

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY
HYBRIS 3/2018 (42)

error

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”

Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego

Ul. Lindleya 3/5

90-131 Łódź

tel./fax: (48) (42) 635 61 35/(29)

e-mail: magazyn.internetowy.hybris@gmail.com

ISSN: 1689-4286

REDAKCJA

Redaktorzy naczelni:

Paweł Grabarczyk

Tomasz Sieczkowski

Sekretarz:

Filip Jach

Kolegium redakcyjne:

Bogdan Banasiak

Dawid Misztal

Marcin Bogusławski

Michał Zawadzki

Krzysztof Kędziora

Tomasz Załuski

Małgorzata Gwarny

Redaktorzy językowi:

Jagna Świdarska

Helen Lynch (University of Aberdeen)

Wojciech Szymański (Uniwersytet Łódzki)

RADA NAUKOWA

Prof. Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Adam Grzebiński (Uniwersytet
Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Prof. Jérôme Heurtaux (Université Paris-
Dauphine, Francja)

Prof. Leszek Kleszcz (Uniwersytet
Wrocławski)

Prof. James E. McGuire (University of
Pittsburgh, USA)

James Hughes (University of
Massachusetts Boston, USA)

Prof. Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w
Białymstoku)

Prof. Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Paul Russell (University of British
Columbia, Kanada)

Prof. Michel Serres (Stanford University,
USA)

Prof. Barbara Tuchańska (Uniwersytet
Łódzki)

Prof. Gianni Vattimo (Università di Torino,
Włochy)

Prof. Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

PROJEKT OKŁADKI

Sandra Sygur

WWW

Projekt graficzny i webmastering: Bartosz
Zalepiński, Tomasz Sieczkowski

© Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS 2018



PERYFERIE KRYZYSU

pod redakcją **DAWIDA MISZTALA**

DAWID MISZTAL

NA POCZĄTKU BYŁ KRYZYS [i-xii]

MARCIN MARIA BOGUSŁAWSKI

KRYZYS EUROPY – KRYZYS SPRAWSTWA [001-017]

BARTOSZ POKORSKI

CZYN CZY SŁOWO – CO LEŻY U PODSTAW FILOZOFII
PIERWSZEJ? [017-037]

TOMASZ SIECZKOWSKI

NEW ATHEISM AND SECULARISM [038-055]

MARCIN LESZCZYŃSKI

RZYM, EUROPA, ŚWIAT – PRAWO RZYMSKIE JAKO *RATIO
SCRIPTA* [056-071]

WOJCIECH SZYMAŃSKI

NIEZRÓWNOWAŻENIE W KRYZYSIE [072-089]

DAWID MISZTAL

TRANSHUMANIZM POLITYCZNY –
PRZYSZŁOŚĆ BEZ KRYZYSU? [090-112]



DAWID MISZTAL
UNIwersytet Łódzki

NA POCZĄTKU BYŁ KRYZYS

Pytanie o początek, choć trwale wpisane w intelektualną tradycję, dziś traktowane bywa nieufnie. Właściwe współczesnej humanistyce przekonanie o kontekstualnym charakterze rzeczywistości, nieustannej zmienności składających się na nią zjawisk oraz złożoności uwarunkowań, nakazuje opatrywać ewentualne odpowiedzi indeksem tymczasowości, fragmentaryczności i względności. Mniej kontrowersyjne od samego pytania o początek wydaje się łączenie pojęcia początku z sytuacją kryzysową. Współczesne rozumienie kryzysu (zarówno to potoczne, jak i odnajdywane w granicach rozmaitych dziedzin badawczych), identyfikujące go jako nacechowany pewną dynamiką moment przesilenia, nagłego zwrotu, załamania gospodarczego lub/i politycznego czy też kulturowego, w oczywisty sposób otwiera możliwość interpretowania kryzysu jako początku właśnie. Ale początku czego?

Wbrew oczywistym nawiązaniom, nie chodzi – rzeczna jasna – o początek w sensie kosmologicznym. Właściwie nie chodzi też chyba o jeden początek. Zaczniemy od tego, który pozwala zidentyfikować główną inspirację, jaka doprowadziła do powstania niniejszego numeru Internetowego Magazynu Filozoficznego „Hybris”. Było nią mianowicie doświadczenie powszechności i wszechobecności kryzysu. Powszechności, bo w ciągu ostatniej dekady zjawiska, w których dostrzegano jego symptomy, pojawiły się we wszystkich niemal obszarach życia¹. Wszechobecności, bo jak ujawniają analizy współczesnych, europejskich mediów, znaczna część ich przekazu zdominowana jest doniesieniami o jego kolejnych odsłonach: kryzysie

¹ Poza kryzysem ekonomicznym, politycznym, decyzyjnym mówi się także o kryzysie demokracji, kryzysie rodziny, kryzysie więzi społecznych i solidarności, kryzysie edukacji; diagnozuje się renesans nacjonalizmów i populizmu.

strefy Euro, alienacji, gettoizacji oraz radykalizacji mniejszości etnicznych, kulturowych i religijnych w europejskich metropoliach, powiązanych z tymi zjawiskami terroryzmie (M. Longo, Ph. Murray, 2015, s. 23.), kolejnych falach kryzysu uchodźczego, brexicie, konfliktach zbrojnych, kryzysie demokracji i praworządności, agresywnej polityce Kremla oraz nieprzewidywalnej prezydenturze Donalda Trumpa.

Intensywność tego doświadczenia sprawia, że w potocznej świadomości pojęcie kryzysu na stałe przylgnęło do aktualnej europejskiej rzeczywistości, nierozzerwalnie wiążąc się z pojęciem współczesnej Europy. Jednocześnie, na zasadzie psychologicznego efektu świeżości, intensywność ta niejako przesłania wszystkie poprzednie punkty zwrotne i dramatyczne momenty w historii świata i europejskiej wspólnoty. Osłabia ich znaczenie, maskuje, a nierzadko też umniejsza ich długofalowe oddziaływanie. Tymczasem projekt zintegrowanej Europy – i tu dochodzimy do kolejnego z awizowanych początków – w rzeczy samej jest także owocem kryzysu. Bez względu bowiem na to, czy początek europejskiej integracji zidentyfikujemy – w cokolwiek dialektyczny sposób – jako potrzebę „negacji faszyzmu”, czyli uwolnienia Europy od traumy po III Rzeszy (H. Brunkhorst, s. 41.), czy też jako reakcję na praski zamach stanu w 1948 roku oraz konflikt w Korei w roku 1950 (W. Laqueur, 1993, s.145.), czy wreszcie ulokujemy go w wizjach lepszego życia oraz marzeniach o pokoju i obietnicy stabilności (Longo, Murray, s. 15;), nawet przez moment nie ulega wątpliwości, że ta potrzeba, ta reakcja, te wizje i marzenia wyrosły z traumatycznych doświadczeń II wojny światowej. A trudno przecież o bardziej skrajną postać kryzysu niż wojna.

Kontynent kryzysów

Ten portret współczesnej Europy – zawierający z jednej strony fundujące ją doświadczenie wojennej katastrofy (będącej w istocie ostatnim aktem ciągnącego się niemal półwiecze dramatu nieudanych usiłowań wypracowania nowego porządku na kontynencie); z drugiej zaś, trwający właśnie serial kryzysowych zjawisk, który może oznaczać (a raczej oznacza; vide: brexit) koniec europejskiego porządku w jego dotychczasowym kształcie – jest oczywiście niepełny. Powtórzmy: wzmiankowana medialność aktualnych trudności skutecznie osłabia

wspomnienia minionych kryzysów, w podobny sposób, jak doniesienia serwisów informacyjnych o ofiarach najnowszej tragedii wymazują z naszej pamięci ofiary dnia wczorajszego.

A przecież wcale nie ma przesady w stwierdzeniu, że historia Europy to właśnie historia kryzysów (Longo, Murray, s. 17. Zob też: B. Stråth, R. Wodak, 2009, s. 17; L.K. Bruun, Ch. Lammers, G. Sørensen, s. 1-2.). Przekonuje o tym choćby pobieżne prześledzenie jej powojennych losów. Zanegowanie faszyzmu czy wizje lepszego życia, marzenia o pokoju oraz obietnice stabilności realizowano wszakże w oparciu o dwa wykluczające się scenariusze, doprowadzając właściwie natychmiast po zakończeniu wojny do jednego z najgłębszych i najbardziej długotrwałych kryzysów w europejskich dziejach: podziału kontynentu i świata na dwa zantagonizowane bloki. A kiedy w końcu, po ponad czterech dekadach, podział ten przezwyciężono, w oczach europejskich elit politycznych przezwyciężenie to urastało zarazem (niejako wbrew ówczesnie panującemu nastrojowi niemal powszechnego entuzjazmu) do rangi nowej sytuacji kryzysowej. Upadek komunizmu i muru berlińskiego w 1989 roku przyniósł radykalną zmianę krajobrazu politycznego, na którą właściwie nikt nie był tak naprawdę przygotowany. Wymuszała ona natychmiastową modyfikację linii politycznych realizowanych przez poszczególne europejskie państwa, a także redefinicję UE pod kątem jej politycznych celów, kompetencji, wizji przyszłości. Procedury decyzyjne wspólnoty nie były dostosowane do takiego tempa zmian, co nader często oznaczało konieczność doraźnego reagowania, zamiast realizowania długofalowej, przemyślanej strategii politycznej.

Zanim jednak doszło do zniesienia podziału na komunistyczny Wschód oraz kapitalistyczny i demokratyczny Zachód, Europą właściwie nieustannie targały rozliczne, mniej lub bardziej poważne kryzysy. Oczywiście po obu stronach żelaznej kurtyny mechanizmy tych kryzysów były nieco inne. W państwach bloku wschodniego najczęściej wiązały się one z żądaniami poprawy ekonomicznych warunków życia oraz postulatami demokratyzacji. Wydarzenia w Budapeszcie w roku 1956, stłumienie praskiej wiosny w roku 1968, czy wreszcie wprowadzenie stanu wojennego w Polsce w roku 1981 dostarczają tu najlepszej ilustracji dramatycznego przebiegu tych przesileń.

Z kolei w państwach Europy zachodniej, które szanse na pokojowe współistnienie upatrywały w postępującej integracji

kontynentu, niejednokrotnie to właśnie ta ostatnia okazywała się paradoksalnie źródłem kryzysowych sytuacji. Odmienność lokalnych, narodowych interesów przekładała się na rozbieżności co do charakteru i zakresu uwspólnotowienia europejskiej rzeczywistości. Właśnie od samego początku wspólnoty różnice te przesądzały o tym, że proces jej budowania miał charakter raczej przełamywania kolejnych barier i neutralizowania kreowanych przez elity polityczne poszczególnych państw obstrukcji, aniżeli jednostajnego, spójnego i niezakłócanego współdziałania.

Napięcie między perspektywą narodową a ogólnoeuropejską stało się zresztą stałym elementem politycznej rzeczywistości kontynentu. Jego najnowszym i z naszej perspektywy bodaj najbardziej znaczącym wyrazem jest obecny konflikt Komisji Europejskiej z polskim rządem. Oczywiście wcześniej przejawiało się ono dramatycznie w postaci referendalnej decyzji Brytyjczyków o wystąpieniu Zjednoczonego Królestwa z UE. Od jakiegoś też czasu niezgodność tych dwóch perspektyw manifestuje się m.in. niemożliwością wypracowania jednego, wspólnotowego stanowiska w sprawie nasilającego się kryzysu migracyjnego, z którym kraje południa Europy zmagają się już przecież od dawna: swoistym preludium katastrofy humanitarnej, jaka stała się udziałem syryjskich uchodźców, była wszakże gehenna afrykańskich imigrantów docierających na włoską Lampedusę czy do hiszpańskiej Ceuty.

Wcześniej podobny deficyt jedności i solidarności państw tworzących europejską wspólnotę obserwować było można chociażby w pierwszej połowie lat 70 XX wieku, kiedy to kryzys paliwowy obnażył brak wspólnej, europejskiej polityki energetycznej. Negatywne, odśrodkowe tendencje, które leżały u podstaw niezdolności krajów Wspólnoty do stworzenia wspólnego frontu wobec polityki państw zrzeszonych w OPEC, uległy swoistemu pogłębieniu, przeradzając się następnie w kolejne kryzysowe zjawisko w historii europejskiej integracji: eurosklerozę. Podobnie, jak miało to miejsce w przypadku wielu poprzednich kryzysów, zjawisko to łączyło w sobie aspekty polityczny i ekonomiczny. Pod względem politycznym, oznaczało ono dalsze osłabianie europejskiej solidarności oraz stagnację procesów integracji. Na polu ekonomicznym natomiast charakteryzowało je wysokie bezrobocie i wolne tempo tworzenia nowych miejsc pracy,

inflacja, niski przyrost gospodarczy, wreszcie ogólna niska konkurencyjność gospodarki europejskiej.

Tę pobieżną listę europejskich kryzysów można oczywiście wielorako rozwijać i uzupełniać: brutalny konflikt w byłej Jugosławii, odrzucenie Traktatu Konstytucyjnego UE w głosowaniach referendalnych zorganizowanych we Francji i w Holandii w 2005 roku, kryzys demokratycznej legitymizacji dla projektu integracji europejskiej, zahamowanie zacieśnienia unii politycznej (Longo, Murray, s. 21.), czy obronnej. Wreszcie – last but not least – światowy kryzys finansowy z 2008 roku.

Kryzys kryzysów – złożoność sytuacji

Nie chodzi jednak o pełne wyliczenie zjawisk, w których dopatrywać się można znamion kryzysu. Już ich prowizoryczne i niezupełne zestawienie w wystarczający sposób ilustruje stałą obecność sytuacji kryzysowych w procesach, które definiowały znany nam ład polityczny i gospodarczy. Ich występowanie jest więc swego rodzaju normą (co bynajmniej nie powinno nas uspokajać), a doświadczenia kolejnych kryzysów stają się pretekstem do przedstawienia i porównywania nowych sposobów rozumienia tego, czym jest lub/i powinna być Europa (Stråth, Wodak, loc. cit.) i świat. Z tych dyskursów wyrastają następnie impulsy do podjęcia konkretnych reform (co nie oznacza oczywiście, że realizacja tych ostatnich przebiega bezproblemowo). W tym sensie kryzys nie tylko dał początek współczesnemu światowemu porządkowi politycznemu, ale stanowi też jeden z głównych elementów „logiki” jego przemian.

Aktualny kryzys także wpisuje się w tę logikę. Zarazem jednak nie ulega najmniejszej wątpliwości, że tym razem mamy do czynienia z sytuacją szczególną. W najbardziej ogólnym ujęciu, wynika to z dwóch faktów. Po pierwsze, bieżący kryzys nie tylko zmusza do przemyślenia architektury globalnego porządku, ale niesie ze sobą realną groźbę jego demontażu i całkowitej, niekoniecznie z naszej perspektywy korzystnej przebudowy. Decyzja o wystąpieniu Wielkiej Brytanii z UE, otwarty eurosceptycyzm niektórych europejskich rządów, konfrontacyjna polityka Donalda Trumpa, czy też tyleż powolna, ile konsekwentnie prowadzona przez Kreml polityka odbudowy imperium dowodzą tego najdobitniej.

Po drugie, o wyjątkowości obecnej sytuacji przesądza jej wielopostaciowość. Ze względu na zjawiska i mechanizmy o charakterze globalnym i – w nie mniejszym stopniu – w skutek zaniechań i braku spójnej, konsekwentnej polityki neutralizacji już wcześniej obecnych zagrożeń, wachlarz wyzwań, z którymi aktualnie musimy się mierzyć jest niezwykle szeroki. Ich dobrze znana z medialnych doniesień, choć daleka od zupełności lista obejmuje m.in. kryzys legitymizacji i zagrożenia dla demokracji, kryzys finansowy, nadmierną biurokratyzację (i powiązane z nią paraliż decyzyjny oraz nieefektywność), spadek konkurencyjności, kryzys przywództwa i brak ogólnej wizji przyszłości oraz wielkiej, mobilizującej społeczeństwa narracji, problemy związane z wielokulturowością, wreszcie kryzysy migracyjny i ekologiczny.

Złożoność tych niebezpieczeństw nie polega przy tym jedynie na wielości negatywnych zjawisk. Wielopostaciowość kryzysu oznacza także ich wzajemne powiązania i oddziaływanie. Oczywistym nieporozumieniem byłoby przecież ignorowanie zależności jakie występują np. między napływem uchodźców a wzrostem nastrojów nacjonalistycznych czy też popularnością ugrupowań politycznych sięgających po populistyczną retorykę. Podobnie jak błędem byłoby również postrzeganie tych zjawisk jako zupełnie niezwiązanych ze wzrostem frustracji wynikającym z perturbacji na rynku finansowym, czy – dajmy na to – z problemami wyrastającymi z różnic kulturowych. Na najbardziej ogólnym poziomie te rozliczne powiązania manifestują się jako splot problemów o charakterze lokalnym, europejskim (np. kryzys polityczny i ideologiczny), z problemami o charakterze międzykontynentalnym czy globalnym (np. kryzys finansowy, migracyjny czy ekologiczny). Przy czym o bezprecedensowej skali aktualnych wyzwań decyduje fakt, że poszczególne zagrożenia z obu tych porządków wzajemnie się na siebie nakładają. Szczególnego znaczenia nabiera w tym kontekście przede wszystkim nałożenie się na długotrwały, polityczny kryzys legitymizacji w UE globalnego kryzysu finansowego – obnaża ono strukturalną słabość i nieefektywność unijnych instytucji oraz generuje wrażenie utraty kontroli nad sytuacją (Longo, Murray, s. 27.). Dzieje się tak dlatego, że współwystępowanie zagrożeń przynależących do różnych porządków znacznie utrudnia (by nie powiedzieć uniemożliwia) ich hierarchizację, działając paraliżująco na proces decyzyjny. Jest on w konsekwencji obciążony długimi wahaniem, zaostrzającymi się konfliktami, oraz wzrastającym

znużeniem opinii publicznej. W takich realiach trudno o poszukiwanie dalekowzrocznych, spójnych, całościowych, czyli ogólnoeuropejskich rozwiązań. Stają się one raczej pretekstem do coraz większej nieufności i dalszego osłabiania europejskiej solidarności. Wskazują tym samym na kolejny aspekt bieżącego kryzysu, którym jest fiasko budowy europejskiej tożsamości, stanowiącej w założeniu uniwersalny horyzont dla tożsamości narodowych.

Ów brak sukcesu w budowaniu wspólnej tożsamości nie jest bynajmniej dziełem przypadku. W dużym stopniu doprowadziło do niego zaburzenie równowagi relacji między sferą polityki a sferą ekonomii. Instytucje, które powołano do życia dla realizowania idei zjednoczonej Europy, właściwie od samego początku konstruowane były bowiem w taki sposób, by koncentrować się na integrowaniu państw kontynentu przede wszystkim poprzez znoszenie różnic w poziomie infrastruktury oraz barier legislacyjnych (integracja negatywna) (G. Majone, 2006, s. 607.). Ta obecna u zarania europejskiej wspólnoty orientacja przesądziła o tym, że szybkość i kierunek procesów zjednoczeniowych, oraz rytm towarzyszących im kryzysowych wydarzeń, wyznaczone były przez stopniową zmianę retoryki uzasadniającej konieczność współpracy i rozwijania projektu europejskiej integracji. Kryło się za nią przeświadczenie znacznego grona powojennych intelektualistów i polityków, zgodnie z którym poddawali oni w wątpliwość niezależność tego, co polityczne od ekonomii, oraz kwestionowali zdolność polityki do kreowania nowych kolektywnych sensów (Müller, 2016, s. 218.). Rzeczona zmiana polegała zatem na uznaniu za priorytetowe zasad ekonomii, kosztem narracji odwołującej się do federalizmu oraz idei o jawnie politycznej wymowie. „Polityka nie miała być już głównym źródłem sensów, a właściwie nie miała być nim w ogóle” (Müller, s. 218.).

Na to uprzywilejowanie perspektywy ekonomicznej (a ściślej neoliberalizmu ekonomicznego) jako bodaj najważniejsze źródło obecnych problemów uwagę zwraca wielu współczesnych autorów. Tony Judt, by wymienić jeden z bardziej poruszających przykładów, podkreśla, że neoliberalizm ekonomiczny tak głęboko wrósł w tkankę naszego myślenia o świecie, że nie jest już jedynie dominującym stanowiskiem politycznym odwołującym się do pewnej teorii ekonomicznej, lecz stał się naszym „naturalnym”, niejako instynktownym sposobem myślenia o funkcjonowaniu państwa i nas

samych jako jego obywatelach. To w wyznaczanych przez tę teorię ramach określamy, co w rzeczywistości społecznej jest racjonalne, możliwe, naturalne – nie jesteśmy zdolni postrzegać i rozumieć jakichkolwiek alternatywnych rozwiązań jako teoretycznie równie prawdopodobnych i pożądaných opcji (Judt, 2010, s. 11). Martha Nussbaum z kolei wskazuje, że fosrowany przez ten obowiązujący model myślenia imperatyw zysku ekonomicznego niebezpiecznie modyfikuje funkcjonowanie systemów edukacyjnych, przez co pozbawia kolejne pokolenia absolwentów szkół istotnych, obywatelskich kompetencji, zagrażając w ten sposób demokracji (2016, s. 18.). Obojgu wtóruje Jürgen Habermas, który zauważa, że „polityka, złudnie utrzymująca, że zagwarantowanie obywatelom życiowej autonomii możliwe jest *przede wszystkim* przez zagwarantowanie wolności ekonomicznej, destrukuje równowagę pomiędzy różnymi kategoriami praw podstawowych” (2014, s. 21. Podkreślenie oryginalne.).

Autorzy niniejszego wydawnictwa zgadzają się tymi obserwacjami i dzielą wywołane z nich obawy. Bezkrytyczna aplikacja teorii neoliberalnej jako jedyne go słusznego narzędzia interpretowania rzeczywistości oraz rozwiązywania napotykaných problemów sprowadza się w istocie do niebezpiecznej ideologizacji tej teorii. Oznacza ona fetyszyzację czynników ekonomicznych jako jedyných właściwych kryteriów oceny sytuacji. Jest zatem pewnego rodzaju redukcjonizmem, sprowadzającym wszystkie przejawy życia społecznego do jednego wymiaru.

Prezentowane w niniejszym numerze Internetowego Magazynu Filozoficznego „Hybris” teksty, starają się wykraczać poza ten dominujący horyzont. Innymi słowy, ich autorzy – nie pomijając kwestii ekonomicznych całkowicie – usiłują rozważyć rzadziej problematyzowane aspekty kryzysu, które z perspektywy wszechwładnego dyskursu neoliberalnej ekonomii mogą uchodzić za jego peryferia.

Marcin Bogusławski szuka nowych kategorii opisu obecnego, złożonego przesilenia. W tym celu, nawiązując do diagnoz Alaina Touraine’a, proponuje postrzegać zjawiska kryzysowe nękające Europę jako kryzys sprawstwa. Nieredukowalnym aspektem kryzysu jest bowiem jego wymiar wspólnotowy. Ten zaś to poziom wzajemnych oddziaływań, a więc arena sprawstwa aktorów społecznych. Ignorowanie tego faktu, będące konsekwencją uprzywilejowanego

oddzielenia systemu ekonomicznego i uznania jego logiki za (jedyną) adekwatną wykładnię stosunków społecznych, osłabia wymowę istotnych konsekwencji, jakie niosą ze sobą ekonomiczne perturbacje. Tymczasem prowadzą one – na drodze szeroko rozumianych mechanizmów wykluczenia – do skazania na milczenie i bierność znacznej części aktorów. Remedium na te zagrożenia ma być przywrócenie sprawstwa ich jak największej liczbie. Bogusławski proponuje przy tym objąć programem takiej „sprawczej inkluzji” także aktorów nie-ludzkich. Ma się to dokonać w ramach procesu upodmiotowienia, przywrócenia aktorom zdolności działania, nawiązującego do neo-liberalnego indywidualizmu, a zarazem przekraczającego ten indywidualizm poprzez ulokowanie go w horyzoncie uniwersalności praw przysługujących jednostkowym podmiotom.

Z kolei Bartosz Pokorski, wychodząc od arystotelesowskiego rozumienia filozofii pierwszej, analizuje jako jeden z wyrazów kryzysu kultury teoretyczny i odizolowany od praktyki życia codziennego tryb filozofowania akademickiego. Temu tradycyjnemu paradygmatowi uprawiania filozofii, który charakteryzuje brak przełożenia na świadome procesy wartościowania i na działanie jednostek, przeciwstawione zostaje (w nawiązaniu do myśli Stanisława Brzozowskiego) rozumienie filozofii jako czynu. Jej praktykowanie miałyby dawać nadzieję na przełamanie tej postaci kryzysu kultury, która wyraża się w swoistym kompleksie filozofii wobec triumfującej naukowości. Ta ostatnia, narzucając apodyktycznie swoje ramy interpretacyjne na wszystkie obszary rzeczywistości, dewaloryzuje sens osobistego doświadczenia filozofa, pozbawia je znaczenia, ważności. Wprowadza tym samym zasadniczą nierównowagę do relacji między filozofią a nauką. Zdaniem Pokorskiego, nad kulturą, w której między tymi dwiema dziedzinami nie ma harmonii, wisi groźba rozkładu.

Na inny aspekt kulturowego i ideologicznego kryzysu zwraca naszą uwagę Tomasz Sieczkowski, analizując napięcia jakie wywoływać może radykalna i agresywna retoryka nowego ateizmu w warunkach liberalnych demokracji. Sieczkowski odmalowuje tyleż sugestywny, ile precyzyjny portret nowego ateizmu, a następnie zestawia go z koncepcją sekularyzmu proponowaną przez Charlesa Taylora. Istotnym rysem tej ostatniej okazuje się porzucenie rozumienia idei sekularyzmu w kategoriach relacji państwa do religii, na rzecz interpretowania jej jako

stosunku państwa do światopoglądowej różnorodności. Zdaniem Sieczkowskiego, taka wykładnia nakłada na demokratyczne, świeckie państwo zobowiązanie szczególnej, aktywnej troski o światopoglądową różnorodność wchodzących w jego skład wspólnot. W precyzyjniejszym ujęciu oznacza ono uniemożliwienie narzucania obywatelom religijnych wierzeń przy jednoczesnym zagwarantowaniu im swobody wyboru z możliwie szerokiego wachlarza opcji religijnych czy światopoglądowych. „Prawdziwą demokracją – zauważa Sieczkowski – nie rządzą przekonania religijne, powinno jednak znaleźć się w niej miejsce również dla religii”. Radykalizm nowego ateizmu niewątpliwie przesądza o odrzuceniu takiego postulatu, zagrażając tym samym demokratycznemu ideałowi. Sieczkowski niuansuje wnioski wypływające z tej konfrontacji. Tam, gdzie ten ideał dzięki kruchemu kompromisowi został urzeczywistniony najpełniej, czyli w dojrzałych i trwałych demokracjach, nowy ateizm może być równie groźny, jak religijny fundamentalizm. Tam, gdzie demokratyczną formę rządów korumpuje uprzywilejowana pozycja religii, nieprzejednana antyreligijna krytyka może być narzędziem emancypacji dla światopoglądowych mniejszości.

W tekście pt. *Rzym, Europa, świat – prawo rzymskie jako ratio scripta* Marcin Leszczyński zastanawia się z kolei nad statusem, jakim w europejskiej kulturze prawnej cieszy się prawo rzymskie, które uważane jest za faktyczny, historyczny fundament różnych systemów prawnych. Autor zauważa, że takie funkcjonowanie prawa rzymskiego jest w istocie pewnym mitem, zbudowanym jedynie na niewielkim wyimku z jego historii. Mit ten okazuje się o tyle kontrowersyjny, o ile czyni prawo rzymskie stałym punktem odniesienia dla współczesnych porządków prawnych, które poszukują w nim inspiracji a nawet traktują je jako pewien idealny wzorzec prawa czy też rezerwuar wartości etycznych. Polemizując z takim podejściem, Leszczyński podkreśla nieaktualność prawa rzymskiego i arbitralną wybiórczość jego interpretatorów i badaczy, którzy m.in. zapominają o sankcjonowaniu przez nie praktyk uznawanych dziś za niedopuszczalne (np. niewolnictwo). Z drugiej strony, wiele z istotnych współcześnie wartości może być chronionych bez odwoływania się do tradycji prawa rzymskiego. Analizując historyczność prawa, Leszczyński dowodzi przekonująco, że „prawo rzymskie nie jest w stanie pomóc w opisanu przyszłości porządku prawnego w Europie”, a jego swoista fetyszyzacja jest w istocie

rezygnacją z tworzenia nowych reguł współżycia, na rzecz ich poszukiwania w przeszłości.

Nowych rozwiązań, choć już poza kontekstem kultury prawnej, poszukuje Wojciech Szymański, który w swoim tekście *Nieźrównoważenie w kryzysie* proponuje próbę alternatywnego spojrzenia na bolączki współczesności. Zakłada on, że celem działań politycznych powinno być szczęście czy też dobrostan obywateli, a następnie wykazuje, iż wdrażane przez aktualne polityczne elity antykryzysowe strategie są pod tym względem nieefektywne. Zdają się one bowiem opierać na błędnych założeniach aksjologicznych, które redukują dobrostan i subiektywne poczucie szczęścia właściwie wyłącznie do materialnych, ekonomicznych warunków i aspektów egzystencji. Poszukując innych rozwiązań, Szymański konfrontuje Index of Economic Freedom (IEF) oraz Global Competitiveness Index (GCI) – dwa najczęściej wykorzystywane narzędzia do badania skuteczności wdrażanych programów politycznych – z Sustainable Development Goals Index (SDGI), alternatywnym współczynnikiem służącym określaniu poziomu dobrostanu obywateli. Właśnie ten ostatni, oparty na nieco innym zestawie przesłanek, jako najbardziej rozbudowany i uwzględniający największą ilość – nie tylko stricte ekonomicznych – zmiennych, budzi nadzieję na przekroczenie redukcjonistycznej perspektywy aksjologicznej narzuconej przez neoliberalną ekonomię – konkluduje Szymański.

Wreszcie Dawid Miształ, w pracy *Transhumanizm polityczny – przyszłość bez kryzysu?*, przygląda się technoutopijnym, politycznym propozycjom transhumanizmu. Wskazując na technolibertarianizm oraz technoprogresywizm jako dwa główne nurty transhumanistycznej refleksji politycznej, wyświeśla ich zadłużenie ideologiczne wobec aż nazbyt dobrze znanych koncepcji i stanowisk (neoliberalizm, minarchizm, czy demokratyczny socjalizm). W politycznych rozważaniach transhumanistów są one jedynie wzbogacone o definiujące transhumanistyczną optykę komponenty, wśród których wymienić należy technooptymizm oraz determinizm technologiczny. W konsekwencji, choć niektóre z diagnoz i prognoz politycznego transhumanizmu wydają się trafne, to jego ideowa wtórność sama urasta w ocenie Miształa do rangi swego rodzaju kryzysu.

BIBLIOGRAFIA

- Brunkhorst, H. (2014). The European Crisis – Paradoxes of Constitutionalizing Democratic Capitalism, [w:] Fichera, M., Hänninen, S., Tuori, K. (red.), *Polity and Crisis – Reflections on the European Oddysey*, (s. 41-67), Farnham: Ashgate Publishing Limited.
- Brunn, L. K., Christian, K., Sørensen, G. (2013). *Introduction*, [w:] Brunn, L. K., Christian, K., Sørensen, G. (ed.) “European Self-Reflection between Politics and Religion”, (s. 1-21), New York: Palgrave McMillan.
- Habermas, J. (2014). *Rzecz o kondycji i ustroju Europy*, Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Judt, T. (2010). *Ill Fares the Land*, New York: Penguin Press.
- Laqueur, W., (1993), *Historia Europy 1945-1992*, Londyn: Wydawnictwo Puls.
- Longo, M., Murray, Ph. (2015), *Europe’s Legitimacy Crisis. From Causes to Solutions*, New York: Palgrave McMillan.
- Majone, G. (2006), *The Common Sense of European Integration*, [w:] *Journal of European Public Policy*, 13(5), s. 607-626.
- Müller, J-W. (2016), *Przeciw demokracji. Idee polityczne XX wieku w Europie*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Nussbaum, M. (2016). *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, Warszawa: Biblioteka Kultury Liberalnej.
- Stråth, B., Wodak, R. (2009), *Europe – Discourse – Politics – Media – History: Constructing ‘Crises’?*, [w:] Triandafyllidou, A., Wodak, R., Krzyżanowski, M. (red.), “The European Public Sphere and the Media – Europe in Crisis”, (s. 15-33), New York: Palgrave McMillan.



MARCIN MARIA BOGUSŁAWSKI
UNIwersytet Łódzki

KRYZYS EUROPY — KRYZYS SPRAWSTWA

Wprowadzenie

Zgadzam się z Alainem Touraine'em, że „myśleć¹ socjologicznie zaczynamy w momencie, gdy nie opisujemy już społeczeństw w relacji do zewnętrznego wobec nich porządku, lecz ujmujemy je w ich historyczności i zdolności do wytwarzania samych siebie” (Touraine, 2010a, 18). Akceptuję zatem przekonanie, że „społeczeństwo nie opiera się na niczym innym poza działaniem społecznym” (Touraine, 2010b, 4), tworzy się w wyniku podejmowanych decyzji, „odwołujących się z kolei do interesów, dyskusji, konfliktów czy umów, przez które zawsze w sposób prowizoryczny i niestabilny dokonują się zmiany idące w kierunku narastającej dywersyfikacji, coraz większej elastyczności, a także rozluźnienia norm, systemów symbolicznych czy przymusów społecznych” (Touraine, 2010b, 5). Tak ujęte „społeczeństwo nie sprowadza się do reprodukcji czy adaptacji; jest także kreacją, samowytwarzaniem. Ma zdolność samostanowienia się, a więc i przekształcania siebie przez własne dzieło poznania i inwestowania czy też przez swoje stosunki z otoczeniem, a także zdolność tworzenia własnego środowiska” (Touraine, 2010b, 5).

Stanowisko Touraine'a jest konsekwentnie praksistowskie. Jak pisze, „socjolog nie obserwuje rzeczywistości społecznej, lecz *praktyki*” (Touraine, 2010a, 29). Wiąże się z tym jego rozumienie aktorów jako podmiotów działających i oddziałujących (sprawstwo) oraz przekonanie, że „żadnego aktora społecznego nie da się [...] w całości zdefiniować poza relacjami z innymi” (Touraine, 2010a, 32). Korekta,

¹ Dla klarowności wywodu rezygnuję z oznaczania w cytatach miejsc, w których zmieniam końcówki bądź wielkie litery w celu wkomponowania je we własny wywód.

której w ramach stanowiska Touraine'a dokonuję, wiąże się z rozszerzeniem pojęcia aktora na to, co poza-ludzkie, między innymi na przedmioty, w czym idę za Michele Serres'em, Brunonem Latourem i Bjørnarem Olsenem (Serres 1995; Latour, 2010, 89-122; Olsen, 2013).

Sądzę, że kryzysy, z którymi boryka się współczesna Europa, postrzegać można zasadniczo jako **kryzys sprawstwa**. Remedium na kryzys upatruję zatem w działaniach nastawionych na to, by przywrócić sprawstwo jak największej liczbie aktorów. Moje poglądy są zbieżne z rozpoznaniem dokonany przez Touraine'a w eseju *Po kryzysie*, na którym chcę się skupić w swoim artykule.

Punktem wyjścia refleksji Touraine'a był kryzys ekonomiczny, którego apogeum przypadło na 2008 r. (Touraine, 2013, 10). Stał się on wprawdzie przedmiotem ożywionej debaty ekonomistów, Touraine przekonuje jednak, że potrzeba także innej, w jego przypadku socjologicznej, refleksji nad tym kryzysem. Dlaczego? Kryzys finansowy z 2008 r. wpisuje się w trend izolowania sfery ekonomicznej od życia społecznego (Touraine, 2013, 16), tak, jakby to oddzielenie faktycznie było możliwe². A przecież kryzys finansowy jest zawsze kryzysem społecznym, „pewną formą zerwania, być może nawet całkowitym rozpadem danego społeczeństwa” (Touraine, 2013, 59). Zamknięciu się systemu ekonomicznego towarzyszy, jak wylicza Touraine, bezrobocie, wykluczenie, utrata oszczędności i „zdolności reagowania w sferze polityki” (Touraine, 2013, 16). Znaczną część aktorów społecznych skazuje się na milczenie, co w konsekwencji prowadzi może do powstania niebezpiecznych radykalnych ruchów społecznych i ich gwałtownej reakcji (Touraine, 2013, 16, 18). Można zatem powiedzieć, że patrząc na kryzys finansowy socjolog widzi coś (przynajmniej trochę) innego niż ekonomista — dostrzega choćby zasadnicze zmiany, które zachodzą w obszarze kultury i wartości (Touraine, 2013, 55-6). Rozumie też, że „kryzys jako taki nie zostaje nigdy rozwiązany ani

² Touraine odrzuca pogląd promowany przez neoliberalizm, że „prawa ekonomii są jakby ponad nami, że nie jest możliwe, abyśmy mogli wywierać jakikolwiek wpływ na zmianę koniunktury i że w żadnym stopniu nie możemy się wyzwolić spod władzy rzeczywistości «strukturalnych»” (Touraine, 2013, 66). Jak sądzę powiedzieć można, że chce on postrzegać ekonomię jako naukę faktycznie społeczną, a nie rzekomo obiektywną naukę badającą zewnętrzne uwarunkowania społeczeństwa. W podobnym duchu uwagi pod adresem ekonomii znaleźć można w książce Andrzeja W. Nowaka (2016, 135).

przewyciężony w wyniku zwycięstwa jednego obozu społecznego nad drugim” (Touraine, 2013, 59), choć zawsze generuje nierówności wymagające takich interwencji państwa, które pozwolą na rekonstrukcję społeczeństwa poprzez wypracowanie wspólnej dla skonfliktowanych aktorów „koncepcji życia społecznego” (Touraine, 2013, 59-60).

Diagnoza — dążenie do zniszczenia sprawstwa

„Wszystko może być miarą dla wszystkiego innego” — twierdzi Bruno Latour. I dodaje: „Gdy nic nie jest ani współmierne, ani niewspółmierne, najbardziej aktywny jest ten [aktor], który jest zdolny zdefiniować mechanizm mierzenia. Istnieją akty odróżniania i identyfikacji, a nie różnice i tożsamości. Sformułowania «taki sam» i «inny» są konsekwencjami próby sił, porażek i zwycięstw. One same nie mogą opisać tych połączeń” (Latour, 1988, 158, tłum. za: Nowak, 2016, 315).

Sądzę, że kryzys ekonomiczny i polityczny, w którym pogrążona jest Europa związany jest właśnie ze zmianą aktora, „który jest zdolny zdefiniować mechanizm mierzenia”. Pamiętam bowiem, na co zwraca uwagę Andrzej W. Nowak, że „akt mierzenia sam w sobie jest ontologiczny, to konstruowanie struktury” (Nowak, 2016, 316). A zatem, że wszelkie zmiany stosunków sił i zdolności do wyznaczania reguł oznaczania różnic i tożsamości są pracą przekształcającą świat (Nowak, 2016, 316). W końcu, jak za Witoldem Kulą twierdzi Nowak, „dyspozycja miarami jest atrybutem suwerenności, przechodząc w toku dziejów te same przekształcenia, co suwerenność” (Kula, 2004, 366, cyt. za: Nowak, 2016, 316). Sądzę, że z takim przekształceniem mamy do czynienia wraz z przejściem od kapitalizmu przemysłowego, do kapitalizmu finansowego. Zwraca na to uwagę Touraine, gdy pisze o zmianach, które dotknęły Zachodnie społeczeństwa kapitalistyczne w latach 70. XX wieku. Zaczęto wtedy ograniczać rolę interwencjonizmu państwowego, który odegrał ważną rolę w powojennej rekonstrukcji społeczeństw i państw (Touraine, 2013, 40). Ale dokonała się wtedy także „inna znacząca zmiana. Zarobki wyższej kadry kierowniczej i zarządzającej były dotychczas uzależnione od miejsca zajmowanego w hierarchii umiejętności i kwalifikacji. Nagle nastąpiła zasadnicza zmiana. Otwarcie przedsiębiorstw na rynki zewnętrzne oraz procesy

koncentracji spowodowały, że działania kadry kierowniczej zaczęto oceniać na poziomie międzynarodowym”. Touraine twierdzi dalej, że „: Europa kontynentalna przyjęła bez dyskusji obowiązujący model dominujący”. Jednym z konstytutywnych elementów tego modelu jest ocena pracy „dyrektorów generalnych i prezesów” poprzez to, jakie miejsce na międzynarodowym rynku zajmują ich firmy. Ma to niewiele wspólnego zarówno z dominującą poprzednio oceną kwalifikacji zawodowych, jak i z realnym wpływem dyrektorów generalnych i prezesów na sukces firm (Touraine, 2013, 41). Touraine pisze wprost: „Bardzo wysokie pensje, powiększone o różnego rodzaju premie czy inne «złote spadochrony», powodują tworzenie prawdziwej światowej oligarchii, w skład której wchodzi ci, co generują zyski na poziomie światowym. Obecny kryzys spowodował między innymi większe zainteresowanie sytuacją dealerów, których wysokie premie idą w setki tysięcy (czy nawet milionów) euro, podczas gdy inni pracownicy mogą liczyć na dodatki rządu zaledwie tysięcy czy setek euro. Ze zdziwieniem odkryto, że tak wysokie premie przysługują także tym członkom kadry kierowniczej, których metody zarządzania nie przyczyniły się do większych sukcesów” (Touraine, 2013, 41). Cytat ten jasno wskazuje, że w ramach przekształceń strukturalnych społeczeństw kapitalistycznych pojawiła się „wąska grupa kierownicza”, w której rękach spoczęły losy społeczeństw wykorzystywanych jako narzędzie wzbogacania się. Warto przy tym podkreślić, że bogacenie się „kadry kierowniczej” stało się zasadniczo pochodną spekulacji finansowych, a nie — jak miało to miejsce wcześniej — działań produkcyjnych (Touraine, 2013, 41). Podobnie postrzega tę sprawę Joseph E. Stiglitz, który pisze, że „w zglobalizowanym świecie tworzenie wartości rynkowej stało się czymś zupełnie niezależnym od tworzenia miejsc pracy”, a pieniądze lokuje się tam, „gdzie jest perspektywa największej rentowności” (Stiglitz, 2015, 15). (Swoją drogą, za jedno z głównych źródeł ostatniego kryzysu ekonomicznego uznaje Stiglitz właśnie „pogoń za rentą” (Stiglitz 2015)).

Aby opisane powyżej zmiany zyskały względną legitymizację polityczną, należało wprowadzić w obieg określone narzędzia „miary”. Najważniejszym z tych narzędzi jest bodaj tzw. „teoria skapywania”, w myśl której „danie pieniędzy bogatym przyniesie korzyści **wszystkim**, między innymi dlatego że przyczyni się do większego wzrostu gospodarczego” (Stiglitz, 2015, 73). W ten sposób wąska grupa osób

uprzywilejowanych finansowo staje się narzędziem miary pozwalającym mierzyć dobrostan społeczny. Jednakże założenie, że bogaceni bogatych towarzyszy bogacenie reszty społeczeństwa jest fałszywe. Dziś zdajemy już sobie sprawę, że kapitaliści finansowi często bogacą się kosztem reszty społeczeństwa, w tym najbiedniejszych (Stiglitz, 2015, 73-4). Teoria skapywania została jednak zabezpieczona szeregiem innych „narzędzi miar”. Myślę tu zwłaszcza o ustanowieniu wzorca sukcesu, którym stała się kariera budowana w ramach wolnorynkowej konkurencji. Z takim modelem życia doskonale współgra mechanizm deregulacji, czyli usuwania „reguł gry, dzięki którym nasz system ma lepiej funkcjonować”. Usuwane reguły ustanawiane były po to, by służyć „zapewnieniu konkurencyjności, niedopuszczeniu do nadużyć, a także ochronie słabszych, którzy nie mogą sami bronić swoich interesów” (Stiglitz, 2015, 188). Deregulowanie może jawić się jako coś właściwego tylko wtedy, gdy miarą człowieczeństwa staje się sukces w wolnorynkowej grze. Nie widać bowiem wtedy, że świat oparty choćby na zasadzie sprawiedliwości społecznej, zastępuje się rzeczywistością podporządkowaną logice „społecznego darwinizmu”³. O tym, co próbuje się zamaskować, świadczy doskonale arsenał środków retorycznych wykorzystywanych dla obrony teorii skapywania wraz z „przydatkami”: budzenie pogardy dla biednych i budowanie ich stereotypowego wyobrażenia jako życiowych nieudaczników, sprowadzanie krytyki teorii skapywania do odczuwania zazdrości, zarzucanie oponentom używania „mowy nienawiści” itd. itp. (Tarkowska et. al., 2015; Stiglitz, 2015, 74; Balcerowicz, 2014).

Jak wspominałem wyżej, zmieniły się także kryteria ustalania miejsca w hierarchii społecznej. I tak kryterium miejsca zajmowanego „w hierarchii umiejętności i kwalifikacji” zastąpione zostało przez przynależność do grup kierowniczych w instytucjach, które odnoszą sukcesy na rynkach międzynarodowych (Touraine, 2013, 41). Nikłe zainteresowanie okazuje się również tym, których „wysiłek popycha do przodu proces produkcji, wiedzę, nauczanie, sprawy zdrowia publicznego czy rozwój sztuki” (Touraine, 2013, 43). Wszystkie te działania zyskują wartość wtedy, gdy pozwala się je wpisać w logikę

³ O „darwinistycznym neoliberalnym świecie” pisze, dla przykładu, Leokadia Oręziak (2014, 41).

nieograniczonej konsumpcji, będącej „silnym wsparciem dla polityki prowadzonej przez kierownicze gremia finansistów, pragnących stworzyć nowy system operacji finansowych, bardziej opłacalny niż ten, który opierał się na tradycyjnych operacjach giełdowych” (Touraine, 2013, 44).

Opisane powyżej przekształcenia mają destrukcyjny wpływ na sprawstwo wielu aktorów społecznych. Przyczyniają się także do zaniku więzi społecznych, choćby tylko z tego powodu, że konieczność zarobkowania, motywowana dla przykładu chęcią dorównania sąsiadowi (konsumpcjonistyczny „wyścig szczurów”), zabiera nam czas dla rodzin i bliskich (Stiglitz, 2015, 210). Szokujące nierówności w dochodach czy — jak miało to miejsce po kryzysie 2008 r. — wsparcie udzielane głównie sprawcom, a nie ofiarom kryzysu ekonomicznego, niszczą wzajemne zaufanie i lojalność. Do przeszłości odchodzi też ważna zasada społecznego współżycia, czyli *fair play*, a jej miejsce zajmuje zgoda na działania zdemoralizowane (Stiglitz, 2015, 47-8; 207). Przykład USA pozwala dostrzec, że nakładają się na to świadomie podejmowane działania, których celem jest ograniczenie praw wyborczych grupom obywateli⁴, połączone z uzależnieniem polityków od świata finansów (w kontekście polityki Raegana i jego następców zob. Stiglitz, 2015, 22; 31-33), widoczne między innymi w sposobie finansowania kampanii wyborczych w USA⁵. Jak stwierdza Stiglitz „w społeczeństwach podzielonych głębszymi nierównościami ekonomicznymi zwykle istnieją też większe nierówności polityczne” (Stiglitz, 2015, 33).

⁴ Stiglitz podaje między innymi przykład nieudanej próby ograniczenia praw wyborczych części obywateli, którą podjęto w Pensylwanii. „...sąd unieważnił — przynajmniej tymczasowo — część drakońskiego prawa, zgodnie z którym aby zagłosować, należało przedłożyć swoją fotografię, której autentyczność musiały wcześniej potwierdzić władze stanowe. Wielu specjalistów z dziedziny nauk społecznych i działaczy na rzecz obrony praw obywatelskich uważa, że wymogi dotyczące identyfikacji wyborców — wprowadzone, by zapobiec niemal nieistniejącemu ryzyku oszustw w punktach wyborczych — służą tak naprawdę temu, by osobom biednym i znajdującym się w trudnym położeniu uniemożliwić głosowanie” (Stiglitz, 2015, 469).

⁵ „Politycy muszą słuchać głosu wyborców. Jednak system polityczny w coraz większym stopniu, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, zdaje się opierać nie na regule «jedna osoba — jeden głos», lecz na zasadzie «jeden dolar — jeden głos»” (Stiglitz, 2015, 50).

Świat kapitalizmu finansowego, niszczy sprawstwo aktorów społecznych co najmniej z kilku dalszych powodów.

Po pierwsze, sprzyja dyskryminacji, dla której miało nie być miejsca w gospodarce rynkowej (Stiglitz, 2015, 157). „Między ubóstwem, przynależnością rasową a polityką zachodzi silne wzajemne oddziaływanie — pisze Stiglitz. — Jeśli w określonych mniejszościach w porównaniu do innych grup jest nieproporcjonalnie więcej ubogich, a państwo oferuje im słabą edukację i marną opiekę zdrowotną, to członkowie tej mniejszości przez taką politykę będą nieproporcjonalnie bardziej niż inne grupy poszkodowani”. Tak jest choćby w przypadku Afroamerykanów, którzy nie tylko statystycznie żyją o ponad cztery lata krócej niż biali (w 2009 r. przewidywano, że średnia długość życia Afroamerykanów to 74,3 roku, a białych Amerykanów — 78,6), ale „w następstwie kryzysu przeciętna wartość netto ich gospodarstwa domowego” stanowiła „jedną dwudziestą przeciętnej wartości gospodarstwa domowego białych” (Stiglitz, 2015, 161; 160).

Po drugie, ogranicza zasoby intelektualne części obywateli. Stiglitz zwraca uwagę, że głód i nieprawidłowe żywienie są przeszkodami „w przyswajaniu wiedzy”, co ma niebagatelny wpływ na ścieżkę edukacyjną dzieci z biedniejszych rodzin (Stiglitz, 2015, 205). Poza tym, „życie w warunkach niedoboru jakiegoś dobra często prowadzi do podejmowania decyzji, które ten niedobór pogłębiają” (Stiglitz, 2015, 206). Dzieje się tak, dlatego że osoby ubogie inwestują zdolności intelektualne w obszary pozwalające im przeżyć. Zużywają zatem potencjał, który osoby o stabilnej sytuacji życiowej mogą inwestować w rozwój, lepszą analizę rzeczywistości społecznej itd. (Stiglitz, 2015, 206). Przewlekły stres, który jest wynikiem braku możliwości „zaspokojenia podstawowych potrzeb” może przekładać się również na obniżenie zdolności „do podejmowania racjonalnych decyzji” (Stiglitz, 2015, 206).

Po trzecie, generuje wśród aktorów społecznych poczucie nieustannego i znacznego zagrożenia. Przy czym lęki dotyczą bardzo różnych spraw: od zmian klimatycznych, przez brak stabilnej sytuacji zawodowej i życiowej, po poczucie braku skuteczności działań politycznych i bezradności państw wobec zjawisk rynkowych (zob. Touraine, 2013, 61). Jak słusznie pisze Touraine, „politycy w poszczególnych krajach utracili zdolność działania w chwili, gdy gospodarka stała się przede wszystkim «globalna». [...] bankierzy z

Londynu, Nowego Jorku i Tokio mają dziś ze sobą więcej wspólnego niż przywódcy ekonomiczni i finansowi w danym kraju, zmuszeni do działania w zgodzie z zupełnie odmiennymi kryteriami, przy różnych prędkościach i w ramach zupełnie innej przestrzeni” (Touraine, 2013, 47). Przykładem może być tutaj Konsens Waszyngtoński, w gruncie rzeczy narzucany przez Bank Światowy i Międzynarodowy Fundusz Walutowy w ramach tzw. terapii szokowej krajom potrzebującym pomocy finansowej, choćby Polsce (Oręziak, 2014, 29-42).

Po czwarte, w świecie kapitalizmu finansowego dochodzi do „dematerializacji” przedmiotów (rzeczy), które są ważnymi aktorami zaangażowanymi w tworzenie stabilnych wspólnot. Jak pisałem, na sprawstwo przedmiotów (rzeczy) zwracają baczność tacy teoretycy, jak Serres, Latour i Olsen. Dobitnie pisze o tym Serres: „Jedyna różnica, którą da się wyznaczyć pomiędzy społecznością zwierząt a naszą własną, leży, jak często mówiłem, w pojawieniu się przedmiotu. Nasze relacje, więzi społeczne, byłyby ulotne jak chmury, gdyby istniały tylko umowy między podmiotami. Faktycznie, to przedmiot, charakterystyczny dla hominidów, stabilizuje nasze relacje i spowalnia czas rewolucji. W niestabilnych grupach pawianów zmiana społeczna wybucha co minutę. Każdy [z nich] może opisać swoją historię niczym nie skrepowaną. Co do nas, przedmiot dokonuje spowolnienia naszej historii” (Serres, 1995, 87; więcej na temat przedmiotów, sprawstwa i wspólnoty piszę w swojej pracy doktorskiej, Bogusławski, 2016). W kapitalizmie finansowym, którego elementem jest konsumpcjonizm, przedmioty tracą swoją materialność i stabilność stając się symulakrami (Baudrillard, 2005). Ten proces symulakryzacji rzeczy wiąże się z koniecznością ciągłego utrzymywania koniunktury — wprawdzie nowe przedmioty tworzy się po to, by zaspokoić potrzeby konsumenckie, zarazem oznacza to jednak, że ich „przydatność do spożycia” musi być krótsza od kefiru⁶. Tym samym (pozornie) odbiera się rzeczy jej materialność i ciężar, wymazuje jej sprawstwo (które, o ile staje się niewidoczne, przekształca się w zagrożenie), wpisując ją w logikę „nieograniczonej i coraz bardziej oszalałej konsumpcji” (Touraine, 2013, 44).

Dobitym wyrazem zniszczenia sprawstwa aktorów społecznych było milczenie, które zapanowało po tym, jak zawalił się

⁶ Trawestuję tu uwagę Zygmunta Baumana (Bauman, 2012, 7).

„międzynarodowy system bankowy” w 2008 r. W początkowej fazie krach nie wywołał żadnych „masowych reakcji po stronie poszkodowanych” (Touraine, 2013, 48). Dopiero później pojawiły się ruchy takie, jak Occupancy Wall Street⁷.

Co robić?

Zdaniem Touraine’a sytuacja, w której się znaleźliśmy, jest sytuacją postspołeczną. Stanowi ona efekt rozchodzenia się systemu ekonomicznego i aktorów społecznych (Touraine, 2013, 127). „Nowe społeczeństwo — pisze — jest świadkiem coraz głębszego rozdzielenia gospodarki, działającej na poziomie światowym, i instytucji czy różnych form społecznego organizowania się, które są mocno osłabione z powodu niezdolności do sprawowania jakiegokolwiek kontroli nad globalnym systemem gospodarczym” (Touraine, 2013, 127). Utrata kontroli nad globalnym systemem ekonomicznym ze strony instytucji społecznych oznacza w istocie destrukcję tych instytucji, a także samego społeczeństwa (Touraine, 2013, 138). Wśród ruin i zgliszcz, by odwołać się do obrazu przywołanego przez Touraine’a, żywa pozostaje tylko jednostka, wyniesiona na sztandary przez (neo)liberalizm. I właśnie tę (neo)liberalną figurę wolnego indywiduum należy „przejść” odsłaniając jej podmiotowość, czyli przywracając sprawczość. Nie oznacza to jednak próby wskrzeszenia do życia aktywnych aktorów społecznych. Skoro mamy do czynienia z sytuacją postspołeczną, potrzebny jest nowy typ aktorów, którzy będą w stanie stawić czoła globalnemu charakterowi wyzwań poprzez utożsamienie się „z wolą obrony praw o wymiarze uniwersalnym” (Touraine, 2013, 136)⁸. Muszą

⁷ Co ciekawe jednak, OWS nie udało się wprowadzić na szerszą skalę do kampanii prezydenckiej w USA w 2012 r. kwestii społecznych nierówności (Stiglitz, 2015, 16).

⁸ Podobnie rozumiem propozycję Nowaka, który stawia przed naukami społecznymi zadanie odnowy *ethosu* nowoczesnego, „aby ocalić aksjologiczny sens emancypacji i oświecenia” (Nowak, 2016, 52, 57). Jego koncepcja „wyobraźni ontologicznej” wydaje mi się zbieżna z tym, co proponuje Touraine. Obaj rozpoznają „lokalne usytuowanie, z którego wypowiadamy sądy” i jego uwarunkowania, a także starają się formułować „roztropne, kierowane namysłem aksjologicznym kierunki zmian” (Nowak, 2016, 13). Wadą koncepcji Touraine’a jest to, że nie włącza do swojej refleksji namysłu nad sprawstwem aktorów pozaludzkich, co jest o tyle ciekawe, o ile — jak odnotowuje

być też oni w pełni świadomi tego, co im zagraża (Touraine, 2013, 136). Uzyskanie takiej samoświadomości przez nowy typ aktorów jest, zdaniem Touraine'a, trudniejsze od „uzyskania świadomości przeciwnika” (Touraine, 2013, 136), co wskazuje, że jednym z ważnych elementów pomocnych w kształtowaniu nowego typu aktorów jest edukacja, o czym później.

Utożsamienie się z uniwersalnymi prawami, z których pierwszym jest „prawo do bycia aktorem”, a więc do „posiadania praw” (Touraine, 2013, 128), przekształca aktorów społecznych w aktorów moralnych (Touraine, 2013, 136). Początkowo ich działania posiadają charakter utopijny, dopiero później mogą stać się one dookreślone instytucjonalnie, w tym prawnie (Touraine, 2013, 137). Aktorzy moralni afirmują „życie przeciwko śmierci, prawa przeciwko interesom oraz podstawowe zasady znacznie bardziej niż ich konsekwencje” (Touraine, 2013, 136). Utopijność ta, która koresponduje z potencjałem wielu zjawisk młodzieżowej kontrkultury⁹, może oddziaływać z wielką siłą na „wielu młodych”, budząc w nich chęć porzucenia „świata realnego” i mobilizując ich do działania (Touraine, 2013, 137).

Dostrzeżenie „podmiotu w jednostce” to za mało. Samo upodmiotowienie nie stanowi bowiem remedium na presję ze strony „przytłaczającej potęgi świata opartego na pieniądzu” (Touraine, 2013, 137). Aby upodmiotowiona jednostka mogła być w pełni działającym (sprawczym) aktorem konieczne jest zaufanie do jej własnych sił twórczych (Touraine, 2013, 137). Przecież „ten, kto nienawidzi, wycofuje się bądź nudzi, [nie] może się przyczynić do odbudowy przestrzeni społecznej”, nie ma bowiem wystarczającej siły, by przeciwstawić się przeciwnościom (Touraine, 2013, 137). Wydaje się, że ważne zadanie odegrać tu mogą wszelkie ruchy, które stawiają sobie za cel emancypację mniejszości. Aktywnie bowiem angażują się w nie ludzie, „którzy poszukują radości z faktu bycia sobą” (Touraine, 2013, 137). Jednocześnie zabiegają oni nie o sentymentalne współczucie dla osób podporządkowanych, wykluczanych i marginalizowanych, ale

Nowak — widzi on, że tradycyjne pojęcie społeczeństwa nie przystaje do realiów, w których żyjemy (Nowak, 2016, 104).

⁹ „Młodych pociąga kontrkultura — twierdzi Touraine. — Muzykę i teksty popularnych wśród młodzieży przebojów bardzo często cechuje silna pozytywna świadomość samego siebie oraz mglista opozycja wobec bardzo nieprecyzyjnie określonych przeciwników” (Touraine, 2013, 137).

dążą do respektowania praw, które przysługują mniejszościom na tej podstawie, że ich przedstawiciele są podmiotami (Touraine, 2013, 128-9). W tym momencie staje się jasne, że przejście (neo)liberalnej figury wolnego indywiduum służy Touraine'owi do przekroczenia indywidualizmu, który nazywa ona „indywidualizmem zamkniętym” (Touraine, 2013, 167)¹⁰. Jednostka może bowiem ustanawiać się jako wolny podmiot tylko o tyle, „o ile uzna, że inni mają te same prawa i tę samą zdolność do bycia podmiotami”. W tym geście „uznania” odsłania się uniwersalność praw przysługujących podmiotom, której nie da się zrozumieć na gruncie (neo)liberalnego indywidualizmu. Uniwersalność odsłania bowiem płaszczyznę połączenia „jednostek i różnych grup w ramach wspólnego obywatelskiego domu”, którego członkiem staje się nie ze względu na tożsamość, a ze względu na równość praw (Touraine, 2013, 138).

Mówiąc krótko, proces upodmiotowienia aktorów, czyli przywrócenia im zdolności do działania, który ma służyć rekonstrukcji społeczeństwa „pojmowanego jako wspólny dom na fundamencie jednostki-podmiotu oraz jej relacji z innymi jednostkami-podmiotami zakłada zdolność połączenia szacunku dla różnic z powstaniem uniwersalnej świadomości podstawowych praw ludzkich” (Touraine, 2013, 138)¹¹.

¹⁰ Przejmując (neo)liberalną figurę wolnego indywiduum Touraine stara się pokazać, że możliwy jest taki typ indywidualizmu, który nie jest zamknięty „na wszelkiego typu więzi społeczne”, ale „wręcz potrafi te więzi mobilizować jako pewien środek ułatwiający dotarcie do własnej subiektywności. Indywidualizmu prowadzącego do odkrycia w sobie podmiotu, to znaczy tej części uniwersalizmu, która w nas tkwi” (Touraine, 2013, 167).

¹¹ W kontekście poglądów Touraine'a niezrozumiałe jest dla mnie stanowisko Nowaka, który moim zdaniem zbyt łatwo dystansuje się od analizy intersekcjonalnej, „humanistyki różnicy” i postmodernizmu. (Szkoda, że zrezygnował on z precyzyjniejszego dookreślenia czym jest i kto reprezentuje postmodernizm. Jeśli bowiem uznamy, że postmodernistą był Gilles Deleuze, to fałszywe okazuje się przekonanie, że w postmodernizmie nie funkcjonowała refleksja ontologiczna i że w ramach społecznych studiów nad nauką i techniką dokonał się zwrot ontologiczny (zob. Nowak, 2016, 221). O tym, jak (nie)dyskutować o postmodernizmie pisałem w tekście publicystycznym (Bogusławski, 2015)). Nowak pisze: „...polityczne ruchy na rzecz równouprawnienia kobiet, osób o innym kolorze skóry oraz osób homoseksualnych wprowadziły do humanistyki trzy różnice: płci, rasy i seksualną. Różnice te zaczęły być następnie mnożone i komplikowane. Ponadto zaczęto wiązać

Touraine ma świadomość, że dokonany przez niego opis podmiotu nie jest całkowicie realistyczny. Służy raczej temu, by „uchwycić różne aspekty procesu «nakładania się» idei podmiotu na jednostkę bez odwoływania się do sił pozaludzkich” (Touraine, 2013, 138). Choć, jak sam przyznaje, w idei podmiotu obecne są najbardziej szlachetne elementy rozmaitych religii, ale także humanizmu ateistycznego, takiego jak Jeana-Paula Sartre’a (Touraine, 2013, 154)¹². Konieczne wydaje się zatem pokazanie, jak te abstrakcyjne rozważania na temat „idei podmiotu i praw ludzkich” przekładają się na określone „formy

tw. nowe różnice ze starymi, takimi jak klasa czy naród. Odpowiedzią polityczną stała się analiza intersekcjonalna. W tak zarysowanym polu pojawiły się kolejne różnice i kolejne podmioty, domagające się wysłuchania i uwzględnienia: rzeczy, zwierzęta etc. Przy całym szczytnym zamierzeniu proste mnożenie różnic i dodawanie kolejnych podmiotów do listy tych, które mają być wysłuchane, jest jednak ślepą uliczką. Mechanizm ten, zamiast pełnić rolę autorefleksyjną, stał się jedynie autopoietycznym odtwarzaniem pewnego typu humanistyki” (Nowak, 2016, 216-7). Opinia ta pozostaje być może w związku z preferencją badawczą Nowaka: „Jestem zwolennikiem postawy szukającej syntezy («i, i») raczej niż różnicy («albo, albo»), czyli staram się znajdować podobieństwa pomiędzy różnorakimi ujęciami i konceptami, a nie różnice” (Nowak, 2016, 14, przypis). Jak wspominałem, w wielu momentach poglądy Nowaka wydają mi się zbliżone z poglądami Touraine’a. Podejście Touraine’a wydaje mi się jednak lepsze przez to, że zarazem szuka on różnicy i syntezy, co pozwala choćby dostrzec potencjał analizy intersekcjonalnej, w której różnice mnoży się po to, by je na siebie nakładać, a przez to odsłaniać uniwersalną płaszczyznę podmiotowości. Dlatego, przynajmniej w moim odczuciu, Touraine’owi lepiej udaje się wykorzystanie afirmatywno-emancypacyjnego potencjału ruchów mniejszościowych. Wiąże się to, być może, z tym, że Touraine bardziej wyczulony jest na działanie aktorów, a bardziej niechętnie patrzy na „statyczne” rozważania strukturalne (które, moim zdaniem, ułatwiają posługiwanie się pewnymi całościowymi wizjami postmodernizmu, analizy intersekcjonalnej itp.). Tę różnicę odsłania choćby odmienny stosunek Touraine’a i Nowaka do Pierre’a Bourdieu. Touraine uważa, że myśl Bourdieu, z jej centralną kategorią *habitus* „nie pozostawia zbyt wiele miejsca dla inicjatywy aktorów” (Touraine, 2013, 69). Swoją drogą, Bourdieu był konsekwentnym krytykiem Touraine’a i jego „socjologii działania”. Dla Nowaka, którego propozycję można określić jako praxistowską, Bourdieu jest ważnym i pozytywnym punktem odniesienia.

¹² Touraine jest prawdziwym mistrzem myślenia, które łączy a nie dzieli. W jego propozycji zbiegają się idee zaczerpnięte z tradycji religijnych i świeckich, elementy myśli liberalnej są składnikiem perspektywy jawnie wspólnotowej, a szacunek dla różnorodności i umiejętność dostrzegania różnic idzie w parze z podkreśleniem uniwersalnego charakteru praw ludzkich.

organizacji i relacji społecznych” (Touraine, 2013, 159). Spośród pomysłów, które odnaleźć można w eseju Touraine’a, wskażę cztery.

Po pierwsze, należy opowiadać się po stronie słabszych eksponując uniwersalny charakter przysługujących podmiotom praw (Touraine, 2013, 160). Jak sądzę można powiedzieć, że prawo nie istnieje poza praktyką jego stosowania, tak prowadzona obrona słabszych nieustannie zatem prawo aktualizuje. Działania tego typu pozwalają też, między innymi, zobaczyć, że władza związana z kapitalizmem finansowym nazbyt często uzyskiwana była w wyniku „działań nielegalnych” (Touraine, 2013, 161).

Po drugie, należy dążyć do odnowienia demokracji uczestniczącej, dzięki czemu „łatwiej nam będzie bronić tych, którzy nic nie mają, w imię zasad uniwersalnych” (Touraine, 2013, 161).

Po trzecie, należy przywrócić edukacji rolę wychowawczą, nastawioną na kształtowanie w młodych ludziach „poczucia indywidualności, niezależności i samodzielności” (Touraine, 2013, 163). Niebagatelną rolę ma tu do odegrania zwłaszcza edukacja humanistyczna. Jak starałem się pokazać w innym miejscu „humanistyka ma w zakresie kształcenia cele praktyczne”: powinna kształtować umiejętność wchodzenia w dialog, w tym zarówno brania pod uwagę zdania innych, jak i krytycznego odnoszenia się do niego, rozumienia świata w całej jego złożoności, a także samorozumienia (Bogusławski, 2016, 7; zob. Nussbaum, 2016, 42-3). Złożoność świata, w którym żyjemy, wymaga, by edukacja humanistyczna kształtowała uważność na aktywne działania aktorów poza-ludzkich, którzy biorą udział we współtworzeniu wspólnot zamieszkiwanych także przez człowieka (Bogusławski, 2016; w kwestii relacji humanistyki i posthumanistyki: 155-6). Zgadzam się z Marią Kostyszak, że do zadań edukacji należy także kształtowanie dojrzałej postawy wobec zła i jego niejednoznaczności (Kostyszak, 2010, 300), co służy wyrabianiu zawczasu właściwej postawy wobec zagrożeń (Kostyszak, 2010, 301), ale także bardziej wnikliwemu rozpatrywaniu konsekwencji podejmowanych działań¹³. Dalej — wskazywanie dróg do

¹³ Kształtowanie umiejętności uważnego konfrontowania się ze złem staje się tym bardziej ważne, jeśli będziemy pamiętać, że w oświeceniu i nowoczesności dominowała „strategia wypierająca ze świadomości (kulturowej) skutki uboczne własnych działań” (Nowak, 2016, 60). Problem ten poruszony jest w klasycznej już

rozwiązywania konfliktów w sposób pozbawiony agresji i/lub autoagresji (Kostyszak, 2010, 307), a także odślanianie związków myśli i odczuć (Kostyszak, 2010, 302). Pokazanie jak myśli przenikają się z odczuciami (choćby sympatii i antypatii) uwidacznia aksjologiczny charakter myślenia, które nie jest dokonywane z jakiejś neutralnej, oderwanej perspektywy.

Po czwarte, należy dokonać zmian w obszarze świata pracy tak, by przywrócić pracownikom zdolność realnego wpływu na ich „działalność zawodową” (Touraine, 2013, 164).

Propozycje Touraine nie są wolne od niejasności i wad. Najbardziej problematyczne wydaje mi się przekonanie o uniwersalnym charakterze praw podmiotu — jest ono potrzebne, ale jednocześnie najtrudniej dobrze je uzasadnić. Sądzę także, że są to propozycje wartościowe, które warto wprowadzić do debaty publicznej w Polsce. Ich wartość bierze się, między innymi, z tego, że Touraine nie traktuje kryzysu jako „przejściowej usterki” i pokazuje, że to od „ogólnej kondycji życia społecznego zależy, czy kryzys się pogłębi”, czy pojawi się ożywienie (Touraine, 2013, 199). Aby jednak owo ożywienie mogło się pojawić, potrzebujemy odpowiedzialnych i sprawczych obywateli, którzy nie działają w imię partykularnych interesów ekonomicznych czy narodowych. „Trzeba nam bronić zdobytych swobód. — pisze — Jednocześnie jednak trzeba stworzyć inspirujący się żądaniami i postulatami większości ruch, który ożywi świat polityki, jednocześnie poddając go społecznej kontroli” (Touraine, 2013, 200).

dzisiaj książce Maxa Horkheimera i Theodora W. Adorno *Dialektyka Oświecenia* (1994).

BIBLIOGRAFIA

- Balcerowicz, L. (2014), twitt,
<https://twitter.com/lbalcerowicz/status/510390700350115841> [dostęp: 14 września 2016.].
- Baudrillard, J. (2005). Symularki i symulacja, Warszawa: Sic!
- Bauman, Z. (2012). Kultura jako praxis, Warszawa: PWN.
- Bogusławski, M. (2015). Postmodernizm, liberalizm, religia. Krótka polemika, <http://racjonalista.tv/postmodernizm-liberalizm-religia-krotka-polemika/> [dostęp: 14 września 2016.].
- Bogusławski, M., M. (2018). Humanistyka i jej przedmiot z perspektywy ontologii kulturowej, Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Horkheimer, M., Adorno, T. W. (1994). Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne, Warszawa: IFiS PAN.
- Kostyszak, M. (2010). Spór z językiem. Krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy, Wrocław: Oficyna Wydawnicza Arboretum.
- Kula, W. (2004). Miary i ludzie, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Latour, B. (1988). The Pasteurization of France, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, B. (2010). Splatując na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci, Kraków: Universitas.
- Nowak, A., W. (2016). Wyobrażenia ontologiczna. Filozoficzna (re)konstrukcja fronetycznych nauk społecznych, Poznań-Warszawa: UAM, IBL PAN.
- Nussbaum, M. (2016). Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów, Warszawa: Kultura Liberalna.
- Olsen, B. (2013). W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów, Warszawa: IBL PAN.
- Oreziak, L. (2014). OFE. Katastrofa prywatyzacji emerytur w Polsce, Warszawa: Książka i Prasa.
- Serres, M. (1995). Genesis, Michigan: University of Michigan Press.
- Stiglitz, J. E. (2015). Cena nierówności. W jaki sposób dzisiejsze podziały społeczne zagrażają naszej przyszłości?, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Tarkowska, E., Mencwel, J., Wiśniewski, J. (2015). Ubóstwo bez miary, *Dwutygodnik Internetowy „Kontakt”*, nr 142

[http://magazykontakt.pl/prof-tarkowska-ubostwo-bez-miary.html](http://magazyontakt.pl/prof-tarkowska-ubostwo-bez-miary.html)

Touraine, A. (2010a). O socjologii, Warszawa: PWN.

Touraine, A. (2010b). Samotworzenie się społeczeństwa, Kraków:
Zakład Wydawniczy „Nomos”.

Touraine, A. (2013). Po kryzysie, Warszawa: Oficyna Naukowa.

ABSTRACT

THE CRISIS OF EUROPE – THE CRISIS OF AGENCY

In the paper I argue that the source of unrests which torment Europe is the crisis of agency. Referring to Alain Touraine and Joseph E. Stiglitz I try to show that one of the most important sources of crisis of agency are economic disparities and financial capitalism. I also argue that the remedy for the crisis of agency are actions that aim at bringing back the agency to as many actors as possible.

KEYWORDS: crisis, agency, neoliberalism, subject, human rights, social movements, Stiglitz, Touraine

KRYZYS EUROPY – KRYZYS SPRAWSTWA

W artykule stawiam tezę, że źródłem niepokoju, które trawią Europę, jest kryzys sprawstwa. Za Alainem Touraine'em i Josephem E. Stiglitzem staram się pokazać, że jednym z ważniejszych źródeł kryzysu sprawstwa są nierówności ekonomiczne i kapitalizm finansowy. Twierdzą także, że remedium na kryzys są działania mające na celu przywrócenie sprawstwa jak największej liczbie aktorów.

SŁOWA KLUCZOWE: kryzys, sprawstwo, neoliberalizm, podmiot, prawa człowieka, ruchy społeczne, Stiglitz, Touraine



BARTOSZ POKORSKI
UNIWERSYTET ŁÓDZKI

CZYN CZY SŁOWO – CO LEŻY U PODSTAW FILOZOFII PIERWSZEJ?

Wprowadzenie

W niniejszym tekście zastanowię się, na ile filozoficzne stanowisko Stanisława Brzozowskiego, jego filozofia kultury, jest aktualną dla nas intelektualną propozycją i czy zjawisko kryzysu kultury, w sposób zadowalający, dzięki omawianemu projektowi, bylibyśmy w stanie nie tylko wyjaśnić, ale i przekroczyć. Samo już to pytanie o kulturę i kryzys wydaje się bardzo interesujące. Kto zajmuje się kryzysem kultury? Kto o niego pyta i dlaczego? Wydaje się, że w zasadzie prywatnie każdy może się tym tematem zajmować. Zarówno chemik, lekarz czy aktor mogą mówić o wyzwaniach moralnych, przed którymi stanęła Europa, o jej politycznym kształcie czy o jej kulturowej tożsamości. Jeśli chodzi o zajmowanie się zagadnieniem kultury i jej kryzysu, trzeba by określić, kto zajmuje się tym profesjonalnie, zawodowo. Do czyich obowiązków należy zajmowanie się kulturą?

Chociaż do zdobyczy kultury należy, obok literatury, malarstwa, muzyki, także nauka w ścisłym tego słowa znaczeniu, to ani fizyk badający cząstki elementarne, ani biolog zajmujący się genami, zawodowo nie zajmują się zagadnieniami kultury, mimo iż intensywnie współcześnie w niej uczestniczą, wyznaczając niejednokrotnie jej bieg. To raczej szeroko rozumiany humanista wypowiadając się na temat kultury, wypowiada się na jej temat zawodowo. Humanistyka zajmuje się określeniem tego, czym jest kultura i czy jest w stanie kryzysu.

Czy w takim razie także filozofia może zapytywać o kulturę i diagnozować jej kryzys? Jeśli tak, to dlaczego? Do zadań filozofii należy definiowanie nie tylko swojego przedmiotu, ale także samej siebie. To,

czy postawione pytanie o istnienie (lub nie) kryzysu kultury, oraz o to, kto ma na to pytanie odpowiedzieć i jak miałyby się do niego ustosunkować, zależy od auto-zdefiniowania filozofii. Do problemów filozofii należy to, czy ma opisywać świat zewnętrzny, czy ma zajmować się podmiotem, który ten świat stwarza. Odrębnym, choć powiązanim z tym pierwszym, jest problem zadania świata akademickiego. Czy bowiem w obrębie praktyki akademickiej filozofowie mają opisywać to, co się dzieje, czy kreować aktywne podmioty działania. Nie musimy tego traktować jako alternatywy rozłącznej, raczej jako próbę określenia tego, czym ma się zajmować środowisko akademickie i kto miałyby zajmować się poszczególnymi zadaniami.

Wydaje się, że współczesne środowisko akademickie, sprzyja raczej samemu opisowi. Studenci uczeni są omawiania i streszczania. Miejscem działania jest świat poza akademią. Nie podlega on już nadzorowi akademickiemu. Świat uczelni nawiązuje do pojęcia mądrości rozumianej jako wiedza o wszystkim i jako nauka teoretyczna uprawiana dla niej samej. Tak rozumiana mądrość nie skłania do podejmowania działania w obrębie aktywności akademickiej. Od zdefiniowania mądrości, do której odnosimy się w samej nazwie filozofii, zależy czym poszukujący jej filozof będzie się zajmował i tego, jak określi swoje miejsce w praktyce akademickiej. Dlatego właśnie tak istotne jest zapytanie o filozofię, jej zadania i stosunek do akademickiego świata nauki.

Pierwsze pełne i samoświadome zdefiniowane filozofii widzimy u Arystotelesa. Nie bez powodu pyta o to, czym filozofia miałaby być. Choć sam raczej nie traktuje jej jako projektu, jednak widzimy, że świadomy jest tego, że od jej określenia, zależy to, czym się będzie zajmowała. Filozofia jako całość, czymkolwiek by nie była, potrzebuje swojej filozofii pierwszej, jako podstawy filozofii. Ta podstawa określa w pewien sposób charakter filozofii. Wyznacza jej przedmiot badań, metodę, cel itd. Arystoteles postępuje zgodnie z presokratyczną tradycją uprawiania kosmologii. Interesują go zasady panujące nad światem, a dochodzi do nich poprzez analizę pojęć. Analizując znaczenie słów udaje mu się opisać świat i zmianę w przyrodzie. U podstawy filozofii leży słowo. Pierwszym filozoficznym aktem jest wybór słowa. Filozoficzna praca wyjaśnia dzięki słowom znaczenie słów i odpowiadające im zjawiska.

Czy zatem tak rozumiana filozofia byłaby właściwa do omawiania krytyki kultury? Na czym miałaby taka krytyka polegać? Czy tak, jak

krytyka Arystotelesa względem swoich poprzedników, miałyby być krytyką co do znaczenia słów? To od charakteru filozofii zależy jak wykonywana będzie praca filozoficzna. Praca środowiska akademickiego na konferencjach, czy w postaci drukowanych tekstów, w większości tym się zajmuje – pisaniem słów. Istnieje silne podobieństwo intelektualne między praktyką akademicką uprawianą wyłącznie w ten sposób a obrazem naukowości Arystotelesa. Nie jest to jednak, jak się zdaje, jedyny możliwy sposób definiowania filozofii.

Filozofia Stanisława Brzozowskiego jest naraz sposobem autentycznego, krytycznego ustosunkowania się do aktualnego stanu kultury i próbą wykroczenia poza jej granice, próbą wprowadzenia zmiany. Jest filozoficznym projektem, a nie naukowym opisem stanu rzeczy. Rzecz jasna, posiada moment opisowy – projekt przekazany jest jako tekst odnoszący się do bieżących spraw intelektualnych Europy. Jest on raczej zachętą do wykroczenia. Stanowi podstawę do uzyskania samowiedzy, na bazie której będzie można projektować działania. Głównym dziełem filozoficznym Brzozowskiego jest zbiór tekstów pod tytułem *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej* i właśnie o tę dojrzałość w działaniu chodzi. Jeśli bowiem mamy wyjść z niepełnoletności, musimy odważyć się nie tylko posługiwać się myśleniem w znaczeniu opisu, ale i podług krytycznego osądu zjawisk projektować i świadomie, odpowiedzialnie wdrażać w życie działania zgodnie z własnym kierownictwem. Projekt filozofii kultury polega na uzyskiwaniu samoświadomości i zgodnie z nią przeprowadzaniem działania.

Jeśli filozofia kultury ma powstać i to właśnie jako projekt aktywnej i twórczej przebudowy kultury, to czy współczesna praktyka filozoficzna temu sprzyja? Filozofia akademicka wykładana na uczelniach, rozwijana na konferencjach i zamykana w zbiorach pokonferencyjnych stoi, w swej praktyce, daleko poza projektem filozoficznego działania. Bardziej niż z czynem i zmianą, związana jest z analizą pojęć, definiowaniem słów i określaniem wspólnej podstawy dla nauk szczegółowych. W tym miejscu ujawnia się filozofii silny związek z nauką. Filozofia staje się metanauką, dziedziną uzupełniającą nauki szczegółowe i dotyczącą najogólniejszych właściwości przedmiotów. Określa swoją tożsamość w relacji do przedmiotowego świata, a nie do filozofujących podmiotów – do filozofów. Nic zatem dziwnego, że aby

uzyskać status nauki, filozofia musi być nieustannie współokreślana przez wymogi naukowego rygoryzmu.

O ile filozofia bytowa, uprawiana na modłę Arystotelesa, zajmować się może przedmiotami i definiować je jako względnie stałe, niezmiennie, tożsame ze sobą, o tyle filozofia kultury może mieć problem z analogicznym zdefiniowaniem swojego przedmiotu. Zajmuje się ona nie zmianą w obrębie świata rzeczy, a zmianą w procesie historycznym. Tu życie ludzi, ich zmienne losy i działania wyznaczały to, co dziś rozumiemy jako kulturę. Filozofia kultury zawsze wskazuje na człowieka; nie na przedmiot, ale na podmiot. Odnosi się do tradycji i ustosunkowuje się do niej. Działalność ludzka ujmowana jest w czasie, w procesie historycznym, dlatego nie może być jednej filozofii kultury, a filozofie kultury, które odnoszą się do minionych interpretacji kultury. Człowiek, jako żyjący w określonym czasie byt, podlega zmianom nie tylko w trakcie swojego życia, ale i na przestrzeni dziejów. Zmianie ulega również jego stosunek do tego co minione. Filozofia kultury musi uwzględniać zatem ten swój czasowy komponent, z którego ujęciem filozofia naukowa może mieć problemy. Nie chodzi nam o tożsame ze sobą przedmiot, a o zmienny w czasie podmiot.

Wypracowane na gruncie nauki praktyki konferencyjne wyznaczają filozofii jej cel, który *de facto* jest zbieżny z celem nauki. Tym samym filozofia traci swoją niezależność jako dyscyplina. Tak jak w chrześcijańskim średniowieczu filozofia postrzegana była jako „służebnica teologii”, tak dziś pełni tę samą funkcję dla nauki. Czy zatem możliwe jest zastanawianie się nad kryzysem kultury z pozycji filozofii niewyemancypowanej spod wpływu nauki? Aby zrozumieć stosunek filozofii i nauki należy przyrzeć się bliżej ich relacji, sięgającej już starożytności i Arystotelesa filozofii pierwszej. Tym zagadnieniem zajmę się w pierwszej kolejności, następnie zaś przyjrę się odpowiedzi i rozwiązaniu zaproponowanym przez Stanisława Brzozowskiego, w ramach jego filozofii kultury.

Twórczość pisarska Brzozowskiego przypada na ciekawy okres europejskiego przesilenia nowoczesności. Triumf teorii Darwina, scjentyzmu i empiryzmu w końcu XIX wieku połączony z rozpadem misternej konstrukcji religijnego ładu doprowadziły do powstania luki, którą ówczesnemu człowiekowi nie łatwo było wypełnić. Okres przełomu wieków był czasem, z jednej strony, poczucia upadku człowieczeństwa, niemożliwości dopełnienia projektu oświeceniowego,

kryzysu wartości i nadchodzącego chaosu. Z drugiej zaś strony dla innych był momentem promocji naturalistycznego porządku świata, czy jak dla Fryderyka Nietzschego, wyjątkową szansą na przywrócenie człowiekowi jego wielkości i przeciwstawianie się wszelkiej słabości, pasywności i podporządkowaniu (W. Mackiewicz, 1983, s. 49-50.). Brzozowski jako intelektualny kontynuator filozofii życia był propagatorem twórczego czynu i krytykiem pozytywizmu. Ten ostatni należał do zapoczątkowanych przez Arystotelesa *filozofii bytowych* (Mackiewicz, s. 47.). Rzeczywistość przedstawiana jest tam jako skończony, całościowy, ukształtowany poza nami byt. Człowiek może go jedynie kontemplować i opisywać, natomiast kryterium rozpoznania tak rozumianej rzeczywistości, są fakty decydujące o prawdziwości sądów poznawczych. Filozofie bytowe podporządkowują człowieka temu, co pozaludzkie. Tak jest w przypadku Comte'owskiej przyrody, Platońskiej idei, czy Boga obecnego w religiach.

Brzozowski, w opozycji do takiego podejścia do rzeczywistości, tworzy stanowisko, zgodnie z którym nie mamy opisywać świata zewnętrznego, a przeciwstawić mu podmiot stwarzający świat. Taka jest, wedle autora, właściwa interpretacja i konsekwencja filozofii Kanta – świat jest taki jaki chcemy żeby był, my mu narzucamy formę „którą są wartości moralne jako manifestacja naszej absolutnie wolnej woli” (Mackiewicz, s. 47.). Filozofie bytowe są rezultatem racjonalistycznych tendencji w interpretowaniu świata, są jedynie próbą jego opisu. Świat, wedle Brzozowskiego, jest dopiero *możliwością* do uformowania i etycznym wyzwaniem, które ludzkość musi samoświadome podjąć. W tak zarysowanej perspektywie tworzy on swoją wizję filozofii, nowej metafizyki pracy wspartej na *czynie*. W zależności od punktu archimedesowego, na którym ma wspierać się każdy projekt filozofii, jej konsekwencje i działania będą inne. Od zdefiniowania filozofii i jej punktu podparcia zależy czym się stanie. By zatem w pełni zrozumieć na czym polega różnica między filozofiami bytowymi a filozofią czynu, która swoje początki ma już w filozofii Kanta, Nietzschego i Marksa, należy zastanowić się nad pojęciem *filozofii pierwszej*.

O pierwszej filozofii pierwszej

Jako pierwszy świadomie tym terminem posługuje się Arystoteles w *Metafizyce*. Filozofia pierwsza nie jest tym samym, co teoretyczne nauki fizyki i matematyki, ani też tym, co poetyka czy nauki praktyczne. Z księgi *Gamma* dowiadujemy się, że dotyczy nie jedynie dziedziny bytu, ale i *bycia bytu* (Arystoteles, 1003 a 21.), jest nauką najogólniejszą. W księdze *Epsilon* filozofia pierwsza określana jest jako nauka, która podobnie jak fizyka i matematyka posiada swój przedmiot. W tym wypadku jest nim byt niezmienny i samodzielny, czyli to, „co przejawia się tu z rzeczy boskich” (Arystoteles, 1026 a 10.); pojawia się zatem *theologika* (E. König, 2013, s. 295.).

Nie rozwiązuje to problemu miejsca filozofii pierwszej w metafizyce Arystotelesa. Czy należałoby ją ograniczyć do nauki najbardziej ogólnej czy *theologii*? Arystoteles, wedle Ajdukiewicza, miał posługiwać się pojęciem filozofii, tak jak my teraz posługujemy się pojęciem nauki. Pośród różnych nauk, różnych filozofii, wyróżnia się jedna, mianowicie – filozofia pierwsza. Jej zadaniem jest dociekanie pierwszych zasad wszystkiego, co istnieje. Filozofią drugą jest fizyka, czyli współcześnie przyrodoznawstwo (K. Ajdukiewicz, 1983, s. 101.). W takim rozumieniu filozofia daje podstawy dla nauki, ale także zajmuje się tym, czym zajmuje się nauka. Rozważając najogólniejsze własności przedmiotów, metafizyka jest nauką uzupełniającą nauki szczegółowe. Pisma odnoszące się do pierwszej filozofii, występują po pismach przyrodniczych, po fizyce i są z nią silnie związane. Wszelkie teoretyczne próby wykroczenia poza obręb świata badanego przez te nauki, są wyłącznie po to, by lepiej móc *go* wyjaśnić (T. Czeżowski, 2004, s. 34.). Co do fizyki, punktem wyjścia jest podjęcie rozważań nad pojęciem *zmiany*. *Stawanie się* przyjmuje Arystoteles jako fakt i szuka jego wyjaśnienia (Czyżowski, s. 30.). Mowa tu o naukach teoretycznych, do których filozofia pierwsza też się zalicza (König, s. 296.).

Eckard König w swoim tekście *Filozofia pierwsza Arystotelesa jako uniwersalna nauka o archai* analizuje ten problem. Dla Arystotelesa nie ma takiej nauki, która zajmowałaby się badaniem pojedynczych przedmiotów, stąd historia nie jest nauką. Nauka zajmuje się tym, co ogólne, formułuje *sądy ogólne*, które charakteryzuje *bezcelowość* (König, s. 297.). To odróżnia ją od nauk praktycznych i poetycznych. Wiedza teoretyczna nie służy konkretnej korzyści. Ona sama jest celem. Filozofia,

nauka teoretyczna powstaje dopiero, gdy człowiek osiąga wszystko czego potrzebuje do dobrego życia. Musi wtedy mieć czas na badanie tego, co „nieużyteczne”. Nauka teoretyczna posługuje się poznaniem, wskazaniem początków i przyczyn.

Arystoteles przedstawiając naukę o zasadach rozpoczyna od zdań języka potocznego. Nie jest jednak tak, że dokonuje jedynie analizy języka. Potocznie wypowiedzane zdania są początkiem i pretekstem do wyłożenia tego, jak w świecie rzeczy się mają. Arystoteles postępuje zgodnie z presokratyczną tradycją filozoficzną uprawiania kosmologii (König, s. 299.). Punktem wyjścia w tej nauce jest językowa analiza terminu *powstawanie*. Wyjaśnia *znaczenie* słowa jak i samego *zjawiska*. Prowadzi do stwierdzenia, że stawanie się „przebiega od pewnego stanu do jego przeciwieństwa (np. nieukształtowane – ukształtowane), i że zarazem u podstawy procesu przemiany leży coś niezmiennego (w tym przykładzie: człowiek)” (König, s. 298.). Zawsze gdy mowa jest o powstawaniu, o zmianie, to przedstawione jest przejście z jednego stanu w drugi. Tak jest w przypadku zdania „Sokrates został filozofem” – „pewnemu człowiekowi imieniem Sokrates (obiektowi o nazwie własnej Sokrates) zrazu nie przysługiwał predykat „filozof” i następnie uległo to zmianie” (König, loc. cit.). Tak jest też w przypadku ciepła. „Ciepłe” i „zimne” stanowią parę przeciwieństw i *coś będące* w jednym stanie może przechodzić w drugi. König zwraca uwagę, na to, że *ciepłe* wyznacza sposób ujmowania zjawiska. „Ogień jest tym, co najcieplejsze, gdyż to ogień powoduje wszelkie inne ciepło” (König, s. 305.). Z takiej pary bytów ciepłe – zimne „jeden jest bardziej będącym wtedy i tylko wtedy, gdy stanowi on przyczynę innego bytu” (König, loc. cit.). W tym sensie ciepłe jest najbardziej będące – to ono ustanawia możliwość określenia jakości rzeczy podług ciepła. Ciepłe jest pierwszą przyczyną tego, o czym tu będzie mowa. *Zimne* to *nie ciepłe*, bo to bycie ciepłym definiuje stosunek, określa całość opisu wyznaczając granicę między tym, co ciepłe i wszystkim innym.

Jak to zatem jest z filozofią pierwszą; jest szczegółowa czy ogólna? Aby to stwierdzić trzeba się odnieść do szczególnego rodzaju nauki, którą Stagiryta określa mianem *sofia*. Pyta: czym jest mądrość? Potocznie mądrość oznacza dwie rzeczy. Mądry jest ten, kto wie *wszystko*, z czego autor wnioskuje, że mądrość jest nauką o tym, co ogólne. Po drugie, mądrość jest nauką teoretyczną i uprawia się ją dla niej samej i do jej obowiązków należy rozpatrywanie pierwszych zasad (König, s. 300.).

Nauka o początkach i przyczynach i nauka najogólniejsza, mają z grubsza ten sam przedmiot.

Nauka najogólniejsza jest jednocześnie nauką o tym, co boskie. Jest tak dlatego, że dotyczy początków i przyczyn wszelkiego bytu oraz dlatego, że bóg jest jedną z owych przyczyn (König, s. 301.). Jest nauką o wszystkim, co jest, bo pyta o przyczyny wszystkich rzeczy, a nie jedynie rzeczy pewnego rodzaju. Stąd też wynika jedność filozofii pierwszej. Jest nauką o bycie „badającą *wszelki* byt zawsze w odniesieniu do *tego, co identyczne*” (König, s. 303.). To, co boskie jest w pierwszej kolejności identyczne ze sobą. Prezentuje zupełną, modelową identyczność. W jaki sposób tak określona specyfika filozofii pierwszej wpływa na patrzenie na świat?

O pojedynczych rzeczach powiemy, że *istnieją*, jednak różnią się względem siebie stopniem *bycia*. Tu jest podobnie jak w przypadku ciepłego, kiedy ciepłe jest pierwszym z pary przeciwieństw ciepłe-nie ciepłe i jednocześnie nadaje charakter całości rozpatrywania jakości *bycia ciepłym* czegoś. Wszystkie rzeczy są będące, o ile można je jako takie opisać, dzięki parze przeciwieństw będące-nie będące. Początkiem, najbardziej spolaryzowanym momentem jest to, co boskie. Boskie bowiem *istnieje* najbardziej (König, s. 306.). Pierwszy, koronny element porządku od najbardziej do najmniej, określa to, o czym będziemy mówić. To, co będące najbardziej, czyli *będące par excellence* wyznacza wszelkie ramy dla metafizyki. Jako zasada naczelna, jako tożsamość wymaga, by wszelka późniejsza nauka ogólna również trzymała się zasady tożsamości.

Arystoteles zakłada, w punkcie wyjścia swojej ontologii, *znaczenie* słowa *będące*, jako będące tożsamym. Wszystko zatem, co będzie mógł opisywać za pomocą swojej metody, będzie określane jako tożsame. O to właśnie tu chodzi, o możliwość opisania. Co więcej, Arystoteles jest tym, który zaczyna od analizy języka. O ile w IV wieku p. n. e. do tradycji już należało zajmowanie się pierwszymi zasadami, określeniem podstawy, bezwzględny wyjaśnieniem, o tyle wprowadzoną przez Arystotelesa nowością było zajęcie się analizą językową, refleksją nad potocznym używaniem słów. To on jako pierwszy pozostawia po sobie *słownik* terminów filozoficznych, którymi należy się posługiwać. System filozoficzny, to zbiór powiązanych ze sobą, zdefiniowanych słów. Cała filozofia, ostatecznie opiera się właśnie na tym. Jak tego dowodzi König,

krytyka poprzedników także jest redukowalna do krytyki na poziomie języka (König, s. 308.).

„Filozofia pierwsza jako kosmologia jest dzisiaj interesująca tylko w ramach historii filozofii” (König, s. 311.). Zagadnienie pierwszego poruszczeniela raczej straciło na aktualności. König twierdzi, że inaczej jest z nauką pierwszą czy filozofią pierwszą. Ona „stawia sobie za zadanie wskazanie na wspólną podstawę wszystkich nauk szczegółowych” (König, loc. cit.). Dlatego na miejsce ontologii uniwersalnej zwyczajnie wejść powinna ogólna nauka o predykatach. W ten sposób autor niemal uzasadnił spójność filozofii jako całości. Odnosi się do zmodyfikowanej, uwspółcześnionej treści pojęcia filozofii pierwszej pokazując, że filozofia od samego początku posiada silny związek z nauką. Obie są dyscyplinami teoretycznymi, rozważającymi świat. Metafizyka, która w ramach filozofii jest uprawiana, od samego początku ustanowiona jest jako dziedzina uzupełniająca nauki szczegółowe i dotycząca najogólniejszych właściwości przedmiotów. Jest działem filozofii teoretycznej i „dzisiaj propozycja takiej (nowej) nauki pierwszej stanowiłaby najbardziej wskazane, naglące zadanie filozofii” (König, loc. cit.).

Poza filozofię bytową, w stronę filozofii czynu

Brzozowski nawiązuje do tradycji krytykującej rozumienie metafizyki jako teoretycznej nauki poświęconej przedmiotom. Jego działania skierowane są w stronę stworzenia metafizyki jako praktycznej filozofii podmiotu. Rzecz jasna, ktoś mógłby zarzucić mi w tym miejscu, że nie wspomniałem o filozofii praktycznej Arystotelesa, a przeciwstawiam jego filozofię teoretyczną, Brzozowskiego filozofii praktycznej. Nie byłby to w pełni uzasadniony zarzut, bowiem Brzozowskiego filozofia jest w intencji projektem, który miałby zostać wcielony, jest filozofią praktyczną. Wszelkie „teoretyzowanie” w jego myśli jest przeżywaniem treści kulturalnych, krytyką braku witalności filozofii, w których chodzi jedynie o słowa, takich jak filozofie akademickie. W tym sensie metafizyka Arystotelesa jako filozofia bytowa jest tym, przeciwko czemu występuje Brzozowski. We wczesnym okresie twórczości, przed 1905 rokiem, autor znalazł w myśli Nietzschego możliwość wyjścia z europejskiej stagnacji filozofii bytowych. Podważanie dotychczasowych wartości, zanegowanie przekonania o

obiektywnym charakterze prawdy stało się możliwością oczyszczenia pola, aby na zgłiszczach starego świata można było budować czas całkowicie wyzwolonego człowieka i nowego ludzkiego ładu (Mackiewicz, s. 50.).

Jak zatem widać filozofia Brzozowskiego jest jednocześnie krytycznym ustosunkowaniem się do aktualnego stanu kultury oraz próbą wykroczenia poza jej granice. Jest filozofią, która nie tylko jak filozofia Arystotelesa uświadamia sobie swoją konieczność przedłożenia filozofii pierwszej, ale także taką, która wie, że jest filozoficznym projektem. Uświadamia sobie, że filozofie, nawet te teoretyczne, również implikują pewną filozoficzną praktykę. Filozofia wiąże się bowiem z projektem pewnego filozoficznego działania. W przypadku Arystotelesa jest to opis. W przypadku Brzozowskiego polega ono na uzyskiwaniu samoświadomości i zgodnie z nią przeprowadzaniem działania. Choć współczesna praktyka akademicka pasuje bardziej do deskryptywnego charakteru filozofii bytowych, o tyle wydaje się, że adekwatniejsza dla analizy kryzysu kultury byłaby filozofia czynu.

Filozofia musi wykroczyć poza doznania jednostkowe, poza *filozofię podmiotu*, aby uzyskać samowiedzę dziejową i moc, popatrzeć na całość dzieła ludzkości z obiektywnego punktu widzenia, jak to w swoim projekcie uczynił Hegel. Jednak ten wciąż przyjmuje tożsamość i realność bytu, który *jest*. Metafizyka, która miałaby umożliwić wykroczenie poza tradycyjnie rozumianą podmiotowość, jako nieprzekraczalną tożsamość, będzie musiała także inaczej zdefiniować swoje podstawy. Twierdzenia metafizyki Arystotelesa są „o tym samym świecie, którym zajmują się nauki szczegółowe, jeżeli zaś wykracza poza granice, to tylko w tym celu, by objąć go w całym zakresie, wyjaśnić jego powstanie i własności” (Czeżowski, s. 34.). Można zatem ją nazwać metafizyką zamkniętą, taką, w której pełen i skończony świat można w całości i wyczerpująco wyjaśnić. Brzozowski poszukuje metafizyki dla świadomej ludzkości wyemancypowanej spod wpływu nauki totalizującej swoje panowanie – metafizyki pracy. Miałaby być ona otwarta na perspektywę zmiany nie w przyrodzie, a w kulturze, której czas mierzony jest długością żyć ludzkich. Jeśli miałaby powstać jakaś metafizyka, to musiałaby posiadać sens praktyczny, moralny i być prawdziwie zakorzeniona w działaniu, czynie. W tym sensie Brzozowski jest wiernym kontynuatorem myśli polskiej, rozwijanej intensywnie w romantyzmie, zawsze odznaczającej się silnym zmysłem praktycznym (P. Trzebuchowski, 1971, s. 26.). Dopiero w

perspektywie takiej metafizyki możliwa staje się poszukiwana filozofia kultury. Materializm dziejowy jako filozofia kultury, będzie mógł demaskować zależność ludzi od zewnętrznych, pozaludzkich potęg. Praca materializmu dziejowego polega na odkrywaniu, że „poza każdym elementem dzieła sztuki ukazany nam zostanie żywy człowiek, stwarzający go, gdy dokonany zostanie przetłumaczenie niejako walorów artystycznych na życiowe i wyjaśnione zostanie znaczenie tych ostatnich (...). To samo powiedzieć musimy o moralności, religii, prawie” (S. Brzozowski, 1990, s. 82.). Metoda ta, materializm dziejowy, musi być wpisana w szerszy kontekst – w filozofię pracy, uświadamiającej człowiekowi jego samowładztwo i odpowiedzialność zarówno za siebie jak i za następne pokolenia. Ta potrzebuje swojej filozofii pierwszej. Powstaje zatem pytanie jak ją ustalić.

Brzozowski zauważa, że w ogóle zdefiniowanie dyscyplin takich jak filozofia, nauka, moralność czy sztuka jest problemem. Mowa bowiem o dyscyplinach przesiąkniętych wielowiekową tradycją i nadanie każdej z nich jednego, określonego, wybranego znaczenia, wiąże się z pokazem siły, chęcią przejęcia władzy nad dyscypliną i określeniem jej wybranego kierunku (Brzozowski, s. 89.). „Nic nie staje się dla nas rzeczywistym oprócz tego, wobec czego pozostajemy w jakimś stosunku, czemu nadajemy jakąś wartość” (Brzozowski, s. 120.). Wszelkie działanie człowieka, nawet, bierne kontemplowanie istoty fizycznego świata, jest pewnym ustosunkowaniem się do przedmiotu działania. Jednak, żeby móc tak spojrzeć na to zagadnienie, należy u podstawy filozofii umieścić nie słowo, a czyn. Wtedy dopiero każda, także intelektualna działalność, jest interpretowana nie jako neutralny opis, a jako pewne osobiste określenie relacji między filozofem a przedmiotem, o którym ten filozofuje.

Ci, którzy twierdzą, że ich definicje dyscyplin są najwłaściwsze, bo odnoszą się do niezmiennej treści pojęcia, chcą, wedle Brzozowskiego, jedynie uzasadnić swoje żądze do „niepodzielnej władzy nad wszystkimi” (Brzozowski, s. 90.). W tym miejscu możemy odnaleźć krytykę filozofii akademickiej, która ustanawia siebie jako właściwą spadkobierczynię filozoficzno-naukowej tradycji. W istocie miałyby być tak, że treść wyrazów oznaczających czynniki kulturalnego życia zmienia się zgodnie z przepływem życia. Jedność tych pojęć nie jest jednością ich treści, a ciągłością procesu dziejowego – są trwale obecnymi i powracającymi tematami w kulturze (Brzozowski, loc. cit.). Aby móc określić coś

wspólnego dla pojęć filozofii czy nauki, trzeba zgodzić się, że są *formami*, przez które odbierany jest świat. Ich treść zmienia się wraz z przemianami kulturalno-psychicznymi i społeczno-biologicznymi, jednak stały pozostaje „stosunek, w jakim te niezgodne pomiędzy sobą rzeczy pozostawały do człowieka” (Brzozowski, s. 91.). To człowiek jest miarą dla form kultury.

W ten sposób także określa *prawdę*. Nie tkwi ona w treści, a w stosunku do człowieka. Nic samo w sobie piękne, dobre czy prawdziwe nie jest. Jest takim dopiero, gdy człowiek to jako takie odczuje, przemyśli, spostrzeże. Potrzebujemy, wedle autora, tych sposobów jako form ujmowania świata (Brzozowski, s. 92.). Co jednak ważne, same te formy ujmowania mogą ulegać zmianie – mogą się dzielić na więcej, mogą się łączyć, mogą się zawężać itd.

Rozważania te są niezbędne dla określenia współczesnego miejsca filozofii, jej bezpośredniego związku z całokształtem życia kulturalnego. Jest tak zarówno dla Brzozowskiego jak i dla nas. Ponieważ bowiem samo życie bardzo się zmienia, to i rola filozofii ulega gwałtownej zmianie. Zmianie także ulega stosunek filozofii do sąsiadujących z nią form, jak np. do nauki (Brzozowski, s. 93.). Jeżeli wiedza teoretyczna, przepisy moralne, sprawność techniczna, nie są w stanie złożyć się na spójny system kultury, muszą zostać tak przystosowane do siebie, aby mogły służyć utrzymaniu całości. Z kolei wszystkie zjawiska kultury muszą być rozpatrywane przez ich stosunek do rozwoju społecznego. Wszelka bowiem ludzka działalność, jako działalność prawdziwie ludzka, czyli związana z kontynuowaniem kulturowej tradycji, musi odbywać się w obrębie społeczeństwa – jego struktur, zwyczajów, ograniczeń. Filozofia musi również spełnić ten warunek, musi rozpoznać swoje miejsce.

Siły życiowe wydobywają z siebie idee. Wszelkie pomysły, systemy nie pozostają bez związku z życiem. Do tego „jeżeli zadaniem idei względem życia jest uświadomienie jego potrzeb i usiłowanie nadaniu mu kierunku, to przede wszystkim takim sumieniem uświadamiającym i nadającym mu prawa jest filozofia” (Brzozowski, s. 97.). Na nią wskazuje Brzozowski jako najważniejsze narzędzie otrzymywania samowiedzy i w ten sposób przywraca jej „królewski” status.

Zmagania filozofii z nauką, o które w dużej mierze tu chodzi, sięgają jeszcze czasów protofilozoficznych. Brzozowski wskazuje na religię, jako na pierwotną, totalną formę wyznaczającą cel i środki życia

kulturowego, obejmującą technikę, moralność i wiedzę teoretyczną. Wraz z psychicznym oderwaniem się „spod władzy uświęconych dogmatów i oddania się pod władzę przyrody” (Brzozowski, s. 100.), czyli emancypowaniem się spod wpływu religii, powstaje filozofia. Jej celem jest po pierwsze dawanie wyjaśnienia świata, różnego od interpretacji z wierzeń religijnych oraz po drugie, podawanie poglądu „jaki odpowiadał wyzwolonym dążeniom i pragnieniom filozofa” (Brzozowski, s. 101.). Można zatem powiedzieć, że filozofia już w tym momencie posiada swój przedmiotowy – związany z przyrodą – i podmiotowy pierwiastek – związany z wyrazem dążeń ludzi. Tu tkwi przyczyna późniejszego wyemancypowania się wyjaśniającej świat nauki z filozofii i źródło wielu nieporozumień. Polegają one na próbie przemieszenia punktów widzenia¹.

Z samego tego podziału wynika, że zadania i treść filozofii zmieniają się. Nie jest tak, że nauka ją zastępuje i że „gdyby wykluczyć z niej to wszystko, co logicznie i konsekwentnie rzeczy biorąc, należeć tylko do nauki może, dla filozofii nie pozostanie nic” (Brzozowski, s. 107.). Brzozowski zatem zwraca naszą uwagę na drugi pierwiastek filozofii, której istotę stanowi

wysnucie z własnego *ja* takiego poglądu na świat, który by temu *ja* najbardziej odpowiadał, który by stanowił podstawę dla jego najpotężniejszego, najgłębszego rozwoju, który mu dawał możliwość najbardziej jednolitego, skupionego *czynu* (Brzozowski, s. 107. Podkr. B.P.).

Filozofia odnajduje swoją przyszłość w jej podmiotowej części. Filozof ma brać samego siebie w swej własnej odrębności i to wносить do filozofii. W tym miejscu mógłby paść zarzut pustego relatywizmu. Wedle Brzozowskiego nie byłby to zarzut słuszny. Owo zróżnicowanie wynika z najgłębszej istoty filozofii. To nauka ma bezosobowo tłumaczyć świat przedmiotów, natomiast niemal wyemancypowana filozofia wcale nie musi spełniać tego samego zadania. Brzozowski nie jest wrogiem nauki, tylko krytykiem jej totalitarnych skłonności. *„Filozofia jest właśnie usiłowaniem konstrukcji takiego świata, którego zewnętrzną formą byłby świat nauki, a wewnętrzną i prawdziwą treścią to, co stanowi treść najgłębszą naszego ja”* (Brzozowski, s. 107.).

¹Filozofia rozpatrywana jest z punktu widzenia nauki i zgodnie z jej celami, którym nie może sprostać, przez co ztraca swój charakter.

Idealnym społeczeństwem byłoby takie, w którym różni ludzie dopełnialiby się w swoich zadaniach. Każdy charakteryzowałby się swoim odrębnym światem wewnętrznym i każdy postępowałby zgodnie z wolą, swobodnie i do tego na rzecz całości i rozwoju innych. Realizacji tego ideału przeciwstawia się współczesne społeczeństwo, które w istocie nie jest jedno, a rozczłonkowane. Żyjemy w różnych kręgach społecznych, które wymagają od nas różnych sposobów postępowania, pomiędzy którymi brak jedności. To właśnie jest głównym problemem diagnozowanego przez Brzozowskiego kryzysu, brak jedności - „nie jesteśmy jedną osobą, lecz zaczątkami wielu: toteż i czyny nasze, i ich domniemane filozoficzne założenia są zaczątkowe i pozbawione jedności” (Brzozowski, s. 108.). Jakkolwiek autor jest świadomy tego, że ideał społeczny nie jest ziszczalny, wskazuje nie na filozofa, ale na filozofów, którzy dzięki swoim niezwykłym osobowościom pokażą drogę społeczeństwu do kolejnego stadium kultury. Brzozowski bowiem głęboko wierzy, że żyje w czasie przesilenia kulturowego i że zmiana prędzej czy później będzie musiała nastąpić. Tak opisane przesilenie cały czas trwa. Jak się zdaje, spór o kształt filozofii wciąż się rozgrywa i nie został jednoznacznie rozstrzygnięty. Dyskusje nad podziałem na filozofię analityczną i nieanalityczną, czy na kontynentalną i niekontynentalną, są doskonałym tego przykładem. Nawet samo postawienie linii demarkacyjnej między filozofią a nie-filozofią jest filozoficznym przedsięwzięciem godnym uwagi.

Dzisiejsi filozofowie, stwierdzi autor na początku XX wieku, nie są filozofami, a zbłąkanymi naukowcami w świecie filozofii (Brzozowski, s. 124.). Wcześniej, za czasów Kartezjusza, Bacona, Newtona czy Leibniza, filozofia i nauka wyznaczały sobie ten sam cel i filozofowie mogli być na poły naukowcami. Teraz natomiast pomieszanie charakterów wygląda śmiesznie. „Każdy systemat filozofii był właśnie *systemem wartości, systemem celów*” (Brzozowski, s. 125.) wyznaczanych ludzkości przez filozofa. Słusznie rodzi to skojarzenia z poglądami Nietzschego. Brzozowski sugeruje, że ten jest zwiastunem nowych filozofów. Choć w zasadzie w filozofii nie nastąpiła aż tak duża zmiana, to nastąpiła ona w stosunku filozofów do niej. W tym sensie współcześni filozofowie uprawiający filozofie bytowe także, wedle Brzozowskiego, nie byłiby filozofami, a naukowcami. Filozofia życia, która z konieczności jest filozofią kultury, uświadamia filozofom ich sytuację i ona stanowi o stanie filozofii i jej samowiedzy. Filozofia naukowa usiłuje rozwikłać na drodze

poznania, tak jak ma to miejsce w nauce, zagadki, które mogą być rozwiązane tylko na drodze życia. Filozofia bowiem „*nie jest postacią poznania, jest czymś głębszym o wiele, jest formą życia, formą stającego się czynu*” (Brzozowski, s. 127.).

By móc stworzyć projekt przyszłości filozofia musi uzyskać samoświadomość historycznie określonej kultury. Kultura jest wszystkim czego człowiek dokonał, co dzieje się obecnie i co nastąpi po nas. Dla Brzozowskiego zrozumienie historii, a co za tym idzie zrozumienie kultury, musi nastąpić przez zrozumienie samych siebie. Jest to perspektywa zupełnie różna od filozofii bytowych. Umieściwszy w podstawie filozofii żywotny czyn, który ze swej natury trwa i zmienia się w czasie, a nie jest beczasową tożsamością, skostniały substancjalizm oscylujący wokół stałości praw naukowych i rzeczy zamienia się na dynamizm i nieswoistość procesów dziejowych, których rozumienie zależy od ich interpretacji – od umiejętności wczucia się w nie. Ludzkość musi postawić sobie pytanie o to kim jest, aby móc w ogóle być i aby móc stać się w przyszłości. Poznanie historyczne jest działaniem sztucznym i celowym – dokonujemy interpretacyjnego wyboru. Historia mówi o tym jak sami siebie widzimy i podług jakich wartości dokonujemy wyboru. W dość prosty sposób zagadnienie wartości łączy się z pojęciem kultury. Jakie zatem wartości wybieramy? – takie, które sprawdzają się w życiu, które wytrzymają krytykę życia. Naprowadza to zatem na zagadnienie pracy, gdyż „*ludzkość żyje i rozwija się tylko pracując*” (Brzozowski, s. 172.), a wartości i ich siła istnienia zależą właśnie od pracy. Brzozowski stwierdza, że w ogóle jedynym obiektywnym uprawomocnieniem badania historycznego jest punkt widzenia pracy (Brzozowski, s. 173.), a „*historia jest historią ludzkości pracującej*” (Brzozowski, loc. cit.).

Rozumienie pracy jako wytwórczości materialnej pojawia się w twórczości Brzozowskiego po okresie tworzenia filozofii czynu. Wedle Ewy Sowy wypiera ono niejasne pojęcie czynu (W. Sowa, 1976, s. 16.). Twierdzi, że także w 1907 roku *praca* wciąż pozostaje rozumiana jako wytwórczość materialna, i jest to jedyne rozumienie tego terminu w sensie ścisłym. Wszystko przed filozofią pracy, ma cel przygotowawczy do wprowadzenia tego pojęcia. Pojęcie czynu miało jedynie na celu uświadomienie sobie czynnego charakteru myśli (Sowa, s. 18.). Praca jest bytową podstawą istnienia człowieka w świecie. Zaspokaja ona ludzkie egzystencjalne potrzeby. Jest „*konsekwencją mniej lub bardziej*

świadomej *akceptacji istnienia*, dla którego praca stanowi warunek konieczny” (Sowa, s. 22.).

W filozofii pracy Brzozowski odchodzi nieco od swoich wczesnych, jeszcze bardzo modernistycznych przemyśleń związanych z czynem i romantycznie postrzeganym życiem. Ostatecznie stwierdzi, że potrzeby powstają w wyniku praktycznego stosunku człowieka z przyrodą (Brzozowski, s. 189.), a poznanie, które krytykował jako zbyt bliskie nauki, okazuje się wyrastać z konieczności. Człowiek wytwarza poznanie chcąc utrzymać się przy życiu – zaspokoić potrzeby. Filozofia pracy, pewne wcześniej zdyskredytowane wątki z punktu widzenia samej filozofii czynu, jakby na nowo wciela w swój obręb.

Nie jest tak jednak jak twierdzi Sowa, że opisywane intuicje *czynu* zupełnie przepadają. Konstrukcja systemu filozoficznego Brzozowskiego bliższa jest egzystencjalizmowi Kierkegaarda niż systemowi Arystotelesa, w tym sensie, że „wewnętrznie moja, pisze Brzozowski, działalność pisarska była nieustannym pamiętnikiem pracy filozoficznej, zmierzającej konsekwentnie do jednego i tego samego celu” (Brzozowski, s. 75.). Filozofia pierwsza zatem przybrała nie tylko inną treść – nie deskryptywne słowo, a żywy czyn – ale także, wraz z tą zmianą, zmodyfikował się charakter filozofii pierwszej. Jeśli filozof ma, dzięki żywej swojej osobowości, być twórcą wartości i całość swojej filozofii nosić na własnych barkach, a nie zrzucić ją na fizyczny świat, to filozofia pierwsza będzie nie filozofią zasad świata, a filozofią jego pierwszych intuicji, pierwszych autentycznych przeczuć i doświadczeń. Projekt filozofii kultury będzie wtedy czymś na kształt biografio-zofii. Nie jest zamkniętym dla czytelnika dziennikiem intymnym, w którym autor zapisuje swoje intymne, często nieprzeniknione dla czytelnika doświadczenia. Jest raczej subiektywnie przeżyta kultura. Nadużyciem byłoby powiedzieć, że indywidualny, ontogenetyczny rozwój autora jako przeżywanie kultury odpowiada filogenetycznemu rozwojowi tej kultury. Raczej nie można mówić tu o jakichś prawach. Chodzi raczej o powtórzenie ruchu zmian, żywotności obecnej w kulturze, doświadczenie ich i oddanie.

Czyn nie znika wraz z przyjściem *pracy*. Zostaje powtórzony pod inną postacią. Skrytykowana i oddzielona od życia nauka, częściowo pod postacią technicznego rozwoju warunków pracy, pod postacią techniki i przemysłu, wraca w filozofii pracy, ale już jako zapośredniczona. Abstrakcyjne pojęcie czynu, dzięki doświadczeniu fizycznej

transcendencji przedmiotowego korelatu potrzeby materialnej (Sowa, s. 28.), zmienia się w konkretne pojęcie pracy, wytwórczości materialnej i otwiera perspektywę doświadczenia. Praca jako wytwórczość materialna jest indywidualnym działaniem, zawsze w pierwszej kolejności subiektywnym. Ponieważ program filozofii czynu wymagał od filozofa przeżycia, ten musiał zastanowić się gdzie faktycznie takie doświadczenie ma miejsce. W pracy realizuje się ono, by tak rzec, najbardziej i w niej ukuty może zostać, jak mierniam, filozof².

Perspektywa współczesności

Diagnoza stawiana przez Brzozowskiego ma już ponad sto lat. Należałoby się zastanowić, czy wyciągnięte przez autora wnioski i propozycje, których *de facto* w pełni sam nie zrealizował, są jeszcze dla nas czymś w ogóle interesującym? Zdaje się prześwitywać w tekstach autora myśl, że kryzys kultury może być źle zinterpretowaną możliwością do wykorzystania. Jest uświadomieniem sobie zmiany, która nadeszła. Filozofia oddzielając się od nauki przeżywa lęk separacyjny. Ten kryzys w jej życiu jest jednak szansą do uzyskania autonomii i niezależności. Szansą na określenie swojej tożsamości.

Niezdolność do autonomii i lęk przed separacją są całkowicie zależne od wzajemnych relacji między dyscyplinami. Jeśli oddzielające się filozofia i nauka nie będą w stanie się porozumiewać, nie będą mogły osiągnąć stanu autentycznej bliskości i wzajemnej wymiany treści kulturowych, rodzący się w ten sposób lęk może zostać uogólniony na inne dziedziny ze względu na brak przestrzeni bezpieczeństwa. Tyczy się to zarówno filozofii jak i nauki. Brzozowski, w przytaczanych przeze mnie fragmentach, dużo miejsca poświęca zrównoważeniu. Zauważa, że niedogranie, niezharmonizowanie kultury prowadzi do jej rozpadu. Harmonii tej może należałoby się przyjrzeć. Nie chodzi bowiem o porządek naukowy, jaki powinien zostać narzucony na wszystkie dziedziny życia, jak ma to miejsce wielokroć i dziś. Naturalizowanie dziedzin potocznego doświadczenia spłyca rozumienie tych dziedzin i często w konsekwencji kontakt z nimi, ich doświadczenie. Harmonia jest tu raczej zgodnością z życiem, z autentycznym przeżyciem ludzkim. To

² Brzozowski broniąc interesu klasy robotniczej i krytykując polską inteligencję, sam umieszczał się po stronie robotniczej, chcąc współtworzyć *nową inteligencję*.

całokształt kulturalnego życia wyznacza po części sposób, w jaki działamy.

Jak zatem środowisko akademickie i ten sposób uprawiania filozofii, czyli bezpośrednio kulturalne życie, na nas wpływa? Konferencje, pospiesznie pisane artykuły, konieczność zbierania punktów nie sprzyjają realizacji ideału Brzozowskiego. Osobowość nie ma możliwości nie tylko przebicia się, ale także uformowania. Naukowy rygorizm czyni z filozofów narzędzie poznania, a nie podmioty przeżycia. Nie mogą zatem uprawiać swojej biografii filozoficznej. W jaki sposób odpowiedzieć na apel autora o podjęcie odpowiedzialności za bieżący stan filozofii i za przyszłe pokolenia? Pytanie to dotyczy podziału na sferę pracy zawodowej i sferę prywatną. Konieczność publikowania, wykładania etc. należy do obowiązków zawodowych. Natomiast jeśli filozofia ma stać się życiem, może być uprawiana poza pracą, w życiu prywatnym. Wtedy problemem będzie nie to czy to jest w ogóle możliwe, aby spróbować podjąć *życie filozofa*, ale to *kiedy* to zrobić i *kto* byłby w stanie się tego podjąć. Problem zostaje przeddefiniowany na sytuację zanikania sfery prywatnej oraz wypalenia ludzi, braku motywacji do *czynnego* filozoficznie życia. To już jest jednak zagadnienie wykraczające poza problem filozofii pierwszej.

BIBLIOGRAFIA

- Ajdukiewicz K. (1983). *Zagadnienia i kierunki filozofii*. Warszawa: Czytelnik.
- Arystoteles, (1996). *Metafizyka*, t. I. Przeł. T. Żeleźnik. Lublin: RW KUL.
- Brzozowski, S. (1990). *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Czeżowski T. (2004). *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- König, E. (2013). Filozofia pierwsza Arystotelesa jako uniwersalna nauka o archaí, [w:] Siwiec, M. (red.), *Filo-Sofija*, Nr 22 (2013/3).
- Mackiewicz W. (1983). *Brzozowski*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Sowa, W. (1976). *Pojęcie pracy w filozofii Stanisława Brzozowskiego*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Trzebuchowski, P. (1971). *Filozofia pracy Stanisława Brzozowskiego*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

ABSTRAKT

CZYN CZY SŁOWO – CO LEŻY U PODSTAW FILOZOFII PIERWSZEJ?

W niniejszym tekście porównuję filozofię bytową, której modelowym przykładem jest filozofia Arystotelesa, z filozofią czynu zaproponowaną przez Stanisława Brzozowskiego. Te dwie konstrukcje różnią się co do punktu wyjścia rozważań. Pierwsza z nich obiera słowo jako początek, druga zaś czyn. W tekście starałem się pokazać kontrast między tymi stanowiskami i konsekwencje w uprawianiu filozofii wpływające z przyjętych założeń. Omawiam różnice pomiędzy filozofią zajmującą się przedmiotami świata rzeczy, obecnie stającą się metanauką, a filozofią kultury, która zajmuje się podmiotem i historycznie stworzonym przez pracujące pokolenia światem ludzkiego doświadczenia. Zaznaczenie tej różnicy jest niezbędne jeśli chcemy postawić filozoficzne pytanie o kryzys kultury.

SŁOWA KLUCZOWE: filozofia czynu, filozofia bytowa, filozofia pierwsza, Stanisław Brzozowski, środowisko akademickie

ACTION OR WORD – WHAT LIES AT THE HEART OF THE FIRST PHILOSOPHY?

In this paper I compare the philosophy of being, which has its model example in the philosophy of Aristotle, with the philosophy of action proposed by Stanisław Brzozowski. These two constructions differ in their consideration starting point. The first one chooses the word as a start, while the second chooses an act. I tried to show contrast between these two positions and the consequences in the philosophical practice that depend on their primary assumptions. I discuss the differences between the philosophy that deals with things of the objective realm, that now becomes metascience and the philosophy of culture, which deals with the subject and the historically made world of human experience that was created by the working generations of men. The importance of this difference is essential if we want to ask a philosophical question about the crisis of culture.

KEYWORDS: philosophy of act, philosophy of being, first philosophy, Stanisław Brzozowski, academia.



TOMASZ SIECZKOWSKI
UNIWERSYTET ŁÓDZKI

NEW ATHEISM AND SECULARISM

1 Introduction

The antagonism between the sacred and the secular is nothing new. For many centuries the competition between the church and the state was driven by the ultimate goal of winning the basic loyalty of the governed i.e. the flock. In the 1960's and 1970's it seemed that the conflict was resolved and secular ways of political practices took over for good. Since its beginning in the aftermath of 1648 Westphalia peace treaty secularism most often has been realized by political means even when passed off as a massive communal movement as it happened in the Leninist and Stalinist Soviet Union. In the Western states in turn secularism was well established governmental policy, with religions privatized and out of scope of both academia and politic transformations. And it would probably stay this way for some time longer if it hadn't been for terrorist attacks in New York (2001), Madrid (2004) and London (2005). Those raised new and public reflections on the nature of institutionalized religions as well as created opportunities for renown authors to wage a war which a couple of years before seemed to had been won and forgotten.

Most often the beginning of the so called new atheism¹ is attributed to the notorious Sam Harris' book *The End of Reason* (2004) written in the aftermath of 11/09 attacks. Soon after a plethora of interesting and massively influential books were published, Richard Dawkins' *God Delusion* (2006), Daniel Dennett's *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon* (2006), Christopher Hitchens' *god Is*

¹ The term new atheism was supposedly coined by Gary Wolf in *Wired* piece „The Church of Non-Believers” (November 2006).

not Great (2007) and Victor Stenger's *God. A Failed Hypothesis* (2007). These were by no means the only ones², but definitely they were read most widely, commented on most vociferously, and sold in most impressive numbers. Many major television companies broadcasted debates about the ills of religion in prime time and with public recognition. The most famous – and entailing an actual voting – between late Christopher Hitchens and former Prime Minister of Great Britain Tony Blair was rather unfortunately titled “Is Religion a Force of Good in the World?”³. Hitchens’ sense of irony (he compared God to “a kind of divine North Korea”) helped him win the 2700 crowd, which after the debate voted 2 to 1 in favor of Hitchens’ positive answer to the eponymous question⁴. Media presence combined with casual eloquence and accessible writing brought about an enormous and almost unprecedented success. Authors otherwise so diverse⁵ unanimously put atheism in the center of public debate once again.

New atheism is not only a tenet in modern liberal humanism, as Terry Eagleton claims (Eagleton, 2009), but rather a wholesale quasi-philosophical worldview, engaging axiological views on science, metaphysics, society and morality. In comparison, secularism is, or, as we will see, should be, a limited socio-political stance concerned chiefly with the realities of public and political spaces. From that follows, that although new atheists share some of the presumptions of secularists they are nevertheless far from being *pure* secularists being rather a lot *more* than that. Whether this added value is something that can be dangerous to secular democracies in the long run is the question I’ll try to answer in this paper. But first I’d like to take a quick look at the phenomenon of new atheists’ popularity and major components of their worldview.

² Among other influential authors associated with new atheism there are A. C. Grayling, Michel Onfray, Dan Barker and Michael Shermer.

³ The debate took place in Toronto in November 2010. The full debate can be viewed here: <http://www.youtube.com/watch?v=ddsz9XBhrYA>.

⁴ BBC organized and broadcasted similar debate, but restricted to Catholic Church, starring Hitchens and Stephen Fry versus Archbishop John Onaiyekan and MP Ann Widdecombe. The results of the poll after the debate were similar to the Toronto one.

⁵ Dawkins is a biologist, Dennett a cognitivist and a philosopher, Hitchens was mainly a journalist and historian, and late Stenger was a physicist. Among lesser new atheists we also find many different – mostly academic – professions.

2 New Atheism and Its Popularity

Although New Atheism is not a school of thought and not even a proper social movement⁶ and its authors differ in many, sometimes important ways, we can distinguish many ideas they share. Those are the fundamentals of new atheism as an informal group of thinkers and/or ideologues. I'll try to concentrate on those of them, which are most relevant to the paper's main topic, i.e. relation between the New Atheism and secular democracy. Among those serving my purpose and distinguishing the New Atheists from 'regular' atheism one can definitely find⁷:

Radical enmity towards all religions. The New Atheists are not particularly anti-Catholic or even anti-Islamic⁸, but rather wholesale anti-religious. Moreover, their zero tolerance policy towards religion includes all of its forms: from radical and fundamental to peaceful and moderate, being what Gutowski called "antidistinctionist" (2012, p. 10). As Sam Harris put it in what was to become the inaugural book of new atheism, 'religious moderates are, in large part, responsible for the religious conflict in our world, because their beliefs provide the context in which scriptural literalism and religious violence can never be adequately opposed' (Harris, 2004, s. 45). The problem with the religious moderates is that they help to provide legitimacy to the extremists. Being harmless themselves they give religion a good name and lend credence to religious myths that are the core of their worldview, making it hard if not impossible to eradicate religious views from people's lives. This is the reason for the new atheists, chiefly Harris and Dawkins, to target all forms of religious belief, as they think – erroneously – that putting the religiously moderate in the shade is the necessary condition for eradicating the religious extremism.

The above point is closely connected with the **conviction about essential harmfulness of religions**. The New Atheists are proponents of a rationalistic, scientific worldview that leaves no space for the irrationality of religions. Rationalism is taught at schools as an effective

⁶ It is a movement which is publicly very vociferous although informal and at least so far unorganized in any significant way.

⁷ For a more comprehensive list see: (Sieczkowski 2012) and (Gutowski 2012)

⁸ Though serious accusations of islamophobia were thrown particularly at Dawkins.

practical worldview, and although it doesn't exhaust other possible stances towards the world (for instance ethical or esthetical, both of which new atheists cherish) it clearly contradicts the religious imagery of the impossible and the miraculous. This is the reason why the latter is harmful to students, while, say, literature is not. Science, religions and arts offer different sets of values (which is fine), but among them only science and religion offer the truth as well. And the truths of these two domains cannot be reconciled. That's why Dawkins calls religious schooling 'a scandal' and demands wholly secular education with Bible and other holy books taught as a part of literature class and literature class only (Dawkins, 2006, 340-344). Moreover, religions all over the world are responsible for most of military and violent conflicts. Eradication of (at least institutionalized) religious belief is perceived as a chance for creating a free and peaceful global society.

Practicism. New atheism is not a school of thought. It's rather an informal social movement, very active and noticeable in public. Neoatheists eagerly participate in many public events. Public spaces, which the neoatheistic war is waged for, are the very ground on which battles take place. Dawkins along with Elisabeth Cornwell initiated the famous public awareness project called the Out Campaign (inspired by similar actions organized by gay rights movements) and endorsed Atheist Bus Campaign created by Ariane Sherine in 2009 (with buses running around London with the slogan "There's probably no God. Now stop worrying and enjoy your life" written on them). Dawkins was also (along with other new atheist, A. C. Grayling) the vice-president of the British Humanist Organization.

Scientific rationalism and dogmatism. The New Atheists (many of whom are practicing scientists) are as close to postmodern or constructivist approaches to science as they are to religious extremists. They are endorsing an old-school, strictly rationalistic and empiricist, Enlightenment-derived vision of science and rationality. That in turn implies that they are what we call ontological naturalists: they believe, that there exist natural beings and processes "out there" and their ontological status is unquestionable, as opposed to beings postulated by religions and theologies. Only science can offer satisfactory explanations of the world and ones which override those proposed by other worldviews. They argue that such attitude by no means implies dogmatism, as they are ready to abandon any given set of beliefs in light

of new empirical data. To properly call them dogmatic (which, taking the connotations of the word into account, would be very hurtful), one must distinguish dogmatism as an inflexible set of beliefs about the world based on revealed truths (religions) and methodological dogmatism theories based on empirical data and reasoning (science).

Although as scientists the new atheists are methodologically very strict, as advocates of aggressive secularism they become **methodically very eclectic**. They employ a variety of approaches, styles and arguments (they exploit scientific and popular science books, philosophical enquiries, autobiographies and biographies, historical considerations, open letters, newspaper articles, broadcasted debates, web sites, radio programs, publications, demonstrations and happenings), among others.

This perceived omnipresence is in turn making them **unprecedentedly popular** in modern popular culture. The style of their main works – accessible, anecdotal, ironic, seemingly effortless – makes the new atheists easy to read. Millions of copies of their books have been sold across the world over last decade, and although their personal popularity seems to be diminishing, their impact is now stronger than ever. Using the terrorist attacks from New York, Madrid and London as a starting point of their ongoing debate, Dawkins, Harris and Hitchens managed to put atheism in the center of public discussion once again. As time passes – it's been 10 years from the publication of Harris' *The End of Faith* – the religious issues are becoming more and more present in public sphere and administrative decisions. 15 years ago it seemed that discussions of the place of religions in the public sphere were things of the past. Now it seems that – partly because of the neoatheistic crusade – we have to rethink the very basis and function of modern secular governments.

3 Secularism as a Basis of Modern Democracy

There are of course many notions of secularism and secularization which often have slightly but sometimes diametrically different meanings as, for instance, the economic notion of transferring the property of the church to the laymen in post-reformation Europe

(Taylor, 2011, 32)⁹. Secular modernity may also mean the separation of religion from the public life, the decline of religious practices and beliefs, the belief in the universality of scientific explanations, the belief that the values are inherently human, that there are no transcendent meanings or afterlife, and so on (Taylor, 2011a, 49; Calhoun, 2011, 86). As we consider the impact of the new atheism on the public and political spheres, we must take into the account the notion of secularism in the context of the public and political spaces. More specifically, the set of rules which modern democratic governments must adopt. There are many, sometimes conflicting conceptions of a democratic secular state, from John Rawls and Richard Rorty to Jürgen Habermas and Martha Nussbaum. In this paper, however, I intend to draw on Charles Taylor, and I do it for two basic reasons: a. his ongoing emphasis on the freedom of religion instead of just freedom from religion, which adds a completely new dimension compared to the statements of other philosophers (such as Rorty's radical privatization of religion); and b. the enormous recognition and popularity of his work, which in the world of academia can match or even top the mass popularity of the New Atheists in the wider cultural circles.

The notion of secularism¹⁰ and the practice of secularism are dependent on two things: the separation of the public and the private, and the notion and practice of neutrality. Both are problematic. The separation of the public and the private (the secular and the religious) is itself, as Charles Taylor points out (Taylor 2007), a religious distinction. The public, Augustine's *civitas terrana*, is the space of the political, the temporal, the secular. The private, however, mediated – though unnecessary – through churches, is transcendent, eternal, and sacred. This distinction has carried on through ages, and is in itself the basis of modern liberal democracy¹¹.

⁹ For an introductory review of different meanings of secularism and secularization see (Calhoun, etc., 2011, 9-14).

¹⁰ I set aside the interesting distinction made by José Casanova (between the secular, secularization, and secularism) (Casanova 2011) as not fitting my purposes. Instead I agree with Taylor and Maclure, that secularism can be understood in a twofold way: political and social (more of it later).

¹¹ Although it is not as one-dimensional as one may think. As Maclure and Taylor rightly point out (2011, 36-37) there is a confusion between two meanings of "public",

Not all Western democracies are secular states *de iure*, and even less of them are secular *de facto*. Nevertheless secularism became the main thread of Western political thinking after the French Revolution, and even though it was built on philosophical works of Enlightenment and pre-Enlightenment thinkers such as Hume, Locke, Voltaire or Bayle, it drew on, as Taylor showed, the same distinction made at the beginning of *Christianitas*.

It is necessary, Maclure and Taylor (2011) argue, to get back to Rawls. His idea of “reasonable pluralism”, itself being one of the strongest statements of modern political liberalism, basically rests on the same distinction. The source of this concept is the recognition “of the limits of rationality, its inability to decide the questions of the ultimate meaning of existence and the nature of human fulfillment in a decisive way” (Maclure and Taylor, 2011a, 10). So, according to Rawls (and Taylor), the political is not ubiquitous and must leave a space for other considerations, be them philosophical, ideological or religious. This in turn complicates the role the states and the laws are to play in lives of societies. Taylor and Maclure are of opinion that if we take the Rawlsian idea of reasonable pluralism seriously, we must admit that the fundamental position the states must adopt is one of neutrality¹² towards different conceptions of good (Maclure and Taylor, 2011, 13). This fair treatment of citizens which bears the name of neutrality of the state is the foundation of any secular political system. Secular doesn’t mean aggressively atheistic, but rather ideologically truly neutral, with the limits drawn by the inalienable human dignity. Thence we infer that no state should be ideological in any way, be that pro- or antireligious, as long as the doctrines do not contradict the set of basic and fundamental rights of every citizen, such as human dignity.

If that’s true, why do we have to deal with aggressively secular states being the exact negative of theocratic regimes? The answer brings us back to the very concepts of secularism and secularization (the former being a doctrine, the latter – a process). Taylor and Maclure

first designating the state or the government, the second – the public sphere, emergence of which in the 18th century was accurately described by Habermas (1989).
¹² ‘What Jürgen (Habermas) calls “secular” I’ll call “neutral”. That’s how I see it’, said Taylor in his recent discussion with Habermas (Butler etc., 2011, 67).

remind us that we must not confuse political secularization (French *laïcisation*) and social secularization (French *sécularisation*):

‘Although that distinction must be qualified in several ways, we may say that political secularization is the process by which the state affirms its independence from religion, whereas one of the components of social secularization is an erosion of the influence of religion in social practices and in the conduct of individual lives’ (Maclure and Taylor, 2011, 16).

Neutrality of the democratic state means that the political government is not interested in fostering or weakening citizens’ beliefs and conceptions of good. Citizens as moral agents are autonomous and this autonomy grants them rights to choose freely from possible ethical, philosophical or religious notions and ways of life. State’s interference would be then a violation of democratic *sine qua non* and thus should be avoided. ‘The state must seek to become politically secular but without promoting social secularization’ (Maclure and Taylor, 2011, 15-16).

Promoting social secularization by fostering this or other secular conception of good is thus harmful to democracy itself because it violates the fundamental autonomy of the citizens as moral subjects and moral agents. Thus neutrality doesn’t imply aggressive secularization in the public sphere, but rather political secularization stems from the neutrality of the state among other principles:

‘Secularism is a political mode of governance based on two major principles – equality of respect and freedom of conscience – and on two operative modes – separation of church and the state and the neutrality of the state towards religions and toward secular philosophical movements.’ (Maclure and Taylor, 2011, 22-23)

There is no reason to deny that in mature secular democracies the neutrality of the state towards world-views must go hand in hand with the separation of church and the state. But the latter is rather ambiguous and as Charles Taylor rightly points out can be read and construed in two diametrically different manners. Firstly, we can conceive the secular order as a fetishization of an institutional principle. The political principle of separation of church and the state would then be unalienable and prior to any empirical circumstances and

considerations. No matter what are the claims of ethnic or religious minorities concerning their cultural, religious or ideological well-being, the state cannot grant them based on the first rule of separation. In this manner we are freed from our (ethical) obligation to reconsider the consensuses of the comprehensive doctrines. It is an easy solution, but shallow and discriminatory one. On the other hand, we can understand the principles of secularism in different manner. In words of Charles Taylor, “we think that secularism (or *laïcité*) has to do with the relation of the state and religion; whereas in fact it has to do with the (correct) response of the democratic state to diversity” (Taylor, 2011b, 36). This entails the radical redefinition of the direction of workings of secularism: no more are we to draw solutions from the institutional practices of the democratic law, but we should rather start at the level of different communities and then look for the applicable and consensual solutions making specific laws concerning the claims of those communities.

According to Taylor this approach seems to be a necessity in the realities of modern liberal democracies which must deal with the pertinent issues of multiculturalism and globalization. Modern day liberal democracies are no longer the nation-states forged by the unity of the language, culture and religion. The unity of modern political entities lies in the democratic rule of law, but the law itself is susceptible to constant – though mostly minor – changes as an effect of religious, ethnic, ideological and cultural diversity which the modern model of community entails. It implies the need to give the voice back to the component communities, religious or otherwise. Secularism would then mean – I think that this is the consequence of Taylor’s conceptual reconfigurations – the active care of the state for the diverse world-view communities. The frailer the communities, the stronger the care, be the communities in question religious, philosophical or ethical.

For Taylor, then, the very term secularism demands redefinition and further careful conceptual analyses¹³. It cannot be ‘bulwarks against religion’ (Butler, etc., 2011, 56) but a system of governance attempting to secure the three basic goals of democratic states (liberty, equality,

¹³ It would be interesting to see if Taylor’s rather blurred understanding of secularism(s) can be grasped in one, philosophical and conceptual framework, but that is a question for a different paper.

fraternity – as Taylor’s neat analogy to French Revolutionary trinity suggests (Butler, etc., 2011, 34-35)). Freedom is a freedom of and from religion alike, equality is the respect every citizen deserves in spite of their religious or philosophical alignment, and fraternity is a fostered spirit of cooperation and harmony between the adherents of different worldviews. True democracy is not governed by religious views, but should be (also) a place of religions.

4 So, Is the New Atheism a Force of Good in the World?

It is clear that reasonable pluralism can be maintained only in the conditions of a secular state as defined above, and at first glance it seems that new atheists endanger the very idea of it. Without mentioning new atheists, Charles Taylor sums up his comprehensive masterpiece *A Secular Age* as follows:

‘So religious faith can be dangerous. Opening to transcendence is fraught with peril. But this is particularly so if we respond to these perils by premature closure, drawing an unambiguous boundary between the pure and the impure through the polarization of conflict, even war. The religious believers are capable of this, history amply attests. But atheists can as well, once they open themselves to strong ideals, such as republic of equals, a world order of perpetual peace, or communism. We find the same self-assurance of purity through aggressive attack on “axes of evil”, among the believers and atheists alike. Idolatry breeds violence.’
(Taylor, 2007, 769)

Even if their comments lack subtlety the New Atheists are undoubtedly right about many dangers of religion. In countries openly or covertly theocratic the matter of our moral and political obligation seems to be simple, validating the message of the new atheists’ movement. If modern democratic secularism, as proposed by Taylor, is to be treated – as it should be – as one of the greatest achievements of humanity, voices against worldly power of celestial authorities should be amplified and publicized as much as it is possible in the given geopolitical context. The indignation of the religiously righteous should in this case, as Hitchens and Dawkins claim, be dismissed.

There is, however, a different issue with the so-called 'West'. In many Western democracies *de iure* secularism doesn't imply *de facto* actions of governments and institutionalized religions, as is the case in Poland, Malta or the United States. In those cases the voice of the new atheists is important and should be carefully heard to protect societies against the violence and the unpredictability of religious fanaticisms and against the impact that based on the predefined concept of human nature religious ways of life can have on the lives of those who do not share their views. It is especially important in places where nonbelievers are the minority and must conform with practical and political consequences of worldviews completely alien to them¹⁴.

But then we have a third setting: mature liberal and democratic states securing all necessary rights to minorities and providing for the secular, ideology-free public space. As Taylor rightly pointed out, such democracies are based on a subtle, perishable, fluid consensus, as democracy always is a process rather than fully fledged and stable political system. This consensus, as we've seen, is based on tolerance, equality and freedom of conscience or, in other words, on reasonable pluralism. It lasts as long as various factions are ready to debate and to reach consensus. Demographic instabilities and immigration are raising new and pertinent questions concerning the status of personal freedom, communal beliefs and the systems of value. Those cannot be brought up and discussed in a radical secularist environment suggested by the neoathaeistic writers (social secularization, in Taylor's terms) as more often than not that would rather be a paternalistic far cry from a real dialogue. Whatever one's opinion about the subject, religion still plays a very important part in the lives of many citizens and the fluctuations in demographic and ethnic structures of Western democracies are only going to intensify it. This is the context of today's world. The choice is twofold: either we adopt the paternalistic aggressive stance of the new atheists and make those who find themselves religious do things against their conscience, or we try to reach a consensus, time and time again if needed, because that is the true nature of the secular democracy.

Despite all the advantages of neoatheistic thinking mentioned in the second paragraph, New Atheism promotes a stance endangering the

¹⁴ Which happens often if democracy is understood literally – and erroneously – as a rule of majority against minority.

subtle and tender consensus which the secular state is rested on. As I have written above, truly secular democracy or republic can be maintained only if it is irreligious (i.e. indifferent to all religions and their dogmatic claims), not antireligious. Neoatheistic position is agonistic to say the least. It promotes antagonism not only towards religious fundamentalism, but also to what we may call religious moderation. As we have seen, Sam Harris wrote that a moderate religion was as dangerous as a fundamental one. Richard Dawkins has the same view. This stance is easy to understand, even may be true as far as history of religions is concerned, but in light of what Taylor or Habermas see as secularism it has to be dismissed as essentially antidemocratic and politically anti-secular.

The voice of the New Atheists is then the voice of aggressive secularism with the aim of creating the political conditions of possibility for the truly antireligious model of the state. In the light of what has been said on the subject, it is rather a regressive form of secularism. As we have seen, the policies of secularism as proposed by Taylor validate the needs of the diverse communities and request the institutional arrangements to work towards satisfying those needs if only they don't endanger the broader consensus on which the liberal state rests on. Among those needs there are claims for active participation in the social and political life, voiced by various religious groups and individuals. As far as those claims are moderate (concerning for instance the freedom of clothing) it is hard to justify the denying of those requests¹⁵.

What is even more important, while appealing to partly justified antireligious stereotypes, neoatheistic writers are considerably misinterpreting the modernity. The radical atheism was well-founded when the state realities had been subservient to one national or universal church. Modern multicultural democracies are a mosaic of religious and cultural beliefs. Paradoxically enough, while fighting the religiousness, the New Atheists are the proponents of the return to the monoculture molded in the shape of a theocracy, equipped with the fixed horizon of values. They are ready to pay every price for it – the sacrifice quite easy one to make considering the fact, that the price

¹⁵ See for instance the remarks on the wearing of the hijab by Muslim women in France in (Taylor, 2011b, 41-42).

would be paid by the believers forced to dispose of their religious identities.

Another problem with the New Atheism arises from the aggressive language its authors use. I do not doubt the nobleness of their intentions and share their ideal of peaceful community free from the religious violence, but the aggressive atheism itself contributes to the escalation of the symbolic violence and in doing that puts the ideal of consensus behind, forcing the imagery of a struggle if not outright combat. As Lawrence Wilde rightly puts it, “the confrontational tone of aggressive atheism runs the risk of saying to religious minorities that their cherished religious identities are not respected, with potentially serious consequences” (Wilde, 2010, 267). The words of neoatheistic writers, amplified by the commercial success of their books and the plethora of media appearances, are well enough heard not only by the secular public opinion, but by the religious people themselves as well. This promoting of aggressive antireligious stance goes on in the context of degradation of the Western public discourse. Stimulated by the various, more and more popular right-wing political factions it needs calming down and not being escalated by yet another discursive violence. The aggressive language of the New Atheists unites them with the political forces from which they would rather keep the safe distance. Promoting their claims for the secular and irreligious state, the authors associated with the movement should bear that in mind.

This attack on the religious pluralism as the correlate of the mature secularism (in Taylor’s terms) calls into question the stance of the aggressive atheism. Pluralism is the correlate of cultural diversity for which there is no reasonable alternative. Benching of the religious beliefs or even relegating them in their every form from the mosaic of the modern public sphere means forgetting the fact, that, whether we want it or not, the vast majority of cultural beliefs making this mosaic has its own religious roots.

Among the goods the New Atheists are trying to produce are the ideals of public freedom and social cooperation, or at least peaceful coexistence of the citizens with diverse cultural backgrounds. But identifying the religion as “the root of all evil” (the title of Dawkins’ documentary programme for Channel Four) they are revealing the unjustifiable lack of judgment. Hoping for the eradication of all religious beliefs as a means to creating a better society is a belief in itself, and a

simplistic one for that matter. The good of harmonious society cannot be achieved by depriving people of their religious freedom and stimulating conflict in inevitably religiously diverse societies. The positive programme of the New Atheism is then a (potentially) dangerous (see Wilde, 2010, 267) failure on the level of social and political arrangements of modern democracies as well as on the level of individual freedoms of their citizens.

Having said that, we must note that there seems to be a consensus between the radically secular (New Atheists) and far more sophisticated, postsecular thinkers as to the relegated place of religion in modern democracies. Jürgen Habermas famously stated in the aftermath of 11.09 attacks: 'Religious consciousness must, first, come to terms with cognitive dissonance of encountering other denominations and religions. It must, second, adapt to the authority of the sciences which hold the societal monopoly of secular knowledge. It must, last, agree to the premises of a constitutional state grounded in a profane morality' (Habermas 2003, 104). 'Religiously unmusical' (Max Weber's phrase) Richard Rorty was even more straightforward in his critique of political claims of institutionalized religions. He promoted what he called 'anticlericalism' which is 'is a political view, not an epistemological or metaphysical one. It is the view that ecclesiastical institutions, despite all the good they do—despite all the comfort they provide to those in need or in despair—are dangerous to the health of democratic societies' (Rorty, 2005, 33). He went on to state that religions by discouraging dialogue are viewed by contemporary secularists like himself as 'politically dangerous' because democratic communities are void without a rational conversation (Rorty 2005: 33).

In a quite neoatheistic manner, both more conciliatory Habermas and slightly more radical Rorty, through demanding privatization of all religious beliefs and invalidating all absolutist modes of justification, reach for the impossible. They demand for an average religious person, who holds his/hers beliefs dear, to consider them important and fundamental in their intimate life, but regard them as virtually non-existent when it comes to social and political participation of any kind. Richard Dawkins in his well-known lecture given in Dublin some time ago maintained in a similar albeit slightly more radical vein that religion-infused schooling of children, even if done by their parents,

should be banned altogether, as it was in a way even worse than sexual molestation¹⁶. Believers then would rightly feel 'anti-religiously' oppressed even in the private spaces of their own families, not to mention the public spaces of various kinds.

It is relatively easy to notice that this project is both impossible and dangerous and only enhances the ongoing cultural and ideological crisis. As such discrepancy in beliefs inescapably happens in the context of our social roles (we are someone else in our private and public lives, say, as a husband and a teacher) it is not possible to maintain it on a regular basis if the core values determining our beliefs about the world are concerned. The division between the public and the private, as fine a construct as it is, only appears to be discrepant when viewed from theoretical perspective of social and political sciences. For the religiously musical it is too often perceived as a form of subjugation. Returning to fair and just democratic policy must then be based on the realization of the inevitable overlapping of religious values and public realities and conflict between them. Simple subduing the first to the latter is perhaps laudable as a theoretical stance, but highly unrealistic¹⁷.

¹⁶He restated this view in famous and frequently criticized chapter of *The God Delusion* ("Childhood, Abuse and Religion"). Dawkins claims that 'as horrible as sexual abuse was, the damage (inflicted by priests systematically molesting children in Ireland) was arguably less than the long-term psychological damage inflicted by bringing the child up Catholic in the first place' (Dawkins, 2006, 317).

¹⁷As it happens even in the political sphere itself. Dismissed in the spring of 2013 Polish Minister of Justice, known for his conservative affiliation, commenting on his dismissal said 'There will never be any master above my conscience', meaning that there is no political agenda more important than (supposedly) revealed truth of one's conscience. Incidentally, the same man serves now as the Minister of Science and Higher Education.

REFERENCES

- Butler, Judith, Jürgen Habermas, Charles Taylor, and Cornel West (2011). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press.
- Calhoun, C., M. Juergensmeyer, J. VanAntwerpen (eds.) (2011). *Rethinking Secularism*. Oxford: Oxford University Press.
- Calhoun, Craig (2011). *Secularism, Citizenship, and the Public Sphere*. In: *Rethinking Secularism*, eds. Calhoun et al. 2011, 75-91.
- Casanova, José (2011). *The Secular, Secularizations, Secularisms*. In: *Rethinking Secularism*, eds. Calhoun et al. 2011, 54-74.
- Dawkins, Richard (2006). *The God Delusion*. London: Bantam Press.
- Eagleton, Terry (2009). *Reason, Faith and Revolution. Reflections on the God debate*. New Haven: Yale University Press.
- Gutowski, Piotr (2012). *Czym jest „nowy ateizm”*. In: *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, (ed.) Marek Słomka. Lublin: Wydawnictwo KUL, 7-45.
- Maclure, Jocelyn, and Charles Taylor (2011). *Secularism and Freedom of Conscience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Habermas, Jürgen (1989). *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Habermas, Jürgen (2003). *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity.
- Harris, Sam (2004). *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York: W. W. Norton & Co.
- Rorty, Richard, and Gianni Vattimo (2005). *The Future of Religion*. Edited by Santiago Zabala. New York: Columbia University Press.
- Sieczkowski, Tomasz (2012). *Nowy Ateizm i jego wróg*. „Hybris” 19 (2012), www.magazynhybris.com, 33-57 (accessed 21 March 2013).
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, Charles (2011a). *Western Secularity*. In *Rethinking Secularism*, eds. Calhoun et al. 2011, 31-53.

- Taylor, Charles (2011b). *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism* In. Judith Butler et al, *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York.
- Wilde, Lawrence (2010). *The Antinomies of Aggressive Atheism*. "Contemporary Political Theory" 9, 266-283.

ABSTRACT

NEW ATHEISM AND SECULARISM

The paper attempts to analyze the theoretical conditions of the possible conflict between the New Atheism and modern secular liberal democracies. After short presentation of a few main components of neoatheistic thinking I concentrate on the notion of secularism as proposed by Charles Taylor. I conclude that by identifying the religion as "the root of all evil" the New Atheists are revealing the unjustifiable lack of judgment, as their aggressive antireligious stance generates rather crises and conflicts than social harmony.

KEYWORDS: New Atheism, Dawkins, Taylor, religion, public sphere, democracy, atheism.

NOWY ATEIZM A SEKULARYZM

ABSTRAKT: Artykuł jest próbą analizy teoretycznych warunków możliwego konfliktu między nowym ateizmem a współczesnymi liberalnymi, świeckimi demokracjami. Po krótkiej prezentacji kilku głównych składników myślenia neoateistycznego koncentruję się na pojęciu sekularyzmu w wersji zaproponowanej przez Charlesa Taylora. Dochodzę do wniosku, że nowi ateści, utożsamiając religię ze „źródłem wszelkiego zła”, wykazują się brakiem rozwagi, ponieważ ich agresywna, antyreligijna postawa generuje raczej kryzysy i konflikty niż społeczną harmonię.

SŁOWA KLUCZOWE: nowy ateizm, Dawkins, Taylor, religia, sfera publiczna, demokracja, ateizm.



MARCIN LESZCZYŃSKI
UNIwersytet Łódzki

RZYM, EUROPA, ŚWIAT – PRAWO RZYMSKIE JAKO *RATIO SCRIPTA*

W zbiorze esejów *Kulturowe wartości Europy* autorzy wielokrotnie wskazują na pochodzenie tego, co nazywają wartościami kulturowymi. Podkreśla się tu różne tradycje, które mają stanowić źródło dla owych wartości, co ma uwidocznnić skomplikowaną genealogię „europejskości”. W wielu miejscach pojawia się następująca triada: Ateny, Rzym i Jerozolima:

Grekom zawdzięcza Europa ducha filozofii, przełom prowadzący do nauki, otwartość sztuki. To skądinąd dziedzictwo, którego przekazanie zawdzięczamy w istotnej mierze średniowiecznemu islamowi. Rzymianom zawdzięcza Europa ustanowienie porządku prawnego, zmysł jedności politycznej i zinstytucjonalizowanej władzy. Jerozolimie wreszcie zawdzięcza Europa Biblię, formującą ją religię i charakterystyczną dla niej wizję relacji między Bogiem a człowiekiem (Huber, 2012, s. 57).

Hans Jonas we wstępie do tego zbioru ponadto dodaje do „zasług” prawa rzymskiego „praktykę i język administracji” (Jonas, 2012, s. 22), którą my, Europejczycy, otrzymaliśmy w spadku od państwa rzymskiego. Powiernikiem tego testamentu był Kościół i prawo kanoniczne.

W poniższym artykule zastanowię się w jakim sensie prawo rzymskie może być uznawane za „(żywą) tradycję” czy „wartość kulturową” (jako całość, bądź w sensie *vehiculum* pewnych wartości), co często podnoszone jest przez romanistów, tak polskich, jak i zagranicznych. Idąc za sugestią Kodrębskiego, że „ten mit prawa rzymskiego stanowi interesujący problem badawczy z dziedziny historii mentalności” (Kodrębski, 1990, s. 215), postaram się podać pewne

motywy, które mogą być użyteczne przy sporządzeniu takiej historii mentalności. Muszę tu podkreślić, że nie jest w moim zamierzeniu, ani w mojej mocy, podważanie sensowności ustaleń romanistów w zakresie badań nad prawem rzymskim w jego historii czy nawet wniosków z działalności komparatystycznej. Zainteresowała mnie przede wszystkim ekstrapolacja pewnych twierdzeń pod względem treści (utożsamianie prawa rzymskiego z prawem natury) i, w konsekwencji, pod względem historycznym czy raczej anachronicznym (konieczność uwzględnienia prawa rzymskiego w budowaniu przyszłego prawa). Przyjrzyjmy się zatem po kolei poszczególnym elementom tej układanki.

Prawo rzymskie jako fundament prawa europejskiego

Wśród prawników, zwłaszcza romanistów i cywilistów (Kuryłowicz, 2011, s. 20) istnieje przekonanie, że prawo rzymskie stanowi fundament (cokolwiek to znaczy w szczegółach) prawa europejskiego. Nie chodzi tu o prawo europejskie w wąskim znaczeniu, czyli o normy prawa wewnętrznego Unii Europejskiej. Określenia „prawo europejskie” będę używał w znaczeniu szerokim, czyli takim, które najczęściej określa się inaczej *ius commune* – prawo powszechne, wspólne krajom europejskim. Prawo europejskie w wąskim sensie, który kojarzymy z Unią Europejską ma mniej więcej podobną relację do *ius commune*, jak inne ustroje prawne państw Europy.

Co to oznacza? Prawo europejskie (*ius commune*) w opinii wielu historyków prawa równoważne jest pewnej tradycji prawnej, tworzy pewną „kulturę prawną” (Kuryłowicz, 2001) czy jest też repozytorium głównych rozwiązań prawnych, wspólnych wszystkim krajom europejskim, chrześcijańskim czy może wreszcie globalną płaszczyzną prawa prywatnego.

Co możemy odnaleźć w prawie rzymskim i jaka może być jego funkcja współcześnie? Odpowiedź na tak postawione pytanie wymaga pewnego wyjaśnienia. Po pierwsze, prawo rzymskie, o którym tu mowa to przede wszystkim pewna wersja prawa rzymskiego, nazywana również prawem klasycznym (Giaro, 2008, s. 21). Wyróżnia się różne okresy w starożytnej historii prawa rzymskiego, natomiast to prawo rzymskie, które obrosło w mit, to pewien wyimek z tej historii. Druga sprawa dotyczy późniejszego „życia” prawa rzymskiego, w którym

wyróżnia się również kilka okresów¹. Dość powiedzieć, że „drugie życie” prawa rzymskiego rozpoczyna się na przełomie XI i XII wieku w Europie wraz z powstaniem uniwersytetów, odkryciem *Digestów*, krystalizacją prawa kanonicznego i jego problematyki². Spadek zainteresowania prawem rzymskim przypada na okres od XVII wieku, kiedy to zaczęły triumfować różne wersje filozofii prawa natury. Badania nad treścią prawa natury w zasadzie zastąpiły badania nad prawem rzymskim i to właśnie ono, prawo natury, przejęło funkcje *ratio scripta* (Borucka-Arctowa, 1957, s. 12).

Kolejny „renesans” prawa rzymskiego przypada na wiek XIX, kiedy dokonano swoistej „kodyfikacji” prawa rzymskiego dzięki działalności niemieckich Pandektystów. W wyniku prac nad prawem rzymskim i dzięki jego uporządkowaniu stworzono podstawę dla kodyfikacji obowiązującego prawa w Niemczech. Zwieńczyło je uchwalenie w 1896 roku BGB (czyli niemieckiego kodeksu cywilnego) i jego wejście w życie cztery lata później. Po tej kodyfikacji zrezygnowano z włączenia historii prawa rzymskiego do nauczania akademickiego prawników – kodeks stanowił zerwanie z dotychczasową tradycją w tym sensie, że wyłączono z pracy prawnika konieczność analizy historycznej. Zainteresowanie prawników powinno ograniczać się tylko do prawa obowiązującego. Jednakże, od niedawna daje się zaobserwować wyraźny powrót zainteresowania prawem rzymskim na europejskich uniwersytetach.

Obecnie wyodrębnia się kilka możliwych funkcji prawa rzymskiego, które mogłoby ono pełnić współcześnie. Tomasz Giaro formułuje trzy postawy wobec tego zagadnienia:

(1) kiedyś istniało prawo wspólne całej Europie i może to stanowić, jako takie, zachętę dla budowniczych nowego *ius commune*, (2) pewna określona treść starego *ius commune* może być nadal inspirująca, (3) pewna treść tej tradycji prawnej musi być pozytywnie naśladowana (Giaro, 2008, s. 23-24)

Oprócz tego, w związku z (2) i (3), podkreśla się, że prawo rzymskie może stanowić *tertium comparationis* (Kuryłowicz, 2001 s. 16) w

¹ Zwięzły i interesujący skrót tej historii przedstawił Tomasz Giaro w *Roman Law Always Dies with a Codification* (Giaro, 2008)

komparatystyce prawniczej, ale również jako „idealnego” prawa. Chodzi wtedy przede wszystkim o to, co nazywa się w prawoznawstwie instytucjami³. W wersji skromniejszej, mówi się, że prawo rzymskie zawiera podstawowe zasady rozumowań prawniczych i argumentacji (Giaro, 2011). Niektórzy widzą w nim nawet skarbnicę wartości etycznych, które ujawniają się, gdy próbuje się z tradycją prawa rzymskiego zerwać (Wołodkiewicz, 2009, s. 98-108; Kuryłowicz, 2001, s. 13-14). Ta ostatnia kwestia jest wyjątkowo kontrowersyjna, choćby dlatego, że prawo rzymskie pozwalało na niewolnictwo. Wybór zatem tych wartości, które akurat uważamy za istotne nie wynika wprost z treści prawa rzymskiego.

Kulturowe wartości Europy a tradycja

Hans Jonas w przywoływanym już *Wprowadzeniu* przedstawia po krótku swoją koncepcję wartości. Odróżnia je od dwóch innych pojęć: norm i pragnień. Normy posiadają treść, w której mogą zawierać się jakieś wartości, jednak charakter norm jest od wartości odmienny. Normy są „restrykcyjne, a wartości atrakcyjne” (Jonas, 2012, s. 14). Fenomenologia wartości przyjmuje, że przywiązanie do wartości musi posiadać element pasywności – wartości nas „chwytają” i to nie my decydujemy o ich przyjęciu. Zakładałoby to bowiem możliwość „zdystansowanego, manipulacyjnego, a nawet eksperymentalnego stosunku do naszych wartości” (Jonas, 2012, s. 13). Ponadto, owe „pochwycenie” nie jest tożsame z uwięzieniem ani ograniczeniem, wartości nadają ton naszym działaniom w sposób, który odbieramy jako głos sumienia. Nie jest to jednocześnie jedynie subiektywny głos. Jonas pragnie wyraźnie oddzielić wartości od pragnień, z którymi mogłyby zostać utożsamione na podstawie powyższego. „Wszak podczas gdy pragnienia zawierają to, co faktycznie upragnione, wartości wyrażają nasze wyobrażenia o tym, czego warto pragnąć” i są one również „silnie nacechowanymi emocjonalnie wyobrażeniami o tym, czego warto pragnąć” (Jonas, 2012, s. 14).

Czym byłyby zatem kulturowe wartości Europy? Jeśli dobrze rozumiem przymiotnik „kulturowy” odnosi problem wartości do

³ Instytucje to pojęcia i konstrukcje prawne, które zawierają jakąś niezbędną treść o danym stosunku prawnym (funkcjonalny związek między normami) i pozwalają na jego określenie.

konkretnej kultury, a nie, na przykład, do ludzkiego gatunku w ogóle. Zakłada to pewną zmienność owych wartości i różnicowanie pomiędzy poszczególnymi kulturami. Wartości, o których mowa, są zatem związane z kulturą Europy. Czy ściśle? Nie, w tym oto sensie, że jeśli są to upragnione wartości, to zrozumiała jest chęć ich uniwersalizacji. Nie zmienia to jednak pewnego ekskluzywnego charakteru tych wartości, czy to pod względem nasilenia czy historycznej genealogii. Z kolei rozmytość terminu „Europa” pozostaje bliżej nieopisana i tak też proponuję ją pozostawić.

Kiedy już wiemy, czym byłyby kulturowe wartości Europy, chciałbym postawić pytanie: czy prawo rzymskie może aspirować do bycia taką wartością? Takie sformułowanie wydaje się chyba dość niezręczne. Do prawa można żywić szacunek ze względu na jakieś wartości, które ono urzeczywistnia. Jednak w przypadku prawa rzymskiego sprawa wyglądałaby inaczej. Ono samo bywa uznawane za wartość samą w sobie, za zwieńczenie dorobku wielu pokoleń prawników i historyków prawa. I jako takie pełnić może różne funkcje, w tym również może być „pomnikiem” myśli i kultury prawnej. Nie oznacza to jednak, że pewne wartości, które można w nim odnaleźć (ochrona własności, wolność obywatelska) mogą być chronione tylko, gdy to odwołujemy się do tego prawa, ani też nie jest konieczny związek genetyczny między tymi wartościami a jakąkolwiek postacią prawa, w tym rzymskiego.

Z drugiej strony, powszechnie mówi się również o pewnej tradycji w prawie, w szczególności o zachodnioeuropejskiej tradycji prawnej. Myśl o trwałym i dość jednorodnym charakterze takiej tradycji lansuje Harold J. Berman w dwóch częściach swego opus magnum *Prawa i rewolucji*. Pierwszy z dwóch wydanych tomów zawiera w podtytule właśnie powyższe sformułowanie: *Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej*. Pomysły Bermiana wydają mi się dość emblematyczne i jednocześnie wyjątkowo zaawansowane filozoficznie w podjętym przez mnie problemie, dlatego omówię poniżej dokładniej jego poglądy.

Berman rozwija swoją myśl dokonując pewnego zabiegu semantycznego, który pozwala mu mówić o ciągłości kultury prawnej w Europie. Czytając *Prawo i rewolucję* łatwo zauważyć można, że prawo, jak przystało na tekst pisany przez prawnika, staje się instytucją żyjącą własnym życiem, mającą kaprysy, dni chwały, żądania, wymogi i wiele innych cech, które przypisujemy raczej istotom żywym. Pomijając tę

rzucającą się w oczy antropomorfizację jako użyteczną metaforykę, która przecież jest również obecna w języku potocznym, trzeba zwrócić uwagę na to, co stoi za tym zabiegiem. Berman słusznie zauważa, że, jeśli zapytać prawnika o to, czym jest prawo, udzieli on odpowiedzi, która nie budzi większych wątpliwości. Powie, że prawo to zbiór obowiązujących norm. Taka odpowiedź jest raczej niesatysfakcjonująca dla kogoś, kto mówiąc „prawo” ma na myśli coś więcej, niż „kodeksy”. Po pierwsze, co zauważa Berman, „zbyt wąski pogląd na prawo uniemożliwia owocne studiowanie go przez specjalistów innych dyscyplin – historyków, politologów, socjologów, filozofów” (Berman, 1995b, s. 13)⁴. Po drugie, wąskie rozumienie prawa uniemożliwia badanie go w szerszym kontekście tak historycznym, jak i narodowym (Berman, 1995b, s. 18, 24). Berman posuwa się nawet do stwierdzenia, że nacjonalizm i nadmierna specjalizacja w obrębie nauk społecznych i historycznych wynika po części właśnie z tak wąskiego rozumienia prawa (Berman, 1995b, s. 14).

Wiadomo już, że prawo nie może być rozumiane wąsko na modłę pozytywistyczną. Zatem, jaka wizja prawa odpowiada postawionemu przez Bermana zadaniu? Prawo w funkcjonowaniu, a nie w kodeksach – to na pewno. Praktyka prawna obejmuje nie tylko normy, ale również instytucje prawne i procedury, wartości, pojęcia oraz sposoby myślenia. Obejmuje to, co nazywa się czasem „postępowaniem prawnym”, a co po niemiecku zwie się *Rechtsverwirklichung*, czyli sprawowanie prawa (Berman, 1995b, s. 18).

Zakres znaczeniowy terminu prawo jest w zasadzie nieograniczony, bo wykracza poza samą regulację. Obejmuje również, jak pisze Berman, prawo wyborcze, negocjowanie umów, wydawanie dokumentów, na których „mocy” przecież Zachód stoi. Ponadto, „praktyka prawa w działaniu to również ludzie je stanowiący, sądzący, negocjujący czy też dokonujący innych czynności prawnych” (Berman, 1995, s. 18).

Oczywiście, z drugiej strony, łatwo jest przystać na opinię (będąc pozytywistą czy konwencjonalistą), że ten, kto stanowi prawo, suweren, jest prawem. Berman sądzi jednak, że stawianie sprawy w ten sposób, to znaczy tworzenie fikcji suwerena, nie pozwala na wyjaśnienie pojęcia

4 Podobną opinię można znaleźć u Jacques'a Le Goffa (1986, s. 23-63).

„prawo”. Wynika to, przynajmniej, z dwóch faktów. Po pierwsze, tworzenie prawa jest ściśle związane z nauczaniem prawa;

z jednej bowiem strony przekazywana wiedza opisuje te instytucje, z drugiej natomiast to, co się o nich mówi w uczonych traktatach, w artykułach i audytoriach, konceptualizuje i systematyzuje je, bez czego nie stanowiłyby spójnego systemu. (...) Prawo zawiera więc w sobie wiedzę o samym sobie (...) (Berman, 1995b, s. 22).

Oprócz „edukacyjnej” dialektyki Berman zwraca uwagę również na skomplikowaną relację historyczności prawa i jego treści. Historia prawa ma charakter względnie niezależny od historii „powszechnej”, pojmowanej potocznie jako zapis relacji dyplomatycznych między rządami poszczególnych krajów:

W rezultacie, by mówić o tradycji prawnej w historii i na Zachodzie, czyli poza konwencjonalnymi granicami państw, należy przyjąć szerokie rozumienie prawa. Trwałość instytucji, nauczania i zasad z egzystencjalnego punktu widzenia jednostki „transcenduje” indywidualną biografię. Niesie to ze sobą dwa skutki. Po pierwsze, można wtedy przyjąć taki punkt widzenia, który umożliwia Bermanowi spojrzenie na prawo w Europie *en bloc*, przynajmniej od XI wieku. Z drugiej strony, Berman może utrzymywać, że chce być gdzieś „poza Marksem i Weberem” (niezależnie od fałszywości tego zestawienia i nie przesądzając, czy mu się to udaje). Szerokie znaczenie prawa to również wiele możliwości użycia tego słowa: od antropomorfizmów przytoczonych wcześniej do pojmowania prawa jako „czynnika” czy raczej „naczynia”, w którym przechować można np. scholastyczne metody godzenia przeciwieństw (Kuttner, 1960).

Prawo ponadto nie należy tylko do sfery idei, polityki, ani też sfery materialnej, stosując tutaj terminologię Marksa. Dla Bermana fakt ten jest świadectwem fałszywości tej dychotomii (Berman, 1995b, s. 645), charakterystyka musi obejmować obydwie ujęcia (Berman, 1995b, s. 646). Prócz tego, Berman wskazuje też na quasi-religijną, „świętą” stronę prawa. Z jednej strony, prawo realizuje się w rytuale, który u źródeł zawsze jest religijny. Niezbędny element teatralności pewnych gestów (Berman, 1974, s. 32), w czasie procesu, czy przy podejmowaniu zobowiązań (na przykład małżeńskich) istnieje nadal w prawie zachodnim, mimo jego sekularyzacji. Prawo w perspektywie sakralnej

wywołuje też pewne emocje, żąda od ludzi, by „ubóstwiali” je, wtedy w rzeczywistości ono działa (Berman, 1974, s. 29, 144). Prawo stanowi też, najogólniej rzecz ujmując, „społeczne uporządkowanie”, porządek (Berman, 1974 s. 24). Potrzeba jego zastosowania pojawia się, gdy, jak mówi, nie trzeba użyć siły, ale nie można odwołać się do przyjaźni, by rozwiązać konflikt (Berman, 1995a, s. 26).

W powyższym ujęciu prawo ma zatem swoją historię. Historię, która podlega *wyrażeniu*. W opinii Bermana można mówić o tym, że przeszłość (prawa) podlega interpretacji, by służyć rozwiązywaniu problemów współcześnie i, na ile to możliwe, w przyszłości. Ciągłość prawa w Europie Zachodniej jest faktem (Berman, 1995b, s. 23). Owa ciągłość zakłada nie tylko istnienie wyraźnej tradycji, w której Berman wyróżnia szereg cech charakterystycznych, ale również umożliwienie *istnienia* takiej tradycji, niezależnie od zachodzących przemian społecznych, nawet o charakterze rewolucyjnym. Rewolucją, która ustaliła, co oznacza „tradycja prawna Zachodu” i samo pojęcie "rewolucja", był tak zwany spór o inwestyturę i prawne skutki, które wyniknęły z tego konfliktu. Wtedy to prawo uzyskało autonomię nieznaną wcześniej, pozycję niezależną od władzy, z możliwością nauczania go w samorządnych uniwersytetach⁵. Sama historia rewolucji papieskiej (*papal revolution*), bo takiego określenia używa Berman, nie będzie tu istotna. To, o czym trzeba powiedzieć, to jakie cechy ciągłości prawa udało się wytworzyć i czym zatem dokładnie jest historyczność prawa.

Autor *Prawa i rewolucji* wymienia dokładnie dziesięć, wedle swojej numeracji, cech tradycji prawnej Zachodu. Skrótowo przedstawia się to w ten sposób:

1. samoistność prawa względem innych typów instytucji,
2. istnienie prawników, którzy z administrowania instytucjami prawnymi uczynili swój zawód,
3. zawodowy charakter prawników podkreśla odrębność dziedziny nauczanej i wykładanej,
4. nauczanie prawa „pozostaje w skomplikowanym, dialektycznym związku z instytucjami prawnymi” (Berman, 1995b, s. 22) –

⁵ Oczywiście chodzi tu o Uniwersytet w Bolonii. Był to jednak szczególnie przypadkowy model organizacji uniwersytetu, którego przeciwieństwem był Uniwersytet w Paryżu (Markowski, 2003, s. 131 i n.).

- (chodzi tu o zjawisko komentowania prawa, np. poprzez pisanie podręczników, które *de facto* stanowią źródło wiedzy o prawie podczas studiów prawniczych),
5. prawo ma przedstawiać zwarty system norm i zasad, które pochodzą z różnych źródeł, różnych jurysdykcji (we współczesnej perspektywie jest to np. problem stosowania prawa Unii Europejskiej); zasady dotyczą również godzenia norm przeciwnych lub częściowo sprzecznych,
 6. wiara w wielowiekową żywotność prawa i jego rozwoju, co jest ściśle związane z zasadą systemowości,
 7. rozwój prawa podlega pewnej wewnętrznej logice, z punktu widzenia *ex post* zmiany w jego obrębie nie są przypadkowe
 8. „konstytucjonalność” prawa względem władzy sprawującej rządu w danym momencie; *rule of law*,
 9. pluralizm jurysdykcji,
 10. prawo zmienia się pod wpływem napięć, których jest powodem, zachowuje jednakże swój nieodmienny charakter, przeciwdziałając rewolucji totalnej.

W ostatnim punkcie widać wyraźnie, że Berman jest poniekąd zwolennikiem koncepcji Kuhna rozwoju nauki w sposób skokowy, jako zmiany „paradygmatu”. Z przyjęciem takiej perspektywy w przypadku prawa wiążą się różne trudności, których Berman jednak częściowo unika. Udaje mu się to dzięki zachowaniu pojęcia ciągłości i dopuszczenia zmian gwałtownych (zerwań). W tej kwestii Berman jest wielkim dłużnikiem, nie zawsze rzetelnie ujawnianym, Eugena Rosenstock-Huessy’ego i jego koncepcji rewolucji (Rosenstock-Huessy, 2013).

Powyższa kwestia jest niezwykle istotna, gdyż Berman wyprowadza z takiego spojrzenia dwa daleko idące wnioski. Pierwszy to kwestia paradygmatycznego, w podwójnym sensie, charakteru wspomnianej rewolucji papieskiej z punktu widzenia prawa średniowiecznego. Berman uważa, że sięgnięcie do prawa rzymskiego, jego ponowne „odkrycie” pozwoliło na wyodrębnienie się prawa w jego współczesnym kształcie. To znaczy, że od tamtej chwili, spełnia ono

powyżej wymienione cechy⁶. Jeśli spełnia też tezę 10, to niedaleko do zrozumienia, na czym polega ta paradygmatyczność. Prawo nie tylko „przeżywało” każdą rewolucję, ale też ją w ogóle umożliwiało i warunkowało jako miejsce, gdzie zbiegają się wszystkie napięcia społeczne; w czasie spokoju prawo działa, jako czynnik jednoczący, jednak ze względu na jego pochodzenie z „góry” i z „dołu”, widać w nim od razu, kiedy prawo wymaga rewolucyjnego „odświeżenia” (Berman, 1995b, s. 646). Rewolucja papieska stała się swoistym modelem dla każdej kolejnej rewolucji: ustanawianie „nowego” za pomocą „przeszłego”.

Uświadomienie sobie tych problemów równoznaczne jest z zaakceptowaniem tezy o historyczności prawa. Chodzi tu o już podnoszony postulat „dodania” kolejnego wymiaru, nie tylko teoretycznego, do badań nad prawem. Historyczność mówi właściwie tylko tyle, że prawo ma *wymiar historyczny*, co jednak wcale nie jest taką oczywistą sprawą. Toulmin podkreśla, że wraz z nastaniem epoki nowożytnej, zaczęto wymagać od filozofii, nauk przyrodniczych i w końcu medycyny oraz prawa, że będą miały charakter pisany, uniwersalny, ogólny i *bezczasowy* (Toulmin, 2005, s. 51-55). Jak sądzę, szkoła historyczna zapewnia właśnie uznanie i badanie aspektu historyczności prawa. Berman odróżnia tę cechę od historycyzmu, który oznacza dla niego naiwne poszukiwanie w przeszłych normach treści możliwych do zastosowania dziś, w przekonaniu, że prawo się *de facto* nie zmienia. Historyczność oznacza zmienność w ramach historii, czyli samo dostrzeżenie faktu, że prawo ma wymiar historyczny musi prowadzić do uwzględnienia tego wymiaru, by zrozumieć istotę prawa czy badać jego treść i sens. Tego rodzaju historyczność była sprawą oczywistą, jak twierdzi Berman, już dla pierwszych glosatorów – to nie dzięki niemieckiej szkole historycznej zaczęto badać historię prawa. Przekonanie o takiej potrzebie istniało zawsze wśród prawników. Zmiany w prawie zdają się, przynajmniej dla potomnych, mieć ukryty *sens* i wewnętrzną *logikę*, a rozwój prawa ma charakter *organiczny*.

⁶ Przynajmniej pierwsze cztery, bo, jak łatwo się domyślić, prawoznawstwo zatraciło świadomość pozostałych cech, co wynika z nadmiernej specjalizacji, formalizmu etc., (Berman, 1995b, s. 51-53).

Współczesność i przyszłość prawa rzymskiego

Debata na temat historii prawa i w szczególności prawa rzymskiego nie jest przebrzmiałym tematem. Dość kuriozalny przykład tej kontrowersji znaleźć można w tekście Giorgio Agambena pod tytułem „*Imperium łacińskie*” kontra *niemieckie supermocarstwo* (Agamben, 2013a). W tekście tym włoski filozof powraca do koncepcji Alexandre’a Kojève’a przedstawionej w dość dziwnym odczycie *Esquisse d'une doctrine de la politique française*. Z komentarza Agambena wynika, że zawarta w tym *Zarysie* doktryna przewidywała powstanie konkurencyjnego wobec Niemiec imperium łacińskiego. Skupiałoby ono tak zwane południe Europy – kraje, które pokrewne są wobec siebie językiem (i tradycją z nim związaną). Agamben rozszerza tę tezę odwołując się do pojęcia formy życia. Forma życia państw takiego imperium jest inna od reszty krajów. Sprowadza się do sloganu użytego w tekście: „Nie będzie Grek żył jak Niemiec”.

Pomijam tu wszystkie zarzuty, którymi zaatakowano Agambena (Kaube, 2013). Są one wielorakie i wskazują przede wszystkim na kłopoty z ustaleniem „południowej” tożsamości. Ponadto, Marta Bucholc słusznie zarzuciła Agambenowi zapatrzenie w przeszłość i poszukiwanie jedynie tam tożsamości dla wspólnoty (Bucholc, 2014). Na ten element chciałbym zwrócić uwagę. W wywiadzie dla Frankfurter Allgemeine Zeitung Agamben (2013b) tłumaczy, że chodziło mu właśnie o pewne elementy tradycji, o których się zapomina, a które są niezbędne do budowania Unii Europejskiej (czy jakiegokolwiek wspólnoty europejskiej). Ta niezbędność zasadza się właśnie na pewnym „materialnym” zakorzenieniu. Obecna polityka Unii oparta jest według Agambena na uwzględnianiu jedynie warunków ekonomicznych i celów gospodarczych. Tymczasem jednym z obszarów, który powinien podlegać rewitalizacji jest również tradycja prawna.

Agamben niewątpliwie ma rację wskazując na kłopoty Unii Europejskiej. Jednak czyni to reprodukcją pewne anachronizmy w imię tradycji. Sam podział na kraje łacińskie przeciwko Niemcom odzwierciedla, między innymi, konflikt pomiędzy romanistami wskazującymi na powszechność prawa rzymskiego w Europie a tymi badaczami, którzy skłaniali się do upatrywania w prawie niemieckim niezależności od prawa rzymskiego. Założenie przy tym o ciągłości takich tradycji, czy to prawnych czy, szerzej, politycznych jest mylące i

najprawdopodobniej błędne, nawet jeśli dobrze działa na wyobraźnię. Ponadto, o ile zwrócenie uwagi na poczucie kryzysu i uznanie go za instrument władzy jest celną uwagą, trudno jednak nie oprzeć się wrażeniu, że tak długotrwały kryzys może być fikcją i ruchy rewolucyjne już zachodzą. Koncepcja Bermana jest pod tym względem niezwykle pouczająca.

Co innego jest jednak nie do przyjęcia. Berman, a wraz z nim różni historycy prawa (czy nawet Agamben), zdają się uważać prawo za rzeczywisty wyraz uniwersalnych – naturalnych – relacji międzyludzkich. Prawo rzymskie znów stało się prawem natury, a właściwie widocznym stało się to, co od początku było jasne: prawa boskie i ludzkie nie są od siebie daleko, a na pewno można ujrzeć to w prawie publicznym z jednej strony i w obrocie prywatnym z drugiej. Jednakże, prawo rzymskie nie jest w stanie pomóc w opisanu przyszłości porządku prawnego w Europie. Po pierwsze, fałszywie kreowane jest na najpewniejsze odwołanie historyczne w badaniach nad prawem. Wynika to z filozoficznego przeświadczenia, że w naukach prawnych istnieje trwała tradycja, którą rozumieć należy jako sloganowe Gadamerowskie przedsady czy też w sposób bardziej wysublimowany, jak czyni to Berman. Trudno jednak powiedzieć z całą pewnością, jakie przeświadczenia miałyby to być. Jeśli uznać za nie figury i pojęcia prawne, które, jak tego chciał choćby Savigny (Böckenförde, 1996, s. 150), niezależne są od sytuacji politycznej i momentu historycznego, to stają się, jak już mówiłem jakąś regulacją uniwersalną, nowym prawem natury o mitycznym początku. A ono może służyć dowolnym celom i w związku z tym przyjmować bardzo różne treści (Borucka-Arctowa, 1957, s. 5-6). Z drugiej strony mogą to być jakieś formy rozumowania praktycznego, które zbliżają się do podstawowych reguł rządzących myśleniem w ogóle. Wtedy odchodzimy znacząco od jednolitej perspektywy prawnej, a powinniśmy włączyć wiele obszarów, które podlegają reżimowi epistemologii, logiki czy filozofii polityki. Wreszcie, o ile konieczność „patrzenia wstecz” jest niezmiennie niezbędna dla zrozumienia teraźniejszości, to „przeżywanie” przeszłości nieuchronnie prowadzi do podziałów (Bucholc, 2013). „Wiedza o niej [przeszłości] to jedno – chęć zamieszkania w niej to drugie. (...) Zamiast odkrywać reguły naszego współżycia, możemy je tworzyć (...)” (Bucholc, 2013). Tworzyć w przekonaniu o ich słuszności, w imię praw człowieka i wolności,

uzgadniając je z mniej lub bardziej odległą przyszłością na tyle, by stały się one zrozumiałe i skuteczne.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben, Giorgio (2013a). „*Imperium łacińskie*” kontra niemieckie supermocarstwo,
<http://www.voxeurop.eu/pl/content/article/3593571-imperium-lacinskie-kontra-niemieckie-supermocarstwo/>
- Agamben, Giorgio (2013b). *Die endlose Krise ist ein Machtinstrument*,
<http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/bilder-und-zeiten/giorgio-agamben-im-gespraech-die-endlose-krise-ist-ein-machtinstrument-12193816.html/>
- Berman, Harold Joseph (1974). *The Interaction of Law and Religion*, Nashville, TN: Abingdon Press.
- Berman Harold Joseph, Greiner William R., Saliba Samir Nicolas (1995a). *The Nature and Functions of Law*, Westbury, NY: The Foundation Press.
- Berman, Harold Joseph, (1995b). *Prawo i rewolucja. Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej*, Warszawa: PWN.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1996). *Szkoła historyczna w nauce prawa i prolem historyczności prawa*, [w:] S. Czerniak, J. Rolewski (red.) *Studia z filozofii niemieckiej. Szkoła Rittera. T. 2*, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Borucka-Arctowa, Maria (1957). *Prawo natury jako ideologia antyfeudalna*. Warszawa: PWN.
- Bucholc, Marta (2014). *Imperium łacińskie*.
<http://www.przeglądpolityczny.pl/arttykul/171/imperium-acinskie-marta-bucholc.html/>
- Giaro, Tomasz (2011). *Rzymskie prawdy prawnicze. Eksperyment myślowy*, [w:] Aurea Praxis Aurea Theoria. Księga Pamiątkowa Ku Czci Profesora Tadeusza Erecińskiego. t. I, Warszawa: LexisNexis.
- Giaro, Tomasz (2008). *Roman Law Always Dies with a Codification*, [w:] A. Dębiński, M. Jońca (red.), *Roman Law and European Culture*, 18.
- Kaube, Jürgen (2013). *Berlusconis Philosoph liebt krude Thesen*.
<http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/geisteswissenschaften/bald-lateineuropa-berlusconis-philosoph-liebt-krude-thesen-12183986-p2.html>

- Kuryłowicz, Marek (2001). *Prawo rzymskie jako fundament europejskiej kultury prawnej*, Zeszyty Prawnicze UKSW, 1.
- Kuttner, Stephen (1960). *Harmony from Dissonance: An Interpretation of Medieval Canon Law*. Latrobe, Penn.: St. Vincent Archabbey Press.
- Le Goff, Jacques (1986). *Histoire medievale et histoire du droit: un dialogue difficile*, [w:] P. Grossi (red.), *Storia sociale e dimensione giuridica*. Milano: Giuffrè Editore.
- Markowski, Mieczysław (2003). *Pierwowzory uniwersytetów*. Olecko: Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej.
- Rosenstock-Huussy, Eugen (2013). *Out of revolution. Autobiography of Western Man*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers.
- Toulmin, Stephen (2005). *Kosmopolis. Ukryty projekt nowoczesności*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Wołodkiewicz, Witold (2009). *Europa i prawo rzymskie. Szkice z historii europejskiej kultury prawnej*. Warszawa: Wolters Kluwer.

ABSTRAKT

RZYM, EUROPA, ŚWIAT – PRAWO RZYMSKIE JAKO *RATIO SCRIPTA*

Wśród historyków prawa istnieje przeświadczenie, że w Europie istnieje dość jednolita tradycja prawna. To przekonanie o jednolitości tradycji wynika z badań nad recepcją prawa rzymskiego przez różne kraje Europy i przyjęcie prawa rzymskiego jako podstawy dla prawa kanonicznego. Prawo rzymskie uważane jest zatem za faktyczny, historyczny fundament różnych porządków prawnych. W tym sensie, prawo rzymskie przejmuje funkcję, przypisywaną mu już w średniowieczu, *ratio scripta*, zbliżoną w treści do funkcji prawa natury. Co więcej, odwoływanie się do jednolitej tradycji prawnej, prowadzić może do wyrażania anachronicznych opinii o sytuacji politycznej w Europie. W artykule stawiam tezę, że prawo rzymskie nie powinno stanowić odpowiedniego punktu odniesienia dla budowania porządku prawnego w Europie, mimo oczywistych powodów, dla których mogłoby nim być.

SŁOWA KLUCZOWE: Berman, prawo rzymskie, historia prawa, *ius commune*, prawo naturalne, Agamben

ROME, EUROPE, WORLD – ROMAN LAW AS THE *RATIO SCRIPTA*

Some legal historians believe that there is a fairly uniform legal tradition in Europe. That conviction is brought about by the research of Roman law's reception in different countries and its function for canon law. Hence, Roman law is considered to be an actual, historical foundations of different legal orders. In that sense, Roman law takes over a function, already attributed to it in Middle Ages, of *ratio scripta*. In content it is similar to natural law. What is more, constant reference to the uniform legal tradition can lead to anachronistic opinions on political situation in Europe. In the article I venture an opinion that Roman law should not be a valid reference point for a construction of legal order in Europe – despite the obvious reasons why it could be.

KEYWORDS: Berman, Roman law, history of law, *ius commune*, natural law, Agamben



WOJCIECH SZYMAŃSKI
UNIwersytet Medyczny w Łodzi

NIEZRÓWNOWAŻENIE W KRYZYSIE

Próba diagnozy

Śledząc europejskie media można odnieść wrażenie, że nadszedł w naszym rejonie świata – ku ucieście jednych, a na zgubę innych – czas zmian. Porządek ideowy, polityczny i ekonomiczny wyznaczony po drugiej wojnie światowej przez plan Schumana zdaje się załamywać. Wskazują na to następstwa ekonomiczne kryzysu z 2008 roku, kryzys humanitarny związany z uchodźcami uciekającymi ze zdestabilizowanych regionów, w których toczony są wojny zastępcze walczących o swoje interesy światowych mocarstw, oraz z obszarów gdzie, z tych czy innych powodów, światowe mocarstwa zdecydowały się nie interweniować.

Chciałbym w niniejszej pracy pokazać, że (wbrew zaprezentowanym poniżej intuicjom samych Europejczyków odnośnie największych zagrożeń stojących przed nami na poziomie całej wspólnoty europejskiej, poszczególnych krajów oraz przed każdym i każdą z nas z osobna) kryzys finansowy jest tylko objawem a nie przyczyną obecnego stanu rzeczy. Korzystając z badań naukowych prowadzonych w celu odnalezienia korelatów deklarowanego poziomu szczęścia/dobrostanu (SWB, Subjective Well-Being), uznawszy je za najskuteczniejszy miernik efektywności polityki danego rządu, chciałbym pokazać alternatywy do obecnie dominujących teorii szczęścia.

Ale zanim przejdziemy do kwestii deklarowanego szczęścia, zobaczymy, co obywatele państw Europy zadeklarowali w najnowszym badaniu Eurobarometru jako powody do zmartwień.

Badania Komisji Europejskiej z lipca roku 2016 pokazują, że zagadnieniami martwiącymi ich najbardziej w skali całej wspólnoty od

jakiegoś już czasu pozostają terroryzm, imigracja oraz kwestie ekonomiczne (EC: Eurobarometer, 2016, ryc. QA5.). Na poziomie krajowym średnio najczęściej zmartwień powodują bezrobocie, imigracja i sytuacja ekonomiczna (terroryzm niepokoi nas coraz bardziej – wzrost o 5 punktów i awans na czwartą pozycję ex aequo z obawami o ochronę zdrowia i osłony społeczne) (EC: Eurobarometer, 2016, ryc. QA3a.). W kontekście lokalnych, krajowych lęków, zróżnicowanie najbardziej niepokojących zagadnień jest, co chyba naturalne na tym poziomie integracji, większe (choćby obywatele większości krajów koncentrują się na bezrobociu i imigracji, możemy zauważyć, że największym zmartwieniem dla Litwinów jest wzrost cen/inflacja, w Irlandii i Luxemburgu są to kwestie mieszkaniowe, a na Łotwie, Węgrzech, w Rumunii i Słowenii najczęściej wymieniane przez respondentów problemy dotyczą kwestii zabezpieczeń zdrowotnych i socjalnych). Przeglądając kolejny wykres (EC: Eurobarometer, 2016, ryc. QA4a.) zauważymy, że wśród zmartwień osobistych dominują kwestie ekonomiczne, z olbrzymią większością obywateli (16/28 krajów) wskazujących wzrost cen/inflację/koszty życia jako zmartwienie numer jeden, z mieszkańcami sześciu krajów wskazującymi obawę o kwestie ubezpieczeń zdrowotnych i społecznych, obywatelami trzech państw z dominującymi obawami o finansową sytuację gospodarstw domowych, oraz po jednym państwie, których mieszkańcy wskazują na bezrobocie i podatki. Dalej możemy dostrzec postępujący kryzys wizerunku UE (EC: Eurobarometer, 2016, ryc. QA9.) z wyraźną tendencją wzrostową ocen negatywnych i spadkiem pozytywnych. Podobny trend daje się także zaobserwować w kontekście postrzegania przyszłości UE (tendencja spadkowa dla „optymistycznych” i wzrostowa dla „pesymistycznych” ocen) (EC: Eurobarometer, 2016, ryc. QA20.).

Pogarszają się także oceny sytuacji gospodarczej krajów obywateli wspólnoty. Dane z 17 krajów (na 28) wykazują spadek ocen kondycji gospodarek narodowych w porównaniu z tymi z jesieni 2015 roku. Najniżej oceniane przez własnych obywateli są gospodarki Grecji (97 negatywnych względem 3 procent pozytywnych ocen) Hiszpanii (8 pozytywnych – 91 negatywnych), Portugalii (10-89), Francji (11-85) i Bułgarii (13-83). Najwyżej plasują się gospodarki Luxemburga (88% pozytywnych ocen i 8% negatywnych), Niemiec (83-14), Malty (80-11), Holandii (78-20) i Danii (77-19) (EC: Eurobarometer, 2016, ryc. QA1a.1.).

Powyższe badania zdają się potwierdzać tezę, że Europa boryka się obecnie przede wszystkim z kryzysem finansowym i migracyjnym.

Nie kwestionując istotności wyżej wymienionych czynników i spostrzeżeń, uważam, że problem może być dużo głębszy. Zacznę od kwestii technicznej. Krótki rzut oka na kwestionariusz wykorzystywany przy najnowszym badaniu¹ pokazuje, że większość pytań ocennych mniej lub bardziej koncentruje się na kwestiach ekonomicznych. W kontekście pytań o problemy stojące przed Unią Europejską, krajem zamieszkania, wspólnotą i poszczególnymi obywatelami padają pytania zamknięte, z szesnastoma możliwymi do zaznaczenia przez osobę ankietowaną polami. Trzynastą z tych pól zawiera hasłowo podane kolejne kwestie (odpowiednio: przestępczość, sytuacja ekonomiczna, wzrost cen, podatki, bezrobocie, terroryzm, mieszkalnictwo, dług rządu, imigracja, zdrowie i ubezpieczenia społeczne, system edukacji, emerytury, środowisko, klimat i kwestie energetyki), jedno pole to miejsce na tzw. odpowiedzi „inne”, kolejne to pole „żadne” a ostatnie „nie wiem”. Osiem z tej trzynastki dotyczy kwestii ekonomicznych (sytuacja ekonomiczna, wzrost cen, podatki, bezrobocie, mieszkalnictwo, dług rządu, ubezpieczenia społeczne i emerytury). Tę tematyczną preferencję widać nawet wyraźniej w pytaniu QA10, gdzie zadaniem ankietera jest dowiedzieć się jakie emocje (w czterostopniowej skali: od bardzo pozytywnych do bardzo negatywnych) wywołują w ankietowanym następujące pojęcia: duże firmy, małe i średnie firmy, wolny handel, protekcyjizm, globalizacja, liberalizacja, konkurencja, związki zawodowe, reformy, usługi publiczne, bezpieczeństwo, solidarność, przedsiębiorczość. Tutaj za związane silnie z ekonomią i gospodarką można uznać dziesięć z trzynastu sugerowanych odpowiedzi (wszystkie poza solidarnością, bezpieczeństwem i reformami, które niekoniecznie należy rozpatrywać w kontekście stricte ekonomicznym).

Czytając wyżej wymieniony kwestionariusz nie sposób oprzeć się wrażeniu, że za takim, a nie innym doborem (bo przecież sposób sformułowania pytania, jak wykazują badania, ma niemały wpływ na

¹ Źródło:

http://isysweb.gesis.org/isysnative/RjpcHRkb2NzXHNob3J0Y3V0LnBkZlxlY19xXFpBNjY5NF9icS5wZGY=/ZA6694_bq.pdf#xml=http://193.175.238.78/isysquery/iri9daa/56/hilite (dostęp: 28.11.2016).

treść odpowiedzi²) sugerowanych kwestii problemowych w kwestionariuszu, stoi ukryte założenie o nadzwyczajnym znaczeniu materialnych aspektów życia Europejczyków. Na stronie głównej Eurobarometru³ znajdziemy informację, że prowadzone od 1973 roku przez Komisję Europejską badania opinii publicznej wspierają przygotowywanie tekstów, proces podejmowania decyzji i ocenę pracy samej komisji. Opis celu badań jest ponadto uzupełniony stwierdzeniem, że skupiają się one na „major topics concerning European citizenship”, czyli głównych tematach dotyczących europejskiego obywatelstwa⁴. Tematy te, według rzeczonoego opisu, to: powiększenie unii, sytuacja społeczna, zdrowie, kultura, technologia informacyjna, środowisko, waluta Euro, obrona i inne⁵. Ta lista wydaje się całkiem zróżnicowana kontekstowo, ale obejmuje ona szerszy przedział czasowy (badania prowadzone od 1973 roku) i nie uwzględnia, że nasze czasy niosą być może nieco inne wyzwania i stawiają przed nami nieco inne cele. Ta wyraźna tendencyjność konstrukcji formularza wydaje mi się problematyczna.

Podejrzewając, że może ona odzwierciedlać oficjalne stanowisko polityczne Komisji, poszukałem kluczowych dla niej wartości i celów. Natrafiłem na listę dziesięciu priorytetów wyznaczonych przez przewodniczącego komisji, Jean-Claude'a Junckera, w 2014 roku, kiedy to objął on to stanowisko⁶. Te priorytety to (kolejność, sądząc po konsekwencji w porządku ich przytaczania, może być nieprzypadkowa):

1. Nowe pobudzenie miejsc pracy, wzrostu gospodarczego i inwestycji.
2. Połączony jednolity rynek cyfrowy.
3. Trwała unia energetyczna i nowoczesna polityka zmian klimatycznych.

² Ciekawe wyniki można znaleźć w literaturze z dziedziny psychologii poznawczej i społecznej. Zob. meta-analizę pt. *Design and use of questionnaires: a review of best practice applicable to surveys of health service staff and patients* (McColl, i in., 2001).

³ http://ec.europa.eu/public_opinion/index_en.htm (dostęp: 29.11.2016).

⁴ Tłumaczenie własne. Wszelkie tłumaczenia ze źródeł anglojęzycznych są mojego autorstwa.

⁵ http://ec.europa.eu/public_opinion/index_en.htm (dostęp: 29.11.2016).

⁶ https://ec.europa.eu/priorities/index_en (dostęp: 29.11.2016). Szerzej opisane w: Bassot, E., Hiller, W. (2016).

4. Głębszy i bardziej sprawiedliwy rynek wewnętrzny ze wzmocnioną bazą przemysłową.
5. Głębsza i bardziej sprawiedliwa unia gospodarcza i monetarna.
6. Rozsądny i zrównoważony układ o wolnym handlu ze Stanami Zjednoczonymi.
7. Obszar sprawiedliwości i praw podstawowych oparty na wzajemnym zaufaniu.
8. Ku nowej polityce migracyjnej.
9. Silniejszy gracz na arenie międzynarodowej.
10. Unia demokratycznej zmiany (Bassot, Hiller, 2016).

Rozpatrywane hasłowo pozwalają zauważyć, że Komisja Europejska, instytucja zajmująca się ustawodawstwem UE, wykonująca jej budżet, egzekwująca jej prawo i realizująca jej politykę, sześć ze swoich dziesięciu priorytetów skoncentrowała na kwestiach materialnych/ekonomicznych (priorytety 1, 2, 3, 4, 5 i 6). Pozostałe cztery zdają się dotyczyć kwestii nie związanych tak silnie z gospodarką⁷.

Być może takie sformułowanie celów działań (a także ich ułożenie, jeśli zasadna jest moja teza o nieprzypadkowym porządku ich prezentacji) nie jest niczym nagannym. W końcu Juncker obejmował swoją funkcję w sześć lat po światowym kryzysie. Przerzucenie środka ciężkości ku kwestiom ekonomicznym widać też kiedy porównać te dziesięć priorytetów z czterema „strategicznymi celami” z roku 2006 – dobrobytem, solidarnością, bezpieczeństwem i polityką zewnętrzną (cyt. za: *The European Commission's Annual Policy Strategy...*, 2005, 3-4.).

Czytając różne analizy aktualnego kryzysu Europy trudno jest przeoczyć komentarze opisujące związek obecnych wydarzeń z kryzysem finansowym z roku 2008. Ta kwestia i ogólny wpływ kryteriów materialnych był już wielokrotnie i szeroko opisywany. Drugi najczęściej wymieniany element obecnych trudności, kryzys migracyjny, też ma przecież wymiar finansowy. Koszty utrzymania szerokich rzesz uchodźców spadające na rozbudowane aparaty państwa opiekuńczego, wsparcie międzynarodowe udzielane przez kraje wspólnoty i wpływ

⁷ W oryginalnym zapisie priorytet siódmy traktuje o „justice” – sprawiedliwości w kontekście raczej prawnym niżli sprawiedliwości społecznej/ekonomicznej (dążenie do osiągnięcia których oczywiście powinno znaleźć swoje odbicie w systemie prawnym, ale w ich przypadku używa się częściej określeń „equality”, lub „equity”). Kontekst działań podjętych w ramach tego priorytetu zdaje się potwierdzać tę intuicję.

pojawienia się często tańszych pracowników na lokalnych rynkach pracy opisują przynajmniej część z jego ekonomicznych następstw.

Niemniej skoncentrowanie się na kwestiach rynkowych i gospodarczych w analizowaniu przyczyn i szukaniu rozwiązań współczesnych problemów wydaje mi się działaniem niedostatecznym. Co więcej, uważam za niebezpieczne zaniedbywanie dobrobytu obywateli rozumianego szerzej niż dostatek zasobów finansowych, a jako zaniedbującą takie potrzeby postrzegam obecną politykę Komisji. Kwestionariusz Eurobarometru może być przydatnym narzędziem w realizowaniu zamierzonych przez organ wykonawczy Unii celów. Otwartym pozostaje pytanie, czy cele te są słuszne i czy realizując je (nawet w najsukuteczniejszy z możliwych sposobów) uda się wyprowadzić wspólnotę na spokojniejsze wody. Dogłębna analiza ekonomicznych następstw działań komisji europejskiej na przestrzeni ostatnich lat wykracza jednak dalece poza ramy tej pracy. Takie zadanie staje się tym trudniejsze, że w następstwie kryzysu spowodowanego przede wszystkim przez instrumenty finansowe stworzone na silnie zderegulowanym rynku amerykańskich instytucji bankowych, zaczęły pojawiać się tu i ówdzie głosy krytykujące zasady, na jakich do niedawna operowała większość rynków tzw. krajów Zachodu. Owo heterodoksyjne podejście do kwestii ekonomicznych tworzy mnogość opisów przyczyn kryzysu i metod radzenia sobie z nim. W tej wzbudzonej na nowo (w obliczu dominującego i do niedawna praktycznie niekwestionowanego paradygmatu wolnorynkowego kapitalizmu, głosy krytyczne podnoszono stosunkowo rzadko) dyskusji odnaleźć można podejście o, w mojej opinii, dużo większej mocy eksplanacyjnej od tych stosowanych dotychczas w głównym nurcie zachodniej debaty politycznej. Ta bowiem tak długo już – począwszy od czasów Chicago Boys, a pewnie i wcześniejszych – wiąże dobro państwa ze wzrostem gospodarczym (fetyszyzacja PKB), zaś dobro obywateli m.in. ze wzrostem średniej płacy w skali kraju i obniżaniem podatków, że pojęcie dobrobytu (polski odpowiednik angielskiego *well-being*) zaczęło funkcjonować w debacie publicznej i codziennych rozmowach głównie w kontekście ekonomicznym. I tak, jak za kwestionariuszem Eurobarometru stały założenia priorytetów Komisji Europejskiej, a za nimi pewne idee dotyczące przyczyn kryzysu, możliwych recept na wyjście z niego i przywrócenia dobrobytu oraz zadowolenia obywateli, tak rządy poszczególnych państw Europy kierują się pewnymi założeniami

względem tego, co i jak należy robić w obliczu narastających trudności na naszym kontynencie. Moim zdaniem, założenia te są częściowo błędne ponieważ wypływają z częściowo błędnych przesłanek. Uważam mianowicie, że kryzysu finansowego i kryzysu uchodźczego, a nawet powrotu fali terroryzmu (z podobną skalą zamachów mieliśmy do czynienia lokalnie w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych dwudziestego wieku) nie należy postrzegać jako przyczyn politycznych zawirowań w Europie, a raczej jako objawy pewnego głębszego zjawiska jakim jest danie wiary określonemu modelowi życia i pewnej wizji człowieczeństwa. Jeśli nie mylę się twierdząc, że polityka jest tylko praktycznym wymiarem, niejako przedłużeniem etyki w tym sensie, że za każdą decyzją polityczną (a właściwie każdą decyzją w ogóle) stoi świadomy lub podświadomy proces rozstrzygnięcia o tym, co jest największym dobrem/najmniejszym złem w danym kontekście, w którym decyzja ta jest podejmowana, to mamy do czynienia przede wszystkim z kryzysem etycznym.

Zanim jednak temat rozwinę, pozwolę sobie na kilka uwag.

Kwestia Celów

Uważam twierdzenie, zgodnie z którym nadrzędnym celem dobrej polityki w skali mikro, makro, w dłuższej i krótszej perspektywie miało być zapewnienie jak najlepszego życia i jak najlepszego poczucia jak największej ilości członków danej wspólnoty za mało kontrowersyjne. Przyglądając się ewolucji i współczesnym strukturom politycznym Europy znajdziemy odzwierciedlenie takiego poglądu w postaci systemów demokratycznych, w których jednostki zarządzane wybierają swoich przedstawicieli w wyborach powszechnych. Patrząc z perspektywy historycznej, możliwość brania aktywnego udziału w stanowieniu prawa i (co najmniej) współtworzenia kierunku działań wspólnoty zdają się być jednym z najsilniej zaznaczonych i najbardziej trwałych wysiłków społecznym podejmowanych przez ludzkość na przestrzeni dziejów. Walka z tyranią, autorytaryzmem, uciskiem jednych grup społecznych przez inne, starania o uzyskanie politycznej autonomii różnych grup jednostek, wysiłki zmierzające do emancypacji klasowej, płciowej, rasowej i innych naznaczają naszą historię od jej zarania.

Wszystkie te wysiłki społeczne i polityczne potraktować można jako emanację w skali makro indywidualnej potrzeby zagwarantowania

szczęśliwego życia sobie i bliskim (w myśl wiekowego już argumentu Arystotelesa o najwyższym dobru, bowiem czy za cel postawimy sobie dobrobyt materialny, wolność polityczną, czy zgodność prawa stanowionego z prawem bożym, to żaden z nich nie zyska raczej powszechnej akceptacji, o ile nie będzie nieść ze sobą obietnicy szczęścia). Choć z punktu widzenia wydajności niewątpliwie atrakcyjniejsze są strategie autokratyczne (jednowładztwo gwarantuje możliwość i władzę do rozdysponowania zasobów i przywilejów w taki sposób, że większość lub wszystkie mogą przypaść dysponentom) i niejednokrotnie wysiłki realizacji wspomnianych wyżej celów zmierzały właśnie do przejęcia sterów państwa (i, co za tym idzie, jego zasobów), to z praktycznego punktu widzenia, jak też uczy nas historia, bardziej stabilne są układy i zachowania możliwie najbardziej konsensualne. Autokracja ma tę jeszcze przewagę nad demokracją, że zdaje się być potencjalnie dużo bardziej sterowna z uwagi na scentralizowanie ośrodka władzy przez przypisanie jej jednej osobie lub stosunkowo niewielkiej grupie osób.

Jeśli przyjąć, że każdy proces decyzyjny poprzedzony jest mniej lub bardziej świadomym rozstrzygnięciem względem tego, co dobre i słuszne, to, przynajmniej w przypadku krótkowzrocznych autokratów, sytuacja podejmowania wyborów politycznych w autokracji mocno nam się upraszcza w porównaniu do podobnych sytuacji w systemach demokratycznych. O ile w przypadku tyranii o tym, co politycznie dobre i słuszne decyduje tyran (co sprawdza się w kontekście wiary w dobrego i wszechwiedzącego boga, w innych zaś niekoniecznie), o tyle w demokracji proces ten wymaga długich procedur negocjacyjnych oraz uzgodnień nierzadko i tak skazanych ostatecznie na zawarcie mało satysfakcjonującego wszystkie strony kompromisu.

Jednak, jak argumentował między innymi Rawles, w obliczu zmienności świata i jego zjawisk rozsądniej jest postawić na system, w którym to w bardzo prawdopodobnym przypadku nie zdobycia przez nas władzy absolutnej i tak będzie nam się żyło w miarę dobrze. Z tego powodu cały ten wysiłek ludzki skierowany na poprawę własnego losu (lub przynajmniej na uniknięcie jego pogorszenia) okrzepł ostatnimi czasy w formie systemu demokratycznego, gdzie funkcjonuje podział władzy (a co za tym idzie i potencjalny podział wszelkiej maści zasobów) i teoretycznie każdemu z członków i członkiń społeczności przysługuje taka czy inna forma wywierania wpływu na kierunek działań ogółu,

którą to drogą może on lub ona dbać o swoje interesy. Jedną z takich form są demokratyczne wybory. Wydaje się mało sporną tezę, że osoby wybierające swoich przedstawicieli kierowały się w swoich decyzjach wizjami najlepszego i najszcześniejszego z możliwych (zapropionowanych przez system w postaci kandydatów, referendów, itd.) życia. Z punktu widzenia wyborców i wyborczyń zadaniem polityków jest takie zarządzanie społecznością, aby życie samych wybierających i bliskich im osób w idealnej sytuacji uległo polepszeniu (a w mniej idealnej by żyło im się po prostu dobrze). Kluczowym jest tutaj szczęście rozumiane jako zadowolenie z życia w kontekście opisowym, autobiograficznym, ale też możliwie największa ilość emocji pozytywnych przy możliwie najmniejszej ilości emocji negatywnych generowanych przez środowisko życia. Wystarczy dać się przekonać, że to, czy owo rozwiązanie do takiego stanu rzeczy się przyczyni. Z punktu widzenia polityków sytuacja jest dużo bardziej skomplikowana.

Jeśli powyższe tezy, jakoby wszelkie decyzje w polityce podejmowane były na gruncie rozstrzygnięć etycznych (celem większe dobro/mniejsze zło), a każdej jednostce szczególnie miłym celem w aksjologii jest szczęście, to głównym celem dobrej i skutecznej polityki rzeczywiście okaże się zapewnienie jednostkom szczęścia. Niestety Europa i poszczególne jej kraje z silnie heterogenicznymi społeczeństwami (pod względem materialnym, ideologicznym, religijnym itd.) mogą mieć kłopot ze znalezieniem skutecznych sposobów zapewnienia swoim obywatelom szczęścia z uwagi na trudności w znalezieniu takiej puli celów, by uszczęśliwienie beneficjentów poszczególnych posunięć nie uderzyło zanaadto w inne grupy. Trudno uwierzyć, by na etapie załamania Europejskiej solidarności w kontekście kłopotów finansowych Grecji, czy choćby kwot dotyczących uchodźców znalazło się jedno technokratycznie narzucone rozwiązanie z rodzaju tych proponowanych przez Komisję Europejską, które spotkałoby się z powszechną akceptacją. Tak, jak kryzys finansowy podkopał zaufanie niektórych do samej idei wolnorynkowego kapitalizmu, tak jego następstwa podkopały w niektórych krajach zaufanie do wybranych przez obywateli rządów i idei zjednoczenia krajów Europy. Zarówno rządy krajowe jak i sama struktura unijna nie były w stanie uchronić mieszkańców przed spadkiem poziomu szczęścia. Co gorsza, część kroków podjętych w ramach radzenia sobie z trudnościami natury finansowej wydaje się mało skuteczną, lub nawet

przeciwnie skuteczna w walce o szczęście mieszkańców naszego kontynentu.

W obliczu tych trudności wydaje mi się interesującym podejście do polityki oparte na założeniach zrównoważonego rozwoju i roli mierzenia poziomu szczęśliwości w celach usprawniania procesu stanowienia polityki.

Summum Bonum

Jeśli bowiem udałoby się ustalić lokalne i globalne korelaty szczęśliwości, a powyższe tezy o motywacjach wyborców i celach polityki są słuszne, to wtedy sztywne, oparte na aksjomatycznych twierdzeniach ortodoksji (komunistycznej, wolnorynkowej, religijnej i każdej innej) strategii działań można by tworzyć w oparciu o rzeczywiste potrzeby członków i członkiń wspólnoty oraz prawdopodobnie skuteczniej walczyć z rzeczywistymi tych członków i członkiń problemami. Jeśli możliwym by było stworzenie systemu badania takich potrzeb i analogicznego systemu ich zaspokajania, zakorzenionego w samych obywatelach i ich poczuciu szczęścia, to stworzyć by można system polityczny wolny od ideologii politycznych, poza jedną – szczęście jest celem samym w sobie i należy do niego dążyć.

Z takim właśnie pomysłem spotkać możemy się w wydawanym cyklicznie od 2012 roku *World Happiness Report* (Helliwell, Layard, Sachs, 2012). Owa najeżona statystykami i przeplatana esejami naukowców i myślicieli praca stawia diagnozę zgoła odmienną od tych, które znaleźć możemy w badaniach statystycznych organu Komisji Europejskiej. Raport ten, tworzony w myśl wskazówek zaprezentowanych w pracy powstałej z inicjatywy Sekretarza Generalnego wspólnoty krajów OECD, opisujących znaczenie i sposób badania szczęścia (OECD, 2013), jest ponadto szerszym źródłem informacji ponieważ zawiera dane z blisko 150 krajów całego świata.

W wersji z roku 2015, w jednym z esejów autorzy dopatrują się źródeł współczesnych problemów w trzech rodzajach redukcjonizmów:

- *Redukcjonizm antropologiczny* – przez pryzmat którego istoty ludzkie postrzegane są jako *homines economici* (zupełnie egoistyczne jednostki) a nie jako jednostki społeczne, których dobrobyt zależy w dużej mierze od jakości relacji społecznych

- *Redukcjonizm korporacyjny* – w ujęciu którego organizacje powinny być niczym nieograniczonymi maksymalistami zysku, wyżej stawiającymi oczekiwania jednej kategorii interesariuszy (udziałowców) nad innymi (klienci, pracownicy, dostawcy, lokalne wspólnoty)
- *Redukcjonizm wartości* – w ramach którego wartość jest wąsko utożsamiana z PKB, nie zaś jako zbiór ekonomicznych, środowiskowych, kulturowych, duchowych i innych relacyjnych dóbr⁸, którymi wspólnota powinna móc się cieszyć (Helliwell, Layard, Sachs, 2015, 133).

Pisząc powyżej o nietrafności opisów i, co za tym idzie, postawionych na ich bazie większości znanych diagnoz, przyczyn oraz zbiorów recept na wyjście z kryzysu, miałem na myśli właśnie takie wąskie, redukjonistyczne postrzeganie dręczących nas problemów. Jeśli uznać, że kryzys ekonomiczny jest źródłem naszych problemów, wtedy należałoby może rzeczywiście pójść za pomysłami Komisji Europejskiej i tworzyć nowe miejsca pracy, pobudzać wzrost gospodarczy i inwestycje, wzmacniać bazę przemysłową, jednoczyć się gospodarczo i monetarnie oraz walczyć o nowe umowy handlowe z partnerami. Jeśli jednak spojrzeć na kryzys finansowy i uchodźczy jako objawy wyżej wymienionych trzech redukjonistycznych tendencji, wtedy drobne, kosmetyczne zmiany kursu w obrębie tego samego paradygmatu, który doprowadził nas do obecnej sytuacji, mogą nie wystarczyć.

Najnowsze wydania *World Happiness Report* wykorzystują dane zebrane z 3000 wywiadów *Gallup World Poll* przeprowadzonych w każdym z ponad 150 krajów całego świata. Główne pytanie zadawane respondentom dotyczy oceny ich życia w skali od 0 do 10 (gdzie 0 oznacza najgorsze możliwe a 10 najlepsze możliwe życie). Zgodnie z zaleceniami dotyczącymi pomiarów oceny własnej dobrostanu⁹ (*SWB*,

⁸ Relacyjne dobra można pokrótce zdefiniować jako dobra niematerialne, które mogą być wytwarzane i konsumowane jedynie w kontekście zbiorowym i które nierozdzielnie związane są ze związkami i zależnościami. Przykładem takiego dobra jest radość doświadczana podczas oglądania meczu piłki nożnej na stadionie, jakościowo tak bardzo różna od doświadczenia tego samego meczu oglądanego samotnie, przed telewizorem.

⁹ Zdecydowałem się używać w tym kontekście terminu „dobrostan”, w mojej ocenie mniej obciążonego materialnymi konotacjami niż pojęcie „dobrobyt”.

Subjective Well-Being) wydanymi przez Sekretarza Generalnego OECD, pytaniu temu towarzyszy szereg pytań dotyczących tak zwanego hedonistycznego aspektu dobrostanu (w przeciwieństwie do wspomnianego wcześniej ocennego aspektu, nazywanego eudajmonistycznym). Tak zbadana ocena dobrostanu konfrontowana jest następnie z sześcioma wymiarami życia takimi jak PKB, przewidywana długość życia w zdrowiu, wsparcie społeczne (rozumiane jako możliwość oparcia się na kogoś w razie kłopotów), zaufanie (rozumiane jako postrzegany brak korupcji we władzach i biznesie), postrzegana wolność do podejmowania życiowych wyborów i hojność (mierzoną na podstawie niedawnych datków). Taka konstrukcja badania umożliwia sprawdzenie, czy kraje preferujące dany zespół aksjomatów etycznych, których odbicie znajdziemy w ich politycznych decyzjach, charakteryzują się należycie wysokim odsetkiem osób deklarujących swoją szczęśliwość.

Możemy na przykład zapytać (jak czyni to w jednym z esejów dołączonych do najnowszego wydania jeden z czempionów zrównoważonego rozwoju Jeffrey D. Sachs (2015)) o trzy obecnie dominujące jego zdaniem teorie dobrostanu – wolność gospodarczą (za którą, jak głoszą niektórzy libertarianie i leseferyści, podążają wszelkie inne wolności), generację bogactwa (*wealth generation*, czyli konsumeryzm) oraz zrównoważony rozwój (rozumiany chociażby jako zaspokajanie potrzeb obecnego pokolenia bez umniejszania szans przyszłych pokoleń na ich zaspokojenie¹⁰).

Zwolennicy poszerzania wolności gospodarczej jako drogi zwiększania dobrostanu społeczeństw posługują się często wskaźnikiem wolności gospodarczej (*IEF* – Index of Economic Freedom) w celu oszacowania wymiaru rzeczowej wolności w danym kraju. Drugie podejście, częściej spotykane u ekonomistów, zakłada, że miarą szczęśliwości danego kraju jest poziom zatrudnienia (im wyższy tym lepiej) i zdolności nabywcze członków danej społeczności. Tutaj często używany jest Globalny indeks konkurencyjności (*GCI*, Global Competitiveness Index) mający ująć zdolność kraju do tworzenia dobrych miejsc pracy i zapewnienia wysokich dochodów dla mieszkańców. Sam autor proponuje jeszcze

¹⁰ Fraza zaczerpnięta z pierwszych kilku zdań tzw. Raportu Brundtland opublikowanego w 1987 i zaprezentowanego na 96 plenarnym spotkaniu Organizacji Narodów Zjednoczonych.

trzeci współczynnik, Indeks Celów Zrównoważonego Rozwoju (*SDGI*, Sustainable Development Goals Index), opisujący stopień, w jakim dany kraj realizuje założenia koncepcji zrównoważonego rozwoju, w tym 17 jej głównych celów.

IEF składa się z 10 subindeksów, które można zgrupować w cztery szerokie kategorie: 1) Rządy prawa (własność prywatna, wolność od korupcji); 2) Rozmiar aparatu rządowego (wolność fiskalna, wydatki rządowe); 3) Wydajność regulacyjna (wolność interesów, wolność pracy, wolność monetarna); oraz 4) Otwartość rynkowa (wolność handlu, wolność inwestycji, wolność finansowa). Za jego powstanie odpowiedzialne są waszyngtońska Fundacja Heritage i magazyn Wall Street Journal.

GCI mierzyć ma globalną konkurencyjność danego kraju, definiowaną przez autorów tego indeksu jako „zestaw instytucji, praw i czynników, wyznaczających poziom produktywności danej gospodarki, determinującej z kolei poziom dobrobytu, który dany kraj może osiągnąć.” Raport Globalnej konkurencyjności, przedstawiający ranking krajów, identyfikuje 114 czynników, które opisują kwestie produktywności. Są one pogrupowane w 12 filarów: instytucje, infrastruktura, środowisko makroekonomiczne, zdrowie i edukacja podstawowa, wyższa edukacja i szkolenia, dobra wydajność rynku, wydajność rynku pracy, rozwój rynku finansowego, gotowość technologiczna, rozmiar rynku, zaawansowanie biznesu i innowacje” (Sachs, 2015). Indeks ten został stworzony przez Światowe Forum Ekonomiczne.

SDGI z kolei, ma za zadanie mierzyć w jakim stopniu dany kraj spełnia każde ze 169 kryteriów promowanych przez Organizację Narodów Zjednoczonych, zamkniętych łącznie w 17 celach głównych (UN, 2015). Te cele to:

1. likwidacja biedy wszędzie i we wszystkich formach.
2. likwidacja głodu, osiągnięcie bezpieczeństwa pokarmowego i poprawa jakości odżywiania a także promocja zrównoważonego rolnictwa.
3. Zapewnienie zdrowego życia i promocja dobrostanu dla osób w każdym wieku.

4. Zapewnienie inkluzyjnej i równościowej wysokiej jakości edukacji oraz promocja szans na uczenie się przez całe życie dla wszystkich.
5. Osiągnięcie równości płci i poprawa sytuacji wszystkich kobiet i dziewczynek.
6. Zapewnienie dostępności i zrównoważonego zarządzania zasobami wodnymi i sanitarnymi dla wszystkich.
7. Zapewnienie dostępności taniej, niezawodnej, zrównoważonej i nowoczesnej energii dla wszystkich.
8. Promowanie zrównoważonego, inkluzyjnego wzrostu gospodarczego, pełnego i produktywnego zatrudnienia i przyzwoitej pracy dla wszystkich.
9. Budowanie odpornej infrastruktury, promowanie inkluzywnego i zrównoważonego uprzemysłowienia i wspieranie innowacji.
10. Zmniejszanie nierówności w obrębie krajów i między nimi.
11. Uczynienie miast i osad ludzkich inkluzywnymi, bezpiecznymi, odpornymi i zrównoważonymi.
12. Zapewnienie zrównoważonych wzorców konsumpcji i produkcji.
13. Podjęcie pilnych kroków w celu zwalczania zmian klimatu i ich następstw.
14. Zachowanie i zrównoważone używanie zasobów oceanów, mórz i innych zasobów wodnych dla zrównoważonego rozwoju.
15. Ochrona, przywracanie i promowanie zrównoważonych ekosystemów planet, zrównoważone zarządzanie lasami, walka z pustynnieniem, powstrzymanie i cofnięcie degradacji gleb oraz powstrzymanie utraty bioróżnorodności.
16. Promowanie pokojowych i inkluzyjnych społeczności, zapewnianie dostępu do sprawiedliwości dla wszystkich i budowanie wydajnych, odpowiedzialnych i inkluzyjnych instytucji na wszystkich poziomach.
17. Wzmocnienie środków wdrażania i pobudzenie Globalnego Partnerstwa na Rzecz Zrównoważonego Rozwoju.

Dwuwymiarowa regresja przeprowadzona przez Sachsa pokazuje, że wśród danych zebranych w ankietach Gallupa odnośnie poziomu deklarowanego dobrostanu, wskaźnik wolności gospodarczej IEF wykazuje niewielką, bo 36% zdolność przewidywania, podczas gdy GCI i SDGI odpowiadają za około 60% wariacji w poziomach dobrostanu. Po skontrolowaniu pod względem konkurencyjności i osiągnięcia celów

zrównoważonego rozwoju, indeks ten traci praktycznie całą moc eksplanacyjną. W następnym kroku Sachs wprowadza do regresji dwie ważne zmienne, mające silny wpływ na deklarowany poziom szczęścia – dochód narodowy per capita i poziom zatrudnienia. Okazuje się, że w tym przypadku indeks konkurencyjności traci moc eksplanacyjną a SDGI ją zachowuje.

Badania zdają się zatem sugerować, że nowoczesne, wielowymiarowe i holistyczne instrumenty badawcze w rodzaju Indeksu Celów Zrównoważonego Rozwoju (znajdujące również swój odpowiednik w ekologii integralnej, opisanej w niedawno wydanej encyklice papieskiej *Laudato si*) oraz stopień ich wdrażania w wymiarze praktycznym, jakim jest polityka, wydatnie przyczyniają się do zwiększenia poziomu szczęśliwości obywateli kraju, w którym są praktykowane. Czy można chcieć czegoś więcej?

Moim celem w tej pracy było pokazanie alternatywy i próba innego spojrzenia na obecny kryzys. Wydaje mi się (a może chciałbym wierzyć), że podejmowane przez większość europejskich krajów próby przywrócenia sprawności systemowi politycznemu, opartemu na niezbyt skutecznej w niesieniu dobrobytu obywatelom aksjologii, są skazane przynajmniej w najbliższej perspektywie czasowej na porażkę. W obliczu destrukcyjnej dla środowiska oraz społeczeństw gospodarki zasobami, ufundowanej w sferze wartości na trzech zaprezentowanych powyżej redukcjonizmach, można mieć tylko nadzieję, że być może ten trudny czas zaowocuje zmianą podejścia do celów, jakie powinny przyświecać działaniom polityków na różnych poziomach rządów w Europie. Obecny kryzys może być znakiem, że nadszedł na to czas.

BIBLIOGRAFIA

- (2005), *The European Commission's Annual Policy Strategy for 2006; Third Report of Session 2005-06; Report, Together with Formal Minutes*. London: Stationery Office Ltd.
- Bassot, E., Hiller, W. (2016), *Juncker Commission's Ten Priorities*, Bruksela: Members' Research Service. [http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/IDAN/2016/582049/EPRS_IDA\(2016\)582049_EN.pdf](http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/IDAN/2016/582049/EPRS_IDA(2016)582049_EN.pdf) (dostęp: 28.11.2016).
- EC: Eurobarometer (2016), *European Commission: Eurobarometer 85, May-July 2016*. Bruksela: TNS OPINION & SOCIAL. <http://ec.europa.eu/COMMFrontOffice/publicopinion/index.cfm/Survey/getSurveyDetail/instruments/STANDARD/surveyKy/2130> (dostęp: 28.11.2016).
- McColl, E., Jacobi, A., Thomas, L., Soutter, J., Bamford, C., Steen, N., Thomas, R., Harvey, E., Garrat, A., Bond, J. (2001), Design and Use of Questionnaires: a Review of Best Practice Applicable to Surveys of Health Service Staff and Patients. [w:] "Health Technology Assessment 2001, Vol. 5: No. 31. https://www.researchgate.net/profile/Lois_Thomas/publication/11550481_Design_and_use_of_questionnaires_a_review_of_best_practice_applicable_to_surveys_of_Health_Service_staff_and_patients/links/00b7d52df7cdf18db6000000.pdf (dostęp: 29.11.2016).
- OECD (2013), OECD Guidelines on Measuring Subjective Well-being, OECD Publishing. <http://dx.doi.org/10.1787/9789264191655-en> (dostęp: 29.11.2016)
- UN (2015), Draft Outcome Document of the United Nations Summit for the Adoption of the post-2015 Development Agenda. http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/69/L.85&Lang=E (dostęp: 28.11.2016).

ABSTRAKT

NIEZRÓWNOWAŻENIE W KRYZYSIE

W czasach kryzysu Europy nadmierne koncentrowanie się na kwestiach rynkowych i gospodarczych w analizowaniu przyczyn i szukaniu rozwiązań współczesnych problemów wydaje mi się działaniem niedostatecznym. Co więcej, uważam za niebezpieczne zaniedbywanie dobrobytu obywateli rozumianego szerzej niż dostatek zasobów finansowych. W niniejszej pracy, korzystając z badań naukowych prowadzonych w celu odnalezienia korelatów deklarowanego poziomu szczęścia/dobrostanu (SWB, Subjective Well-Being), uznawszy je za najtrafniejszy miernik skuteczności polityki danego rządu, chciałbym pokazać alternatywne do najbardziej obecnie rozpowszechnionych teorii szczęścia. W pracy przedstawiam porównanie dwóch dominujących ostatnimi czasy współczynników, używanych w mierzeniu sukcesu danej polityki (IEF - Index of Economic Freedom oraz *GCI*, Global Competitiveness Index) ze stosunkowo niedawno stworzonym trzecim (*SDGI*, Sustainable Development Goals Index), prezentując badania wykazujące najwyższą moc tego ostatniego w przewidywaniu poziomu dobrostanu jednostek.

Jeśli wyniki tych badań można uznać za poprawne, oznacza to, że obecne, uważane przez niektórych za nader redukcjonistyczne, podejście do kwestii poprawy losu obywateli jest mylne i należy przynajmniej rozważyć inną drogę. Jedną z propozycji „innej drogi” przedstawiam w skrócie w formie opisu celów paradygmatu zrównoważonego rozwoju.

SŁOWA KLUCZOWE: zrównoważony rozwój, szczęście, polityka europejska, kryzys europejski

DISEQUILIBRIUM OF CRISIS

In the time of the European crisis, I find actions motivated by excessive attention paid to the financial and economic matters in analysing its reasons and the search for ways of amending it largely insufficient. Moreover, I believe it is dangerous to neglect the well-being of citizens understood more broadly than just a deficit of financial resources. In this paper, basing on research into finding correlates of subjective well-being of individuals, believing that they are the most effective measure of the quality of policies of any given government, I want to show an alternative approach to the current mainstream theories of happiness. I present a

comparison of two dominant indexes used for measuring the quality of governance (IEF - Index of Economic Freedom and *GCI*, Global Competitiveness Index) and juxtapose them with the relatively recently created third index (*SDGI*, Sustainable Development Goals Index), citing results suggesting a higher explanatory power of the latter in predicting the well-being of individuals.

If those results are correct, it seems that the contemporary, deemed by some to be overly reductionist, approach to improving the well-being of individuals is wrong and a different attitude should at least be considered. One of the „different attitudes” is presented in short in the form of a list of goals within the paradigm of sustainable development.

KEYWORDS: sustainable development, happiness, European politics, European crisis



DAWID MISZTAL
UNIwersytet Łódzki

TRANSHUMANIZM POLITYCZNY – PRZYSZŁOŚĆ BEZ KRYZYSU?

*– Kryzys polega dokładnie na tym, że
stare umiera, a nowe nie może się
narodzić –*

Antonio Gramsci

1. Wprowadzenie

Ostatnie kilka lat było dla transhumanizmu czasem szczególnym. Definiowany dotychczas jako „filozofia życia, ruch intelektualny i kulturowy oraz obszar badań” (More, 2013, s. 21.) transhumanizm doczekał się reprezentacji politycznej. Właściwie zyskał ją już około 2014 roku, kiedy to w przeświadczeniu, że inicjatywy promujące idee transhumanizmu potrzebują jednorodnej, politycznej platformy, powołano w USA do życia Partię Transhumanistyczną (*Transhumanist Party*) (Twyman). Dwa lata później działania tego nowego ugrupowania przestały ograniczać się do budowy organizacyjnych struktur oraz pozyskiwania i mobilizowania zwolenników. Transhumaniści podjęli próbę zaistnienia w politycznym mainstreamie, wystawiając w wyborach prezydenckich swojego kandydata, Zoltana Istvana. W kampanii prezydenckiej ostatecznie zwyciężył w Donald Trump, a Istvan, jak można się było spodziewać, podzielił los kilku innych egzotycznych kandydatów, których medialna rozpoznawalność, poparcie społeczne, a przede wszystkim zaplecze polityczne i finansowe już w punkcie wyjścia zredukowały do roli politycznego planktonu. Nie oznacza to jednak, że jego start w wyborach należy postrzegać jedynie w kategoriach niepoważnego happeningu. Co prawda, w ramach swojej kampanii Istvan podróżował stylizowanym na wielką trumnę tzw. autobusem

nieśmiertelności (*Immortality Bus*), promując swoją kandydaturę za pomocą hasła wyborczego „głosuj na mnie i żyj wiecznie” (*Vote for Me and Live Forever*), jednak mimo tych osobliwych narzędzi marketingu politycznego, nie można go chyba posądzać o całkowity brak politycznego realizmu. W jednym z wywiadów Istvan przyznaje, że prawdziwym zamysłem jego kandydatury nie było wyniesienie go na urząd prezydenta, bo ten cel w obecnych realiach był po prostu nieosiągalny – chodziło raczej o promowanie transhumanizmu oraz upowszechnianie wiedzy o jego ideach (Neff) i politycznych postulatach, z których naczelnym – jak podkreśla w kolejnym wywiadzie – jest „wysunięcie nauki, zdrowia i technologii na czoło amerykańskiej polityki” (Iordache). W tym celu, podczas swojej kampanii Istvan m.in. dostarczył na Kapitol Transhumanistyczną Kartę Praw (*Transhumanist Bill of Rights*)¹.

W Europie tego rodzaju działania póki co wydają się zakrojone na mniejszą skalę. Wrażenie, że polityczna agenda transhumanizmu realizowana jest – jeśli nie wyłącznie, to przede wszystkim – po drugiej stronie Atlantyku, może być jednak mylące. W tym samym roku, w którym założono Transhumanist Party w USA, jej odpowiedniczki powstały także w paru innych krajach (m.in. w Wielkiej Brytanii), zaś w kilku kolejnych (m.in. w Austrii i Niemczech) podjęto inicjatywy na rzecz ich stworzenia, wpisując się zarazem w projekt swego rodzaju „transhumanistycznej międzynarodówki” – Globalnej Partii Transhumanistycznej (*Transhumanist Party Global*) (Benedikter, Siepmann, McIntosh)². Rosnąca aktywność tych organizacji oraz fakt, że stawiają one sobie za cel zmianę politycznej, społecznej i ekonomicznej rzeczywistości, skłaniają do bliższego przyjrzenia się propozycjom transhumanistów. W tym celu w niniejszym artykule naszkicowana zostanie najpierw ogólna polityczna charakterystyka transhumanizmu. Następnie wyróżnione i przybliżone zostaną dwie orientacje, które dominują w politycznym krajobrazie tego ruchu. Pozwoli to na ukazanie w kolejnym kroku funkcjonowania pojęcia kryzysu w retoryce i

¹ Pełną treść Transhumanistycznej Karty Praw znaleźć można na stronie: <http://www.transhumanistparty.org/TranshumanistBillOfRights.html>

² Informacje o projekcie Globalnej Partii Transhumanistycznej znaleźć można na stronie: <https://sites.google.com/site/transhumanistpartyglobal/>. Można się z nich m.in. dowiedzieć, że także polscy transhumaniści mają swoją partię.

postulatach politycznych transhumanizmu, oraz umożliwi odpowiedź na pytanie o atrakcyjność proponowanych rozwiązań.

2. Krajobraz polityczny transhumanizmu

Zdaniem przynajmniej niektórych ze swoich przedstawicieli, w perspektywie historycznej transhumanizm był przez większy czas swojego istnienia ruchem faktycznie apolitycznym (Twyman). Zwłaszcza w początkowym okresie, niewielu transhumanistów podejmowało pogłębioną refleksję na temat problemów złożonej rzeczywistości społecznej, zarówno w jej współczesnym kształcie, jak i w postaci, którą miałyby ona zyskać po urzeczywistnieniu technoutopijnych wizji (Hughes, 2014, s. 137). Nie oznacza to jednak oczywiście, że w obrębie transhumanizmu nie występowały jakiegokolwiek polityczne zainteresowania czy poglądy. Zaznaczają się one chociażby w rozwijanych już w połowie lat 60. XX wieku futurystycznych spekulacjach Ferejduna Esfandijarięgo, występującego pod zmienionym nazwiskiem FM-2030 i uznawanego za jednego z pierwszych antycypatorów najbardziej współczesnych wersji transhumanizmu. Co prawda, nękające ludzkość problemy, domagające się najrychlejszego rozwiązania, nie są według niego ze swej istoty społeczne, ekonomiczne ani polityczne (Ranisch & Sorgner, s. 10). Mimo to, proponuje on jednak rodzaj politycznej utopii, w której daleko posunięte reformy społeczne, połączone z automatyzacją oraz możliwością korzystania przez jednostki z transhumanistycznych modyfikacji, mają doprowadzić do wykształcenia się zupełnie nowych stosunków społecznych, ekonomicznych i politycznych właśnie. Miałyby one wykraczać zarówno poza paradygmat kapitalistyczny, jak i socjalistyczny, zaś demokrację przedstawicielską i rządy autorytarne zastąpiłyby elektroniczną demokracją bezpośrednią (Hughes, 2012, s. 762.).

Te rewolucyjne propozycje nie stanowią wyjątku. Tak naprawdę wątki polityczne są w transhumanizmie stale obecne, występując także w jego wcześniejszych, historycznych antycypacjach. Jeśli nawet w danym wypadku polityczny kontekst nie jest przywoływany *expressis verbis*, to odsyłają do niego z pewnością konsekwencje wizji rozwijanych przez transhumanistycznych autorów.

Dzieje się tak przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, wynika to z przyjętej definicji transhumanizmu. W świetle ogólnych

charakterystyk tego ruchu, jawi się on zazwyczaj jako kontynuacja ideałów humanizmu i oświecenia, czy też twórcze rozwinięcie ich programów (Bostrom, 2005, s. 202.). Transhumanizm ma być „oświeceniem na sterydach”, łącząc odwieczne pragnienie człowieka do przekraczania własnych ograniczeń z takimi oświeceniowymi ideałami, jak przekonanie o wartości naukowego poznania, racjonalizm oraz wolność jednostki (Hughes, 2014, s. 133). Obraz ten uzupełniają te nurty transhumanizmu, które nie stronią od treści religijnych, akcentując podobieństwo, zbieżność czy wręcz ciągłość między transhumanistycznymi celami a religijnymi wizjami zbawienia (Hughes, 2007, *passim*). Wszystkie te narracje zawierają jeden z kluczowych dla transhumanizmu wątków, mianowicie ideę tak lub inaczej pojętej, głębokiej transformacji istoty ludzkiej. Zapowiedzi i postulaty ulepszenia człowieka łączą się w nich jednak także z obietnicami równie radykalnych przekształceń społecznych. Nawiązując do tych tradycji (tj. oświecenia i humanizmu z jednej, oraz religijnych wizji zbawienia z drugiej strony), transhumanizm przejmuje i rozwija oba te wątki: modyfikację jednostek i transformację społeczną. W konsekwencji jego zwolennicy włączają do zestawu głoszonych przez siebie poglądów także te polityczne.

Po drugie, mniej lub bardziej jawna obecność rozmaitych politycznych stanowisk w transhumanistycznym dyskursie wyrasta ze świadomości jego uczestników, że ich ustalenia, nadzieje i postulaty dotyczące przyszłości mają polityczne konsekwencje, oraz że ich ewentualna realizacja jest w wysokim stopniu zależna od aktualnych realiów politycznych, jako że może być spowalniana, a nawet całkowicie zahamowana przez opcje ideologiczne, które obecnie dominują na scenie politycznej (Twyman).

Ta przypisywana całemu ruchowi świadomość nie powinna jednak przysłaniać jego ogromnego zróżnicowania. Mylące są proponowane przez niektórych autorów charakterystyki (Zob. np. Lilley, s. 22.), w świetle których polityczna orientacja całościowo ujmowanego transhumanizmu okazuje się jednorodna i zaskakująco umiarkowana. Z pewnością nie wszystkich transhumanistów da się określić jako pozytywnie nastawionych do współczesnego systemu społecznego, czy np. jako zwolenników jakiejś wizji państwa opiekuńczego (Por. np. Wood). Polityczny portret transhumanizmu, w którym nie mieszczą się nie tylko jego radykalne, ale nawet reformatorskie odmiany jest po

prostu portretem fałszywym. Skalę tego zróżnicowania uzmysłowić może ponowne nawiązanie do oświecenia jako jednego ze źródeł transhumanistycznych ideałów. Różne interpretacje i rozwinięcia oświeceniowych idei doprowadziły przecież do powstania niezwykle szerokiego wachlarza ideologii: „od anarchizmu, liberalizmu, czy socjaldemokracji, do marksizmu-leninizmu, i faszystów; od narracji postępu po ich ponowoczesne antytezy” (Hughes, 2012, s. 760.). Postulaty transhumanizmu mogą przy tym wchodzić w fuzję z większością z tych politycznych ideologii, jeśli nie ze wszystkimi (Hughes, 2004, s. 175.). Stąd też, choć James Hughes, jedna z wiodących postaci ruchu transhumanistycznego, stwierdza, że przeważająca większość transhumanistów to zagorzali obrońcy liberalnej demokracji, równości wobec prawa oraz swobód obywatelskich (Hughes, 2010, akapit 11.), to w innym miejscu nie waha się też dodać, że można „wierzyć w nieomylność *Biblii*, być fanatycznym nacionalistą, przeciwnikiem homoseksualizmu i aborcji, a zarazem z entuzjazmem popierać nasze prawo do wykorzystywania technologii ulepszających człowieka” (cyt. za: Hellekin).

Zwolenników tak egzotycznych światopoglądowych kolaży jest zapewne stosunkowo niewiele. Niemniej podkreślanie otwartości transhumanizmu na rozmaite polityczne opcje wskazuje na niezwykle ideową pojemność i elastyczność ruchu. Pozwala ona pomieścić w jego ramach niezwykle szeroki wachlarz światopoglądowych propozycji, poczynając od anarcho-kapitalizmu wraz z bliskim mu i skoncentrowanym na indywidualizmie oraz wolności jednostki extropianizmem i technoutopijnym libertarianizmem, przez bardziej umiarkowane stanowiska, jak bioliberalizm czy transhumanizm socjaldemokratyczny, wreszcie po nieco katastroficzny w swej wymowie singulitarianizm (Hughes, 2012, s. 758). Tradycyjny podział sceny politycznej na jej prawą oraz lewą stronę tylko z grubsza opisuje tę elastyczność, a jej szczególnie interesującym przejawem jest dość dwuznaczny stosunek do idei politycznych o religijnym rodowodzie. Z jednej strony transhumanizm chce być postrzegany jako obstająca przy naukowym racjonalizmie kontynuacja świeckich idei oświecenia, z drugiej uznaje swoje wielorakie zadłużenie wobec narracji religijnych, a oficjalne organizacje transhumanistyczne zawierają strategiczne sojusze

z przychylnymi im organizacjami i instytucjami religijnymi³. W konsekwencji, wspomniana pojemność i elastyczność przesądzają o tym, że w najbardziej ogólnym ujęciu polityczne oblicze transhumanizmu ujawnia mnogość stanowisk, dla których właściwie jedynym wspólnym mianownikiem jest zgoda co do głównego transhumanistycznego postulatu, czyli co do możliwości oraz potrzeby wykorzystania technologii⁴ do modyfikacji optymalizujących kondycję istot ludzkich (Twyman).

Transhumaniści mówią zatem jednym głosem o rozwijaniu technologii służących wydłużaniu życia i poprawie jego jakości, terapiach wzmacniających ludzkie możliwości poznawcze, oraz o technologicznie wspomaganej reprodukcji. Są również jednogłośni co do konieczności zapewnienia jednostkom swobodnego dostępu do tych technologii oraz zabezpieczenia możliwości korzystania z nich na zasadzie wolnego wyboru. Ich stanowiska różnią się jednak znacznie pod względem zakresu i pożądaných kierunków tych optymalizacji, sposobów ich przeprowadzania, przewidywanych konsekwencji oraz realiów społecznych, politycznych i ekonomicznych w jakich miałyby

³ Szerzej kwestię tę omawiam w pracy *Religijne aspekty transhumanizmu*, [w:] Sieczkowski, T., Grabarczyk P., red. (2017). *Granice sacrum. Wymiary religijności w myśli współczesnej*, Łódź: Wydawnictwo UŁ, ss. 135-156. Zobacz też: Hughes, J. (2007). *The Compatibility of Religious and Transhumanist Views...*, op. cit.; Cole-Turner, R. ed. (2011). *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. Washington, DC: Georgetown University Press; Waters, B. (2006). *From Human to Posthuman. Christian Theology and Technology in a Postmodern World*. Burlington: Ashgate Publishing Company; Ilicki, R. (2011). *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, s. 149-153.

⁴ Pojęcie technologii rozumiane jest w transhumanistycznym dyskursie niezwykle szeroko. Obejmuje ono z jednej strony narzędzia, z którymi wiąże się nadzieję na zmianę zachowań i emocji oraz poprawę możliwości poznawczych istot ludzkich. Transhumaniści zaliczają do nich np. inżynierię genetyczną, diagnostykę prenatalną, zapłodnienie in vitro, klonowanie, terapie z wykorzystaniem komórek macierzystych, nanotechnologię, transplantologię i implantologię, czy technologie wydłużające życie i przeciwdziałające procesom starzenia się. Z drugiej strony, za rodzaj technologii uznaje się również sztuczną inteligencję, ogół działań, mających zmierzać do kolonizacji innych planet, a także projekty systemów ekonomiczno-politycznych, instytucje służące rozwojowi społecznemu i kulturowemu, wreszcie narzędzia kształtujące umiejętności i kompetencje społeczne oraz interpersonalne (Zob. Bostrom, 2003, s. 3-4).

być dokonywane (Hughes, 2014, s. 139). Dla jednych transhumanistów projekt przekroczenia biologicznych uwarunkowań człowieka oznacza jedynie stopniową eliminację najbardziej dojmujących aspektów naszej egzystencji (starzenie się, choroby, upośledzenie). Inni z kolei przewidują raczej całkowite porzucenie cielesności, redukując istotę ludzką do bezcielesnego układu informacji, który może zostać przetransferowany na inny od ludzkiego ciała nośnik materialny. Dla części zwolenników ruchu realizacja głównego transhumanistycznego postulatu możliwa jest w aktualnych warunkach demokracji liberalnej oraz gospodarki wolnorynkowej – wymaga jedynie odpowiednich działań propagujących, zapewnienia finansowania, neutralizacji przeszkód (np. kulturowo motywowanego sprzeciwu wobec modyfikowania istot ludzkich, czy też prób ingerencji państwa w reguły wolnego rynku). Inni uważają natomiast, że urzeczywistnienie idei transhumanizmu należy powiązać z mniej lub bardziej głęboką modyfikacją systemu polityczno-gospodarczego. Propozycje tych ostatnich obejmują przy tym - jak zostało to już zasygnalizowane – zarówno radykalne projekty libertariańskie (Wood; Hughes, 2004, s. 166), rozliczne odmiany anarchizmu (np. *market anarchism*) (Ingdahl, 2015), czy wreszcie programy stworzenia socjaldemokratycznej odmiany transhumanizmu (Hughes, 2004, *passim*).

Powtórzmy, że ta mnogość propozycji niedwuznacznie dowodzi, iż nie można mówić o jednolitym, ustalonym oraz wspólnym, albo powszechnym stanowisku politycznym transhumanizmu, czy też o jednej, transhumanistycznej polityce. Wypracowanie takiego stanowiska może co najwyżej – jak proponują niektórzy – stać się dla zwolenników tego ruchu zadaniem na najbliższe lata (Wood).

Taki stan rzeczy naraża niestety wszelkie próby bliższego przyjrzenia się politycznemu wymiarowi transhumanizmu na ryzyko bezcelowego mnożenia światopoglądowych etykietek. Aby go uniknąć, konieczne jest przyjęcie w dalszych analizach jakiejś porządkującej optyki. Nawiążę w tym celu do ustaleń Hughes'a, ujmując zarysowane powyżej rozbieżności na ekonomicznej i kulturowej płaszczyźnie politycznego dyskursu, i sprowadzając je tym samym do różnorodnych kombinacji gospodarczego i kulturowego konserwatyzmu z jednej strony, oraz progresywizmu z drugiej (2004). Zabieg ten pozwala uporządkować polityczny krajobraz transhumanizmu, redukując właściwą mu różnorodność stanowisk do dwóch dominujących

orientacji: transhumanizmu (socjal)demokratycznego (technoprogresywizmu) i transhumanizmu libertariańskiego (technolibertarianizmu)⁵. Zacznę od przybliżenia tego drugiego.

2.1 Technolibertarianizm

Jak sama nazwa wskazuje, technolibertarianizm łączy technologiczny optymizm z ekonomicznymi i politycznymi postulatami libertarianizmu. Tak jak ten ostatni, znajduje więc swoje teoretyczne podstawy m.in. w wywodzonej od Johna Locke'a tradycji rozumienia wolności jako nieograniczonego „rozporządzania swoim majątkiem i sobą”, prawa do owoców własnej pracy oraz dobrowolnego zawierania umów, „bez zależności od woli innego człowieka” (Locke, II, s. 165). Zdaniem zwolenników technolibertarianizmu, zatrzymanie transhumanistycznej rewolucji byłoby zamachem na tak właśnie interpretowaną wolność. Innymi słowy, są oni przekonani, że w celu jej zabezpieczenia oraz zagwarantowania korzystania z niej w możliwie największym stopniu, można i należy rozwijać, a następnie wykorzystywać nowe technologie. O ile tylko nie przynosi to szkody innym, każda jednostka winna mieć prawo do swobodnego wykorzystywania nowych odkryć nauki oraz technologicznych zdobyczy w celu realizacji swojej osobistej wizji dobrego życia. Jest to jednak, ich zdaniem, możliwe i pożądane wyłącznie w warunkach nieskrępowanej regulacjami gospodarki wolnorynkowej. Tylko gra wolnego rynku, w której jednostki uczestniczą dobrowolnie realizując swoje osobiste interesy, może bowiem zagwarantować zarówno najbardziej dynamiczne tempo technologicznego postępu, najbardziej pożądany jego kierunek, jak i najbardziej sprawiedliwy dostęp do jego owoców. Stąd też, nawiązując do takich teoretyków, jak Nozick, von Hayek czy Friedman, technolibertarianie forsują radykalną, anarcho-kapitalistyczną wizję stosunków społecznych (Hughes, 2014, s. 140). Znaczenie wszelkich form kolektywnej współpracy jest w tych propozycjach konsekwentnie pomniejszane. Dotyczy to zwłaszcza pozytywnych aspektów funkcjonowania państwa, któremu odmawia się prerogatyw pozwalających ingerować w decyzje obywateli. W

⁵ Obok technoprogresywizmu i technolibertarianizmu, w swojej rekonstrukcji politycznego kontekstu transhumanizmu, Hughes wyróżnia jeszcze lewicowy i prawicowy luddyzm (2004). Ponieważ jednak oba te konserwatywne stanowiska w istocie stanowią opozycję wobec transhumanizmu, a nie jego część, pomijam je tutaj.

szczegółności państwo nie ma prawa ograniczać wolnego wyboru jednostek w kwestii korzystania z technologicznych narzędzi automodyfikacji, takich jak terapie zapobiegające starzeniu się, stosowanie środków farmakologicznych oraz innych technologii celem poprawy możliwości aparatu zmysłowego i zdolności intelektualnych (tzw. wzmocnienie poznawcze), farmakologiczne modyfikowanie nastroju i usposobienia, wreszcie zmiany w wyglądzie i budowie (np. za pomocą różnego rodzaju implantów, nanobotów itp. – tzw. wolność morfologiczna). W argumentacji zwolenników technolibertarianizmu, rządzone przez polityków państwo okazuje się bowiem instytucją nieefektywną i niekompetentną. Jego urzędnicy nie znają nowych technologii i nie rozumieją ich potencjału, narzucając w konsekwencji archaiczne regulacje, które mają zaradzić starym, nieaktualnym problemom, zamiast otwierać nowe możliwości (Wood). Najbardziej radykalni technolibertarianie posuwają się do podważania sensowności istnienia instytucji państwa w jej obecnie znanych formach⁶. Lapidarnie rzecz ujmując, można więc powiedzieć, że technolibertarianizm to „technologia plus innowacyjność plus wolny rynek, minus nadmierne regulacje minus interwencje administracji rządowej” – kompetencje tej ostatniej powinny zatem zostać w możliwie dużym stopniu ograniczone lub sprywatyzowane (Wood).

⁶ Za szczególnie klarowny przykład posłużyć tu może jeden ze współzałożycieli platformy PayPal – Peter Thiel, miliarder zaangażowany w szereg transhumanistycznych przedsięwzięć (Hughes, 2012, s. 765; 2014, s. 140). Obok kilku innych, wspiera on finansowo Singularity Institute oraz Seasteading Institute. Ten drugi zajmuje się m.in. badaniem możliwości stworzenia nowych, anarcho-kapitalistycznych, transhumanistycznych kolonii w postaci sztucznych wysp, które ulokowane na wodach międzynarodowych miałyby nie podlegać prawodawstwu jakiegokolwiek z istniejących państw. Zwolennicy tego projektu, a wraz z nimi Thiel, nie ukrywają, że jednym z głównych motywów, jakie za nim stoją, jest daleko posunięty sceptycyzm wobec nadzoru państwa i chęć wyzwolenia się od niego (Hughes, 2014, s. 140).

Co ciekawe, Zoltan Istvan – wspomniany na wstępie transhumanistyczny kandydat na prezydenta USA – czyni powstanie takiej transhumanistycznej kolonii, Transhumanii, jednym z wątków swojej powieści science-fiction pt. *The Transhumanist Wager* (2013), która ma propagować idee transhumanizmu. Warto odnotować, że choć powieść ma zdecydowanie technolibertariański wydźwięk, to w swojej kampanii Istvan deklarował poparcie dla takich idei, jak powszechny dochód podstawowy, darmowa edukacja i opieka zdrowotna (zob. Iordache), a więc dla postulatów kojarzonych raczej z bardziej lewicowymi i propaństwowymi stanowiskami.

Tak scharakteryzowany technolibertarianizm opiera się przynajmniej na trzech istotnych przesłankach. Po pierwsze, jego zwolennicy akceptują neoliberalną ideę, w myśl której racjonalność ekonomiczna pozwala w największym stopniu urzeczywistnić ludzką wolność, a działania zgodne z ekonomiczną logiką są najlepszym narzędziem samorealizacji jednostki. Zgoda ta nie może zresztą dziwić, jako że podstawowe założenia neoliberalizmu są oczywiście stałym komponentem analizowanego stanowiska. To między innymi na tej przesłance opiera się rola, jaką technolibertarianizm wyznacza regułom wolnego rynku. Po drugie, technolibertarianie podzielają wraz z innymi transhumanistami przekonanie, że postęp technologiczny w ogóle, a w szczególności wykorzystanie technologii do optymalizujących modyfikacji istot ludzkich, są generalnie pożądanymi celami. Po trzecie wreszcie, technolibertarianizm zakłada determinizm technologiczny, autonomizując technologię i nadając niejako jej postępowi charakter konieczności dziejowej. Zauważmy, że dwie ostatnie przesłanki pozwalają zdefiniować kierunek i określić logikę przemian ludzkiej rzeczywistości. Zaś trzecia wraz z pierwszą pozwalają uzasadnić zdecydowane krytyczne nastawienie do instytucji państwa, która polegając na niedoskonałych ludzkich umysłach i grzeżąc w swych biurokratyzowanych rytuałach, jest po prostu zbyt wolna i niewydolna, by adekwatnie reagować tak na potrzeby swych obywateli, jak i na tempo pojawiania się i wdrażania technologicznych innowacji.

Powyższa charakterystyka pozwala zrozumieć, jakie mogą być źródła atrakcyjności technolibertarianizmu. Otóż w pewnym sensie łączy on ideały tradycyjnie kojarzone z lewicą (społeczny/kulturowy/obyczajowy liberalizm) z konserwatywnymi postulatami gospodarczymi (liberalizm ekonomiczny), obiecując – odpowiednio – nowy porządek społeczny (większą emancypację jednostek) przy jednoczesnym podtrzymaniu logiki wolnorynkowego kapitalizmu. Ta osobliwa mieszanka idei okazała się na przełomie lat 80. i 90. ubiegłego stulecia wybitnie przekonująca dla zdominowanej przez białych mężczyzn nowopowstałej klasy zamożnych, dobrze wykształconych i wysoko wykwalifikowanych pracowników, zatrudnionych w innowacyjnych przedsiębiorstwach kalifornijskiej Doliny Krzemowej. Znaleźli się oni wówczas w sytuacji szczególnej: z jednej strony uchodzili za przedstawicieli technologicznej awangardy, przynależąc tym samym do elity osób czynnych zawodowo, z drugiej

jednak nadal narażeni byli na niepewność związaną z pracą w wolnorynkowej rzeczywistości (Barbrook, Cameron; Hughes, 2012, s. 758). Ciesząc się wysokimi wynagrodzeniami, społeczną estymą, jak też dużą swobodą w zarządzaniu swoim czasem pracy, oraz w wyborze jej miejsca, zarazem wystawieni byli na olbrzymią presję wyników przy jednoczesnym braku gwarancji ciągłości zatrudnienia. Perspektywa technolibertarianizmu (odzwierciedlająca zarazem dyscyplinujące aspekty gospodarki wolnorynkowej, jak i względną swobodę wynikającą z uprzywilejowanego statusu wysoko wyspecjalizowanych fachowców, zajmujących się opracowywaniem nowych technologii) dostarczała narzędzi pozwalających zrozumieć tę sytuację. Dla osób, które się w niej znalazły, proponowany przez technolibertarianizm technologiczny determinizm nadawał jej po prostu głębszy sens (Barbrook, Cameron). Siła i atrakcyjność tej propozycji światopoglądowej leży więc w tym, że każdemu (a zwłaszcza wizjonerom, informatykom, bio- i nanotechnologom) przynosi ona obietnicę sensownej egzystencji oraz sukcesu życiowego w wysoce ztechnicyzowanej rzeczywistości. Ostatecznie – przekonuje technolibertarianizm – to właśnie nowe technologie, opracowywane w wolnorynkowych realiach, wzmocnią pozycję jednostki i wyposażą ją we władzę, rozszerzając zakres wolności osobistej oraz radykalnie redukując kontrolę ze strony państwa. Reprezentujące je struktury władzy zanikną i zostaną zastąpione przez nieskrępowane interakcje autonomicznych jednostek korzystających z elektronicznych, coraz bardziej technologicznie wyrafinowanych narzędzi komunikacji.

Zauważmy, że za takim scenariuszem kryje się co najmniej kilka dyskusyjnych przekonań. Po pierwsze, wszystkie nadmiernie dyscyplinujące, a więc odbierane jako opresyjne aspekty rzeczywistości wiążą się – tyleż konsekwentnie, ile arbitralnie – wyłącznie z funkcjonowaniem państwa, pomijając inne czynniki. Tymczasem zdrowy rozsądek nakazywałby choćby rozważenie możliwości, że przynajmniej część tych aspektów może mieć inne źródła, i że jednym z nich może być np. wolny rynek. Po drugie, wydaje się, że można zwolennikom technolibertarianizmu przypisać przekonanie, iż rozwój i upowszechnienie wspomnianych narzędzi komunikacji doprowadzi do powstania globalnej agory – wirtualnego obszaru swobodnej wymiany myśli i idei (Barbrook, Cameron). Samo w sobie nie jest ono kontrowersyjne. Już obecnie dostępne kanały wymiany informacji,

nawet jeśli nie mają jeszcze rzeczywiście globalnego zasięgu⁷, zdają się czynić to przekonanie uzasadnionym. Niemniej w świetle miejsca, jakie libertariańska technoutopia wyznacza regułem wolnego rynku, rodzi się pytanie o źródła pewności, że to, co ma kiedyś wyewoluować do postaci globalnej agory, nie zostanie ostatecznie całkowicie zawłaszczone przez wolnorynkowe mechanizmy, skoro – jak wiemy – okazały się one nadzwyczaj skuteczne w monopolizowaniu bardziej tradycyjnych przestrzeni publicznych (Zob. Klein, ss. 52-61). Wreszcie, nawiązując do idei emancypacji, technolibertarianizm dokonuje zarazem jej wypaczenia. Czyniąc neoliberalną racjonalność ekonomiczną jej podstawowym i uprzywilejowanym narzędziem, zastępuje w istocie poświeceniowy ideał społecznej emancypacji ludzkości obietnicą wyzwolenia jednostki od społecznej odpowiedzialności (wszystkie zobowiązania wobec wspólnoty, jakie przypisać można jednostce, ma za nią wypełnić niewidzialna ręka wolnego rynku) oraz od biologicznych ograniczeń ludzkiego życia.

Mimo tych zastrzeżeń, stanowisko to stało się dominującą orientacją polityczną zwolenników współczesnego transhumanizmu w początkowym okresie jego rozwoju (More, 2013). W rzeczy samej ideologiczny sens pojęcia transhumanizm, którego autorstwo przypisuje się Maxowi More'owi, wykuwał się właśnie pod koniec lat 80. XX wieku w sprzyjającej atmosferze kalifornijskiej Doliny Krzemowej, gdzie w realiach kształtowanych przez decyzje polityczne podejmowane w duchu libertarianizmu, w najbardziej technologicznie zaawansowanych przedsiębiorstwach oraz korporacjach i współpracujących z nimi ośrodkach naukowych i akademickich rozwijano futurystyczne, technoutopijne wizje (Hughes, 2014, s. 134). Dopiero światowy kryzys gospodarczy z 2008 roku przynajmniej dla części transhumanistów stał się bodźcem do bardziej krytycznego spojrzenia na technolibertarianizm, w rezultacie czego na popularności zyskał opozycyjny wobec niego pogląd – technoprogresywizm (Hughes, 2012, s. 766)

⁷ Mimo wciąż rosnącej dostępności internetu czy telefonii komórkowej, umożliwiana przez te narzędzia wymiana informacji wciąż nie ma globalnego charakteru. Jak słusznie w podobnym kontekście zauważa Katherine Hayles, pod koniec XX wieku 70% światowej populacji nie miało jeszcze okazji skorzystać z telefonu (1999, s. 20), nie wspominając o internecie.

2.2 Technoprogresywizm

Autorstwo terminu technoprogresywizm przypisuje się amerykańskiemu teoretykowi i krytykowi futurologii, Dale'owi Carrico (Hughes, 2014, s. 141), współpracującemu w latach 2004-2008 z Institute of Ethics and Emerging Technologies – jednym z głównych ośrodków popularyzujących idee transhumanizmu. Najbardziej rozpoznawalnym rzecznikiem tego stanowiska stał się jednak współzałożyciel tej placówki, James Hughes. Wykorzystał on etykietę technoprogresywizmu do propagowania określonego zestawu poglądów, które tworzą swoistą syntezę technooptymizmu z radykalnym egalitaryzmem.

Wyjściową intencją Hughes'a była chęć podkopania dominującej pozycji technolibertarianizmu wśród transhumanistów. Skrajnie indywidualistyczna perspektywa tego poglądu obciążona jest bowiem w jego ocenie deficytem wrażliwości na potrzeby społeczne i wątpliwością natury etycznej, które wynikać mogą z wykorzystania nowych technologii. Tymczasem rozwijanie tych ostatnich, zauważa Hughes, przynieść może szereg poważnych konsekwencji, wymuszających fundamentalną zmianę przyszłej praktyki politycznej oraz przemyślenie tak istotnych dla niej pojęć, jak np. obywatelstwo, równość, czy wolność (2004, s. 8)⁸. Stąd też konieczna jest próba odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób rozwijać i wdrażać nowe technologiczne rozwiązania, by służyły one zaspokojeniu nie tylko ambicji wysoko wykwalifikowanych, wykształconych i względnie zamożnych jednostek, ale też potrzeb całego społeczeństwa, nie wzbudzając przy tym kontrowersji etycznych. Zdaniem Hughes'a będzie to możliwe, jeśli postulaty transhumanizmu zostaną wraz z ideałami socjaldemokracji ujęte w jeden program, który określa on jako „nową radykalną biopolitykę” (2004, s. 73). Innymi słowami, chodzi po prostu o „demokratyczny transhumanizm” lub – jeszcze precyzyjniej – o „socjaldemokratyczną wersję transhumanizmu” (Hughes, 2004; 2012, s. 765; 2014, s. 141). Obok typowo transhumanistycznej agendy, czyli rozwijania nowych technologii i wykorzystania ich w celu wieloaspektowej modyfikacji ludzkiej

⁸ Na marginesie wypada zauważyć, że podkreślając możliwość pojawienia się takich konsekwencji i konieczność ich przemyślenia, Hughes jest zasadniczo zgodny z najbardziej znanymi krytykami transhumanizmu, takimi jak Fukuyama (2004, s. 107) czy Habermas (2003, s. 73).

rzeczywistości zmierzającej do poprawy dobrostanu jednostek, technoprogresywizm jest więc w równym stopniu zainteresowany realizacją sztandarowych postulatów socjaldemokracji. Do tych ostatnich zalicza przy tym nie tylko odbudowę solidarności międzyludzkiej, wykroczenie poza paradygmat współczesnego, neoliberalnego kapitalizmu i powrót do realizacji ideału państwa opiekuńczego, czy zaspokojenie potrzeby nowej, w pozytywnym sensie utopijnej wizji przyszłości (Hughes, 2004, ss. 48, 194), ale też wdrożenie przemyślanych regulacji prawnych dotyczących nowych technologii oraz demokratyzację dostępu do nich (Wood).

W poszukiwaniu teoretycznej, historycznej i kulturowej legitymizacji dla swoich propozycji, technoprogresywizm (podobnie, jak czyni to technolibertarianizm) wskazuje na spuściznę oświecenia. Według Hughes'a, ta socjaldemokratyczna odmiana transhumanizmu jest nawet „bezpośrednim wytworem” i kontynuacją postoświeceniowego, radykalnie demokratycznego dążenia do włączania kolejnych, wykluczonych dotychczas grup (osób o innym kolorze skóry niż biały, kobiet, dzieci, niepełnosprawnych, mniejszości seksualnych) w porządek społeczno-prawny – uznania ich statusu jako osób i nadania im pełni praw (2004, s. 81)⁹. O ile jednak technolibertarianie w kontekście swego zadłużenia wobec oświecenia odwołują się przede wszystkim do ideałów wolności jednostki oraz instrumentalnej racjonalności i poznania naukowego, o tyle technoprogresywiści wzbogacają swoją aksjologię o pozostałe hasła znane ze sztandarów rewolucji francuskiej. Stąd też poszczególne technoprogresywne propozycje i postulaty odpowiadają tym wartościom. I tak wolność zabezpieczana jest postulatem zapewnienia praw i swobód obywatelskich gwarantowanych w obecnym, demokratycznym systemie politycznych, oraz poszerzenia ich katalogu o wolność morfologiczną i prawo do swobodnego dostępu do nowych technologii, zwłaszcza tych, które mogą być wykorzystane do optymalizujących modyfikacji istot ludzkich. Z kolei równość

⁹ Trend ten jest przez technoprogresywizm kontynuowany pod postacią postulatu społeczno-prawnej inkluzji także istot nie-ludzkich. Do tych ostatnich zalicza się ssaki naczelne z rodziny hominidów, istoty ludzkie zmodyfikowane genetycznie lub sklonowane, hybrydy, cyborgi, inteligentne maszyny (Hughes, 2004, ss. 79-93). Realizacji tego postulatu miałyby służyć rezygnacja z kategorii człowieczeństwa i zastąpienie jej pojęciem osoby jako podstawy statusu moralnego tych istot (Ibidem).

zagwarantować ma troska o realizację ideału solidarności społecznej, który w narracji technoprogresywizmu broniony jest przez podnoszenie kwestii powiększającego się ekonomicznego rozwarstwienia społeczeństw, oraz – a raczej przede wszystkim – przez postulowanie działań prowadzących do rzeczywistego zrównania szans (np. rozbudowany system opieki społecznej, publiczna edukacja, opieka zdrowotna i transport, powszechna dostępność najnowszych technologii informacyjnych, powszechny dochód podstawowy, społeczna inkluzja wykluczanych dotąd grup, także tych nie-ludzkich). Wreszcie ideał braterstwa urzeczywistniać ma ambicja proponowania i wprowadzania rozwiązań o charakterze globalnym oraz działanie na rzecz zapobieżenia wykorzystania owoców postępu przez zaawansowaną technologicznie organizację polityczną do umocnienia swojej pozycji i osiągnięcia krytycznej przewagi technologicznej nad innymi organizacjami.

Tylko taki zbiór wartości i zdefiniowanych w oparciu o nie politycznych celów daje nadzieję – przekonują technoprogresywiści – na neutralizację przynajmniej większości, jeśli nie wszystkich, zagrożeń, które nieść może ze sobą spodziewana technologiczna rewolucja. W szczególności ich realizacja miałaby zagwarantować większą kontrolę nad rozwijaniem nowych technologii, umożliwiając blokowanie prac nad tymi, które niosłyby ze sobą zbyt duże ryzyko (np. wysokie zagrożenie dla środowiska, czy też możliwość utraty przez gatunek ludzki kontroli) lub zagrażały wspólnotowemu interesowi. Zaś w przypadku tych, które uzyskałyby zielone światło i mogły liczyć na wdrożenie, program technoprogresywizmu obiecuje zabezpieczenie dostępu do nich na zasadach społecznej równości. Dzięki temu, wbrew wielu krytykom transhumanizmu, nowe technologie nie pogłębią istniejących podziałów społecznych i nie wygenerują nowych. Świadoma, technoprogresywna strategia polityczna może nawet uczynić z nich narzędzie redukcji tych dysproporcji i wyrównywania szans.

3. Kryzys (wg) transhumanizmu

Przedstawione powyżej charakterystyki, choć skrótowe, pozwalają przyjrzeć się funkcjonowaniu pojęcia kryzysu w prowadzonej z transhumanistycznych pozycji refleksji politycznej. Wydaje się, że w pierwszym rzędzie można mówić w tym kontekście o swego rodzaju instrumentalizacji kryzysu jako narzędzia retorycznego, co jest w

zasadzie praktyką dość powszechną. W typowy dla komunikacji politycznej sposób, zwolennicy poszczególnych transhumanistycznych opcji politycznych definiują po prostu niebezpieczeństwa i problemy, by następnie przekonać, że na wszystkie znają remedium. Choć więc sam termin kryzys nie pojawia się w narracji politycznego transhumanizmu przesadnie często, to jego swoistym ekwiwalentem jest chętnie przywoływane ryzyko występowania rozmaitych zagrożeń. Rozważa się je zarówno w kontekście ewentualnych niebezpieczeństw, które wynikać mogą z rozwijania i zastosowania nowych technologii, jak też z ich porzucenia. Wskazuje się przy tym na dopiero spodziewane negatywne konsekwencje (np. utrata przez gatunek ludzki dominującej pozycji na planecie), jak i na niepożądane zjawiska, które występują już teraz (np. pogłębianie się nierówności społecznych). Transhumaniści tworzą w ten sposób niezwykle rozbudowany katalog zagrożeń o dość zróżnicowanej typologii. W pierwszej kolejności można wśród nich wyróżnić zjawiska kryzysowe o charakterze społeczno-politycznym. Należą do nich np. przeludnienie, nierówności społeczne, różnice zaawansowania technologicznego państw i organizacji politycznych zagrażające stabilności globalnego porządku geopolitycznego, automatyzacja i technologiczne bezrobocie, wreszcie problemy związane z eksploatacją i ochroną środowiska (Hughes, 2004). Obok nich można wymienić zagrożenia katastroficzne, jak np. katastrofy ekologiczne i kosmiczne, czy też usamodzielnienie się i przejęcie władzy przez wrogo nastawioną do ludzkości sztuczną inteligencję (Bostrom, 2016). Wreszcie, można wskazać kryzys pewnej tradycji intelektualnej. Jakkolwiek bowiem transhumanizm pozytywnie ocenia potencjał nowych technologii i wiąże z nimi olbrzymie nadzieje, to dostrzega w nich zarazem (co zbliża go do posthumanizmu) źródło pewnego kryzysu – mianowicie kryzysu ustalonych kategorii pojęciowych i ufundowanych na nich dystynkcji (np. człowiek-maszyna, człowiek-zwierzę, sztuczne-naturalne), które w konsekwencji wymagają przemyślenia i zastąpienia nowymi kategoriami (Hughes, 2004, s. 76nn.).

To wrażenie posługiwania się pojęciem kryzysu jako swego rodzaju chwytym retorycznym, czy też narzędziem politycznej komunikacji, potęguje wspólna wszystkim odmianom transhumanizmu wiara w pozytywną moc transformacyjną technologii, która w transhumanistycznej retoryce pełni funkcję właśnie wspomnianego wyżej remedium. Co prawda, Nick Bostrom przekonuje, że

transhumanizm wcale nie jest równoznaczny z technologicznym optymizmem (Bostrom, 2003, s. 4), niemniej nieuprzedzony odbiorca rzadko kiedy wystawiony zostaje na wątpliwość co do tego, że tak dla technolibertarian, jak i dla technoprogresywiistów, technologia niesie ze sobą potencjał rozwiązania właściwie wszystkich palących problemów i dlatego właśnie jej rozwój powinien być nie tylko kontynuowany, ale i przyspieszony. Nawet jeśli realizacja takiego programu miałaby wygenerować nowe problemy (a przecież tak się dzieje nader często), to w reakcji można postęp technologiczny popchnąć w takim kierunku, by znaleźć dla nich rozwiązania. Zatem, lapidarnie rzecz ujmując, lekarstwem na negatywne skutki rozwoju technologii jest... więcej technologii (technolibertarianie) oraz stosowne regulacje i nadzór ze strony właściwych, demokratycznych instytucji (technoprogresywiści).

Oczywiście takie stanowisko budzić może posądzenia o naiwność, czego sami transhumaniści są, jak się wydaje, świadomi (patrz: cytowane powyżej stwierdzenie Bostroma). Niektórzy, jak np. Stuart Dambrot, podchodzą do politycznej agendy transhumanizmu o tyle nieufnie (by nie powiedzieć subwersywnie), o ile za naiwne uznają fundamentalne – jak można by sądzić – dla niej przekonanie, że polityczne czy społeczne programy technologicznej modyfikacji istot ludzkich ostatecznie wyeliminują destrukcyjne i niepożądane zachowania przedstawicieli gatunku homo sapiens, kładąc tym samym kres najbardziej dojmującym problemom ludzkości (Dambrot). Zdaniem Dambrota, taka optyka oznacza pomylenie symptomu choroby z jej przyczyną. Tą ostatnią bowiem nie są wcale nieefektywne systemy organizacji społeczno-politycznej, lecz ludzka neurobiologia. Transformacja społeczna poprzez technologiczną optymalizację istot ludzkich jest więc nie tyle przedsięwzięciem politycznym, ile wyrazem pewnego, nieprzezwyciężalnego dotąd kryzysu, domagającym się naukowej analizy i korekt (Dambrot). W podobnym, krytycznym tonie wypowiada się Carrico, oskarżający polityczny transhumanizm o utajony reakcjonizm. Jego przejawem miałyby być odwracanie uwagi za pomocą fantastycznych wizji ztechnicyzowanej przyszłości od rzeczywistych problemów, których rozwiązaniu służyć powinna walka polityczna (Hughes, 2014, s. 142). Innymi słowy, sam projekt agendy politycznej realizującej transhumanistyczne cele urasta do rangi kryzysu.

A przecież nie są to jedyne zastrzeżenia, jakie budzić może polityczny transhumanizm. W kontekście prób zaistnienia partii

transhumanistycznych na politycznej scenie warto chociażby zauważyć, że konsekwentne zainteresowanie optyką globalną raczej, aniżeli lokalną, oznacza małe szanse na polityczny (czyt. wyborczy) sukces. Zwłaszcza, że jego konsekwencją jest postulowanie rozwiązań o dużym stopniu ogólności, najczęściej bez wskazywania konkretnych sposobów ich urzeczywistnienia w określonych społecznych, gospodarczych i obyczajowych realiach. Trudno wyobrazić sobie by przeciętny, zanurzony w lokalnej specyfice wyborca wykazywał zrozumienie dla problemów, które wobec warunków jego codziennego życia, wydawać się mogą dalece abstrakcyjne. Ostatecznie podobny rozdźwięk między biurokratycznymi rytuałami UE a życiem jej obywateli uznawany jest za jeden z bardziej dojmujących przejawów obecnego kryzysu Wspólnoty. Wydaje się, że ów nacisk politycznych propozycji transhumanizmu na rozwiązania w skali makro, oraz brak prób ich uzgodnienia z bieżącymi i najbardziej palącymi problemami współczesnych społeczeństw w ich lokalnych wariacjach, skazuje te transhumanistyczne idee na getto think tanków.

Nie oznacza to oczywiście, że wszystkie obawy transhumanistów należy bagatelizować, a ich propozycje uznać za niepoważne. Postulaty skrócenia dnia pracy czy wprowadzenia powszechnego dochodu minimalnego, będące odpowiedzią na przewidywane zmiany na rynku pracy, jakie mają być efektem automatyzacji i wdrażania na szeroką skalę inteligentnych rozwiązań, wydają się zasługiwać przynajmniej na poważną debatę. Równie interesująca jest ambicja zaproponowania nowej, pozytywnej utopii, „bez której ludzie wpadają w objęcia radykalnych ideologii” (Hrenka). Jeśli jednym z przejawów globalnego, a zwłaszcza europejskiego kryzysu jest brak jednoczącej narracji i wizji przyszłości (jakimi kiedyś były np. program walki z komunizmem, czy zjednoczenie Europy), podkopujący poczucie wspólnoty i solidarności, to w tym kontekście transhumanizm mógłby być pewną odpowiedzią na ten deficyt. Nowa, pozytywna utopia zagospodarowywałaby i neutralizowała lęki oraz źródła frustracji jednostek i wspólnot, definiując przyszły kształt stosunków społeczno-ekonomicznych jako pożądaną cel ich działań. W ten sposób mogłaby też obniżyć atrakcyjność radykalnych ideologii i ekstremalnych stanowisk politycznych, stawiając tamę radykalizacji społeczeństw. Jednakże zasadniczą przeszkodą, by transhumanizm zyskał status takiej jednoczącej narracji, jest specyficzne dla niego rozumienie postępu technologicznego jako wartości w

pewnym sensie autotelicznej. W dużym stopniu osłabia to możliwość określenia głębszego, moralnego bądź egzystencjalnego sensu postulowanych przez transhumanistyczną wizję przemian, a więc uzasadnień, których ludzie niejako w sposób naturalnych w takich uniwersalnych narracjach poszukują.

Niemniej jednak podstawowy powód, nakazujący sceptycyzm wobec możliwości zyskania przez transhumanistyczną technoutopię statusu takiej wizji, oraz przełamania przez polityczny transhumanizm współczesnego, wielopostaciowego kryzysu, jest inny. Jest nim mianowicie brak oryginalnej politycznej transhumanistycznej idei czy tożsamości. Główne stanowiska polityczne w obrębie transhumanizmu to istniejące i dobrze zadomowione w politycznej rzeczywistości orientacje, wzbogacone jedynie o bliskie transhumanizmowi postulaty. Na gruncie teorii politycznej transhumanizm daleki jest więc od innowacyjności, którą tak wysoko sobie ceni. To zaś powoduje, że można podejrzewać, iż okaże się równie nieskuteczny w walce z największymi współczesnymi bolączkami. I to być może jest przejaw największego kryzysu w dyskursie politycznego transhumanizmu.

BIBLIOGRAFIA

- Barbrook, R., Cameron, A. (1996). Californian Ideology. [w:] *Science as Culture*, Vol. 6, ss. 44-72.
- Benedikter, R., Siepmann, K., McIntosh, A. (2015). Zoltan Istvan's "Teleological Egocentric Functionalism": A Libertarian Philosophical Basis for "Transhumanist" Politics, [w:] Wood, D.W., Karran, A.J. (red.), *Envisioning Politics 2.0*, <https://transpolitica.org/2015/07/02/zoltan-istvans-teleological-egocentric-functionalism-a-libertarian-philosophical-basis-for-transhumanist-politics/> [dostęp z dn. 30.09.2017].
- Bostrom, N. (2003). Transhumanist Values. <http://www.nickbostrom.com/ethics/values.pdf> [dostęp z dn. 15.07.2018].
- Bostrom, N. (2005). In Defense of Posthuman Dignity, [w:] *Bioethics* 19, no. 3, s. 202-214.
- Bostrom, N. (2016). Superinteligencja. Scenariusz, strategie, zagrożenia. Gliwice: Helion SA.
- Cole-Turner, R. (red.) (2011). Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement. Washington, DC: Georgetown University Press.
- Dambrot, S. M. (2015). Of Mind and Money: Post-Scarcity Economics and Human Nature, [w:] Wood, D.W., Karran, A.J. (red.), *Envisioning Politics 2.0*, <https://transpolitica.org/2015/07/18/of-mind-and-money-post-scarcity-economics-and-human-nature/> [dostęp z dn. 30.09.2017].
- Fukuyama, F. (2004). Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej. Kraków: Znak.
- Habermas, J. (2003). Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Hayles, K. (1999). How We Became Posthuman. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Hellekin, B. (2016). What Agreements and Disagreements Exist Between Conservatism and Transhumanism. <http://politics.stackexchange.com/questions/10334/what-agreements-and-disagreements-exist-between-conservatism-and-transhumanism> [dostęp z dn. 10.10.2017]

- Hughes, J. (2004). *Citizen Cyborg. Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. Cambridge, MA: Westview Press.
- Hughes, J. (2007). The Compatibility of Religious and Transhumanist Views of Metaphysics, Suffering, Virtue and Transcendence in an Enhanced Future. <http://ieet.org/archive/20070326-Hughes-ASU-H+Religion.pdf> [dostęp z dn. 06.12.2017].
- Hughes, J. (2010). Problems of Transhumanism: Liberal Democracy vs. Technocratic Absolutism. <http://ieet.org/index.php/IEET/print/3670> [dostęp z dn. 10.10.2017].
- Hughes, J. (2012). The Politics of Transhumanism and the Techno-Millennial Imagination 1629-2030, [w:] *Zygon: Journal of Religion and Science*, vol. 47, no. 4, s. 757-776.
- Hughes, J. (2014). Politics, [w:] Ranisch, R., Sorgner, S. L., (red.), *Post- and Transhumanism. An Introduction*, Frankfurt: Peter Lang, ss. 133-148.
- Ingdahl, W. (2015). Anarchy beyond Socialism and Capitalism. [w:] Wood, D. W., (red.), *Anticipating Tomorrow's Politics*, <https://transpolitica.org/2015/06/13/anarchy-beyond-socialism-and-capitalism/> [dostęp z dn. 10.10.2017].
- Ilicki, R. (2011). *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM.
- Iordache, R. (2015). A Transhumanist Is Running for 2016 U.S. Presidential Election. But Why?, <https://medium.com/@raresiordache/a-transhumanist-is-running-for-2016-u-s-presidential-election-but-why-8f354baf55f2#.ki8641o00> [dostęp z dn. 10.10.2017].
- Istvan, Z. (2013). *The Transhumanist Wager*. Futurity Imagine Media LLC.
- Klein, N. (2004). *No Logo*. Izabelin: Świat literacki.
- Lilley, S. (2013). *Transhumanism and Society. The Social Debate over Human Enhancement*, New York: Springer.
- Locke, J. (1992). *Dwa traktaty o rządzie*. Warszawa: PWN.

- Misztal, D. (2017). Religijne aspekty transhumanizmu, [w:] Sieczkowski, T., Grabarczyk P., (red.), *Granice sacrum. Wymiary religijności w myśli współczesnej*, Łódź: Wydawnictwo UŁ, ss. 135-156.
- More, M. (2013). The Philosophy of Transhumanism. [w:] More, M., Vita-More, N., (red.), *The Transhumanist Reader*. Chichester: John Wiley & Sons, Inc., ss. 3-17
- Neff, T. (2016). BBB Presents: Q&A with Zoltan Istvan, Transhumanist and U.S. Presidential Candidate, <https://medium.com/@brainbarbudapest/bbb-presents-q-a-with-zoltan-istvan-transhumanist-and-u-s-presidential-candidate-a5cc8847d97#.qubzaalrb> [dostęp z dn. 10.10.2017].
- Ranisch, R., Sorgner, S. L., (2014), Introducing Post- and Transhumanism, [w:] Ranisch, R., Sorgner, S. L., (red.), *Post- and Transhumanism. An Introduction*, Frankfurt: Peter Lang, ss. 7-27.
- Twyman, M. A. (2015). Political Transhumanism and the Transhumanist Party, [w:] Wood, D. W., (red.), *Anticipating Tomorrow's Politics*, <https://transpolitica.org/2015/04/01/political-transhumanism-and-the-transhumanist-party/> [dostęp z dn. 15.10.2017].
- Waters, B. (2006). From Human to Posthuman. Christian Theology and Technology in a Postmodern World. Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Wood, D. W., (2015). Four Political Futures: Which Will You Choose?, W: Wood, D. W., Karran, A. J. (red.), *Envisioning Politics 2.0*. <https://transpolitica.org/2015/07/24/four-political-futures-which-will-you-choose/> (dostęp z dn. 10.10.2017).

ABSTRACT

POLITICAL TRANSHUMANISM – FUTURE WITHOUT CRISIS?

As is the case with every utopian vision of the future, transhumanism offers some social and political solutions. In recent years transhumanists on both sides of the Atlantic have been trying to make this ideas visible and hearable in the political mainstream, which makes them all the more interesting. The text examines the set of beliefs supported and promoted by political transhumanism in order to estimate their persuasiveness and their potential efficiency in dealing with the problems they allegedly would solve. First I try to present the general profile of the political dimension of transhumanism. Then, as a result, two main transhumanist political stances are distinguished: technolibertarianism and technoprogressivism. This allows to analyse the functioning of the notion of crisis in the political rhetoric of transhumanism.

KEYWORDS: transhumanism, political transhumanism, technolibertarianism, technoprogressivism, crisis

TRANSHUMANIZM POLITYCZNY – PRZYSZŁOŚĆ BEZ KRYZYSU?

Jak ma to miejsce w przypadku każdej utopijnej wizji przyszłości, także transhumanizm przynosi pewne propozycje o charakterze społeczno-politycznym. W ostatnich latach po obu stronach Atlantyku zwolennicy tego nurtu podjęli starania, aby idee te znalazły swoją reprezentację w politycznym mainstreamie. W tekście przyglądam się zestawowi charakterystycznych dla politycznego transhumanizmu przekonań, by ocenić ich potencjalną atrakcyjność i efektywność w rozwiązywania problemów, jakim miałyby w domniemaniu zaradzić. W tym celu staram się najpierw przybliżyć ogólną specyfikę politycznego wymiaru transhumanizmu, by następnie wyróżnić dwie dominujące w nim orientacje: technolibertarianizm i technoprogresywizm. Na tak zarysowanym tle scharakteryzowane zostaje funkcjonowanie pojęcia kryzysu w retoryce i postulatach politycznych transhumanizmu.

SŁOWA KLUCZOWE: transhumanizm, transhumanizm polityczny, technoprogresywizm, technolibertarianizm, kryzys