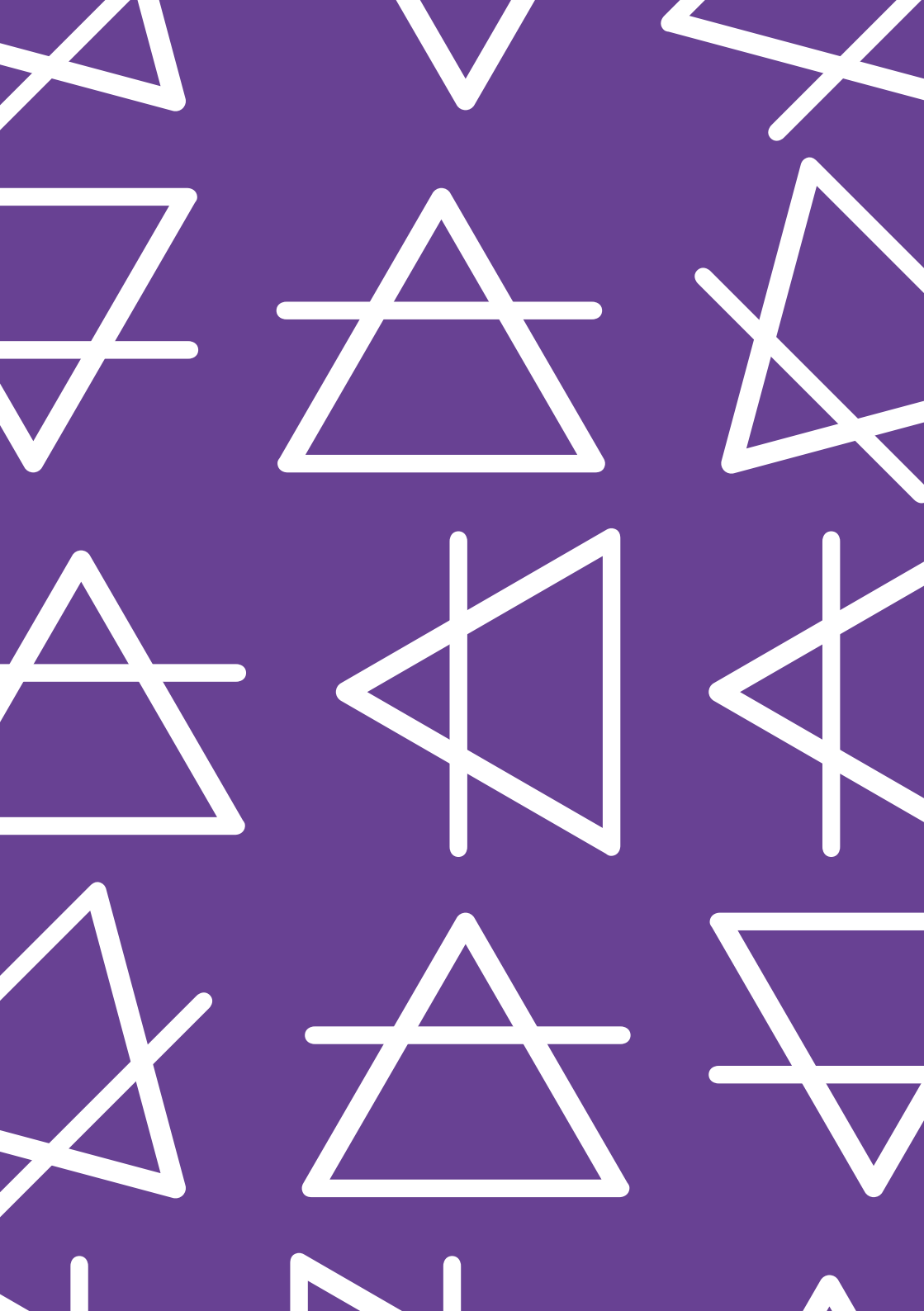


Wersja polska s.4-152
English version p. 154-300

Spis treści

Wstęp	7-8
<i>Edwin Bendyk</i>	
Dzień pierwszy	
Debata: Europa Środkowa – przestrzeń utopii czy kraina króla Ubu?	11-18
<i>Edwin Bendyk, Leonidas Donskis, Radka Denemarková, Katarzyna Uczkiewicz, Mykoła Riabczuk</i>	
Dzień drugi	
Ewolucja utopii: między zasadą nadziei a zasadą odpowiedzialności	22-31
<i>Arno Münster</i>	
Śmierć utopii	32-38
<i>Leonidas Donskis</i>	
Od awarii do utopii albo dlaczego świat dzisiejszy trzeba popsuć	39-47
<i>Przemysław Czapliński</i>	
Transhumanizm, Kukania i „kraina szczęśliwości”	48-55
<i>Stefan Sorgner</i>	
Transhumanizm i religie. Od antropologii do ekologii	56-65
<i>Dominika Kozłowska</i>	
Technoutopie: zagrożenia i konsekwencje	66-69
<i>Katarzyna Szymielewicz</i>	

Liberalna krytyka utopii	70–76
<i>James Hughes</i>	
Debata	77–86
<i>Alek Tarkowski, James Hughes, Dominika Kozłowska, Katarzyna Szymielewicz, Mirosław Filiciak, Stefan Sorgner</i>	
Dzień trzeci	
Futurability	90–94
<i>Franco „Bifo” Berardi</i>	
Świat trzeba zmieniać bez pytania o zgodę	95–100
<i>Inna Szewczenko</i>	
Dyskusja	101–106
<i>Edwin Bendyk, Inna Szewczenko</i>	
Wieczny Futurostan: mity, fantazje i powstanie Astany w postsowieckim Kazachstanie	107–115
<i>Michaił Akulow</i>	
Lokalne formy rozwoju. Samoorganizacja, przemiana, utopia	116–122
<i>Tomasz Rakowski</i>	
Debata	123–124
<i>Tomasz Rakowski, Michaił Akulow</i>	
Dwie utopie	125–132
<i>Jadwiga Staniszkis</i>	
Debata	133–152
<i>Jacek Kołtan, Jadwiga Staniszkis, Jan Sowa, Ewa Majewska, Leszek Jażdżewski, Krzysztof Mazur</i>	



Wstęp

Upadek realnego socjalizmu w latach 1989–1991 oznaczał zmierzch komunistycznej utopii organizującej życie ludzi w kilkudziesięciu krajach świata. Nawet Chiny, nominalnie rządzone przez Partię Komunistyczną, realizują program przyspieszonej budowy kapitalizmu. Wydawało się, że przyszłość jako wyzwanie skończyła się, podobnie jak historia. Pozostać miał wolnorynkowy kapitalizm i liberalna demokracja jako „normalna” forma zarządzania społeczeństwami w XXI wieku. XXI wiek rozpoczął się jednak 11 września 2001 r. – ataki terrorystyczne na Nowy Jork i Waszyngton obudziły historię. Kryzys, w jakim ugrzęzła ludzkość w 2008 roku, szybko wykroczył poza granice świata zachodniego. Rośnie świadomość, że nie ma powrotu do sytuacji sprzed kryzysu, że nadchodzi wielowymiarowy przełom, a wraz z tą świadomością rodzi się głód utopii.

Myślenie i marzenie o przyszłości rozpościera się między dwiema skrajnościami: utopią raję na ziemi i dystopią apokalipsy. Na każdą optymistyczną wizję przyszłości, pokazującą świat bez wojen, biedy, głodu, chorób, przypada przynajmniej jedna zapowiedź katastrofy. Niezależnie, czy doprowadzi do niej konflikt nuklearny, załamanie ekosystemu lub nieznaną i niewyobrażalną dziś epidemia, zwolennicy apokalipsy nie mają wątpliwości, że dobrze już było i może być tylko gorzej. Wizjami raję i apokalipsy żywi się kultura popularna; mają one też wybitnych patronów, którzy siłą swych umysłów nadawali myśleniu o przyszłości intelektualną dyscyplinę – Ernst Bloch, Hans Jonas, Stanisław Lem, papież Franciszek to tylko kilka wybitnych współczesnych postaci, które odcisnęły i odciskają swe piętno na współczesnej kulturze.

Rok 2016 to 500. rocznica ogłoszenia *Utopii* przez Tomasza Morusa, 10. rocznica śmierci Stanisława Lema i 150. rocznica urodzin Herberta George'a Wellsa. Zatem to doskonały moment, by przyjrzeć się odradzaniu utopijnego myślenia w kulturze i myśli społeczno-politycznej.

Edwin Bendyk

dziennikarz, redaktor działu naukowego tygodnika „Polityka” i zastępca redaktora naczelnego magazynu naukowego „Kultura i rozwój”, publicysta i autor książek: „Zatruta studnia. Rzecz o władzy i wolności” (2002), „Antymatrix. Człowiek w labiryncie sieci” (2004), „Miłość, wojna, rewolucja” (2009), „Bunt Sieci” (2012). Autor bloga „Antymatrix”. Wykładowca w Collegium Civitas, gdzie kieruje Ośrodkiem Badań nad Przyszłością, kurator programu „Miasto Przyszłości/Laboratorium Wrocław”. Członek Polskiego PEN Clubu.



Dzień pierwszy / I

Wrocław, 18.08.2016 r. | Stary Ratusz

Debata:

**Europa Środkowa – przestrzeń utopii
czy kraina króla Ubu?**

Paneliści:

Radka Denemarková

Katarzyna Uczkiewicz

Leonidas Donskis

Mykoła Riabczuk

Moderacja:

Edwin Bendyk

Radka Denemarková

czeska pisarka, autorka dramatów i scenariuszy, eseistka, tłumaczka. Studiowała germanistykę i bohemistykę na Uniwersytecie Karola w Pradze, gdzie uzyskała tytuł doktora w 1997 roku. Jedyna czeska autorka, która trzykrotnie zdobyła nagrodę Magnesia Litera (odpowiednik polskiej Nike) w różnych kategoriach: za powieść *Pieniądże od Hitlera* (2007), za biograficzną powieść o dyrektorze teatru Na zábradlí, Petrze Léblu (2008) oraz za przekład książki Herty Müller *Huštawka oddechu*. Jej utwory zostały przetłumaczone na 17 języków.

Katarzyna Uczkiewicz

dr nauk humanistycznych, slawistka, tłumaczka języka i literatury czeskiej. Redaktor naczelna kwartalnika „Pamięć i Przyszłość”. Kierownik Ośrodka Współpracy Polsko-Czesko-Słowackiej na Uniwersytecie Wrocławskim. Współautorka (z Łukaszem Medekszą) książki *Ziemie Zachodnie – zrób to sam*. Interesuje się dyskursami postzależnościowymi w Europie Środkowej i Wschodniej, myślą Václava Havla, relacjami między ideologią a kulturą i sztuką.

Leonidas Donskis

litewski filozof, historyk idei i pisarz, były poseł do Parlamentu Europejskiego. Autor i redaktor ponad pięćdziesięciu książek opublikowanych w osiemnastu językach. W swoich pracach łączył teorie polityczne, historię idei, filozofię kultury i filozofię literatury ze stylem eseistycznym. Był profesorem polityki i filozofii na Uniwersytecie Witolda Wielkiego w Kownie (Litwa). Donskis otrzymał m.in. honorowy tytuł doktora literatury Uniwersytetu w Bradford (Wielka Brytania) oraz doktora honoris causa Uniwersytetu Valahia w Târgoviște (Rumunia).

Mykoła Riabczuk

ukraiński pisarz i publicysta, prezes ukraińskiego PEN Clubu. W latach siedemdziesiątych został usunięty z uniwersytetu i ukarany zakazem publikacji za swoją działalność dysydencką i wydawanie podziemnych publikacji. W swojej twórczości podejmuje problemy społeczeństwa obywatelskiego, tożsamości narodowej oraz przemian w krajach postsowieckich. Laureat Nagrody Antonowicza za wybitne osiągnięcia w dziedzinie nauk humanistycznych (2003). W 2009 roku otrzymał Odznakę Honorową Bene Merito za wkład w pojednanie polsko-ukraińskie.

Debata: *Europa Środkowa – przestrzeń utopii czy kraina króla Ubu?*

Dziś nasza przynależność do Zachodu wcale nie jest taka pewna. Nagle zaczęliśmy mieć wątpliwość, czy rzeczywiście jesteśmy na Zachodzie?

Europa Środkowa nie od dziś jest przestrzenią, gdzie realizowały się projekty utopijne. Debata intelektualistów środkowo-europejskich była okazją, by zastanowić się, na ile ten obszar

rozciągający się od Estonii po Bałkany i od Ukrainy po Polskę może być źródłem alternatywy, pomysłów na inne projekty organizacji życia społecznego i politycznego niż obecnie znane. Goście pierwszego dnia konferencji „Czas utopii” starali się również zlokalizować Europę Środkową na mapie mentalnej kontynentu.

W Polsce idea Europy Środkowej funkcjonuje w zawieszeniu między dwoma wektorami. Pierwszy, sformułowany przez Milana Kunderę, mówił o Europie Środkowej jako o swego rodzaju czyścicu, gdzie Polska, Czechosłowacja i Węgry trafiły na skutek zdrady Zachodu po II wojnie światowej, choć same uważały się za pełnoprawnych członków rodziny państw zachodnich.

Drugi wektor – reprezentowany przez paryską „Kulturę” Jerzego Giedroycia – mówi o rekonstrukcji „przestrzeni jagiellońskiej” w obszarze Międzymorza. W tym wypadku sojusz Litwy, Polski, Ukrainy i Białorusi miałby być źródłem pewnego rodzaju podmiotowości kulturowej i politycznej. Po przełomie roku 1989 wydawało się, że syndrom „zdrady Zachodu” się skończył i kraje naszego regionu wracają do Europy, a tym samym, że zwyciężyła wizja Kundery. **Edwin Bendyk:** *Dziś*

nasza przynależność do Zachodu wcale nie jest taka pewna. Nagle zaczęliśmy mieć wątpliwość, czy rzeczywiście jesteśmy na Zachodzie? Kryzys projektu europejskiego, napływ uchodźców, agresywne zakusy Rosji – wszystko to skłania, by jeszcze raz zadać sobie pytanie, gdzie w przestrzeni mentalnej leży Polska, gdzie leżą Węgry, Czechy, Ukraina, Litwa?

Splot wydarzeń politycznych w ciągu ostatnich kilku lat spowodował również powrót do idei Międzymorza. Jej rewitalizacja niesie jednak za sobą pewne niebezpieczeństwo. Warto rozważyć, czy nie nawiązujemy w ten sposób do wizji Alfreda Jarry'ego, autora *Króla Ubu*, która to jest zachodnią projekcją na temat całego naszego regionu jako przestrzeni niezrozumiałej i zasadniczo innej od Zachodu.

Centrum i peryferie

*Jeśli miałbym wskazać na jedną rzecz, która spaja Europę Środkową, to są nią stulecia krzywd, dramatycznych historii, jakie stały się naszym udziałem – uważa **Leonidas Donskis**.*

Przez kolejne 250 lat byliśmy więźniami schematu, wedle którego Zachód to cywilizacja, a Wschód to barbarzyństwo

Przy okazji istnieje wrażenie, że tutejsza historia nie porusza się do przodu, a zatacza koła. Wciąż musimy mierzyć się z demonami przeszłości, m.in. antysemityzmem, co zdaje się nie mieć końca. Chwalimy się Franzem Kafką, ale wolimy nie pamiętać, że pewnie gdyby żył trochę dłużej, to prawdopodobnie trafiłby do obozu koncentracyjnego.

Leonidas Donskis przypomniał również, że zachód Europy, przynajmniej od czasów Voltaire'a, charakteryzował się pewnego rodzaju pogardą wobec Europy Środkowej. Przez kolejne 250 lat byliśmy więźniami schematu, wedle którego Zachód to cywilizacja, a Wschód to barbarzyństwo. *Autentycznej rewolty wobec tej pogardy dokonał Czesław Miłosz, który zinterpretował mesjanizm środkowoeuropejski jako reakcję na pogardę Zachodu. Miłosz*

zwykł też mawiać, że mieszkaniec Toskanii nie musi nikomu udowadniać swojej przynależności do Europy. Mieszka przecież w Toskanii, to mu wystarczy. Natomiast Polak, a szczególnie Litwin, będzie zmuszony dwie lub trzy godziny tłumaczyć, co dla niego znaczy bycie Europejczykiem – mówił **Donskis**. Paneliści wskazywali na potrzebę wyjścia z paradygmatu „centrum-peryferie”, który utrwalił się w Europie. **Leonidas Donskis** zauważył, że obecnie koncepcja centrum i peryferii się wyczerpała. Nie ma już dla niej zastosowania. *Weźmy Brexit: czy Wielka Brytania była peryferiami, które cierpiały z powodu hegemonii centrum, czyli Brukseli? Świata nie da się już objaśniać w ten sposób. Sposób na opuszczenie tego paradygmatu znalazł Czesław Miłosz, a dziś jego pracę kontynuuje Krzysztof Czyżewski. Miłosz i Czyżewski dowartościowują peryferie, na nowo odkrywają prowincję jako swego rodzaju koncepcję autodefinicji* – mówił **Leonidas Donskis**.

Utopia środkowoeuropejska

Utopie zaczęły powstawać w dobie renesansu, a nawet oświecenia, kiedy czas i historia przestały być postrzegane w ujęciu cyklicznym, a zaczęła się historia linearna. Utopie przybierają wtedy dwie formy: pierwsza to wizje postępowe, ale w reakcji na ten postęp objawiają się też utopie konserwatywne. Na terenie Europy Środkowej utopia postępową, w formie liberalno-demokratycznej lub też komunistycznej, zderzała się z utopią pansłowańską, reprezentowaną przez Rosję.

Z kolei końcówka xx wieku to zwrot Europy Środkowej ku wartościom dotąd monopolizowanym przez Zachód. Prawa człowieka zasługują tym samym na miano nowoczesnej utopii środkowoeuropejskiej. *Choć pod względem ideologicznym była to domena Ameryki Północnej i Europy Zachodniej, to cały szereg wspólnych postaci-symboli walki o prawa człowieka wywodzi się właśnie z Europy Środkowej: Andriej Sacharow, Lech Wałęsa,*



Doskonałym kontrapunk- tem opisującym kryzys warto- ści w Europie są współczesne Chiny

Václav Havel, Jelena Bonner. Zachód zachowuje więc monopol na „nauczanie” w tej dziedzinie, ale praktycy są z Europy Środkowo-Wschodniej – mówił Leonidas Donskis.

Warto pamiętać, że Karta 77, największa czeska organizacja opozycyjna, także była swego rodzaju utopią. I to utopią do pewnego stopnia zrealizowaną. W latach siedemdziesiątych

xx wieku dosłowne rozumienie praw człowieka jako sfery wartości, a nie tylko pewnego dyskursu politycznego, umożliwiło współpracę opozycjonistów z różnych krajów obozu komunistycznego. Na tej płaszczyźnie powstała choćby Solidarność Polsko-Czechosłowacka. **Radka Denemarková:** *Można oczywiście twierdzić, że wiara Europy Środkowej w prawa człowieka jest pewnego rodzaju naiwnością. Szczególnie kiedy widzimy, że Zachód traktuje je zupełnie instrumentalnie. Wartości spychane są na dalszy plan przez kwestie ekonomiczne.*

Doskonałym kontrapunktem opisującym kryzys wartości w Europie są współczesne Chiny. *W swojej najnowszej książce Godziny z ołowiu piszę o Europie z perspektywy dzisiejszych Chin. Widzimy, jak Chiny połączyły to, co najgorsze z komunizmu, i to, co najgorsze z kapitalizmu, i niestety to działa. Nieszczęście polega zaś na tym, że w Europie dla wielu ten model jest atrakcyjny. Stąd wniosek, że Europa, jaką podziwiałam i uznawałam za swoją, się kończy – mówiła Radka Denemarková.*

Denemarková zauważyła również, że dziś w Chinach zakazane jest przywoływanie postaci Václava Havla. Jednocześnie Havel stał się postacią, z której duża część Czechów się śmieje, przestał być traktowany poważnie. Szokujące jest, jak bardzo hasło „prawa człowieka” się zdezaktualizowało. I aby przypomnieć sobie ich prawdziwą wartość, trzeba wyjechać niemal na drugi koniec świata, do Chin właśnie, gdzie wciąż są ludzie, dla których coś one znaczą.

Rewolucja na Ukrainie jest powtórzeniem i swoistym dokończeniem Jesieni Narodów z lat 1989–1991

Charakterystyczną dla Europy Środkowej walkę w imię uniwersalnych praw człowieka podjęła również Ukraina podczas tzw. „rewolucji godności”. **Mykoła Riabczuk** podkreślał jednak, że ukraińska rewolucja nie jest zdarzeniem wyjątkowym, nie jest, jak chciałby profesor Timothy Snyder, pierwszą „postmodernistyczną rewolucją”. Rewolucja na Ukrainie jest powtórzeniem i swoistym dokończeniem Jesieni Narodów z lat 1989–1991. Główne idee: demokratycznego społeczeństwa, państwa prawa i co równie ważne, a czasem pomijane, idea dobrobytu są takie same. *Ukraina to bardzo dziwny kraj, chyba ostatni kraj w Europie, który jeszcze wierzy w ideę Europy, a nawet potrafi o nią walczyć. Oto cały paradoks: idea już jest prawie martwa, ale istnieje jeszcze kraj, który utopijnie wierzy w tę utopię* – podsumował **Riabczuk**.

Ten wątek dyskusji podsumowała **Radka Denemarková**. Jej zdaniem Unia Europejska z punktu widzenia Europy Środkowej okazała się niemalym rozczarowaniem: *Kiedy po upadku muru berlińskiego wchodziliśmy do Europy, to wydawało się nam, że będzie ona jednym domem dla nas wszystkich. Dziś coraz wyraźniej wydać, że każdy ma swój dom, a w tym domu swoje zwyczaje, swoją intymność* – mówiła **Denemarková**.

Gdzie leży Polska?

Istotnym wątkiem dyskusji była też próba lokalizacji Polski na mentalnej mapie Europy. **Katarzyna Uczkiewicz** wskazywała, że ze względu na uwarunkowania historyczne spojrzenie na mapę nie wystarczy, a wszystkie państwa Europy Środkowej mają różne wyobrażenia na temat swojego miejsca w świecie. Polską realną jest np. Legnica, ale za część swojej historii uznajemy też Kamieniec Podolski, tam jest nasza Polska wyobrażona. **Katarzyna Uczkiewicz**: *Pamiętam swoją rozmowę*

z profesorem Timothyem Snyderem na ten temat. Profesor Snyder powiedział, że wyobrażona przez Polaków historia Polski to jest historia Europy Środkowej, z kolei prawdziwa historia Polski jest historią Europy Wschodniej. Dodatkowo jeśli weźmiemy pod uwagę, jak gwałtowna zmiana terytorialna nastąpiła po II wojnie światowej, to ów cytat z Ubu Króla: „w Polsce, czyli nigdzie” wciąż zachowuje aktualność.

Z kolei wspomniany już Czesław Miłosz i wiele pokoleń polskich intelektualistów odwoływały się do europejskich korzeni w naszej kulturze. Powszechna w Polsce frankofonia to kolejny świetny dowód, że wzorców szukaliśmy na Zachodzie. Ciekawe spojrzenie oferuje choćby Gabriel Garcia Márquez, który przyjechał do Polski w połowie lat pięćdziesiątych i nie mógł wyjść z podziwu. Opisywał potem niezwykły kraj, gdzie w pociągach ludzie ubrani są jak żebracy, ale większość z nich mówi po francusku. Myślę o tym, co napisał, i znów wraca do mnie pytanie z Ubu Króla: gdzie leży Polska? Na Wschodzie, Zachodzie, a może w Centrum? – mówiła **Katarzyna Uczkiewicz**.

Paneliści zgodnie uznali, że wspólnym mianownikiem geografii mentalnej uprawianej przez wszystkie państwa środkowoeuropejskie jest definiowanie siebie względem Wschodu. Pytając Polaka, Czecha lub Litwina, gdzie jest Europa Wschodnia, usłyszymy zgodną odpowiedź: to jest ten kawałek trochę na wschód od nas. Europa Środkowa jest więc swego rodzaju przedśionkiem Zachodu. Nie jest Zachodem, ale zgodnie odrzuca również myśl, że jest Wschodem. Bo Wschód to już jest barbaria.

Czym więc jest Europa Środkowa? Europa Środkowa bardziej niż bytem realnym jest raczej konstruktem intelektualnym. Jest przestrzenią utopii jako takiej. Można przecież zaryzykować stwierdzenie, że Europa Środkowa nigdy realnie nie zaistniała, a przynajmniej, że jej istnienie nie wynika z konkretnych potrzeb mieszkańców. Idea Europy Środkowej, tego „nie do końca Zachodu” i „zdecydowanie nie Wschodu” została powołana, by łatwiej określić swoje miejsce w świecie.

Gdzie leży Wrocław?

Historia Wrocławia dobrze oddaje skomplikowane losy Europy Środkowej. Stolica Dolnego Śląska wielokrotnie zmieniała przynależność państwową, była już miastem polskim, czeskim, habsburskim, pruskim i niemieckim. Ważnym elementem lokalnej tożsamości jest również długa tradycja mocnego samorządu. Paneliści wskazywali, że niezależnie od konfiguracji państwowej tutejszy samorząd dążył do szeroko zakrojonej autonomii. Specyfika Wrocławia polega więc na tym, że zupełnie wbrew środkowoeuropejskiej tendencji do określania się względem jakiegoś większego porządku, to miasto usilnie szuka identyfikacji wewnątrz siebie.

Wrocław jest również miastem przesiedleńców, gdzie po II wojnie światowej nastąpiła całkowita wymiana ludności. Doświadczenie, którym może się więc podzielić z Europą, to umiejętność funkcjonowania w sytuacji zmiennych struktur, w sytuacji niedookreślonych relacji, a nawet głębokiego chaosu. *Europa Środkowa przez stulecia bezpaństwowości lub państwowości wrogiej musiała wypracować sobie zdolność do odnajdywania tożsamości bez struktur, bez jasnych granic, bez procedur i to jest być może rzeczą, jaka nas wyróżnia –*
Katarzyna Uczkiewicz.



Dzień drugi / 2

Wrocław, 19.08.2016 r. | NOT Wrocław

Sesja poranna:

Wprowadzenie do utopii

Paneliści:

Arno Münster

Leonidas Donskis

Przemysław Czapliński

Moderacja:

Aleksander Kaczorowski



Sesja popołudniowa:

Pokusa nieśmiertelności: od technoutopii do transhumanizmu

Paneliści:

James Huges

Stefan Sorgner

Dominika Kozłowska

Katarzyna Szymielewicz

Moderacja:

Mirostów Filiciak

Alek Tarkowski

Arno Münster

emerytowany profesor filozofii na Uniwersytecie w Amiens. Doktoryzował się na Uniwersytecie w Hanoverze (1982) i Sorbonie (1986), był również dyrektorem programowym na paryskim Collège International de Philosophie. Arno Münster jest autorem wielu książek nt. współczesnej filozofii francuskiej i niemieckiej, zwłaszcza Szkoły frankfurckiej (T. Adorno, W. Benjamin, J. Habermas, Sartre'a, Camus czy Hannah Arendt. Jest autorem biografii Ernsta Blocha pt. „L'utopie concrète d'Ernst Bloch”.

Przemysław Czapliński

historyk literatury XX i XXI wieku, eseista, tłumacz, krytyk literacki; współtwórca Zakładu Antropologii Literatury (UAM Poznań), kierownik specjalności krytycznoliterackiej. Autor ponad dziesięciu książek – ostatnio: Polska do wymiany (2009) oraz Resztki nowoczesności (2011). Redaktor tomów zbiorowych – ostatnio: Nowoczesność i sarmatyzm (Poznań 2011), Literatura ustna (2011) oraz Kamp. Antologia przekładów (2013). Jego przedmiotem badań jest literatura (polska) i problemy późnej nowoczesności.

James Hughes

bioetyk i socjolog (doktorat zdobył na University of Chicago), rektor University of Massachusetts w Bostonie. W latach 2002-2007 był dyrektorem wykonawczym World Transhumanist Association (teraz Humanity+), a obecnie pełni funkcję dyrektora Institute for Ethics and Emerging Technologies, który założył wraz z oksfordzkim filozofem Nickiem Bostromem. Autor książki „Obywatel Cyborg: Dlaczego społeczeństwa demokratyczne muszą stawić czoła przeprojektowanemu człowiekowi przyszłości” i współredaktor „Journal of Posthuman Studies”.

Stefan Sorgner

wykładowca filozofii na Uniwersytecie Johna Cabota w Rzymie. Jest dyrektorem i współzałożycielem Beyond Humanism Network. Stypendysta Institute for Ethics and Emerging Technologies (IIEET), Instytutu Humanistycznego na Ewha Womans University w Seulu oraz Centrum Etyki Uniwersytetu Fryderyka Schillera w Jenie. Jest autorem ponad 10 książek, m.in. „Menschenwürde nach Nietzsche” (2010). Założyciel „Journal of Posthuman Studies”, którego jest również redaktorem naczelnym.

Dominika Kozłowska

redaktor naczelna miesięcznika „Znak”, dr nauk humanistycznych w zakresie filozofii, publicystka. Zajmuje się zagadnieniami z pogranicza etyki i antropologii filozoficznej. Specjalizuje się w tematach dotyczących społecznych przemian religijności, wielokulturowości i problemów mniejszości. Publikuje m.in. w „Gazecie Wyborczej” i „Tygodniku Powszechnym”.

Katarzyna Szymielewicz

Katarzyna Szymielewicz – współzałożycielka i prezeska fundacji Panoptykon. Pracowniczka naukowa Instytutu Studiów Zaawansowanych. Prowadzi seminarium Od „elektronicznego oka” do „płynnego nadzoru” – rozmowy o społeczeństwie nadzorowanym.

Ewolucja utopii: między zasadą nadziei a zasadą odpowiedzialności

Pięćsetna rocznica publikacji *Utopii* Tomasa Morusa wraz z dziesiątą rocznicą śmierci Stanisława Lema jest wspaniałą okazją, by zająć się kwestią aktualności – bądź nieaktualności – projektów utopijnych. Nie jest pewne, czy w naszym świecie, naznaczonym niedawną klęską utopii socjalistycznej i globalnym zwycięstwem wolnorynkowego kapitalizmu, dalsze roztrząsanie znaczenia myśli utopijnej ma jeszcze jakikolwiek sens. „There is no alternative”, znane słowa brytyjskiej premier Margaret Thatcher, zdają się podkreślać, że poszukiwanie jakiegokolwiek alternatywy dla obecnego systemu rzeczywiście skazane jest na porażkę. Przyznanie jej racji oznaczałoby jednak uznanie śmierci utopii. Zastanówmy się więc, czy dotarliśmy do kresu projektów utopijnych w ogóle? Czy dążenia towarzyszące ludziom od tysięcy lat, aspiracje zmiany społecznej, budowy lepszego jutra rzeczywiście się wyczerpały? Czy istotnie jest to koniec, jak napisalby Ernst Bloch, mój nauczyciel i mentor, „zasady nadziei”?

Diagnoza

Kryzys finansowy roku 2008 i upadek Lehman Brothers obnażył wszelkie braki systemu kapitalistycznego. Bezrobocie, prekaryzacja, rosnące nierówności społeczne, zagrożenia ekologiczne i wszystkie inne kwestie pozostające w związku z neo-liberalną polityką oszczędności dały początek kolejnej wielkiej fali niezadowolenia i głodu alternatywy, głodu utopii. Ów głód

zrodził wiele inicjatyw i ruchów społecznych, tak w Europie, jak i w Stanach Zjednoczonych, które postanowiły zmierzyć się z tymi wyzwaniem, poszukując alternatywnych scenariuszy na przyszłość.

Echa pełnej troski zadumy nad współczesnym światem wybrzmiały szczególnie mocno w ostatniej encyklice papieża

Szczyt klimatyczny w Paryżu w grudniu 2015 roku potwierdził istnienie ogólnoswiatowej świadomości kryzysu ekologicznego, któremu musimy stawić czoła

Franciszka *Laudato Si*. Zawarte tam słowa to dowód, że troska o sytuację ekologiczną oraz o trapiące tak wielu ludzi, szczególnie w tzw. „trzecim świecie”, problemy społeczno-ekonomiczne jest podzielana przez głowę Kościoła katolickiego. *Laudato Si* jest wezwaniem do zaprzestania degradacji środowiska naturalnego, do większej solidarności z uboższymi mieszkańcami południowej części naszego globu oraz ochrony przed zakusami międzynarodowych korporacji na ich dobra naturalne. To stanowisko zbliża Franciszka do radykalnych ekologów, którzy podkreślają, że obecny system jest nie do utrzymania, a koncept sprawiedli-

wości musi być włączony do rozmowy o środowisku, jeśli chcemy wsłuchać się w głos Ziemi i jej najuboższych mieszkańców.

Tym samym Franciszek nakreśla ramy nowej utopii, doktryny „ekologii integralnej”, która położy kres produktywizmowi i zapoczątkuje stworzenie nowego systemu normatywnego, którego celem będzie zatrzymanie ingerencji człowieka w naturę. Ów system nie jest abstrakcyjną ekologią, ale, posługując się koncepcją Ernsta Blocha, „konkretną utopią” (nawet jeśli papież nie posługuje się tym terminem) budowaną w oparciu o założenie, że musimy zakończyć dominację interesu ekonomicznego na rzecz dobra wspólnego. Pod tym względem encyklika zbliża się również do idei Hansa Jonasa wyrażonych w *Zasadzie odpowiedzialności*, szczególnie w odniesieniu do troski o losy „wspólnego domu”, czyli Ziemi, oraz w uznaniu, że „zawsze możemy zrobić coś, aby rozwiązać problem”. Szczyt klimatyczny w Paryżu w grudniu 2015 roku potwierdził istnienie



ogólnoświatowej świadomości kryzysu ekologicznego, któremu musimy stawić czoła. I choć przyjętą przez 195 krajów deklarację końcową można uznać za zwycięstwo „ducha odpowiedzialności”, to wciąż musimy poczekać, aż zostanie ona przekuta w realne działania rządów i parlamentów.

Hans Jonas – zasada odpowiedzialności

Zarówno w epoce renesansu, jak i w XIX wieku, wszelkie utopijne strategie miały bezpośredni związek z wolnościowymi i równościowymi aspiracjami oraz kolektywną wolą stworzenia porządku lepszego niż znany od stuleci system monarchiczno-feudalny. Niestety doświadczenia XX wieku, który śmiało można nazwać „laboratorium utopii” ze względu na degenerację utopii marksistowskiej, skompromitowały poszukiwania wszelkich alternatywnych strategii. W literaturze najbardziej znanym wyrazem niewiary w przyszłość, swoistej antyutopii, stał się *Rok 1984* George’a Orwella. Zbiurokratyzowane dyktatury Stalina i Hitlera bez wątpienia zburzyły zaufanie do wszelkich proroków obiecujących lepsze jutro. Wielcy filozofowie i historycy XX wieku: Hannah Arendt, Paul Ricoeur, François Furet odrzucili więc „ducha utopii”, zakładając, że nieuchronnie prowadzi on do totalitaryzmu.

Hans Jonas był jednym z tych, którzy rozpoczęli wielką polemikę z utopią i filozofią utopijną. Jego *Zasada odpowiedzialności* naznaczona jest głębokim niepokojem o niekontrolowany rozwój technologiczny i stan środowiska naturalnego. Jonas upatruje w nich najpoważniejszą groźbę dla człowieczeństwa. Właśnie imperatyw ochrony tej szczególnej formy życia – Człowieka – stanowi podstawę jego „nowej etyki”, która zakłada wzięcie odpowiedzialności za innych ludzi, przyszłe pokolenia oraz Naturę. Jonas na nowo zdefiniował „kategoryczny imperatyw” Immanuela Kanta w duchu ekologii: „Postępuj zawsze tak, aby skutki twoich działań dały się pogodzić z zachowaniem życia na ziemi”.

W centrum przesłania Jonasa znajdowała się wiara w potrzebę sformułowania „nowej etyki”, która weźmie pod uwagę nie tylko kwestię relacji Człowieka z Człowiekiem, ale przede wszystkim Człowieka wobec Natury. W ten sposób wykroczył on poza tradycyjną etykę, której wartości wiążą się z metafizycznymi zasadami i nakreślił nowe zasady „ontologicznej odpowiedzialności wobec Człowieka i Natury”. Sprzeciwiając się antropocentryzmowi zawartemu w filozofii Kartezjusza i Kanta, Jonas proponuje zastąpić „imperatyw obowiązku” imperatywem istnienia połączonym z ontologicznym imperatywem ciągłości życia ludzkiego, nie zaś z racjonalną zasadą moralności. Z tej perspektywy *Zasada odpowiedzialności* jest fundamentem „etyki ochrony” Człowieka i Natury.

Ernst Bloch – zasada nadziei

Aż do śmierci w roku 1977 bronił on utopii „humanistycznego i demokratycznego socjalizmu”, wizji społeczeństwa hołdującego zasadom praw człowieka i sprawiedliwości społecznej

W mojej książce *Principe Responsabilité ou Principe Espérance?* starałem się wskazać na potencjał oraz ograniczenia etyki Jonasa. Moim celem było również dowiedzenie, że polemika z Blochem skierowana była nie tylko przeciw autorowi *Zasady nadziei*, ale traktować ją trzeba jako krytykę myśli utopijnej w ogóle w literaturze, malarstwie, filozofii, od *Republiki Platona*, przez *Utopię* Tomasza Morusa, aż po *Nowy wspaniały świat* Aldousa Huxleya.

Tym samym krytyka Jonasa stała się paliwem dla filozoficznej i politycznej ofensywy obozu liberalno-konserwatywnego przeciw Blochowi, antyfaszystowskiemu filozofowi pochodzenia żydowskiego. Ze względu na krytykę interwencji ZSRR na Węgrzech w 1956 roku Bloch został zwolniony ze stanowiska profesora Uniwersytetu w Lipsku i potępiony za „rewizjonizm”. Aż do śmierci

w roku 1977 bronił on utopii „humanistycznego i demokratycznego socjalizmu”, wizji społeczeństwa hołdującego zasadom praw człowieka i sprawiedliwości społecznej.

Ernst Bloch znany jest nie tylko jako autor *Ducha utopii* (1918) i *Zasady nadziei* (1954–1959), ale również jako orędownik filozofii przyrody, „alianisu Człowieka z Naturą” oraz „naturalizacji Człowieka” i „humanizacji Natury”. Jego teoria „konkretnej utopii” w powiązaniu z charakterystyczną dla Jonasa „ekologiczną polityką na rzecz Natury” i prawem przyszłych pokoleń do życia w możliwie najlepszych warunkach może przełożyć się na stworzenie swoistej konwergencji na rzecz przyrody.

Myśli i prace Blocha w dużej mierze poświęcone były stworzeniu nowej „filozofii praktyki” na bazie „utopijnego” celu, jakim był świat pozbawiony wyzysku i dominacji. Teoria „konkretnej utopii” sprzeciwia się ordoliberalizmowi, ale również dogmatycznemu marksizmowi-leninizmowi, który to całkowicie przyćmił moralny wymiar filozofii Marksa wraz z charakterystyczną dla niego społeczną emancypacją. W tym sensie Bloch był największym w XX wieku heretykiem marksizmu. Jego buntowniczej myśli patronuje bowiem wola, by konkretyzować „utopijne obrazy życzeń” w „emancypacyjną praktykę” na polu sztuki, ekonomii i w sferze społecznej. W latach trzydziestych XX wieku, jako niemiecki Żyd, Bloch ledwo uniknął aresztowania i deportacji do obozu koncentracyjnego. Jego książki płonęły na wznoszonych przez hitlerowców stosach. W 1933 roku udało mu się przedostać do Szwajcarii, potem zaś do Austrii i Francji. Kiedy znalazł się w Stanach Zjednoczonych, gdzie mieszkał od 1938 do 1949 roku, rozpoczął pracę nad swoim największym dziełem – *Zasadą nadziei*. Wbrew barbarzyństwu Holokaustu i piekła Auschwitz Bloch wierzył, że pokonanie Hitlera i rekonstrukcja świata jest możliwa.

W tej perspektywie utopie renesansu i wielkie społeczne utopie XIX oraz XX wieku są dla Ernsta Blocha istotnymi symbolami, ponieważ wyrażają odwieczne aspiracje człowieka, by żyć w innym, lepszym świecie. Jednocześnie stanowią one swoistą moralną rewoltę przeciw nieludzkim warunkom życia i wszelkim

formom rządów charakteryzujących się przemocą i represjami. Klasyczne utopie są zatem pewnego rodzaju fikcjami na temat alternatywnych form organizacji społecznej zbudowanych na zasadzie sprawiedliwości (*Republika* Platona) oraz wolności i równości (*Utopia* Tomasza Morusa). Posługując się wymyśloną przez Blocha klasyfikacją, należy wyróżnić dwie formy utopii: utopię wolności (Morus, Fourier) i utopię porządku (Platon, Campanella, Saint-Simon).

Utopie porządku i utopie wolności

Jak zauważył Bloch w swoich wykładach na temat Platońskiej *Republiki*, jej mieszkańcy dzielą się na trzy klasy społeczne zgodnie hołdujące wyidealizowanemu i autorytarnemu modelowi państwa. Konkretyzacją wizji Platona była Sparta, której klasa rządząca dążyła do zniszczenia demokracji ateńskiej.

W tym modelu wolność zastąpiona jest porządkiem, a klasy wyższe dominują nad niższymi. Bloch zwrócił także uwagę, że dzieło Platona zostało później, szczególnie w epoce renesansu, źle zinterpretowane, a jego reakcyjne ideały błędnie odczytano jako rewolucyjne i komunistyczne. Powoływał się na nie choćby Thomas Müntzer, przywódca powstania niemieckiego chłopstwa z XVI wieku. W tym sensie *Republika* pobudziła głód na utopie budowane w duchu społeczeństwa bez klas i hierarchii, choć oryginalny tekst Platona stawiał na piedestale właśnie porządek i hierarchię.

Z kolei *Utopia* Tomasza Morusa – w przeciwieństwie do *Republiki* – była przez Blocha podziwiana jako „najważniejszy konstrukt wyobraźni na temat prawdziwie wolnego społeczeństwa bazującego na wolności”. Społeczeństwo opisywane przez Morusa, w którym własność prywatna nie istnieje, czas pracy ograniczony jest do sześciu godzin dziennie, a wybory są w pełni wolne, to pierwsza w historii zapowiedź społeczeństwa sprawiedliwego, bo

Utopia Tomasza Morusa to pierwsza w historii zapowiedź społeczeństwa sprawiedliwego

demokracja, wolność i tolerancja są tam nierozzerwalnie związane z kolektywnym modelem gospodarki. Z tego powodu autor *Utopii* może być uważany za prekursora oświecenia. Jego krytyka panującej w Anglii w XVI wieku monarchii Tudorów (w 1535 roku Morus został ścięty z rozkazu Henryka VIII) i wycisku klas niższych przez wyższe dopomogła Blochowi odnaleźć w *Utopii* „premarksistowski krytycyzm państwa klasowego”.

W opozycji do libertariańskiej utopii Morusa znajduje się zaś *Miasto Słońca* Tommasa Campanelli (1602), które to dzieło jest pochwałą dyscypliny i porządku. W tytułowym Mieście Słońca panuje hierarchiczny i represyjny system podporządkowany woli władcy absolutnego, Metafizyka, najwyższego kapłana i mędrca jednocześnie. Książka Campanelli to pierwsza antycypacja totalitarnej biurokracji przyszłości, w której wszyscy obywatele nadzorowani są przez wszechwiedzący aparat władzy. W przeciwieństwie do wizji Morusa, w której państwo ograniczone było do minimum, u Campanelli klasa rządząca jest rozbudowana i ingeruje w życie obywateli na każdym poziomie. Ernst Bloch odnajdywał echa *Miasta Słońca* w centralistycznych utopiach dziewiętnastowiecznych, m.in. Saint-Simona i Etienne’a Cabetta. Podczas gdy ortodoksyjny marksizm krytykował Charlesa Fouriera za „polityczny indyferentyzm”, Bloch starał się podkreślać „progresywny” i „rewolucyjny” charakter jego „federalnego i utopijnego socjalizmu”. Falanster Fouriera, jako projekcja wspólnoty wolnych i równych ludzi, spotkała się z entuzjazmem Blocha głównie ze względu na teorię „namiętności” człowieka, ale także z uwagi na przekonanie, że realizacja federalistycznej utopii falansterów byłaby ostatecznym triumfem miłości chrześcijańskiej.

Bazując na idei „konkretnej utopii” Bloch odrzuca utopie porządku, a jednocześnie wzywa do budowy nowej myśli utopijnej. Owa „konkretność” wyraża się w bezustannym kreśleniu linii stycznej między rzeczywistością już zrealizowaną a tą, którą dopiero należy urzeczywistnić. Ponad abstrakcyjne modele idealnego społeczeństwa zamieszkującego odległą wyspę pośrodku oceanu Bloch przedkłada wykorzystanie potencjału

naszej rzeczywistości, wszelkiej dostępnej wiedzy o „tu i teraz”, aby budować lepszy świat. *Marzenia o lepszym życiu*, pierwotny tytuł *Zasady nadziei*, bez wątpienia nawiązuje do tych aspiracji.

Ideologie i futurologie

Należy podkreślić, że Bloch wprowadza wyraźny podział między ideologiami a utopiami. Te pierwsze nazywa „falszywymi idealizacjami”, typowymi dla klas rządzących, których celem jest ukrycie przed resztą społeczeństwa prawdziwych struktur i podziałów. Utopie – jak scharakteryzował je socjolog Karl Mannheim – są zaś „wywrotowymi zażaleniami” obliczonymi na podważenie istniejącego porządku. Aktywność utopijna nie jest także ograniczona do „marzeń o lepszym jutrze”, ale wymaga intensywnego namysłu nad tendencją rozwojową rzeczywistości i niejako „detektywistycznej” wiedzy o rzeczach.

U schyłku xx wieku można było zaobserwować odejście utopii od kwestii społecznych lub politycznych w kierunku science fiction i futurologii (choć Ernst Bloch zawsze podkreślał, że „konkretnej utopii” nie należy utożsamiać z futurologią). Głównym reprezentantem tej tendencji jest bez wątpienia Stanisław Lem. Światowy sukces Lema to efekt nie tylko literackich umiejętności i wyobraźni – przede wszystkim wynika on z faktu, że jego książki mają wymiar filozoficzny. Postać Ijona Tichego, bohatera kilkunastu opowiadań Lema, filozofa i badacza, który twierdzi, że „nicość istnienia jest istnieniem samym w sobie”, jest bezpośrednim odwołaniem do filozofii Sartre’a, jednego z twórców egzystencjalizmu. W *Głosie Pana* (1968) Lem potwierdza swoje rozdzarcie między filozofią a nauką, pisząc o charakterystycznej dla filozofii tendencji do ujmowania świata w „zamkniętą sieć conceptów”, podczas gdy nauka zawsze niesie za sobą znamię doświadczenia. Cała jego twórczość naznaczona jest pytaniami o ludzką egzystencję i jej sens, o nieśmiertelność duszy. Lem pochyła się także nad cywilizacją i procesami, które doprowadzają do jej degeneracji, jak w książce *Eden* (1959), w której bohaterowie kosmicznej ekspedycji

odkrywają planetę zamieszkaną przez dziwne istoty, wytwory wynaturzonej cywilizacji. Z kolei *Cyberiada* (1965) jest historią podróży genialnych konstruktorów – Trurla i Klapaucjusza – którzy lądują na planecie rządzonej przez królów: militarystycznego Potworyka oraz wrażliwego na sztukę Megieryka. Opis obu monarchii to dowód na krytyczne, a jednocześnie sarkastyczne (jedną z „reform” Potworyka było upaństwowienie zdrady stanu) odczytanie przez Lema utopii, w szczególności utopii porządku Campanelli. Łatwo również zinterpretować totalitarne rządy Potworyka i Megieryka jako komentarz do epoki stalinizmu, którego absurdu autor doświadczył w swoim własnym kraju.

Konkluzja

W roku 2008 francuski ruch utopijny przyjął manifest, w którym stwierdził, że XXI wiek stanie się stuleciem zmiany albo katastrofy. Aby chronić demokrację, jako obywatele musimy znaleźć dla siebie nowe miejsce w świecie polityki. Nasza aktywność nie może ograniczać się jedynie do już istniejących, tradycyj-

Większą uwagę należy skierować na działania w obrębie lokalnych społeczności w duchu partycypacji i prawdziwego obywatelstwa

nych struktur jak partie lub związki zawodowe. Większą uwagę należy skierować na działania w obrębie lokalnych społeczności w duchu partycypacji i prawdziwego obywatelstwa. Tylko jeśli włączymy się do wspólnego tworzenia nowych idei, zmobilizujemy wyobraźnię w duchu utopii konkretnej, będziemy w stanie przeciwstawić się dominującej ideologii opartej na zysku i hierarchii oraz konsumeryzmowi, a tym samym zrobimy krok w kierunku demokratycznej, ekologicznej i społecznej alternatywy, krok w kierunku społeczeństwa jutra.

Zakończę, cytując Ernsta Blocha, który w radiowej dyskusji z Theodorem Adorno w roku 1964 przywołał słowa Oscara Wilde’a: „Mapa świata, która nie uwzględnia utopii, nie jest warta nawet spojrzenia”.

Śmierć utopii

Utopia mieszcząca się w ramach krytyki społecznej i poszukiwaniu pewnego rodzaju alternatyw nierozzerwalnie wiąże się z podróżami i literaturą podróżniczą. Jednym z najwcześniejszych przykładów są bez wątpienia *Podróże Jana z Mandeville*, czyli czternastowieczny opis fikcyjnych podróży rycerza ruszającego na krucjatę, który zawiera bardzo interesujące wątki daleko idącej krytyki społecznej. Wiadomo również, że narratorem w *Utopii* Tomasa Morusa jest portugalski żeglarz i towarzysz wypraw Ameriga Vespucciego, Rafael Hythloday. Literatura podróżnicza i utopijna mają więc wiele wspólnego, ponieważ opisują świat i odkrywają go jednocześnie. Zmuszają też do namysłu nad odpowiedzią na pytanie: co zrobić z utopią, kiedy świat zostanie już odkryty?

Jerzy Szacki, polski socjolog, który wiele pisał na temat utopii, sugerował, że może ona ewoluować w kierunku utopii czasu, uchronii, a więc mieć większy związek z określonym czasem niż miejscem. Jeśli zaś faktycznie podróże są swoistym placem zabaw dla nowego ładu społecznego lub moralnego, to nie popełnimy chyba nadużycia, jeśli potraktujemy utopie jako wzorzec dla tego przyszłego porządku. Podróże, jak wiadomo, mogą być doświadczeniem wyzwalającym. Weźmy *Podróże Guliwera* Jonathana Swifta i *Kandyda* Voltaire'a. Szczególnie w przypadku Voltaire'a mamy do czynienia z rzeczywistościami równoległymi: utopijną i tą prawdziwą. Eldorado jest oczywiście królestwem utopijnym, ale celem głównych bohaterów wcale nie jest dotarcie do celu, jest nim sama podróż. Przez doświadczenie podróży pozbywają się naiwności i przesądów. Właśnie to, według Voltaire'a, jest prawdziwym celem podróży.

Utopia może więc służyć jako uniwersalny kontekst dla ironii, satyry i krytyki społecznej. Dlatego uważam za całkowicie uprawnione porównywanie np. *Gargantui i Pantagruela* François Rabelais'go do *Utopii* Morusa. Utopie i antyutopie są bowiem mocno osadzone w kulturze śmiechu i satyrycznym ujęciu rzeczywistości. Wiemy, że w starożytnej Grecji istniał gatunek „antygramatyki”, dobrze wykształceni ludzie starali się pisać na przekór regułom gramatyki. Była to zapowiedź nadejścia utopii jako „antygatunku”. W tym sensie utopia jest nierozzerwalnie związana z krytycznym podejściem do rzeczywistości.

Utopie i dystopie

Istnieje jeszcze jeden, mniej dyskutowany aspekt utopii. Utopia może bowiem zaprzeczać samej sobie. W przypadku *Utopii* Morusa w narracji Rafaela Hythlodaya pojawiają się aspekty wielce nowatorskie i oryginalne. Jednym z nich jest uczestnictwo kobiet w kapłaństwie, choć na wyspie, o której pisze Morus, nie praktykuje się chrześcijaństwa, jest to raczej rodzaj religii naturalnej. Zadajmy sobie jednak pytanie, czy bogobojny kapłan katolicki, Tomasz Morus, chciałby widzieć kobiety jako kapłanki? Nie umiem na nie odpowiedzieć, ale przecucie mówi mi, że nie był on człowiekiem skorym do obalania dogmatów Kościoła katolickiego. Drugie pytanie: wiemy, że *Utopia* jest pierwszą pracą w historii literatury, w której pojawia się kwestia eutanazji. Morus pisze o ludziach śmiertelnie chorych, którzy mogą poprosić swoich współmieszkańców, by pozwolili im opuścić ten świat z godnością. Czy znów możemy oczekiwać, że Morus, rzymski katolik, był tak wyrozumiały wobec eutanazji? Zostawiam państwu z tymi pytaniami. Pozwolę sobie tylko zauważyć, że *Utopia* jest daleko bardziej niejednoznaczna, niż nam się wydaje i skrywa jeszcze wiele znaków zapytania.

Utopia może również koegzystować z dystopią. Michel Houellebecq, współczesny pisarz francuski, w swoich dziełach, m.in. w *Cząstkach elementarnych*, wielokrotnie odwołuje się do

krytyki społecznej. Z kolei *Możliwości wyspy* są obrazem dystopijnym, zawierającym jednak elementy utopii. Na pozór dzieło Houellebecq jest pochwałą hedonizmu, cynizmu i kultu przyjemności. Wiemy jednak, że w tamtym świecie nauce udało się osiąść umiejętność klonowania, dzięki czemu świadomość głównego bohatera – Daniela – ma swoją kontynuację w jego kolejnych kopiach. W końcu Daniel²⁵, czyli dwudziesta piąta generacja Daniela, odkrywa *Dialogi Platona*, nabierając przekonania, że miłość jednak może istnieć. W tym sensie utopia ratuje nas przed dystopią. Pamiętajmy przy tym, że Houellebecq jest zwolennikiem francuskiego socjologa Augusta Comte’a, a szczególnie jego koncepcji „naukowej religii”, religii miłości i ludzkiej solidarności.

Ostatecznego dowodu na dystopijny charakter twórczości Houellebecq dostarcza jego ostatnia książka – *Uległość*. Opinia publiczna w Europie opisała ją jako dzieło islamofobiczne. Jestem innego zdania. Zdecydowanie bliżej jej do satyry, parodii francuskiej klasy akademickiej. W czasie gdy Houellebecq pisał *Uległość*, na jaw wyszedł skandal w London School of Economics. Okazało się, że reżim Mu’ammara Kaddafiego zasiliał uczelnię hojnymi dotacjami, co osadza wydarzenia, jakie mają miejsce w książce, w ciekawym kontekście.

Chciałbym w tej chwili postawić państwa przed pytaniem: czy utopia jest źródłem zła? Wielki dwudziestowieczny filozof, Ernst Bloch, żałował, że teorie społeczne i polityczne zatraciły swój humanistyczny wymiar. Jednocześnie Karl Mannheim w swojej *Ideologii i utopii* pisze, że ideologia jest niczym więcej, jak spełnioną utopią. Tym samym utopie, zarówno konserwatywne, jak i liberalne, kiedy zostaną już ustanowione i zaczynają funkcjonować jako zbiory zasad lub pomysłów, nieuchronnie ewoluują w kierunku ideologii.

Utopia środkowoeuropejska

Pochylmy się przez chwilę nad Europą Środkową, skąd pochodzę. Nie od dziś wiadomo, że ów region był polem doświadczalnym dla zachodnioeuropejskich idei, co przysporzyło zamieszkującym go narodom wielu cierpień. W efekcie Europa Środkowa stała się grabarzem utopii. Utopia została stamtąd wypędzona.

Chcę przypomnieć, że wśród pisarzy, którzy dobrze rozumieli myśl utopijną oraz jej implikacje polityczne, był Michaił Bułhakow. W opowiadaniu *Psie serce* widzimy opis pewnego eksperymentu naukowego, eugeniki; równocześnie jest to dystopia poprzez odwołanie do doktora Fausta. Ponad wszystko jednak *Psie serce* to polityczna przestroga. Ową przestrogę można streścić w słowach: jeśli próbujemy urzeczywistnić wszelkiego rodzaju teoretyczne konstrukcje i ideały, życie ludzi może łatwo zmienić się w koszmar. Bułhakow ostrzega przed utopią, ponieważ jej najważniejszym wrogiem są słabość i niedoskonałość, czyli nieodłączne cechy natury ludzkiej.

Dramatyczne doświadczenia historii najnowszej sprawiły, że dystopia stała się gatunkiem typowo środkowoeuropejskim. Wśród pisarzy na miano pierwszych dystopistów zasługują Stanisław Ignacy Witkiewicz i Jewgienij Zamiatin. Tak znani i doceniani dziś twórcy jak Aldous Huxley i George Orwell wiele zawdzięczali Zamiatinowi i jego antyutopijnej powieści *My*. Pamiętajmy, że

to Zamiatin jest pierwszym pisarzem, który przedstawił totalitarne państwo przyszłości. W tym państwie nie ma nazwisk, tylko cyfry. Narratorem jest D-503, który zakochuje się w kobiecie I-330. Wszyscy obywatele żyją w szklanych budynkach, sfera prywatna nie istnieje, nie ma więc potrzeby, by używać wysublimowanych technik szpiegowskich. Ideą Panoptikonu jako symbolu permanentnej inwigilacji posłużył się Michel Foucault w książce *Nadzorować i karać*, ale po raz pierwszy użył jej właśnie Zamiatin, kiedy opisywał wygląd więzienia w totalitarnym państwie.

Dramatyczne doświadczenia historii najnowszej sprawiły, że dystopia stała się gatunkiem typowo środkowoeuropejskim

Pamiętajmy też, że w *Nowym wspaniałym świecie* Huxley posłużył się mottem Nikołaja Bierdiajewa: „Utopie były naszymi marzeniami, ale okazało się, że są jedynie samospełniającymi się koszmarami. W związku z tym naszym, czyli intelektualistów, zadaniem jest ochrona ludzkości przed tych marzeń realizacją”. Wydaje mi się, że ten sposób myślenia jest charakterystyczny dla całej Europy Środkowo-Wschodniej. Co zaś do Orwella, pozostawał on oczywiście pod wpływem Zamiatina, ale nie tylko. Orwell rzecz jasna wiedział, że satyry społeczne pisał też Mykoła Kostomarow. Ten sam Kostomarow na długo przed Orwellem napisał własny utwór o buncie zwierząt przeciw ludziom, ale nie stał się on szerzej znany w Europie Zachodniej.

Co chcę powiedzieć przez te wszystkie przykłady? Otóż w Europie Środkowo-Wschodniej dystopia i satyra polityczna stała się mainstreamową formą literatury na długo przed tym, jak zyskała uznanie na Zachodzie.

Zastanówmy się teraz, jakie są relacje między utopią i dystopią. Dystopia stała się specjalnością wszystkich pokonanych i pokrzywdzonych przez utopię. W pewnym sensie jest to głos

protestu. Im więcej myślę o dystopii, tym więcej elementów dla niej charakterystycznych znajduję w *Utopii*. U Morusa utopijny przekaz realizowany jest głównie przez Rafaela Hythlodaya. Ale Hythloday jest postacią komiczną, jego imię po grecku oznacza kogoś, kto „kupeczy nonsensem”. Czy możemy go więc traktować poważnie? Wedle mojej hipotezy utopia jest niezmiernie ambiwalentnym gatunkiem literackim, ponieważ zmusza nas do wysilenia wyobraźni. To, co uznajemy za szaleństwo, może stać się początkiem wyjątkowej mądrości dla przyszłych pokoleń, a może nawet fundamentem nowego porządku światowego.

Z drugiej strony powinniśmy bliżej przyjrzeć się dystopiom. *Nowy wspaniały świat* Huxleya czyta się jako utopię, która sama siebie dekonstruuje. Na przykład Huxley nie wspomina o równości między ludźmi, daje zaś do zrozumienia,

Wedle mojej hipotezy utopia jest niezmiernie ambiwalentnym gatunkiem literackim, ponieważ zmusza nas do wysilenia wyobraźni

że postęp będzie realizowany przez hierarchiczną kastę przywódców, naukowców klasy alfa. Szczęście przedstawione jest w podobnie karykaturalny sposób. W *Nowym wspaniałym świecie* nikt nie ma prawa być nieszczęśliwym. Tyrania szczęścia staje się więc przeciwieństwem wolności.

Utopia jako *success story*

Co stało się z Europą Wschodnią? Ponad 25 lat temu kraje naszego regionu wykonały skok od marksistowskiej utopii totalitarnej do dogmatu neoliberalnego. Zupełnie ominęła nas przy tym idea socjaldemokracji. Żyjemy więc w świecie TINA („there is no alternative”).

Niech mi będzie jeszcze wolno przypomnieć słowa Zygmunta Baumana, który stwierdził, że w społeczeństwie modernistycznym utopie zostały całkowicie zindywidualizowane. Jako zbiorowość nie mamy już marzeń o wolnym i sprawiedliwym społeczeństwie. Utopia stała się osobistą *success story*. Na grobie determinizmu komunistycznego wyrósł determinizm kapitalistyczny, nie oferując jakiegokolwiek nadziei. Warto pamiętać, że Marks pojawił się w Europie Środkowej jako konsekwencja dziewiętnastowiecznego przekonania, iż postępu nie da się uniknąć. Na tym gruncie zrodziła się wrogość względem wszystkich, których uznano za tegoż postępu przeciwników. Konkretyzacją tego przesądu były brutalne represje zakończone śmiercią milionów. Wszystko to sprawiło, że idee lewicowe zostały kompletnie zdyskredytowane. Po roku 1989 akademicy, którzy dawniej mówili Marksem, w okamgnieniu zmienili się w wyznawców wolnorynkowego kapitalizmu. W całej Europie Środkowej zapanował libertariaлизм przebrany jedynie w szaty liberalizmu.

Ostatecznie nasz region uwierzył w tę szczególną formę determinizmu, która stanowczo twierdzi, że rzeczywistość poza globalnym kapitalizmem nie istnieje, istnieje tylko ekonomia, a ekonomia jest tożsama z polityką. Skutki tego stanu rzeczy, jeśli chodzi o prawa człowieka i osobiste wolności, mogą być katastroficzne.

Oto na własnej skórze doświadczamy efektów skoku z totalitaryzmu do innej formy determinizmu. Ów skok dokonał się bowiem z pominięciem najbardziej pozytywnego aspektu utopii – mówię o zasadzie alternatywy. Pozbawiliśmy się jej niestety sami. Tutaj należy upatrywać źródeł słabości wszelkich ruchów społecznej i politycznej alternatywy. Krytycyzm oparty o mocne fundamenty socjologiczne i filozoficzne w Europie Środkowej jest zjawiskiem niezwykle rzadkim.

Śmierć utopii jest więc wydarzeniem dramatycznym. Zasadnicze pytani brzmi jednak: czy jakakolwiek teoria może zakorzenić się w życiu ludzkim? Czy idee rzeczywiście są częścią naszej rzeczywistości, czymś o znaczeniu absolutnie fundamentalnym? A może raczej to nic nieznaczące plotki i snobizm intelektualistów? Odpowiedź na to pytanie, drodzy państwo, jest naszym wyzwaniem na XXI wiek.

Od awarii do utopii albo dlaczego świat dzisiejszy trzeba popsuć

Znajdujemy się w momencie, kiedy utopia wydaje się konieczna i niemożliwa zarazem. Jest niemożliwa z tych wszystkich względów, o których mówił profesor Arno Münster. Wciąż nie może się pozbyć dziedzictwa totalitarnych zbrodni, wciąż jest kojarzona z nadrzędnym, zideologizowanym, okrutnym porządkiem narzucanym całemu społeczeństwu. Jednocześnie utopia jest konieczna, bo zmiany wydają się nieodzowne.

Jak pogodzić te, zdawałoby się, niemożliwe do pogodzenia sprzeczności? Jak sprawić, by możliwe stało się wynegocjowanie, wymyślenie i wprowadzenie utopii, która nie naruszałaby naszej wolności? Jako historyk literatury odpowiedzi szukam w tekstach literackich. Od pewnego czasu wielu pisarzy z różnych kręgów kulturowych proponuje nam następujący eksperyment: jeśli nie wiesz, jak przystąpić do działania, jeśli nie wiesz, jak funkcjonuje demokracja i kapitalizm i jaką rolę w nich pełnisz, to zrób awarię. Co to znaczy?

Awaria funkcjonalna

W powieści *Miasto białych kart* (2009) José Saramago przedstawił epizod z dziejów pewnego miasta: mieszkańcy podczas wyborów wrzucili do urn puste kartki. Powszechność zachowania (puste głosy oddało 80% wyborców) wywołuje paroksyzm wściekłości ze strony władzy, która wprowadza stan wyjątkowy i opuszcza miasto. Z kolei w dramacie Pawła Demirskiego *Śmierć podatnika* (2007) tytułowy bohater, oburzony złym funkcjonowaniem rynku zapewniającego klasie średniej zbyt małe zyski,

stawia władze państwa przed alternatywą: „Demokracja musi odejść, a jak nie, to wycofuję swoje oszczędności”. Chwilę później wybucha jakaś bomba – w mieście i w całym państwie zaczynają się zamieszki. Utwór Demirskiego powstał w roku 2007 – nie minęło 12 miesięcy, a do Europy dotarły skutki kryzysu bankowego ze Stanów Zjednoczonych. Mniej więcej w tym samym momencie bardzo znany piłkarz Éric Cantona zwrócił się do społeczeństwa dokładnie z tym samym apelem: wycofajcie swoje oszczędności z banków.

Każdy z tych przypadków oferuje podobną odpowiedź na wyjściowe pytanie: jak zrobić awarię? Można tego dokonać przez zakłócenie systemowe, czyli porzucenie roli społecznej, ekonomicznej bądź politycznej, odmowę obecności, obywatelskie zniknięcie. Byłby to ponowoczesny odpowiednik strajku, a więc działanie z zakresu ontologii negatywnej. Jednakże „zniknięcie”, inaczej niż strajk, nie ma swojego wyrazistego adresata.

Nie jest skierowane przeciw pracodawcy lub właścicielowi środków produkcji, przeciw preszowi lub rządowi. To raczej, paradoksalnie, działanie mające wymusić ujawnienie się owej siły lub układu sił decydujących o stanie rzeczywistości. „Znikający” podmiot społeczny, podmiot, który zawiesza swoją funkcję i wycofuje się z systemu, chce, by odsłoniła się struktura działania i decyzyjności systemu. Tylko w ten sposób może się bowiem dowiedzieć, jak działa ów system i na czym polega nasza w nim rola.

Awaria przez zniknięcie nie ma jednak charakteru przemyślanego: to raczej rebelia niż rewolucja. Rewolucja wkracza na scenę dziejową z szafotem i nową konstytucją, z konkretnym planem całościowej zmiany porządku społecznego i władzą wykonawczą. Rebelia natomiast to ekspery-

ment dokonywany bez uprzedniego planu: rodzi się z odczucia, że „tak dalej być nie może”, ale rozwija się w sposób przygodny, chaotyczny, nieprzewidywalny. Eksperyment wpisany w rebelię

Rewolucja wkracza na scenę dziejową z szafotem i nową konstytucją, z konkretnym planem całościowej zmiany porządku społecznego i władzą wykonawczą

polega więc na tym, że jej uczestnicy wiedzą, jaką część systemu chcą zaatakować i zmienić, nie wiedzą natomiast, jak działa ona w całości. W tym sensie rebelianci to my – ponieważ i my możemy się dowiedzieć, jaką rolę odgrywamy w całości tylko wtedy, gdy na moment odbierzemy siebie systemowi. Nie bierz udziału w wyborach, wycofaj swoje oszczędności z banków – działania takie nie zmierzają do obalenia rządu, lecz do uruchomienia zmian w funkcjonowaniu demokracji i kapitalizmu. Tak wyglądały przecież protesty przeciw pakietowi ustaw ACTA lub ruch Occupy Wall Street w USA.

Awaria semiotyczna

Kiedy jednak pojawia się lista żądań, pierwsza awaria musi przejść w drugą. Jej fabularne przedstawienie pojawia się na przykład w powieściach Jeana-Marie Gustave'a le Clézia *Urania* (2006), *Rebelia* Mariusza Sieniewicza (2007) lub *Prowadź swój pług przez kości umarłych* Olgi Tokarczuk (2009). Mamy tutaj do czynienia z następnym etapem awarii – nazwijmy ją awarią językową lub awarią semiotyczną.

W każdym z powyższych przypadków powieściopisarze stwarzają bohaterów, którzy dokonują awarii językowej przez gest tricksterowski. Ów gest polega na uprowadzeniu jakiegoś słowa, słowa kluczowego z punktu widzenia istniejącego porządku. Tym słowem może być „demokracja”, może być „sprawiedliwość” albo „człowiek”. Najważniejsze, by służyło ono utrzymywaniu systemu, jaki nas otacza. Trickster kradnie zatem to słowo. W *Uranii* le Clézia jest nim „nauczanie”. U Olgi Tokarczuk byłaby nim „istota”, a w powieści Mariusza Sieniewicza „starość”. Należy pamiętać, że wywołanie awarii funkcjonalnej jest dużo łatwiejsze od spowodowania awarii semiotycznej. W tej pierwszej afekt idzie przodem, w drugiej rozum musi dogonić emocje. Dlatego w wymienionych powieściach napotykamy poważne rozważania dotyczące języka i relacji znak – rzeczywistość.

Kiedy śledzimy fabuły powieści, a także losy rozmaitych protestów, zauważamy, że owa operacja byłaby dziś niewystarczająca, gdyby ograniczała się do resemantyzacji. Być może literatura szybciej i trafniej niż uczestnicy zbiorowych protestów odkryła, że kluczowe zadanie polega na ułożeniu nowego łańcucha ekwiwalencji. Nie wystarcza zatem protest przeciw istniejącemu w danym państwie sposobowi definiowania „młodości”, „płci”, „zwierzęcia”, „zdrowia”, „życia” lub „demokracji”. Konieczne jest zbudowanie całej linii powiązanych ze sobą pojęć, które połączą znak zabrany ze znakiem zwróconym. Eksperyment u Tokarczuk, le Clézia i Sieniewicza polega na tym, że bohaterowie tych powieści – w naszym imieniu – sprawdzają, jak działa język. Jako buntownicy językowi wiedzą, że język stanowi świat, nie wiedzą jednak, jak dobrać się do świata przy użyciu języka.

Konieczne jest zbudowanie całej linii powiązanych ze sobą pojęć, które połączą znak zabrany ze znakiem zwróconym

Bohaterowie postępują tu niejako pod dyktando *Mitologii codzienności* Rolanda Barthesa – kradną znaczone. Ich działanie od tego momentu musi nabrać tempa: konieczne

jest bowiem zwrócenie znaczonego, czyli powrotne włączenie pojęcia do komunikacji społecznej. Między momentem kradzieży i zwrotu bohaterowie dokonują jednak operacji semiotycznej, która polega na zaszczepieniu nowego znaczenia. Przykładowo w powieści Olgi Tokarczuk główna bohaterka, starsza kobieta wymierzająca sprawiedliwość osobom postępującym okrutnie ze zwierzętami, kradnie słowo „istoty” przynależne w języku społecznym ludziom i zwraca je pod nową postacią, która oznacza już zarówno ludzi, jak i zwierzęta. Powrót słowa „istota” do porządku społecznego z nowym znaczeniem wywołuje awarię. Gdyby miał bowiem powstać słownik, w którym termin „istota” obejmowałby podmioty ludzkie i zwierzęce, zmianie musiałby ulec cały porządek obyczajowy, religijny i prawny. Prawo musiałoby uwzględnić zwierzę jako podmiot chroniony przed zabijaniem,



eksperymentami, eksploatacją, a religia musiałaby wycofać się ze swojego przeświadczenia o tym, że zwierzę nie uczestniczy w porządku miłosierdzia, ponieważ nie ma duszy.

Awaria ontologiczna

Dwie awarie – funkcjonalna i semiotyczna – prowadzą do trzeciej: ontologicznej. Polega ona na wciągnięciu w działanie nowych podmiotów. Tu właśnie ujawnia się rola operacji semiotycznej. Utworzenie nowego łańcucha znaczonej daje możliwość stworzenia nowych wiązań społecznych. Bruno Latour pisze na przykład o konieczności nowego zdefiniowania pojęcia „parlament”; w dotychczasowej tradycji demokratycznej decydowało ono o definiowaniu obywatelstwa (republikę reprezentują podmioty, którym przysługuje obywatelstwo) – w nowej propozycji należy poszerzyć „obywatelstwo” (przyznając je roślinom, wodom i zwierzętom), dzięki czemu „obywatele” powiedzą nam, jak powinna wyglądać parlamentarna reprezentacja. Podobnie myśli Olga Tokarczuk w omawianej powieści: termin „istota” (ludzko-zwierzęca) implikuje łańcuch nowych powiązań, które wymagają zmiany prawa. Nasz leksykon musi ulec przeobrażeniu, bo dzięki temu możliwe będzie wprowadzenie zmian w całościowy porządek stanowiony przez człowieka.

Droga, którą nakreśliłem, prowadzi zatem od samotnej jednostki przez język ku nowym kolektywom ontologicznym. Recepta, którą oferuje, zdaje się mówić: „Zrób awarię funkcjonalną, zrób awarię semiotyczną i potem patrz, czy przyłączają się do ciebie ludzie, a jeśli już się przyłączą, to oczywiście świat będzie inny”. Warto jednak na chwilę zakłócić ten optymistyczny obraz awarii służącej odnowieniu utopijnych nadziei. Jeśli bowiem uwzględnimy pierwsze dwie awarie, okaże się, że jest to strategia stosowana w tej chwili przez wszystkie ruchy populistyczne – zarówno ekologiczne, jak nacjonalistyczne. Dobrze ukazuje to trylogia sarmacka Jarosława Marka Rymkiewicza *Wieszanie* (2007), *Samuel Zborowski* (2010) i *Reytan* (2013). Autor przedstawił

w nich jednostkowe i zbiorowe bunty, które przechodzą przez etap zakłócenia języka – widzimy mianowicie jednostkę albo grupę, która doprowadza do zakłócenia istniejącego porządku. Ta jednostka lub grupa dokonuje awarii języka, zabiera pewne słowo (np. „republika”, „sprawiedliwość”, „prawo”). Na etapie tym dokonuje się właśnie owa alchemia semiotyczna, pojawia się nowa definicja, która wytwarza łańcuch znaczonych i wciąga przygodnych ludzi do sieci społecznej.

Fantazjowanie o przemocy

Tricksterowski gest, o którym wspomniałem, znalazł zastosowanie we współczesnym życiu politycznym. Kilka bardzo istotnych pojęć zostało bowiem wycofanych z obiegu, ale kiedy wróciły do komunikacji społecznej, ich znaczenie było już inne. Można w ten sposób – choć z pewnym ryzykiem - wyjaśnić klęskę lewicy w Polsce. Otóż prawica od początku lat dziewięćdziesiątych posługiwała się uogólnionym pojęciem „lewactwa”, które łączyło komunizm z nową lewicą. W nowej lewicy istniały – nie zawsze wspólnie – ruchy skupione na żądaniach ekonomicznych (płaca minimalna, stałe umowy pracownicze, prawo do zakładania związków zawodowych) oraz ruchy postulujące zmiany obyczajowe (prawa dla mniejszości seksualnych, ochrona przed przemocą w rodzinie, prawo aborcyjne). Dyskurs prawicowy konsekwentnie i uparcie kradł owe różnice, posługując się znaczoną ogólnym. W rezultacie wszystkie znaczone stały się znaczące. Różnice poznikały w prawicowym dyskursie, który posługiwał się łańcuchami pozornych utożsamień: „prawo do aborcji to komunizm, a komunizm to Gułag”; „żądania praw dla mniejszości seksualnych to atak na rodzinę, a atak na rodzinę to komunizm, a komunizm to Gułag”; „żądanie wpuszczenia imigrantów do Polski to liberalizm, liberalizm niszczy polską tradycję, niszczenie polskiej tradycji to komunizm, komunizm to Gułag”. Obsesyjne powtarzanie tych absurdalnych ekwiwalencji wprowadziło je do świadomości społecznej i sprawiło, że dziś prawica może mówić:

„LGBT to Gułag” z pominięciem pojęć pośrednich. Pożądany łańcuch podstawień pozwala ludziom włączać się do prawicy nie ze względu na akceptację całości wniosku, lecz ze względu na dowolne ogniwo łańcucha. Przeciwnicy wpuszczenia imigrantów do Polski mogą więc zgadzać się, że przemoc w rodzinie jest przestępstwem. Ale dzięki uruchomionemu przez prawicę mechanizmowi fałszywych podstawień mogą mieć wrażenie, że popierają tylko jedno równanie.

A zatem pozwolę sobie powtórzyć: wszyscy postępują dziś podobnie w zakresie dwóch pierwszych awarii – funkcjonalnej i semiotycznej. Różnicę między prawicą i lewicą, między konserwatystami i postępowcami zaciera dodatkowo powszechne fantazjowanie o przemoc. Przemoc jest wpisana potencjalnie w bunt; uczestnicy protestów odkrywają również przemoc sym-

Różnicę między prawicą i lewicą, między konser- watystami i postępow- cami zaciera dodatkowo powszechne fantazjowanie o przemoc

boliczną w procedurach językowych i wykorzystują ją w stosowanych przez siebie operacjach semiotycznych. Istnieje jednak znacząca różnica między tymi ruchami. Dostrzec ją można dopiero w typie powiązań, a więc w praktykowanej awarii trzeciej.

Jedna strona nowych ruchów społecznych posługuje się rekonstrukcją wykluczającą, druga – rekonstrukcją inkluzywną. Pierwsi, mówiąc inaczej, zmierzają do tego, by wytworzyć tożsamość zbiorową opartą na zrekonstruowanej (czyli w równym stopniu odtworzonej, co wytworzonej) więzi narodowej lub kulturowej. W ramach takich działań zostaje sfingo-

wana tożsamość „polska”, „europejska”, „chrześcijańska” lub „katolicka” oparta na wykluczeniu tego, co niepolskie, nieeuropejskie itd. Przeciwnie działanie pojawia się w rekonstrukcji inkluzywnej, gdzie tożsamość zbiorowa – europejska, chrześcijańska, ludzko-zwierzęca – zostaje przedstawiona jako otwarta. Podmiot, który powstaje w drugiej operacji, ma charakter procesualny, jest kolektywem ontologicznym w toku, a tożsamość poszczególnych jej członków istnieje i objawia się dopiero

w związkach stwarzanych z innymi członkami. Wiązanie przez wykluczanie jest napędzane dialektyką globalnego strachu i lokalnego bezpieczeństwa; dynamika druga, czyli wiązanie przez włączanie, rozwija się dzięki dialektyce globalnego zagrożenia i globalnej nadziei.

Naprzeciw siebie stoją więc dziś dwie utopie: regresywna i sieciowa. Jedni i drudzy uważają, że świat na chwilę trzeba popsuć, aby można go było zacząć naprawiać. Być może nasza przyszłość nie zależy od zwycięstwa którejś z tych stron, lecz od znalezionej przez nie modelu współpracy.

Transhumanizm, Kukania i „kraina szczęśliwości”

Utopie związane z chrześcijaństwem zyskały tak wielką popularność, ponieważ dostarczały wiernym odpowiedzi na najbardziej ważne pytania związane ze śmiercią i ludzką egzystencją

Od niepamiętnych czasów utopie starały się dostarczać odpowiedzi na najpoważniejsze wyzwania ludzkości. Jak wiadomo z historii, utopia może być miejscem dobrym lub złym, może również pełnić funkcję ostrzeżenia. W wielu krajach wciąż istnieje tradycja odwołująca się do krainy dobrobytu i bogactwa,

będącej ludowym odpowiednikiem arystokratycznej obfitości. Znana jest ona jako Kukania lub Schlaraffenland w Niemczech, Isla de Jauja w Hiszpanii lub Bengodi we Włoszech.

Mimo że utopie z reguły służą jako metoda odkrycia alternatyw na przyszłość, to niektóre z nich są mocno osadzone w przeszłości. Osiemnastowieczny poeta Novalis wyobrażał sobie czasy średniowieczne jako utopijny ideał. Rousseau z kolei idealizował człowieka dzikiego. Tego typu utopie były z pewnością interesujące z punktu widzenia intelektualnego, ale nie formułowały żadnych odpowiedzi na wyzwania trawiące współczesne społeczności. Utopie związane z chrześcijaństwem zyskały tak wielką popularność, ponieważ dostarczały wiernym odpowiedzi na najbardziej ważne pytania związane ze śmiercią i ludzką egzystencją.

Hans Keller twierdzi, że odtwarzanie wspomnianej na początku Kukanii jest podstawowym celem transhumanistów. Transhumanizm z kolei należy do tych nurtów filozofii, które dopuszczają równie wiele utopijnych, jak i antyutopijnych wyobrażeń. Sam należę raczej do antyutopistów. W twórczości

wielu transhumanistycznych filozofów pobrzmiewają idee utopijne. Wśród tych można wymienić Davida Pearce'a, Nikołaja Fiodorowa i jego koncepcję ludzkiej rasy oraz Instytut Krioniki Roberta Ettingera. Wśród filozofów jednym z najbardziej znanych przeciwników transhumanizmu jest Jürgen Habermas. Traktuje on go jako quasi-sektę, co oczywiście ma niewiele wspólnego z rzeczywistością. Nie trzeba bowiem mieć natury skłonnej do religijności, żeby zgadzać się z ideami transhumanizmu.

Transhumanizm utopijny

Chciałbym powiedzieć kilka słów o idei nieśmiertelności, która zdaje się budzić tak wiele kontrowersji i nieporozumień. Transhumanizm w moim rozumieniu ma wykorzystać technologię, by umożliwić przekroczenie ludzkich ograniczeń. Profesor Russel Blackford z kolei podkreśla, że zbyt łatwo odpuszczamy transhumanizmowi jakiekolwiek zobowiązania na rzecz pościgu za nieśmiertelnością.

Jest również nieporozumieniem upierać się, że każdy transhumanista dąży do afirmacji nieśmiertelności w sensie dosłownym, ponieważ o ile mi wiadomo, poważni transhumaniści do niej nie dążą. Nieśmiertelności w sensie dosłownym nie można postrzegać jako opcji realistycznej. Załóżmy, że technologia umożliwi nam „skopiowanie” naszej osobowości np. na dysk twardy komputera. Czy będzie to równoznaczne z nieśmiertelnością? Nawet jeśli pozbedziemy się ograniczeń własnego ciała, wciąż stanowić będziemy część Układu Słonecznego, którego istnienie również kiedyś się skończy. Nawet wynalezienie technologii umożliwiającej podróż do innego układu słonecznego nie uchroni nas przed śmiertelnością.

Mimo to wielu transhumanistów wciąż posługuje się tym terminem, mówiąc o nieśmiertelności jako swoim celu. Jak to rozumieć? Uważam, że powinniśmy zacząć postrzegać nieśmiertelność jako określony rodzaj utopii, nie zaś jako jej cel.

Historia uczy nas, że utopie służyły raczej jako środek mobilizacji do myślenia o lepszym świecie. Podobnie funkcjonuje termin „nieśmiertelność” – sam w sobie sugeruje naturalne wśród ludzi dążenie do długiego i zdrowego życia. W większości przypadków istota nieśmiertelności nie sprowadza się do wydłużenia życia w nieskończoność, ale do jak najdłuższego zachowania dobrego zdrowia. „Nieśmiertelność” jest jednak terminem bardziej medialnym i jeśli go użyjemy, prawdopodobieństwo zainteresowania ze strony mediów lub nawet pozyskania dofinansowania badań niepomiaralnie wzrasta. Trzeba zatem wiedzieć, że poważni transhumaniści posługują się słowem „nieśmiertelność” tylko i wyłącznie w celach retorycznych. Tak samo należy traktować również wypowiedź Aubreya de Greya, że osoba, która jako pierwsza dożyje tysiąca lat, już się urodziła. Jeśli realistycznym celem transhumanizmu nie jest więc nieśmiertelność, to co nim jest? Uczciwa odpowiedź brzmi: wydłużenie życia w zdrowiu. Myślę, że większość ludzi na świecie nie miałaby nic przeciw transhumanizmowi w tym znaczeniu.

Transhumanizm antyutopijny

Zamiast więc dalej rozwijać idee transhumanizmu utopijnego upieram się, że trzeba więcej uwagi poświęcić transhumanizmowi antyutopijnemu. Projekty utopijne stwarzają bowiem wrażenie, że poświęcamy terazniejszość na rzecz niejasnej przyszłości, która być może nigdy nie stanie się rzeczywistością.

Utopie sprawdzają się w życiu społecznym i politycznym, jeśli pozostają figurami retorycznymi. Dopiero przyoblekanie ich w ciało wywołuje niebezpieczne implikacje. Niestety w nie tak odległej przeszłości doświadczyliśmy zbyt wielu traumatycznych eksperymentów społecznych. Dlatego transhumanizm antyutopijny skupia się na osiągnięciu celów bardziej pragmatycznych, takich jak większa równość, większa wolność i solidarność, które znów nie mogą być traktowane jako byty abstrakcyjne. Mimo



wszystko nie oznacza to, że równość i solidarność nie powinny mieć znaczenia. Jeżeli mamy się koncentrować na normie wolności, to powinniśmy także brać pod uwagę koncepcję dobra. Niektórzy transhumaniści upierają się, że owym „dobrem” będzie renesansowy ideał inteligencji, siły i piękna. Inni upierają się przy dobru, które służyć będzie wszystkim ludziom na świecie. Ja z kolei uważam, że nieformalna koncepcja dobra jest niemożliwa do zrealizowania. Zaznaczam, że powinniśmy dążyć do

Człowiek ma skłonność do przyjmowania za swoje dążeń, które w jego świecie postrzegane są jako właściwe

wielości koncepcji dobra. Można bowiem prowadzić dobre życie, trzymając się własnych idiosynkratycznych życzeń psychofizjologicznych – w pogoni za swoimi fantazjami, żądaniem i chęcią. Czasem to, czego naprawdę pragniemy, objawia się nam jedynie przez krótką chwilę, ale wydaje się nam

czymś niewyobrażalnym ubranie tych pragnień w słowa i publiczne wyrażenie ich. Większość z nas nie wie, czego oczekuje. Człowiek ma skłonność do przyjmowania za swoje dążeń, które w jego świecie postrzegane są jako właściwe. Kolejnym ważnym punktem jest afirmacja kultury różnorodności. Trzymanie się normy wolności umożliwia promowanie kultury pluralizmu. Jest to, jak sądzę, właściwa droga dla Europy, choć zapewne nigdy nie uda się nam osiągnąć idealnej kultury pluralizmu. Cele większości tradycyjnych

utopii pozostają jednak w sprzeczności z tą sugestią, ponieważ tradycyjnie dążą one do uniformizacji. Dlatego uważam, że musimy przypisać szczególną rolę odkryciom naukowym. Nauka jako dziedzina oparta na badaniach empirycznych daje nam prawdę i sprawdza się sama w sobie. Jeżeli nasze wyobrażenia nie odpowiadają wynikom badań, powinniśmy poświęcić całą energię na wypracowywanie nowych. Ten brak afirmacji dynamiki jest elementem, którego brakuje w większości tradycyjnych utopii.

Chciałbym również podkreślić element relacyjności, bo wiąże się on z potrzebą rewizji pewnych paradygmatów etycznych. Odwołam się do przykładu konceptualizacji istot ludzkich, embrionów oraz zwierząt. Ludzie traktowani są jako podmioty

prawa, ale w większości systemów prawnych, np. w Niemczech, zwierzęta postrzega się jako przedmioty. Tego rodzaju postrzeżenie świata z pewnością poddane zostanie rewizji. Wielu transhumanistów zgadza się z potrzebą wprowadzenia koncepcji „osoby” niebędącej człowiekiem. Być może przyszłość przyniesie rozszerzenie definicji „bytu” dla maszyn, które wykształcą samoświadomość. Kto wie, czy prawna koncepcja „postczłowieka” również nie znalazłaby zastosowania, choćby w przypadku takich bytów jak Data, robot o cechach ludzkich ze znanej serii *Star Trek*. Tego rodzaju antyutopijne myślenie może być uznawane za utopię, choć osobiście wolę postrzegać to jako pragmatyczny sposób myślenia o przyszłości bez konieczności wyznaczania sobie określonego celu. Tradycyjne utopie zakładają bezwzględność możliwości realizacji wyznaczonych sobie celów, które uważają za realistyczne. Wiemy z historii, że wielokrotnie kończyło się to bezwzględnymi dyktaturami i cierpieniem milionów. Jestem zdania, że jedną z przyczyn, dla której wciąż dążymy do nowych utopii, jest fakt, iż nie zdajemy sobie sprawy z naszych dotychczasowych osiągnięć. Wiele z nich wiąże się oczywiście z wynalazkami technicznymi. Pozwolą państwo, że odniosę się do trzech najbardziej uderzających przykładów. Pierwszy to zrównoważenie czasu pracy i czasu wolnego w naszym życiu. Europejczycy jeszcze nigdy w swoich dziejach nie mieli tyle czasu dla siebie. Jeszcze nigdy tylu ludzi nie musiało się martwić o zaspokojenie swoich podstawowych potrzeb życiowych. Instytucja państwa opiekuńczego, podstawowego ubezpieczenia zdrowotnego i powszechnej edukacji są na świecie wyjątkiem, nie zaś regułą. Zwolennicy dalszego zmniejszenia czasu pracy mają taką utopijną fantazję, że wszyscy, bez względu na to, czy pracujemy, czy nie, będziemy mogli w każdej chwili pojechać na wakacje do Toskanii. Ale życie tak nie działa. Jeśli zdecydujemy się zwolnić jeszcze bardziej, staniemy się skansenem lub Disneylandem dla ciężko pracujących narodów Azji i Ameryki Północnej. Drugi to zmniejszenie poziomu przemocy na świecie. Oglądając telewizję, czytając gazety, mamy czasem wrażenie, że wszystko zmierza w złym kierunku. Mnożą się konflikty, a przemoc jest coraz

bardziej powszechna. Powinniśmy jednak spojrzeć na statystykę i wyniki najnowszych badań. Jeśli to zrobimy, zorientujemy się, że jeszcze nigdy poziom przemocy nie był tak niski jak dziś. Oczywiście daleko nam do sielanki, ale biorąc pod uwagę ustalenia profesora Stevena Pinkera z Harvardu, stanie się jasne, że wpływ idei uniwersalnych praw człowieka fundamentalnie zmienił nasze podejście do przemocy – szczególnie w Europie. Co więcej, profesor Pinker sugeruje, że istnieje korelacja między możliwościami poznawczymi a moralnością. Słowem, im bardziej rozwinięte są nasze możliwości poznawcze, tym większe jest prawdopodobieństwo zmniejszenia poziomu przemocy. Trzeci przykład dotyczy jak najdłuższego zachowania dobrego zdrowia. Wspominałem już, że termin „dłuższe życie w zdrowiu” o wiele lepiej niż „nieśmiertelność” definiuje cel, do którego dążą transhumaniści. Jest również o wiele bardziej realistycznym scenariuszem. Długość naszego życia nie jest określona raz na zawsze i różni się w zależności od regionu geograficznego. W Europie czy Ameryce Północnej sięga ona nawet 80 lat, podczas gdy w niektó-

Badania naukowe potwierdzają, że długość życia ma bezpośredni związek z całą gamą osiągnięć cywilizacyjnych: od wzrostu poziomu higieny po osiągnięcia na polu medycyny

rych krajach Afryki jest to raptem 40 lat. Badania naukowe potwierdzają, że długość życia ma bezpośredni związek z całą gamą osiągnięć cywilizacyjnych: od wzrostu poziomu higieny po osiągnięcia na polu medycyny. Nie ma więc powodów, by wątpić, że rozwój technologii w dalszym ciągu przekładał się będzie na postęp w tym zakresie. Możliwości jest bowiem wiele. Nie należy jednak spodziewać się, że opracujemy jedną procedurę medyczną, która w cudowny sposób zapewni nam dłuższe zdrowie – naukowcy wskazują za to na różnorodne możliwości, m.in. na sztuczną inteligencję, krionikę lub genetyczne modyfikacje. Osobiście jestem zdania, że największy wpływ na zachowanie nas w dobrym zdrowiu przez możliwie najdłuższy czas będzie miała genetyka.

Nawet Jürgen Habermas, który jest biokonserwatystą w kontekście dyskusji na temat etyki terapii genowej, uznaje, że długość

życia może być moralnie usankcjonowanym celem terapeutycznym. Jeśli zatem jak najdłuższe zachowanie dobrego zdrowia zgodnie uznajemy za słuszne moralnie, to medyczne zastosowanie zmian genetycznych również nie powinno budzić wątpliwości. Próbowałem przedstawić państwu podstawowy podział w środowisku transhumanistów. Moim celem było wskazać, że wizja romantycznego, wolnego od problemów życia jest równie kusząca, co nierealna. Dzięki podejściu antyutopijnemu możemy zaś osiągnąć więcej i wieść bardziej spełnione życie.

Transhumanizm i religie. Od antropologii do ekologii

Spośród utopii filozoficznych, naukowych, społecznych, politycznych i religijnych, czyli różnych prób realizacji myślenia utopijnego w praktyce, chciałabym na chwilę zatrzymać się przy tych ostatnich. Spójrzmy na religię jako miejsce narodzin wizji utopijnych. Jeden z moich przedmówców stwierdził, że utopia z jednej strony jest niemożliwa, z drugiej zaś jest konieczna. Powiedziałabym, że jest niemożliwa nie tylko z powodu doświadczenia niedawnych totalitaryzmów, ale również z uwagi na doświadczenie wyczerpywania się lub też dobiegania kresu utopii, mówiąc umownie, pokojowych; utopii, które przynoszą rozwój, jak liberalizm lub kapitalizm.

Utopia nieśmiertelności

Niepowodzenie albo wyczerpywanie się tych wcześniejszych utopii nie może jednak pozbawiać nas wiary w sens myślenia utopijnego w ogóle. Popatrzmy na chrześcijaństwo i utopię nieśmiertelności. Znajomy dziennikarz, który towarzyszył Janowi Pawłowi II w jednej z pielgrzymek, opowiadał następującą historię. Otóż podczas tradycyjnej konferencji prasowej odbywającej się na pokładzie samolotu padło pytanie o nieśmiertelność: w jaki sposób zachowa się Kościół, jeśli naukowcy opanują technikę umożliwiającą dowolne przedłużanie życia ludzkiego? Papież odpowiedział bez cienia namysłu: „Nie ma problemu. Chrześcijanom chodzi o inną nieśmiertelność”.

Utopia nieśmiertelności przybiera różne formy, ale pozostaje rdzeniem każdej religii. W chrześcijaństwie jest elementem *credo*, podstawowego wyznania wiary, które zawiera słowa: „wierzę

w ciała zmartwychwstanie, żywot wieczny”. Chrześcijaństwo kojarzone jest zazwyczaj z ideą nieśmiertelnej duszy. Zauważmy jednak, że w samym *credo*, będącym zapisem przekonań pierwszych wspólnot, przekonani kształtujących się pod wpływem uczniów i świadków życia Jezusa Chrystusa, a także w samej Ewangelii, więcej uwagi poświęca się zmartwychwstaniu ciała niż nieśmiertelnej duszy.

Ewangelie, poza najważniejszym opisem zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, aż trzykrotnie opisują wskrzeszenie przez Jezusa osób zmarłych. Najciekawsze jest wskrzeszenie Łazarza, który spoczywał w grobie cztery dni, a jego ciało ulegało rozkładowi. Znajdujemy również opisy wskrzeszenia dzieci: córki Jaira oraz młodzieńca z Nain. We wszystkich wskrzeszeniach padają podobne słowa: „Dziewczynko, mówię ci, wstań” (Mk 5,41), „Młodzieńcze, tobie mówię: Wstań” (Łk 7,14), „Łazarzu, wyjdź” (J 11,43) i zmarli powstają z martwych.

Napięcie między materialnym, cielesnym wymiarem życia wiecznego, idei nieśmiertelności, a jej duchowym, spirytualistycznym charakterem to oczywiście nie tyle znak napięcia obecnego w samej religii, co wynik rozmaitych interakcji: przede wszystkim wpływów platońskich i gnostyckich lub np. wierzeń starożytnego Egiptu. Mimo iż chrześcijaństwo, a w szczególności chrześcijańska filozofia i teologia bywają postrzegane jako nieufne wobec cielesności i materialności, w ujęciu antropologicznym uwypuklające element nieśmiertelnej duszy, w istocie rozwój chrześcijaństwa zmierza w kierunku coraz silniejszego dowartościowania owego pierwiastka związanego z materią i cielesnością.

Już w scholastyce, w nurcie tomistycznym, idea zmartwychwstania ciała zajmowała miejsce szczególne. Tomasz z Akwinu w swej summie teologicznej sporo uwagi poświęcał spekulacjom, np. czy ciało po zmartwychwstaniu będzie miało narządy płciowe. Twierdził, że owszem, będą one zachowane, ale nie będą już spełniać właściwej im czynności seksualnej, skoro w Piśmie Świętym napisane jest, że „ci, którzy uznani zostaną za godnych udziału w świecie przyszłym i w powstaniu z martwych ani się

żenie nie będą, ani za mąż wychodzić” (Łk 20,35). W summie znajdujemy zresztą próby odpowiedzi na szereg szczegółowych kwestii związanych z nieśmiertelnym, wskrzeszonym po śmierci ciałem, np. czy w ciele zmartwychwstałym będą jelita? Trudno dziś odpowiedź Tomasa czytać bez rozbawienia: „Jelita zmartwychwstaną w ciele, jak i inne członki. Będą wypełnione, ale nie nieczystościami, lecz szlachetnymi cieciami” (STh Suppl. q. 80, a. 1, ad 2).

Pod tymi szczegółowymi kwestiami krył się spór znacznie poważniejszy – o to, czym właściwie jest niebo i jak bardzo jest ono zmysłowe. Czy to przede wszystkim doświadczenie „oglądu”, jak twierdzono w tradycji łacińskiej od XII wieku? Powoływano się na słowa z Nowego Testamentu: „będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest” (1 J 3,2). Czy chodzi o ogląd w sensie intelektualnej kontemplacji, czy też raczej „widzenie”

Im silniejsze były wpływy platonizmu w chrześcijaństwie, tym taka interpretacja życia wiecznego była wyraźniejsza

ogarniające wszystkie zmysły? Im silniejsze były wpływy platonizmu w chrześcijaństwie, tym taka interpretacja życia wiecznego była wyraźniejsza. Drugi wątek jest w większym stopniu źródłowo biblijny, związany z pozytywnym przedstawieniem ciała i materii oraz wizją życia wiecznego w ciele funkcjonującym w rzeczywistości przemienionej, ale materialnej. I w pewien sposób bliskiej obecnej materii.

Kiedy spojrzymy na ewolucję chrześcijańskiej teologii i filozofii, dostrzeżemy, że z biegiem czasu i wraz z rozwojem nauki teoretyczne spekulacje antropologiczne ustępują miejsca rozważaniom etycznym i antropologii jako w gruncie rzeczy konstruktowi etycznemu. Zadaniem, jakie stawia dziś przed sobą teologia, jest ostrożna reorganizacja swojego myślenia o człowieku tak, by nie stało ono w sprzeczności z podstawowym obrazem świata przynoszonym przez naukę, a jednocześnie przechowywało podstawowe intuicje religijne.

Dostrzegamy zatem wyraźne przesunięcie zainteresowania religii chrześcijańskiej z życia wiecznego ku jakości życia doczesnego. Nie oznacza to zniknięcia z religii transcendentalnego horyzontu myślenia. Horyzont, który tworzy ramy współczesnej chrześcijańskiej utopii, stanowi pewną ramę nadziei, ramę myślenia o sensie historii i sensie dziejów. Sensy te wynikają z podstaw myślenia optymistycznego lub też myślenia pełnego nadziei o tej historii, za którą my, jako ludzie, bierzemy odpowiedzialność. Pozwala to wierzyć w sens wysiłków podejmowanych tu i teraz, zachowywać nadzieję, że świat współczesny opisywany w kategoriach kryzysu ekologicznego, humanitarnego, politycznego i ekonomicznego za sprawą wysiłków osób dobrej woli zmierzać będzie ku rozwojowi, a nie ostatecznemu upadkowi. To stwarza ramy dla pozytywnej oceny postępu naukowego i technologicznego, dla przełamania tak silnego po II wojnie światowej lęku przed techniką. Niedawno światło dzienne ujrzał dokument, który pozwala zrekonstruować elementy współczesnej utopii społecznej. Ów dokument posiada wszelkie cechy utopii pozytywnej: roztacza przed nami wizję utopii inkluzyjnej, skierowanej do wszystkich ludzi, jego założeniem jest współpraca, partycypacja wszystkich ludzi kierujących się troską o przyszłość planety. Mowa oczywiście o ostatniej encyklice papieża Franciszka *Laudato Si*. W mojej ocenie jest ona jednym z najgłębszych humanistycznych głosów nadziei na temat ludzkiej kultury, które ukazały się w ostatnich dekadach. Zaczęę od dwóch cytatów: „Takie sytuacje powodują jęki siostry ziemi, łączące się z jękami porzuconych świata, ze skargą żądającą od nas innej drogi. Nigdy nie traktowaliśmy tak źle i nie okaleczyliśmy tak naszego wspólnego domu, jak miało to miejsce w ciągu ostatnich dwóch stuleci”. Wiemy, że nie jest to ostatnie słowo na temat naszej sytuacji. To wezwanie do działania. Ciąg dalszy jest następujący: „Nadzieja zachęca nas do uznania, że zawsze jest wyjście, że zawsze możemy zmienić

kurs, że zawsze możemy coś uczynić dla rozwiązania problemów. Jednak pojawiają się widoczne przejawy dochodzenia do punktu zwrotnego, ze względu na szybkość zmian i degradacji, które przejawiają się zarówno w regionalnych klęskach żywiołowych, jak i w kryzysie społecznym, a nawet finansowym, biorąc pod uwagę, że problemów świata nie można analizować i wyjaśniać w izolacji. Istnieją regiony, które już są szczególnie narażone na ryzyko i pomijając wszelkie katastroficzne prognozy, nie ulega wątpliwości, że obecny system światowy jest z różnych punktów widzenia nie do utrzymania, dlatego, że przestaliśmy myśleć o celu działania człowieka: «jeżeli przyjrzymy się różnym regionom naszej planety, zdamy sobie sprawę, że ludzkość zawiodła Boże oczekiwania»” – pisze dalej Franciszek. Ów fragment pokazuje istotną cechę myślenia utopijnego. Zaprzecza bowiem przekonaniu, że o wartości utopii decyduje przyszłość, decyduje ewentualna jej realizacja. O wiele bardziej istotna jest inna kwestia: w jaki sposób utopia wpływa na świadomość osób żyjących tu i teraz? Co jest źródłem mocy jej oddziaływania? Przymus władzy czy siła płynąca z obietnicy, którą składa? A może ocena szans na jej spełnienie lub koszty realizacji utopijnej wizji? I czy utopia jest źródłem nadziei i siłą do działania dla wszystkich ludzi, czy wizją zarezerwowaną dla wybranych?

Nowa wizja człowieka

Encyklika wywołała wielką dyskusję. Interesujące, że dzięki *Laudato Si* chyba po raz pierwszy w Polsce ekologia została odkryta nie jako ideologia „lewacka” albo skierowana do wybranych kręgów ekologów. Franciszek przedstawił problem środowiska naturalnego jako kwestię zupełnie fundamentalną, kwestię, która wymaga globalnej odpowiedzialności, bez podziałów na narody, religie, klasy itd.

Najważniejsze cechy utopii społecznej zarysowanej przez papieża to wyzbycie się wszelkiej przemocy – pojęcie przemocy zbiera Franciszek w kilku pojęciach: despotycznego antropocentryzmu,

Wizję człowieka jako istoty połączonej bliskimi relacjami z innymi stworzeniami i całą planetą da się zamknąć w hasłach „promujących” papieską encyklikę

zasady użyteczności, kultury konsumpcji i indywidualizmu. I przeciwstawia im wizję powszechnej partycypacji, współpracy

przy poszanowaniu różności, wykorzystaniu techniki dla realizacji wspólnych celów ludzkości przy zachowaniu opcji na rzecz ubogich, wezwania do samoograniczenia się, a wreszcie – wizję człowieka jako istoty połączonej bliskimi relacjami z innymi stworzeniami i całą planetą.

Ta nowa wizja człowieka jest tożsama z modnym we współczesnej humanistyce pojęciem nieantropocentrycznej antropologii, która zakłada, że podstawą naszej wyróżnionej pozycji we wszechświecie jest właśnie głęboka samoświadomość odpowiedzialności za planetę. Wizję człowieka jako istoty połączonej bliskimi relacjami z innymi stworzeniami i całą planetą da się zamknąć w hasłach „promujących” papieską encyklikę. Oto one:

„To change everything we need everyone”

„Everything is connected”

„Less is more”

W przemówieniu z okazji wręczenia mu nagrody im. Karola Wielkiego Franciszek mówił: „Marzę o Europie, o której nie można powiedzieć, że jej zaangażowanie na rzecz praw człowieka było jej ostatnią utopią”. Jak to interpretować? Czy oznacza to, że marzy mu się Europa, która będzie w stanie wytwarzać nowe utopie i to takie, które pozwolą nam spojrzeć na świat szerzej niż wyłącznie z perspektywy praw człowieka i które pozwolą nam sprawić, że prawa człowieka nie będą hipokryzją?

Nawrócenie ekologiczne, będące podstawą postulowanej w *Laudato Si* rewolucji kulturowej, zaczyna się od uznania pierwszeństwa bycia przed byciem użytecznym. Zamknięcie w logice korzyści prowadzi nas do konsumpcjonizmu, będącego zdaniem papieża objawem despotycznego antropocentryzmu, który legł

u podstaw zachodniej kultury. Tu podkreśla także winy chrześcijan, którzy przez wieki słowa „czyńcie sobie ziemię poddaną” rozumieli nie w perspektywie odpowiedzialności za nasz wspólny dom – dom ludzi, zwierząt, roślin – i nie jako odpowiedzialność za przyrodę i stan zasobów naturalnych, lecz jako przyzwolenie na bezwzględną eksploatację podporządkowaną zasadzie użyteczności i korzyści oraz obsesyjnej konsumpcji. Wiara w możliwość zmiany tego paradygmatu jest piękną utopią. Sprzeczności trapiące współczesną cywilizację opisuje w możliwie najszerszym ujęciu (każdy dobry opis zdaniem papieża musi łączyć następujące wymiary: relacji z samym sobą, z innymi ludźmi, istotami żywymi, stosunkiem do ziemi, wreszcie – do Boga), ale zarazem rozwiązania tych sprzeczności poszukuje w człowieku. Globalne rozpoznanie pozwala formułować uczciwe oceny i planować właściwe działania. Rewolucja kulturowa, do której wzywa Franciszek, nie jest w pierwszym rzędzie wydarzeniem politycznym ani kulturowym, ale to zmiana zapoczątkowana w konkretnej osobie powinna być impulsem do budowy nowego ładu społecznego. Tylko taki kierunek działania – od przemiany osoby do zmiany społecznej – pozwala osiągnąć trwałe efekty bez użycia przemocy.

Skoro rozwiązanie jest w człowieku, w pierwszej kolejności trzeba przyrzeć się napięciom obecnym w samej osobie. Nie tylko nie potrafimy budować dobrych relacji z innymi ludźmi, ale również mamy złe stosunki z innymi istotami żywymi i z naturą. W ostatnich wiekach – pisze Franciszek – natura jest przez człowieka traktowana jako najbiedniejszy z biednych: poddawana jest bezwzględnej eksploatacji i wyzyskowi. Jednocześnie ten sam nieporządek przyczynia się do pogłębienia podziałów majątkowych, społecznych nierówności i niesprawiedliwego dostępu do zasobów. Papież zwraca uwagę, jak ważną sprawą jest umiejętność widzenia związku między naszą postawą wobec świata i innych istot żywych, a innymi ludźmi. Nasza postawa wobec tego, co najuboższe, pozwala w pełnym świetle zobaczyć stan ludzkich serc.

Od wieków indywidualizm jest wyróżnikiem kultury zachodniej. Celem rozwoju jest „staniecie na własnych nogach”, „odcięcie pępownicy”. Tak rozumiany indywidualizm kształtuje nasz sposób pojmowania wolności, która bardzo często jest widziana głównie przez pryzmat konsumpcji. Dla wielu ludzi najpoważniejszym ograniczeniem ich osobistej wolności jest ograniczenie prawa do konsumpcji. Tymczasem jak wskazuje papież, miarą dojrzałości człowieka jest umiejętność bycia zależnym, budowania silnych

„Odcięcie pępownicy” jest zatem konieczne po to, by doświadczyć własnej dojrzałości w relacjach z innymi

więzi z innymi i zdolność do współdziałania. „Odcięcie pępownicy” jest zatem konieczne po to, by doświadczyć własnej dojrzałości w relacjach z innymi. Nie powinno być celem samym w sobie. Kolejna wskazówka dotyczy kształtu współczesnej kultury, która stała się skrajnie technokratyczna. Z roku na rok dysponujemy coraz większą liczbą narzędzi i gadżetów, np. ułatwiających komunikację i współdziałanie, a zarazem mamy coraz mniej wspólnych, istotnych celów. Ludzie nie umierają z powodu braku chleba – mówił

niedawno Franciszek – ale z powodu braku ludzkiej solidarności, gotowości do ograniczenia konsumpcji i solidarnego dzielenia się z innymi. Również postęp naukowy związany z doskonaleniem technik produkcji żywności w znikomym stopniu służy rozwiązaniu problemów najuboższych mieszkańców Ziemi.

W stronę kultury porozumienia

Nie rozwiążemy problemów ekologicznych i społecznych, jeśli nie zaczniemy od indywidualnego nawrócenia dokonującego się w człowieku. To wyjaśnia, dlaczego niektóre próby reform strukturalnych, niepowiązanych z głębszą zmianą ludzkiej mentalności, zamiast do rozwiązania problemu prowadzą nieraz do jego pogłębienia. Pierwszą sprawą, od której musimy rozpocząć postulowaną przez Franciszka rewolucję, jest rozwój umiejętności budowania z innymi ludźmi więzi. Całość jest większa niż

Nawrócenie ekologiczne zaczyna się w chwili, gdy świadomość problemów i wyzwań zaczyna się przekładać na moje konkretne decyzje

suma części. To, co możemy zrobić wspólnie, jest ważniejsze i większe od naszych pojedynczych, zindywidualizowanych działań. Zasada ta pozwala w nowym świetle zobaczyć kwestię różnicy i jedności. Jedność nie jest przeciwieństwem różnicy. Jedność pojawia się nie w wyniku unifikacji różnorodnych form kultury, bogactwa osobowych wzorców, zasad życia, lecz na drodze realizacji wspólnej wizji. Chodzi tu o budowę kultury porozumienia, która umożliwi nam formułowanie wspólnych celów i wyznaczanie obszarów współdziałania. Każda dobra zmiana powinna się zaczynać od dwóch pytań. Po pierwsze: w jaki sposób postulowana zmiana może się dokonać we mnie? Po drugie: w jaki sposób może ona być zrealizowana na drodze wspólnych działań?

Hasło „less is more”, które przywołałam wcześniej, oznacza, że każda zmiana musi zacząć się od konkretnych działań. Za każdym razem, gdy Franciszek pisze o problemach globalnych, np. o ociepleniu klimatu, te szeroko zakrojone rozważania uzupełnia o wymiar podmiotowy: „skoro tak jest, pomyśl o zakręceniu kaloryfera i ubraniu ciepłego swetra” albo o „ograniczeniu klimatyzacji”. Nawrócenie ekologiczne zaczyna się w chwili, gdy świadomość problemów i wyzwań zaczyna się przekładać na moje konkretne decyzje. Pierwszym krokiem jest zatem realizacja nowego dobra we własnym życiu. Dopiero w kolejnym kroku warto rozejrzeć się dookoła siebie i zastanowić się, w jaki sposób moje działanie może spotkać się z działaniami innych ludzi i jak nasze wspólne wysiłki przekuć na rozwiązania strukturalne i globalne praktyki.

ARS

AUX 1

PR
RC

AUX 2

E 2
FW

AUX 3

E 2
M

AUX 4

E 1
W

AUX 5

E 1
M

AUX 6



10

13

16

SRC

11

14

SOLO

VIEW

12

15

SET

MENU

2160p25

16 ME 1 PGM

1

4

7

2

5

8

3

6

9

Technoutopie: zagrożenia i konsekwencje

Pozwolą państwo, że w przeciwieństwie do moich przedmówców przybliżę nas nieco do ziemi, do obecnej rzeczywistości społeczno-rynkowej. Rynkowej, ponieważ funkcjonujemy w systemie kapitalistycznym, gdzie rynek odgrywa kluczową rolę w kreowaniu naszych potrzeb, marzeń, aspiracji, a w idealnym założeniu również je odzwierciedla. Spróbujmy odpowiedzieć na pytanie: o czym marzymy w kapitalistycznym, ponowoczesnym społeczeństwie? Jakie wizje przyszłości realizuje rynek nowych technologii? Czy faktycznie zmierzamy w kierunku świata bez wojen, biedy, głodu i chorób?

Rozpocznijmy zatem od przykładów kilku technologii. Technologii przedstawianych nam jako *the next big thing*, które dają wgląd w przyszłość, przynajmniej taką, jaką kreuje dla nas rynek.

Po pierwsze: inteligentne domy i *Internet of Things*

Koncepcja inteligentnego domu rozbudza wyobraźnię projektantów każdej firmy, która zajmuje się technologią. Zarówno Google, jak i Apple lub Amazon mają lub pracują nad platformami umożliwiającymi sterowanie inteligentnym domem i połączenie wszystkich urządzeń globalną siecią.

Zintegrowane głośniki, żarówki, urządzenia parzące kawę, podgrzewające i chłodzące jedzenie; ale też inteligentne zabezpieczenia (np. komunikujące, czy coś jest otwarte, czy coś w domu przecieka...) i wewnętrzne komunikatory, niewymagające od nas fizycznego przemieszczania się – kamery monitoringu, intercomy (np. głos rodzica zintegrowany z budzikiem dla dziecka). Wszystko

to sterowane za pomocą komend głosowych. Odeszliśmy więc niestety od koncepcji ekonomicznego zarządzania energią, domu oszczędzającego energię, drogiego w produkcji, ale taniego w eksploatacji. Teraz wyścig między technologicznymi korporacjami rozgrywa się o to, kto dostarczy więcej danych „otaczającej” inteligencji (*ambient intelligence*).

W inteligentnym domu coraz więcej miejsca zajmują technologie komunikacyjne takie jak kamery lub interkomy. Zintegrowane z budzikiem po to, by rano móc powiedzieć dziecku: „dzień dobry, czas wstawać”. Za pomocą dostępnych dziś technologii możemy nakarmić psa, mimo że nie ma nas w domu. Wystarczy komenda głosowa. Warto się zastanowić, jakie będą skutki wprowadzenia pośrednika do naszych relacji ze zwierzętami lub nawet dziećmi.

Po drugie: autonomiczne pojazdy

Pionierem w dziedzinie autonomicznych pojazdów jest oczywiście Tesla Motors i Elon Musk. Pomysłodawca Tesli jest przekonany, że samochody samosterujące staną się w przyszłości standardem. Za chwilę każda firma motoryzacyjna będzie musiała pójść śladem Tesli, a kto tego nie zrobi, straci pozycję na rynku. Zastanówmy się, czy ta wizja ma szansę się zmaterializować.

Niektóre samochody Tesli wyposażone były w funkcję samosterowania. Producent był w stanie uruchomić ten moduł zdalnie, bez konieczności fizycznego przewiezienia auta do serwisu. Po prostu pewnego dnia posiadacze Tesli dowiedzieli się od komputera pokładowego, że mogą puścić kierownicę. Co takiego zyskujemy i dlaczego właśnie ta wartość, a nie np. ekonomia lub bezpieczeństwo pojazdu, ma stać się standardem? Czy w tej wizji chodzi o zwolnienie człowieka z odpowiedzialności za podejmowanie decyzji i ocenę zagrożeń w ruchu drogowym? Jeśli tak, na jakiej zasadzie tę odpowiedzialność przejmie program komputerowy lub produkująca go firma? A może Elon Musk dąży do stworzenia cyborga, kierowcy wzmocnionego przez działanie samosterującego oprogramowania?

Po trzecie: „mierniki siebie” (*quantified self*)

Samochody autonomiczne to jednak produkt wciąż dość elitarny. Dla poszukujących swoistej cyborgizacji rynek masowy przygotował wiele innych propozycji: są wśród nich rozmaite urządzenia do „mierzenia siebie”, analizowania, badania i leczenia swojego ciała. Przywykliśmy do opasek i zegarków mierzących tętno, monitorujących naszą aktywność, a tak naprawdę wyznaczających i dyktujących rytm dnia oraz ruchy naszego ciała. Chcemy być zdrowi, uprawiać sporty, ale zastanówmy się, czy to faktycznie o zdrowie chodzi, czy może bardziej o kontrolę nad ciałem i „samosterowalność”, o niezależność od prawdziwych lekarzy, o możliwość autodiagnozowania?

Rynek technologii nie poprzestaje na ciele. Niedawno premierę miała aplikacja w formie oprogramowania o sympatycznej nazwie Joy, która rozmawia z właścicielem i pomaga określić jego nastrój, wykryć ewentualny stan depresyjny i w razie czego zasugerować pomoc psychologa. Twórcy tego chatbota zapewniają, że nie chcą zastępować psychologów i terapeutów, ale raczej zachęcić tych, którzy potrzebują pomocy, do zwrócenia się do specjalisty.

Życie „utowarowione”

Firmy komunikacyjne takie jak Google inwestują olbrzymie pieniądze w robotykę. Istnieje więc niebezpieczeństwo, że zamierzają połączyć możliwości, jakie daje tak zwane *big data* (ogromne ilości danych zgromadzonych o nas poprzez komunikatory), i mogą zechcieć z tej wiedzy skorzystać, choć nie wiemy jeszcze po co. Roboty służące celom militarnym są kolejnym przykładem. Amerykańska agencja badawcza DARPA inwestuje w roboty, które teoretycznie mają ratować życie żołnierzom, ale wiadomo, że mogą być też wykorzystywane w walce. Ta sama agencja ogłosiła niedawno konkurs na robotycznego hakera. Uznano bowiem, że prawdziwi hakerzy zbyt wolno reagują na zagrożenia cyberataków. Technologie narzucają nam pewne rozwiązania

**Nietrudno
wyobrazić sobie,
że w nieodległej
przyszłości
przekazanie
ubezpieczycielowi
naszych danych
dokona się
automatycznie,
bez pytania nas
o zdanie**

komercyjne, które nawet jeśli dziś są za darmo, to nie można wykluczyć – a należy wręcz to założyć – że niebawem wymagać będą od nas dzielenia się danymi. Wspomniane przeze mnie aplikacje do monitorowania stanu zdrowia niektóre firmy starają się powiązać z ofertami ubezpieczycieli. Nietrudno wyobrazić sobie, że w nieodległej przyszłości przekazanie ubezpieczycielowi naszych danych dokona się automatycznie, bez pytania nas

o zdanie. Scenariusze dystopijne rysują się więc same, a technologia, która powstała, by służyć ludziom, ułatwiać im życie i sprawiać przyjemność, może prowadzić do ograniczenia ich wolności i wyborów.

Jaka wizja przyszłości wyłania się z tego technologicznego krajobrazu? Na pewno nie ma wiele wspólnego z *Utopią* Tomasa Morusa. To życie „maksymalnie skondensowane”. Szybkie, intensywne, bogate w doznania. „Utowarowione”. Najwyższy czas zadać sobie pytanie: jaką cenę przyjdzie nam zapłacić za to pozornie wygodne, zaprojektowane specjalnie dla nas, bezpieczne życie? Ile ten smart-świat będzie ludzkość kosztować, także w wymiarze ekologicznym?

Oszczędzamy skuteczniej energię, możemy automatycznie segregować śmieci, ale jednocześnie otaczamy się prądożerną elektroniką i uzależniamy od stałych dostaw energii.

Kto więc odpowiada za kierunek, w którym zmierza nasza technologiczna utopia? Z jednej strony jest to oczywiście rynek, bo firmy inwestują w to, na czym mogą zarobić. Ale z drugiej odpowiedzialni jesteśmy my sami, nasze jednostkowe, indywidualne pragnienia i aspiracje.

Liberalna krytyka utopii

W 1980 roku Ronald Reagan został wybrany na prezydenta Stanów Zjednoczonych, a ja szedłem właśnie na studia i byłem przekonany, że za parę lat świat skończy się w wojnie atomowej. Wówczas wydawało mi się, że jedynymi, którzy przetrwają zagładę, będą odosobnione skupiska ludzkie żyjące w górach albo innych niedostępnych miejscach. Ludzie ci – wyobrażałem sobie – na pewno będą funkcjonować w ramach czegoś, co przypominałoby komunę. Chciałem studiować życie różnych utopijnych komun i pewnie dlatego zostałem socjologiem.

Moja kariera akademicka zawsze w jakiś sposób wiązała się z ideami utopijnymi. Transhumanizm postrzegam z jednej strony jako projekt nawiązujący do wyobrażeń pierwszych hominidów, kiedy to jako gatunek zaczęliśmy zastanawiać się, jak wyglądałyby nasze ciała pozbawione chorób. Z drugiej zaś można w nim dostrzec refleksję na temat naszych wyobrażeń o hominidach jako istotach, które mieszkaly we wspólnotach, gdzie wszyscy byli równi. Wraz z nadejściem epoki oświecenia okazało się, że utopijne aspiracje mogą zostać przełożone – dzięki językowi nauki – na praktykę. W związku z tym postrzegam transhumanizm jako transmisję religijnych przekonań do postaci projektów czysto naukowych.

Częścią zadań instytutu, którym mam przyjemność kierować, jest także integracja z kulturą popularną, współpraca z autorami science-fiction, scenarzystami, autorami komiksów. Uważnie obserwujemy więc zmiany, jakie zachodzą w tym środowisku. Z punktu widzenia biocentryzmu okazuje się bowiem, że filmy takie jak *Terminator* lub *Frankenstein* funkcjonują jako komentarze do naszej rzeczywistości i zmian w niej zachodzących. *Frankenstein* mówi nam o tym, w jaki sposób postępować w dziedzinie transplantacji. *Terminator* z kolei jest swoistą

przestroga przed sztuczną inteligencją, której nie będziemy w stanie kontrolować. Posługując się tylko tymi dwoma ogólnie znanymi przykładami, chciałem zwrócić uwagę, że należy uważnie studiować tropy biocentryczne i bioantropologiczne w kulturze.

W historii Stanów Zjednoczonych idee utopijne tradycyjnie odgrywały ogromną rolę. Myślę m.in. o książce dziewiętnastowiecznego socjalisty Edwarda Bellamy'ego pt. *Looking Backward*, która zainspirowała bardzo wiele osób na długo przed utworzeniem partii socjalistycznej w USA. Jego wizja socjalizmu była bardzo nieskomplikowana: każdy miał dostać pracę, państwo zapewniało równy dostęp do kultury (w każdym mieszkaniu był aparat, dzięki któremu można było wysłuchać koncertu w filharmonii albo spektaklu operowego). W drugiej połowie XX wieku, po doświadczeniach, jakie niosła III Rzesza i Związek Radziecki – o czym mówili już moi przedmówcy – nastąpił odwrót od idei utopijnych w ogóle.

Dziś z kolei dystopijne wizje przyszłości zyskują na popularności

Dziś z kolei dystopijne wizje przyszłości zyskują na popularności. Całe pokolenia zaczytywały się w *Nowym wspaniałym świecie* Aldousa Huxleya i *1984* George'a Orwella, przywracając utopii jej miejsce w kulturze. Wywodzę się ze szkoły, która uważa, że pozbycie się utopijnych impulsów w sferze naszych myśli jest nie-

możliwe. Jestem więc zdania, że należy promować krytyczny, liberalny utopizm.

Środowisko wewnątrz naszego instytutu ukuło dla siebie nazwę „technoprogresywiści”. Projekt społeczny, który sobie wyobrażamy, zakłada likwidację płacowego niewolnictwa na rzecz automatyzacji, istnienie gwarantowanego dochodu podstawowego, swobodne przekraczanie ograniczeń płci – nie tylko drogą radykalnego feminizmu, ale dzięki technologii. Myślę o społeczeństwie, jakie będzie w stanie przeniknąć dzielące nas dziś różnice, a jednocześnie stanie się bardziej uduchowione, świadome i szczęśliwe. Różnorodność przestanie być postrzegana jako zagrożenie. Definicja „istoty” zostanie rozszerzona

na postludzi i transludzi, inteligentne zwierzęta, samoistne umysły. Jest to zatem wizja pluralistyczna, w której żadna istota nie musi dostosowywać się do jednego kanonu piękna. Aby przystosować się do tej zmiany, musimy wciąż kształtować swoją wyobraźnię, poszerzać jej granice. Istnieją trzy podstawowe metafory, mity w myśleniu, nad którymi moim zdaniem trzeba się pochylić. Pierwsza to metafora milenialno-apokaliptyczna, druga z nich to metafora prometejska (skonfrontowana z mitem Pandory), trzecią zaś nazwijmy heroiczno-indywidualną.

Mit milenialno-apokaliptyczny

Wielu transhumanistów nie poświęca milenializmowi (szczególnie w polityce) zbyt wiele uwagi, ale jak pokazują badania, od 30 do 60% Amerykanów ma skłonności do myślenia apokaliptycznego. Z kolei 25% Amerykanów uważa, że ponowne nadejście mesjasza nastąpi jeszcze za ich życia. To ma swoje konsekwencje polityczne – część elektoratu Republikanów jest przekonanych, że Barack Obama jest antychrystem. Socjologia wyznaniowa ma wielki wpływ na politykę i kształtuje zjawiska społeczne. Milenializm można również zaobserwować w tak, wydawać by się mogło, sekularnych kręgach jak transhumaności.

**Socjologia
wyznaniowa
ma wielki wpływ
na politykę
i kształtuje zjawiska
społeczne**

Wiara w nadchodzący apokaliptyczny konflikt, który zapowiada nowe milenium, jest ważnym motywem w książce Zoltana Istvana – niestety nie mogę jej państwu polecić – zatytułowanej

The Transhumanist Wager. W wielkim skrócie: książka opiera się na manichejskim założeniu, że transhumaności będą walczyć z tymi ludźmi, dla których religia wciąż jeszcze odgrywać będzie wiodącą rolę w życiu. Transhumaności używając swoich nadludzkich mocy, oczywiście zwyciężą, jeden z nich zostanie dyktatorem całego świata, każe burzyć

kościóły i meczety, a ludzie przestaną być niewolnikami religii. Podobną wizję nakreślił H.G. Wells w książce *The Shape of Things to Come*.

Nasz sposób postrzegania świata ma więc głębokie korzenie w mitologii. Należy o tym pamiętać, bo te same mity mają wpływ na społeczny odbiór popularyzacji nowych technologii. Jaskrawy przykład w tej dziedzinie dotyczy tzw. osobliwości, a więc poglądu, że w pewnym momencie rozwoju sztuczna inteligencja prześcignie możliwości człowieka, co będzie równoznaczne z końcem historii. Część zwolenników tej wizji to oczywiście milenialiści. Z ich punktu widzenia wizja zespolenia siły umysłów wszystkich ludzi jest niczym manna z nieba. Inni, jak Hugo de Garis, widzą osobliwość jako zagrożenie dla rodzaju ludzkiego. W tym zakresie pojęciowym mieści się

**Spróbujmy
uświadomić
sobie, że jeśli
cały czas od
początku istnie-
nia Ziemi byłby
zegarem dwuna-
stogodzinnym, to
historia rodzaju
ludzkiego jest
ledwie ostatnią
tego czasu minutą**

również technologiczny mesjanizm, nawiązujący do idei, że nic nie jest w stanie spowolnić rozwoju technologicznego. Niektórzy myślą więc, że receptą na całe zło będzie stworzenie perfekcyjnego algorytmu, dzięki któremu zbudujemy idealnego robota, który pokona wszystko, co złe – i w tym upatrują swojej manny z nieba.

Uważam, że aby nadać tym apokaliptycznym wizjom właściwy wymiar, trzeba pomyśleć o dziejach ludzkości w kategoriach głębokiego czasu, głębokiej historii. Spróbujmy uświadomić sobie, że jeśli cały czas od początku istnienia Ziemi byłby zegarem dwunastogodzinnym, to historia rodzaju ludzkiego jest ledwie ostatnią tego czasu minutą. Pod wieloma względami żyjemy więc w wyjątkowych czasach,

ale daleko nam do końca historii lub końca ludzkości.

Dobrą ilustrację głębokiego czasu stanowi trylogia Johna C. Wrighta *The Golden Oecumene*. Akcja powieści dzieje się jakieś 10 tysięcy lat w przód od dnia dzisiejszego, a Wright omawia to, co się w tym czasie wydarzyło. Píše, że ludzkość

trzykrotnie traciła swoją indywidualną umysłowość i stawała się jedną, zbiorową inteligencją. Według niego nie jest to zatem stan nieodwracalny.

Mit prometejski vs Pandora

Wspomniałem wcześniej o micie prometejskim zderzającym się z mitem Pandory. Dystopijne scenariusze nawiązujące do mitu Pandory, która była karą zesłaną ludziom przez Zeusa za to, że Prometeusz wykradł bogom ogień, są daleko bardziej rozpozsechnione niż narracje prometejskie. Mam na myśli to, że przeważa rozumowanie w kategoriach kary za przekroczenie niewidzialnej granicy rozwoju technologicznego.

Technoprogresywizm stara się zaś powiedzieć: „Przyszłość bez wątplenia będzie skomplikowana, ale technologia nie musi być źródłem wszelkich konfliktów”. Posłużę się swoim ulubionym przykładem: Brian Stableford opublikował serię książek science-fiction na temat nieśmiertelności. Jego bohaterowie mogą wieść nieskończenie długie życie, ale cały czas starają się wymyślić, co robić z czasem, który jest im dany. Taka sytuacja wymusza obmyślenie zupełnie nowych strategii na życie. Jeden z bohaterów Stableforda decyduje się napisać dziesięciotomową *Encyklopedię Śmierci*, a każdy tom zajmie mu 100 lat. Jest to więc projekt obliczony na 1000 lat! Wiele osób mówi, że nie chciałoby dożyć 100 lat, bo nie wiedzieliby, jak zagospodarować ten czas. Ale jak wiadomo, ludzie, którzy są w stanie dożyć 100 lat, znajdują jakiś wartościowy sposób na wykorzystanie swoich dni. Jeśli będziemy żyli odpowiednio długo, to na pewno coś wymyślimy.

Na tle zagadnienia nieśmiertelności ukazuje się jeszcze jeden interesujący motyw. Otóż ci, którzy chcą osiągnąć życie wieczne w „zły” sposób, tj. nie przez religię lub inną duchowość, naznaczeni są jako postacie tragiczne, złe albo w najlepszym wypadku aroganckie. W kulturze popularnej istnieje sporo przykładów postaci, które próbowały oszukać śmierć i – jak Gilgamesz – zostały surowo ukarane. Bardzo niewiele jest przykładów

pozytywnych; jednym z nich jest książka *Time Enough for Love* Roberta A. Heinleina. Jej bohater, Łazarz, może wieść nieskończone długie życie, ponieważ kocha. Następny przykład, *Holy Fire* Bruce'a Sterlinga, opowiada o kobiecie, która przechodzi proces odwrotny do starzenia i musi wymyślić, co zrobi ze swoją młodością.

Chcę podkreślić, że *de facto* nikt nie chce nieśmiertelności jako takiej, bo to oznaczałoby, że będziemy zmuszeni żyć wiecznie. Z mojego punktu widzenia, a jestem buddystą, ten koncept zwyczajnie nie ma sensu, ponieważ związek mojego ciała i mózgu z czymkolwiek, co będzie istniało jako potomek tego mózgu i ciała za tysiące lat, nie ma znaczenia. Dlatego przyszłość, jaką sobie wyobrażam, polega na nabyciu umiejętności trwałego zapisywania i dzielenia się wspomnieniami. Gdybym był w stanie nagrać, zarchiwizować wszystkie swoje wspomnienia i przekazać je wam, jaki byłby sens mojego cielesnego życia? Kontynuacja moich myśli byłaby więc zachowana bez względu na śmierć ciała.

Heroiczny indywidualizm

Jak wiadomo, o wiele łatwiej stworzyć jakąś historię, a potem zainteresować nią innych, jeśli pojawia się w niej heroiczna jednostka. W Starym Testamencie naród żydowski nie wyzwolił się sam, musiał to zrobić Mojżesz. W *Igrzyskach śmierci* akcja skupia się wokół Katniss Everdeen, która jest symbolem zbiorowego bohatera. W *The Transhumanist Wager*, o której już mówiłem, władzę nad światem również zdobywa jedna osoba.

Narracja na temat wielkich indywidualności determinujących bieg historii często zderza się z przykładami heroicznego wysiłku całych zbiorowości. Tego typu fabuły są bardzo inspirujące, ale również trudne, nie jest łatwo bowiem napisać interesującą książkę na temat wspólnego przedsięwzięcia bez wiodącego bohatera. Te, które przychodzą mi do głowy, to m.in. *Schismatrix* Bruce'a Sterlinga. W tamtejszym układzie słonecznym żyją różne odmiany ludzi, ale mimo to jest to świat wspólny, tolerancyjny.

China Miéville, brytyjski autor fantasy, akcję książki *Żelazna Rada* umieścił w pociągu, przed którym wciąż rozkładają się tory, aby zniknąć, kiedy ten już po nich przejedzie. Światem rządzi tam grupa Anarchos, a zadaniem niewolników jest ciągle przekładanie torów na przód pociągu. W końcu niewolnicy buntują się i postanawiają wyzwolić swoich pobratymców. Z kolei Cory Doctorow napisał powieść *For the Win*, w której chińskie i hinduskie dzieci (jako niewolnicy) uczestniczą w wirtualnych grach, zdobywając prawdziwe złoto dla swoich właścicieli. W pewnym momencie ci wszyscy niewolnicy również się buntują.

Wszystko, co powiedziałem, miało na celu udowodnić, że krytyczny utopizm jest obecny w wielu formach współczesnej twórczości. Częściej spotykamy się z nim w literaturze niż filmie lub telewizji. Wśród ostatnich już przykładów, które pozwolę sobie wymienić, są *Wydziedziczeni* Ursuli K. Le Guin, gdzie autorka pokazuje wszystkie zagrożenia, jakie niesie za sobą życie w społeczeństwie anarcho-komunistycznym. Kim Stanley Robinson we wspaniałej powieści *2312* przedstawia transhumanistyczną polis i wszelkie niebezpieczne doświadczenia z nią związane.

Debata:

Technoutopia na peryferiach

Alek Tarkowski: Rozpoczynając naszą dyskusję, chciałbym poruszyć wątek równości. James Hughes mówił o niej jako o efekcie pewnych zbiorowych działań. Jakie jest jej miejsce w tym progresywnym myśleniu o technologii? Jak oceniacie szanse na osiągnięcie większej równości?

James Hughes: Rzeczywiście wskazywałem na możliwość realizacji pewnego programu demokratycznego dzięki wykorzystaniu technologii. Nie będzie to oczywiście proste. Posłużę się kolejnym przykładem z dziedziny science-fiction. Ostatni film z serii *Avengers* jest w zasadzie opowieścią o tym, jaki skutek dla społeczeństwa miałyby istnienie ludzi, którzy posiadliby nadnaturalne moce. Jeden z bohaterów przyrównuje ich do broni masowego zniszczenia. Wspomniałem o tym, ponieważ częścią naszego dyskursu, jako technoprogresywiści, jest sprzeciw wobec myślenia antyutopijnego. Ale jednocześnie jesteśmy przeciw technolibertarianom, ponieważ ich zdaniem dostęp do wszystkich technologii musi być powszechny. Nie zastanawiają się nad tym, jakie byłyby skutki „uwolnienia” technologii niezbędnej do tworzenia broni biologicznej. Musimy więc obmyślić akceptowalny sposób regulacji tych kwestii. Poważna wizja utopijna musi w jakimś zakresie uwzględniać rolę państwa, ponieważ nie sądzę, żeby pomysł powszechnego dochodu podstawowego doczekał się realizacji inną drogą niż dzięki woli państwa. Ludzie sami nie zbiorą na to funduszy przez crowdfunding. W naszej rzeczywistości większość dóbr zgromadzonych jest na kontach 1% najbogatszych mieszkańców globu.



WROCLAW 2016
Europejska Stolica Kultury

Powinniśmy więc obmyślić możliwie wykonalny polityczny projekt, dzięki któremu przenieśliśmy część tego bogactwa na pozostałe 99% ludności.

Dominika Kozłowska: Zastanówmy się najpierw, co jest przeciwieństwem pojęcia równości w praktyce społecznej. Moim zdaniem są nimi dyskryminacja i wykluczenie. Katarzyna Szymielewicz w swoim wystąpieniu mówiła o niebezpieczeństwach towarzyszących technologiom. Pęd ku technologii napędzany przez obsesyjną konsumpcję nie prowadzi do niczego dobrego. Jednocześnie każdy z tych gadżetów obnaża fakt, że jako ludzie niewiele mamy wspólnych celów. Posiadamy mnóstwo narzędzi komunikowania się, ale właściwie nie mamy realnej komunikacji – nie potrzebujemy jej. Technika sama w sobie nie jest problemem, istotne jest to, co się dzieje wewnątrz nas. Wykluczenie technologiczne na pewno będzie dużym wyzwaniem, choćby w kontekście nieumiejętności korzystania z tych zdobyczy.

Katarzyna Szymielewicz: Kluczowe jest nawet nie tyle to, co dzieje się w nas, ile kto kontroluje technologię. Pytanie o równość i wykluczenie to przede wszystkim pytanie o kontrolę. Wizją pozytywnie utopijną byłby świat, w którym technologie i ich sieci są neutralne, nie należą do korporacji, a ludzie mogą z nich korzystać na własnych warunkach. Niestety rzeczywistość technologiczna przejawia się w usługach, które polegają na oddaniu informacji o nas prywatnym firmom. Te zaś konstruują wokół pozyskiwanych od nas danych modele biznesowe. I nie chodzi tu wyłącznie o prostą zależność: choć urządzenie jest moje i mam je przy sobie, to moje dane są już gdzieś w chmurze i nie mam nad nimi kontroli. Mam na myśli ogromną asymetrię informacyjną między jednostką a firmą – właścicielem usługi. Ta asymetria jest źródłem ogromnych pieniędzy, ale również władzy dla biznesu. W tym właśnie upatruję największe zagrożenie dla równości. Nie mamy szans być równymi w ramach tak skonstruowanego ekosystemu. James Hughes mówił o roli państwa i regulacji.

Niestety jako prawniczka i aktywistka walcząca o to „bardziej równe” prawo muszę być sceptyczna. Wątpię, czy prawo nadąży za tymi zmianami. Jakikolwiek regulator będzie miał problem, ponieważ technologiczne korporacje stworzyły iluzję wolnego wyboru. Mam na myśli rozmaite gadżety, z których możemy, ale nie musimy korzystać. Teoretycznie wybór należy więc do nas, co sprawia, że państwo nie wie, czy powinno wkraczać i wprowadzać regulacje.

Dominika Kozłowska: To wynika z jeszcze dosyć słabo przepracowanego pytania: „Co to znaczy być konsumentem?”. Jesteśmy bowiem przyzwyczajeni do myślenia o sobie jako o obywatelach; w tej kategorii potrafimy krytycznie rozpoznawać i opisywać swoje relacje na linii ja – państwo. Jeśli zaś chodzi o rynek, to hasło „wolność” tak naprawdę sprowadzone zostało do pojęcia nieograniczonej konsumpcji. Zauważmy, że powodem wielu ostatnich protestów społecznych jest ograniczanie prawa ludzi do konsumpcji, np. w Polsce bardzo wiele emocji wzbudza dyskusja o zakazie handlu w niedzielę. Niektórzy czują, że to autentycznie zagraża ich wolności. Zastanówmy się więc, czy nie zachodzi tutaj sprzeczność między pojęciem konsumenta w obiegu kapitalistycznym, a pojęciem wolności w takim znaczeniu, jak zwykliśmy je definiować.

Mirosław Filiciak: Przypomniała mi się wypowiedź George’a W. Busha, który po ataku na World Trade Center powiedział, że nie możemy dać się przestraszyć terrorystom i musimy wciąż odwiedzać centra handlowe, bo to jest manifestacja naszej wolności. Do głowy przyszedł mi przykład *sharing economy*, która może być początkiem nowego modelu kapitalistycznego dla firm, które nie posiadają własnych zasobów, ale dzięki nowym technologiom są w stanie korzystać z innych. Może to jest nadzieja na zbudowanie pewnych modeli spółdzielczych, wspólnot. Pod tym względem Trevor Short jest istotną postacią. Myślę również o krajach takich jak Grecja, gdzie rodzą się formy bezpośredniego handlu za pośrednictwem sieci. Okazuje się, że

wychodzą one na światło dzienne w chwili, kiedy ludzie znajdują się w sytuacji ostrego kryzysu i mają mało pieniędzy. Być może kryzys jest właśnie najbardziej odpowiednim momentem na naciśnięcie przycisku „Reset”.

Katarzyna Szymielewicz: Awaria w wymiarze jednostkowym to jest moment, w którym człowiek traci kontrolę nad abstrakcją, jaką jest informacja. Na poziomie dyskusji o prawach człowieka wygląda to następująco: wiemy, że są jakieś prawa, np. do prywatności, wolnej ekspresji, dostępu do informacji, ale po drugiej stronie jest wolność do konsumowania. I ona jest namacalna, przyjemna, możemy jej doświadczać wszystkimi zmysłami, inne prawa są zaś bezsmakowymi abstrakcjami. Nasze wysiłki powinny więc być skoncentrowane na edukacji i pokazywaniu tego, co jest niewidzialne, czyli uświadamianie społeczeństwu strat, które zmaterializują się w kolejnych pokoleniach w wyniku dzisiejszych zaniedbań.

James Hughes: Jednym z przedstawicieli ruchu transhumanistycznego, który miał ogromny wpływ na debatę o inwigilacji, był David Brin, autor książki *The Transparent Society*. Brin argumentował, że nie ma ucieczki od inwigilacji i musimy przyzwyczaić się do tego, że prywatność, jaką znamy dziś, nie przetrwa. Jego nadzieją było zachowanie pewnego rodzaju ekwilibrium między transparentnością bogatych i możnych oraz maluczkich. Słowem, że obie strony tego równania będą w podobnym stopniu tej prywatności pozbawione. Spójrzmy na WikiLeaks: ujawnienie danych przez Juliana Assange’a spowodowało, że trochę więcej wiemy o tych przysłowiowych już możnych i bogatych. Na pewno nie tyle, ile oni o nas, ale jednak.

Stefan Sorgner: Zastanówmy się jednak, czy problem tkwi w technologii, czy w decyzjach politycznych? Weźmy Google – firmę, która oferuje nam tyle darmowych dóbr: darmowe konta e-mail, kalendarze i inne gadżety. Wielu użytkowników tych „świecidełek” wie, że kryją się za tym konkretne

zagrożenia. Nie ma jednak żadnej innej firmy, która proponowałaby tego rodzaju usługi. Może rozwiązaniem byłoby podjęcie przez rządy politycznej decyzji, że ten stan rzeczy jest nie w porządku, i dla dobra użytkowników założenie przez nie niezależnej spółki świadczącej podobne usługi? Co więcej, użytkownicy zdają się nie wiedzieć, że jeśli nie będą chcieli dzielić się swoimi danymi, to prawdopodobnie musieliby płacić za wszystkie usługi, które dziś mają za darmo. Wina nie leży więc całkowicie po stronie technologicznych korporacji – to jest po prostu ich model biznesowy.

James Hughes: Jeśli rządy podjęłyby decyzję polityczną, uznając, że np. kooperatywy albo spółdzielnie są dobrym pomysłem na rozwój gospodarczy, to trzeba by było poprzeć to konkretnymi działaniami, jak wyższe opodatkowanie kapitalistycznych przedsiębiorstw. To oczywiście nie odpowiada definicji wolności rynkowej, ale może z punktu widzenia interesu publicznego byłoby słuszne. Sama utopijna wizja nie wystarczy. Nawet jeśli wszyscy chcielibyśmy pracować i kupować w niezależnych kooperatywach, w warunkach gospodarki kapitalistycznej ponieśliśmyby klęskę.

Stefan Sorgner: Chciałbym poruszyć jeszcze problem potencjału analizy genetycznej zespolonej z siłą obliczeniową *big data*. Wiele osób, szczególnie w Ameryce, chętnie udostępnia próbki swoich tkanek do analizy. Robią to, bo są ciekawi swoich korzeni, chcą się dowiedzieć, kim byli ich przodkowie. Cały czas gromadzimy dzięki temu coraz więcej danych. Nasza wiedza na temat korelacji w genetyce rośnie, co ma bez wątpienia pozytywne skutki z punktu widzenia nauki. W tym wypadku kwestia, nazwijmy to, bioprywatności ma olbrzymie znaczenie. Od ubiegłego roku każdy rezydent Kuwejtu ma obowiązek oddać próbki swoich tkanek. Nie wiem, czy inne kraje kiedykolwiek pójdą tym tropem, ale jeśli te dane byłyby publiczne, to radykalnie odmieniłoby np. nasz system ubezpieczeniowy.

Katarzyna Szymielewicz: Kiedy krytykuję brak refleksji ludzi przy oddawaniu swoich danych technologicznym korporacjom, staram się wskazywać, że na końcu tego procesu możemy być postawieni w sytuacji bez wyjścia. Google jest oczywiście łatwym celem, bo nie ukrywa, że jest zainteresowany naszymi danymi. Ale istnieje wiele innych firm działających mniej jawnie. Jeszcze raz podkreślę ogromną rolę edukacji w zakresie zagrożeń, jakie niosą nieodpowiedzialne działania w sieci. Oddając się rzeczy tak przyjemnej jak zakupy w Internecie, ciężko myśleć o potencjalnych stratach, które nie muszą przecież mieć miejsca. Ale ta edukacja to już rola organizacji takiej, jak nasza.

Alek Tarkowski: Bioinformacja genetyczna, o której mówił Stefan Sorgner, to jeden z tych przykładów, w których zdanie sobie sprawy z wagi konsekwencji może przerosnąć wyobraźnię społeczną nas wszystkich. Podobnych zagrożeń jest więcej: ostatnio powstało urządzenie, którego zadaniem jest analizować dane dźwiękowe z naszego otoczenia. Zastanawiam się, w jaki sposób można będzie je potem wykorzystać. Myślę też nad papieskim przesłaniem „mniej znaczy więcej”, o którym mówiła Dominika Kozłowska – czy da się je zastosować w technologii? Byłoby pewnie trudno z uwagi na dość przewrotną koncepcję tzw. „przytulnej katastrofy” – polega ona na tym, że „świat nam się wali, ale czujemy się niezłe”, krótko mówiąc. Możemy więc wyobrazić sobie świat, w którym roboty się do nas uśmiechają i opowiadają dzieciom bajki na dobranoc, ale katastrofa czai się tuż za rogiem.

Dominika Kozłowska: Cały czas zastanawiamy się, jak wygląda konsumeryzm i kim są ci, którzy konsumują. Ale trzeba się również zastanowić, kto nie należy do tej grupy i dlaczego. Istnieje konieczność pochylenia się nad nową geografią właśnie w tym sensie. Gdy papież Franciszek mówi o problemach współczesnego świata, jak konsumeryzm, to wiadomo, że ma na myśli tylko wybrane miejsca na Ziemi. Druga rzecz: znów pojawia się pytanie, kto jest obywatelem i komu przysługuje z tego tytułu

dostęp do określonych dóbr. Nie ma bowiem wątpliwości, że pewnego rodzaju przywileje są uzależnione od stanu posiadania. Komu będą te prawa przysługiwać, jeżeli okaże się, że dane staniające podstawę systemu zabezpieczenia społecznego będą podmiotem domeny wspólnej? Kto zatem będzie miał prawo dostępu? Oto pojawia się nowa forma równości. I kiedy papież mówi o globalnej odpowiedzialności, daje do zrozumienia, że musimy wypracować nową retorykę – o tym zresztą mówił profesor Czapliński podczas poprzedniej sesji. Potrzebujemy nowej retoryki, która umożliwi budowanie zrębów nowej odpowiedzialności w perspektywie globalnej.

Pytania od publiczności:

James Hughes wspominał o trzech wariantach utopii, wśród których był model heroiczny. Mnie zaś interesuje nieheroiczny opór i nieheroiczna utopia. Czy mógłby pan coś na ten temat powiedzieć? Moim zdaniem mówienie o heroizmie wyklucza bowiem kobiety i dzieci. Heroizm jest jednak wynikiem przemocy płciowej. Może powinniśmy więc szukać utopii zbudowanych nie na heroizmie?

Pytanie do pani Katarzyny Szymielewicz: czy bierze pani pod uwagę, że może nie każdy będzie chciał jeździć takim autonomicznym samochodem i korzystać z tych technologicznych gadżetów? Jako motocyklista z zamiłowaniem mogę powiedzieć, że nigdy nie odstąpiłbym przyjemności kierowania motocyklem robotowi.

Pytanie do Stefana Sorgnera: w swoim wystąpieniu użyłeś terminu metatopia albo metautopia. Równocześnie jesteś współautorem manifestu metahumanistycznego. Czy mógłbyś powiedzieć coś o związkach metatopii z metahumanizmem?

Czy uważają państwo, że istnieje sposób na wystąpienie awarii, o której mówił Przemysław Czapliński, zainicjowanej właśnie przez sztuczną inteligencję? Czy przychodzi państwu do głowy przykład rebelii dokonanej rękami botów?

Katarzyna Szymielewicz: Oczywiście biorę pod uwagę scenariusz, w którym ludzie nie zechcą korzystać z takiej czy innej formy sztucznej inteligencji. Widzę natomiast zagrożenie w pokusie scedowania przez społeczeństwo pewnych funkcji robotom lub maszynom. Zastanawiam się, czy nie będzie to krok na drodze do dyskryminacji ludzi, jako tych niedoskonałych. Przy całej jego niedoskonałości wolę człowieka niż doskonałą maszynę, która nie ma etyki. Odnosząc się do innego z pytań, nie wyobrażam sobie rebelii dokonanej rękoma sztucznej inteligencji, bo rewolucje dążą do zmiany w imię pewnych wartości. Natomiast roboty jeszcze długo nie rozwiną tego typu wartościowania; co najwyżej mogą stać się narzędziem manipulacji. I w tym upatruję niebezpieczeństwo.

Stefan Sorgner: Chciałbym odnieść się do tego, co pani powiedziała, że woli niedoskonałego człowieka od doskonałej maszyny. Myślę, że musimy wyzbyć się takiego dualistycznego paradygmatu, podziału na „złe” i „dobre”. Kiedy mówiłem o metatopii, miałem na myśli właśnie wyjście poza myślenie w tych kategoriach.

James Hughes: Stefan, autonomiczny samochód może zabić mniej lub więcej osób niż człowiek za kierownicą. Autonomiczny pilot rozbija się częściej lub rzadziej od prawdziwego pilota. To są czarno-białe sytuacje i nie widzę związku z metatopią.

Stefan Sorgner: Sytuacje, które opisałeś, są oczywiście czarno-białe, ale nie możemy jednoznacznie stwierdzić, czy jedno jest lepsze od drugiego. Ale kiedy mówimy o abstrakcyjnych dylematach moralnych, dualizm „dobro-zło” jest mocno problematyczny.

James Hughes: Bycie człowiekiem oznacza, że jesteśmy częścią społeczności wyobrażonej. Czy i wzdłuż jakich linii ta społeczność może się podzielić, jest kwestią przyszłości. Swojego czasu przeprowadziłem badania na temat poparcia dla genetycznych i cybernetycznych modyfikacji. Generalny wniosek był taki, że ludzie, którzy popierają terapie genowe, nie byłoby przeciwni modyfikacjom cybernetycznym. I odwrotnie, kto nie popiera terapii genowych, jest zdecydowanie przeciw tym drugim. Linie podziału wyznacza oczywiście religia. Według szerokiego badania, jakie w USA przeprowadziło Pew Research Center, chrześcijanie ewangeliczni byli temu przeciwni, a żydzi, buddyści oraz ateści w mniejszym lub większym stopniu popierali tego typu badania. To, co wydaje mi się naprawdę intrygujące, to pytanie, czy genetyczne i cybernetyczne modyfikacje przetną w poprzek obecne podziały na świecie, czy jeszcze bardziej je wzmocnią? Jeśli dostęp do tych technologii miałby zostać zagarnięty tylko przez jedną grupę, ten przysłowiowy 1%, to rzeczywiście istnieje wielkie prawdopodobieństwo konfliktu na tym tle. Z kolei jeśli chodzi o kwestię heroicznego mitu, który wyklucza kobiety, sądzę, że szczęśliwie zmierzamy w kierunku społeczeństwa, w którym pojęcia takie jak właśnie heroizm będą w coraz mniejszym stopniu nacechowane genderowo.



Dzień trzeci / 3

Wrocław, 20.08.2016 r. | NOT Wrocław

Sesja poranna:

Postkapitalizm i inne alternatywy

Paneliści:

Franco „Bifo” Berardi

Inna Szewczenko

Tomasz Rakowski

Michał Akulow

Moderacja:

Edwin Bendyk



Sesja popołudniowa:

Solidarność: mit, utopia, niewygodna przeszłość

Paneliści:

Jadwiga Staniszkis

Jan Sowa

Ewa Majewska

Leszek Jażdżewski

Krzysztof Mazur

Moderacja:

Jacek Koltan

Franco 'Bifo' Berardi

pisarz, teoretyk mediów i aktywista. Założyciel czasopisma "A/traverso" (1975-1981) i współtwórca pierwszej pirackiej stacji we Włoszech - Radio Alice. Przedstawiciel autonomizmu, w latach 70' był zaangażowany w ruch polityczny "Autonomia". Były współpracownik m.in. takich pism, jak: "Semiotexte" (Nowy Jork), „Chimerees” (Paryż), „Metropoli” (Rzym), „Musica 80” (Mediolan) czy „Archipelago” (Barcelona). W swoich tekstach skupia się na analizie roli mediów i technologii informacyjnej w postindustrialnym kapitalizmie.

Inna Szewczenko

ktywistka, działaczka feministyczna, pisarka. Obecna liderka międzynarodowego ruchu kobiet FEMEN, którego członkinie potępiają patriaralizm (zwłaszcza dyktaturę), sprzeciwiają się przemocy wobec kobiet oraz krytykują religię i przemysł seksualny. Po ucieczce z Ukrainy Szewczenko zainicjowała transformację ukraińskiego FEMEN-u w międzynarodowy ruch. Francuski magazyn "Madame Figaro" umieścił Szewczenko na swojej liście dwudziestu kobiet-ikon roku 2012.

Tomasz Rakowski

adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, stały współpracownik Instytutu Kultury Polskiej UW. Etnolog, kulturoznawca, prowadzi badania w Polsce i w Mongolii. Lekarz, specjalista medycyny ratunkowej. Zajmuje się metodologią współczesnych badań kulturowych, antropologią sztuki, antropologią oddolnych procesów rozwojowych, antropologicznymi badaniami ubóstwa. Autor książki „Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego” (2009).

Michaił Akulow

dziekan Wydziału Kształcenia Ogólnego na Kazachsko-Brytyjskim Uniwersytecie Technicznym W Ałmatkach. Urodził się w Kazachskiej Socjalistycznej Republice Radzieckiej. Doświadczony transformacją ustrojową, opuścił kraj i osiedlił się najpierw w Nowym Jorku, potem w Bostonie. Na Harvardzie uzyskał tytuł doktora za badania koncentrujące się na temacie bojowników o rewolucję podczas rosyjskiej wojny domowej. Po powrocie do Kazachstanu został kierownikiem Wydziału Historycznego na Kazachsko-Brytyjskim Uniwersytecie Technicznym.

Jadwiga Staniszkis

polska socjolog, politolog, publicystka, profesor Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się głównie szeroko pojętą socjologią polityki, a także socjologią ekonomiczną i socjologią organizacji. W sferze jej zainteresowań znajdują się problemy transformacji politycznej, gospodarczej i społecznej w Polsce oraz Europie Środkowej i Wschodniej, teorii realnego socjalizmu i postkomunizmu. W 2004 r. otrzymała nagrodę Fundacji na rzecz Nauki Polskiej (tzw. „polski Nobel”) w dziedzinie nauk humanistycznych i społecznych.

Jan Sowa

materialistyczno-dialektyczny teoretyk i badacz społeczny. Studiował polonistykę, filozofię i psychologię na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz na Université Paris 8 w Saint-Denis. Doktor socjologii, doktor habilitowany kulturoznawstwa. Prowadził badania i wykładał na uniwersytetach w Polsce i za granicą (ostatnio między innymi na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz Uniwersytecie São Paulo w Brazylii). Jest związany z Wolnym Uniwersytetem Warszawy. Obecnie z własnego wyboru pozostaje niezależnym badaczem niezatrudnionym na żadnej uczelni.

Ewa Majewska

filozofka feministyczna i aktywistka. Od 2003 roku wykłada na Gender Studies UW, była stypendystką ICI Berlin, IWM w Wiedniu, prowadziła badania w UC Berkeley w USA. Jest autorką „Feminizm jako filozofia społeczna” oraz „Sztuka jako pozór?”, współredaktorką tomów „Zniewolony umysł II. Neoliberalizm i jego krytycy” oraz „Futuryzm miast przemysłowych”, a także autorką artykułów i esejów, m. in w: e-flux; „Signs”, „Przekroju”, „Praktyce Teoretycznej”. Pisze książkę dotyczącą sfer publicznych i kontrapubliczności.

Leszek Jażdżewski

redaktor naczelny „LIBERTÉ!” – liberalnego kwartalnika idei, portalu i think tanku. Współzałożyciel łódzkiej instytucji społeczno-kulturalnej 6. Dzielnica. Publicysta i komentator, m.in. w „Gazecie Wyborczej”, „Rzeczpospolitej”, „Polityce”, „Wprost”, TOK FM, TVP. Absolwent Marshall Memorial Fellowship. Znalazł się w gronie 25 liderów na kolejnych 25 lat wytypowanych przez „Teraz Polska”.

Krzysztof Mazur

politolog i filozof, doktor nauk politycznych. Specjalizuje się w filozofii społecznej. Obronił doktorat na temat projektu politycznego ruchu społecznego Solidarność w latach 1980-1981. Prezes Klubu Jagiellońskiego, członek redakcji kwartalnika „Pressje”. Członek Narodowej Rady Rozwoju przy prezydencji RP. Od 2012 pracuje w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. W latach 2009-2010 współpracował z Europejskim Centrum Solidarności w Gdańsku.

Futurability

Chciałbym opowiedzieć o koncepcji *futurability*, czyli o możliwości przyszłości lub przyszłościowości. Czym ona jest i w jaki sposób pomoże nam określić, gdzie jesteśmy i dokąd zmierzamy? Słowa, którym się posłużyłem – przyszłościowość – nie znajdziecie państwo w słownikach. Jego znaczenie ma swój fundament w uznaniu, że jedna przyszłość nie istnieje – możliwości przyszłości jest wiele.

Jak to się dzieje, że teraźniejszość staje się teraźniejszością inną? Jak to się dzieje, że rzeczy się zmieniają, a jednocześnie pozostają takie same? Pojęcie przyszłościowości chciałbym

Prawdziwym wyzwaniem jest więc zrozumieć, dlaczego wśród wielu możliwości tylko jedna staje się rzeczywista

rozważać z punktu widzenia tego, co możliwe, choć sama koncepcja tego ostatniego jest nie do końca zbadana. W 1907 roku Henri Bergson napisał artykuł na temat aktualizacji możliwości, na temat czasu *de facto*. Pisał, że czas to jest wymiar, w którym to, co możliwe, staje się faktycznym. Prawdziwym wyzwaniem jest więc zrozumieć, dlaczego wśród wielu możliwości tylko jedna staje się rzeczywista. Przecież jak już powiedziałem, nie istnieje tylko jedna możliwość. Tak samo jak nie ma możliwości

nieskończonych. Z wielu powodów nie mógłbym przecież zostać prezydentem Stanów Zjednoczonych. To akurat nie jest możliwe.

Aby zrozumieć, jak jedna spośród wielu staje się rzeczywistością, trzeba odejść od koncepcji możliwego na rzecz władzy nad możliwościami – w sensie energii, jaka przekształca możliwość w faktyczność. Ta energia występuje w ograniczonych ilościach, kwestia aktualizacji jest zaś polem walki między różnymi alternatywami. Rzecz w tym, że wybór jednej spośród

wielu pozostaje w gestii władzy. Nieskończona liczba możliwości nieustannie się z tą władzą zderza. Przy czym władza, o której mówię, nie jest wolą polityczną, nie jest zbiorowym pragnieniem wielkich tego świata. Władza jest pewną strukturą wymuszającą swoją wolę na teraźniejszości.

Redukcja wszystkiego, co słuszne, wszystkiego, co widoczne, do jednej, jedynej wizji staje się projekcją władzy. Dzieje się to na zasadzie wykluczenia, tłamszenia, zaprzeczania innym możliwościom, które jednak istnieją. Utopie są więc rzeczywistą alternatywą z różnych powodów usuniętą z pola widoczności. W tym miejscu trzeba odwołać się także do koncepcji Gestalt – której nazwę można przetłumaczyć jako „kształt”, „forma” – czyli teorii percepcji ukutej w latach trzydziestych xx wieku przez szkołę niemieckiej psychologii eksperymentalnej. Według niej postrzegamy pewne zjawiska nie przez ich rzeczywisty kształt, ale przez „wdrukowany” w naszych głowach obraz rzeczy. Niejako sami wybieramy sobie *Gestalt*. Niemieckie *Gestalt* ma również specjalne znaczenie, mocno związane z władzą, która wymusza na bytach określony kształt. W tym sensie *Gestalt* je sobie podporządkowuje.

Istnieje również bardziej aktywna koncepcja kształtu, która poddaje się transformacji na podstawie naszych zmysłów. Widzimy, słyszymy, dotykamy i na tej podstawie organizujemy sobie proces postrzegania. Częstość koncepcja Gestalt staje się pułapką. Nie dostrzegamy wyjścia z sytuacji, ponieważ – z powodu naszej organizacji poznawczej – pozostaje ono dla nas niewidoczne.

Powróćmy jednak do teraźniejszości. Niedawno ukazał się raport firmy McKinsey & Company, w którym przeczytałem, że roboty i inne urządzenia mechaniczne są dziś w stanie przejąć 45% zadań wykonywanych przez ludzi. Z kolei Larry Page, współtwórca wyszukiwarki Google, w wywiadzie dla „Computer World” powiedział: „Nie mam pojęcia, jak większość ludzi wciąż może myśleć, że nic się nie zmieni i wszyscy nadal będą pracować osiem godzin dziennie pięć dni w tygodniu przez okrągły rok?”.

Wydaje mi się, że Page dotknął istoty rzeczy. Więcej pracy nam nie trzeba. Mamy jej nadmiar. To trudne do zrozumienia, ale z roku na rok zapotrzebowanie na pracę będzie spadać. Co innego z działalnością, która pracą nie jest. Warto przypomnieć, że Karol Marks wprowadził rozróżnienie między „pracą” a „działalnością”. Działalność jest wolnym związkiem między człowiekiem a naturą albo człowiekiem a drugim człowiekiem. Praca jest zaś szczególną formą działalności nastawioną na akumulację, zysk, wzrost.

Wyjaśnię to na swoim przykładzie. Robię to, co robię, od 50 lat. Zacząłem występować publicznie, gdy skończyłem 16 lat. Uwielbiam mówić i jeśli sił mi starczy, będę to robił do ostatniego dnia w życiu. Ale czy to jest praca? Nie. Dostaję za to pieniądze, ale one nie czynią tego, co robię, pracą. To jest moja działalność, w ten sposób wyrażam siebie. Nie porównujmy tego do kogoś,

**Tak się składa,
że obecna forma
kapitalizmu zobowiązuje nas do
handlu swoim
czasem, emocjami,
słowami**

któ przez osiem godzin dziennie wykonuje te same czynności i będzie to robił do 67 roku życia, bo musi wykarmić rodzinę. Tak się składa, że obecna forma kapitalizmu zobowiązuje nas do handlu swoim czasem, emocjami, słowami. Wymieniając je za pieniądze, pozbawiamy się przyjemności pisania, mówienia, robienia rzeczy pięknych. Naszym celem powinna być emancypacja naszej działalności spod jarzma pracy. Trzeba zerwać z myśleniem, że potrzebujemy pracować. To nieprawda. Potrzebujemy

pisać, uczyć, wytwarzać piękne rzeczy.

Mimo wszystko dogmat konieczności pracy wciąż ma się świetnie, ale ponieważ kapitalizm wyzionął ducha, musimy znaleźć nową drogę. Jak to zrobić? Zgodnie z teorią Larry’ego Summersa (ekonomisty i sekretarza skarbu w administracji Billa Clintona – red.) weszliśmy w epokę tzw. świeckiej stagnacji. W artykule opublikowanym w lutym na łamach „Foreign Affairs” pt. *The Age of Secular Stagnation* Summers stawia sprawę jasno: wzrost się skończył, nadeszła era stagnacji. Problem w tym, że kompletnie nie umiemy się w tej sytuacji odnaleźć.

Niedawno „The New York Times” napisał, że ze względu na spadające ceny surowców spółki naftowe na całym świecie zwolniły w ostatnich latach w sumie 250 tysięcy ludzi. Producenci stają się swoimi największymi wrogami, bo nikt z nich nie pomyślał, że nastąpi nadprodukcja. Ale to właśnie ona staje się naszym problemem. Na przykład ropa – wydobywamy więcej, niż potrzebujemy. Podobnie ma się kwestia stali. W tej chwili jej produkcja w Chinach zaspokoiłaby potrzeby całej planety. Właściciele fabryk we Włoszech, Niemczech i Wielkiej Brytanii dziwią się, że produkują stal wysokiej jakości, ale nikt jej nie potrzebuje. Jedynym sektorem, który wydaje się być odporny na problem nadprodukcji, są telefony komórkowe i smartfony. Nie rozwiążą one jednak problemu bezrobocia. Z pewnością nie pomogą też światowej gospodarce ponownie wejść na drogę szybkiego wzrostu. Moim zdaniem bezrobocie nie jest właściwym słowem na opisanie tego, co się dzieje. Nie żyjemy w dobie rosnącego bezrobocia. W tym przypadku pułapka *Gestalt*, o której mówiłem, zmusza nas do zinterpretowania tego trendu w kategoriach bezrobocia. Ale istota rzeczy polega na tym, że nie potrzebujemy więcej pracy.

Jak wyzwolić się z tej pułapki? Krokiem we właściwym kierunku byłoby np. radykalne zmniejszenie czasu pracy, ale przede wszystkim musimy pozbyć się kilku stereotypów. Mam na myśli stereotyp pełnego zatrudnienia, ciągłego wzrostu i pensji za pracę. Dogmaty zatrudnienia, wzrostu i pensji rozprze-strzeniły się na całym świecie niczym rak. Dziś bardziej niż kiedykolwiek widać, że ów rak przybrał postać białego rasizmu, który wraca do nas w postmodernistycznym wydaniu. Zapewniam, że nie są

to sława na wyrost. Spójrzmy nieco wstecz. W latach trzydziestych xx wieku niejaki Adolf Hitler zdołał przekonać niemieckich robotników, że są bojownikami białej rasy, Aryjczykami. Teraz to samo robi Donald Trump, Jarosław Kaczyński, Władimir Putin, Matteo Renzi, Marine Le Pen i Theresa May. Wszyscy posługują się taką samą semiotyką: wzywają białych robotników, by obudzili w sobie

Dogmaty zatrudnienia, wzrostu i pensji rozprze-strzeniły się na całym świecie niczym rak

tego samego wojownika, którym posłużył się Hitler. Dlaczego? Bo ktoś „kradnie” im pracę! Brytyjczycy poparli Brexit, ponieważ uwierzyli, że w ten sposób powstrzymają napływ polskich pracowników. Nie chcą ich tam. W tym samym momencie Polacy krzyczą: „Syryjczycy, wynocha!”. To wszystko jedna twarz ogarniającej nas fali socjal-nacjonalizmu.

Czy zmierzamy w stronę globalnej wojny? I tak, i nie. Z formalnego punktu widzenia na świecie panuje pokój – poza Syrią – ale kiedy przyjrzymy się bliżej, ogniska konfliktu mnożą się, obejmując nowe terytoria. To nie fronty, ale autonomiczne mikrokonflikty. Z braku lepszego słowa nazwałbym ten stan fragmentaryczną, a jednocześnie globalną wojną domową. Nasz kontynent nie jest wyjątkiem. Europejska wojna domowa trwa w najlepsze, choć, drodzy państwo, nie dostrzegamy jej ofiar. Nie widzimy ich, bo spoczywają na dnie Morza Śródziemnego – współczesnego odpowiednika Cyklonu B. Prawdziwym punktem zwrotnym w tej wojnie było jednak upokorzenie Grecji przez Komisję Europejską w ubiegłym roku. Kapitulacja Greków była – w moim mniemaniu – końcem Unii Europejskiej. Mówię to z żalem, ponieważ jestem fanatycznym zwolennikiem Europy. Ale w obecnej formie ten organizm trwać nie może, dlatego pragnę jej zniszczenia.

Nie pozostaje nam nic innego, jak spróbować przetrwać ten koszmar. Świecka stagnacja z jednej strony, z drugiej europejska wojna domowa i napierający zewsząd faszyzm. Ale to nie przeciw faszyzmowi powinniśmy się sprzymierzyć. On jest zaledwie wytworem niszczycielskich stereotypów naszego kapitalizmu, o których już mówiłem. I to spod ich władzy musimy się uwolnić. O to toczy się walka. Wyzwólmy się z tej pułapki, która przysłańia nam rozwiązania, choć mamy je przed oczami.

Zacznijmy od samoorganizacji. Na początek pomyślmy, jak skrócić czas pracy albo wprowadzić dochód podstawowy. Nie po to, aby pomóc biednym i bezrobotnym. Nie! Potrzebujemy bezwarunkowego dochodu podstawowego, by raz na zawsze skończyć z dogmatami pracy i wzrostu. Aby dostrzec nowe możliwości, musimy przyjąć radykalny punkt widzenia – tylko w ten sposób wyswobodzimy się z okowów mentalnego niewolnictwa.

Świat trzeba zmieniać bez pytania o zgodę

Cieszę się, że mogę wystąpić przed państwem, bo zawsze interesowało mnie funkcjonowanie w skomplikowanym środowisku społecznym, pozostawanie pod mocnym wpływem instytucji religijnych i konserwatywnych rządów, co niestety ma miejsce dzisiaj w Polsce.

Jestem aktywistką, kimś, kto większość czasu spędza, protestując na ulicy niż w salach konferencyjnych. Zadaniem Femenu nie jest dostarczać odpowiedzi, ale stawiać pytania. Odpowiedzi są domeną polityków i ideologów, ale prawdziwa wartość tkwi w nieustannym kwestionowaniu rzeczywistości. Według mnie bycie polityczną aktywistką jest równoznaczne z byciem utopistką. Dla mnie

Dobra utopia musi być różnorodna, pluralistyczna, a nie dogmatyczna

utopia zawsze występuje w liczbie mnogiej. Dobra utopia musi być różnorodna, pluralistyczna, a nie dogmatyczna.

Spójrzmy na ruchy społeczne, które pojawiły się w ostatnich latach: Occupy Wall Street w Stanach Zjednoczonych, Indignados w Hiszpanii, Plac Taksim w Turcji, Majdan na Ukrainie i wiele innych. Mamy więc do czynienia z niespotykaną aktywnością – na polu kultury i polityki – bardzo różnorodnych grup. Łączy je jednak poszukiwanie nowych modeli społecznych. Wszyscy stawiają pytanie: „Jak powinien wyglądać świat?”. Bardziej niż dziś interesuje ich jutro. Z tego powodu bywają często określane jako marzyciele, wytyka się im naiwność. Szczycę się, że Femen jest częścią tego ruchu.

Nasz cel nie jest skomplikowany ani nowy. Dla niektórych może to nawet zabrzmieć trywialnie, ale chcemy równości. Nie interesuje nas jednak równość w teorii, równość zapisana w ustawach.

Chcemy, aby równość stała się najwyższym prawem i siłą, wokół której organizować się będzie nowe społeczeństwo. Feminizm, tak jak go rozumiemy, jest nieustającym dążeniem do przezwyciężenia ograniczeń płci, zniwelowanie różnic między kobietami a mężczyznami, osobami homoseksualnymi a heteroseksualnymi. Patrzymy na świat, który wciąż jeszcze należy do mężczyzn, poszukując miejsca dla wszystkich.

Wielu oczywiście będzie zaprzeczać, że kwestia równouprawnienia kobiet należy do przeszłości. Kobiety są premierami i prezydentami, stoją na czele wielkich firm, można więc powiedzieć, że mają władzę. Nie opuszcza mnie jednak wrażenie, że to jedynie naskórek – jeśli spojrzymy głębiej, dostrzeżemy zgoła inną sytuację.

Jako aktywistka zdałam sobie sprawę, że ludzie nie chcą rozmawiać o swoich problemach. Nie lubią również, gdy kwestię ich praw podnosi ktoś inny, jak robią to aktywiści. Nie dostrzegają problemu, bo nie chcą wziąć odpowiedzialności za zmiany.

Wolą więc złożyć swój los w ręce innych. To jeden z najbardziej brzemiennych w skutki grzechów historii – poszukiwanie kogoś, komu mogę zawierzyć swój los, umywając ręce. Z drugiej strony od kilku lat obserwujemy gniew młodego pokolenia skierowany przeciw establishmentowi politycznemu. Wybory w ubiegłym roku w Polsce również były dowodem na to, że ludzie chcieli zmiany. Oznaczało to jednak oddanie władzy w ręce tych, którzy wciąż spoglądają wstecz zamiast do przodu.

Kiedy myślę o Femenie, to przychodzą mi na myśl kobiety, które postanowiły, że zmienią świat bez pytania kogokolwiek o zgodę. Na przestrzeni dziejów rewolucjoniści nigdy nie prosili o pozwolenie na zmianę. Nikt nam przecież nie pomoże w przezwyciężeniu różnicy między kobietami a mężczyznami, narodowościami i rasami. Dziś desperacko staramy się narzucić sobie jakąś tożsamość, możliwie wąską, by mogła nas ona wyróżniać. Politycy wygrywają zaś na tych różnicach swoją

**W 2009 roku
byłyśmy nasto-
letnimi dziew-
czynami bez
zaplecza, bez
przygotowania
ideologicznego
i politycznego**

melodię. Są one źródłem nierówności i dyskryminacji, dlatego trzeba je obalić. „Człowiek” marzy się nam jako jedyna i ostateczna definicja tożsamości.

Aby osiągnąć to, o czym mówię, Femen stosuje wyjątkową taktykę. Narodziła się ona w warunkach państwa autorytarnego, podczas rządów Wiktora Janukowycza na Ukrainie. Wyrastałyśmy w patriarchalnym środowisku, a nasze społeczeństwo nie miało tradycji upominania się o własne prawa. Było dla nas jasne, że musimy tym społeczeństwem wstrząsnąć na tyle mocno, by pobudzić ich do zadawania pytań o rzeczywistość.

Nasza taktyka – ochrzciłyśmy ją mianem sekstremizmu – polega na wykorzystaniu nagich ciał jako narzędzia politycznego. Ciało kobiety zawsze było powodem jej opresji. Przemysł seksualny je instrumentalizuje, z kolei instytucje religijne nakładają na te ciała ograniczenia moralne. Patriarchalny ustrój dyktuje kobietom, w jaki sposób mogą wykorzystywać swoje piersi, brzuchy lub macice. Uświadomiłyśmy sobie, że nasze ciała należą do wszystkich, tylko nie do nas. Postanowiłyśmy je odzyskać i uczynić z nich narzędzie polityki. Nie było naszym zamiarem uczynić tym widokiem jakiegokolwiek przyjemności, same decydujemy, czy i kiedy chcemy, by widziano w nich obiekt seksualny. W działalności publicznej ciała traktujemy jako broń. Ciało, które niegdyś było pasywne i bierne, teraz stało się aktywne. Ciało dawniej ciche i uśmiechnięte staje się agresywne i głośnie. Udało się nam znaleźć blisko Władimira Putina, Silvia Berlusconi, papieża i islamskich fundamentalistów. Chcemy, by możni tego świata spojrzeli z bliska na to, czego tak bardzo się boją. Na wolne, upolitycznione ciało kobiece wyjęte z kontekstu seksualności. Jednocześnie wychodzimy poza kwestie dotyczące wyłącznie kobiet i feminizmu. Stajemy w jednym szeregu z tymi, którzy walczą o prawa homoseksualistów albo stawiają żądania godnej płacy.

Każdy nasz protest jest jak mała rewolucja. Może trwać dziesięć sekund albo minutę. Potem jesteśmy aresztowane tylko po to, by przenieść się w inne miejsce świata. Femen narodził się z emocji, z czystego wkurzenia. W 2009 roku byłyśmy ledwie

dziewiętnasto- lub dwudziestoletnimi dziewczynami bez zaplecza, bez przygotowania ideologicznego i politycznego. Wszystkiego uczyłyśmy się na własnej skórze. Zwłaszcza że skutki naszych małych rewolucji bywały bolesne. Mam na myśli nie tylko postępowania karne lub prokuratorskie. Nie one były najgorsze.

W 2011 roku zorganizowałyśmy protest przed urzędem KGB w Mińsku na Białorusi. Chciałyśmy wesprzeć więźniów politycznych dyktatury Aleksandra Łukaszenki. Zostałyśmy wprowadzone ze stacji autobusowej podczas powrotu na Ukrainę. Kążebiści przesłuchiwali nas całą noc, a nad ranem wrzucono nas do kolejnego autobusu, który nas wywiózł do lasu. Tam byłyśmy torturowane, obcięto nam włosy, oblano benzyną. Nasi oprawcy grozili, że nas spalą. Dopiero po jakimś czasie zostawili nas w spokoju. Miałam wtedy 21 lat i wyznam państwu, że nie są to doświadczenia, które powinna mieć za sobą kobieta w tak młodym wieku. Później zastanowiłam się jednak, dlaczego 20 dorosłych mężczyzn torturowało trzy bezbronne dziewczyny, których jedynym przewinieniem było to, że zdjęły koszulki i z hasłami wypisanymi na piersi krzyczały „Żywie Białaruś”? Trudno uwierzyć, że ten długoletni reżim, mocny reżim, stracił tyle sił i energii na zastraszanie paru dziewczyn. Ostatecznie zrozumiałam, że udało się nam obnażyć słabość dyktatury. Łukaszenka sam przyznał się do bezsilności.

Tak naprawdę ofiarami nie byłyśmy my, torturowane. Prawdziwymi ofiarami byli nasi oprawcy. Tak myślę. Reżim zmusił ich bowiem do tak absurdalnych działań. Ofiarami dyktatury są więc ci kążebiści i inni jej poddani, którzy nie potrafią pokonać swoich ograniczeń. Mam nadzieję, że sprowokowałyśmy niektórych do myślenia, do zadania sobie kilku pytań.

Chcę wierzyć, że jako Femen wypracowałyśmy własną, być może naiwną receptę na poszukiwanie utopii. Nie polega ona na szukaniu odpowiedzi, ale pytań. Nie ulega bowiem kwestii, że to pytania kryją w sobie postęp. Tylko one poprowadzą nas ku własnej utopii, ku innym modelom przyszłości. Jeżeli miałabym zdefiniować, jak rozumiem pojęcie utopii, to jest ona dla mnie równoznaczna z nieustającą walką. Walką o prawdę. Aby dotrzeć



do tej prawdy, musimy wyjść poza swoją strefę komfortu, porzucić to, co znamy i wiemy. Mamy swój fotel, swoje biurko i komputer, ktoś płaci nam, abyśmy codziennie przed nim zasiadali. Ale to właśnie te rzeczy często powstrzymują nas przed zakwestionowaniem rzeczywistości. Życie nie polega wyłącznie na kupnie najnowszego modelu smartfona.

Prawdziwa zmiana przyjdzie, gdy coraz więcej spośród nas uświadomi sobie, że podjęcie polemiki z otaczającą rzeczywistością jest obowiązkiem. Może to jest pierwszy krok na drodze od kapitalizmu do nowego modelu gospodarczego? To działanie, o którym mówił „Bifo” Berardi. Działanie właśnie, a nie praca. Działanie polegające na zadawaniu pytań i kwestionowaniu *status quo*.

Bardzo często, gdy rozmawiam z ludźmi, słyszę, że oto wychodzimy na ulicę, rozbieramy się, wykrzykujemy hasła i nic się nie zmienia, świat nadal jest, jakim był. Ale nie osiągniemy wiele, jeśli będziemy tylko czekać, aż ktoś nas wyręczy. Musimy sami wziąć odpowiedzialność za własne życie – jeśli tego nie zrobimy, kontrolę przejmie nad nim ktoś inny.

Dyskusja

Edwin Bendyk: Nim rozpoczniemy rundę pytań od publiczności, chciałem porozmawiać o dwóch rzeczach. Mówiłaś, że na początku waszej działalności nie miałyście jakiegokolwiek przygotowania teoretycznego. Czy to się zmieniło?

Inna Szewczenko: Jak już wspomniałam, korzenie Femenu tkwią w emocjach, chciałyśmy w ten sposób wykrzyczeć nasz gniew. Nie miałyśmy skąd czerpać wzorców, więc zrobiłyśmy coś, czego nikt wcześniej zrobić nie próbował. Same przyznałyśmy sobie prawo do zastosowania radykalnych rozwiązań. Świat nie kocha komunikatów przekazywanych, a zwłaszcza wykrzykiwanych, przez kobiety. Świat woli głosy męskie. Przyzwyczailiśmy się, że mężczyźni mówią mądrze i rozsądnie o polityce, tak jak przyzwyczailiśmy się, że kobiety o polityce nie mówią. Spisałyśmy nasze postulaty w takiej małej czerwonej książeczce, nazywamy ją właśnie czerwoną książeczką, choć jej kolor bardziej przypominał żółć. Te zasady wiązały się z określoną taktyką. Nasza ideologia zdecydowanie wykracza poza ramy tego, co można nazwać tradycyjnym feminizmem. Od samego początku uważałyśmy, że feminizm powinien wyjść z sal konferencyjnych na ulice. Odżegnałyśmy się od dyskursu akademickiego. Dziś wiemy, że te dwa nurty muszą się połączyć, stworzyć swoistą syntezę, abyśmy mogły wykonać krok naprzód.

Edwin Bendyk: A sprzeciw wobec religii i instytucji religijnych, o którym tak często mówisz? To jest twój osobisty punkt widzenia czy głos całego ruchu?

Inna Szewczenko: Femen jest ruchem antyklerykalnym. Instytucje religijne i wspólnoty wyznaniowe są w naszej ocenie jednym z największych, o ile nie największym wrogiem kobiet i kobiecości. Ta sytuacja trwa od wieków. W tej chwili pracuję nad książką o kobiecym ciele w kontekście moralności wyznaniowej. Kobiece ciało w ujęciu religijnym zawsze poddawane było ograniczeniom. Dawniej bardziej przez chrześcijaństwo, teraz przez islam. Obie te religie nie oferują kobietom wysokich funkcji moralnych. Nasz sprzeciw wobec religii ma więc mocne podstawy. Kobiety zbyt długo cierpiały na skutek wyznaniowych dogmatów, na straży których stoją mężczyźni. Wiedziałyśmy, że instytucje religijne będą zniekształcać nasze słowa, ale nie mogłyśmy milczeć. Wolimy, aby świat się na nas obruszył. Zdaję sobie sprawę z kontrowersji, jakie budzimy. W dzisiejszym świecie wciąż wielu uważa, że antyklerykalizm oznacza zamach na ich prawo do wolności wyznania. Tymczasem Femeniu nie interesuje, ile razy dziennie ludzie się modlą, do jakiego boga i jak postrzegają swoją duchowość. Naszym politycznym przeciwnikiem są instytucje, ponieważ ich dogmaty często zastępują konstytucję i literę prawa. Przywódcy polityczni bardziej kierują się opinią hierarchii kościelnej niż obowiązującym prawem. Naszym obowiązkiem jako feministek, jako humanistek, jest stawianie oporu.

Edwin Bendyk: Femen ma ambicje międzynarodowe. Rozszerzacie swój ruch na inne kontynenty. Jak wyglądają wasze doświadczenia z krajów muzułmańskich, np. Tunezji? Z jakim spotkałyście się tam przyjęciem?

Inna Szewczenko: Femen jest ruchem międzynarodowym, choć na początku, kiedy była nas tylko garstka, nawet o tym nie marzyłyśmy. Rzecz rozwijała się stopniowo. Powoli nawiązywałyśmy kontakty z feministkami z różnych krajów. Problem, o którym mówimy, dotyczy przecież kobiet na całym świecie. Nie ma przecież społeczeństwa, gdzie istniałoby absolutne i faktyczne równouprawnienie płci. Nawet w Skandynawii, która poczyniła ogromne postępy na tym polu, wiele jest jeszcze do zrobienia. Nie

dziwi mnie zatem, że kobiety bez względu na narodowość zaczęły identyfikować się z naszymi hasłami i przyjęły je za swoje. Teraz wiemy, że jesteśmy w stanie porozumieć się również z kobietami w świecie arabskim. Wielu uważa, że w krajach muzułmańskich czeka nas klęska, ale mnie wydaje się, że Femen jest tam bardziej potrzebny niż w Europie. Kobieca seksualność jest tam absolutnym tabu. Niestety feminizm w tamtych krajach przyjmuje specyficzną, wyznaniową formę. Pojawiają się tzw. „muzułmańskie feministki”. Trzeba również brać pod uwagę kwestie bezpieczeństwa. Kobiety, które z nami współpracują, naprawdę się narażają. Jeśli chodzi o taktykę, to jest ona uniwersalna. Uważamy, że kobiece ciało poddawane jest opresji bez względu na szerokość geograficzną. W Tunezji jedna z tamtejszych kobiet postanowiła z własnej inicjatywy założyć tunezyjski oddział Femenu. Zrobiła sobie zdjęcia topless. Na klatce piersiowej napisała po arabsku: „To moje ciało i jestem jego jedynym właścicielem”. Udostępniła zdjęcie w sieci, co wywołało gorącą debatę. Krewni nałożyli na nią areszt domowy. Codziennie przez dwa tygodnie przychodził do niej imam, który czytał jej Koran na głos. Najwyraźniej chciał wygnąć z niej diabła feminizmu. Nasza koleżanka cały czas stawiała opór. Została więc zaaresztowana za obrazę moralności publicznej, choć zdjęcie, które opublikowała, było zrobione w domu. Postawiono jej zarzuty, została skazana na sześć lat więzienia. Femen w dwunastu krajach uruchomił kampanię solidarności z nią pod hasłem „Topless džihad”. Nasza kampania okazała się częściowo skuteczna, bo zmusiliśmy przywódców politycznych we Francji i w innych państwach Unii Europejskiej do wydania w tej kwestii publicznych oświadczeń i apeli o uwolnienie Aminy z więzienia. Ostatecznie Amina spędziła za kratkami 33 dni, po czym została zwolniona. Jej przykład pokazuje, że taktyka Femenu jest papierkiem lakmusowym demokracji. Jakie przestępstwo popełniamy? Wykorzystujemy własne ciała jako afisz o charakterze politycznym, ni mniej, ni więcej. W zależności od rodzaju reakcji można ocenić, z jakim państwem mamy do czynienia. Podsumuję: hasła, jakie wykrzykujemy, hasła na naszych piersiach, zawsze zależą od kontekstu społeczno-politycznego w danym kraju.

Pytania od publiczności:

Kiedy wspomniała pani o waszym proteście na Białorusi, użyła pani sformułowania, że to nie wy byliście ofiarami. Co pani miała na myśli? Skoro waszą taktyką jest obnażanie ciał w przestrzeni publicznej, to czy rozważyłście działanie symetryczne? Mam na myśli nakładanie na siebie rozmaitych akcesoriów sygnalizujących ciało męskie. Byłaby to strategia obliczona na teatralizację ciała.

Ja również jestem aktywistką, działałam w Polsce. Bardzo podoba mi się wasza taktyka, ale czy uważa pani, że jesteście w stanie wywrzeć długofalowy wpływ na społeczeństwo? Jak sama pani wspomniała, nie jesteście od dawania odpowiedzi, ale ludzie ich jednak oczekują.

Przede wszystkim jako feministka i kobieta dziękuję za waszą działalność. Wiele ona dla nas znaczy. Chciałam zapytać, czy nie boicie się, że taktyka, jaką stosujecie, doprowadzi do wyobcowania? Czy to nie jest alienujące? Z jednej strony jasno formułujecie wasze przesłanie polityczne, ale z drugiej sposób, w jaki to robicie, nie ułatwia wam działania.

Inna Szewczenko: Zacznę od pytania ostatniego. Proszę mi wierzyć, że jak nikt rozumiem pani wątpliwości wobec taktyki topless. Rozumiem, bo sama pierwotnie odrzuciłam ten pomysł. Wywołało to spory konflikt wewnątrz grupy. Wtedy nie mogłam przystać na to, że walka z seksizmem może wykorzystywać coś, co znajduje się w samym centrum seksizmu, czyli ciało kobiece. Co przekonało mnie do tej strategii? Reakcja, jaką wywołałyśmy. Zauważyłam, że jeśli stoimy z transparentami, to nic specjalnego się nie dzieje, ale jeśli zdieramy z siebie ubrania, a ciała są nosicielem tych haseł, to sytuacja się zmienia. Reakcja była dużo bardziej radykalna, co oznaczało, że poruszyliśmy

jakąś czułą strunę. Nagość okazała się instrumentem niezwykle przekonującym. Poza tym sama zdałam sobie sprawę, że kiedyś nie byłam w stanie odseparować własnego ciała od kontekstu. Kojarzyło mi się ono z sytuacjami intymnymi. Musiałam popracować nad swoją świadomością. Kiedy więc zdecydowałam się na pierwszy protest topless, to – może to dziwnie zabrzmieć – nie czułam się naga. Nie czułam się naga, bo moja nagość była inna, oderwana od kontekstu seksualnego. Widziałam oczy tych, którzy na mnie patrzyli, i nie było w nich przyjemności ani pożądania – czyli ja i moje ciało nie byliśmy dla nich źródłem przyjemności. Opisałabym to jako zmieszanie. Wtedy zrozumiałam, że to ja decyduję, kiedy moje ciało jest obiektem seksualnym, kiedy politycznym, a kiedy po prostu jest neutralne. Następne pytanie dotyczyło współpracy z resztą społeczeństwa i władzami. Nie widzimy jakiegokolwiek możliwości dojścia do porozumienia z tymi, którzy reprezentują patriarchalny system. Ale jednocześnie wielokrotnie i politycy, i partie polityczne próbowały się z nami kontaktować. Jeżeli więc faktycznie dochodzimy do porozumienia w zakresie jakiejś jednej kwestii i mamy wspólny cel, to czemu nie?

Ktoś z państwa pytał, czy rozważaliśmy, aby imitować ciała męskie. Muszę pana rozczarować – nie jest to dla nas nic nowego, korzystałyśmy z tego rodzaju pomysłów w naszych protestach, szczególnie sprzeciwiając się przemysłowi seksualnemu.

Jeszcze jedno pytanie dotyczyło funkcjonariuszy, którzy porwali nas na Białorusi. Po tych torturach zrozumiałam, że ofiarami byli ci mężczyźni, którzy tortur dokonywali. Dalej tak uważam. Oni może zrobili nam krzywdę pod względem fizycznym, ale ja myślę o nich jako o ofiarach w kontekście społecznym i politycznym. To są ofiary dyktatury, ofiary swojego myślenia, swojej wyobraźni na temat świata. Wtedy na Białorusi nie był to pierwszy raz, kiedy otarłam się o śmierć. Dziś mam 26 lat i uważam, że jak na ten wiek sporo przeszłam. Działalność, jaką prowadzę, uświadomiła mi rzecz bardzo wartościową – mianowicie że ci wielcy, ci nietykalni, są w istocie ofiarami swoich ideologii, totalitaryzmów w swoich umysłach.

Wieczny Futurostan: mity, fantazje i powstanie Astany w postsowieckim Kazachstanie

Wczoraj mówiliśmy sporo o śmierci utopii w Europie Wschodniej, ja zaś chciałem zwrócić państwa uwagę na miejsce, gdzie utopia wciąż żyje i ma się dobrze. Francis Fukuyama określił rok 1989 jako symboliczny koniec historii, ale na obszarze, który mnie interesuje, historia właśnie się zaczynała. Kazachowie, dość nieoczekiwanie, otrzymali możliwość samodzielnego kształtowania swojej suwerenności, a nowo nabyta niepodległość łączyła się z prawem (lub koniecznością) stworzenia obrazu własnej przeszłości.

W chwili odzyskania wolności światło dzienne ujrzały wszystkie sprzeczności i dylematy, których naród wchodzący w skład „rodziny narodów radzieckich” nie musiał dotąd rozstrzygać. Nie mając znaczących doświadczeń w zakresie państwowości,

Kazachowie weszli w nową erę świadomości wyzwań, jakie ich czekały. Narodowe sentymenty, uprzednio dławione przez komunistycznych aparaczyków, wywołały jednak atmosferę wszechobecnego i gorączkowego poszukiwania korzeni historycznych.

Ostatecznie pogodzenie tych często sprzecznych dążeń dokonało się na drodze Kantowskiej „produktywnej siły wyobraźni” (z niem. *Einbildungskraft*), a użytek uczynił z niej aparat państwowy prezydenta Nursułtana Nazarbajewa. Czerpiąc pełnymi garściami zarówno z dawnych dziejów ludów turkijskich, jak i nomadycznych wizji wielkości, władzom udało się utkać historię o powstaniu i drodze narodu

**Życie nomadów
stało w kontra-
dykcji wobec
dążeń nowożyt-
nej administracji**

kazachskiego do XXI wieku. Dokumentem, który doskonale obrazuje państwową wizję przeszłości i przyszłości Kazachów jest „Kazachstan 2050”, któremu za chwilę poświęcę więcej uwagi. Najbardziej ambitnym projektem pod względem świadomej konstrukcji własnej przeszłości jest bez wątpienia budowa Astany. Nowa stolica to utopia rzeczywista i namacalna, oaza, a zarazem „wyspa doskonała” stworzona pośród nieujarzmionego stepu.

Od Sumerów do Kazachów

Tytułem wstępu należy przypomnieć o wielkiej roli, jaką w życiu Kazachów odgrywał nomadyczny styl życia praktykowany przez większość z nich aż do lat trzydziestych XX wieku. Wbrew temu, co uważali marksistowscy dogmatycy, że nomadyzm to ledwie etap przejściowy na drodze do życia osiadłego, współcześni badacze na czele z Nurbołatem Masanowem są zdania, iż stanowił on „niezbędny środek adaptacji do panujących w tym regionie trudnych warunków naturalnych i klimatycznych”. Innymi słowy ludy nomadyczne prowadzą taki a nie inny tryb życia nie z powodu osobistych fantazji, ale z uwagi na konieczność przetrwania mimo niesprzyjającego klimatu i mało żyznych gleb. Mocne zakorzenienie w tradycjach nomadycznych w oczywisty sposób sabotowało wszelkie procesy urbanizacyjne, a tym samym utrudniało powstanie struktur państwowych. Życie nomadów stało w kontradycji wobec dążeń nowożytnej administracji. Równocześnie żadne centralistyczne narracje państwowe nie są w stanie zrozumieć tradycyjnej pasterskiej przeszłości. Rzeczywistość przednowoczesnych Kazachów kształtowała cykliczna natura pór roku, niemająca wiele wspólnego z linearną interpretacją czasu i historii, która bez wątpienia stanowi podstawę wiary w ideę postępu.

Nie będzie więc zaskoczeniem, jeśli stwierdzimy, że doświadczenia i system wartości nomadów stoją w sprzeczności z działaniami modernizacyjnymi podejmowanymi przez

obecny reżim. Mimo licznych prób reanimacji dawnych tradycji (głównie w celach propagandowych) przeszłość w dzisiejszym Kazachstanie jest pod wieloma względami powodem zmieszania – technokratom trudno bowiem przyznać, że źródła nowoczesności Kazachów są w przeważającym stopniu zewnętrzne.

Mimo to po powstaniu niepodległego Kazachstanu przeszłość zaczęła odgrywać ważną rolę w utrwalaniu narodowej jedności, a historia po raz kolejny została poddana kreatywnej interpretacji, umyślnym uproszczeniom, a nawet jawnym fabrykacjom. Wszystko po to, by terażniejszość jawiła się jako naturalna konsekwencja ciężkiej pracy minionych pokoleń. „Historia Kazachów – pisze jeden ze współczesnych badaczy – sięga korzeniami czasów Sumerów”¹. Tego typu twierdzenia są podtrzymywane przez znanego poetę, Ołżasa Sulejmenowa, który jeszcze w latach siedemdziesiątych odkrył pokrewieństwo między językiem Kazachów a mową starożytnych Sumerów. Według oficjalnej propagandy początki współczesnego narodu kazachskiego wiążą się w równym stopniu z państwem Scytów, co z chanatem chazarskim i imperium Hunów. W podobny sposób państwowa historiografia stara się również udowodnić, że irygacja pól, miejskie wodociągi, sztuka wypalania cegieł, a nawet sauny miejskie noszą znamię „kazachskości”. Celem tych zabiegów jest wykazanie ponad wszelką wątpliwość, że Kazachowie byli nie tylko mieszkańcami regionu o „wyrafinowanej kulturze miejskiej”, ale wręcz, że nieobca jest im tradycja funkcjonowania w ramach „scentralizowanego państwa”².

Typowym przykładem poszukiwań historycznej głębi były huczne obchody pięćsetpięćdziesięciolecia utworzenia chanatu kazachskiego. Była to reakcja na niefortunne słowa prezydenta Władimira Putina, który w sierpniu 2014 roku pochwalił Nursułtana Nazarbajewa za to, że „stworzył państwo tam, gdzie nigdy wcześniej go nie było”. W efekcie, na mocy patriotycznego

1 Masanov N.E., Abylkhozhin Zh.B., Yerofeeva I.V., *Nauchnoe znanie i mifotvorchestvo v sovremennoi istoriografii Kazakhstana* (Almaty: Daik-Press, 2007), 67

2 Kuzembayuly A., Abil E., *Istoriia Respubliki Kazakhstan* (Astana: Foliant, 2002), 53

wzmoczenia, rozpoczęło się gorączkowe poszukiwanie korzeni naszej państwowości. Ostatecznie za jej początek uznano rok 1465, a rocznicę utworzenia pierwszego chanatu kazachskiego uświetniono przedstawieniami teatralnymi, budową licznych pomników oraz utworzeniem parku archeologicznego w Taraz (rzekomo najstarszym osiedlu miejskim w kraju). Najbardziej ambitnym zabiegiem na narodowej pamięci historycznej był dziesięcioodcinkowy serial *Qazaq Eli (Naród kazachski)*, stworzony wedle najlepszych wzorców z Hollywood, który wywołał burzliwą debatę zarówno wśród krytyków filmowych, jak i zwykłych widzów. Produkcja warta ok. 7 milionów dolarów przedstawia historię dwóch braci (założycieli chanatu kazachskiego), którzy opuszczają ordę swego poprzedniego władcy i ruszają na południe, by założyć własne państwo. Głównym motywem serii jest nowoczesność wykuwająca się wśród anarchicznych wojen klanowych, widzowie towarzyszą zaś Kazachom w ich drodze ku państwowości.

Wieczny naród

Kazachstan nie od dziś znany jest ze skłonności do wizji tyleż spektakularnych, co wyidealizowanych. Już w 1997 roku prezydent Nazarbajew ogłosił program strategicznego rozwoju na następne 33 lata. Władze wyobrażały sobie, że program „Kazachstan 2030” pozwoli im powtórzyć sukcesy gospodarcze „azjatyckich tygrysów” takich jak Tajwan lub Korea Południowa (dla Kazachstanu ukuto nawet tożsamy termin: „azjatycki leopard śnieżny”). Plan zakładał m.in. ograniczenie roli państwa w gospodarce, prawną ochronę prywatnych podmiotów, podwyższenie poziomu opieki zdrowotnej i większą dbałość o środowisko naturalne.

Wedle deklaracji władz „Kazachstan 2030” osiągnął zakładane cele niemal 20 lat przed terminem! Ów „sukces” stał się niestety punktem wyjścia dla kolejnego, jeszcze bardziej ambitnego założenia pt. „Kazachstan 2050”, który nakreśla plan szeroko

zakrojonej modernizacji przeprowadzonej w duchu zbiorowej jedności i pod kierownictwem aparatu państwowego. Autorzy programu zakładają m.in. wejście do grona 30 najlepiej rozwiniętych krajów świata, dziesięciokrotne zwiększenie obrotu w handlu zagranicznym, wzrost dochodu *per capita* z 12 tysięcy do 60 tysięcy dolarów rocznie oraz rozwój najnowszych dziedzin produkcji, w tym na rzecz przemysłu kosmicznego³. Razem z bezprecedensowym rozwojem materialnym idzie umocnienie wartości tradycyjnych, w szczególności rodziny. Mimo odwoływania się do progresywnych haseł społecznych, rola kobiety w tym systemie sprowadza się do „strażniczki domowego ogniska”. Wizja zawarta w planie „Kazachstan 2050” przywołuje więc pamięć o sowieckich projektach modernizacyjnych, które ograniczone były do określonych dziedzin gospodarki, a nowe technologie służyły jedynie podniesieniu prestiżu państwa.

Fantazje na temat narodowej przeszłości i quasi-utopijne projekty dotyczące przeszłości znajdują odzwierciedlenie w idei *Mangilik El* („wiecznego narodu”), przywołanej po raz pierwszy w 2010 roku. Ów koncept nawiązuje do heglowskiego rozróżnienia na narody historyczne i niehistoryczne, a w jego centrum stoi naród od wieków pewnie zmierzający w kierunku suwerenności i nowoczesności⁴.

Astana

Doktryna „wiecznego narodu” opiera się na siedmiu niezmiennych filarach, a najważniejszym wśród nich jest Astana. Wcześniej znane jako Celinograd (a przed tym Akmolińsk) miasto doczekało się uwagi już podczas kampanii zagospodarowania nieużytków zaordynowanej w połowie lat pięćdziesiątych

³ <https://strategy2050.kz/ru/>

⁴ <http://www.kazpravda.kz/news/politika/patrioticheskii-akt--mangilik-el-polnii-tekst/>

W oczach Nazarbajewa Astana jest miejsmem, gdzie wizje na temat przeszłości i przyszłości narodu kazach- skiego łączą się w jedną całość

xx wieku przez Nikitę Chruszczowa⁵. Później na długo popadło w zapomnienie, aż wreszcie w 1997 roku Astana wróciła na usta wszystkich, kiedy prezydent Nazarbajew zdecydował o przeniesieniu tam stolicy z Almaty. W oczach Nazarbajewa Astana jest najważniejszym symbolem nowoczesności i miejscem, gdzie wizje na temat przeszłości i przyszłości narodu kazachskiego łączą się w jedną całość. Nowa stolica, jako architektoniczna reprezentacja oficjalnej mitologii, jest konkretną i pod wieloma względami żywą manifestacją postsowieckiej utopii.

Astana rzeczywiście nie pozostawia obserwatora obojętnym. Niezwykle wrażenie, jakie zwykle wywołuje, jest nie tyle zasługą jej piękna, co mnogości stylów (lub jak chcą niektórzy, braku stylu jako takiego). Roi się tam od ekscentrycznych form i gmachów, których jedynym celem było przyćmić drapacze chmur innych stolic.

Zamiast opisywać architekturę Astany w całości, chciałbym skupić się na dwóch emblematycznych dla tego miasta założeniach. Mowa oczywiście o największym w Azji Środkowej centrum rozrywkowo-handlowym Chan Szatyr oraz ikonicznej wieży widokowej Bäjterek. Obie budowle położone są wzdłuż głównego bulwaru Astany zwanego Nurzhol. Wedle samego Nazarbajewa Chan Szatyr miał być urzeczywistnieniem utopii o „budynku, w którym nawet podczas najcięższych mrozów panuje ciepło”. Architekci zrobili wszystko, by zbliżyć się do wizji prezydenta: kula wieńcząca Chan Szatyr imituje słońce, piasek i rośliny tropikalne z kolei przywieziono aż z Malediwów. Z zewnątrz budynek stylizowany jest na gigantyczny, wysoki na 145 metrów namiot, który nawiązuje do nomadycznych tradycji Kazachów⁶.

5 Shaikhutdinov M.E. ed., *Sovremennyyi Kazakhstan: strategija uspekha* (Almaty: Institut mirovoi ekonomiki i politiki pri Fonde Pervogo Prezidenta RK, 2008), 212

6 Kisamedin, *Arkhitektura unikal'nykh zdaniy nezavisimogo Kazakhstana, 2 Volume* (Almaty: KazGASA, 2014), 16

**Postępując
się językiem
Arystotelesa,
można powie-
dzieć, że prezy-
dent jest siłą
zdolną dopro-
wadzić naród
do momentu
samoaktualizacji**

Choć Chan Szatyr ucieleśnia idee mitycznej przeszłości, to zawiera wiele radykalnych rozwiązań architektonicznych, którym brak zakorzenienia w jakiegokolwiek tradycji. Mam na myśli m.in. strukturę kopuły geodezyjnej, wynalezioną i rozwijaną przez słynnego amerykańskiego architekta Richarda Buckminster Fullera. Przeszkłone konstrukcje tego typu kumulują energię słoneczną, utrzymują własny ciężar bez wsparcia w postaci kolumn oraz zapewniają ochronę przez niesprzyjającymi warunkami klimatycznymi. Jeden z najbardziej spektakularnych projektów Fullera zakładał nawet wzniesienie potężnej kopuły nad całym Manhattanem. Nie doczekał się on realizacji, ale zamiłowanie do wielkiej skali przeszło najwyraźniej na wychowanków Fullera – jeden z nich, Norman Foster, był bowiem głównym architektem Chan Szatyr⁷. Co ciekawe, do budowy kopuły wykorzystano etylen-tetrafluoroetylen (ETFE), polimer, który ze względu na swoje wyjątkowe właściwości (lekkość i dużą wytrzymałość) opisywany bywa jako tworzywo przyszłości⁸.

Utopia roku 2050

Chan Szatyr jest budowlą wyjątkową. Stanowi swego rodzaju podarunek prezydenta dla przyszłych pokoleń, a jednocześnie oferuje swoisty wgląd w architekturę roku 2050, który, jeśli wierzyć Nazarabajewowi, będzie „rokiem zerowym” utopii w Kazachstanie. Chcąc nie chcąc, ów projekt, pełniący rolę „podarunku dla ludności”, przywodzi na myśl inne egzaltowane

7 *ibid.*, 17

8 Christina M. Zweig, „ETFE – Material of the Future”, Feb. 2012, found at <http://cenews.com/article/8716/etfe-mdash-material-of-the-future>

budowy epoki stalinowskiej, m.in. moskiewskie metro, które powstało bez względu na panujący wokół głód i technologiczne zapóźnienie.

Wieżę widokową Bäjterek wybudowano jako symbol ustanowienia Astany stolicą kraju i nie ma w niej wiele z ekstrawagancji Chan Szatyr. Bäjterek w języku kazachskim oznacza topolę, co jest symbolicznym nawiązaniem do idei „drzewa życia” popularnej wśród mitologii ludów turkijskich i irańskich. Charakterystyczne, że wieńcząca wieżę kula jest czymś w rodzaju symbolicznego odwołania do opiekuńczej dłoni prezydenta jako do opiekuna, sternika i prekursora narodu. Posługując się językiem Arystotelesa, można powiedzieć, że prezydent jest tutaj siłą sprawczą zdolną doprowadzić naród do momentu samoaktualizacji.

Alternatywnej interpretacji wieży widokowej dostarczył kazachski artysta i performer, Said Atabekow⁹. W stworzonym przez niego kolażu zdjęć Bäjterek jawi się jako rakieta gotowa do startu w przestrzeń kosmiczną. Nawiązuje w ten sposób do kosmodromu Bajkonur. I tak Bäjterek-Bajkonur oraz Astana w tle dają wrażenie, jakby były nie z tego świata. Oglądający nie może przestać zastanawiać się nad celem tej symbolicznej podróży. Czy to sam prezydent zabiera naród ku wielkiej przyszłości? Czy zmierza w kierunku mitycznych pól elizejskich zamieszkiwanych przez duchy zmarłych przodków?

Zwykłych mieszkańców Astany niewiele jednak te kwestie interesują. Zbyt mocno absorbuje ich życie w mieście, gdzie latem jest zbyt gorąco, zimą zbyt mroźno, a przez cały rok mocno wieje. Trzeba jednak zauważyć, że spektakularne budowle stolicy dały początek czemuś, co można nazwać miejskim patriotyzmem. Oswajanie tej niezemskiej przestrzeni objawia się za pomocą rozmaitych przydomków, jakie mieszkańcy Astany nadają otaczającej ich zewsząd futurystycznej architekturze. I tak Bäjterek bywa nazywany „Chupa-chups”, Chan Szatyr to czekoladowe ciasteczka Hershey’s Kisses (lub przepychaczka do zlewu), siedzibę

archiwum państwowego ochrzczono zaś „jajem”, a ministerstwa transportu „zapalniczką” (jako że dwukrotnie w ciągu ostatnich pięciu lat w środku doszło do groźnego pożaru). Wszystkie te bardzo przyziemne przezwiska stanowią swego rodzaju odtrutkę na patos oficjalnego nazewnictwa. Można uznać, że ów dystans do rzeczywistości to ponadczasowa, ale sprawdzona broń zwykłych ludzi przeciw megalomanii władzy.

Kazachstan wciąż jest zakładnikiem swojej sowieckiej przeszłości, wraz z jej obsesjami na punkcie prestiżu państwa i tradycją zaklania przyszłości wizjonerskimi planami. Laura Adams, socjolog z Uniwersytetu Harvarda, swoją książkę na temat Uzbekistanu (wyd. 2010) nazwała *Państwo spektakularne* – termin, który z pewnością można przypisać również Kazachstanowi.



Lokalne formy rozwoju. Samoorganizacja, przemiana, utopia

Koncepcja pomocy – lub współpracy – rozwojowej weszła na arenę dziejów dopiero po 1945 roku. Na świecie zaczęły powstawać instytucje takie jak Międzynarodowy Bank Odbudowy i Rozwoju, później Bank Światowy, Międzynarodowy Fundusz Walutowy itd. Ich działalność stworzyła wrażenie, że rozwój można eksportować. Doświadczenie planu Marshalla, za sprawą którego udało się szybko odbudować ze zniszczeń sporą część Europy, wydało owoc w postaci pomysłu powtórzenia tego doświadczenia w krajach, które takiego wsparcia potrzebowały. Zagrożenia związane z teorią możliwości eksportu modernizacji sformułował Walt Rostow w książce *The Stages of Economic Growth*. Rostow pokazuje, że w chwili, kiedy dane społeczeństwo wkracza na drogę trwałego wzrostu ekonomicznego, zaczyna kopiować rozwój oparty o gospodarkę kapitalistyczną. Dopiero po jakimś czasie okazuje się, że rzeczywistość jest bardziej skomplikowana, a kraje borykające się z problemami społecznymi, np. ubóstwem, nie mają szans na prawdziwy rozwój. W tym kontekście mówi się o koncepcji zależności, która dowodzi, że budowanie mechanizmów pomocy rozwojowej uzależnia i pogłębia problemy krajów globalnego Południa. Antropologowie nie od dziś zwracają uwagę na zagrożenia, jakie idą za próbą eksportu koncepcji rozwoju. James Fergusson w pracy *The Anti-Politics Machine* pokazuje, że mamy do czynienia z pewnego rodzaju ideologią budowaną przez ekspertów i pracowników organizacji takich jak Bank Światowy. Częścią tej ideologii jest pozbawianie danego państwa wymiaru samodzielnego bytu politycznego – transfer wiedzy eksperckiej

na dane terytorium wiąże się z odmawianiem tamtej rzeczywistości prawa do własnych mechanizmów modernizacyjnych, praw do autotransformacji. Co więcej, kolejni badacze zajmujący się antropologią i problematyką rozwoju, m.in. David Mosse, pokazują, że w świecie instytucji pomocowych istnieją wspólnoty znaczeń, wspólnoty epistemiczne, które ułatwiają powstanie dyskursów pozwalających unieważnić negatywne skutki, jakie przynoszą programy rozwojowe (jak np. tama na rzece Narmada w Indiach). Mosse w swojej książce *Captive Development* wskazuje na istnienie ponowoczesnego myślenia o samej idei rozwoju i instytucjonalnej maszynerii, która ją otacza. Działania pomocowe pełnią w tym kontekście funkcje pewnego rodzaju fantazji lub pragnienia – funkcjonując czasem bez jakiegokolwiek związku z poprawą warunków życia miejscowej ludności.

Broniów/Polska

Chciałbym posłużyć się dwoma przykładami obrazującymi różne aspekty rozwoju. Pierwszy z nich to obszar polskiej wsi w dobie transformacji ustrojowej, drugi zaś dotyczy współczesnej Mongolii, gdzie również pojawia się wiele cech charakterystycznych dla społeczeństwa potransformacyjnego.

Mamy do czynienia z formą samoorganizacji, która niesie za sobą poczucie dumy

W latach dziewięćdziesiątych XX wieku, a szczególnie w pierwszej dekadzie XXI wieku do powszechnego obiegu weszło stwierdzenie, że mieszkańcy polskiej wsi to tzw. „sieroty po komunizmie”. Oznaczało to, że oto mamy do czynienia z grupą społeczną nacechowaną jakąś szczególną formą niekompetencji cywilizacyjnej, z pewnym balastem, z ludźmi, którzy nie nadążają za przemianami modernizacyjnymi. Wspomniane kwestie leżą w centrum moich zainteresowań, bo miałem okazję napisać książkę o doświadczeniach ludzi zubożałych, zdegradowanych po roku 1989.

Fascynujące było odkrycie, jak niewiele jest prawdy w powtarzanych zewsząd ocenach, że prowincja to świat, który się załamał, który się wyczerpał i odszedł w niepamięć. Będę więc mówić o swoich badaniach przeprowadzonych w wioskach w okolicach Szydłowca i Radomia, czyli w centralnej Polsce. Skrywiają one wiele kwestii, które z punktu widzenia historii przez duże „H” są niezauważalne. Mówię m.in. o ciekawym zjawisku, jakim była autonomiczna modernizacja na prowincji rozpoczęta w latach siedemdziesiątych XX wieku. W wyniku badań, jakie przeprowadziliśmy, okazało się, że tamte czasy wspomina się jako moment pewnego rodzaju rozkwitu podmiotowości. Był to czas, kiedy wszyscy budowali domy. Nagle na rynku pojawiły się różnego rodzaju materiały, które można było wykorzystać do budowy. Wiele osób na wsi we własnym zakresie wytwarzało choćby pustaki. Doświadczenie zdobyte podczas pracy w mieście, na budowie, ludzie przenosili na swoje podwórka. Sami konstruowali maszyny do wyrabiania cegieł i budowali z tego domy.

Pojawiały się również wspólne inicjatywy, jak np. budowa remizy Ochotniczej Straży Pożarnej. Ów akt nazywany jest dalej czynem społecznym, pozbawiony jest jednak negatywnej konotacji. Mamy do czynienia z formą samoorganizacji, która niesie za sobą poczucie dumy. We wsi Broniów istnieje szkoła państwowa wybudowana w dużej mierze w duchu samoorganizacji. Ten duch do dziś nie wygasł, cały czas trwają różnego rodzaju prace, które wymagają współdziałania np. ze strony koła rodziców. Widać wyraźnie, że nie mamy tutaj do czynienia z typową opozycją między „nasze”, a „państwowe”.

W trakcie badań często napotykałem na przykłady niezwyklej pomysłowości. Okazywało się, że system centralnego ogrzewania każdy z gospodarzy konstruował na własną rękę, był to autorski system techniczny. Z mojego punktu widzenia najważniejszy jest zaś fakt, że ta aktywność ma charakter społeczny albo uspołeczniony. Ochotnicze straże pożarne, koła gospodyń wiejskich, zespoły pieśni i tańca oraz wiejskie kluby sportowe – u źródeł ich funkcjonowania jest współdziałanie. Część strażaków z Broniowa chce np. przemurowywać strażnicę – są to często murarze, którzy

pracują w całej Europie. Nazywam ich lokalnymi społecznikami, którzy dążą do organizacji życia wokół lokalnej świetlicy. Kilka lat temu zrobiliśmy tam wystawę pt. „Historia broniowskiej myśli socjologicznej”. Były to sylwetki pięciu mieszkańców Broniowa, którzy chcieli podzielić się własną refleksją społeczną na temat tego, co się dzieje w ich rzeczywistości, jak się organizować, jak dbać o to, co wspólne. Okazało się, że każdy z nich produkuje własne metafory życia społecznego, własne formy myślenia o tym, co społeczne, a co osobiste, własne wyobrażenia na temat pewnej utopii.

Niezwykłą postacią jest Elżbieta Szewczyk, która opowiadała mi, jak ważnym elementem dla mieszkańców tej przeludnionej wsi, gdzie wiele osób utrzymuje się z zajęć pozarolniczych, była produkcja mleka. To mleko odstawiane regularnie do skupu istniało jako dowód, że wieś żyje, że w razie potrzeby może się samoorganizować. Dla odmiany zachwaszczone i leżące ugiorem pola funkcjonują w lokalnej symbolice jako dowód nieobecności utopii.

Bugan/Mongolia

Mam na myśli budowanie sieci społecznych, znajomości, które później przekładają się na szczęśliwy obrót spraw w biznesie

Przenieśmy się teraz do Mongolii. Tam również mamy do czynienia z sytuacją potransformacyjną. Na południowych stokach Ałtaju, tuż przy granicy z Chinami, leży miejscowość Bugan. Wioska zмага się z migracją bugańczyków, czyli Turgutów, do stolicy Mongolii Ułan Bator. Ci migrujący bugańczycy są drobnymi biznesmenami i rozwijają w mieście swoje przedsiębiorstwa handlowe. W samej wiosce wiele osób odchodzi od tradycyjnych zawodów pasterskich i zaczyna prowadzić działalność handlową, głównie na granicy chińsko-mongolskiej. Ich powodzenie w dużej mierze zależy od zaufania, polega na budowaniu więzi rodzinnych oraz nieformalnych, na obchodzeniu

Po pewnym czasie ta grupa bugańczyków zbudowała w Ulan Bator niewielki blok służący częściowo jako biura dla ich firm, ale również jako miejsce, gdzie można przyjąć swoją rodzinę, albo jako stancja dla ich przyjaciół z wioski, którzy przyjechali do stolicy na studia. Tak właśnie rozwinęły się wśród nich idee działania społecznego. Co istotne, Bagan stał się dla tych biznesmenów miejscem, gdzie można czcić swój *nutak*. *Nutak* to miejsce pochodzenia, ściśle związane z duchowością – tam odzyskuje się siły życiowe, tam odwraca się fortuna. Istnieje tradycja zabierania ziemi z rodzinnej wioski i przechowywania jej w małych woreczkach. Ci, którym się powiodło, zaczynają więc działać na rzecz swojej społeczności, pomagają potrzebującym, organizują święta, wyścigi koni, współpracują z miejscowymi mnichami, celebrują lokalne bóstwa i duchy opiekuńcze. Cały czas i na różne sposoby próbują angażować znajomych ze swojej wioski. Ogromną rolę odgrywają również więzi zbudowane w czasach szkolnych. Wielu z biznesmenów, o których mówię, to uczniowie z jednego rocznika albo nawet jednej klasy. Ich firmy często opierają się na tych znajomościach. Obecne jest między nimi też coś, co można nazwać zdrową rywalizacją o prestiż w grupie – jeśli jeden zbuduje park lokalnej chwały, to drugi natychmiast chce sfinansować wyścigi. Prestiż nie jest tutaj jednak właściwym określeniem. Mam na myśli budowanie sieci społecznych, znajomości, które później przekładają się na szczęśliwy obrót spraw w biznesie.

Wszystkie te działania sprawiają, że ludzie nabierają wiary we własne siły, napędzają lokalną społeczność, umożliwiają rozwój nie tylko członkom ich rodzin. Ta forma pomocy jest może mniej konkretna i mniej uchwytna niż działalność oficjalnych organizacji i międzynarodowych instytucji stymulujących rozwój, ale jej znaczenie dla lokalnego rozwoju jest niepomiarne większe. Rzeczywistość zmieniają właśnie tego typu nieformalne grupy. Ich logiki rozwojowe, kolektywna przedsiębiorczość nastawiona na nieformalność, na obchodzenie prawa, na wspólnotę, funkcjonuje jako idiom współpracy pasterskiej. Jego mechanizmy opisywał już m.in. polski etnograf Sławoj Szymkiewicz oraz Brytyjczyk David Smith.

Przemysłać rozwój na nowo

Omawiane przeze mnie przykłady miały wskazać na istotne, choć czasem przemilczane elementy myślenia rozwojowego oraz aktywizmu społecznego. Paul Sillitoe, współautor pracy *Participating in Development*, stwierdził, że w tych wypadkach mamy do czynienia z momentem subwersywnym, wywrotowym. Nasz sposób myślenia o rozwoju jest bowiem mocno powiązany z teologią, wiedzie z punktu A do punktu B, zanurzony jest w wizji czasu uformowanej przez chrześcijaństwo.

Nowoczesne organizacje zajmujące się pomocą rozwojową chętnie by oczywiście skorzystały z doświadczeń wspólnot lokalnych, problem jednak w tym, że produkują one własne idiomy rozwojowe. Lokalne formy rozwoju przeciwstawiają się bowiem dominującym logikom procesów rozwojowych i polityce tzw. trzeciego sektora. Przeciwstawiają się wreszcie dominacji dyskursów rozwojowych strategii postkolonialnych, ale również ideom normatywnym społeczeństwa obywatelskiego. Na podstawie omówionych przykładów widać, że społeczeństwo obywatelskie powstawało i powstaje samorzutnie, np. w Polsce w latach siedemdziesiątych lub we współczesnej Mongolii. Sztuką jest je dostrzec. Wróć jeszcze na chwilę do idei rozwoju. Nie musi to być przecież, jak sobie czasem wyobraża świat zachodni, linia wiodąca z punktu A do punktu B. Myślę, że coraz wyraźniej widać to, o czym pisał James Fergusson w artykule *Anthropology and its Evil Twin* („Antropologia i jej zły brat bliźniak”). Ów zły brat bliźniak to właśnie rozwój, idea rozwoju ma bowiem w sobie coś diabolicznego, jest formą opresji, formą dominacji kulturowej. Z drugiej strony chodzi jednak o to, by zmieniać warunki życia ludzi. Pytanie brzmi, jak to robić, by nie wpaść w sidła, o których przed chwilą mówiłem.

Chciałbym zakończyć sformułowaniem, które pojawia się u Émile'a Durkheima. Jest ono niezwykle ważne zarówno z punktu widzenia Broniowa w Polsce, jak i Bugan w Mongolii.

Durkheim pisze, że ludzie nie czekali na pojawienie się nauki społecznej, by wytworzyć idee prawa, moralności, rodziny, państwa, a nawet społeczeństwa, ponieważ bez tych idei mogli się w życiu obejść.

Debata

Pytania od publiczności:

Czy bierze pan pod uwagę, że ta oddolna mobilizacja, o jakiej pan mówi, może mieć również charakter regresywny, że nie zawsze musi być postępową? Łatwo przecież wyobrazić sobie oddolne mobilizacje w polskim wariantcie np. przeciw farmom wiatrowym albo odnawialnym źródłom energii.

Chciałbym zapytać Michaiła Akulowa o perspektywy dla Kazachstanu. Z jednej strony, ze względu na bogactwa naturalne, prawdopodobne jest powtórzenie w Kazachstanie scenariusza wenezuelskiego. Drugą możliwością jest pójście drogą rosyjską, ale istnieje też trzecie wyjście. Otóż jak wiadomo, Chiny odbudowują jedwabny szlak i pański kraj w ten projekt się wpisuje. Która z tych dróg wydaje się panu najbardziej prawdopodobna?

Tomasz Rakowski: Odpowiadając, zacznę od stwierdzenia, że metodologia antropologii w ogóle jest tak zbudowana, aby badać tych, których lubimy i z którymi się zgadzamy. Oczywiście natknąłem się jednak na elementy negatywnej mobilizacji. Ci biznesmeni z Mongolii nie są typem dobrego wujka – w ich grupie obecna jest przecież przemoc jako nieodłączny element rozgrywek biznesowych. Bez wątpienia mamy zatem do czynienia z pewnego rodzaju ambiwalencją, z odchyleniem w kierunku myślenia nacjonalistycznego. Myślę, że antropologia potrzebuje wypracować metodologię, która pozwoli wyłapać te momenty, kiedy dzieje się coś niepokojącego. Musi pojawić się coś, co George Marcus nazwał etnografią

wielostanowiskową i za której pomocą będziemy mogli zbadać, jak migrują elementy przemocy, w których momentach się pojawiają i gdzie mają swoje źródło. To jest coś więcej niż tylko odkrywanie lokalnych zasobów kulturowych – mamy tutaj do czynienia z kwestią poznawczą, z rozpoznaniem innej logiki, przy założeniu, że może być ona jednocześnie zła i dobra. Sam wiele czasu poświęciłem na badanie ideowych, propagandowych dokumentów w Buganie w Mongolii. W Polsce były to np. lokalne programy rozwojowe gminy. One mają swoją poetykę, swój dyskurs, swoją formę, łączą się też z pewnego rodzaju lokalnymi frakcjami ciał społecznych, lokalnych elit. Uważam, że trzeba się im przyglądać ze szczególną uwagą, bo to one są miejscem, gdzie wykuwa się to, co lokalne.

Michail Akulow: Moim zdaniem nostalgia za dawnymi czasami nie odgrywa wielkiej roli w Kazachstanie. Historia służy jako uzasadnienie pędu do modernizacji. Kazachska forma utopii wpasowuje się w paradygmaty sowieckie, stalinowskie. Nowoczesność w tym wydaniu jest bardzo kontrowersyjną kwestią, bo z jednej strony mamy chęć modernizacyjną w dziedzinie technologii, ale już na gruncie społecznym to nie jest takie oczywiste. Do tego dochodzi gigantyczna emigracja z obszarów wiejskich do miast. W 2014 roku po raz pierwszy w historii populacja miejska przewyższyła populację wiejską. Razem z ludźmi migrują ich wartości. Dla nich zaś modernizacja jest pustym pojęciem. Przyszłość pokaże, czy po odejściu Nazarabajewa ten impet modernizacyjny pozostanie. W każdym razie wolalbyśmy oprzeć się pokusie wypowiedziania jakichkolwiek prognoz.

Dwie utopie

Pierwszą utopią, o której chcę mówić, jest utopia Solidarności. Ów bunt w imię wartości miał odbudowywać i rzeczywiście odbudował (choć tylko na chwilę) godność osobistą. Strajk w Stoczni Gdańskiej wyznacza bardzo ważny moment rewolucji kulturalnej – pojawiła się wówczas nadzieja, że uda się spłaszczyć hierarchię zbudowaną wokół języka. Po stronie robotniczej w stoczni pojawiło się ryzyko dla wartości, które uruchomiło uniwersalny język w kategoriach wartości „dobro – zło”, „prawda – kłamstwo”. Kiedy byłam w Stoczni, z jednej strony zirytowała mnie atmosfera święta wynikająca z poczucia, że ludzie się wewnętrznie odbudowują. Nie wierzyłam, że ów proces może przebiegać tak błyskawicznie. Z drugiej strony w swojej książce o Solidarności nie doceniłam skali mobilizacji wokół wartości. Drugą, nie mniej fascynującą utopią, była utopia strony komunistycznej. Polegać ona miała na wprowadzeniu głębokiej korekty do komunizmu, podjęciu prób jego racjonalizacji, ale wciąż w języku ortodoksyjnej ideologii i monopolu władzy.

Wartość mitu

Choć skrajnie odmienne, owe utopie mają cztery punkty styczne. Po pierwsze – obie odwołują się do wartości dodanej mitu. Solidarność – do mitu zniesienia społecznej (kulturowej) hierarchii, dzięki temu, iż bunt w imię wartości wyniósł je do roli abstrakcyjnego języka protestu, nieobecnego wcześniej ze względu na ograniczone kompetencje w komunikowaniu się. Wierzoło w możliwość utrwalenia uzyskanej w ten sposób godności poprzez jej kultywowanie we własnej, wydzielonej z systemu, przestrzeni.

Zaś strona komunistyczna wciąż odwoływała się do własnego zmitologizowanego statusu bycia jedynym podmiotem historycznym i substytutem niekompletnego „proletariatu”. Substytutem, który samoograniczając się i otwierając na głos społeczeństwa, zrationalizuje rządy, ale wciąż zachowa pełnię władzy.

Oba założenia okazały się mitem. Racjonalizacja decyzji w komunizmie, niemożliwa bez rynku i obiektywizacji ekonomicznego sensu języka używanego w gospodarce (ceny, koszty), nie nastąpiła. I dlatego władza komunistyczna zdecydowała się na kolejny krok odgórnej rewolucji: kapitalizm polityczny i uwłaszczenie nomenklatury. Wciąż pielęgnując złudną nadzieję na zachowanie kontroli. W wypadku Solidarności zaś utrwalenie godności przez posiadanie własnej, wydzielonej strefy (tak rozumiano wolność) i uaktywnienie języka abstrakcji do roli języka protestu też okazało się mitem. Utrwalenie owej zdolności mówienia wymagało polaryzacji (jako szczególnego wehikułu uczenia się). A to też, podobnie jak wcześniejsza lokalność i konkretność protestu, okazało się na dłuższą metę

pułapką. Rewolucja kulturowa nigdy się więc nie dokonała, bo wymaga zdobywania wiedzy. Taki projekt – przerwany przez stan wojenny – zapoczątkowano we Wszechnicach Solidarności. Awans robotników w sferze artykulacji okazał się więc połowiczny. Dziś PiS pokrętnie nawiązuje do tego wątku, oferując spłaszczenie hierarchii przez ataki na autorytety i tworzenie nowej elity. Jest to jednak nie tylko sprzeczne z ideałami Solidarności, ale ma wymiar partyjniacki, a nie – kulturowy.

Utopia Solidarności i utopia władzy komunistycznej odzwierciedlaty historyczny podział na Zachód - Wschód

Język wartości

Drugie podobieństwo obu utopii to fakt, iż obie odnosiły się do sfery języka. A raczej – artykulacji, zdolności mówienia, które by wyrażało nie tylko interesy, ale też złożoność świata. Dla

robotników zniwelowanie hierarchii miało oznaczać przełamanie przepaści w sferze kulturowej. Dla aparatu komunistycznego racjonalizacja systemu wymagała wyrażenia i wysłuchania argumentów społecznych. Wyrażenia ułomnego, ale popartego prawem do strajku. Nastąpiło zderzenie tych dwóch stron: z jednej strony uderzająco głębokie podejście strony robotniczej, podnoszące problem godności jako warunek dla funkcjonowania sumienia. Niezwykle istotna była zdolność dostrzeżenia czegoś więcej niż tylko problemy konkretne i mówienia o nich innym niż dotąd językiem. Bez wątplenia widać tutaj wpływ Jana Pawła II, który podczas wystąpienia w Gdańsku pokazał, że można posługiwać się językiem wartości moralnych. Z drugiej strony byli ludzie partii, dla których język wartości niemal nie istniał. Trudno im było wyobrazić sobie, że na ich fundamencie może powstać ruch społeczny mobilizujący miliony ludzi. Trzecie podobieństwo utopii solidarnościowej i partyjnej wynikało z tego, iż obie – nieświadomie – były zakorzenione w tej samej (kluczowej dla polskiego katolicyzmu, choć inaczej interpretowanej przez każdą ze stron) tradycji tomistycznej. W wypadku Solidarności była to interpretacja zachodnia post-augustiańska, odwołująca się do podmiotowości i niezbywalnej godności osoby ludzkiej. Dla strony komunistycznej – interpretacja zapośredniczona (podobnie jak tradycja bolszewicka) przez konstrukt, który określam mianem bizantyjskiego nominalizmu, oparty na gnostycyzmie (z aprioryczną wiedzą stanowiącą tytuł do władzy) i ontologii hipostazy (z wolą i konfliktem jako mechanizmami wydobywającymi dopiero „właściwe istnienie”). Piszę o tym szerzej w innym miejscu¹⁰, tu tylko chcę podkreślić, iż utopia Solidarności i utopia władzy komunistycznej odzwierciedlały historyczny podział Zachód – Wschód. Po czwarte obie utopie, każda na swój sposób, uruchomiły ewolucyjny proces, który po latach doprowadził do końca komunizmu. Strona komunistyczna uruchomiła ów proces,

Stan wojenny nie tylko podzielił robotników, ale wepchnął ich znowu w otchłań milczenia

podejmując wysiłki, aby wyjść z sytuacji heglowskiego pozoru¹¹. Uznanie przez komunistyczne władze Solidarności miało znieść tę lukę (dostarczyć wiedzy o realiach) przy zachowaniu ciągłości. Solidarność odmówiła jednak wzięcia odpowiedzialności za sytuację, której nie mogła kontrolować. Ograniczyła się do spraw socjalnych i reaktywowania tradycji. Stąd retoryczne (rozpaczliwe) pytania Mieczysława Rakowskiego: kto w Polsce

może stać się podmiotem reform? I odpowiedź: tylko uwłaszczony aparat mający ekonomiczny interes w prawnym zagwarantowaniu wydzielonych praw własności. A równocześnie – jak uważano – wciąż kontrolowany przez komunistyczną elitę. Co nie zapobiegło temu, iż stał się on faktycznie aktorem zainteresowanym wyjściem poza komunizm. Choć, paradoksalnie, formuła kapitalizmu politycznego tworząc

interes w zmianie, równocześnie podnosiła koszty transakcyjne owej zmiany, bo aparat wyłuskiwał tylko najbardziej atrakcyjne fragmenty gospodarki i bogacił się, przerzucając część kosztów na państwo.

Geopolityka

Analiza końca komunizmu i pojawienie się dwóch wspomnianych wyżej utopii jest okazją do dalszych, dwutorowych badań. Z jednej strony chodzi o kontekst globalny, a ściślej – o sytuację wojskową w Europie. Groźba konfliktu zbrojnego¹² (biorąc pod uwagę sowiecką strategię „obrony przez atak”) wiązała się zdaniem Moskwy ze wznowieniem buforowego statusu Polski (relokacja wojsk Paktu Warszawskiego, możliwość wprowadzenia na jej terytorium nowych sił bez wypowiedzania wojny).

11 „Ontologia socjalizmu” (podziemne wydanie Krytyki, 1987), także – angielskie (Oxford – Clarendon Press) i wyd. WSB – Nowy Sącz

12 J. Staniszkis, „Post-Komunizm. Próba opisu”. Rewolucja Wojskowa, wyd. Stowo-Obraz-Terytoria, 2001

Serie strajków odbywających się latem 1980 roku i patriotyczna postawa Solidarności były sygnałem (czy zamierzonym?) dla Moskwy, że wprowadzenie dalszych dywizji sowieckich pod granicę zachodnią Polski napotka opór społeczny. Z drugiej strony pogłębienia wymaga wątek cywilizacyjny. Wyraźne echo bolszewickiej struktury myślenia w pragmatycznych racjonalizacjach i wcale nieortodoksyjnych poczynaniach władz komunistycznych podpisujących porozumienia w Szczecinie i w Gdańsku widać było w przekonaniu, iż to konflikt prowadzi do przemian w klasie robotniczej. Ale równocześnie pojawiły się elementy nowe, wykraczające poza bolszewizm: tęsknota do empirycznej weryfikacji własnych poczynañ (z reaktywacją „drugiej strony”), odrzucanie wschodniej formuły „prawdy egzystencjalnej” (czyli zgodności działań z apriorycznymi założeniami), odchodzenie od ideologicznej wizji przyszłości jako jedynego usprawiedliwienia aktualnych działań i rosnąca podejrzliwość wobec bolszewickiej praktyki odwracania związków przyczynowych w historii i tzw. „przeskakiwania etapów”. Równocześnie jednak nieustanne używanie ultrabolszewickich pojęć: niedokonana przemiana klasy robotniczej w proletariąt i konieczność jego substytucji przez partię komunistyczną (choć ewidentnie wątpiono w skuteczność tego manewru) z potrzebą negocjowania z przedstawicielami realnej, choć według ideologii „niekompletnej” klasy robotniczej. A potem, po rozczarowaniu Solidarnością – faktycznie rewolucyjny projekt zmian własnościowych. Uruchomienie rynku i przyzwolenie aparatu (przekształconego w kapitalistów) na abdykację PZPR-u. Czy był to eksperyment obserwowany przez cały obóz krajów komunistycznych? Eksperyment odwracający czas, manipulujący historią, realizujący zalecenia marksizmu o relacji między bazą i nadbudową i traktujący gruntowną zmianę jako jedyny sposób zdobycia kontroli nad gospodarką (niemożliwej przy własności kolektywnej) i – być może – zachowania też władzy politycznej przez tzw. drugi szereg.

Utopie nieudane

Opisywane tu dwie utopie stanowiły kamienie węgielne wychodzenia z komunizmu. Utopii aparatu partyjnego z roku 1980 nie udało się zrealizować. Jak już wspomniałam, część tego środowiska dążyła do korekty komunizmu, słowem, chciała jakoś zracjonalizować ten absurd. Zdawali sobie bowiem sprawę, że to jest absurd – że rozmawiają sami ze sobą. Ich utopia polegała więc na chęci – w bardzo ograniczonym i kontrolowanym stopniu – dopuszczenia do dialogu części środowiska robotniczego, po to aby zyskać jakiś obraz rzeczywistości. Nie zdawali sobie jednak sprawy, że rozpoczęli w ten sposób demontaż komunizmu.

Przegrała również utopia robotników. Stało się tak, ponieważ nie udało się zbudować rzeczywiście solidarnego społeczeństwa. Sprawa godności odzyskanej dzięki ryzyku dla wartości też właściwie się nie utrwaliła. Dzisiejsza Solidarność unika, a nawet lekceważy wymiar symboliczny. Nie wierzy politykom i zawiera taktyczne sojusze. Współpracuje w imię skuteczności z OPZZ, używa Komisji Europejskiej w walce ze śmieciówkami. Zdaje sobie sprawę ze skali tego, co nazywa się wyzyskiem, jak obniżyły się standardy BHP itd. To są ludzie, którzy są związkowcami i świadomie dystansują się od tradycji nieudanej rewolucji kulturalnej, tej utopii pierwszej Solidarności. Nie udało się również Solidarności spowodować ruchu w strukturze społecznej. W tej chwili jest ona zafiksowana w sposób jeszcze bardziej sztuczny, tzn. niewynagradzający kompetencji. Nie przetrwał również zarysowany w sierpniowych postulatach wątek dotyczący wolności słowa (a więc i wolności wewnętrznej): widać to w braku reakcji obecnego szefa Solidarności na poczynania PiS-u. W 1980 roku nie podjęto również projektów reform systemowych z obawy przed wzięciem odpowiedzialności. Nawet wizje akcjonariatu pracy oraz samorządów pracowniczych nie wzbudziły zainteresowania Solidarności. W końcu, przed stanem wojennym, widoczna była dwoistość. Elity Solidarności epatowały



radikalizmem dyskursu, a ludzie dolnego szczebla hierarchii szukali praktycznych rozwiązań, by popchnąć zmiany dalej (m.in. ów „aktywny strajk”).

Stan wojenny i wymuszone lojalności (odbierające podpisującym poczucie racji moralnej) nie tylko podzieliły robotników, ale wepchnęły ich znowu w otchłań milczenia. Uruchomienie abstrakcyjnego języka (gdy wartości ułatwiały wyrażenie interesów) było bowiem możliwe tylko wtedy, gdy dla owych wartości ryzykowano. Utrata przekonania, że ma się prawo do ich używania i zwątpienie, czy wciąż jest się po stronie dobra, zakończyło kulturalną rewolucję Solidarności.

Największą porażką nie jest jednak sam upadek utopii Solidarności. Największą porażką jest to, że nie przetrwała zdolność mówienia abstrakcyjnym językiem wartości. Ta zdolność niestety zniknęła, kiedy skończył się strajk. I nikt nie umiał przekazać młodym ludziom, swoim dzieciom, co się wydarzyło tam, na Wybrzeżu. Powstała luka milczenia. W tej chwili do Centrum Solidarności w Gdańsku przychodzi wiele młodych ludzi, rodzin z dziećmi. Ważne, abyśmy umieli z nimi o tym rozmawiać, mówić o tych wartościach bez poczucia pretensjonalności. Pewne słowa wydają się nam teraz nie na miejscu, ale trzeba przełamać to poczucie, bo potrzeba dowartościowania, mówienia o wartościach, potrzeba godności i spłaszczenia hierarchii jest nadal w środowiskach robotniczych ogromna. Minęło 36 lat, a my ciągle jesteśmy im to winni.

Debata

**W latach dwię-
ćdziesiątych
język, jakim
posługiwała się
Solidarność stał
się czymś bardzo
abstrakcyjnym**

Leszek Jażdżewski: Co roku zadaję sobie pytanie, dlaczego 31 sierpnia, w rocznicę podpisania porozumienia w stoczni, nie włączamy syren na ulicach. Słyszymy je za to co roku w rocznicę Powstania Warszawskiego. Mam wrażenie, że choć Solidarność pobudzała i pobudza wyobraźnię intelektualistów, to ów ruch społeczny jest jak ten olbrzym, który przeszedł przez Polskę, ale nie pozostał po nim nawet ślad stopy na trawie.

Łatwiej jest mi sobie wyobrazić, że w Polsce było Powstanie Warszawskie niż cud Solidarności. Pamięć o powstaniu jest żywa, celebrowana, wykorzystywana w bieżącej walce politycznej. Ta pamięć wydaje się zrozumiała i przystępna. Jednym potrzebną do ustanowienia mitu założycielskiego, innym do określenia romantycznej wizji Rzeczypospolitej. Na temat sensu Powstania Warszawskiego czytamy niezliczone polemiki. Tymczasem Solidarność wydaje się ani żywa, ani aktualna. Dlaczego?

Największą przysługę Solidarności oddał generał Wojciech Jaruzelski tym, że wprowadził stan wojenny. Powszechna ocena tego wydarzenia jest jednoznaczna: stan wojenny zniszczył ten piękny mit. Gdyby jednak nie on, to można przypuszczać, że mielibyśmy o Solidarności dużo gorsze wspomnienia, niż mamy. Cezura, jaką był stan wojenny, sprawiła, że Solidarność stała się rodzajem motyla, który raz widziany więcej się już nie pojawił. Wydawać by się mogło, że doświadczenie roku 1980 w jakiś sposób spłynęło po nas jako po narodzie. A może po prostu okazało się nieadekwatne? Może wspólnota, jaka się wówczas

zawiązała, była możliwa tylko w ściśle określonych warunkach, ponieważ jej siła zwrócona była przeciw autorytarnej władzy. Dodatkowo w momencie, kiedy ludzie Solidarności dostali mandat do rządu po roku 1989, okazało się, że nawet nie próbują nawiązywać do dawnych haseł solidarnościowych.

Mit tamtej Solidarności z jakichś względów okazał się za słaby, by chcieć go wykorzystać do czegokolwiek innego, niż to już zrobiono. Ów mit dał legitymizację do tego, żeby negocjować przy Okrągłym Stole z władzą. Być może była to cena, jaką Solidarność zapłaciła za ten wymiar praktyczny, który potem został realizowany. Sztandar Solidarności został wykorzystany w celu dokonania transformacji w Polsce, ale przemiany, które nastąpiły, stały w głębokiej sprzeczności z zasadami, wokół których ten ruch się organizował. Widocznie była to cena, którą trzeba było zapłacić.

Jarosław Marek Rymkiewicz domaga się, by Powstanie Warszawskie, ofiara z krwi, odkupienie, było mitem założycielskim nowej Rzeczypospolitej. Tymczasem Solidarność właśnie została złożona w ofierze, została złożona przez tych, którzy byli jej współtwórcami. Na tym został ufundowany kompromis okrągłostołowy i III Rzeczypospolita. W latach dziewięćdziesiątych z kolei język, którym posługiwała się Solidarność, ta sfera wyobrażeń, odwołania do tej wspólnoty godnościowej stały się czymś bardzo abstrakcyjnym.

Po tym wszystkim, co się stało, mamy poczucie, że utraciliśmy możliwość budowania czegoś bardzo autentycznego, czegoś bardzo własnego. Ale czy Solidarność jako punkt odniesienia jest dziś zupełnie martwa? Czy nad przysłowiowym „grobem” Solidarności możemy odprawić trochę inne rytuały niż te czynione przy okazji naszych narodowych klęsk lub zwycięstw? Być może poświęcenie utopii w imię pewnej rzeczywistości jest dowodem głębokiej dojrzałości elit i społeczeństwa?

Warto zauważyć, że nastały czasy, kiedy wokół nas powstaje coraz więcej ruchów odwołujących się do apolityczności w rozumieniu właśnie solidarnościowym. Powstają one w całej Europie w kontrze do populizmu. Ci, którzy im przewodzą, powinni

mieć świadomość ograniczeń, muszą wiedzieć, że jeśli usiądą do stołu, a stawką będzie prawdziwa władza, być może będą zmuszeni złożyć w ofierze samych siebie razem z ruchem, jaki reprezentują.

Krzysztof Mazur: Od dawna przyglądam się Solidarności z perspektywy myśli politycznej. Patrzę na nią nie tyle jako socjolog, co bardziej jako filozof polityczny. Z tej perspektywy Solidarność ma ogromny potencjał utopijny – jest to jednak utopia praktyczna. Moim zdaniem tamta Solidarność podpowiada dzisiaj światu zachodniemu, co powinno nastąpić po erze postmodernizmu. Postmodernizm, jak wiemy, ustanowił w życiu publicznym przekonanie, że istnieją tylko małe narracje. Nie ma wielkich narracji, nie ma jednego fundamentu łączącego wszystkich uczestników życia publicznego. Zaś Solidarność starała się ustanowić pluralizm idei, pluralizm różnych koncepcji. Nie ustanowić go jednak na relatywizmie, ale na pewnych konkretnych fundamentach moralnych.

Pozwolą państwu, że podzielę się pewną refleksją. Napisałem doktorat na temat Solidarności – cztery lata, 500 stron. Proszę sobie wyobrazić, jak bardzo byłem sfrustrowany, kiedy główne przesłanie mojej pracy odkryłem w eseju Ludwika Dorna z 1981 roku. Chodzi o tekst *Solidarność jako ruch ideowy* – bardzo go państwu polecam. W skrócie Dorn mówi, że to, co nas łączy, nas jako członków Solidarności, to wiara w pewne uniwersalne wartości, na których chcemy budować przyszłe życie publiczne. Wiemy jednak, że te wartości mają charakter ogólny i w różny sposób się konkretyzują. Ich realizacja nie powinna być więc ideologiczna, nie powinien istnieć jeden sposób realizacji tych wartości, powinna za to zaistnieć antydogmatyczność w rozwiązaniach.

Świetnym przykładem na to, co pisał Dorn, był dokument z 1981 roku przyjęty na zjeździe Solidarności. Ów dokument traktował o reformie gospodarczej. Nakreślono w nim trzy warianty wyjścia z kryzysu: konserwatywny, bardziej radykalny i idący w kierunku bardzo głębokich zmian. Zauważ my:

jedynie ruch, który ustanawia antydogmatyczność myślenia w rozwiązaniach, może sobie pozwolić na powiedzenie, że ma trzy warianty rozwiązania aktualnych problemów gospodarczych. Bez sensu jest spór, który toczył się w latach dziewięćdziesiątych i później, czy Solidarność była bardziej konserwatywna, bardziej socjaldemokratyczna, czy bardziej liberalna. Solidarność przyznała sobie prawo do tego, by być każdą z nich, czerpać z każdej z tych doktryn tyle, ile trzeba do rozwiązania konkretnego problemu. Myślę, że nikt wówczas nie myślał w kategoriach doktryn politycznych. Nikt nie zastanawiał się, z katalogu jakich rozwiązań politycznych czerpie, bo po prostu nikt tych myślicieli politycznych nie czytał. Fundamentem było doświadczenie. Tutaj dygresja – kwestię, o której mówię, świetnie pokazuje wywiad Lecha Wałęsy z Orianą Fallaci, w którym ona go pyta: „Lechu, jesteś luksemburczykiem czy bardziej socjaldemokratą, a może bardziej chadekiem?”. (To takie kategorie, które były wtedy modne). A on mówi: „Mnie takie kategorie nie interesują. Mnie interesuje tylko dobro i zło. Jak coś jest dobre, to tak, a jak coś jest złe, to tego nie chcemy promować”. Wydaje się, że to jest populizm. Ale moim zdaniem to nie jest populizm, to jest właśnie myślenie w kategoriach tego, co nas łączy.

Na koniec chciałbym powiedzieć państwu, na czym moim zdaniem poległo solidarnościowe przekroczenie oświecenia. Istnieje siedem cech, które wyraźnie odróżniają myślenie solidarnościowe od paradygmatu oświeceniowego, zwłaszcza oświecenia francuskiego.

Po pierwsze – oświecenie proponowało koncepcję racjonalności opartej na tym, co empiryczne i co matematyczne. Czyli tylko to, co jesteśmy w stanie zaobserwować zmysłami i tylko to, co jesteśmy w stanie policzyć, jest prawdą. Solidarność mówiła: nie. To, co poznajemy na gruncie moralnym, etycznym, to, co poznajemy intuicyjnie, też jest prawdziwe. Jest to więc odrzucenie scjentyistycznego myślenia, scjentyistycznej kategorii racjonalności.



Po drugie – według oświecenia człowiek jest po prostu bardziej skomplikowanym organizmem biologicznym. Solidarność także to przekreśliła, ustanawiając w centrum kategorii godności. Godności, która wykracza poza to, co biologiczne.

Po trzecie – przekroczenie myślenia w kategoriach indywidualizm vs solidarność. Solidarność bardzo mocno podkreślała, że tylko we wspólnocie człowiek może być indywiduum. A wspólnota musi być oparta na indywiduach. Jednym słowem – jednostka i wspólnota muszą się gdzieś połączyć. Nie możemy absolutyzować żadnej z tych perspektyw, stąd kluczowa kategoria Solidarności, która jest tak naprawdę ustanawiana przez moralny akt – jedni drugich ciężary noście. Solidarność łączy kolektywizm i indywidualizm w jedno.

Czwarty element – oddzielenie moralności od polityki. Oświecenie ustanawiało sferę publiczną jako wolną od moralności. Wolną najpierw od religii, potem w ogóle od moralności w kategoriach rozwiązywania problemów społecznych. Solidarność odrzuca takie myślenie, mówiąc, że sfera polityczna, sfera publiczna jest zakorzeniona w aksjologii, więc nie można oddzielać moralności od polityki.

Piąty element – odrzucenie metafizyki. Oświecenie francuskie chciało przez poznanie naukowe i oświecenie umysłu uczynić religię niepotrzebną, ewentualnie zepchnąć ją do sfery prywatnej. Solidarność mówiła – nie, religia, metafizyka ma swoje ogromne znaczenie w kwestii fundowania życia społecznego.

Szоста kategoria to kategoria postępu. Na niej ufundowane jest myślenie oświeceniowe: jesteśmy w stanie swoim naukowym poznaniem odkryć obiektywne prawdy rozwoju życia społecznego, które mają charakter deterministyczny. Solidarność mówiła – to jest nieprawda, życie społeczne jest oparte na wolności, a nie na determinizmie. Myślenie w kategoriach postępu jako czegoś koniecznego jest po prostu niezgodne z naszym doświadczeniem.

Po siódme – oświecenie ustanawiało myślenie o życiu publicznym jako o czymś, co może być przedmiotem inżynierii społecznej, że społeczeństwo da się plastycznie kształtować. Tego typu myślenie było obce Solidarności. Podkreślała ona za to oddolnie kształtowanie się pewnych postaw, których nie powinno się narzucać odgórnie.

Dlaczego Solidarność tak zdecydowanie odrzucała myślenie oświeceniowe? Wszystkie siedem elementów, jakie wymieniłem: ta racjonalność, materializm antropologiczny, kolektywizm, to oddzielenie moralności od polityki, odrzucenie metafizyki, myślenie w kategoriach postępu, inżynieria społeczna, to nic innego, jak główny kościół myślenia komunistycznego. Komunizm dla działaczy solidarnościowych był dzieckiem oświecenia. W tym kontekście pozwolę sobie nie zgodzić się z profesorem Staniszkis. Moim zdaniem Solidarność chciała na tym podstawowym fundamencie odrzucić komunizm, nie zaś dokonać jakiegokolwiek korekty w ramach myślenia komunistycznego.

Uważam, że dziś świat zachodni bardzo potrzebuje takiego myślenia, w którym jest miejsce na wartości, a zarazem ustanowienie wolności do tego, żeby szukać realizacji tych ogólnych wartości w sposób bardzo różny. Czerpać z różnych tradycji, szukać wielu rozwiązań i być nastawionym na cel, na pragmatyzm, a nie na jakieś myślenie ideologiczne. W tym sensie uważam, że Solidarność ma ogromny potencjał utopijny.

Jadwiga Staniszkis: Po pierwsze – nie wydaje mi się, by komunizm był dzieckiem oświecenia. Odwrotnie – można nawet pokazać związki pomysłów Marksa z czymś, co nazywam nominalizmem bizantyjskim. Myślę też, że te elementy, które pan określa jako nieoświeceniowe były głęboko wschodnioeuropejskie. W Rosji też nie było oświecenia. Jeżeli się odróżni nominalizm zachodni, w którym wysiłkiem społecznym przez instytucje buduje się korespondencję – nie zgodność, ale korespondencję – między światem pojęć a światem działań, to w tej całej wschodniej konstrukcji, którą nazywam nominalizmem bizantyjskim, istnieje również założenie dwoistości.

W przypadku Solidarności nastąpiło zderzenie z ograniczoną racjonalnością aparatu, który próbował zrationalizować coś, czego zrationalizować się nie dało, więc trzeba było to przekroczyć, zmieniając stosunki własnościowe. Ta ułomna racjonalność zderzała się więc z czymś, co kategorię racjonalności odrzucało w ogóle.

Jacek Kołtan: Pytanie kieruję do Ewy Majewskiej. Bardzo mi zależy na wydobyciu tego utopijnego potencjału Solidarności dla współczesności. Jakiego rodzaju utopii dzisiaj potrzebujemy, żeby zdynamizować sposób myślenia o społeczeństwie i świecie politycznym? W jakiej mierze wydarzenia z 1980 roku są nam w stanie pomóc?

Ewa Majewska: Przez ostatnie dwa dni zastanawialiśmy się, czy warto jeszcze mówić o utopii. Myślę, że na pewno. Moment, w jakim się znajdujemy, wręcz nakazuje, by utopią się zainteresować. Mam wrażenie, że nasz model rozumienia historii, jej tworzenia, jej interpretacji jest (zupełnie niepotrzebnie) modelem heroicznym, modelem siły. Dlatego nie uważam, aby Solidarność – wbrew temu, co mówiła i pisała profesor Staniszkis – była rewolucją ze względu na wartości. To była rewolucja praktyki życia społecznego. Rewolucja przekształcająca materialne, konkretne, bytowe warunki. Dlaczego?

Kiedy zaczyna się strajk w stoczni? Rozpoczyna się on od zwolnienia Anny Walentynowicz, suwnicowej pracującej w Stoczni Gdańskiej przez bardzo wiele lat, robotnicy, która zaczynała jako wyznawczyni komunizmu, wyznawczyni społecznego awansu, społecznej modernizacji. Walentynowicz w latach siedemdziesiątych modyfikuje swoje podejście do komunizmu. Kilka lat później, w roku 1980, na wieść o kolejnej podwyżce cen żywności mówi, że „to życie nie będzie warte przeżycia”. Jest to dalekie echo tego, co mówił Guy Debord.

Pamiętajmy o kobietach Solidarności: Annie Walentynowicz, Henryce Krzywonos, Alinie Pieńkowskiej

Sierpień '80 jest moim zdaniem wariantem rewolucji roku 1968 na Zachodzie. Nie jest zaś rewolucją ze względu na wartości. To jest rewolucja przekształcająca życie codzienne. Zapomnieliśmy o tym przez wartości właśnie. Przez wartości, o których tyle mówimy i które tak szalenie cenimy.

Stoczniovcy rozpoczynają strajk nie z powodu wartości, ale dlatego, że kobieta, którą znali, która pracowała z nimi przez wiele lat, na trzy miesiące przed emeryturą została wyrzucona z pracy. „Ten tramwaj dalej nie pojedzie” – mówi Henryka Krzywonos, bohaterska tramwajarka, która postanowiła poinformować Zakłady Komunikacyjne w Gdańsku o strajku w Stoczni.

Z przerażeniem słuchałam, kiedy jeden z moich poprzedników mówił o ofierze, bo we mnie nie ma zgody na ofiary. Historia Polski jest jedną wielką ofiarą. W imieniu kobiet, w imieniu matek, córek, babć, kobiet, które siedzą po prostu i patrzą, jak przelewa się krew w imię wartości, mam ochotę powiedzieć – dziękuję za te wartości. Solidarność to dla mnie przykład ruchu, który inaczej się postrzega oraz praktykuje rzeczywistość społeczną – nie z pozycji siły właśnie. W niej zmateriałizowała się oddolna synergia, mobilizacja społeczna, demokratyzacja obyczajów. Solidarność jest lekcją, która słabości pozwala przekuć w siłę. Dlatego myślę, że Václav Havel jako autor eseju *Sila bezsilnych* był w pewnym sensie inspiracją dla Solidarności.

Z tej perspektywy chciałabym, abyśmy pamiętali o kobietach Solidarności. Solidarność jest utopią, która choć nie była otwarcie prokobieca, to w pewnym sensie kobiety zajmowały tam istotne miejsce. Pani profesor Staniszkis była jedyną doradczynią wśród chyba dziesięciu doradców w Stoczni. To by jednak wskazywało na pewną marginalizację kobiet wśród ekspertów. Podczas strajku takie nazwiska jak Anna Walentynowicz, Henryka Krzywonos, Alina Pieńkowska były niezwykle istotne. Później jednak zostają wyparte. Kiedy to się dzieje? W momencie transformacji ustrojowej. To jest obraz pewnego bardziej ogólnego zjawiska, o którym pisała Marta Trawińska,

że kobiety były ofiarą transformacji. Nie tylko w sensie utraty miejsc pracy, ale również w sensie wykluczenia symbolicznego. Solidarność była jednak jednym z niewielu wydarzeń w naszej historii, gdzie kobiety mogły zaistnieć. Spójrzmy na Powstanie Warszawskie – czy znamy jakąś kobietę, bohaterkę powstania? Kiedy zaczęłam interesować się Solidarnością, zafascynował mnie właśnie ten początek, o którym mówiłam: że pierwszy komunikat tego ruchu dotyczył kobiety – Anny Walentynowicz. Później dostrzegłam, że kobiety były tam (do pewnego stopnia oczywiście) zauważone i słuchane.

Chciałabym zatrzymać się jeszcze przy Havlu. W słynnym eseju *Síla bezsilnych* Havel pisze, że opór jest oporem słabych, ale jest to także opór w pojedynkę. Jak wielkie musiało być jego zdziwienie, kiedy zobaczył, że z inspiracji jego indywidualistycznym, liberalnym z ducha tekstem powstał masowy ruch społeczny, związek zawodowy. Aby rozumieć Solidarność, trzeba więc wyjść poza logikę indywidualistyczną. Powinniśmy przestać skupiać się na tym, kto skoczył przez płot, czyje wpływy były większe, a czyje mniejsze. Nasza refleksyjność powinna raczej skupić się na tym, w jaki sposób ta zróżnicowana, wielopłciowa, heterogeniczna tkanka społeczna była aż tak niebywale perswazyjna? Solidarność była przekształceniem sfery publicznej. Była wydarzeniem, które zbudowało rodzaj pomostu między perspektywą racjonalistyczną, oświeceniową a perspektywą społeczną, perspektywą wielości. Doświadczenie Solidarności wskazuje, że na słynne pytanie, jakie postawiła Gayatri Spivak: „Czy wielość może mówić?”, możemy odpowiedzieć twierdząco.

Jan Sowa: Uderzyło mnie, że w naszej dyskusji najczęściej padają imiona różnych przedstawicieli elit, ekspertów doradzających Solidarności. Tymczasem w międzyzakładowym komitecie strajkowym było ponad 550 zakładów, co oznacza kilkaset tysięcy robotników i robotnic. Dotarcie do ich głosu jest oczywiście o wiele trudniejsze niż przytaczanie głosu intelektualistów i elit, które istnieją przez to, że mówią i są słuchane.

Część postulatów postawionych w sierpniu 1980 roku pozostaje aktualna do dziś. Walka o ich realizację trwa

Na szczęście mamy dokumenty, które po Solidarności zostały. Warto na nie spojrzeć. Pani profesor Staniszkiś wspomniała o 21 postulatach, mówiąc przy tym, jak mało było tam dawki materialistycznej. Otworzyłem więc te 21 postulatów i policzyłem, że 12 z nich odnosi się bezpośrednio do kwestii materialnych. To jest żądanie wzrostu płac, konkretnie: 2000 złotych miesięcznie, automatyczny wzrost płac, obniżenie wieku emerytalnego, zapewnienie odpowiedniej liczby miejsc w żłobkach i przedszkolach dla dzieci pracowników. Jest jeszcze postulat (do dzisiaj niespełniony), również skrajnie materialistyczny, wprowadzenia wszystkich sobót wolnych. Zgadzam się oczywiście, że wątek godnościowy grał tam istotną rolę. Robotnicy podnosili kwestię godności pracy, a szczególnie psucia efektów ich pracy przez złe zarządzanie dyrektorów.

Krzysztof Mazur wspomniał z kolei o programie gospodarczym Solidarności i przedstawionych tam trzech różnych wizjach. Jedną z tych wizji nazwałbym wizją samorządnej Rzeczypospolitej i uspołecznionej gospodarki. Kiedyś poddaliśmy ten dokument analizie frekwencyjnej i okazało się, że słowo „społeczny” pada tam ponad 140 razy, słowo „prywatny” zaś tylko cztery. Ta wizja nie była więc sprzeczna z ideami PRL-U ani z praktyką PRL-U, była natomiast sprzeczna ze stanowiskiem elit. W sierpniu 1980 roku partia dostała od robotników własny komunikat w odwróconej formie. To znaczy: „Mówicie o dyktaturze proletariatu, to zrobmy dyktaturę proletariatu. Mówicie o społecznej własności środków produkcji, zrobmy społeczną własność środków produkcji”. Solidarność miała moim zdaniem silne przesłanie komunistyczne. Być może ów ruch był nawet największym sukcesem Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej.

Biorąc pod uwagę, jakie formy masowych mobilizacji politycznych jest w stanie wykrzesać z siebie III RP, jak one są ksenofobiczne, przemocowe, jak bardzo są hierarchiczne, jaką są afirmacją różnego rodzaju hierarchii i niesprawiedliwości,

Solidarność wykluczała pragmatyzm, bo była utopią

może powinniśmy przemyśleć swój krytyczny obraz Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, skoro w tamtym państwie możliwa była tego rodzaju mobilizacja. Jeśli liczba 10 milionów członków jest prawdziwa, to postawiłbym tezę, że to był największy ruch społeczny w historii nowoczesnej Europy.

Zatrzymajmy się na chwilę przy pytaniu o aktualność Solidarności. Część postulatów postawionych w sierpniu 1980 roku pozostaje żywa do dziś, np. kwestia wydłużenia urlopów macierzyńskich. Walka o ich realizację trwa nadal. Dlatego historię Solidarności postrzegam jako część ruchu robotniczego lub pracowniczego, którego tradycja sięgałaby rewolucji 1905–1907 roku. Solidarność próbowała zrealizować utopię kraju dla pracowników, utopię, dodajmy, której do dziś nie udało się zrealizować.

Co więcej, Solidarność jest najwyższym osiągnięciem polskiej nowoczesności. Jeżeli był moment, w którym polskie społeczeństwo było nowoczesne i działało w sposób nowoczesny, to był nim właśnie sierpień 1980 roku i kolejnych kilkanaście miesięcy. Dlaczego? Otóż nowoczesność moim zdaniem – a odwołuję się do habermasowskiej tradycji rozumienia nowoczesności – oznacza próbę racjonalnego odniesienia się do problemów istniejących w naszym świecie bez odwoływania się do różnego rodzaju transcendencji. Mam na myśli transcendencję w postaci liberalnej obsesji imitacji oraz transcendencję konserwatywną w postaci odwoływania się do wspańiałych tradycji, np. do idei jagiellońskiej. Solidarność jest od tych dwóch plag współczesnego myślenia całkowicie wolna – Solidarność nie chce imitować tego, co jest na zachodzie. Tym, którzy uważają, że Solidarność była za kapitalizmem, chciałbym przypomnieć jeden z 21 postulatów, jakie postawiono w stoczni: „Należy zlikwidować ceny komercyjne i obrót walutami”. Oba rozwiązania wprowadzono pod koniec lat siedemdziesiątych. Ceny komercyjne były namiastką cen rynkowych. Solidarność jako ruch pracowniczo-robotniczy w żadnym wypadku nie chciała kapitalizmu.



Solidarność wyzbyła się również iluzji, w której pograżona jest współczesna prawica. Mam na myśli iluzję o istnieniu rzekomo wspaniałych wzorców, tradycji, które wskrzeszone rozwiążą nasze dzisiejsze bolączki. Działacze i działaczki Solidarności wiedzieli, w jakim miejscu się znajdują, wiedzieli, że mieszkają w Polskiej Rzeczpospolitej Ludowej, i nie w głowie im było sięgać po wzorce I Rzeczpospolitej. To jest kwintesencja nowoczesności – tego rodzaju pozycja podmiotowa wobec problemów i wobec możliwości, które mamy. W tym sensie Solidarność cały czas pozostaje utopią nowoczesności, której w polskim społeczeństwie tak bardzo brakuje.

Krzysztof Mazur: Jeśli chodzi o oświecenie, to opierałem się na eseju Stanleya Rosena *Rozmyślając nad oświeceniem*. Co zaś do materializmu, to jeśli tezy materialistyczne proponowane są przez konkretną osobę, to wcale nie oznacza, że ona jest materialistą. W tym sensie zgadzam się, że Solidarność była zanurzona w empirii, zanurzona w problemach materialnych, ale uczestnicy ruchu nie byli materialistami w sensie, jakiego używamy w naukach myśli politycznej. Po trzecie – nie zgadzam się z poglądem, że Solidarność była mocno antyelitarystyczna. W roku 1980 istniało poczucie, że elity i lud stanowią wspólnotę. Oczywiście w złożonym ruchu pojawiają się różne opinie, natomiast myślę, że takie mocne stawianie nierówności jest nieuprawione.

Leszek Jażdżewski: Z Solidarnością jest tak, że każdy chciałby przyporządkować jej cechy lub poglądy, z którymi się zgadza. Co do kobiet, to oczywiście były one obecne u zarania tego ruchu, który rozpoczął się ze względu na sytuację konkretnej kobiety. Ale jeśli spojrzymy na późniejsze władze Solidarności, to niestety kobiet było jak na lekarstwo. Solidarność była utopią w działaniu. Łatwo więc zrobić z niej bajkę dla dzieci i mówić, że łączyła kolektywizm z indywidualizmem, że napięcia były przezwyciężane. Wystarczy zobaczyć film z narady kierownictwa związku po

wydarzeniach bydgoskich, kiedy Karol Modzelewski zrezygnował z bycia rzecznikiem, a Andrzej Celiński przestał być sekretarzem. Jakie zarzuty formułowano wobec Lech Wałęsy o feudalny styl kierowania związkiem. Solidarność wykluczała pragmatyzm, dlatego że była utopią. Dlatego mogliśmy w niej połączyć rzeczy normalnie sprzeczne. Wolne soboty są świetnym przykładem. Kiedy Solidarności nie udało się wywalczyć wszystkich wolnych sobót, pojawiło się wielkie rozczarowanie. Swoista naiwna polityczność była możliwa (być może konieczna) w świecie totalitarnym.

W ramach tego świata Solidarność musiała budować roszczenia, ale pamiętajmy, że budowa realnego porozumienia, robienie realnej polityki napotykały w Solidarności bardzo silny opór. Widzimy dzisiaj, że właściwie żaden z przywódców związku nie cieszy się jednoznacznym i powszechnym uznaniem, każdemu przykleja się łatkę zdrajcy. Byłoby bardzo źle, gdybyśmy konstruowali sobie pamięć o Solidarności w oparciu o to, że pięknie zginęła i była piękna w swojej naiwności. Apeluję, by nie ulegać tej percepcji.

Jan Sowa: Jedna kwestia, którą poruszył Krzysztof Mazur, wydaje mi się niesłychanie istotna. Nie jest prawdą, że mieliśmy jedność elit i ruchu robotników w tamtym czasie. Pani profesor Staniszkis o tym pisała. Była głęboka kontrowersja dotycząca pierwszego postulatu, czyli akceptacji niezależnych od partii wolnych związków zawodowych. Większość elit intelektualnych odradzała robotnikom zgłaszanie tego postulatu, ponieważ uważała, że on jest nierealistyczny i nigdy nie zostanie spełniony. Ale robotnicy uparli się wbrew elitom i zdołali go przeforsować. Więc o jakiegokolwiek jedności nie może być mowy.

Jadwiga Staniszkis: Po pierwsze – musimy pamiętać, że Solidarność wciąż istnieje. Jest skutecznym związkiem zawodowym. Jej problemem jest, że nie ma wpływu na małe i średnie firmy, gdzie jest bardzo duży wyzysk, i że nie istnieje w sektorze administracji państwowej. Solidarności można

pomagać, akceptując jej dzisiejszą formę bez mitów. To ruch bardzo pragmatyczny – działa przy nim naprawdę świetne biuro prawne. Pracują tam głównie kobiety, które są wychowankami Uniwersytetu Gdańskiego. Druga rzecz – chciałam wrócić do wątku oświecenia, bo uważam, że jest ciekawy. Nie idealizowałabym oświecenia. Możemy oczywiście mniej mówić o utopiach, a więcej o tym, co można zrobić w tym konkretnym kontekście biednego, zdeindustrializowanego kraju o bardzo dużym wskaźniku wyzysku. Zastanowić się, jak pomagać temu związkowi, który podejmuje próby działań na najniższym, pracowniczym poziomie. Co jest moim zdaniem naprawdę godne szacunku.

Pytania od publiczności:

Marek Pędziwora, byłem członkiem Solidarności Dolnośląskiej w 1981 roku. Ze względu na to, że konferencja poświęcona jest utopii, często pojawia się stwierdzenie, że Solidarność była utopią. Dla mnie nie była żadną utopią – dla mnie Solidarność była maksimum, jakie można było w tamtych warunkach osiągnąć. Podczas zjazdu Solidarności doszło do słynnego konfliktu między tak zwanymi prawdziwymi Polakami a KOR-owcami. Ten spór był pierwszym sygnałem tego, co mamy w tej chwili w Polsce. Ci, którzy rządzą, i ci, którzy są w opozycji, to w znacznej mierze jest dawna Solidarność, tylko działająca w zupełnie innych warunkach.

Występuję tutaj trochę jako działacz. Działam wśród tych pracowników, wśród których nie potrafi działać Solidarność – małych przedsiębiorstw oraz ludzi na śmieciówkach. Jednocześnie jestem dzieckiem tych, którzy przegrali. Mój ojciec był w Solidarności, ale nie był w niej kimś ważnym. Był kimś, kto wierzył w samorządną Rzeczpospolitą. Teraz mówi, że po 1989 roku przestał wierzyć w cokolwiek. W sensie strukturalnym nic się nie zmieniło, zmienili się jedynie bohaterowie rozgrywek.

Nawiązuję tu do tego, o czym mówiła Ewa Majewska, do eksponowania własnej słabości. Wiemy więc, że jako ruch pracowniczy jesteśmy słabi. Ale z tej słabości, z tej siły bezsilnych być może się coś wyłoni. Istnieją trzy rzeczy, które moim zdaniem najbardziej blokują rozwój w ogóle. Są nimi lęk, emigracja oraz brak nadziei. Ludzie nie wierzą w utopię, nie wierzą w możliwość zmiany. Wolą uciec dokądś niż cokolwiek zmieniać.

Dla mnie Solidarność to ostatnia ludowa rewolucja we współczesnej Europie. Ma wiele wspólnego z rewolucją francuską. Ludzie chcieli chleba, ludzie byli głodni, ludzie mieli dosyć systemu. Moje pytanie brzmi: co ma wspólnego rewolucja w Polsce, rewolucja solidarnościowa, rewolucja wartości z ruchami społecznymi roku 1968 w Europie?

Mikołaj Ratajczak, czasopismo „Praktyka teoretyczna”. Chciałbym poprosić panelistów o umieszczenie Solidarności w szerszym kontekście historycznym, aby wyjść trochę z kontekstu polskiego. Moim zdaniem Solidarność była ludową, robotniczą odpowiedzią na kryzys industrialnego kapitalizmu. Innym nurtem tego ruchu były wydarzenia we Francji w roku 1968, we Włoszech w latach siedemdziesiątych, w Portugalii, Hiszpanii. Te ruchy były odpowiedzią na wzrost organicznego składu kapitału w późnym kapitalizmie przemysłowym, na kryzys finansowy i kryzys długu. W sytuację Polski nic nie uderzyło tak silnie, jak Paul Volcker (prezes Banku Rezerw Federalnych w USA), który w 1979 roku gwałtownie podniósł stopy procentowe, a dług Polski zaciągnięty w Międzynarodowym Funduszu Walutowym zwiększył się parokrotnie. Na ile więc można uznać Solidarność w szerszym kontekście za robotniczą odpowiedź na kryzys przemysłowego kapitalizmu?

Jadwiga Staniszkis: Na pewno można w Europie Zachodniej wyłowić wątek takiego pomysłu, według którego aby uniknąć swoich problemów, trzeba wyjść na rynki Europy Wschodniej, żeby je otworzyć, wystawić na konkurencję, przejąć banki,

wprowadzić własne towary. U nas, jak wiadomo, zaczęła się fala bankructw związana z importem. Warto zrozumieć, w jaki sposób podjęto decyzję. Czy dokonał tego Leszek Balcerowicz, którego bardzo cenię, bo umiał wziąć odpowiedzialność za własne błędy. Podjęta wtedy decyzja o wewnętrznej wymiennalności złotego spowodowała upadek znacznej części gospodarki. Mówię o tym, ponieważ zbyt mało wiemy o mechanizmach podejmowania pewnych kluczowych decyzji. Pamiętam, że kiedyś miałam przyjemność brać udział w panelu dyskusyjnym z Ryszardem Kuklińskim i Bronisławem Geremekiem. Rozmawialiśmy długo m.in. o tym, że ucieczka Kuklińskiego była nie tyle umożliwiona, co niepowstrzymana przez władze. Chodziło bowiem o to, by przedstawił w Waszyngtonie infor-

mację, że stan wojenny jest lokalną decyzją i ma zapobiec wkroczeniu wojsk radzieckich, nie zaś ułatwić Armii Czerwonej marsz na Europę Zachodnią. Po prostu stan wojenny był wprowadzany z przekonaniem, że Zachód wie, iż nie jest to początek inwazji sowieckiej, a wręcz odwrotnie.

Uznanie, że oto nastaty czasu bezsiły bezsil- nych byłoby antylekcją Solidarności

Krzysztof Mazur: Solidarność była ruchem pokolenia zawiedzionych nadziei. W 1980 roku byli to ludzie trzydziesto- lub czterdziestoletni, a więc osoby urodzone po 1945 roku. Typowe pokolenie powojenne, które z jednej strony pamięta traumę swoich rodziców, ale z drugiej strony ma zawiedzione nadzieje. System komunistyczny dawał robotnikom nadzieje na spełnienie aspiracji, ale tylko do pewnego stopnia. Rozczarowanie niemożliwością awansu było ogromne. W tym sensie to jest pokolenie zawiedzionych nadziei, które da się także rozpoznać w innych ruchach w Europie. Jeśli mówimy o różnicach pokoleniowych, to istotne są negocjacje podczas kryzysu bydgoskiego. Tam wyraźnie widać, jak strony dzielą się pokoleniowo. Władysław Siła-Nowicki, który brał udział w dyskusji i pamiętał Powstanie Warszawskie, przypominał reszcie, co może stać się, jeśli przesadzą w swoich żądaniach.

Z tyłu głowy miał wciąż doświadczenie roku 1944. Wydaje się, że Siła-Nowicki nie zrobiłby Solidarności – to pokolenie nie zdecydowałoby się na bunt. Zarazem mamy pokolenie, które urodziło się już po wojnie, ale jest świadome miejsca PRL w układzie geopolitycznym i wie, że trzeba się samoograniczać. Solidarność miała więc charakter samoograniczającej się rewolucji.

Leszek Jażdżewski: Z dotychczasowej dyskusji można wysnuć wniosek, że Solidarność znajdowała się w niebywałym napięciu. Napięciu pomiędzy bytem realnym, funkcjonującym w materialnym świecie, zajmującym się problemami tu i teraz, a jednocześnie bytem idealnym, który musiał zachować pewną nieskalaność, moralną bezkompromisowość po to, by być wiarygodnym. Stan wojenny przerwał to napięcie. Solidarność pełniła również funkcję zastępczą – można powiedzieć, że przez jakiś czas zastępowała sejm, dla wielu była pierwszym doświadczeniem polityczności. To był pierwszy realnie polityczny ruch robotniczy. Mimo wszystko Solidarność była fantastyczną lekcją pluralizmu, w sensie konieczności docierania do kompromisu i nieograniczonej dyskusji. Tej lekcji praktycznego działania politycznego nikt nam nie zabierze. To jest wielkie dziedzictwo. Drugą istotną lekcją jest to, że bez zaangażowania nie można oczekiwać zmian. Brzmi to banalnie, ale jeśli spojrzymy na obecny typ funkcjonowania w ramach polityki w Polsce, lekcja, o której powiedziałem, nie będzie już taka oczywista. Jeśli jest jakaś lekcja z Solidarności, to jest nią podmiotowość. Zatomizowane jednostki zdobyły się na wzięcie odpowiedzialności za rzeczywistość, powiedziały: „My musimy to zmienić, my musimy zmienić kierownika, musimy zmienić ceny itd.”. Dzisiejszy system z kolei nie oferuje takich prostych recept, ale jeśli wyciągniemy z tego wnioski, że oto nastał czas bezsiły bezsilnych, to byłaby to antylekcja Solidarności. Zagrożeniem, jakiego widzę, jest kontynuacja mitu Solidarności jako ruchu bez podziałów i różnic.

Tego rodzaju pamięci i tego rodzaju polityce, w której nie trzeba iść na kompromisy, bo ktoś ma 100% moralnej racji, powinniśmy się przeciwstawiać.

Jan Sowa: Odpowiem krótko na pytanie o miejsce Solidarności w szerszej perspektywie przemian gospodarczych, politycznych i społecznych w Europie w drugiej połowie xx wieku. Otóż jest bardzo znane zdanie Waltera Benjamina, że każda fala faszyzmu jest świadectwem porażki jakiejś rewolucji. Wydaje mi się, że z podobną sekwencją mieliśmy do czynienia w Polsce. W latach osiemdziesiątych społeczeństwo w fantastyczny sposób zmobilizowało się na rzecz projektu postępowego i emancypacyjnego. W odpowiedzi na początku lat dziewięćdziesiątych otrzymało skrajnie opresywną i regresywną transformację neoliberalną, która skazała na przemielenie sporą część populacji. To są ludzie, których biografie zostały zniszczone. Wraz z transformacją pojawia się też prawicowy populizm lub populizm w ogóle. Najpierw jako Stan Tymiński, później jako Andrzej Lepper. Solidarność była więc próbą dokonania rewolucji, która się nie powiodła. Następuje regresja i w odpowiedzi na tę regresję mamy falę prawicowego populizmu, która trwa do dziś.

Ewa Majewska: Wydaje mi się, że interesujące i ważne jest wydobycie Solidarności, ewentualnie innych momentów polskiej historii, z pewnych konserwatywno-liberalnych interpretacji i zobaczyć choćby heurystycznie, co się z nimi dzieje. Odniosę się do pytania o to, co ma wspólnego Solidarność choćby z rokiem 1968. Mój wysiłek, jako badaczki, patrzenia na polski Sierpień '80 przez pryzmat tamtych rewolt i innych zachodnich doświadczeń wynika z potrzeby wyciągnięcia doświadczenia Solidarności z kontekstu wyłącznie polskiego. W moim przekonaniu bowiem nie jest to wyłącznie polskie doświadczenie.

English version p. 154-300

Table of contents

Introduction <i>Edwin Bendyk</i>	156–157
Day 1	
Central Europe: a space of utopia or the realm of Ubu the King? <i>Edwin Bendyk, Leonidas Donskis, Radka Denemarková, Katarzyna Uczkiewicz, Mykola Riabchuk</i>	160–167
Day 2	
The evolution of utopia: Between the principle of hope and the principle of responsibility <i>Arno Münster</i>	171–180
Death of utopia <i>Leonidas Donskis</i>	181–187
From a breakdown to utopia, or why today’s world must be wrecked <i>Przemysław Czapliński</i>	188–196
Transhumanism, Cockaigne and “the land of happiness” <i>Stefan Sorgner</i>	197–203
Transhumanism and religions: from anthropology to ecology <i>Dominika Kozłowska</i>	204–212
Technoutopias: threats and consequences <i>Katarzyna Szymielewicz</i>	214–217

Liberal critique of utopia	218–224
<i>James Hughes</i>	
Debate	225–234
<i>Alek Tarkowski, James Hughes, Dominika Kozłowska, Katarzyna Szymielewicz, Mirosław Filiciak, Stefan Sorgner</i>	
Day 3	
Futurability	238–242
<i>Franco “Bifo” Berardi</i>	
The world must be changed without asking for permission	243–248
<i>Inna Shevchenko</i>	
Discussion	249–253
<i>Edwin Bendyk, Inna Shevchenko</i>	
Eternal Futurostan: Myths, fantasies and the making of Astana in the post-Soviet Kazakhstan	254–263
<i>Mikhail Akulov</i>	
Local forms of development: self-organisation, change, utopia	264–269
<i>Tomasz Rakowski</i>	
Debate	270–271
<i>Tomasz Rakowski, Michail Akulow</i>	
Two utopias	272–280
<i>Jadwiga Staniszkis</i>	
Debate	281–300
<i>Jacek Koltan, Jadwiga Staniszkis, Jan Sowa, Ewa Majewska, Leszek Jażdżewski, Krzysztof Mazur</i>	

Introduction

The collapse of real socialism in the years 1989-1991 signified the twilight of a communist utopia that organised people's life in several dozen countries. Even China, although officially ruled by the Communist Party, is implementing a programme of rapid building of capitalism. It might have seemed that future perceived as a challenge ended, as did history. What was supposed to survive was free-market capitalism and liberal democracy as the "normal" forms of managing societies in the 21st century. However, the 21st century actually began on 11 September, 2001, when the terrorist attacks on New York and Washington woke history up. The crisis that mired the world in 2008 quickly spread beyond the Western world. An awareness is growing that there is no return to the pre-crisis situation and what lies ahead is a multidimensional turning point. This awareness is coupled with a thirst for utopia.

Thinking and dreaming about the future oscillates between two extremes: a utopian paradise on earth and a dystopian apocalypse. Any optimistic vision of the future, depicting a world with no wars, poverty, famine and diseases, can be countered with at least one harbinger of disaster. Irrespective of whether the apocalypse will be preceded by a nuclear conflict, a crisis of the ecosystem or an epidemic that is unknown and inconceivable today, the doomsayers are certain that the good days are over and we are headed towards a catastrophe. Popular culture, too, thrives on visions of paradise or apocalypse; both are also supported by outstanding patrons, whose intellectual rigour has influenced our thinking about the future: Ernst Bloch, Hans Jonas, Stanisław Lem or Pope Francis are but a few contemporary personalities who have left their mark on popular culture.

The year 2016, marking the 500th anniversary of the publication of Thomas More's "Utopia", the 10th anniversary of Stanisław Lem's death and the 150th anniversary of George Herbert Wells' birth, is a perfect moment to analyse the revival of utopian thinking in culture and socio-political thought.

Edwin Bendyk

Edwin Bendyk is a journalist, editor of the scientific section of the *Polityka* weekly, deputy editor-in-chief of the *Kultura i rozwój* scientific magazine, columnist and author of books: *Zatruta studnia. Rzecz o władzy i wolności* (The poisoned well: On power and freedom, 2002), *Antymatrix. Człowiek w labiryncie sieci* (Antimatrix: Man in the labyrinth of the web, 2004), *Miłość, wojna, rewolucja* (Love, war, revolution, 2009), *Bunt sieci* (Rebellion of the net, 2012). He writes the "Antymatrix" blog. He is the head of the Centre for Studies on Future at Collegium Civitas, where he also works as a lecturer, and curator of the "City of the Future / Laboratory Wrocław" programme. He is a member of the Polish PEN Club.



First day / 1

Wrocław, 18.08.2016 | Old Town Hall

Debate:

Central Europe: a space of utopia or the realm of Ubu the King?

Panellists:

Radka Denemarková

Katarzyna Uczkiewicz

Leonidas Donskis

Mykola Riabchuk

Moderator:

Edwin Bendyk

Radka Denemarková

a Czech novelist, dramatist, translator, essayist and teacher of creative writing. She studied German and Czech at Charles University, gaining her doctorate in 1997. The only Czech writer who has received the Magnesia Litera prize three times and in different categories – for prose, namely for her work *Money from Hitler*, for her non-fiction novel *You Will not be Afraid of Death: The Story of Petr Lébl* (2008) and for her translation of Herta Müller’s Nobel Prize winning *Atemschaudel*. Her works have been translated into more than 17 languages.

Katarzyna Uczkiewicz

Doctor of Humane Letters, translator of the Czech language and literature. She is the Chief Editor of the *Pamięć i Przyszłość* quarterly. She heads the Polish–Czech–Slovakian Cooperation Centre at Wrocław University. With Łukasz Medeksza, she co-authored the book *Ziemie Zachodnie – zrób to sam*. She is interested in the discourse on post-dependence in Central and Eastern Europe, Václav Havel’s thought, and the relations between ideology, culture and art.

Leonidas Donskis

a Lithuanian philosopher, historian of ideas and writer, a former Member of the European Parliament (2009–2014). Donskis has written and edited over fifty books, seventeen of them in English. His works have been published in eighteen languages. He now serves as Professor of Politics and Philosophy at Vytautas Magnus University in Kaunas, Lithuania. Donskis holds an Honorary Degree of Doctor of Letters from the University of Bradford, UK (2011), and an Honorary Degree of Doctor Honoris Causa from Valahia University in Târgoviște, Romania (2014).

Mykola Riabchuk

a Ukrainian writer, publicist and president of the Ukrainian PEN Club. As a dissident writer and samizdat activist, he was expelled from university and banned from publishing in the 1970s. As the Soviet perestroika advanced in the late 1980s, he published his clandestine collections of prose, poetry and literary essays. In 2003, he was distinguished with the national Antonovych Award for his outstanding achievements in humanities, and in 2009 – with the “Bene merito” medal for his contribution to Polish-Ukrainian reconciliation.

Debate:

Central Europe: a space of utopia or the realm of Ubu the King?

Today, our association with the West seems far from certain. We have suddenly started to doubt whether we really belong there

Central Europe has for a long time been the area where utopian projects were implemented. The debate of Central European intellectuals was an opportunity to consider the extent to which this region, spreading from Estonia to the Balkans and from Poland to Ukraine, could become the source of alternative ideas about how to organise social and political life in ways different than what we currently know. The guests invited to the first day of “The Time of Utopia” conference also attempted to put Central Europe on the mental map of the continent.

In Poland, the notion of Central Europe functions in a limbo state between two vectors. The first one, formulated by Milan Kundera, describes the region as a purgatory where Poland, Czechoslovakia and Hungary ended up as a result of having been betrayed by the West after the second world war. The second vector, represented by Jerzy Giedroyc’s Paris-based *Kultura* magazine, expresses the idea of reconstructing the “Jagiellonian space” in the Intermarium region. In this case, an alliance of Lithuania, Poland, Ukraine and Belarus could be perceived as a source of a certain kind of cultural and political empowerment. After the political transformations of 1989 it seemed that the syndrome of “Western betrayal” had been overcome and the countries of the region were returning to

Europe, meaning that Kundera's vision prevailed. **Edwin Bendyk:** *Today, our association with the West seems far from certain. We have suddenly started to doubt whether we really belong there. The crisis of the European project, the influx of refugees, Russia's aggressive politics – all of it prompts us to ask the same question again – where does Poland lie in the mental sphere, and where are Hungary, the Czech Republic, Ukraine and Lithuania?*

The coincidence of political events in the last few years has also resulted in the return of the idea of Intermarium. However, its revival carries certain threats. It is worth considering whether it is not an implicit expression of Alfred Jarry's vision put forward in his *Ubu the King*, which is the projection of Western thinking about the entire Central European region as a space that is incomprehensible and fundamentally different from the West.

The centre and the periphery

For the last 250 years we have been caught in a stereotype of the West as civilisation and the East as barbarity

If I were to name one thing that holds Eastern Europe together, it would be centuries of injustices and dramatic occurrences that became part of our history, said Leonidas Donskis. At the same time there exists an impression that this region's history never moves forward – instead, it goes round in circles. We are constantly forced to face the demons of the past, anti-Semitism prominently among them, which seems to have no end. We are proud of Franz Kafka, but we prefer not to remember that had he lived a few years longer, he would probably have ended up in a concentration camp.

Leonidas Donskis also emphasised that Western Europe, at least since the time of Voltaire, has been characterised by a kind of contempt for Central Europe. For the last 250 years

we have been caught in a stereotype of the West as civilisation and the East as barbarity. *Czesław Miłosz managed to truly revolt against this contempt of the West by interpreting Central European messianism as a reaction to Western contempt. He used to say that for an Italian from Tuscany there is no reason to prove that he is from Europe. He is from Tuscany and that's all. The difference is that a Polish or, especially, Lithuanian intellectual must spend two or three hours trying to cover the territory of what it means to be a European,* **Donskis** said.

The panellists highlighted the importance of transcending the “centre-periphery” paradigm that prevails in Europe. **Leonidas Donskis** observed that this division is no longer relevant: *Let's take Brexit: was Great Britain a periphery that suffered because of the hegemony of the centre, i.e. Brussels? The world can no longer be explained in this way. Czesław Miłosz found a way to leave this paradigm behind, and his work is today continued by Krzysztof Czyżewski. Miłosz and Czyżewski raise the status of the periphery and rediscover the province as a concept based on self-definition.*

A Central European Utopia

Utopias emerged at the time of the Renaissance or even Enlightenment, when history ceased to be perceived as a cycle and instead was viewed linearly. Utopias assume two forms: the first kind is based on progressive visions, but in response to this progress conservative utopias emerge. In Central Europe, progressive utopias, in a liberal-democratic or communist form, clashed with a Pan-Slavic utopia represented by Russia.

The end of the 20th century saw Central Europe turn towards values previously monopolised by the West. Human rights thus deserve the name of a modern Central European utopia. *Although in terms of ideology it was a domain of North America and Western Europe, a number of great figures-symbols of*



fighting for human rights came precisely from Central Europe: Andrei Sakharov, Lech Wałęsa, Vaclav Havel, Yelena Bonner. Therefore the West reserved itself a monopoly on “lecturing” on this area, but the practitioners came from Eastern and Central Europe, Leonidas Donskis said.

It is worth remembering that Charter 77, the most prominent Czech opposition organisation, was also a utopia of a kind. What is more, this utopia was put in practice to a certain extent. In the 1970s, perceiving human rights literally, as a sphere of values and not just a political discourse, made it possible for dissidents from different Eastern Bloc countries to cooperate. Against this background, the Polish-Czechoslovak Solidarity was established. According to **Radka Denemarková**, *We could definitely conclude that Eastern Europe’s belief in human rights is a naiveté, especially when compared with the purely instrumental approach of the West, where values are pushed to the background by economic considerations.*

Contemporary China provides an excellent counterpoint to describing the crisis of values in Europe

Contemporary China provides an excellent counterpoint to describing the crisis of values in Europe. *In my most recent book I describe Europe from the point of view of today’s China. We see that China combines the worst of communism and the worst of capitalism and, unfortunately, it is working. What is particularly unfortunate is that this model appeals to many Europeans. Hence the conclusion that the Europe I used to admire and consider my own is about to end,* said **Radka Denemarková**.

Denemarková also noticed that it is prohibited in China today to refer to Vaclav Havel. At the same time, Havel has become the laughing stock of many Czech people, he is no longer taken seriously there. What is shocking is that the phrase “human rights” has gone out of fashion – in order to remember its relevance, one must travel the world to China, where people are still dying in its name.

This upheaval was a repetition and peculiar continuation of the Autumn of Nations of 1989-1991

Another example of characteristically Central European struggle for universal human rights has recently been provided by Ukraine and the “revolution of dignity.” However, **Mykola Riabchuk** stressed that the Ukrainian Revolution was not an exceptional event – it was not, as Professor Timothy Snyder called it, the first “postmodern revolution.” This upheaval was a repetition and peculiar continuation of the Autumn of Nations of 1989-1991. The principal ideas: a democratic society, the rule of law and, equally importantly although often overlooked, economic welfare, remain the same. *Ukraine is a very strange country, probably the last country in Europe where people still believe in the idea of Europe and are willing to fight for it. Paradoxically, this idea is almost dead, but one country persists in its utopian belief in this utopia*, **Riabchuk** concluded.

This thread in the discussion was summarised by **Radka Denemarková**, who observed that from the point of view of Central Europe, the European Union has turned out to be a huge disappointment. *When we were entering Europe after the collapse of the Berlin Wall, we thought it would be a common home for all of us. Now it is increasingly clear that everybody has a home of their own, and in it – their own customs and intimacy*, **Denemarková** said.

Where does Poland lie?

An important aspect of the discussion was an attempt to locate Poland on the mental map of Europe. **Katarzyna Uczkiewicz** emphasised that due to historical reasons it is not enough to cast a glance on the map – all Central European states have different ideas about their place in the world. Legnica, for instance, is part of the real Poland, but our history also extends to Kamieniec Podolski in today’s Ukraine – this

is our imagined Poland. As **Katarzyna Uczkiewicz** recalled, *I remember my conversation with Professor Timothy Snyder on this subject. He said that Poland's history as imagined by Poles is a history of Central Europe, while the actual history of Poland is a history of Eastern Europe. Moreover, taking into account the abrupt shifting of borders after the second world war, this quote from Ubu the King: "Poland – that is to say, nowhere" is still relevant.*

On the other hand, Czesław Miłosz and many generations of Polish intellectuals referred to European roots in our culture. Francophonie, which used to be widespread in Poland, is yet another proof that we looked for models in the West. *An interesting perspective is offered by Gabriel Garcia Márquez, who visited Poland in the 1950s and never stopped feeling admiration for this place. He would later write about an extraordinary country where people dressed in rags conversed in French on trains. When I think about what he described, the question from Ubu the King keeps coming back to me: Where is Poland? In the East, in the West, or perhaps in the Centre?,* **Katarzyna Uczkiewicz** said.

The panellists agreed that the common denominator of the mental geography shared by all Central European countries is defining themselves vis-à-vis the East. When a Pole, a Czech or a Lithuanian is asked where Eastern Europe is, they will always say: it is just to the east from where we live. Thus Central Europe is a peculiar gate to the West. It is not Western yet, but it unanimously rejects the thought of being situated in the East. Because the East is barbarity.

What is Central Europe then? Rather than a tangible entity, it is an intellectual construct. It is a space of utopia as such. One could risk saying that Central Europe has never actually existed, or at least that its existence has never resulted from any concrete needs of the region's inhabitants. The idea of a Central Europe – this "not yet West" and "definitely not East" – has been created to make it easier to describe one's place under the Sun.

Where does Wrocław lie?

The history of Wrocław is a prime illustration of the complicated past of Central Europe. The capital of Lower Silesia has on numerous occasions changed national affiliation – it used to be a Polish, Czech, Habsburg, Prussian and German city. An important element of the city's identity has been a long tradition of the local self-government. The panellists stressed that irrespective of political authority, the self-government has always aimed for maximum autonomy. Wrocław's uniqueness thus stems from the fact that contrary to Central European tendency of situating one's position with respect to some other, larger order, this city has been insisting on looking for identity within itself.

Wrocław is also a city of resettlers, where a total exchange of population took place after the second world war. The ability to function within a volatile structure, in unspecified relations or even utter chaos – this is an experience that Wrocław could share with the rest of Europe. *Throughout centuries of statelessness or hostile statehood, Central Europe was forced to come up with an ability to find identity without structures, without clear-cut borders or procedures – this is probably what sets us apart,* **Katarzyna Uczkiewicz** said.



Second day / 2

Wrocław, 19.08.2016 | NOT Wrocław

Morning session: Introduction to utopia

Panellists:

Arno Münster

Leonidas Donskis

Przemysław Czapliński

Moderator:

Aleksander Kaczorowski



Afternoon session: The temptation of immortality: from techno-utopia to trans-humanism

Panellists:

James Huges

Stefan Sorgner

Dominika Kozłowska

Katarzyna Szymielewicz

Moderator:

Mirostław Filiciak

Alek Tarkowski

Arno Münster

Professor Emeritus of Philosophy at Amiens University. He earned his doctorate from the University of Hanover (1982) and from Sorbonne University, Paris (1986). He was Programme Director at Collège International de Philosophie in Paris. Münster is the author of many books and essays on contemporary German and French philosophy, especially on the Frankfurt School (T. Adorno, W. Benjamin, J. Habermas), on Sartre, Camus and Hannah Arendt. He also wrote Ernst Bloch's biography *L'utopie concrète d'Ernst Bloch*.

Przemysław Czapliński

historian of 20th and 21st century literature, literary critic, essayist, translator, co-founder of the Faculty of Literary Anthropology (Adam Mickiewicz University in Poznań), Head of the Literary Criticism Programme. Author of around a dozen books, most recently: *Polska do wymiany* (2009) and *Resztki nowoczesności* (2011). Editor of collective works, recently: *Nowoczesność i sarmatyzm* (Poznań 2011), *Literatura ustna* (2011) and *Kamp. Antologia przekładów* (2013). His research subject is Polish literature and late modernity problems.

James Hughes

a bioethicist and sociologist who serves as Associate Provost for the University of Massachusetts in Boston. He also serves as Executive Director of the Institute for Ethics and Emerging Technologies, which he co-founded with the Oxford philosopher Nick Bostrom. Hughes was Executive Director of the World Transhumanist Association (now Humanity+) from 2002 to 2007. He holds a doctorate in Sociology from the University of Chicago. He is the author of *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*.

Stefan Sorgner

a lecturer at John Cabot University in Rome, where he teaches Philosophy. He is the director and co-founder of the Beyond Humanism Network, Fellow at the Institute for Ethics and Emerging Technologies, Research Fellow at Ewha Womans University in Seoul and Visiting Fellow at the Ethics Centre of the Friedrich Schiller University in Jena. He is the author of more than 10 books, including *Menschenwürde nach Nietzsche* (2010). In addition, he is Editor-in-Chief and Founding Editor of *Journal of Posthuman Studies*.

Dominika Kozłowska

Chief Editor of the *Znak* quarterly, Doctor of Philosophy, publicist. She is interested in issues at the intersection of ethics and philosophical anthropology. She specialises in subjects connected with the transformation of religiosity, multiculturalism and problems faced by minorities. Her texts are published in *Gazeta Wyborcza* and *Tygodnik Powszechny*.

Katarzyna Szymielewicz

Katarzyna Szymielewicz is the co-founder and president of the Panoptykon foundation. She is a permanent fellow of the Institute for Advanced Study in Warsaw, where she teaches the seminar From “electronic eye” to “liquid surveillance” – conversations about the surveillance society.

The evolution of utopia: Between the principle of hope and the principle of responsibility

The quincentenary of the first publication of Thomas More's *Utopia* and the tenth anniversary of Stanisław Lem's death is a prime opportunity to address the question of relevance – or irrelevance – of utopian projects. It is far from certain whether in today's world, marked by the recent failure of the socialist utopia and the global triumph of free market capitalism, pondering the significance of utopian thought makes any sense at all. "There is no alternative," which was famously said by Prime Minister Margaret Thatcher, seems to emphasise that looking for any alternatives to the currently existing system is doomed to failure. However, if we were to admit that she was right, it would equal to concluding that utopia is definitely dead. Let us therefore think whether we have truly reached the dead end of utopian projects as such? Is it right to say that aspirations to social change, to building a better tomorrow, which have accompanied the human kind for millennia, have been exhausted? Is it really the end of "the principle of hope", as Ernst Bloch, my teacher and mentor, would put it?

Diagnosis

The financial meltdown of 2008 and the collapse of Lehman Brothers exposed all the shortcomings of the capitalist system. Unemployment, precarity, growing social inequality, environmental threats and all the other issues connected with the

neoliberal policy of austerity have given rise to a surge of dissatisfaction and a thirst for an alternative – a thirst for utopia. This thirst, in turn, has led to the emergence of many social initiatives and movements in Europe and the USA, whose objective is to face these challenges and look for alternative scenarios for the future.

Pope Francis's recent encyclical letter *Laudato Si* has resonated with deep worry and pensiveness about today's world. The text demonstrates that care about the environment and socioeconomic problems, which plague many people especially in the so-called "third world", is shared by the head of the Catholic Church. *Laudato Si* urges us to stop degrading the natural world, to show solidarity with the poorer inhabitants of the southern hemisphere of our globe, and to protect their natural resources against the exploitative policies of international corporations. This stance situates pope Francis close to radical environmentalists, who highlight the

fact that the current system cannot be sustained, while the concept of solidarity ought to be incorporated in the discussion about the environment – that is, if we are willing to listen to what Earth and its poorest inhabitants want to tell us.

Francis thus outlines the framework of a new utopia in the form of a doctrine of "integral ecology," which is supposed to end the productivist orientation and initiate the creation of a normative system intended to reduce human interference with nature. This system is not abstract ecology but, to borrow from Ernst Bloch, a "concrete utopia" (even if the pope chooses to use a different phrase), which is based on the tenet that economic interest should no longer prevail over the common good. In this regard, the encyclical accords with

Hans Jonas's ideas expressed in *The Imperative of Responsibility*, particularly with reference to care for "our common home," i.e. Earth, and in saying that "we can always do something to solve our problems."

The Paris
Climate Change
Conference
of December
2015 confirmed
the existence
of a global
awareness of an
environmental
crisis that we
ought to face



The Paris Climate Change Conference of December 2015 confirmed the existence of a global awareness of an environmental crisis that we ought to face. Although the final agreement, supported by 195 states, could be considered a triumph of the “spirit of responsibility,” we must still wait for it to evolve into real actions of governments and parliaments.

Hans Jonas – the imperative of responsibility

In the Renaissance as well as in the 19th century, any utopian strategy was directly connected with aspirations to freedom and equality, and expressed a collective will to create a social order that would be better than the monarchist-feudal system known for centuries. Unfortunately, the experience of the 20th century, which could easily be termed “a laboratory of utopia” due to the degeneration of the Marxist utopia, compromised any attempts to look for alternative strategies. In literature, the most pronounced expression of a lack of faith in the future – an anti-utopia of a kind – was George Orwell’s *1984*. Stalin and Hitler’s bureaucratized dictatorships undoubtedly shattered any trust in prophets promising a better tomorrow. Thus some of the greatest philosophers of the 20th century – Hannah Arendt, Paul Ricoeur or François Furet – rejected the “spirit of utopia” by assuming that it inevitably leads to totalitarianism.

Hans Jonas was one of the few who began a grand polemic about utopia and utopian philosophy. His *Principle of Responsibility* is marked by deep anxiety about uncontrollable technological progress and the condition of the natural environment. Jonas perceives them as the greatest threats to humanity. It is the imperative to protect this special form of life – Man – that serves as the basis for this “new ethics,” which assumes taking responsibility for other people, future generations and Nature. Jonas redefined Immanuel Kant’s “categorical imperative” in the spirit of ecology: “Act so that the effects of your action are compatible with the permanence of genuine human life.”

Faith in the need of formulating a “new ethics” lay in the centre of Jonas’s philosophy. It is supposed to take into account not just the issue of Man’s relationship with Man, but first and foremost – of Man’s relationship with Nature. In this way, Jonas exceeds traditional ethics, whose principles are connected with metaphysical values, and outlines the new rules of “ontological responsibility with regard to Man and Nature.” Opposing the anthropocentric view expressed in Descartes and Kant’s philosophy, Jonas put forward the idea of replacing the “imperative of duty” with the imperative to exist, connected with an ontological imperative of continuity of human life rather than a rational principle of morality. From this perspective, *The Imperative of Responsibility* is the foundation of “an ethics of protection” of Man and Nature.

Ernst Bloch – the principle of hope

In my book titled *Principe Responsabilité ou Principe Espérance?*, I set forward to present the potential and limitations of Jonas’s ethics. I also intended to prove that the polemic with Bloch was not directed against him, but it should be treated as a critique of

utopian thought as such – in literature, painting and philosophy, from Plato’s *Republic* to Thomas More’s *Utopia* to Aldous Huxley’s *Brave New World*.

Thus the critique of Jonas fuelled the philosophical and political offensive of the liberal-conservative camp against Bloch – an antifascist philosopher of Jewish origin. For criticising the USSR’s invasion of Hungary in 1956, Bloch was condemned for “revisionism” and forced to retire from his position of the chair of philosophy at the University of Leipzig. Until his death in 1977, he defended the utopia of “humanistic and demo-

cratic socialism,” a vision of a society respecting human rights and social justice.

Until his death in 1977, he defended the utopia of “humanistic and democratic socialism,” a vision of a society respecting human rights and social justice

Ernst Bloch is known not only as the author of *The Spirit of Utopia* (1918) and *The Principle of Hope* (1954-1959), but also as a propagator of the philosophy of nature, “an alliance of Man with Nature” as well as “naturalisation of Man” and “humanisation of Nature.” His theory of “concrete utopia” combined with Jonas’s “ecological policy in favour of Nature” and the right of the future generations to live under acceptable environmental conditions could translate into the emergence of a peculiar convergence for the sake of nature.

Bloch’s thought and work was largely devoted to creating a new “philosophy of praxis” based on a “utopian” aim, which was a world without alienation, exploitation and domination. The theory of “concrete utopia” defies “ordo-liberalism” as well as the dogmatic and orthodox Marxism-Leninism, which suffocated the moral dimension of Marx’ philosophy of social emancipation. In this sense, Ernst Bloch is indeed the greatest “heretic” in Marxism of the 20th century. His “heretic” thought is truly guided by a desire to turn “utopian images of wishes” into an “emancipative praxis” in the field of art, economy, and in the social sphere. As a German Jew, in the 1930s Bloch narrowly escaped being arrested and sent to a concentration camp. His books were burnt at the Nazi stakes. In 1933 he managed to escape to Switzerland, then to Austria and France. When he finally reached the USA, where he lived from 1938 to 1949, he began working on his grandest oeuvre – *The Principle of Hope*. In spite of the barbarity of the Holocaust and the hell of Auschwitz, Bloch believed that defeating Hitler and rebuilding the world was possible.

From this perspective, the Renaissance utopias and the grand social utopias of the 19th and 20th centuries were for Bloch important symbols because they expressed humanity’s eternal aspirations to live in a different, better world. They expressed a moral revolt and indignation against the inhuman conditions of life through the criticism of the existing forms of government based on systematic use of violence and repression. Thus the “classical” utopias are fictitious representations of alternative forms of social organisation based on the principle of justice

(Plato's *Republic*), or freedom and equality (Thomas More's *Utopia*). Drawing on the classification formulated by Bloch, there are two kinds of utopia: a utopia of liberty (More, Fourier) and a utopia of order (Plato, Campanella, Saint-Simon).

Utopias of order and utopias of liberty

As Bloch said in his lectures on Plato's *Republic*, its citizens fall into one of three social classes that unanimously support the idealised and authoritarian model of the state. A concrete example of Plato's vision was Sparta, whose ruling class attempted to destroy Athenian democracy. In this model, liberty is replaced by order and upper classes dominate the lower ones. Bloch also noticed that Plato's work was later misinterpreted, especially in the Renaissance, and its reactionary ideals were incorrectly interpreted as revolutionary and communistic. This train of thought was quoted by Thomas Müntzer, for instance, who led a German plebeian uprising in the 16th century. In this sense, *Republic* worked up a thirst for utopias conceived in the spirit of a classless society devoid of hierarchy, although Plato's original text put order and hierarchy on the pedestal.

Thomas More's *Utopia* is the first harbinger of a just society

Unlike *Republic*, Thomas More's *Utopia* was admired by Bloch as "the most important imaginative construction (and fiction) of a free society, based on equality and good fortune for all." The society described by More, in which there is no private property, work time is limited to six hours a day and elections are completely free, is the first harbinger of a just society because democracy, liberty and tolerance are inextricably linked with a collective model of the economy. For this reason, the author of *Utopia* could be considered a precursor of the Enlightenment. More's criticism of the Tudor monarchy in England in the 16th century (he was decapitated by Henry VIII in 1535) and of the exploitation of the

lower classes by the upper ones helped Bloch to discover the existence of the “pre-Marxist concept of the criticism of the class-based state” in *Utopia*.

Tommaso Campanella’s *The City of the Sun* (1602) stands in stark contrast to More’s libertarian utopia by praising discipline and order. The eponymous City of the Sun is governed by a hierarchical and repressive system subjected to the will of Metaphysic, an absolute ruler who is the highest priest and a sage. Campanella’s book is the first anticipation of the totalitarian bureaucracy of the future, in which all the citizens are controlled by the omniscient power apparatus. Unlike More’s vision, in which the role of the state was reduced to the minimum, Campanella’s ruling class is numerous and interferes with the citizens’ life at all levels. Ernst Bloch identified the traces of *The City of the Sun* in 19th-century centralistic utopias by Saint-Simon and Etienne Cabet, among others.

While Charles Fourier was criticised by orthodox Marxists for his “political indifference”, Bloch tried to focus on the “progressive” and “revolutionary” character of his “utopian and federal socialism.” Fourier’s *phalanstère*, a projection of a community of free and equal people, was received by Bloch with enthusiasm primarily due to the theory of human “passions”, but also because of his conviction that the implementation of the federalist utopia in the *phalanstères* shall be the final triumph of the fundamental passion of Christian love.

Basing on the idea of “concrete utopia”, Bloch rejects utopias based on order while simultaneously calling for the creation of a new utopian thought. This “concreteness” is expressed in constant search for parallels between the extant reality and the reality that is about to be made real. Instead of proposing abstract models of the perfect society residing on a remote island in the middle of an ocean, Bloch focuses on using the potential of our reality – all the knowledge available “here and now” – in order to build a better world. *Dreams of Better Life*, which was the original title of *The Principle of Hope*, undoubtedly draws upon these aspirations.

Ideologies and futurologies

It ought to be emphasised that Bloch introduces a clear-cut division between ideologies and utopias. The former are termed by him “false idealisations”, typical of the ruling classes, which are intended to conceal the real structures and divisions from the rest of the society. As characterised by Karl Mannheim, utopias are “collective subversive representations” which have a tendency to undermine the existing order. Utopian thinking does not come down to “dreaming about a better tomorrow”; instead, it requires deep reflection about reality’s development tendencies and quasi-detective knowledge of things.

At the end of the 20th century one could observe a clear tendency of evolution from social or political utopias to science fiction and futurology (although Bloch always stressed that “concrete utopia” shall not be identified with futurology). The chief representative of this tendency is undoubtedly Stanisław Lem, whose global success was the result of not just his literary skills and imagination – it stemmed mostly from the fact that his books have a philosophical dimension. The main character of around a dozen stories written by Lem, Ijon Tichy, a philosopher and explorer who claims that “the nothingness of existence is existence itself,” is a direct reference to Sartre’s philosophy of existentialism. Lem was torn between philosophy and science, as confirmed by the novel *His Master’s Voice* (1968), which describes philosophy’s tendency to perceive the world in terms of “a finite set of concepts” while science always carries the mark of experience. Lem’s entire oeuvre is characterised by questions about human existence and its purpose, about the immortal soul. Lem also analyses civilisation and the process leading to its degeneration, e.g. in the book titled *Eden* (1959), in which cosmic explorers discover a planet inhabited by strange creatures – products of a perverted civilisation. *The Cyberiad* (1965), in turn, describes the travels of two genius constructors, Trurl and Klapaucius, who reach a planet reigned by two kings, the militarist Atrocitus and Ferocitus, a great patron of the arts. The descriptions of

both kingdoms demonstrate Lem's critical yet sarcastic (one of Atrocitus's "reforms" was the nationalisation of high treason) interpretation of utopia, particularly Campanella's utopia. The totalitarian rule of Atrocitus and Ferocitus could also be easily viewed as a comment on Stalinism, whose absurd Lem experienced firsthand.

Conclusion

In 2008, a French movement adopted a utopian manifesto asserting that the 21st century "will be social, ecological and convivial, or it will be the century of natural and human catastrophes." In order to protect democracy, as citizens we must find a new place for ourselves in the world of politics. Our activeness must not be limited to the existing, traditional structures such as political parties or trade unions. Greater attention must be paid

Greater attention must be paid to involvement in local communities, in the spirit of participation and genuine citizenship

to involvement in local communities, in the spirit of participation and genuine citizenship. Only by becoming part of a collective effort to develop new ideas will we stir the imagination to follow the principles of concrete utopia and oppose the dominant ideology based on profitability, hierarchy and consumerism. In this way, we will make a step towards a democratic, environmentally-friendly and social alternative – a step towards the society of tomorrow.

Let me finish by quoting Ernst Bloch, who in his 1964 radio discussion with Theodor Adorno remembered Oscar Wilde's remark: "*A map of the world that does not include Utopia is not worth even glancing at.*"

Death of utopia

Utopia, situated within social criticism and an anticipation of alternatives, is inextricably linked with travelling and travelogue. One of its earliest examples is undoubtedly The Travels of Sir John Mandeville – a 14th-century fictitious account of the exploits of a crusader knight, which also contains very interesting ideas of far-reaching social criticism. We also know that in Thomas More's Utopia, the narrator is a Portuguese sailor named Rafael Hythloday, who was Amerigo Vespucci's travelling companion. Travel and utopian literature therefore have much in common because they describe the world while discovering it. They also make the reader ponder the following question: What are we to do with utopia once the world has been discovered?

Jerzy Szacki, a Polish sociologist who wrote about utopia in length, suggested that there was a time when utopia moved towards a utopia of time – uchronia – and consequently became more connected with a given time than place. If travels can actually be viewed as a playground for a new social or moral order, it is quite legitimate for us to describe utopia as a blueprint for social and moral order. As it is commonly known, travelling can be liberating. Let us recall *Gulliver's Travels* by Jonathan Swift and Voltaire's *Candid*. Especially in the case of Voltaire, we see parallel realities: a utopian one and a “real” one. Of course, the kingdom of Eldorado belongs in the former category, but the characters are not actually trying to reach it – the travel is an aim in itself. Their experiences gathered while travelling enable them to get rid of naiveté and superstition. According to Voltaire, this is the true reason for travelling.

Utopia may thus be the framework for parody, satire and social criticism. For this reason I consider it fully justifiable to compare François Rabelais's *Gargantua and Pantagruel* with More's *Utopia*,

for instance. Utopias and anti-utopias are deeply grounded in the culture of laughter and a satirical representation of reality. We know that well-educated ancient Greeks sometimes used “anti-grammar” and wrote in a way contrary to grammatical rules. It was an anticipation of utopia as an “anti-genre.” In this sense, utopia is inseparably connected with a critical representation of reality.

Utopias and dystopias

There exists another, less frequently discussed aspect of utopia. At times, utopia can deny itself. In the case of More’s *Utopia*, Rafael Hythloday’s narrative contains very novel and original aspects. Among them is the participation of women in priesthood, although the islanders described by More do not follow Christianity, but rather a kind of natural religion. Let us, however, ask ourselves whether the God-fearing catholic priest Thomas More would really want to see women as priestesses? I am unable to answer this question, but I have an inkling that he was not particularly willing to undermine the dogmas of the Catholic Church. The second question: we know that *Utopia* is the first literary work in history that mentions the issue of euthanasia. More describes terminally ill people who can ask their fellow citizens to let them pass away in a dignified way. Again, is it justifiable to expect that More, a Roman catholic, would be so understanding about euthanasia? I leave these questions unanswered, although I would like to stress that *Utopia* is far more ambiguous than we think.

Utopia sometimes coexists with dystopia. Michel Houellebecq, a contemporary French writer and author of *Atomized*, often makes references to social criticism. His *Possibility of an Island* presents a dystopian vision, which, however, contains utopian elements. At a glance, this book is a praise of hedonism, cynicism and a cult of pleasure. But we do know that in this fictitious world scientists are able to clone people, so that the consciousness of Daniel, the main character, may live on in his

subsequent copies. Finally, Daniel²⁵, i.e. the 25th generation of Daniel, discovers Plato's *Dialogues* and becomes convinced that love can actually exist. In this sense, utopia saves us from dystopia. Let us bear in mind that Houellebecq used to be a follower of the conception of the French sociologist August Comte, particularly his "scientific religion" – a religion of love and human solidarity.

The final proof of the dystopian character of Houellebecq's artistic work is provided by his most recent book titled *Submission*. Although in Europe it was analysed as an Islamophobic book, I disagree with this perception. It should be rather classified as a satire, a parody of the French academia. When Houellebecq was writing *Submission*, a scandal at the London School of Economics came to light – it turned out that Muammar Gaddafi made generous donation to the university, which situates the events described in the book in an interesting context.

Having said this, I would like to raise the question: Is utopia the source of evil? Ernst Bloch, a grand philosopher of the 20th century, regretted that social and political theories had lost their humane aspect. Meanwhile, Karl Mannheim in his *Ideology and Utopia* wrote that an ideology is but a fulfilled utopia. Thus utopias, conservative and liberal alike, must inevitably evolve towards ideologies once they have been established and begin to function as sets of rules or ideas.

The Central European utopia

Let us now focus on Central Europe, where I come from. We have known for a long time that this region was the playground for Western European ideas, which resulted in huge suffering of the populations inhabiting these areas. As a result, Central Europe has become the gravedigger of utopia. Utopia has been banished from these lands.

Let me remind you that among writers who were acutely aware of utopian thinking and its social implications was Mikhail Bulgakov. His story under the title *Heart of a Dog* contains a description of a scientific experiment bordering on eugenics; at the same time, it is a dystopia due to references to Doctor Faustus. Above all, however, *Heart of a Dog* is a political warning that could be summed up in the following way: If we try to implement various theoretical constructs and ideals, human reality can easily turn into a nightmare. Bulgakov warns us against utopia because its greatest enemy are weakness and error, i.e. inseparable elements of human nature.

The dramatic experience of the newest history has made dystopia a characteristically Central European genre. With respect to writers, among the first dystopians we should name Stanislaw Ignacy Witkiewicz and Yevgeny Zamyatin. Recognised authors, such as Aldous Huxley or George Orwell, owed a lot to Zamyatin and his anti-utopian novel *We*. Let us bear in mind that Zamyatin was the first writer who depicted a vision of a totalitarian state of the future. In this place, names have been replaced with numbers. The narrator, D-503, falls in love with a woman named I-330. All citizens live in glass buildings, there is no private sphere, so there is no need to resort to

sophisticated surveillance. Although the idea of the Panopticon was popularised by Michel Foucault in his book titled *Discipline and Punish*, it was Zamyatin who first described it as a prison in a totalitarian state.

Let us also remember that in the epigraph to *Brave New World* Huxley used a motto borrowed from Nicolai Berdyaev: "Utopias seem very much more realizable than we had formerly supposed. Now we find ourselves facing a question which is painful in a new kind of way: how to avoid their actual realization." It seems to me that this trajectory is characteristic of the entire region of Central and Eastern Europe. With respect to Orwell, he had obviously been influenced by Zamyatin, but not only him. He was clearly aware that social satires had also been written by Mykola Kostomarov. It was

The dramatic experience of the newest history has made dystopia a characteristically Central European genre

Kostomarov who, long time before Orwell did it, described a revolt of animals against human beings. However, he has never enjoyed recognition in Western Europe.

What am I trying to say by referring to these examples? My point is that in Central and Eastern Europe dystopia and political satire had become a mainstream form of literature long before it was recognised in the West.

Let us now think about the relationship between utopia and dystopia. Dystopia has become the specialty of all those harmed or defeated by utopia. In a sense, it is an outcry of protest. The more I think about dystopia, the more elements typical of it I find

in *Utopia*. More delivers the utopian message mostly through the mouth of Rafael Hythloday. But Hythloday is a comical character – in Greek his name means “dispenser of nonsense.” Can we take him seriously? According to my hypothesis, utopia is an extremely ambivalent literary genre because it makes us strain our imagination. What we consider to be madness and folly may become the germ of new wisdom for future generations, or perhaps even the foundation of a new global order.

On the other hand, we should examine dystopias more closely. Huxley’s *Brave New World* reads like a utopia that deconstructs itself. For example, the author never mentions equality among people, which means that progress is to be implemented by a hierarchical caste of leaders – Alpha scholars. Happiness is depicted in a similarly caricatural manner. In *Brave New World*, nobody has the right to feel unhappy. The tyranny of happiness becomes the flipside of liberty.

According to my hypothesis, utopia is an extremely ambivalent literary genre because it makes us strain our imagination

Utopia as a success story

What has happened to Eastern Europe? Over 25 years ago, countries of this region leaped from Marxist totalitarian utopia straight to the neoliberal dogma. Thus the idea of social democracy never found its way there. Curiously enough, we therefore live in a TINA world (“there is no alternative”).

Allow me to remember Zygmunt Bauman’s words, who concluded that in the modern society utopias had been utterly individualised. As a community, we no longer have dreams about a free and just society. Utopia has become a personal success story. Having buried communist determinism, we replaced it with capitalist determinism, which offers no hope for the utopian dream. Let us remember that Marx emerged in Central Europe in the wake of the 19th-century conviction that progress is inevitable. Against this backdrop, hostility towards all those considered to oppose progress appeared. This superstition acquired a concrete form that ended up with repressions and deaths of millions of people. All of this resulted in discrediting the ideas of the left. After 1989, academics who used to preach Marxism in a flash turned into firm believers in free market capitalism. The entire region of Central Europe was ruled by libertarianism under the guise of liberalism.

Eventually, our region did believe in this peculiar form of determinism that solemnly proclaims that there is no reality outside global capitalism – there exists only economics, and economics is tantamount with politics. In regard to human rights and personal liberties, the consequences of this state of affairs may be catastrophic. What we are experiencing at this very moment is the effects of leaping from totalitarianism towards another form of determinism. This leap occurred with the omission of the most positive aspect of any utopia – the principle of an alternative. Unfortunately, it was us who deprived ourselves of the principle of an alternative. This is where the source of the

weakness of all social movements and political alternatives lies. Criticism based on sound sociological and philosophical foundations is an extremely rare phenomenon in Central Europe. The death of utopia is a dramatic event. However, the crucial question is: Can any theory be grounded in human life? Are ideas fundamental part of our reality? Or perhaps they are just intellectuals' rumours and snobbery? Answering this question, my dear readers, is our challenge for the 21st century.

From a breakdown to utopia, or why today's world must be wrecked

We live at a time when utopia seems both necessary and impossible. It is impossible because of all the reasons mentioned by Professor Arno Münster. Unable to rid itself of the memory of totalitarian crime, it is still associated with a cruel, ideologised order imposed on the entire society. However, utopia is also necessary because change is necessary.

How to reconcile these seemingly irreconcilable contradictions? How to make it possible to come up with, negotiate and introduce a utopia that would not infringe on our freedoms? As a historian of literature, I look for answers in literary texts. For some time now, a number of writers with different cultural backgrounds have suggested the following experiment: if you do not know what to do, if you do not know how democracy and capitalism function and what role you fulfil within them – break it down. What does that mean?

Functional breakdown

In his novel *Seeing* (2009), José Saramago depicts an episode from the history of a town: in a parliamentary election, the majority of the populace casts blank ballots. The scale of this behaviour (over 80% of voters did so) results in a fit of fury on the part of the authorities, who decide to introduce a state of emergency and abandon the town. On the other hand, in Paweł Demirski's drama *The Death of the Taxpayer*, the eponymous taxpayer, indignant at the malfunctioning of the market generating unsatisfactory

Whenever a revolution enters the stage of history, it is accompanied by the scaffold and a new constitution, a concrete plan of comprehensive change of the entire social order and the executive power

returns for the middle class, threatens the authorities with the following alternative: “Democracy must go away, otherwise I’ll withdraw my savings.” Soon afterwards, a bomb explodes and riots break out in the town and all over the country. Demirski wrote his drama in 2007 – less than 12 months later, the effects of the banking crisis in the USA reached Europe. More or less

at the same time, the well-known footballer Eric Cantona issued the following appeal to the society: withdraw your savings from banks.

Each of the aforementioned cases offers a similar answer to the starting question about how to cause a breakdown. It can be achieved by means of a systemic disruption, i.e. abandoning one’s social, economic or political role, refusal to participate, civic disappearance. It would be a post-modern equivalent of a strike, an action situated within negative ontology. Unlike a strike, “disappearance” is not directed at anybody. It is not against the employer or the owner of the factors of products, against the president of a company or a state. Paradoxically, it is rather an action intended to make this force, or a system of forces deciding about the shape of reality, reveal itself.

The “disappearing” social being, a being that suspends his or her function and withdraws from the system, wants to uncover the system and its structures of functioning and decision making. This is the only way to find out how it operates and what role we fulfil in it.

Causing a breakdown through disappearance is not deliberate in character – it is a rebellion rather than a revolution. Whenever a revolution enters the stage of history, it is accompanied by the scaffold and a new constitution, a concrete plan of comprehensive change of the entire social order and the executive power. On the other hand, a rebellion is an experiment performed with no prior plan – it is triggered by a feeling that “things cannot go on like this any longer,” but it develops in a chaotic and

unpredictable way. Thus the rebellion-experiment is based on the participants' knowledge about which element of the system they wish to attack and change, although they are not aware of the system's functioning in its entirety. In this sense, rebels are us – because we can discover what role we fulfil in the system only when we momentarily deprive the system of ourselves. Do not vote, withdraw your money from banks – these actions are not intended to take a government down, but to initiate changes in the functioning of democracy and capitalism. After all, this is what the protests against the ACTA set of bills in Poland and the Occupy Wall Street movement in the USA looked like.

Semiotic breakdown

When a list of demands appears, the first breakdown must evolve into the second one. In fiction, it has been depicted in Jean-Marie Gustave Le Clézio's novel *Urania* (2006), Mariusz Sieniewicz's *Rebellion* (2007) or Olga Tokarczuk's *Drive Your Plough over the Bones of the Dead* (2009). All of them describe the second stage of the breakdown – let us call it a linguistic or semiotic breakdown.

In each of the abovementioned cases, the novelists created characters who cause a linguistic breakdown by means of a trick. This trick is based on hijacking a word that is of utmost importance from the point of view of the extant order. This word may be “democracy”, “justice” or “human.” What matters most is that it should be a word that is used to sustain the system that surrounds us. A trickster thus steals the word. In Le Clézio's *Urania* it is “teaching”, in Olga Tokarczuk's novel – “being”, and in case of Mariusz Sieniewicz – “old age”. We should bear in mind that causing a functional breakdown is far easier than triggering a semiotic one. In the former, it is all about emotion, while in the latter case the mind must catch up with sentiments. This is why all the aforementioned novels include serious deliberations about language and the relationship between a sign and reality.

**It is crucial to
conjure an entire
line of associated
terms, which will
link the hijac-
ked sign and the
returned sign**

When following the plot of a story or the destiny of various protests, we notice that today this trick would be insufficient if it only concerned re-semanticisation. Perhaps literature has been faster and more acute than protesters in discovering that the most vital task is based on creating a new chain of equivalence. It is therefore not enough to protest against the way a given country defines words such as “youth”, “gender”, “animals”, “health”, “life” or “democracy.” It is crucial to conjure an entire line of associated terms, which will link the hijacked sign and the returned sign. In case of Tokarczuk, le Clézio and Sieniewicz the experiment is based on checking by the characters – on our behalf – how language works. As linguistic rebels know, language constitutes the world, but what they do not know is how to tackle the world using language.

Thus the characters in a way follow Roland Barthes’s advice expressed in his *Mythologies* – they steal the signified. Their actions must accelerate from that moment on: it is necessary to return the signified, i.e. re-include the notion in social communication. What the characters accomplish between the moment of stealing and the moment of returning is a semiotic operation based on infusing the word with a new meaning. For example, the main character of Olga Tokarczuk’s novel, an elderly woman meting out justice to people who mistreat animals, hijacks the word “beings,” which in the social language signifies “people” and returns it in a form that denotes humans and animals alike. The return of the word “being” with its new meaning to the social order causes a breakdown. If a dictionary were to be created that would define “beings” as both human and animal subjects, it would necessitate a change of the entire moral, religious and legal order. The law would have to protect animals against being killed, experimented upon or exploited in any other way, while religion would need to reject the belief that animals cannot participate in the order of mercy because they have no soul.



Ontological breakdown

The two breakdowns – functional and semiotic – lead to the third one: ontological. It is based on including new subjects in action. This is where the role of the semiotic operation becomes evident: creating a new chain of signified elements offers the possibility of establishing new social bonds. Bruno Latour, for instance, writes about the need to redefine the notion of “parliament”; in the democratic tradition to date, the parliament has been in charge of deciding citizenship (a republic is represented by subjects who are entitled to citizenship). Latour proposes to broaden the notion of “citizenship” (by endowing plants, water bodies and animals with it), so that the “citizens” would be able to tell us what their parliamentary representation ought to be. Olga Tokarczuk expresses a similar thought in the novel under consideration here: the notion of “being” (a human or an animal) implies a new chain of associations that leads to legal changes. Our vocabulary needs to be transformed to make it possible to introduce changes in the overall man-made order. Thus the path outlined above leads from an individual, through language, to new ontological collectives. The recipe it offers seems to be: “Cause a functional breakdown, cause a semiotic breakdown, and then see if others are joining you. Once they do, the world will no longer be the same.” However, let us momentarily suspend this optimistic depiction of a breakdown that leads to a revival of utopian hopes. If we were to focus on the first two breakdowns, it turns out that this is the strategy currently employed by all populist movements – both environmental and nationalistic. It is accurately shown in Jarosław Marek Rymkiewicz trilogy *Wieszanie* [Hanging] (2007), *Samuel Zborowski* (2010) and *Reytan* (2013). The author shows individual and collective revolts that undergo the stage of linguistic distortion – we see either an individual or a group who manages to disrupt the extant state of affairs. This individual or group causes a linguistic breakdown and hijacks a certain word (e.g. “republic”, “justice’ or “law”). At this stage, this peculiar

semiotic alchemy occurs, the word is redefined, which leads to the creation of a new chain of signified elements and attracts random people to the social network.

Fantasizing about violence

The abovementioned trickster's gesture has been used in today's political life. Several very important terms were withdrawn from circulation, and when they were returned, their meaning was no longer the same. This is one of the explanations of the defeat of the left in Poland, albeit a somewhat risky one. Since the early 1990s, the right has been consistently using the general, pejorative term "leftism" to denote a combination of new left-wing parties and communism. The new left included different movements, not always united, that focused on economic issues (minimal wages, employees' rights to a permanent job contract, the right to establish trade unions) and those postulating cultural changes (rights for sexual minorities, protection against violence in the family, the right to legal abortion). The discourse of the right has been consistently and stubbornly hijacking these differences and using the general signified. As a result, all the signified elements have become significant.

Differences have vanished in the discourse of the right, following a chain of apparent equations: "the right to abortion is communism, communism is Gulag"; "demanding rights for sexual minorities is an attack on the family, an attack on the family is communism, communism is Gulag"; "being in favour of letting immigrants come to Poland is liberalism, liberalism destroys Polish traditions, destroying Polish traditions is communism, communism is Gulag." Ceaseless repetitions of these absurd equivalences have ingrained them in the public consciousness and enabled the right to say that "LGBT is Gulag", ignoring all the intermediate terms. The desired chain of associations enables people to become involved in

right-wing policies not because they accept the entire logic of reasoning, but as a result of agreeing with any one link of the chain. Opponents of accepting immigrants in Poland may not agree that violence within the family is a punishable offence, but due to the mechanism of false representation that has been triggered by the right, they may be under the impression that they only support one equation.

The difference between the right and the left, or conservatives and progressives, is additionally blurred by fantasies about violence

Let me say it again: everybody adopts today a similar strategy with respect to the first two breakdowns – functional and semiotic. The difference between the right and the left, or conservatives and progressives, is additionally blurred by fantasies about violence. Violence is inherently inscribed in rebellion; those who participate in rebellions have also discovered symbolic violence in linguistic procedures, which they use in their semiotic operations. However, there is a significant difference between these movements. It can only be revealed by analysing the types of connections,

i.e. in the practical application of the third breakdown.

One side of the new social movements uses exclusive reconstruction while the other one – inclusive reconstruction. In other words, the former aim to build a collective identity based on a reconstructed (thus equally recreated and created) national or cultural bond. They draw on a feigned “Polish”, “European”, “Christian” or “catholic” identity that is based on excluding all elements that are considered to be non-Polish, non-European, etc. The opposite action manifests itself in inclusive reconstruction, where the collective identity – European, Christian, human-animal – is depicted as an open one. The subject that is created by means of the second operation is processual in character – it is an ontological collective in progress, with the identity of its individual members manifesting itself only through the connections established with other members. Creating bonds through exclusion is

driven by a dialectic of global fear and local safety; the second dynamic, i.e. bonding through inclusion, is developed on the basis of dialectic notions of global threat and global hope.

Thus two utopias are opposing each other today: a regressive and a networked one. Both sides are convinced that the world ought to be broken down for a short time in order to begin the process of repairing it. Perhaps our future does not depend on which side wins, but on the possibility of finding a cooperation model between the two.

Transhumanism, Cockaigne and “the land of happiness”

Since time immemorial utopias have been tasked with providing answers to the most serious challenges faced by humanity. As history tells us, a utopia can be a place of good or evil, or it may serve the purpose of a warning. In many countries there exists a tradition drawing upon a land of prosperity and plenty, which is the folk equivalent of aristocratic wealth. It is known as Cockaigne or Schlaraffenland in Germany, Isla de Jauja in Spain, and Bengodi in Italy.

Utopias that are connected with Christianity have been hugely successful because they manage to provide believers with answers to most important questions about death and human existence

Although utopias are typically used as a method of discovering future alternatives, some of them are firmly embedded in the past. Novalis, a poet living in the 18th century, considered the Middle Ages to be a utopian ideal. Rousseau, on the other hand, idealised the “savage” man. Utopias of this kind are certainly interesting from an intellectual point of view, but they do not provide any answers to the challenges faced by contemporary communities. Utopias that are connected with Christianity have been hugely successful because they manage to provide believers with answers to most important questions about death and human existence.

Hans Keller thinks that an attempt to recreate the aforementioned Cockaigne is the main aim of transhumanists. Transhumanism, in turn,

is situated among those philosophical currents that include an equal number of utopian and anti-utopian ideas. I am closer to

the latter. However, the work of many transhumanist philosophers resonated with utopian elements. Among them are David Pearce, Nikolai Fyodorov and his concept of the human race, and Robert Ettinger's Cryonics Institute. The most well-known philosopher who opposed transhumanism is Jürgen Habermas, who perceives it as a quasi-sect, which, of course, is hardly connected with reality. One does not necessarily need to feel religious inclinations to agree with the ideas expressed by transhumanism.

Utopian transhumanism

I would like to say a little about the idea of immortality, which seems to be the source of many controversies and misunderstandings. Transhumanism as I perceive it is supposed to use technology to overcome human limitations. However, professor Russel Blackford emphasises that we are overly keen to forget about any obligations of transhumanism in favour of its search for immortality.

It is incorrect to insist that every transhumanist is adamant about affirming immortality in its literal sense; as far as I know, serious transhumanists do not aspire to it. Literal immortality cannot be perceived as a viable option. If we assumed that technology made it possible to “copy” human personality to a hard drive, would it be equivalent to immortality? Even if we overcome corporeal limitations, we will still be part of the Solar System, whose existence will come to an end one day. Even the invention of a technology enabling us to travel to other solar systems will not protect us against mortality.

Despite this, many transhumanists still declare that immortality is their aim. How should we understand it? I think that we ought to start perceiving immortality as a concrete kind of utopia, not as its aim. History teaches us that utopias have been used rather as a means to mobilise people to think about a better world. The term “immortality” functions in a similar way – in itself, it suggests a naturally human desire to live a long and healthy life. In most

cases, the essence of immortality does not come down to prolong life *ad infinitum*, but to stay fit as long as possible. “Immortality”, however, is a notion that inevitably attracts media attention and by using it we hugely increase the likelihood of catching their interest or even obtaining funds to carry out research. We should therefore be aware of the fact that serious transhumanists use the word “immortality” only for rhetoric purposes. Similar approach should be taken with respect to Aubrey de Grey’s remark that the first person to live a thousand years has already been born. But if immortality is not the real aim of transhumanism, what is it? The honest answer is: to prolong the time of healthy life. I do not think that any significant number of people would oppose trans-humanism defined in this way.

Anti-utopian transhumanism

Instead of developing the idea of utopian transhumanism, I insist on paying more attention to its anti-utopian version. Utopian projects in general create an impression of sacrificing the present day for an unclear future that may never materialise.

Utopias can be successfully used in social and political life as long as they remain rhetorical figures. Attempts to make them real have dangerous consequences. Unfortunately, we experienced far too many traumatic social experiments not so long ago. This is why anti-utopian transhumanism focuses on attaining more pragmatic aims, such as greater equality, or more freedom and solidarity, which cannot be perceived as abstract constructs. If we are to concentrate on freedom as a norm, we should also take into account the concept of good.

Some transhumanists insist that “good” should be perceived as the Renaissance ideal of intelligence, strength and beauty. Others define it as a means to improve the wellbeing of all people in the world. I am of the opinion that the informal concept of good is impossible to implement. I emphasise that we ought to aim for multiple concepts of good. After all, it is possible to lead a good



life by following one's own idiosyncratic psychophysical cravings – trying to attain one's fantasies, desires and wishes. Sometimes we momentarily become aware of what we truly want, but it seems impossible to put it in words and utter it in public. Most of us do not know what we expect. People tend to adopt those aspirations that are perceived as the right ones in the places where they live.

People tend to adopt those aspirations that are perceived as the right ones in the places where they live

Another important aspect is the affirmation of a culture of diversity. Adhering to the norm of freedom makes it possible to promote pluralism. This is, I think, the right way for Europe, although we will probably never succeed in realising the ideal culture of pluralism. However, the aims postulated by most traditional utopias are in contrast with this suggestion because they tend towards uniformity. For this reason I reckon that we should attach particular importance to scientific discoveries.

Science as a discipline based on empirical research is a source of truth and is correct by its own virtue. If our ideas do not correspond with the results of scientific experiments, we should do our best to come up with new ones. Failing to affirm this dynamism is an element that is lacking in most traditional utopias.

I would also like to highlight the element of relations because it is connected with the need to revise some ethical paradigms. Let me exemplify it by conceptualising human beings, embryos and animals. Humans are treated as legal subjects while most legislations, e.g. the German one, perceive animals as objects. This perception is bound to be revised. Many transhumanists agree with the need to introduce the concept of non-human “persons.” Perhaps in the future we will extend the definition of a “being” to include machines that have developed a consciousness. The future legal concept of a “post-human” may even be applied to entities such as Data, a humanoid robot known from the *Star Trek* series. This kind of anti-utopian thinking could be perceived as a utopia, although I personally prefer to view it as a pragmatic way of thinking about the future without the need to specify a concrete

aim. Traditional utopias posit that there definitely exists a possibility of attaining aims that are considered to be realistic. As we know from history, it frequently led to ruthless dictatorships and suffering of millions of people. I also think that one of the reasons for our striving after utopias is the failure to recognise our achievements so far. Let me refer to three most striking examples. The first one is work-life balance. Never in history have Europeans had so much free time to spend as they wish. Never before have so many people been able to easily meet their basic needs. The institution of the welfare state, basic health insurance and universal access to education have always been an exception rather than the norm. Supporters of progressive shortening of work time have a utopian fantasy that all people, irrespective of where they work and if they work, should be able to take a holiday in Tuscany at any time they want. But life does not work like this. If we decide to slow down even more, we will become a museum or Disneyland to be visited by hard-working Asians and North Americans.

The second example is the decreasing level of violence in the world. When we watch the news or read a newspaper we may be under the impression that we are headed for disaster – conflicts abound and violence is ubiquitous. What we should do, however, is look at statistics and the results of recent studies. It will make us realise that the level of violence has never been so low. Of course, the situation is far from perfect, but if we take into account the conclusions drawn by Harvard professor Steven Pinker, it will become clear that the idea of universal human rights has fundamentally changed our attitude to violence, particularly in Europe. What is more, professor Pinker suggests that there is a correlation between cognitive capabilities and morality. In a nutshell, the more developed our cognitive abilities are, the more likely it becomes that the level of violence will decrease.

The final example concerns the possibility of living in good health for as long as possible. I have already mentioned that the phrase “long and healthy life” is much better than “immortality” in defining the aim sought by transhumanists. It is also

Scientific studies unambiguously confirm that our lifespan is directly connected with a number of our accomplishments as a civilisation, from better sanitation to medical progress

extremely more realistic. Human lifespan is not predefined and varies depending on the geographical region. In Europe and North America it comes close to 80 years while in some African countries it barely reaches 40 years. Scientific studies unambiguously confirm that our lifespan is directly connected with a number of our accomplishments as a civilisation, from better sanitation to medical progress. Thus there are no reasons to doubt that technological advancement will translate into further progress in this area. Although we should not expect that a single medical procedure capable of miraculously giving us good health will be developed, scientists are optimistic about an array of promising possibilities, from artificial intelligence to cryonics to genetic modifications.

I personally believe that genetics will be the most important factor in keeping us in good health for a maximally long time. Even Jürgen Habermas, who is a bioconservative in the context of discussion on the ethics of gene therapy, agrees that prolonging human life may be a morally sanctioned therapeutic aim. Thus if we consider the preservation of good health to be morally good, using genetic modifications in medicine should also be uncontroversial.

I have tried to outline the basic divisions in the transhumanist milieu. I have also attempted to show that the vision of a romantic and carefree life is as tempting as it is unreal. The anti-utopian approach is a way to achieving greater fulfilment in life.

Transhumanism and religions: from anthropology to ecology

There are philosophical, scientific, social, political and religious utopias, i.e. different attempts to put utopian thought into practice. I would like to focus on the very last one. Let us approach religion as a birthplace of utopian visions. One of the previous speakers said that utopia is both impossible and necessary. I would add that it is impossible not only because of the recent experience of totalitarianisms, but also due to the exhaustion or coming to an end of utopias that could be termed “peaceful” – those that bring development, such as liberalism or capitalism.

The utopia of immortality

The failure or exhaustion of utopias of the past must not lead to abandoning the belief in the purposefulness of utopian thought as such. Let us consider Christianity and the utopia of immortality. A friend of mine, a journalist who accompanied John Paul II on one of his pilgrimages, told me a story. During a traditional press conference on board the plane, a question was asked about immortality: How will the Church behave if scientists develop a way to endlessly prolong human life? The pope answered without a moment of hesitation: “That wouldn’t be a problem. Christians want a different kind of immortality.”

Although the utopia of immortality assumes various forms, it lies at the core of every religion. In Christianity, it is an element of the creed – a statement of the shared beliefs – expressed in the following way: “I believe in the resurrection of the body, and

the life everlasting.” Christianity is usually associated with the idea of the immortal soul. It is worth noting, however, that the creed itself, which sums up the beliefs of the first communities directly influenced by the disciples and witnesses to Christ’s life, devotes more attention to the resurrection of the body than to an immortal soul. This is also the case in the Gospel itself.

Apart from the most important resurrection – that of Jesus Christ – the Gospels describe three instances of people being resurrected by Christ. The most interesting among them is the resurrection of Lazarus, whose body lay in the grave for four days and began to decompose. The other two describe children raised from the dead: Jairus’ daughter and the widow’s son at Nain. In all these resurrection, similar words are uttered: “I say unto thee, arise” (Mark 5:41); “Young man, I say unto thee, arise” (Luke 7:13-15); “Lazarus, come forth” (John 11:43), and the dead rise.

Of course, the tension between the material, corporeal aspect of eternal life and its spiritual character does not reflect a tension present in religion, but the influence of various interactions, especially with Plato’s ideas and Gnostic beliefs, e.g. of the ancient Egypt. Although Christianity, in particular Christian philosophy and theology, are sometimes perceived as distrustful of corporeality and materiality – or as focusing on the element of the immortal soul from an anthropological perspective, the actual development of Christianity is headed towards increasingly greater emphasis on this very element connected with the matter and the body.

Already in scholastics, in the philosophical school of Thomism, the idea of the resurrection of the body holds a special place. In his *Summa Theologica*, Thomas Aquinas devotes much attention to detailed speculations, e.g. whether the resurrected body will have sexual organs. He thinks they will be retained, but not to perform the original sexual function because the Holy Bible says: “They which shall be accounted worthy to obtain that [future] world, and the resurrection from the dead, neither marry, nor are given in marriage” (Luke 20:35). In *Summa* we find attempts to answer a number of detailed questions connected with the

immortal, resurrected body, e.g. whether the raised body will have intestines. Aquinas's answer can hardly be considered serious today: "The entrails will rise again in the body even as the other members: and they will be filled not with vile superfluities but with goodly humours" (STh Suppl. q. 80, a.1, ad 2).

Underneath these detailed issues, a much more serious dispute is hidden – about what heaven is and to what degree it is sensual. Is it primarily about the experience of "seeing", as it was assumed in the Latin tradition from the 12th century onwards? This opinion was supported by quoting the following passage from the New Testament: "when he shall appear, we shall be like him; for we shall see him as he is" (1 John 3:2). Is this a description of seeing in the sense of intellectual contemplation, or rather "perceiving" with all senses? The stronger the influence of Platonism was in Christianity, the clearer this interpretation of eternal life became. Another aspect was connected with a positive representation of the body and matter, and a vision of eternal life in a body functioning in a different yet material reality – in a reality somewhat close to the one we know.

When we examine the evolution of Christian theology and philosophy we will discover that as time went by and science progressed, theoretical anthropological speculations were replaced by ethical reflection and anthropology as a primarily ethical construct. Theology today has tasked itself with careful reorganisation of thinking about humans in a way that would not contradict the general vision of the world as presented by science while simultaneously preserving the core religious intuitions.

The stronger the influence of Platonism was in Christianity, the clearer this interpretation of eternal life became

Laudato Si

We therefore see a clear shift in Christianity's sphere of interest from eternal life to the quality of life on Earth. It does not mean that the transcendental horizon of thought has vanished from religion. The horizon that determines the framework of today's Christian utopia is a framework of hope, of thinking about the purpose of history. This purpose stems from optimistic, or hopeful, thinking about this kind of history that we as people feel responsible for. It lets us believe in the purposefulness of the efforts made here and now and remain hopeful that the contemporary world, characterised by ecological, humanitarian, political and economic crises, is headed towards development rather than final collapse thanks to the efforts of people of good will. This in turn gives grounds for positively evaluating scientific and technological progress and overcoming the fear of technology, which was so widespread after the second world war.

A document has recently been issued that makes it possible to reconstruct the elements of the contemporary social utopia. This document bears all the hallmarks of a positive utopia: it offers a vision of an inclusive utopia based on cooperation and participation of all people caring about the future of our planet.

This document is *Laudato Si*, the most recent encyclical letter of pope Francis. In my opinion, it has been one of the most humanistic expressions of hope about human culture in the last few decades.

Let me begin with two quotations: "These situations have caused sister earth, along with all the abandoned of our world, to cry out, pleading that we take another course. Never have we so hurt and mistreated our common home as we have in the last two hundred years." We know that this is not just a description of our current situation. It is a call to action. Then it reads as follows: "Hope would have us recognize that there is always a way out, that we can always redirect our steps, that we can always do something to solve our problems. Still, we can see signs that things are now reaching a breaking point, due to the rapid pace of change and

degradation; these are evident in large-scale natural disasters as well as social and even financial crises, for the world's problems cannot be analyzed or explained in isolation. There are regions now at high risk and, aside from all doomsday predictions, the present world system is certainly unsustainable from a number of points of view, for we have stopped thinking about the goals of human activity. 'If we scan the regions of our planet, we immediately see that humanity has disappointed God's expectations'" – pope Francis adds.

This fragment illustrates an important feature of utopian thinking. It contradicts the notion that the value of a utopia is decided in the future by its potential implementation. Another issue is far more significant: How does a utopia influence the consciousness of people living here and now? What is the source of its influence – a decree of the authorities or the power resulting from the promise it makes? Finally, is a utopia a source of hope and strength for all people, or is it a vision reserved for just the chosen ones?

A new vision of man

The encyclical letter stimulated a heated discussion. Interestingly, *Laudato Si* was probably the first document in Poland that presented ecology not as a "leftist" ideology or one that was addressed to selected milieus of environmentalists. Francis showed that problems connected with the natural environment are absolutely fundamental and require coordinated global action, irrespective of national, religious or class divisions.

The most important characteristic of the social utopia outlined by the pope is the rejection of any form of violence, which Francis identifies in several phenomena: despotic anthropocentrism, the principle of utility, a culture of consumption and individualism. He contrasts them with a vision of universal participation, cooperation while respecting our differences, using technology to attain aims shared by all people (with special options for

the poor), appealing to self-restrict, and finally – a vision of man as a being tightly connected with other creatures and the whole planet.

This new vision of man is equivalent with the fashionable term “non-anthropocentric anthropology,” which assumes that it is our deep self-awareness of being responsible for the planet that forms the basis for our privileged position in the universe. The vision of man as a being tightly connected with other creatures and the whole planet could be encapsulated in slogans “promoting” the pope’s encyclical, which are:

“To change everything we need everyone.”

“Everything is connected”

“Less is more”

The vision of man as a being tightly connected with other creatures and the whole planet could be encapsulated in slogans “promoting” the pope’s encyclical

In his address following the conferral of the Charlemagne Prize, Francis said: “I dream of a Europe of which it will not be said that its commitment to human rights was its last utopia.” How are we to interpret it? Does it mean that he dreams of a Europe that would be able to produce new utopias, which will enable us to view the world from a perspective wider than that of a human and which will succeed in making human rights more than a hypocrisy?

Conversion to ecology, which is the basis for the cultural revolution postulated by *Laudato Si*, begins by acknowledging the primacy of being over being useful. Confinement in the logic of profitability leads to consumerism, which, in the pope’s opinion, is a manifestation of despotic anthropocentrism lying at the foundation of the Western culture. He also lays the blame on Christians, who for centuries understood the phrase “replenish the earth, and subdue it” not from the point of view of assuming responsibility for our shared home – a home for people, animals and plants – and not as responsibility for nature and natural

resources, but as consent to ruthlessly exploit it following the principle of utility and obsessive consumption. The belief in the possibility of changing this paradigm is a beautiful utopia. The contradictions plaguing human civilisation today are described in the broadest sense possible (in the pope's opinion, any good description should combine the following dimensions: relationship with oneself, with other people, living creatures, the attitude to Earth and finally – to God), but the resolution of these contradictions lies in man. Acknowledging the global scale of the problem leads to formulating a fair assessment and planning the right actions. The cultural revolution postulated by Francis is not primarily cultural or political – it is based on a change initiated in concrete persons, providing a stimulus to build a new social order. Only this course of action – from the transformation of people to a social change – can provide lasting effects without resorting to violence.

If the solution lies in man, it is necessary to first examine the tensions lying within concrete persons. Not only are we unable to establish good relationships with other people, but we have an equally bad relationship with other living creatures and nature. Francis goes on to write that in the last few centuries, nature has been treated by man as the poorest of the poor: it has been mercilessly exploited and abused. The very same order contributes to economic divisions, social inequalities and uneven access to resources. The pope emphasises how important it is to be able to see a connection between our attitude towards the world and living creatures, and other people. Our approach to the poorest casts light on the state of human hearts.

Individualism has been a characteristic feature of Western culture for centuries. The aim of development is to “stand on your own two legs” and “cut the umbilical cord.” Understood in this way, individualism shapes our perception of freedom, which is often viewed through the prism of consumption. For many people, the most severe form of limiting their personal freedom is limiting their right to consume. Meanwhile, as the pope shows, the yardstick of human maturity is the ability to be dependent, to

forge strong bonds with others and to be able to cooperate with them. “Cutting the umbilical cord” is therefore necessary to experience one’s own maturity vis-à-vis other people. It should not be an aim in itself.

“Cutting the umbilical cord” is therefore necessary to experience one’s own maturity vis-à-vis other people

Another tip concerns the state of today’s culture, which has become extremely technocratic. Although each year we have an increasing number of gadgets and gimmicks at our disposal, which may foster communication and cooperation, we also have fewer and fewer shared, important goals. As Francis put it, people are not dying because of lack of bread, but because of lack of human solidarity, the inability to reduce consumption and share with others. Technological progress connected with improving food production is rarely used to solve the problems of the poorest inhabitants of the earth.

Towards a culture of understanding

We will not solve environmental and social problems unless we begin from an individual conversion occurring in man. This explains why certain attempts at structural reforms that were not connected with changing human mentality exacerbated problems instead of solving them. The starting point for the revolution postulated by Francis is to develop an ability to form bonds with other people. The whole is greater than the sum of its parts. What we can achieve together is bigger and more important than our particular, individual actions. This principle lets us see in new light the issue of difference and unity. Unity is not the opposite of difference. Unity does not emerge in the wake of the unification of different forms of culture, personal models or ways of living, but through the implementation of a shared vision. It is about building a culture of mutual understanding that will enable us to agree on shared aim and areas of cooperation. Any positive

change ought to begin with two questions: First, how can the postulated change occur in me? Second, how can it be achieved by means of coordinated efforts?

The ecological conversion begins at the moment when the awareness of problems and challenges starts to translate into my concrete decisions

The aforementioned slogan “less is more” may mean that any change must start with concrete actions. Whenever Francis mentions global problems, e.g. climate change, he situates these abstract reflections within a personal context: “if this is so, think about turning down the radiator or putting on a warm sweater” or “use less air conditioning.” The ecological conversion begins at the moment when the awareness of problems and challenges starts to translate into my concrete decisions. Thus the first step is to make the new good part of one’s own life. Only

in the second step should we look around and think how our individual actions may converge with other people’s efforts, and how this joint endeavour may turn into structural solutions and global practices.

ARS

AUX 1

PR
RC

AUX 2

E 2
FW

AUX 3

E 2
M

AUX 4

E 1
W

AUX 5

E 1
M

AUX 6



10

13

16

SRC

11

14

SOLO

VIEW

12

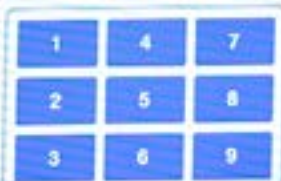
15

SET

MENU

2160p25

16 ME 1 PGM



Technoutopias: threats and consequences

Please allow me to adopt a different perspective than the previous speakers and come closer to the earth, to our current social and economic reality. We function in a capitalist system in which the market plays a crucial role in shaping our needs, dreams and aspirations; under ideal circumstances, the market reflects them. Let us attempt to answer the following question: What are we dreaming about as members of a capitalist, postmodern society? What future visions are pursued by the new technologies market? Are we actually headed towards a world free from wars, poverty, hunger and diseases?

To start with, let us analyse some examples of technologies that are presented to us as “the next big thing” and offer an insight into the future, at least as it is created for us by the market.

First: smart homes and the internet of things

The concept of the smart home fires up the imagination of all designers, irrespective of who they work for. Google, Apple and Amazon are already developing, or planning to develop, platforms enabling the users to control their smart homes and all the devices inside it by means of a global network.

Integrated loudspeakers, light bulbs, devices for making coffee, heating up or cooling down dishes; smart home security solutions (e.g. sending an alert when a window is left open or a pipe is leaking), or communications systems that work without the need to physically change the room (e.g. the parent’s voice integrated

with the child's alarm clock). All of it recognising and responding to voice commands. We have unfortunately departed from the concept of economical use of energy, of energy efficient homes that are expensive to build but cheap to use. Now the race is on between technological corporations competing to provide the maximum amount of data for "ambient intelligence."

Smart homes will increasingly rely on communications technologies, such as cameras and intercoms. They could be integrated with an alarm clock so that the parents are able to tell their children "Good morning, time to school." There already exist technologies for feeding the dog when we are not physically present in the home – they only require a voice command. It is worth considering how our relationship with animals or even children will change once we have intermediated our communication with them.

Second: autonomous vehicles

With respect to autonomous cars, Tesla Motors and Elon Musk are the trailblazers. Musk believes that self-driving cars will become the standard of the future. All carmakers are bound to follow in the footsteps of Tesla – otherwise, they will lose their market position. Let us think whether this vision is likely to materialise.

Some Tesla vehicles were equipped with a self-driving option so that the producer was able to remotely launch the module, without the need to physically move the car to a garage. One day Tesla car owners were simply told by the car computers that they could let go of the steering wheel. What benefits does it offer and why is it this feature, and not economy or safety, that is supposed to become standard? Is this vision about absolving the driver of the responsibility for taking decisions and predicting the threats in traffic? If so, in what form will software or its developers assume this responsibility? Or perhaps Musk is intending to create a cyborg – a driver aided by the self-driving software?

Third: quantified self

Autonomous cars are still products for the select few. However, the mass market offers many other products for those looking for a way to “cyborgise” their lives – among them, different devices for “quantifying yourself”, analysing, measuring and treating your body. We have become used to wristbands or watches that supposedly monitor the heartbeat or our daily activities, whereas in fact they set and dictate our routines and body movements. We all want to be fit and healthy, but is it really about health, or rather controlling your body and self-diagnosing it, independently from real doctors?

The technology market does not content itself with the body. An application with a pleasant name Joy has recently been launched, which talks with the owner in order to establish his or her mood, detect the onset of depression and suggest psychological help. Its makers declare that they have no intention to replace psychologists and psychotherapists – they simply want to encourage those who need help to turn to a specialist.

Commoditised life

Telecommunications companies, such as Google, are investing huge amounts of money in robotics. A danger exists that they may be willing to use the possibilities offered by access to so-called “big data” (abundant information gathered about people on the basis of their communication) and combine them to achieve an aim that is currently unknown. Robots used for military purposes is another example. We know that the American research agency DARPA is investing in robots that are supposed to save soldiers’ lives, although they could also have offensive capabilities. The same agency has recently announced a competition for machine cyber hackers. It was explained with the fact that human hackers react to cyberattacks too slowly.

It is not hard to imagine that in the not-so-distant future the insurer will receive these data automatically, without asking our permission

Technologies impose on us certain commercial solutions which may be available for free today, but in the future they may – or definitely will – require us to share the data. The aforementioned app for monitoring the state of one’s health is already used by some companies to provide health insurance policies.

It is not hard to imagine that in the not-so-distant future the insurer will receive these data automatically, without asking our permission. Thus dystopian scenarios write themselves. Technologies that were created to make people’s lives easier and happier may eventually lead to limiting their freedom of choice.

What vision of the future emerges against the backdrop of this landscape of technology? It definitely has little to do with Thomas More’s *Utopia*. Instead, it offers a “condensed life” – fast, intensive and full of varied experiences. “Commoditised.” It is high time we asked ourselves: what price are we prepared to pay for this seemingly comfortable, tailor-made and safe life? How much will this smart world cost the humanity, also in terms of ecology? We are increasingly energy efficient, we can automatically sort waste, but at the same time we are surrounded by energy intensive electronics and depend on permanent supply of vast quantities of energy.

Who is in charge of where this techno-utopia is headed? On the one hand, it must be the market – companies are only investing in things that can be potentially profitable. On the other hand, the responsibility is ours, resulting from our individual dreams and aspirations.

Liberal critique of utopia

In 1980, when Ronald Reagan was elected in the United States, I just went to college and I felt that the world was about to end in a nuclear war. I thought all the survivors would live up in the mountains or in some remote places, so I tried to figure out what the best kind of commune to live in would be. As an undergraduate student, I started studying the idea of 19th-century utopian communes in the United States and what their predictors of success were. This is how I became a sociologist.

There has been a utopian strain in my politics ever since. My approach to transhumanism definitely has a utopian strain to it as well. I see the transhumanist project as one that relates to the very first imaginations that we had as early hominids, when we began to think what it would be like to have bodies without diseases and death, to live in communities where we would have enough food and we would not subject each other to violence. Those imaginations were translated into myths and religious ideas about perfect communities or future heavens that we might ascend to. Eventually, when the Enlightenment came along, some of those utopian aspirations were translated, through science, technology and reason, into practical projects. This is why I perceive transhumanism as the translation of deeply religious ideas into practical, scientific projects.

A part of the project of the Institute for Ethics and Emerging Technologies (IEET), which I have run for eleven years, has been to engage with popular culture – science fiction authors, television scriptwriters and filmmakers, around the tropes that shape and, to some degree, distort our thinking about the future. In bioethics circles, *Brave New World*, *The Terminator*, *1984* are shorthands for particular kinds of ethical and social arguments.

They also distort what we do: *Frankenstein* does not tell us what to do about organ transplantation; *Brave New World* does not tell us what to do about birth control or anti-depression drugs; *The Terminator* does not tell us what to do about the mistakes connected with artificial intelligence. We need to channel and control these biocentric and anti-utopian tropes.

In the history of the United States, utopian ideas have been incredibly powerful. For instance the novel titled *Looking Backward* by the socialist writer Edward Bellamy, published long before the creation of the American Socialist Party, inspired hundreds of the so-called “nationalist clubs.” Bellamy’s vision of socialism in the 1880s was incredibly crude: everyone would be assigned a job and enjoy equal access to culture (there would be a horn in every apartment to listen to the Central Opera House). There was a turnaway from utopian visions after the second world war, especially after the experience of the Third

Reich and bolshevism. Today, dystopian fiction is rising in popularity, particularly in young adult literature. Of course, entire generations have been reading Huxley’s *Brave New World* and Orwell’s *1984*, which taught them the importance of understanding dystopian visions. I am of the school of thought saying that embracing our utopian impulses is important and inescapable. Therefore, I would say that the aim of my project is to propound critical and liberal utopianism.

In the IJET, we have been calling ourselves “technoprogressivists” and we are trying to propound a vision of a political, utopian project that we see as equally liberal, social and high-tech. It involves having a society with radical life expectancy, in which wage slavery is replaced with automation and universal basic income guarantee, in which we are capable of transcending the limitations of gender – not only through radical feminism and LGBT rights, but also through technology. A society in which we all have access to a greater intelligence and more control over our emotions – with more happiness, wisdom and spirituality. This

Today, dystopian fiction is rising in popularity, particularly in young adult literature

is also a society in which there is a diversity of different kinds of citizens, with “uplifted” animals, post-humans, transhumans, machine minds of different kinds, and all kinds of combinations of those. It is a plural and liberal vision, in which no one is forced into one particular kind of perfectionism.

In order to get there, we need to continue to engage with these tropes that shape our utopian imagination and shape the imagination of many transhumanists as well. I am going to name and discuss three of these tropes: a millennialist-apocalyptic one; a kind of Prometheus trope versus the Pandora trope; and finally, heroic individualism versus collective action.

The millennialist-apocalyptic trope

Although many secular sociologists ignore the influence of religiosity, especially millennialism, on politics, according to surveys between 30% and 60% of Americans are apocalyptic in their thinking. 25% of Americans believe that the events described in The Book of Revelation will occur in their lifetime. It has certain political consequences in the way they interpret contemporary

This kind of fatalism certainly has an influence on political life and affects social phenomena

events – about a quarter of Republicans say that Barack Obama might be the Antichrist. This kind of fatalism certainly has an influence on political life and affects social phenomena, not only in the Evangelical right, but also within admittedly secular transhumanist and futurist circles.

The phenomenon of believing that there is a coming apocalyptic conflict, which will presage the coming of a more perfect millennium, is also seen in Zoltan Istvan’s novel, which I unfortunately cannot recommend to you, under the title *The Transhumanist Wager*. This book is a Manichean vision in which religious people attempt to oppress the transhumanists, who will have become super powerful thanks to their new technologies. Eventually, one transhumanist will become the Grand Emperor and force all the

religious people to destroy their mosques and churches, which will liberate them from their ignorance. It is not very different from what H. G. Wells imagined in his book titled *The Shape of Things to Come*.

These are deep influences of myths on the way we think about our future. We have to name them because they can deeply colour our expectations about the risks or the potential benefits of emerging technologies. It is especially evident in people's thinking about the phenomenon of singularity, which is an idea that there might be a point at which artificial intelligence will become so powerful that it will transcend all human capabilities and end the history. Among the people who share this vision are millennialists. From their point of view, this is going to bring manna from heaven – we are all going to link our brains through the

perfect artificial intelligence. Others, like Hugo de Garis, believe that singularity is apocalyptic, leading to billions of inevitable human deaths. There is also millennialist fatalism, according to which nothing is capable of changing the curve of technological progress. Finally, technological messianism claims that all we have to do is invent the perfect algorithm of a friendly robot, and it will ensure that we get manna from heaven as opposed to an apocalypse.

I think that these visions should be perceived against the context of deep time, deep history. If all the time on Earth was a twelve-hour day, human history is the last minute of this period. As a species, we have at least another whole day to figure out what we should do. We need to understand that we may live in a special time in certain ways, but it is not the end of history or the end of humanity.

The understanding of utopia as a direction and not as a place is illustrated by John C. Wright's trilogy *The Golden Oecumene*, which is set 10,000 years in the future and mentions the events occurring in this period of time. Wright describes that humanity

If all the time
on Earth was
a twelve-hour
day, human
history is the last
minute of this
period

has lost its individual personality and become one, single personality three times, and then it fell apart three times. Thus he views it as a state that we could recover from.

The Prometheus vs. Pandora myth

The second myth I mentioned is Prometheus vs. Pandora. The Pandora myth – or dystopian imaginations about technology – is far more prevalent than the Prometheus myth. The notion that technological progress can be personified by the protagonist of the story as the light bringer, the bringer of technological empowerment, is far less common in the contemporary popular culture. What dominates is thinking in terms of a punishment for crossing the invisible limits of technological progress.

Meanwhile, technoprogresivism is trying to say: “The future is going to be a complicated place, but technology itself will not necessarily become the source of all the conflicts.” Let me use one of my favourite examples: Brian Stableford and his “emortality” series. In this series, people live indefinite life expectancies, but they have to figure out what they are going to do with all this time. This is an interesting question: If we started to have very long lives, we would have to come up with radically different life projects. One of Stableford’s characters decides to write a ten-volume *Encyclopaedia of Death*. Writing each volume is going to take him 100 years, so it is a thousand-year project! Some people say that they do not want to live to 100 years because they would not know what to do with all this time. However, very few centenarians commit suicide, which means that they manage to find value in their time. Once we begin to live very long lives, we will come up with new strategies.

What we see against the backdrop of immortality is that the formerly prevalent trope, e.g. people who want to achieve immortality “the wrong way” – not in a religious or spiritual way – are tragic, evil people. Gilgamesh eventually had to give up his desire for immortal life because he realised it was a mistake; Voldemort

had to kill a lot of people in order to be immortal. There are very few positive examples of people who tried to live long lives in popular fiction. One of them is Robert A. Heinlein's novel *Time Enough for Love*, which describes Lazarus, who has an indefinite life expectancy thanks to all the women that he loves throughout time. Another example is *Holy Fire* by Bruce Sterling, which is about a woman who goes through a rejuvenation process and has to figure out what she is going to do with her new youth.

What I would like to emphasise is that very few transhumanists actually want immortality because it would imply that we would all be forced to keep living. From my perspective as a Buddhist, it does not make sense because the relationship between this body and this brain, and whatever might exist as a descendant of this body and this brain in a thousand or million years, becomes completely meaningless. I imagine a future in which we are all going to be able to record and insure our memories. If I was able to record all of my memories and give them to you, what would be the point of my continued, corporeal existence? The continuity of my personality would be preserved irrespective of the death of my body.

Heroic individualism

As we know, it is so much easier to tell a story where great things are done by heroic individuals. In the *Old Testament*, Moses liberated the Jewish people instead of the Jewish people liberating themselves. *Hunger Games* is a great example. It focuses on Katniss Everdeen, who is a reluctant hero and a symbol of collective action. In *The Transhumanist Wager*, which I have already mentioned, one character takes over the world thanks to his supertechnologies.

This narrative about one man changing the course of history is countered by heroic examples of collective endeavour. These stories are as compelling as they are hard to write – it is hard to depict collective action. Among them is Bruce Sterling's

Schismatrix, which depicts a solar system in which varieties of different humans create a transhuman colony that is tolerant of much diversity. China Miéville, who is a British science fiction writer, sets the events in his novel *The Iron Council* on a train going on tracks that are being pulled up behind and laid again in front. The world is ruled by the revolutionary Anarchos group, and the workers have to pull up and lay the tracks so that the train can go to any place. Eventually, the slaves rebel and attempt to liberate themselves. Finally, Cory Doctorow wrote the novel *For the Win*, which is about Chinese and Indian children who are exploited by rich Europeans and Americans to do repetitive tasks in virtual games, such as gold mining. Eventually the slave unionise, and the book offers a wonderful description of what an international union organised through virtual space may look like.

All I have said is intended to show that we need critical utopianism, and it is present in various literary and television forms. Some final examples could be *The Dispossessed* by Ursula K. Le Guin, which is a wonderful investigation of what the problems of an anarcho-communist society might be like. Kim Stanley Robinson's novel *2312*, meanwhile, offers a great vision of a transhuman polity and all the threats it has to face.

Debate:

Techno-utopia on the peripheries

Alek Tarkowski: Beginning our discussion, I would like to touch on the question of equality. James Hughes has spoken about equality and collective action – what is their place in progressive thinking about technology? Do you see there a possibility for greater equality?

James Hughes: I have basically been arguing for a possibility of a democratic and egalitarian agenda around emergent technologies. It is certainly not a simple process. Let me serve you another science-fiction example. The latest *Avengers* movie is about a situation of what it would really be like to have super-powerful people in our society. One of the characters describes them as weapons of mass destruction. Part of our dialogue as technoproggressives is against bioconservative and anti-utopian thinking, but it is also against techno-libertarian thinking. Techno-libertarians imagine that we will just give everybody access to all the technologies and everything will be fine. But what if they have the ability to make superplagues, weapons of mass destruction and nuclear weapons in their basements? We need to have a serious understanding of the regulatory regime. So a serious utopian vision needs to include the role of the state. For example, I do not think that we are going to get universal basic income through voluntary charitable action – I think we need to have a realistic project of making the top 1% share their assets with the bottom 99%, and that falls to the state.



WROCLAW 2016
Europejska Stolica Kultury

Dominika Kozłowska: Let us first consider what the opposition to the notion of equality is in social practice. In my opinion, it is discrimination and exclusion. Katarzyna Szymielewicz in her speech talked about the dangers associated with technologies. A desire for technological progress fuelled by obsessive consumption does not lead to any positive outcomes. Each and every one of these gadgets unmasks that we as humans have very few common goals. We have very many tools for communication, but there is no actual communication going on – we do not need it. Technology in itself is not a problem – the question is, what is actually happening inside humans? Technological exclusion will definitely be a big obstacle, even in the context of not knowing how to use these advancements.

Katarzyna Szymielewicz: The key question is not what is happening inside us, but who is controlling the technologies. The question about equality and the threat of exclusion is primarily a question about control. A positively utopian vision would be a world in which technologies and networks are neutral, do not belong to corporations, where people are free to use them as they wish. Unfortunately, our technological reality manifests itself in services based on sharing information about us with private companies, which construct their business models around it. It is not just about a simple division: although the device belongs to me, my data are stored somewhere in a cloud and I have no control over them. There exists a huge information asymmetry between an individual and a company that owns the service. This asymmetry brings huge profits to businesses, but it also gives them power. We cannot be equal within an ecosystem constructed in this way. This is where the greatest threat to equality lies, in my opinion. James Hughes talked about the role of state and regulation. Unfortunately, as a lawyer and activist fighting for a “more just” law, I remain sceptical. I doubt if the law is able to catch up with these changes. Any regulator will have problems because technological corporations have created an illusion of a free choice – we have different gadgets, but we are not forced

to use them. Theoretically, the choice is ours, which leads to a situation that the state does not know whether it should step in and introduce regulation.

Dominika Kozłowska: It stems from the fact that the word “consumer” has a slightly different hue to it in Poland. We are used to thinking about ourselves as citizens, and we are able to use this category to describe the relationship between us and the state. However, when it comes to the market, “freedom” basically comes down to the notion of unlimited consumption. It is worth noting that the reason for many of the recent social protests was the threat of limiting people’s right to consume. In Poland, for instance, there is a very heated debate on the ban on shopping on Sundays. Some people think that it actually threatens their freedom. So let us think if it is not about a discrepancy between the notion of a consumer in capitalism and the notion of freedom in the meaning that we usually ascribe to it.

Mirosław Filiciak: I remember that George W. Bush said after the attacks on the World Trade Center that we must not let ourselves be afraid of terrorists and we must continue shopping in shopping malls because this is a manifestation of our freedom. I also think about “sharing economy”, which may be the beginning of a new model of capitalism for companies that do not possess their own resources, but may gain access to them thanks to the new technologies. Perhaps this offers hope for building new models of cooperatives or other communities. With respect to this, Trevor Short is an important character. I also think about countries such as Greece, where new forms of direct trade enabled by the Internet are born. They come to light at a time when there is an acute economic crisis and people have little money. Perhaps, then, a crisis is the best moment to press the “reset” button?

Katarzyna Szymielewicz: From an individual's point of view, a breakdown is the moment when a person loses control of the abstract construct of information. At the level of human rights discussion, it looks like this: we are aware that there exist some rights, e.g. to privacy, free speech, access to information, but on the other hand there is the freedom to consume. This freedom is very tangible, pleasant, it can be perceived with all the senses, while the former ones are tasteless abstractions. Therefore, our efforts should be aimed at education and showing the invisible, i.e. making the society realise what the future generations will lose as a result of today's inaction.

James Hughes: One of the transhumanists who has been very influential about surveillance is David Brin, the author of the non-fiction book called *The Transparent Society*. He basically argued that universal surveillance is inevitable, and that we should get used to not having any privacy. His "liberatory" hope was that there would be as much transparency of the rich and powerful to us as of us to them. I think that Wikileaks shows the pros and cons of that kind of transparency – the rich and powerful have been made somewhat transparent, but it has also just released the record of every Turkish woman voter, I believe, and it seems to be manipulated right now by the KGB to influence the result of the US presidential election. I am not sure if this vision of universal transparency is anybody's utopia to begin with. It is a struggle for all of us how to protect privacy in future.

Stefan Sorgner: Let us think if the problem is with technology, or is it rather a political decision? Google, for example, offers wonderful products and services: they provide us with free email accounts, wonderful calendars that are easy to use and access. Quite a few people are aware of the dangers – that they are giving away their data. The problem is that there is no other company offering similar services. Perhaps it should be a political decision to establish a company that would provide similar services. The users seem to be unaware of the fact that if they did not share

their data, they would probably need to pay for all these services that they get for free today. So it is not the fault of technological corporations – it is simply their business model.

James Hughes: If the government decides as a matter of policy that cooperatives are a good idea, or any other kind of a non-capitalist enterprise, than it is within the government's power to tax private industries in a way that they do not tax cooperatives in order to make certain kinds of public options cheaper than private options. It does not fit the free enterprise laissez-faire model, although it may be a perfectly defensible public policy choice. A utopian vision is not enough. If we all started to work in cooperatives or Ubers that would be able to compete in a capitalist economy, it would simply not work.

Stefan Sorgner: I would also like to mention the problem of combining gene analysis with the power of big data. Many people, particularly in America, are willing to give away for free their tissue samples. They do so because they are interested in their personal background, they want to find out where their ancestors came from. As a result, more and more data are collected and we find out more about the correlation between genes and certain traits. It can be very useful from a scientific point of view. However, we need to take into consideration the issue of biopri- vacy. Since last year, every resident of Kuwait and every visitor to Kuwait has been legally forced to give away their tissue samples – otherwise, they have to face up to seven years in prison. If other countries were to follow this path, it would radically change our health insurance system, for example.

Katarzyna Szymielewicz: When I criticise people's lack of reflection about sharing their data with technological corporations, I try to emphasise that this process may lead to a dead end. Of course, Google is an easy target because it does not hide the fact that it is interested in our data. But there are many companies operating in a more clandestine manner. Let me stress again the

huge role of education concerning reckless behaviours on the Internet. When indulging in e-shopping, it is hard to think about the potential losses, which may never come about. But the role of our organisation is to make people aware of these threats.

Alek Tarkowski: As Stefan Sorgner mentioned, genetic bio-information is one of the examples of a situation when we are not aware of the consequences of our actions – this situation can be overwhelming to anybody’s imagination. There are more threats like this: recently, a device has been created whose task is to analyse the sounds around us – I wonder how it can be potentially used. I also keep wondering about the pope’s message “less is more,” which was also discussed by Dominika Kozłowska – can it be applied to technology? It might be difficult in the context of the “cosy catastrophe” concept, which is based on the notion that the world is falling to pieces, but we feel OK. We can therefore imagine a world in which robots are smiling at us and telling children bed-time stories while a catastrophe is lurking just behind the corner.

Dominika Kozłowska: I am constantly thinking about what consumerism truly is and who those that consume are. But we also should think about who does not belong to this group and why. This is why it is necessary to analyse the new geography. When pope Francis is talking about the problems faced by the world today, e.g. consumerism, we know that he is only referring to some parts of our globe. Another thing: the question reappears about who a citizen is, and what rights to different goods it grants. There is no doubt that some privileges depend on how much you have. Who will have these rights when it turns out that the data forming the basis of social welfare become part of the public domain? Who will have the right to access them? In this way, a new form of equality appears. When the pope is talking about global responsibility, he implies that we need to come up with a new rhetoric, as professor Czapliński discussed

during the previous session. We need a new rhetoric that will enable us to build the rudiments of a new responsibility in the global perspective.

Questions from the audience:

James Hughes mentioned three kinds of utopia, one of which was the heroic model. I am more interested in non-heroic resistance and non-heroic utopia. Could you say something about it? In my opinion, the heroic model excludes women and children because it results from gender violence. Perhaps we should be looking for models of utopia that would not be built on heroism?

A question to Katarzyna Szymielewicz: Do you take into account the fact that not everybody will want to use a driverless car and other technological gadgets? As an enthusiasts of motorcycles, I would never let a robot control my bike.

A question to Stefan Sorgner: In your speech, you used that term “metatopia” or “meta-utopia”. You have also co-authored the metahumanist manifesto. Could you elaborate on the connections between metatopia and metahumanism?

A question to all panellists: Do you think there is a way to cause a breakdown, which Przemysław Czapliński talked about, by an artificial intelligence? Can you think of an example of a revolt initiated by bots?

Katarzyna Szymielewicz: Of course, I do take into account a situation in which people will be unwilling to use a certain form of artificial intelligence. I also see a danger in the temptation to delegate some functions to machines and robots. I wonder if it would not lead to discrimination against people as non-perfect

beings. In spite of all human imperfections, I prefer the will of an imperfect human to a machine devoid of ethics. In regard to the last question, I cannot think of a rebellion staged by an artificial intelligence because revolutions are always carried out in the name of some values. Robots will for a long time be unable to develop this kind of value recognition – they may become a manipulated tool at most. This is where the danger lies, in my opinion.

Stefan Sorgner: I would like to make a comment on what you said – that you prefer an imperfect human to a perfect machine. I think it reinforces this old dualistic paradigm “the good – the evil,” which is so important to overcome. This is what I was trying to stress when I mentioned the term “metatopia.”

James Hughes: Stefan, an automated car kills either fewer human beings than a driver, or not. An automated plane either crashes more or less often than a human-driven plane. Those are empirical, black-and-white questions, and I do not see how it fits into metatopia.

Stefan Sorgner: These are black-and-white questions, but you can have several examples in this area and it is far from clear which is the better one. When we talk about moral situations on a more abstract or philosophical level, these categorical dualities become highly problematic.

James Hughes: To be a human is to be a member of an imaginary community. Whether this imaginary community survives in the future, and what lines it might fracture on in the future, is an interesting question. I have done some public polling on the question of whether people have different attitudes to genetic versus cybernetic modifications. The general conclusion was that if you are for genetic modifications, you are also for cybernetic modifications of human beings, and the other way round. In the United States, the principal line

of division is religion. According to an enormous study by the Pew Research Center, evangelical Christians were opposed to genetic modifications while seculars, Jews, Buddhists were in favour of it. What seems really interesting is the question if the enhancements will be cross-cutting across different divides in the world, and therefore create a complicated future, or will they only concern one group? If only one group, with one particular characteristic, will benefit, then a possibility for conflict emerges. In terms of the gender nature of rebellion, I hope that the path to the future is evolutionary change, and as such it is less gender-defined.



Third day / 3

Wrocław, 20.08.2016 | NOT Wrocław

Morning session:

Post-capitalism and other alternatives

Panellists:

Franco "Bifo" Berardi

Inna Shevchenko

Tomasz Rakowski

Mikhail Akulov

Moderator:

Edwin Bendyk



Afternoon session:

Solidarity: myth, utopia, an inconvenient past

Panellists:

Jadwiga Staniszkis

Jan Sowa

Ewa Majewska

Leszek Jażdżewski

Krzysztof Mazur

Moderator:

Jacek Kottan

Franco "Bifo" Berardi

a writer, media theorist and media activist. He founded the magazine *A/traverse* (1975–1981) and was part of Radio Alice, the first free pirate radio station in Italy. Like other intellectuals involved in the political movement of Autonomia in Italy during the 1970s, he fled to Paris, where he worked with Felix Guattari in the field of schizoanalysis. He was a contributor to the magazines *Semiotexte* (New York), *Chimerees* (Paris), *Metropoli* (Rome), *Musica 80* (Milan) and *Archipelago* (Barcelona).

Inna Shevchenko

an activist, feminist campaigner, speaker and writer. She is the current leader of the International Women's Movement FEMEN, a movement of topless activists known all over the world for staging their protests against patriarchy, especially dictatorship, religion, and the sex industry. After fleeing Ukraine, Shevchenko initiated the transformation of the Ukrainian FEMEN group into an international movement. The French magazine *Madame Figaro* included Shevchenko in its list of the world's top 20 iconic women of the year 2012.

Tomasz Rakowski

Assistant Professor at the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology of the University of Warsaw who regularly cooperates with the Institute of Polish Culture of the University of Warsaw. As an ethnologist and expert on culture, he carries out research in Poland and Mongolia. His interests include the methodology of contemporary cultural studies, anthropology of art, anthropology of grassroots developmental processes and anthropological research on poverty. Author of the book *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego* (2009).

Mikhail Akulov

Jadwiga Staniszkis

a Polish sociologist, political scientist, writer, Professor of the University of Warsaw. She is interested in broadly understood sociology of politics, economic and organizational sociology. Her area of interest includes issues connected with political, economic and social transformation in Poland and Central and Eastern Europe, the theory of real socialism and post-communism. In 2004 she received the Prize of the Foundation for Polish Science (the most prestigious scientific award in Poland) in humanities.

Jan Sowa

a theorist of dialectical materialism and social researcher. He studied Polish Philology, Philosophy and Psychology at the Jagiellonian University in Cracow and at Université Paris 8 in Saint-Denis. He holds a doctorate in Sociology and Cultural Studies. He has done research and lectured at universities in Poland and abroad (most recently: at the Jagiellonian University and the University of São Paulo, Brazil). He is connected with the Free/Slow University of Warsaw. Currently he has chosen to be an independent researcher and does not work at any university.

Ewa Majewska

a feminist philosopher and activist. Since 2003 she has been teaching Gender Studies at the University of Warsaw. She was Fellow at ICI Berlin and IWM in Vienna and a visiting scholar at the University of California, Berkeley. Author of books: *Feminizm jako filozofia społeczna* and *Sztuka jako pozór?*, co-author of *Zniewolony umysł II. Neoliberalizm i jego krytycy* and *Futuryzm miast przemysłowych*. She writes texts for e-flux, Signs, Przekrój, Praktyka Teoretyczna. She is currently working on a book on public spheres and counter-audience.

Leszek Jażdżewski

editor-in-chief of LIBERTE! – a liberal quarterly, Internet portal and think-tank. Co-founder of 6. Dzielnica, a socio-cultural institution based in Łódź. Columnist and contributor to Gazeta Wyborcza, Rzeczpospolita, Polityka, Wprost, TOK FM radio and Polish Television. Fellow of Marshall Memorial, listed by Teraz Polska as one of 25 leaders for the next 25 years.

Krzysztof Mazur

a political scientist and philosopher, Doctor of Political Sciences specializing in social philosophy. He received his doctorate for a thesis on the political project of the Solidarity social movement in 1980-1981. President of the Jagiellonian Club, member of the editorial team of the Pressje quarterly, member of the National Development Council called by the President of Poland. Since 2012 he has worked at the Faculty of International and Political Studies of the Jagiellonian University. In 2009-2010 he cooperated with the European Solidarity Centre in Gdańsk.

Futurability

I would like to talk about the concept of "futurability," i.e. about the possibilities of different futures. What are they and how can they help us to determine where we are and where we are headed? The word that I used – futurability – cannot be found in dictionaries. Its meaning fundamentally comes down to acknowledging that there is no one future – instead, there are numerous possibilities.

How does it happen that the present becomes a different present? How does it happen that things change while remaining the same? I would like to approach the notion of futurability from the point of view of that which is possible, although the concept of "possibility" has not been fully explored yet. In 1907 Henri Bergson wrote an article about the actualisation of possibility, i.e. essentially about time. He wrote that time is a dimension in

The challenge is to understand why only one of many possibilities materialises

which the possible may actualise. The challenge is to understand why only one of many possibilities materialises. As I have said, there is never only one possibility, just like there is never an infinite number of possibilities. For many reasons, I could not become the president of the United States. It is simply impossible.

In order to comprehend how one out of many possibilities becomes real, we should shift from the concept of the possible to the concept of potency, defined as the energy that transforms a possibility into actuality. Potency is never infinite – it comes in limited amounts. The field of actualisation is a field of struggle between different potencies. The choice of any one possibility results from power, which is essentially the reduction of the field of visible possibilities to just one vision.

This power is not synonymous with political will, it is not a collective desire of all the powerful people of the world. Power is a structure that imposes its will on the present.

Reducing all that which is right, all that which is visible, to just one vision – this is the vision of power. It follows the principle of excluding, repressing, denying all the other possibilities, which nevertheless still exist. When we speak of a utopia, it is an alternative reality which, for various reasons, becomes excluded from the sphere of visibility. At this point it is worth referring to the concept of Gestalt – whose name could be translated as “shape” or “form” – which is a theory of perception formulated in the 1930s by German experimental psychologists. According to it, we perceive phenomena not because they exist in a certain form, but as an effect of an intellectual, cognitive system of selection and organisation. The German word Gestalt has a special meaning of a shape forced upon things by Gestalt itself.

There also exists a more active concept of shape, which yields to transformation by our senses. It is a transformation of visual, aural or tactile stimuli according to shapes prescribed by Gestalt. Sometimes, Gestalt become a tangle – a trap that prevents us from seeing the way out because of our cognitive organisation.

Let us return to the present world. According to a recent report by McKinsey & Company, as much as 45% of all the tasks currently carried out by human workers could be performed by robots and other technological devices. Larry Page, a co-creator of the Google search engine, said in an interview published by the Computer World online magazine that he cannot understand how people think that they can go on working eight hours per day, five days a week, all the year long. The way I see it, Larry Page described the crux of the matter: we do not need more work. Each year, the demand for work will decrease. Of course, this only refers to work, not to all forms of human activity. Let us remember that Karl Marx also distinguished between “activity” and “work.” The former is essentially a free

connection between man and nature, or man and another man; the latter is a special form of activity, organised to attain particular aims, such as accumulation, profit or growth.

Let me illustrate it with my own example. I have been doing what I do for the last 50 years. I started giving public speeches when I was 16. I love it and, if health permits, I will do it until the day I die. Is this work? No. I am paid for it, but it does not turn my activity, the way I express myself, into work. Let us not compare it to somebody who does the same thing every day, for eight hours, and will do it until he is 67 because he must feed his family. As it happens, the current form of capitalism forces us to sell our time, emotions, words. Once we have sold them, the pleasure of writing, talking, making beautiful things is gone. We must strive for the emancipation of our activities from the yoke of work. We must abandon the imperative of work. It is simply not true. We need to write, teach, make beautiful things, not work.

As it happens, the current form of capitalism forces us to sell our time, emotions, words

Despite this, the dogma of the necessity of work is still doing just fine. However, since capitalism is dead, we must find a new way. How can we find a way out? According to Larry Summers (an economist and Secretary of Treasury in Bill Clinton's administration – editor's note), we have entered an age of "secular stagnation." In an article titled *The Age of Secular Stagnation* published in February by the Foreign Affairs magazine, Summers made things clear: growth is over and stagnation is here to stay. The problem is that we are totally unable to deal with this situation.

The New York Times has recently written that due to falling prices of commodities, oil companies have laid off an estimated 250 thousand workers worldwide in the last few years. Producers have ended up being their own worst enemies because nobody has warned them that they would produce too much. Overproduction is becoming our greatest problem. Let us take oil, for example – we are extracting more than we need. The same problem concerns steel – the production of steel in China alone could satisfy the

demand of all the countries. Meanwhile, steel producers in Italy, Germany or the United Kingdom are worried that nobody is buying their high-quality product. The only industry that seems to be impervious to this trend is the production of smartphones – but this one sector will not solve the problem of unemployment, neither will it help the economy to restart the process of growth. Coming back to my point – I believe that unemployment is not the right word to describe the fundamental change happening right now. Unemployment is not growing – it is the tangle of Gestalt that is forcing us to explain the current situation in terms of “unemployment.” But in actuality, we do not need any more work.

How to find a way out of this trap? We absolutely need to decrease the amount of time worldwide, but first of all, we need to abandon some superstitions, especially the superstition of full employment, constant growth and receiving a salary for one’s work. These superstitions have spread all over the world like cancer. Today, more than at any time in the past, we see that this cancer has assumed the form of white racism, which is coming back to us in its postmodern guise. This is not an exaggeration, believe me. Let us have a look backwards. In the year 1933, a certain

These superstitions have spread all over the world like cancer

Adolf convinced German workers to see themselves as “white warriors,” Aryans. This is exactly what Donald Trump is doing, just like Jarosław Kaczyński, Vladimir Putin, Matteo Renzi, Marine Le Pen and Theresa May. All of them are using the same semiotic act: they are urging the white people of the world to see themselves as warriors.

Why? Because somebody is stealing their jobs!

The British voted for Brexit because they believed that it was the way to stop the influx of Polish workers. They are not wanted there. At the same time, Poles are shouting: “Syrians, get out of here!” This is the same face of the all-encompassing social nationalism.

Are we headed towards a global war? Both yes and no. From a formal point of view, there is peace in the world, with the exception of Syria. But if we look closer, hotbeds of conflict are springing up in ever new territories. These are not fronts but autonomous microconflicts. For lack of a better word, I would call this state a fragmentary global civil war. Europe is no exception. The European civil war is not a thing of the future – it is already underway. We do not see the victims because they are in the Mediterranean Sea, which has replaced the German Zyklon B. The turning point in the history of the European civil war was the humiliation of Greeks by the European Commission last year. Beyond this point, the European Union does not exist any longer – in my consciousness. Although I am a fanatic believer in Europe, I say that if this is Europe, I want to destroy this union. All we can do is try to endure this nightmare. The secular stagnation on the one hand, the European civil war on the other hand, and fascism rising everywhere. But it is not fascism that we should unite against – it is just the product of the destructive capitalist superstitions that I have talked about. We should start a fight for liberation from these superstitions. We should start a fight for liberation from the tangle that is preventing us from seeing a simple way out.

We have to start a process of self-organisation. We should begin by thinking about the reduction of working time, about basic income, but not to help the poor and the unemployed – no! Basic income is an expression of our understanding that we do not need any more work. Only if we are able to adapt a radical point of view – a point of view of a new possibility of freedom – will we emancipate ourselves from mental slavery of work superstition.

The world must be changed without asking for permission

I am very happy to be here and to speak to you because I have always been interested in functioning in a complex social reality, with religious authorities and a conservative government, as unfortunately happens in Poland.

I will be speaking as a politically engaged activist, as a person who spends more time protesting in the streets than in conference rooms. Femen's activity today is not to provide answers, but to pose questions. Although some answers can be provided by politicians and ideologists, the true value lies in ceaselessly contesting the reality. For me, a utopia is always pluralist. A good utopia must be diverse

A good utopia must be diverse and pluralist – not dogmatic

and pluralist – not dogmatic.

Let us look at the recent decade and the social movements that have emerged in this time: Occupy Wall Street in the United States, Indignados in Spain, Taksim Square in Turkey, Maidan in Ukraine, and many other. Throughout this decade we have observed tremendous activity of civil movements, political groups and socially engaged individuals who stage their protests all over the world. I believe they are all united in one goal – they are all looking for new models of society. Instead of the present, they are focused on the future, and this is why they are often labelled as naïve dreamers. I am proud that Femen is part of this movement. Our aim is neither complicated nor new. Some would call it trivial, but what we want is equality – not compromised equality, not equality in theory, but equality as a highest law in society. We want equality to become the supreme law and the power around which the new society will be organised. We understand

feminism as striving after overcoming gender limitations, eliminating differences between the sexes, between homosexuals and heterosexuals. We are looking at this men's world and trying to find a place for everybody.

Of course, many will deny it and say that the question of equal rights for women has already been settled. Women are prime ministers and presidents, they head international corporations, they seem to have power. However, I think that we are looking at the surface – deep down, the situation is very different.

As an activist I realise that people have problems talking about their problems, and they have an even bigger problem when someone else is doing it for them. They prefer to pretend that they do not see the problem because of fear or unwillingness to take responsibility. They prefer to give their lives in the hands of someone who will take care of them. I think this is one of the biggest mistakes that we make, today and throughout history – searching for someone who will take care of our destinies. On the other hand, in the last few years we have seen that the young generation is frustrated and angry at the political establishment. The election in Poland last year also showed that people were tired and they wanted change. However, it led to giving power to people who do not carry new ideas but ideas of the old world. The Femen movement is a group of women-dreamers who are trying to change the world without asking anybody for permission. Throughout history, revolutionaries never asked anybody for permission. We seek to overcome the difference between women and men, between ethnicities and nationalities. People today are confused about their identities, they are desperately trying to put on an identity, as narrowly defined as possible, in order to stand out. Politicians are using these identities to play their games, which leads to inequality and discrimination. We are dreaming of a world in which there would be only one identity – of a human being.

In order to achieve it, we have invented our own tactic. Femen was born in a dictatorship, in Ukraine ruled by Viktor Yanukovych's regime. Our movement was born in a sexist culture, in a society

of passive people who did not demand their rights. We understood our role in terms of shaking the society to invite people to pose questions.

Therefore we invented our tactic, which we call “sextremism” and which is based on using our naked bodies as a political instrument. The female body has always been the reason for her oppression. The sex industry uses the female body as an instrument of making profit while religious institutions impose moral limitations on different parts of women’s bodies. The patriarchal model dictates women how they are allowed to use their hair, bellies or vaginas. We understood that we were unlucky to be born in a society where we did not own our bodies so what we decided to do was look for a way to reclaim our bodies and turn them into a political instrument. We decided to undress our bodies – not for other people’s pleasure or entertainment, but for our own personal goals. We have transformed the woman’s body into a political weapon. We wanted to decide when the body is political and when it is sexual. The silent and smiling body has become aggressive and active. We write questions on our bodies and come very close to the rich and powerful so that they can face the source of their fear. We have come close to Vladimir Putin, Silvio Berlusconi, the pope and Islamic fundamentalists. However, we go beyond the “female question” – we fight for gay rights, for decent salaries.

**In 2009 we were
19 or 20 years old,
we had no political
or theoretical
background**

Our “little revolutions” sometimes take ten seconds, sometimes a minute. Then we are arrested and we move to another part of the world. Femen was born out of anger and fear. In 2009 we were 19 or 20 years old, we had no political or theoretical background. We had to learn everything through our own experience – the experience of being arrested, kidnapped, threatened. We were persecuted and arrested, but these were not the worst experiences.

In 2011 we staged a protest in front of the KGB office in Minsk, Belarus, to support the political prisoners of Alexander Lukashenko’s regime. Three of us were kidnapped from the bus

station on our way back to Ukraine. We were thrown into a bus and spent the whole night being questioned by people who did not hesitate to hide that they were KGB staff. Then another group thrown us into another bus and took to a forest, where we were tortured, our hair was cut, we were doused with gasoline and threatened with burning. It was physical and psychological torture. I was 21 at the time, and these are not experiences any woman should have, especially at this young age. I later wondered why 20 men tortured three defenceless girls whose only crime was that they had taken off their shirts and written on their bodies “Viva Belarus!”. You would never imagine that representatives of the regime, of the seemingly powerful, dictatorial regime, could spend so much time torturing three girls with posters. Later, however, I understood that the victims were not us – they were those who were torturing us. Those who had been forced by the regime to act in this absurd way, the dictator’s servants who were unable to overcome their limitations. We succeeded in revealing the weakness of Lukashenko’s dictatorship by providing food for people’s thoughts, by provoking them to pose questions.

I want to believe that as Femen we have developed our own recipe for looking for utopia. Some would call it simple an naïve. It is based on posing questions instead of giving answers. Questions bring progress – thinking about what is wrong brings us closer to the answers. If I were to define utopia as I understand it, I would say utopia is a constant struggle for truth. To find truth, we have to abandon our comfort zones, abandon what we know. We have a chair, a desk, a computer, and somebody is paying us to sit in front of it every day. But these things prevent us from coming out of our comfort zone and questioning life, society, the world.

It is probably our duty today to fight the illusions that are given to us as answers. Perhaps this is the way out of the current capitalist system? This is the activity that “Bifo” Berardi talked about. Activity, not work. An activity based on asking questions and undermining the status quo.



When I talk to people, they often say that we come to the street, get undressed, shout out slogans and nothing ever changes. However, we will not make progress if we keep waiting for others to provide the solutions. We have to take responsibility for our own lives – if we do not do it, somebody else will control them.

Debate

Edwin Bendyk: Before opening the discussion, let me ask you two questions. You said that you began your movement without any theoretical background. Has it changed?

Inna Shevchenko: As I said, I am not ashamed to admit that Femen began out of fear and anger. There were no alternatives, so we decided to create our own alternative. We gave ourselves the right to use radical solutions. The world does not like to hear messages delivered by women's voices, the world would rather listen to a male voice. We were used to men talking about politics in a clever way, just like we were used to women being silent about politics. We even wrote down our manifesto in a little red book, which actually looks more yellow. Our tactic and our ideology go beyond the classical questions of feminism. We have always had a maximalist view and thought that feminism should come out of conference rooms and onto the streets. We rejected this academic discourse on feminism. Later we understood that these two forms must synthesise in order to emerge as something new.

Edwin Bendyk: In your speech you talked about protest against religions and religious institutions. Is it your personal point of view, or is it shared by the entire movement?

Inna Shevchenko: Femen as a movement declares itself anticlerical. We see religious institutions as one of the biggest, or the biggest, enemy of women's liberation and women's rights through-out history. At the moment I am working on a book on the relationships between monotheist religions and the woman's body. Throughout history and until today, morals and limitations

have been imposed on the woman's body. Centuries ago it was Christianity, today it is mainly Islam. We have suffered for too long this attempt to hijack our bodies, our rights and our destinies by men. We knew that we would be criticised and misunderstood, that our words would be twisted, but we could not remain silent. I am aware of the controversies, but we would rather let that happen than to remain silent. As a woman and a feminist, it is one of my priorities to point out at organised religious institutions as one of the sources of this situations. I would like to stress that anticlericalism is not an attack on people's beliefs – we are not interested in how many times a day people pray and to which god; I think that as human beings we are spiritual by definition. Our political opponents are religious institutions because their dogmas often replace constitutions and laws. Political leaders often follow religious authorities rather than the law. As feminists, as humanists, it is our political duty to oppose religious institutions today.

Edwin Bendyk: Femen has international ambitions, you spread your activities all over the world. What are your experiences with Muslim countries such as Tunisia – how were you received there?

Inna Shevchenko: It is true that today Femen has become an international movement, although when we were beginning it in Ukraine, we did not even dream that it could evolve to such scale. It evolved gradually, we established contact with feminists from other countries, because the questions that we ask concern women all over the world. There are no societies in the world where women are absolutely equal to men. Even Scandinavian countries, which have made big progress in this area, are not absolutely equal. It is therefore not surprising that women, irrespective of their nationalities, adopted our tactic and expanded it. Even women in the Arab world responded to it. On the surface it seems that it cannot be done in Muslim countries. However, I believe that this way of thinking is paradoxical because Muslim

countries need feminism. Female sexuality is a taboo there; feminism is replaced with a peculiar religious-political form of it – “Muslim feminism.”

Of course, it is very dangerous – the women who cooperate with us there are really exposed to danger. While we think that our tactic is universal, as we all have the body that has become the subject of different forms of oppression by different institutions, we do recognise that the ideas and the political course we take depend on the political situation in each country. A young Tunisian woman who associated herself with Femen’s tactic took a topless photo of herself in her apartment with an inscription on her body that read in Arabic that her body belongs to her and she is the only owner of it. She shared this photo on Facebook and it sparked a huge debate. Her relatives locked her up in her home and every day for two weeks an imam visited her and read the Quran to her to drive out the devil of feminism. It did not happen, and later she was arrested and condemned for immodesty and immoral acts. She faced up to six years in prison. Femen as a movement staged an international campaign in twelve countries called “topless jihad.” This campaign turned out to be partially successful because it forced political leaders in France and other EU countries to make public statements and request the liberation of Amina. In the end she spent 33 days in prison and was freed. This shows that Femen’s tactic is a test for democracy. Whether you agree or disagree with this tactic, just think what we do – in the end, we simply take off our tops and write a message on our bodies. We use our chests as our political banner. To sum up: our tactic is universal, but the messages we carry on our chests depend on the socio-political context.

Questions from the audience:

When you mentioned your protest in Belarus, you said that it was not you who were the victims. What did you mean?

If your tactic is based on unclothing bodies in public spaces, have you ever considered a symmetrical activity of putting on your body various accessories signalling a man's body? This strategy would theatricalise the body.

I am also an activist working in Poland. I like your tactic very much, but do you believe you are able to make long-term impact on society? As you said, it is not your role to provide solutions, but people do expect them.

As a feminist and as a woman, I would like to thank you for your activity. It means a lot to us. I wanted to ask you if you are not afraid that your tactic will result in alienation? Although you clearly formulate your political message, the way you do it does not make it easy for you to act.

Inna Shevchenko: Let me begin with the last question. I think your hesitation is quite justified – I had exactly the same doubts about this tactic, and initially I rejected it. It caused conflict within the group. At that time I did not agree that fighting sexism could be based on what lies in the very centre of sexism, i.e. the woman's body. What convinced me to this strategy? The reaction we caused. I saw that the reaction to banners was very weak while the moment we ripped off our clothes, and used our bodies as the carriers of messages, the situation changed radically. It meant that we touched a raw nerve. Nudity turned out to be a very convincing instrument. I also realised that I was unable to disconnect my body from a sexual context – I had always associated my naked body with a sexual context. When I did my first

topless project, I did not feel naked because my nakedness was different, detached from a sexual context. I saw the eyes of those who were looking at me and there was no pleasure or desire in them – me and my body were not a source of pleasure for them. I would describe it as confusion. This was when I clearly understood that there is a very clear difference between when my body is sexual, when it is political, and when it is simply neutral.

The next question was about cooperation with the rest of the society and “the powerful.” We do not see any possibility of finding agreement with those who represent the patriarchal system we fight with. However, there were times when politicians or political parties attempted to establish contact with us. As long as we agree on the same goal, we do not refuse cooperation.

There was a suggestion of imitating male bodies. I must disappoint you – we have already done that, especially during our protests against the sex industry.

The last question concerned the functionaries who kidnapped us in Belarus. I will not rephrase my sentence that these men were the real victims; I still think so. They may have harmed us in the physical sense, but I consider them to be victims in the social and political context. They were the victims of the dictatorship, of limited thinking and limited imagination about the world. I am 26 years old and I have already been almost killed at least three times. What makes me continue this fight is that I see how those who pretend to be powerful, untouchable, they are the victims of their own ideologies and totalitarianisms in their minds.

Eternal Futurostan: Myths, fantasies and the making of Astana in the post-Soviet Kazakhstan

Yesterday we talked a lot about the death of utopia in Eastern Europe, but I would like to direct your attention to a place where utopia is still alive and kicking. Although for Francis Fukuyama the year 1989 signalled History's imminent end, for the Republic of Kazakhstan history was only about to begin. In the most concrete sense, the collapse of the Soviet Union had given the Kazakhs – rather unexpectedly for many of them – an opportunity to act on their own, as autonomous historical subjects in a world growing, as some political interpreters averred, increasingly multi-polar. Seen from a slightly different angle, the newly-acquired sovereignty brought about the transfer of property rights over the historical past, that nebulous mental terrain previously overseen by party functionaries and meticulously screened by historians, into the hands of local agents. In other words, the Kazakh state and the society broke into history equipped with the double capacity of living the future and conceptualising the past, graduating at once into protagonists in the drama of independence and creators of its prequel.

What would have looked like a standard situation in a country resuming its autonomous existence after a hiatus of foreign domination, in the case of Kazakhstan had shown itself riddled with contradictions. Having no substantive past experience

The nomadic lifestyle was in contradiction with the urban practices of administration and control

in wielding an internationally recognised modern polity, the Kazakhs waded into the torrential first post-Soviet decade wary of their neophyte status and apprehensive of the challenges lying ahead.

In the end, the difficulty of squaring conflicting positions was resolved thanks to the faculty of imagination – Kant’s *Einbildungskraft* (the productive power of imagination) – of which the state apparatus and president Nursultan Nazarbayev in particular made very ample use. Borrowing generously from the ancient Turkic myths, visions of the nomadic past grandeur and the futurist imagery, authorities succeeded in weaving together a story of Kazakh becoming, covering a period from the advent of the first civilisations and extending all the way into the far future (*Kazakhstan-2050*). I wish to focus on the most ambitious construction project undertaken since independence – the building of Astana. The new capital is a veritable Utopia, an oasis and a “perfect isle” in the middle of an untamed steppe.

From the Sumers to the Kazakhs

At the outset one should be reminded of the paramount role that the nomadic lifestyle, practiced by the majority of Kazakh families until the collectivisation in the 1930s, played in their lives. Contrary to the orthodox Marxist schemata, which had written nomadism off as a mere stage on the one-way road to the settled existence, it was, as contemporary researchers such as Nurbolat Masanov claim, “a means of adaptation to the complex natural and climatic conditions of the region.” In other words, nomadic peoples adopted this lifestyle not out of some personal vagary but out of the fundamental desire to survive in the face of an inclement weather, boundless space, low precipitation and infertile soil. These nomadic traditions clearly sabotaged any urbanisation process or formation of a centralised state. The nomadic lifestyle was in contradiction with the urban practices of administration and control. On a more

theoretical plane, it testified to the futility of using nation-state paradigms in understanding the nomadic past. The Kazakh of the pre-modern era thought mostly in seasonal terms, tied as he was to natural cycles, and had little sympathy for the linear reading of events, which forms the basis of the modern man's faith in progress.

It does not take much effort to realise that the unique nomadic experience, equally alien to the notions of centralisation and development, hardly sanctions the modernising undertakings of the present regime. Despite the resurrection of certain traditions (more ostentatious than genuine), the past remains in many ways the source of embarrassment for the policy-makers, unable or unwilling to recognise the exogenous provenance of modernity in the Kazakh steppe.

That said, the silencing of the past is ruled out, especially in the light of the role it plays in fostering national identity; instead, history is forced to pass through an alembic of creative misrepresentations, deliberate simplifications, or even outright fabrications to make the present seem like a direct outgrowth of an arduous, concerted and conscious work of the ancestors. As one modern Kazakh researcher claims, "The history of the Kazakhs is rooted in the ancient Sumer"¹; his assertion is upheld by none other than Olzhas Suleimenov, a celebrated Kazakh poet and activist, who back in the 1970s discovered the "irrefutable" connections between the Turkic and Sumerian languages. According to the official propaganda, the beginnings of the contemporary Kazakh nation are equally connected with Scythia, the Khazar khanate, and the Hun empire. Similarly, the state historiographers seek to prove that inventions of the material culture such as the sewage system, irrigation, the art of firing bricks, and even saunas were made by "Kazakhs." The ultimate purpose hidden in that questionable panoply of achievements consists in showing that Kazakhs are inhabitants

of a region marked by the presence of “a highly sophisticated urban culture”, “developed agriculture”, and, to crown it all, a “powerful centralised state.”²

A typical illustration of the expedients to which the state resorts in girding its present ambitions with an aura of historical depth is provided by the ongoing celebrations of the 550th anniversary of the Kazakh khanate. A careless remark of the Russian President Vladimir Putin in August 2014 regarding Nazarbayev’s “unique achievement” of “building a state where there was none before” prompted Nazarbayev’s immediate refutation and a flurry of research with the aim of establishing the foundation year of the first Kazakh polity. Ultimately settling for the year 1465, Nazarbayev gave a start to a series of large-scale undertakings and the laying out of an “archaeological” park in the city of Taraz, allegedly the oldest urban settlement. The most ambitious project in that regard is the 10-part epic film *Qazaq Eli* (Kazakh Nation), a veritable blockbuster in the best Hollywood tradition, which has already caused much stir among the critics and moviegoers alike. Produced at a cost of around seven million dollars, it depicts a story of two brothers – the first Kazakh khans – who abandon the horde of their previous overlord and head south to found a dominion of their own. The leitmotif of the series is how modernity emerged through anarchic clan wars, while the viewers are given an opportunity to accompany the Kazakhs on their road to statehood.

An eternal nation

Kazakhstan has already been noted for its propensity to offer visions of the years to come that are as spectacular as they are idealised. In 1997, for example, Nazarbayev announced the programme of strategic development for the next 33 years, the so-called *Kazakhstan-2030*, which would enable it to repeat the

Nazarbayev saw and continues to see Astana as an apotheosis of his modernity, a site where his visions of the country's past, present and future are all brought together

economic success of “the Asian Tigers,” such as Taiwan or South Korea (a special term was even coined for Kazakhstan: “an Asian snow leopard”). The plan assumed minimisation of the role of the state, legal protection of private property, improvement of health conditions of the populace, and greater care of the environment. According to the authorities, the *Kazakhstan 2030* programme was declared fulfilled almost twenty years before schedule! Its

professed attainment, however, only opened the way for another, even more ambitious strategic agenda titled *Kazakhstan-2050*, which outlines far-reaching modernisation carried out by the nation in the spirit of corporate unity and trust in the managerial talents of the state apparatus. It also promises the entry into the ranks of the top 30 most developed countries, a tenfold increase in foreign trade, a growth in the annual per capita income from about \$12,000 to \$60,000, and development of hi-tech industries, including nano- and space technologies.³ Reforms designed to create conditions for unprecedented material prosperity are supposed to be accompanied by socially conservative measures implemented to

strengthen traditional values and, in particular, the institution of the family. Having at first paid lip service to the liberal egalitarian discourse, the Kazakh president nevertheless envisions the woman primarily as the guardian of home and hearth. All in all, this view agrees with the Soviet experience of modernisation confined to specific spheres, in which the new technologies served the exclusive purpose of self-aggrandisement.

The fantasies surrounding the past and the quasi-utopian projections of the future find a point of cohesion in the idea of *Mangilik El* (“eternal nation”), invoked for the first time in 2010. The concept evokes at once the Hegelian distinction between

the historic and non-historic peoples at whose core stands a community animated by the centuries-old striving for sovereignty and the simultaneous espousal of progress and modernity.⁴

Astana

The doctrine of the “eternal nation” is based on seven “immutable pillars,” the most important of which is Astana. Formerly known as Tselinograd (and before that as Akmolinsk), it was already singled out by the authorities during Khrushchev’s campaign of developing wastelands in the mid-1950s.⁵ Later the city fell into the decrepitude of a second-rate provincial town at the far-flung frontiers of the immense empire. By moving the capital from Almaty in 1997, Nazarbayev had done much more than simply placing the city back in the limelight of history; he saw and continues to see it as an apotheosis of his modernity, a site where his visions of the country’s past, present and future are all brought together in a compact and convincing *tour de force*. Not surprisingly then, Astana incorporates major discursive aspects of the official mythology into its architectural backbone, emerging as a concrete, and, in some measure, lived manifestation of the post-Soviet utopia.

Whatever else is to be said of Astana, it rarely leaves visitors fully unmoved. The dizzying effect that the city produces is not so much due to its beauty (though some do find Astana beautiful), as to the profusion of architectural styles, which amounts to the conspicuous, almost eerie, absence of style as such. The new capital teems with diverse, eccentric forms, buildings and monuments beggaring conventional understanding of cityscapes. Yet, rather than considering the city in its entirety, I would like to concentrate only on two emblematic structures: the Khan Shatyr

4 <http://www.kazpravda.kz/news/politika/patrioticheskii-akt--mangilik-el-polnii-tekst/>

5 M.E. Shaikhutdinov (ed.), *Sovremennyi Kazakhstan: strategija uspekha* (Almaty: Institut mirovoi ekonomiki i politiki pri Fonde Pervogo Prezidenta RK, 2008), p. 212.

entertainment centre and the iconic monument Bayterek. These constructions lie along the central axis of the city known as the Nurzhol (The Path of Light) Boulevard. From its very inception, Khan Shatyr was meant by Nazarbayev to house utopia, to be “a building where people even in the winter could feel as if it were a summer season with beaches, rest areas for children and adults alike.” Indeed, with its artificial sun, its sand dispatched from the islands of Maldives, its palm trees and other tropical plants, the entertainment and shopping centre defies the rigid seasonality of the continental climate. In its exterior it represents a gigantic, 145-metre tall tent (*shatyr* means “tent”), whose form harks

back to the nomadic ancestors of the Kazakhs encamping in the middle of the naked steppe on their way to the fattening grasslands.⁶

Although the enormous tent exemplifies ideas about the mythical past, it also contains a number of radical architectural solutions which place it outside any local tradition. Of particular interest is the use of a new type of lattice shell structures, the so-called “geodesic domes”, invented and

developed by the famous American architect Richard Buckminster Fuller. These domes, apparently capable of sustaining their own weight without external support, could provide protection from the unfavourable climatic conditions while collecting solar energy in the manner of a greenhouse. Fuller himself went as far as to propose the construction of a gigantic dome to shelter all of Manhattan. His proposal was unheeded until Norman Foster, Fuller’s one-time student and collaborator, realised it on a more modest scale upon being commissioned to design Khan Shatyr.⁷ Interestingly, the dome’s surface was covered by a thin film of

The Aristotelian Prime Mover carrying the community from its potentiality to self-actualisation

6 Kisamedin, *Arkhitektura unikal'nykh zdanii nezavisimogo Kazakhstana*, vol. 2 (Almaty: KazGASA, 2014), p.16.

7 *ibid.*, p.17.

ethylene tetrafluoroethylene (ETFE), a polymer which, thanks to its many remarkable properties (weight, durability, resistance, etc.) is often described as the material of the future.⁸

The utopia of the year 2050

Khan Shatyr is an exceptional construction. It is the president's gift for the future generations, which offers an insight into the architecture of 2050 – the year of Utopia Attained. Functionally, therefore, it is not dissimilar to the Moscow Metro system, which, constructed amidst hunger, poverty and terror of the 1930s, epitomised both the Stalinist derision of the backward present and the exaltation of the promised communist future. Akin to a column erected to memorialise the transfer of the capital to Astana, Bayterek displays none of the state-of-the-art extravaganza characteristic of Khan Shatyr. Its name translating from Kazakh as “poplar”, Bayterek stands for the Tree of Life from the Iranian and Turkic mythology.

Characteristically, the crowning sphere contains an iron impression of the president's right hand, alluding thus to his multifaceted role as the proprietor, helmsman, consecrator and progenitor of the Kazakh nation, the Aristotelian Prime Mover carrying the community from its potentiality to self-actualisation.

An alternative interpretation of the viewing tower is offered by a Kazakh artist and performer Said Atabekov.⁹ In a collage made by him, the steely “poplar” is depicted as a rocket taking off into the outer space, comparing Bayterek to the Baikonur spaceport. Bayterek-Baikonur and Astana by extension are shown “not to be of this world.” The viewer cannot help but further ponder about the cargo and the destination of that remarkable spacecraft. Is

8 Christina M. Zweig, “ETFE – Material of the Future”, Feb. 2012, found at <http://cnews.com/article/8716/etfe-mdash-material-of-the-future>

9 Valeriya Ibraeva, *Iskusstvo Kazakhstana: Postsovetskii period* (Almaty: Tonkaia Gran', 2014), p. 118.



this the president carrying his nation to a glorious future? Is he headed for the Elysian gardens where immortal gods cohabit with the spirits of the departed ancestors?

To be sure, ordinary Kazakhstanis show little interest in these matters. Most of them simply keep on living their lives quietly in the city, which gets too hot in the summer, too cold in the winter and is always windy. Some of them, however, have developed a form of urban patriotism conveying an unmistakable pride in the great construction feats of the last two decades. The unearthly space is made familiar through the use of numerous by-names that the inhabitants of Astana bestow upon the most prominent specimens of the city's futurist architecture. Bayterek, for instance, is alternatively referred to as the Chupa Chups; Khan Shatyr as Hershey's Kisses or, less kindly, the Plunger; the seat of the state archive has been dubbed the Egg while that of the Ministry of Transport – the Lighter (because it caught fire at least twice in the last five years). All these nicknames reveal irony mixed with condescension, the last and proven weapon that the general public could employ to retain its autonomy against the encroachments of authorities grown too affected by megalomania to stay in touch with reality.

Kazakhstan is still held hostage by the Soviet past, with its obsession with prestige and its irresponsible dissemination of promises. Laura Adams, a Harvard sociologist, titled her book about Uzbekistan *The Spectacular State* – this designation might apply to Kazakhstan as well.

Local forms of development: self-organisation, change, utopia

The concept of development aid – or cooperation – entered the international arena after 1945, when institutions such as the International Bank for Reconstruction and Development, later the World Bank, the International Monetary Fund, etc., came into being. Their functioning created an impression that development could be exported. The experience of the Marshall Plan, which was instrumental in the quick rebuilding of a considerable part of Europe from the war destruction, gave rise to the idea of repeating this success in other countries that needed support. The threats connected with the theory of exporting development were formulated by Walt Rostow in his book titled *The Stages of Economic Growth*. Rostow shows that the moment a society enters the path of long-term economic growth, it begins to copy a model of development based on the capitalist economy. Only after some time does it turn out that reality is much more complex and countries struggling with social problems such as poverty are denied the possibility of real development. The concept of dependences emerges in this context, which proves that creating the mechanisms for development aid in fact makes the countries of the global South dependent on aid and deepens their problems. Anthropologists have for a long time emphasised the threats posed by exporting the concept of development. James Fergusson in his text *The Anti-Politics Machine* shows that the concept is actually an ideology preached by experts and officials of organisations such as the World Bank. This ideology deprives selected countries of the possibility of independent functioning as political entities – the transfer of expert knowledge to a given

territory equals the rejection of this territory's right to develop its own mechanisms of modernisation, depriving it of the right to self-transform. What is more, other researchers interested in anthropology and growth mechanisms, such as David Mosse, demonstrate that in the world of aid institutions there exist semantic sets, epistemic communities, which create discourses used to invalidate the negative effects of development policies (e.g. the dam on the Narmada river in India). Mosse in his book entitled *Cultivating Development* identifies the postmodern way of thinking about the very idea of development and the institutional mechanisms surrounding it. Against this background, aid programmes become a fantasy or desire of a kind, sometimes functioning irrespective of whether they actually improve the standard of living of the local populace.

Broniów/Poland

This initiative is still called “community action”, although without its usual negative connotations. It was a form of self-organisation that increased the sense of pride

I would like to use two examples illustrating different aspects of development. The first one is a Polish village in the period of the political transformation of 1989; the second one focuses on contemporary Mongolia, which is marked by many features typical of a post-transformation society. In the 1990s, and especially in the 2000s, the Polish language incorporated the phrase “orphans of communism” to denote the inhabitants of Polish rural areas. It indicated that this social group suffered from a peculiar lack of competences as citizens, that they were unable to keep pace with modernisation. These issues lie at the centre of my professional interest because I wrote a book about people who became impoverished after 1989.

It was fascinating to discover how little truth was in the clichéd judgements of the province as a land that broke down, became exhausted and vanished into thin air. I will therefore

talk about my research conducted in villages near Szydłowiec and Radom in central Poland. They exemplify many issues that remain invisible from the point of view of History with a capital H. What I mean in particular is an interesting phenomenon of autonomous modernisation of the province, which began in the 1970s. As a result of the study we discovered that this period was remembered as a time of emerging empowerment. Everybody was building houses because the market had been suddenly flooded with materials that could be used for construction. Many people in rural areas made hollow bricks on their own. They had acquired the necessary experience while working in cities, on construction sites, and later they used this knowledge in their hometowns. They constructed machines for making bricks, and used them to build houses.

It was also a time when joint initiatives appeared, such as the construction of a fire station. This initiative is still called “community action”, although without its usual negative connotations. It was a form of self-organisation that increased the sense of pride. In the village of Broniów there is a school that was largely built by means of self-organisation. This spirit is not completely gone – there is still work to be done that requires the cooperation of parents, for example. What we clearly see here is the lack of the typical opposites of “ours” versus “state-owned.”

It was a form of self-organisation that increased the sense of pride

During the course of the study I often encountered examples of unusual ingenuity. For example, it turned out that the central heating system was constructed by each smallholder on their own, using a self-invented technology. What was most important from my perspective was the fact that the character of this activity was social or communal. Voluntary service in the fire brigades, associations of farmers’ wives, song and dance groups, local sports clubs – what lay at the source of their functioning was cooperation. When fire-fighters from Broniów wanted to renovate the watchtower, they did it by themselves – some of them were bricklayers working all over Europe. I call them “local activists,” who attempt to revive the community’s

life around the local community centre. A few years ago we held there an exhibition titled “The History of Sociological Thought in Broniów.” It featured the biographies of five Broniów dwellers who wanted to share their reflections about what was going on in their everyday lives, how to self-organise and how to look after the common property. It turned out that each of them had created their own metaphors of social life, their own ways of thinking about the communal and the individual, and their own ideas of a certain form of utopia.

One of the most extraordinary characters was Elżbieta Szewczyk, who told me about the importance of milk production for the inhabitants of this overpopulated village, where many people earned a living through non-agricultural jobs. Producing milk and selling it to a local shop was a tangible proof that the village was alive, that, if need be, it was able to self-organise. In contrast to it, the wastelands grown over with weeds functioned in the local symbolism as testimony to the absence of utopia.

Bulgan/Mongolia

Let us move now to Mongolia, where a post-transformation situation exists, too. On the southern slopes of the Altai mountains, right next to the border with China, the town of Bulgan is situated. It faces challenges connected with the migration of its inhabitants, the Torghut, to Mongolia’s capital Ulan Bator. The migrants are usually small businessmen who develop their businesses in the capital. Many people living in the town are abandoning traditional pastoral jobs in favour of conducting trading activity, especially on the Mongolian-Chinese border. Their success depends to a large degree on trust – it is based on developing family relationships and informal connections in order to evade the law.

After some time, a group of former inhabitants of Bulgan constructed a small block of flats in Ulan Bator, which is used as the seat of their companies, but also as a place where visiting family members or friends from the village coming to study in the capital

can stay. This is how they developed ideas of communal work. Importantly, these businessmen perceive Bulgan as a place of celebrating *nutak* – their place of birth, tightly connected with spirituality, where they recover vital forces and reverse bad fortunes. There exists a tradition of taking earth from their family village and keeping it in small bags. Those who have become successful start working for their community, help the needy, organise celebrations and horse races, cooperate with the local monks, honour the local gods and protective spirits. They constantly resort to different ways of making their friends from the village involved in their activities. Friendships made at school are also hugely important. Many of the businessmen I am talking about are schoolmates from the same year or even the same class. Their firms are often based on this network of contacts. These people are characterised by something that could be termed “healthy competition for prestige” – when one of them builds a park of local glory, another one wants to organise a horseracing event. However, “prestige” is not the right word in this context – what I mean is building a network of contacts, which later translates into good fortune in business. All these actions make them believe in their own agency, drive the local community and enable not only family members to develop. This form of help may be less concrete and less tangible than the functioning of official organisations and international institutions stimulating growth, but its importance for the local development is much higher. Reality is changed precisely by these informal groups. Their logics of development, collective and informal entrepreneurship, focusing on evading the law and supporting the community – all of it functions as an idiom of herdsmen’s cooperation, whose mechanisms were described by Polish ethnographer Sławoj Szymkiewicz and David Smith from Great Britain.

Rethinking development

The examples quoted above were intended to identify important, albeit often omitted, elements of pro-development thinking and social activism. Paul Sillitoe, one of the authors of the book *Participating in Development*, says that these situations are likely to be seen by us as subversive. The reason for it is that our way of thinking stems from theology and from a linear vision of time that was formed by Christianity.

Although modern aid organisations would gladly draw on the experiences of local communities, the problem is that they use a completely different idiom of talking about development. The local forms of development contradict the dominant logics of development processes and the policies of the so-called third sector. They also contradict the domination of development discourses based on post-colonial strategies as well as the normative ideas of a civil society. The examples discussed before illustrate that a civil society emerged and is emerging of its own accord, e.g. in Poland in the 1970s or in today's Mongolia. The important thing is to acknowledge this process.

Let me briefly return to the idea of development. Unlike Western ideas, it does not necessarily follow a clear-cut line leading from point A to point B. I think that we are becoming increasingly aware of the phenomenon described by James Fergusson in his article *Anthropology and its Evil Twin*. He defined the eponymous evil twin as the idea of development, which has a diabolic aspect to it due to the oppression and cultural dominance it imposes. On the other hand, it is crucial to improve people's standard of living. The question is how to do it while avoiding the traps I have just mentioned.

I would like to finish by quoting Emile Durkheim's thought, which is extremely important from the point of view of both Broniów in Poland and Bulgan in Mongolia. Durkheim wrote that people did not wait for the emergence of sociological thought to create the idea of law, morality, family, statehood, and even society simply because they were unable to do without these ideas.

Debate

Questions from the audience:

Do you agree that grassroots initiatives as you described them could be regressive, against progress? In the Polish context, it is easy to imagine grassroots initiatives opposing wind farms or renewable energy sources, for instance.

I would like to ask Mikhail Akulov about Kazakhstan's prospects for the future. On the one hand, due to the abundance of natural resources, it is likely to repeat the Venezuelan scenario. Another possibility is the Russian way, but there is also a third option. As we know, China is reconstructing the Silk Route, and your country is part of this project. Which of these options seems most likely to you?

Tomasz Rakowski: Before I answer your question, let me just say that the methodology of anthropology is constructed in a way that favours the research of people who we like and who we agree with. Of course, I have come across elements of negative mobilisation. These businessmen from Mongolia are not “good uncles” – in their group, violence is an indispensable element of business transactions. So there undoubtedly exists an ambivalence, a bias towards thinking in nationalistic terms. I think that anthropology needs to devise a methodology that would enable us to detect those moments when something worrisome is happening. We must develop something that George Marcus called “multi-sided ethnography” in order to track elements of violence, the moments when they appear and their sources. It is more than just

discovering the local cultural resources – it is a cognitive issue, an ability to recognise a different logic while acknowledging that it may be simultaneously correct and incorrect. I devoted a lot of time to studying ideological, propaganda documents in Bulgan. In Poland, they assumed the form of local programmes of development. These documents are based on their unique poetics and discourse; their form is often connected with given factions of the local social bodies and elites. I think that they must be studied carefully because they show when local phenomena emerge.

Mikhail Akulov: I think that nostalgia for the past does not play a major role in Kazakhstan. History is used to justify the drive to modernise. The Kazakh form of utopia fits in with Soviet and Stalinist paradigms. The kind of modernity that Kazakhstan is going to opt for is a big open question. The drive towards the modernisation of Kazakhstan focuses on technology – it remains extremely conservative with respect to society. It is accompanied by spontaneous migration of rural populations to cities. In 2014, the urban population exceeded the number of the rural population for the first time in Kazakh history. The migrants are carrying their sets of values with them, and for them modernity is a foreign word. Time will tell whether the drive towards modernisation will remain when Nazarbayev is no longer president. In any case, I will abstain from making any prophecies right now.

Two utopias

The first utopia I would like to mention is the utopia of Solidarity. This protest in the name of values was supposed to reinstate personal dignity (and it did reinstate it, although for a brief moment). The strike at the Gdańsk Shipyard marked a very important moment in the cultural revolution – a moment when hope emerged that the hierarchy built on language could be flattened. The shipyard workers triggered a universal language based on values such as “good – evil”, “truth – false.” When I was at the Shipyard, on the one hand I was irritated by the festive atmosphere around me, which resulted from a feeling of internal strengthening. I did not believe that this process could proceed at such rapid pace. On the other hand, in my book about Solidarity I failed to recognise the scale of mobilisation in the name of values.

Another, equally fascinating utopia was the utopia professed by the communists. It was based on introducing a deep corrective mechanism into communism, in an attempt to rationalise it while using the language of orthodox ideology of the monopolistic power.

The value of myth

Although extremely dissimilar, there exist four parallels between these two utopias. Firstly, they both draw on the positive value of myth. Solidarity referred to the myth of doing away with the social (cultural) hierarchy, which stemmed from the fact that the protest had elevated values to the status of an abstract language of protest, which had previously been absent due to

limited communicative competences. It was believed that dignity acquired in this way could be cultivated in an autonomous space, separated from the system. Meanwhile, the communist side still referred to its mythologised status of the only historic entity that substituted the incomplete “proletariat.” This substitute, by self-limitation and responding to social demands, would then rationalise governance while retaining absolute power.

Both these assumptions turned out to be a myth. Making rational decisions under communism, which was impossible without the existence of a free market and objective use of the economic language (prices, costs), never took place. For this reason, the communist authorities decided to make another step in their top-down revolution – introduce political capitalism and grant property rights to the nomenclature. All of it while cherishing a futile hope of retaining control. In the case of Solidarity, preserving dignity by sticking to an autonomous sphere (which is how freedom was understood), accompanied by elevating the abstract language to the role of the language of protest, also proved to be a myth. Preserving this ability to speak out required polarisation (as a special vehicle for learning), which, just like the formerly local and

concrete character of the protest, also became a trap in the long run. Thus the cultural revolution never occurred because the necessary knowledge was never acquired. The learning process was indeed initiated by the Universities of Solidarity, although it was stopped by the imposition of the martial law. Consequently, the advance of workers in the sphere of articulation turned out to be a qualified success. Today, Law and Justice are making tortuous references to this issue by trying to flatten hierarchies through attacks on authorities and attempts to replace them with their own elites. Not only is it against Solidarity’s ideals, but also its character is partisan, not cultural.

I would like to emphasise that Solidarity’s utopia and the utopia of the communist authorities reflected the historical East-West division

The language of values

The second similarity between the two utopias lies in the fact that they both referred to the sphere of language, or, to be more precise – to articulation, the ability to talk in a way that would express not only particular interests, but also the complexity of the world. For the workers, levelling the hierarchy was supposed to eliminate the chasm in the sphere of culture. For the communist apparatus, the rationalisation of the system would require listening to arguments expressed by the society. Expressed in a limited way, but legitimised by the right to strike. The two sides clashed. On the one side, the workers' approach was very thoughtful, raising the issue of dignity as the precondition of living in accordance with their conscience. Importantly, they were able to perceive more than concrete problems, and talk about it with a new language of moral values, which was undoubtedly influenced by pope John Paul II's speech in Gdańsk. On the other side were members of the communist party, who practically ignored any form of language based on values. They could not comprehend that values could serve as a foundation for a social movement attracting millions of people.

The third parallel between Solidarity's utopia and the utopia preached by the party members resulted from the fact that both of them – albeit without realising it – were rooted in the same tradition of Thomism (which was of key importance for Polish Catholicism, although interpreted differently by each side). In the case of Solidarity, it was a Western, post-Augustine interpretation that drew on the notions of subjectivity and inalienable human dignity. For the communists – an interpretation mediated (just like the Bolshevist tradition) by a construct that I term “Byzantine nominalism,” based on Gnosticism (with a priori knowledge serving as the legitimisation of power) and the ontology of hypostasis (with will and conflict as the mechanism revealing the “true existence”). I describe it in

more detail elsewhere¹⁰; here, I would like to emphasise that Solidarity's utopia and the utopia of the communist authorities reflected the historical East-West division.

Fourthly, both utopias – each in its own way – triggered an evolutionary process that would end communism several years later. The communist side did so in an attempt to escape Hegel's "illusory being."¹¹ The legalisation of Solidarity by the communist authorities was supposed to eliminate this gap by providing knowledge about the reality while retaining continuity. However, Solidarity refused to take responsibility for a situation it could not control. It limited its interest to social issues and reactivating traditions. Hence Mirosław Rakowski's rhetorical (and desperate) question: who can become the subject of reforms in Poland? And the answer: only the apparatus who, by having been granted property rights, would have economic interest in legal guarantees securing their newly acquired rights. As it was commonly thought, the apparatus, although controlled by the communist elites, would become the actual entity interested in overcoming communism. Although, paradoxically, the formula of political capitalism simultaneously made the transformation profitable while raising its cost – the apparatus would gain control of the most attractive economic segments while shifting part of the costs to the state.

10 *Pęknięcie Wschód-Zachód w świetle krążenia idei* (The East-West divide in the light of the circulation of ideas), grant awarded by the Institute of Political Studies of the Polish Academy of Sciences.

11 *Ontologia socjalizmu* (The ontology of socialism), underground publication by Krytyka, 1987, also in English (Oxford – Clarendon Press) and WSB – Nowy Sącz.

Geopolitics

The analysis of the end of communism and of the emergence of the two abovementioned utopias provides an opportunity for further two-pronged study. The first one focuses on the global context, in particular the military situation in Europe. The threat of an armed conflict¹² (taking into account the Soviet strategy of “defence by attack”) was connected, from Moscow’s perspective, with reinstating the character of Poland as a buffer (relocating Warsaw Pact troops, the possibility of deploying Soviet forces in its territory without declaring war). The series of strikes in the summer of 1980 and Solidarity’s patriotic stance sent a signal to Moscow (was it intentional?) that deploying more Soviet divisions would provoke social resistance.

On the other hand, the issues connected with civilisation need to be deepened. A clear echo of the Bolshevik thought structure in the pragmatic rationalisations and quite non-orthodox behaviour of the communist authorities while signing the Szczecin and Gdańsk agreements manifested itself in the conviction that conflict leads to the transformation of the working class. At the same time, new elements appeared that exceeded Bolshevism: longing for empirical verification of one’s actions (accompanied by the reactivation of the “other side”), rejection of the eastern formula of “existential truth” (i.e. the agreement of actions with a priori assumptions), departing from an ideology-based vision of the past as the only justification of the current actions, and growing suspicion of the Bolshevik practice of reversing the principle of causality in history and the so-called “leaping through stages.” However, it was accompanied by the ceaseless use of ultra-Bolshevik terms: incomplete transformation of the working class into proletariat, the necessity of replacing it with the communist party (although the success of this manoeuvre was generally doubted) coupled with the need to negotiate with the



representatives of the real, although ideologically “incomplete”, working class. And then, after disappointment with Solidarity – a truly revolutionary plan of changing the property rights, launching market processes and the agreement of the apparatus (now: capitalists) to dissolve the Polish United Workers’ Party. Was this experiment watched by the entire communist bloc? After all, it was an experiment that reversed time, manipulated history, implemented the Marxist recommendations regulating the relationships between the base and the superstructure, finally – that treated radical change as the only way of gaining control of the economy (which would be impossible in the situation of collective ownership) and, perhaps, retaining political power by the less prominent party members.

The martial law not only divided the workers, but again pushed them into the abyss of silence

Failed utopias

The two utopias described here were the cornerstones of the process of abandoning communism. The political apparatus’s utopia from 1980 was not implemented. As I have already mentioned, part of this group attempted to correct communism, or rationalise its absurdities. For they must have been acutely aware that it was absurd indeed – that they were talking to themselves. Thus their utopia was based on consent – although limited and controlled – to enter into dialogue with representatives of the working class in order to gain a better picture of the reality. What they did not realise, however, was that they had started the dismantling of communism.

The workers’ utopia also failed. It happened so because the attempt to build a society based on solidarity failed. The notion of dignity regained through risk in the name of values did not stand the test of time either. Today’s Solidarity avoids, or actually disregards, the symbolic aspect. It is distrustful of politicians and only enters tactical alliances. It cooperates with the All-Poland Alliance of Trade Unions (OPZZ), uses the European Commission

in its fight against “junk” job contracts. It is aware of the scale of that which it calls exploitations, it recognises the decrease of health and safety standards, etc. Its members are people who are activists and who consciously distance themselves from the tradition of the failed cultural revolution, the utopia of the first Solidarity. Solidarity also failed to increase social mobility – the structures are rigid in an even more artificial way, which does not reward competences.

The thread concerning the freedom of expression (and consequently: internal freedom), which was mentioned in the postulates in August 1980, did not survive either. It is demonstrated by the lack of reaction of the current leader of Solidarity to the policies carried out by Law and Justice. In 1980, a systematic reform was not undertaken for fear of taking responsibility. Even the projects of employee share ownership and workers’ self-governments did not arouse the interest of Solidarity. Just before the

The martial law turned Solidarity into this special kind of butterfly that appears only once, never to be seen again

imposition of the martial law, a dual approach was visible. Solidarity’s leaders frequently used radical discourse while ordinary members looked for practical solutions in order to move changes forward (including the so-called “active strike”). The martial law and the forced declarations of loyalty (which deprived the signatories of the sense of moral integrity) not only divided the workers, but again pushed them into the abyss of silence. Using the abstract language (when values

made it easier to voice interests) was possible only when one was willing to take risks in the name of these values. Losing the conviction of being entitled to use them and doubting the righteousness of one’s actions ended Solidarity’s cultural revolution.

However, the collapse of Solidarity’ utopia has not been the greatest failure. The greatest failure has been the loss of the ability to use the abstract language based on values. Unfortunately, this ability evaporated when the strike was over. Nobody was able to pass on the story about what happened on the coast to younger generations, to children. A gap of silence emerged. Right now,

many young people, families with children, are coming to the Solidarity Centre in Gdańsk. It is important for us to be able to talk with them about these values without feeling pretentious. Some words appear for us to be out of place, but this feeling must be overcome because the need to talk about values, to arouse a sense of dignity and to flatten hierarchies is still enormous in working class milieus. Thirty-six years have passed, and we still owe it to them.

Debate

The language used by Solidarity in the 1990s, based on imaginary references to a community organised around dignity, quickly became highly abstract

Leszek Jażdżewski: Each year on the 31 of August I ask myself the same question: why don't we sound sirens to mark the anniversary of signing the agreement in the shipyard? Instead, we hear them each year on the anniversary of the Warsaw Uprising. I have an impression that although Solidarity stimulated, and still stimulates, the imagination of intellectuals, this social movement was like a giant who went through Poland without even leaving his footprints on grass.

It is easier for me to imagine that the Warsaw Uprising happened in Poland than the miracle of Solidarity did. The memory of the uprising

is alive, celebrated and used in everyday political fight. This memory seems understandable and easily accessible. Some need it as a founding myth, others use it to present their Romantic vision of the People's Republic. There have been innumerable polemics written about the Warsaw Uprising. Meanwhile, Solidarity appears to be neither alive nor relevant. Why?

The greatest service to Solidarity was rendered by general Wojciech Jaruzelski when he introduced the martial law. The common opinion about this event is unequivocal: the martial law destroyed this beautiful myth. However, if it had not been the martial law, we would probably have much worse memory of Solidarity than we do. The caesura of the martial law turned Solidarity into this special kind of butterfly that appears only once, never to be seen again. It could seem that as a nation, the experience of the year 1980 somehow failed to reach us. Or

perhaps it was simply irrelevant? Perhaps the community that emerged was only possible at that time, under very special circumstances, because it was directed against the authoritarian regime? When the people of Solidarity were given the mandate to rule in 1989, it turned out that they made no attempt to refer to the old slogans of Solidarity.

For some reason, the myth of Solidarity was too weak to use it for any other purposes than it had been used for. This myth legitimised the negotiations with the authorities at the Round Table. Maybe it was the price Solidarity was forced to pay for this practical dimension, which was later put into practice. The banner of Solidarity was used in Poland to carry out the political transformation, but these changes were in stark contrast with the principles around which the movement was organised. Apparently, this was the price that had to be paid.

Jarosław Marek Rymkiewicz demands that the Warsaw Uprising, the blood sacrifice, be the founding myth of the new People's Republic. Meanwhile, it was Solidarity that was sacrificed by those who co-created it. This was the foundation for the Round Table compromise and the Third People's Republic. The language used by Solidarity in the 1990s, based on imaginary references to a community organised around dignity, quickly became highly abstract.

After all of it we have a feeling that we have lost an opportunity to build something deeply authentic, something that would belong to us only. But is Solidarity as a point of reference completely dead today? Is it possible to put the proverbial "grave" of Solidarity to uses other than those we perform to mark other national failures or victories? Maybe sacrificing utopia for the sake of a certain reality testifies to great maturity of the elites and society?

It is worth noting that we live at a time when a growing number of movements appear that refer to apoliticality understood in a way Solidarity understood it. They appear all over Europe to counter populism. Their leaders should be aware of

the limitations, should know that if they sit down at a table to negotiate their coming to power, they may be forced to sacrifice themselves and the movement they represent.

Krzysztof Mazur: I have been observing Solidarity for a long time from the point of view of political thought. I look at it not as a sociologist, but rather as a political philosopher. From this perspective, Solidarity has immense utopian potential – however, it is a practical utopia. In my opinion, the Solidarity of the early 1980s may provide the West with advice about what should follow the era of postmodernism. As we know, postmodernism fossilised public conviction that only small narratives exist. There are no great narratives, no single foundation that would be capable of connecting all the participants in public life. Solidarity, on the other hand, aimed to introduce a pluralism of ideas and of different conceptions based on a concrete moral foundation, not on relativism.

Solidarity makes collectivism and individualism become one

Let me share a reflection with you. I wrote my PhD thesis on Solidarity – four years of work, 500 pages. Imagine my frustration when I discovered the main conclusion of my thesis in Ludwik Dorn's essay from 1981. I am referring to his text *Solidarność jako ruch ideowy* (Solidarity as a movement based on ideals), which I hereby recommend to all of you. In a nutshell, Dorn writes that what connected all the Solidarity members was a belief in certain universal values, which would serve as the foundation for building future public life. We know, however, that these values are general in character, and may become concrete in different ways. Thus their concretisation must not be based on ideology, on a single way of implementing them – the solutions must be non-dogmatic.

A great example illustrating Dorn's point was a document passed at Solidarity's convention in 1981. It focused on economic reforms and outlined three ways of overcoming the crisis: a conservative one, a more radical one, and one headed



in the direction of very deep changes. Let me emphasise it: only a movement that is characterised by non-dogmatic thinking may allow itself to admit that it has three different ways of solving the current economic problems. The dispute that began in the 1990s and later, which focused on whether Solidarity was more conservative, more social-democratic, or more liberal, was therefore completely pointless. Solidarity gave itself the right to be all of them at once, to refer to each of these doctrines in order to solve concrete problems. I think that nobody at that time was thinking in terms of political doctrines. Nobody was wondering which political thought he was drawing on, simply because nobody was reading political thinkers. Experience was the only foundation. Allow me a digression here – the perfect illustration of what I am talking about is Oriana Fallaci’s interview with Lech Wałęsa, in which she asked him: “Lech, some say that you are a Christian Democrat, others say that you are a grandchild of Rosa Luxemburg, others that you are a Social Democrat. What shall we answer to them?” (these categories were in fashion at the time). And he responded: “Nothing, because I refuse to express myself with their words, their labels, their slogans, left and right – socialism and communism, capitalism and Luxemburgism, Christian Democrat and Social Democrat. I express myself with my words: good, bad, better and worse.” It may seem that it was populism, but in my opinion this was precisely thinking in terms of what connects people.

Lastly, I would like to share with you my opinion about how Solidarity managed to exceed the Enlightenment. There are seven features that clearly set apart Solidarity’s thinking from the Enlightenment paradigm, especially its French version:

Firstly – the Enlightenment proposed a concept of rationality based on the empirical and the mathematical. In other words, truth can be observed with senses and quantified. Solidarity said: no. What we discover on moral and ethical grounds, what we intuit, it is also true. Thus Solidarity rejected science-based thinking, the scientific category of rationality.

Secondly – according to the Enlightenment, man is just a more complicated biological organism. Solidarity did away with this thinking by situating the category of dignity in the centre. This dignity exceeded the biological.

Thirdly – overcoming thinking in terms of individuality versus solidarity. Solidarity put great emphasis on the fact that man can only function as an individual within a community, and a community must be based on individuals. In a word – an individual and a community must merge at a certain point. We must not absolutise either of these perspectives, hence the crucial category of Solidarity, which is actually established through a moral act – bear one another's burdens. Solidarity makes collectivism and individualism become one.

The fourth element – separating morality and politics. The Enlightenment established the public sphere as free from morality – initially free from religion, and then free from morality as a category of solving social problems. Solidarity rejected this thinking and said that the political sphere and the public sphere are rooted in axiology, and thus morality cannot be separated from politics.

The fifth element – rejecting metaphysics. The French Enlightenment wanted to use the scientific method and enlightenment of the mind to make religion redundant, or at least push it to the private sphere. Solidarity said – no, religion and metaphysics are hugely important as foundations of social life.

The sixth category is the category of progress. This is the foundation of the Enlightenment thinking: we are capable of using the scientific method to discover objective truths about social life, which have a deterministic character. Solidarity said – this is false, social life is based on freedom, not determinism. Thinking in terms of progress as an indispensable element is simply against our experience.

Seventhly – the Enlightenment proposed thinking about public life as a subject of social engineering and argued that the society could be plastically formed. This way of thinking was alien to Solidarity, which instead highlighted the importance of shaping certain attitudes from the bottom up.

Why did Solidarity reject the Enlightenment thinking so vehemently? All the seven elements I have just enumerated: rationality, anthropological materialism, collectivism, separating morality from politics, rejecting metaphysics, thinking in terms of progress, social engineering – this is the backbone of communist thinking. For Solidarity activists, communism was an inheritor of the Enlightenment. In this context, allow me to disagree with professor Staniszkis. In my opinion, Solidarity wanted to use this basic foundation to overthrow communism, not correct it.

I think that the Western world today needs this kind of thinking in which there is room for values and freedom to look for ways of implementing these values in very different manners. There is room for tapping into various traditions, searching for different solutions, pragmatically focusing on the goal instead of favouring one ideology. In this sense, I think that Solidarity has a huge potential as a utopia.

During the strike, names such as Anna Walentynowicz, Henryka Krzywonos, Alina Pieńkowska were very important

Jadwiga Staniszkis: First of all – I do not think that communism was an inheritor of the Enlightenment. On the contrary – connections could be shown between Marx’s ideas and something that I term “Byzantine nominalism.” I also think that those elements that you described as non-Enlightenment were in fact deeply East European. There was no Enlightenment in Russia either. We should differentiate between Western nominalism, in which through social efforts correspondence – not congruity, but

correspondence – is built between the world of ideas and the world of actions, and this Eastern construct that I call Byzantine nominalism, in which there also exists a principle of duality. Solidarity was confronted with limited rationality of the apparatus, who tried to rationalise something that could not be rationalised, so it had to be overcome by changing the relationships based on property rights. This flawed rationality therefore clashed with something that rejected the category of rationality as such.

Jacek Kołtan: I address my question to Ewa Majewska. I would very much like to extract Solidarity's utopian potential so that it could be used today. What kind of utopia do we need to make thinking about society and politics more dynamic? To what extent can the events from 1980 help us?

Ewa Majewska: For the last two days we have been arguing whether it still makes sense to talk about utopia. I think it does. The moment we are in simply compels us to become interested in utopia. I have an impression that our model of understanding history, making and interpreting it, is (unnecessarily) a heroic model, based on power. For this reason I do not think that Solidarity – contrary to what professor Staniszkis said and wrote – was a revolution based on values. It was a revolution of the praxis of everyday life. A revolution that transformed the material, concrete living conditions. Why?

When did the strike in the Gdańsk Shipyard begin? It began with the dismissal of Anna Walentynowicz, a crane operator who had been working at the shipyard for many years, who initially believed in communism, believed in social mobility and social modernisation. In the 1970s, Walentynowicz revised her approach to communism. Several years later, in 1980, when she learnt about another increase of food prices, she said: "this life will not be worth living." It echoes with what Guy Debord was saying. In my opinion, August 1980 is the Polish variant of the Western revolution of 1968. But it was not based on values. It

set out to transform everyday life. We have forgotten about it precisely because of values, which we discuss so often and price so highly.

The shipyard workers went on strike not because of values, but because a woman who they knew, who had been working with them so many years, was fired three months before she was due to retire. “This tram will go no further” – said Henryka Krzywonos, a heroic tram driver who decided to inform the Transport Enterprise in Gdańsk about the strike in the Shipyard. I was terrified to hear one of the previous speakers talk about sacrifice – there is no consent to sacrifice in me. The history of Polish women is one huge sacrifice. On behalf of women, mothers, daughters, grandmothers, women who just look at blood being spilt in the name of values, I want to say – no thanks, we do not need these values. For me, Solidarity is an example of a movement which is perceived differently because it preached different social reality – not from the position of power. It was the manifestation of grassroots synergy, social mobilisation, democratisation of customs. Solidarity teaches us how to turn weakness into strength. This is why I think that Vaclav Havel, the author of *The Power of the Powerless*, inspired Solidarity in a way.

From this point of view, I would like us to remember the women of Solidarity. Although Solidarity’s utopia was not openly pro-women, women had an important place in it. However, professor Staniszkis was the only female advisor among ten or so advisors in the Shipyard. It suggests that female experts were somehow marginalised.

During the strike, names such as Anna Walentynowicz, Henryka Krzywonos, Alina Pieńkowska were very important. But later they were driven out. When did it happen? When the political system changed. This illustrates a more general phenomenon that was described by Marta Trawińska – that women were the victims of the transformation. Not only in the sense of losing jobs, but also due to symbolic exclusion. Solidarity, however, was one of few events in Poland’s history in which women could play a role. Let’s

look at the Warsaw Uprising – do we know any woman who was a hero of the uprising? When I became interested in Solidarity, I was fascinated with its very beginning – that the first official announcement made by the movement concerned a woman, Anna Walentynowicz. Later I realised that Solidarity did notice and listen to women (to a limited degree, of course).

Some of the postulates expressed in August 1980 are still being discussed

I would like to focus on Havel a little more. In his famous essay *The Power of the Powerless* he writes that resistance is the domain of the weak, but also that resistance is the domain of individuals. How surprised he must have been to see that his text about individualism, written in the spirit of liberalism, inspired the creation of a mass social movement and trade union? In order to understand Solidarity, we must transcend the logic of individualism. We should stop focusing

on who jumped across the fence, whose influence mattered more and whose less. Our reflection should instead concentrate on how this varied, multigender, heterogenous social fabric managed to become so persuasive. Solidarity was a transformation of the public sphere. It was an event that served as a bridge between the rational, Enlightenment perspective and the social perspective, a perspective of the subaltern. The experience of Solidarity shows that Gayatri Spivak's famous question "Can the subaltern speak?" should be answered affirmatively.

Jan Sowa: What struck me is that names of various representatives of the elites, Solidarity's expert advisors, crop up so often in our discussion. Meanwhile, the Inter-Enterprise Strike Committee included more than 550 enterprises, which translates into hundreds of thousands of workers. Of course, it is much harder to hear their voice than the voice of intellectuals and elites, who exist precisely to speak and be heard.

Fortunately we have documents left by Solidarity. They are worth examining. Professor Staniszkis mentioned the 21 postulates in the Gdańsk Shipyard and said that they paid little attention to

Solidarity attempted to build a utopian country for workers. This utopia has not been fulfilled to this day

materiality. So I read them and counted that 12 of them directly referred to material issues. The workers demanded pay rises (to be concrete: 2,000 zlotys per month), guaranteed automatic increases in pay, reduction in the age for retirement, places in day-care centres and kindergartens for the children of working mothers. There is even a still unfulfilled, and extremely materialistic, postulate concerning a day of rest on Saturday. Of course, I agree that the issue of dignity was also very important. The workers raised the questions of dignified work, in particular the ruining of the effects of their work due to mismanagement.

Krzysztof Mazur mentioned Solidarity's economic programme and the three visions it contained. I would call one of them a vision of a self-governing Poland and a socialised economy. We once subjected this document to a frequency analysis and it turned out that the word "social" is used there over 140 times, while the word "private" – only four times. So this vision was not contradictory to the ideals and the practice of the People's Republic of Poland, but it was against the elite's position. In August 1980 the party received its own message from the workers, albeit in a reverse form. It means: "You are talking about the dictatorship of the proletariat, so let's make a dictatorship of the proletariat. You are talking about social ownership of the factors of production, so let's introduce a social ownership of the factors of production." In my opinion, Solidarity was characterised by a strongly communist tone. Perhaps this movement was the greatest success of the People's Republic of Poland.

Taking into account what forms of mass political mobilisations the Third Republic is capable of inducing, how xenophobic, violent, hierarchical they are, how they reaffirm various hierarchies and injustices, perhaps we should rethink our critical picture of the People's Republic of Poland. After all, in that



country it was possible to mobilise 10 million people. If this number is true, I would risk saying that it has been the biggest social movement in Europe's modern history.

Let us consider the question of Solidarity's relevance today. Some of the postulates expressed in August 1980 are still being discussed, e.g. the length of maternity leave. The struggle for their implementation still goes on. For this reason, I perceive the history of Solidarity as part of the workers' movement that dates back to 1905-1907. Solidarity attempted to build a utopian country for workers. This utopia, it ought to be emphasised, has not been fulfilled to this day.

Moreover, Solidarity has been the greatest achievement of Poland's modernity. If there has ever been a moment when the Polish society was modern and acted in a modern way, it must have been August 1980 and the following dozen months or so. Why? Because the way I perceive modernity – in keeping with Habermas's tradition of understanding modernity – it is a rational attempt to tackle problems that exist in our world without drawing on different transcendences, such as the transcendence of the liberal obsession with imitation and the conservative transcendence in the form of referring to the great past traditions, e.g. the Jagiellonian idea. Solidarity is completely free from these two plagues of contemporary thinking – Solidarity does not want to imitate Western solutions. For those who think that Solidarity was in favour of capitalism I would like to quote one of the 21 postulates made in the Gdańsk Shipyard: "The abolition of 'commercial' prices and of other sales for hard currency in special shops." Both solutions had been introduced in the late 1970s. "Commercial" prices were a substitute of market prices. Solidarity, being a workers' movement, in no way opted for capitalism.

Solidarity was also devoid of an illusion in which the contemporary right-wing parties are mired: the illusion of the existence of seemingly wonderful models and traditions that will resolve all our problems once we have revived them. Solidarity activists were well aware of the place where they were living – the People's

Republic of Poland, and they had no desire of resorting to the solutions of the First Republic. This is the quintessence of modernity – this subjective position vis-à-vis the problems and the possibilities we have. In this regard, Solidarity still remains a modern utopia, which is so desperately lacking in the Polish society today.

Krzysztof Mazur: With regard to the Enlightenment, I based my argument on Stanley Rosen's essay *The Mask of Enlightenment*. Whereas when it comes to materialism, if a given person makes materialistic postulates, it does not mean that this person is a materialist. In this sense I agree that the first Solidarity was immersed in empirical knowledge, in material problems; however, those who participated in the movement were not materialists as the term is understood in political sciences. Thirdly – I do not agree with the opinion that Solidarity was anti-elitist. In 1980 there was a feeling that the elites and the people were united. Of course, in any complex movement there exist various opinions, but I do think that such a strong focus on inequality is unjustified.

Leszek Jażdżewski: The problem with Solidarity is that everybody would like to attribute to it those features or ideas that he or she agrees with. With respect to women, from the very beginning they were obviously involved in the movement, which started because of the situation of one concrete woman. However, if we look at the makeup of Solidarity's executive bodies, there were very few women.

Solidarity was a utopia in action. It is therefore easy to turn it into a children's bedtime story and say that it combined collectivism and individualism, that tensions were overcome. But it is enough to watch the film showing the meeting of the executive committee of the movement after the events in Bydgoszcz, when Karol Modzelewski stepped down as the spokesman and Andrzej Celiński resigned as secretary. It is enough to remember the charges formulated against Lech

Wałęsa, accusing him of a feudal style of leading the movement. Solidarity excluded pragmatism because it was a utopia. This is why it managed to reconcile irreconcilable things. Non-working Saturdays are a great example. When Solidarity failed to achieve this postulate, there was huge disappointment. This peculiar political naivety was possible (maybe even necessary) only in a totalitarian world.

It was in this world that Solidarity had to put forward claims, although let us remember that reaching real agreement, playing real politics, were opposed by many within the movement. Today we see that actually none of the leaders enjoys universal and uncontested approval, each of them is sometimes labelled a traitor. It would be very sad if we formed our memory of Solidarity on the basis of its beautiful death and beautiful naivety. I urge you to resist this perception.

Jan Sowa: One of the issues raised by Krzysztof Mazur seems particularly important to me. It is not true that the elites and the workers were united at that time. Professor Staniszkis wrote about it. There was deep controversy concerning the first postulate, i.e. the acceptance of free trade unions independent of the party. Most representatives of intellectual elites discouraged the workers from making this postulate because they were convinced that it was unrealistic and would never be met. But contrary to their advice, the workers insisted on it and managed to force it through. So talking about any unity is a misunderstanding.

Jadwiga Staniszkis: Firstly, we must remember that Solidarity still exists. It is an effective trade union. Its problem is that it has no influence on small and medium-sized companies, where employees are very frequently exploited, and it is nonexistent in state administration. Solidarity can be helped by accepting its today's form, without the past myths. It is a very pragmatic movement, with a really great legal office where mostly women work, graduates of the University of

Gdańsk. Secondly, I wanted to return to the part concerning the Enlightenment because I think it is interesting. I am far from idealising the Enlightenment. Of course, we could talk less about utopias and more about what can be done in the context of this poor, deindustrialised country with very high exploitation levels. We could think how to help this union, which tries to function at the lowest level of individual employees. Which, I think, truly deserves respect.

Questions from the audience:

My name is Marek Pędziwora, I was a member of Lower Silesian Solidarity in 1981. Since this conference is devoted to utopia, it is often said that Solidarity was a utopia. For me it was no utopia at all – for me Solidarity was the most we could achieve under those conditions. During one of Solidarity’s conventions there was this famous conflict between the so-called true Poles and members of the Workers’ Defence Committee. This disagreement heralded what is happening in Poland right now. Those who are in power and those who are in opposition are largely past members of Solidarity, although they are functioning in a completely different reality.

I speak here partly as an activist. I work with employees who are not protected by Solidarity – those working in small companies and those employed on “junk” contracts. At the same time, I am a child of those who lost. My father was a low-ranking Solidarity member. He believed in a self-governing Poland. Now he says that after 1989 he no longer believes in anything. Structurally, nothing has changed here – only the players. I am referring to what Ewa Majewska said, to revealing one’s weakness. So we know that as a trade union we are weak. But perhaps something will be born out of this weakness, out of this power of the powerless. In my opinion, there are three things that act as the

greatest obstacles to development: fear, emigration and hopelessness. People do not believe in utopias, do not believe in the possibility of change. They'd rather leave than try to change anything here.

Solidarity was for me the last people's revolution in contemporary Europe. It has much in common with the French Revolution. People demanded bread, they were hungry, they were fed up with the system. My question is: what does Solidarity's revolution in Poland have in common with the social movements in Europe in 1968?

My name is Mikołaj Ratajczak of *Praktyka Teoretyczna* magazine. I would like to ask the panellists to situate Solidarity against a broader historical context in order to leave the Polish context for a moment. In my opinion, Solidarity was people's, workers' response to a crisis of industrial capitalism. Another aspect of the same movement was the events in France in 1968, in Italy in the 1970s, in Portugal and in Spain. These movements were reactions to the growth of the organic composition of capital in the period of late industrial capitalism, to the financial crisis and the crisis of debt. Nothing impacted on Poland's situation as much as the decision of Paul Volcker (Chairman of the Federal Reserve in the USA) to abruptly raise interest rates in 1979, which increased Poland's debt to the International Monetary Fund several times. Against this broader context, to what extent can therefore Solidarity be considered as the workers' reaction to the crisis of industrial capitalism?

Jadwiga Staniszkis: We could definitely identify an idea in West Europe that in order to avoid their own problems, it was necessary to enter the markets of East Europe, open them up, expose to competition, take over banks and start selling their own goods. In Poland, as we know, a wave of bankruptcies of import companies began. It is worth understanding how the decision to introduce internal convertibility of the zloty was taken, whether

Solidarity was a movement of a generation of dashed hopes

it was made by Leszek Balcerowicz, whom I regard very highly because he was able to take responsibility for his mistakes.

This decision resulted in the collapse of a significant part of the economy. I am talking about it because we know too little about the mechanisms of making key decisions. I remember that once I had the pleasure of participating in a panel discussion with Ryszard Kukliński and Bronisław Geremek. We said, among other things, that Kukliński's escape was, if not facilitated, then at least not prevented by the authorities because they wanted him to inform Washington that the martial law was a local decision intended to prevent the entry of Soviet troops, not help them march on West Europe. Simply speaking, the martial law was introduced with the conviction that the West knew that it was not the beginning of a Soviet invasion – on the contrary.

Krzysztof Mazur: Solidarity was a movement of a generation of dashed hopes. In 1980 they were 30 or 40 years old, so they belonged to a generation born after the second world war. A typical post-war generation, who, on the one hand, remembered their parents' trauma, but on the other hand had their own shattered hopes. The communist system gave workers a possibility to fulfil their ambitions, but to a limited degree. The disappointment with the impossibility of social advance was huge. In this sense, this was a generation of dashed hopes, which was also visible in other movements in Europe. If we are talking about generational differences, it is important to focus on the negotiations during the Bydgoszcz crisis. They clearly showed the generation gap. Władysław Siła-Nowicki, who participated in the discussion and still remembered the Warsaw Uprising, reminded the others what could happen if they demand too much. At the back of his head he still had the experience of 1944. It seems the Siła-Nowicki would not have started Solidarity – his generation was unable to rebel. On the other hand, there was a generation of people born after

the war, who were nevertheless aware of Poland's situation in the geopolitical system and knew the necessity to self-restrict. Solidarity therefore had the character of a self-restricting revolution.

Leszek Jażdżewski: The discussion so far leads to the conclusion that Solidarity found itself in a state of unbearable tension between being a real entity, functioning in a material world and focusing on everyday problems, and an ideal entity, which had to remain pure and morally uncompromising in order to be credible. The martial law put this tension to an end.

Solidarity also functioned as a substitute – we could say that for some time it substituted the Sejm; for many members, it was the first experience of politicality. It was the first truly political workers' movement. In spite of everything, Solidarity was a fantastic lesson in pluralism, in the sense of the necessity of reaching compromise and unlimited discussion. This lesson of practical political action cannot be taken from us – it is invaluable heritage. The second important lesson was that without involvement, no changes would take place. It sounds banal, but if we analyse today's functioning of Polish politics, this lesson will no longer be so obvious.

What Solidarity also taught us was subjectivity. Atomised individuals were capable of taking responsibility for reality, of saying: "We have to change it, we have to change the director, we have to change the prices, etc." Today, the system does not offer such simple recipes, but if it leads to the conclusion that the time of the power of the powerless has come, it would be Solidarity's anti-lesson. The danger as I see it is to continue the myth of Solidarity as a movement without divisions and differences. We should fiercely oppose this kind of memory and this kind of politics in which there is no need to strike compromises because one side is 100% morally right.

Jan Sowa: Let me answer briefly the question about the place of Solidarity against the broader background of economic, political and social transformations in Europe in the second half of the 20th century. Walter Benjamin famously said that each wave of fascism demonstrates the failure of a revolution. It seems to me that this sequence is now manifesting itself in Poland. In the 1980s, the society made a huge effort to mobilise itself for the sake of a progressive and emancipating project. As a result, in the early 1990s people were given an extremely oppressive and regressive neo-liberal transformation, which condemned a significant proportion of the populace to subsistence. These people's biographies were destroyed. In the wake of the transformation, right-wing populism, or simply populism, appeared. First as Stan Tymiński, then as Andrzej Lepper. Solidarity was therefore an attempt to carry out a revolution, which was unsuccessful. It was followed by regression, and then – by a wave of right-wing populism. which continues to this day.

Ewa Majewska: I think it is interesting and important to separate Solidarity, alongside a few other moments in Polish history, from certain conservative-liberal interpretations in order to heuristically look around and see what is happening with them. Let me refer to the question about the connection between Solidarity and the year 1968. As a researcher, my perspective of looking at the events in Poland in August 1980 through the prism of those earlier revolts and other Western experiences stems from the need to disconnect Solidarity from solely the Polish context. In my opinion, it was not just a Polish experience.





...→ **MIASTO PRZYSZŁOŚCI /
LABORATORIUM WROCŁAW**

Zespół programowy Miasto Przyszłości / Laboratorium Wrocław:

City of the Future / Laboratory Wrocław team:

Edwin Bendyk (kurator / curator)

Anna Wyganowska-Błazejewska (główny koordynator / chief coordinator)

Magdalena Klich (koordynacja / coordinator)

Kuba Żary (promocja / promotion)

Patrycja Kochanek (produkcja / production)

Jolanta Kludacz (administracja / administration)

współpraca merytoryczna przy konferencji /

scientific cooperation at the conference:

Aleksandra Przegalińska, Mirosław Filiciak, Alek Tarkowski, Tomasz Targański