

Narracje postkryzysowe w humanistyce

Narracje postkryzysowe w humanistyce

Redakcja

Dominika Kotuła
Agata Piórkowska
Andrzej Poterała

Instytut Filozofii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Olsztyn 2014

Recenzja
dr hab. Andrzej Juszczyk

Opracowanie techniczne
Bożena Chmielewska

Projekt graficzny
Wiktor Werner

Projekt okładki
Kamil Sobczak

© Copyright by
Dominika Kotuła, Agata Piórkowska, Andrzej Poterała
Olsztyn 2014

ISBN 978-83-60636-39-8

Instytut Filozofii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
ul. Kurta Obiży 1, 10-725 Olsztyn, tel. 89 524 63 98, fax 89 523 34 89
e-mail sekretariat-if@uwm.edu.pl

Wydanie I

Druk i oprawa
Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie,
ul. Jana Heweliusza 3, 10-957 Olsztyn tel. +48 89 523-45-06; tel./fax 523-47-37;
e-mail: zdzisława.switala@uwm.edu.pl

Spis treści

Wstęp	7
Michał Smoleń <i>Utopie nowego kapitalizmu</i>	13
Dorota Sepczyńska <i>Transhumanizm. Spotkanie z utopią</i>	27
Dawid Misztal <i>Opowieść o pewnej utopii, czyli kilka uwag o naturze ludzkiej w ujęciu Francisa Fukuyamy</i>	59
Magdalena Ozimek <i>Projekt postmarksistowski: od śmierci uniwersalizmu do agonistycznej demokracji</i>	73
Agata Piórkowska <i>Projekt etyki dyskursu Karla-Otto Apla jako odpowiedź na wyzwania współczesności</i>	87
Tomasz Sieczkowski <i>Sekularyzmy. Uwagi o Charlesa Taylora redefinicji sekularyzmu</i>	105
Ryszard Podgórski <i>Osoba ludzka w personalistycznej myśli Karola Wojtyły</i>	121
Agnieszka Jagusiak <i>Podmiot nomadyczny Rosi Braidotii. Postkryzysowa teoria podmiotu</i>	139
Emilia Konwerska <i>Osobowość Mutanta. Twórczość i filozofia Williama S. Burroughsa w perspektywie posthumanistycznej</i>	155
Dominika Kotuła <i>„Ręce wytrzeć o liście”. Ekokrytyka i poeci</i>	165
Katarzyna Żarnowska <i>Fantazja ponad heteronormą. O kobiecej twórczości typu slash jako specyficznym wyrazie uniwersalnych uczuć</i>	175
Aleksandra Drzał-Sierocka <i>Od zwierzęcia do mięsa i... z powrotem. Casus prosiaków w Makro</i>	187
Anna Drońska <i>Urban exploring jako urzeczywistnienie pojęcia nieświadomości ekologicznej na podstawie projektu artystycznego „Opuszczone – Odzyskane”</i>	199
Renata Dopierała <i>„Stać się pustym oznacza stać się bogatym” – minimalizm jako (nowy i utopijny?) styl życia</i>	215

Wstęp

Niekiedy kryzys rodzi lęk. Odsłania niepowodzenie projektu, który mimo entuzjastycznych założeń przynosi niepożądane rezultaty. Kryzysy ideowe, ekonomiczne czy teoretyczne – choć są stanami zagrożenia, zazwyczaj zapowiadają również możliwość przewyciężenia problemu. Rezygnacja z prób zmiany prowadzi do załamania, a następnie „śmierci” teorii, porządku gospodarczego czy ustroju politycznego. Symptomy kryzysu, jak również sam kryzys, powinny być bodźcem do działania i motywacją do poszukiwania nowych strategii.

Takie przeczucie towarzyszy autorom poniższych tekstów; koncentrują się oni na próbach pokonania różnorodnych kryzysów, obecnych i diagnozowanych w szeroko rozumianej humanistyce. Ich przejawów doszukują się w poszczególnych praktykach społecznych i politycznych, w założeniach i konsekwencjach biokonserwatyizmu, w relatywizmie etycznym oraz w powszechnych nawykach poznawczych. Analizują dyskursy. Mierzą się z kłopotliwą, redefiniowaną w przywoływanych teoriach kategorią podmiotu. Nie poprzestają na diagnozach – odwołują się do nowych systemów interpretacyjnych, kontekstów, teorii krytycznych i wizji utopijnych. Narracje pojawiają się tutaj jako spójne głosy poszczególnych grup lub wyrazistych jednostek. Wypada zauważyć, że powstanie niniejszej monografii było inspirowane nie tylko chęcią dyskusji nad zagadnieniami dotyczącymi kondycji współczesnego świata, społeczeństwa czy jednostki, ale również potrzebą przekroczenia kryzysowych dyskursów i dziedzinowych ograniczeń. W związku z tym zbiór, który pragniemy zaprezentować, jest publikacją w pewnym sensie interdyscyplinarną, której motywem przewodnim są szeroko rozumiane narracje pokryzysowe. Zdając sobie sprawę z rozległości podejmowanej problematyki, zdecydowaliśmy się uwypuklić tematyczną wielorakość, świadczącą o zróżnicowaniu świata, w którym żyjemy. Prezentowane artykuły odnoszą się do teorii filozoficznych, twórczości literackiej, projektów społecznych oraz stylów życia, jak również najnowszych prądów obecnych w sztuce. Zainteresowanie aktualnymi tendencjami, trendami i koncepcjami pojawiającymi się we współczesnej humanistyce zaowocowało tym, że w publikacji rozważaniom poddane zostały m.in. zagadnienia z zakresu transhumanizmu, posthumanizmu i postsekularyzmu, podmiotowości, tożsamości i ekokrytyki, jak również modele porządku społeczno-politycznego czy etycznego oraz refleksje nad praktykami i działaniami decydującymi o kształcie naszego codziennego życia. Arty-

kuły zawarte w książce cechuje potrzeba rozumienia i nadawania sensu otaczającej nas rzeczywistości, czy to tej zawartej, w teoriach filozoficznych, dziełach literackich czy też zilustrowanej w sztuce. Jednocześnie wypada odnotować, że publikacja prezentuje jedynie część pokrzyso- wych narracji. Wiele spośród szkół badawczych i filozoficznych koncepcji z końca dwudziestego i początku dwudziestego pierwszego wieku wciąż czeka na szczegółowe omówienie.

Pierwsze artykuły traktują o najogólniejszych wizjach kulturowych i społecznych. Kolejne odnoszą się do projektów wybranych, konkretnych myślicieli i określonych problemów nurtujących współczesną humanistykę. Artykuły kończące niniejszą kompilację wykraczają poza teorię – sięgają po praktyki dnia codziennego, aby na ich tle lepiej przedstawić rozważania dotyczące postawionych przez nas problemów.

W tekście *Utopie nowego kapitalizmu* Michał Smoleń, na przykładzie wybranych techno-kapitalistycznych idei, uwypukla to, co we współczesnych projektach jest kluczowe. Prezentuje bowiem modele utopijne jako nie tylko wizje alternatywne wobec realności – nierzadko cechujące się krytycznym do niej stosunkiem, ale również jako koncepcje uwikłane w praktyki społeczne. Jednocześnie ukazuje te dyskursy jako źródło zmian i przeobrażeń społecznych.

Dorota Sepczyńska charakteryzuje transhumanizm, analizując w głównej mierze publikacje Nicka Bosroma i Maxa More'a. Odróżnia transhumanizm jako epokę kulturową od transhumanizmu jako utopii. W deskrypcji tego ostatniego skupia się na założeniach antropologicznych i aksjologicznych. Wprowadzającą częścią artykułu *Transhumanizm. Spotkanie z utopią* jest prezentacja i interpretacja debaty polskich badaczy dotyczącej zależności występującej między posthumanizmem a transhumanizmem.

Artykuł Dawida Misztala, *Opowieść o pewnej utopii, czyli kilka uwag o naturze ludzkiej w ujęciu Francisa Fukuyamy*, stanowi krytyczną analizę biokonserwatywnego stanowiska, reprezentowanego przez amerykańskiego filozofa. Autor poddaje refleksji zarówno koncepcje natury człowieka i godności ludzkiej, prezentowane przez Fukuyamę, jak i jego obawy względem zagrożeń, jakie stwarza dla wartości i norm społecznych – ugruntowanych właśnie na kategorii natury ludzkiej – rewolucja biotechnologiczna.

Kolejny zaprezentowany artykuł dotyczy filozoficznej koncepcji ładu społecznego zaproponowanej przez Chantal Mouffe i Ernesta Laclau. Magdalena Ozimek w tekście *Projekt postmarksistowski: od śmierci uniwersalizmu do agonistycznej demokracji*, charakteryzuje i analizuje

projekt postmarksistowski, mający swoje źródła w rewizji klasycznego marksizmu dokonanej przez pryzmat paradygmatu filozofii dyskursu z jednej strony i przeobrażeń sytuacji społeczno-politycznej z drugiej.

O idei ładu społecznego, tym razem w wymiarze globalnym, traktuje artykuł Agaty Piórkowskiej, *Projekt etyki dyskursu w ujęciu Karla-Otto Apla jako odpowiedź na wyzwania współczesności*. Autorka przybliżyła koncepcję etyki dyskursu niemieckiego filozofa, jako powszechnie ważnej i obowiązującej etyki współodpowiedzialności, ugruntowanej w ramach humanistyki.

Tomasz Sieczkowski podejmuje się próby konceptualizacji sekularyzmu (a raczej sekularyzmów) i postsekularyzmów, dla których tłem czyni ustalenia Charlesa Taylora. Jednak tym, co autora zajmuje najbardziej, jest nie sam postsekularyzm, a raczej próba redefinicji świeckości i porządku kulturowego oraz weryfikacja założenia, zgodnie z którym to „co publiczne ma być z konieczności świeckie, albo inaczej, że świeckość sfery publicznej jest niekwestionowanym (i nienegocjowalnym) osiągnięciem zachodniej kultury”.

Personalizm Karola Wojtyły stał się z kolei podstawą rozważań Ryszarda Podgórskiego, w których autor śledzi bogatą historię kategorii *osoby*. Refleksje polskiego myśliciela odczytywane są dzięki tym analizom i streszczeniom jako próba modyfikacji personalizmu metafizycznego i fenomenologicznego – nie są ich sumą, lecz metodologiczną syntezą filozofii klasycznej i filozofii podkreślającej znaczenie subiektywności. Personalizm ten podejmuje wyzwanie ostatecznego wytłumaczenia bytowania osoby, jak i opisanie dostępności bycia osobą na drodze doświadczenia.

Propozycję przezwyciężenia kryzysu w teorii podmiotu przedstawia Agnieszka Jagusiak, która prezentuje koncepcję podmiotów nomadycznych Rosi Braidotii. Autorka, zestawiając myśl filozofki m.in. z koncepcją Judith Butler, osadza własne przemyślenia w bogatej tradycji feminizmu, która wyszła naprzeciw postmodernistycznemu obwieszczeniu śmierci podmiotu. Jagusiak zauważa, iż nie sposób mówić o pewnym „końcu” czy granicy, gdy kategoria, wokół której oscyluje jej tekst, nie została zdefiniowana i dookreślona z zachowaniem całego spektrum podmiotowości.

Radykalna próba odejścia od koncepcji stałej tożsamości została opisana przez Emilię Konwerską w artykule zatytułowanym *Osobowość Mutanta. Twórczość i filozofia Williama S. Burroughsa w perspektywie posthumanistycznej*. Tekst, dotyczący dwoistości spojrzenia Burroughsa na zagadnienie posthumanizmu, zawiera interesujące spostrzeżenie.

Według autorki, mimo że badacze dopatrują się w twórczości amerykańskiego pisarza pierwszych posthumanistycznych wątków, a sam Burroughs mutację uważał za jedyną drogę wyzwolenia od ograniczeń płci, rasy i klasy, to jednak jej obrazy, obecne w jego książkach, są niepokojące oraz przepełnione bólem. Artykuł jest próbą zwrócenia uwagi na wyraźną sprzeczność poglądów głoszonych przez autora z obrazami zawartymi w jego prozie.

W tekście „*Ręce wytrzeć o liście*”. *Ekokrytyka i poeci* Dominika Kotuła zastanawia się nad potencjalną redefinicją pojęć takich jak „natura” i „środowisko” w polskiej poezji najnowszej. Poszczególne wiersze analizuje w kontekście ekokrytyki – gałęzi badań literaturoznawczych i kulturowych skoncentrowanych wokół prób opisanie relacji łączących człowieka ze środowiskiem. Kotuła zauważa, że ekokrytyka pozwala na generowanie nowych interpretacyjnych sensów, podkreślenie kontaktu podmiotu lirycznego z materialną rzeczywistością i wiązanie poezji z realnymi elementami otoczenia. Co prawda entuzjazm, początkowo charakteryzujący twórców omawianej szkoły, zamienił się w konsekwentne problematyzowanie analizowanych kwestii, ale wciąż obecna i podkreślana jest przez nich znana koncepcja mowy poetyckiej jako specyficznego sposobu zamieszkiwania świata.

Tymczasem Katarzyna Żarnowska, prezentując wybrane rodzaje twórczości fanfikowej, zastanawia się w tekście *Fantazja ponad heteronormą. O kobiecej twórczości typu slash jako specyficznym wyrazie uniwersalnych uczuć* nad zmianami, które zaszły w statusie odbiorcy tekstów kultury. Możliwość współtworzenia treści, coraz częściej pojawiająca się przed czytelnikami, pozwala im na płynne przejście w rolę autora i prezentowanie nowych, pożądanych typów bohaterów oraz wprowadzanie modeli łączących ich relacji.

Aleksandra Drzał-Sierocka w artykule *Od zwierzęcia do mięsa i... z powrotem* stara się, na przykładzie związanych z mięsem kulinarnych zwyczajów, zaprezentować i zanalizować wybrane aspekty kultury, znajdujące odbicie w codziennym życiu. Kwestionując niektóre z pozornych oczywistości, autorka posługuje się przykładami z internetowych dyskusji. Podkreśla wieloaspektowość opisywanych zjawisk, tłumacząc jednocześnie mechanizmy rządzące żywieniowymi przyzwyczajeniami.

Anna Drońska również dotyka kwestii poznawczych przyzwyczajień. W artykule *Urban exploring jako urzeczywistnienie pojęcia „nieświadomości ekologicznej” na podstawie projektu artystycznego „Opuszczone – odzyskane”* odwołuje się do pism ekokrytyków i z ich pomocą analizuje swoje artystyczne działania, związane z coraz popularniejszym eksploro-

waniem porzuconych elementów ludzkiej cywilizacji – najczęściej postindustrialnych terenów. Fascynacja samodzielnie odradzającą się naturą, zajmującą przestrzeń zdegradowanych terenów przemysłowych, łączy się tutaj z próbą wyjaśnienia motywacji stojącej za aktywnością entuzjastów *urban exploringu*.

Nieco inny rodzaj biograficznej transformacji prezentuje Renata Dopierała. W tekście „*Stać się pustym oznacza stać się bogatym*” – *minimalizm jako (nowy i utopijny?) styl życia*, poświęconym coraz popularniejszej egzystencjalnej strategii, autorka opisuje założenia minimalizmu i jego korzenie oraz odwołuje się do pism najważniejszej teoretyczki nurtu, Dominique Loreau. Przedstawia przy tym minimalizm jako formę systemu abstrakcyjnego, mającego wpływ na indywidualne biografie.

Zespół redakcyjny pragnie podziękować:

członkom i członkiniom Interdyscyplinarnego Koła Naukowego *Inter-Gender* – za koncepcję oraz organizację konferencji *Narracje postkryzysowe. Nowe utopie*. Dziękujemy także pozostałym osobom zaangażowanym w przygotowanie tego wydarzenia, stanowiącego bezpośrednią inspirację do powstania naszej publikacji. Jesteśmy szczególnie wdzięczni Fundacji Inicjatyw Filmowych *TU SIĘ Movie*, Grupie Artystycznej *Faldy*, hip-hopowemu kolektywowi muzycznemu *Maria Konopnicka* oraz organizatorom Vegan Brunch Olsztyn, czyli wszystkim, dzięki którym miejska część konferencji okazała się naprawdę niezwykle inicjatywą;

doktor Dorocie Sepczyńskiej – inspirującej i angażującej się z entuzjazmem w każde z naszych przedsięwzięć opiekunce naukowej *Inter-Gender*;

publowi *Stary Zaulek* – za wieloletnią współpracę z Kołem, kreatywną kooperację oraz udostępnianie nam przyjaznej przestrzeni podczas przygotowywania konferencji i pracy nad monografią;

profesorowi Sławomirowi Buryle oraz profesorowi Mieczysławowi Jagłowskiemu – za finansowe wsparcie publikacji;

oraz Tobie, Czytelniku, za czas i uwagę poświęcone naszej książce.

Zespół redakcyjny

Dominika Kotuła
Agata Piórkowska
Andrzej Poterała

Utopie nowego kapitalizmu

słowa kluczowe: utopia, solucjonizm, libertarianizm, duch kapitalizmu, anarchokapitalizm, ideologia, kapitalizm, internet, obiektywizm

Myślenie zmiany

Utopia, obraz lepszego i zarazem nieistniejącego świata, popularnie zrównywana z terapeutycznymi fantazjami lekkoduchów, pozostaje – na dobre i na złe – zakorzeniona w problemach aktualnego społeczeństwa¹. W klasycznej analizie Karla Mannheima, to właśnie stosunek do materialnej rzeczywistości odróżnia utopię od ideologii: podczas gdy obydwie formy myślenia prezentują światy lepsze od zastanych, tylko utopia zachęca do przekroczenia istniejącego porządku rzeczy². Ideologia ma w tej optyce charakter konserwatywny. Odpowiednie zaklasyfikowanie danego utworu czy myśli jest więc możliwe dopiero po uwzględnieniu ich relacji do otaczającego świata, zrozumienia roli odgrywanej przez nie w procesach zmiany społecznej. Także dla Jerzego Szackiego jedno ze znaczeń myślenia utopijnego, najcenniejsze i być może najbardziej zapomniane, to właśnie tworzenie wizji alternatywnego świata³ – bez nich niemożliwe jest przekroczenie zastanego porządku, żadna rewolucja i żadna reforma.

Punktem wyjścia dla moich badań nad utopiami nowego kapitalizmu jest świadomość konieczności wykroczenia poza czystą analizę treści, teorii i propozycji. Charakteryzowałaby się ona ograniczeniem do pytań takich jak: „jaki jest twój idealny świat?”, „czy jest on możliwy do zrealizowania?”, „czy odpowiada naszym intuicjom dotyczącym natury ludzkiej i dobrego porządku społecznego?”, a w końcu: „czy nie jest przypadkiem przerażającą dystopią?”. Tego typu namysł cechuje zwykle podejście normatywne. Utopię traktuje się tu jak ponadczasowe stanowisko filozoficzne, do którego ustosunkować się mogą myśliciele wszystkich kultur i epok. Przypomina to szkolną lekturę *Państwa* Platona, i np. krytykę jego założeń z pozycji liberalnych czy egalitarystycznych.

¹ P. Żuk, *O pożytkach z utopii w życiu publicznym i naukach społecznych* [w:] *Spotkania z utopią w XXI wieku*, red. P. Żuk, Warszawa 2008, s. 49-60.

² K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, Warszawa 2008, s. 229-233.

³ J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000, s. 32-37.

Jestem przekonany, że właściwe zrozumienie utopii na gruncie socjologii czy nauk o kulturze wymaga uzupełnienia powyższych zagadnień o problem społecznego funkcjonowania wizji alternatywnego świata. Podążam tu do pewnego stopnia za Szackim i Mannheimem, ale propozycja badania dyskursów z punktu widzenia ich społecznego oddziaływania, cechowała przecież tak klasyczne pozycje XX-wiecznej humanistyki jak *Mitologie* Rolanda Barthesa⁴ czy dzieła Michela Foucaulta⁵. To przejście od badania samych znaczeń do badania społecznych warunków ich produkcji, recepcji i reprodukcji jest też obecne w socjologii literatury, by wymienić choćby sztandarowy projekt Pierre'a Bourdieu⁶. Do nowych pytań, które musimy postawić kandydatom na utopię, należą: „w jakie dyskursy się wpisujesz, a jakie zwalczasz?”, „jakie są warunki twojego wygłaszania i odbioru?”, „jak wpływasz na społeczeństwo tu i teraz, jak kształtujesz pozycję wygłaszających?”, a w końcu „jakie jest twoje miejsce w mechanizmach sił?”. To dzięki tym pytaniom będziemy w stanie dokonać diagnozy społecznej roli danej formacji dyskursywnej oraz rozsądzić, czy konserwuje ona zastany porządek, czy też uczestniczy w jego przemianie. Społeczne oddziaływanie nie jest bowiem czymś, co się utopiom jedynie przytrafia, zwykle z fatalnym skutkiem. Wygłaszanie nawet najbardziej fantastycznej utopii ma zawsze konkretne skutki tu i teraz, czasami niezależnie od woli i świadomości autora. Uwzględnienie tych wszystkich zależności pozwala też na dojrzałą normatywną analizę utopijnych dyskursów.

Na wstępie chciałbym także poruszyć kwestię porządku i dynamiki systemu społecznego. Pozytywne wartościowanie „prawdziwej” utopii może łączyć się z przekonaniem o stabilności i jednolitości panującego, niesprawiedliwego systemu społecznego. W tej optyce mielibyśmy do czynienia z ciągle tym samym złem (np. kapitalizmem), wobec którego każda rzeczywista alternatywa miałaby charakter progresywny i lewicowy.

W niniejszej pracy przyjmuję inny punkt widzenia, czy może raczej inny poziom analizy. Podczas gdy opisywane przeze mnie utopie nie doprowadziły do upadku systemu kapitalistycznego i nawet nie postulują takiej zmiany, uczestniczyły w przemianach tego, co Luc Boltanski i Ève Chiapello nazywają „duchem kapitalizmu”⁷. Zasadnicze różnice pomiędzy przemysłowym kapitalizmem XIX-wiecznej Anglii, powojennym eu-

⁴ R. Barthes, *Mitologie*, Warszawa 2008.

⁵ Zob. np. M. Foucault, *The Courage of the Truth*, New York 2011.

⁶ P. Bourdieu, *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, Kraków 2007.

⁷ L. Boltanski, È. Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, London-New York 2005.

ropejskim państwem opiekuńczym czy neoliberalną gospodarką zdominowaną przez sektor finansowy, nie opierają się według nich tylko na towarzyszącej akumulacji ideologii, ale też na sposobie organizacji rynku i produkcji, metody zarządzania w firmach, relacji prywatnych przedsiębiorstw z instytucjami państwa. Cały projekt badania utopii nowego kapitalizmu opiera się na przekonaniu, że od lat 70. XX-wieku doszło do faktycznych przekształceń systemu, tzn. do postępującego demontażu państwa opiekuńczego czy częściowego przejścia od gospodarki przemysłowej do tej opartej na usługach, sektorach finansowych i nowych technologiach. Jeżeli chcemy zrozumieć współczesny kapitalizm, musimy stawić czoła także jego dynamicznej naturze – i roli odgrywanej w jego przemianach przez myślenie utopijne. Z punktu widzenia normatywnej lewicy (np. w perspektywie marksistowskiej), wszystkie te przemiany mogą zostać określone jako powierzchowne i iluzoryczne, a stojące za nimi utopie – jako fałszywe, zakamuflowane ideologie. Takie postawienie sprawy może być użyteczne w radykalnej działalności politycznej, ale z perspektywy socjologicznej i kulturoznawczej, nawet te niecałkowite zmiany (na poziomie ducha kapitalizmu, a nie fundamentów systemu) i ich utopijne zaplecze zasługują jednak na uwagę.

Libertariańskie wyspy szczęśliwe

Interesującym przykładem nowej kapitalistycznej utopii, jednocześnie silnie zakorzenionym w tradycji utopijnej, są propozycje Seasteading Institute – amerykańskiego think-tanku, przygotowującego rozwiązania, mające w przyszłości posłużyć budowie niepodległych miast-państw na oceanicznych platformach wiertniczych. Pływające miasta mają być spełnieniem snów o wolności i niezależności, ośrodkami wolnej przedsiębiorczości, swobody badań naukowych i niskich podatków, ojczyznami innowatorów i inżynierów, których siły twórcze pozostają obecnie stłumione przez opresyjne państwa narodowe. Cały projekt jest więc bardzo mocno związany z radykalną myślą libertariańską i anarchokapitalistyczną. Seasteading Institute jest jednocześnie świetną ilustracją dwoistego oddziaływania utopii. Z jednej strony, działacze i fundatorzy organizacji zdają się rzeczywiście wierzyć, że niepodległość na oceanie będzie kiedyś możliwa. Z drugiej strony, mają świadomość wielopoziomowego oddziaływania swoich koncepcji. Na stronie internetowej, w sekcji Często Zadawanych Pytań, odnoszą się także do kwestii reformowania już istniejących państw. W odpowiedzi stwierdzają: „skuteczne wpływanie na przemiany polityczne jest ekstremalnie trudne i drogie [...] Wierzimy jednak, że konkurencja ze strony morskich państw doprowadzi do stop-

niowej przemiany istniejących systemów politycznych”⁸. Jeżeli jednak „wybudowana” utopia ma inspirować do przemian, to pewne sukcesy może odnieść samo bajanie o niezależności państweczek na platformach wiertniczych. W utopii nie musi w gruncie rzeczy chodzić o dosłowną realizację, a jej brak nie oznacza, że dana utopia nie ma mocy sprawczej. „Działaniem” takiej utopii może być np. dalsze obniżanie podatków dla najzamożniejszych, państwowe wsparcie i deregulacja rynku nowych technologii, podporządkowanie kultury kultowi bohaterów-innowatorów. Seasteading Institute jest więc głosicielem utopii, który może odnieść liczne sukcesy i uczestniczyć w procesie zmiany społecznej, nawet jeżeli ostatecznie nikt nie zdecyduje się na przeprowadzkę do żadnego oceanicznego miasta.

Spróbujmy więc wstępnie wskazać i określić „utopie nowego kapitalizmu”. Rozumiem pod tym pojęciem zróżnicowane wizje gruntownej przemiany społecznej, opierającej się na prymacie indywidualnej przedsiębiorczości, swobodzie działalności gospodarczej i innowacyjnych zastosowaniach technologii. Często zawierają one obietnice wygodniejszego i bogatszego życia, przewyższenia tradycyjnych hierarchii i podziałów społecznych, zniszczenia skostniałych struktur. Bardzo istotny jest ich aspekt krytyczny: negatywny stosunek wobec instytucji państwa, przemysłowych korporacji w starym stylu, tradycyjnego modelu uniwersytetu, nieefektywnego i zaborczego systemu zabezpieczeń socjalnych. Z tego właśnie powodu można je uznać za utopie – dążą do faktycznej zmiany społecznej, nawet jeżeli intensyfikują pewne tendencje obecne już wcześniej w systemie (ale to samo można powiedzieć o wielu koncepcjach socjalistycznych).

Nieznane ideały kapitalizmu

Prorocy nowych kapitalistycznych utopii często odwołują się do dobrze na pierwszy rzut oka znanego słownika, tradycyjnie wykorzystywanego przez wizjonerów lepszego życia. Wolność, demokracja, zanik biurokratycznego państwa, twórczość, równość – pod tymi wartościami podpisaliby się przecież głosiciele utopii prawie każdej epoki i wszelkich ideologicznej afiliacji. Aby zrozumieć faktyczne znaczenie tych pojęć w ramach imaginarium kapitalistycznej utopii, należy odwołać się z jednej strony do stojących za nimi praktyk społecznych, a z drugiej do korzeni aktualnie żywych dyskursów. W ramach tego drugiego spojrzenia wskażę trzy istotne źródła technokapitalistycznej utopii, które odegra-

⁸ <http://www.seasteading.org/about/faq/>, dostęp z dn. 15.08.2014, przeł. autor.

ły jednocześnie istotną rolę w rozmontowaniu państwa opiekuńczego w Europie Zachodniej i USA.

Pierwszą z nich jest twórczość nieustająco popularnej w USA pisarki i eseistki Ayn Rand, autorki dzieł takich jak: *Atlas zbuntowany*⁹ czy *Cnota egoizmu*¹⁰. Podczas gdy dla klasycznej myśli liberalnej zasadniczy egoizm człowieka był faktem, który po prostu musimy przyjąć do wiadomości i zamortyzować w ramach dobrze urządzonego społeczeństwa, Ayn Rand uznaje egoizm za najwyższą cnotę, utożsamianą z byciem podporządkowanym wyłącznie swojemu racjonalnemu umysłowi i konsekwentnie samodzielnym. Rand występuje więc zarówno przeciwko kradzieży czy państwowym podatkom, ale także „miękkiej” nikkczemności etyki altruizmu, która zatruwa umysł jednostki i odwołuje ją od podążania za swoim dobrostanem. Podobnie jak liberalni ekonomiści, Ayn Rand uznaje kapitalizm za najsprawniejszy z systemów gospodarczych, ale dla niej najważniejsza pozostaje jego odpowiedniość etyczno-antropologiczna.

Trzeba podkreślić, że Ayn Rand to zdecydowana krytyczka zastanego społeczeństwa, opanowanego jakoby przez altruistyczne teorie socjalizmu czy chrześcijaństwa. W swojej najbardziej znanej powieści, monumentalnym dziele *Atlas zbuntowany*, rysuje obraz nadciągającego upadku: USA przyszłości, ostatecznie opanowane przez socjalizm, zmierza do zagłady, zniechęcając do działania wszelkich innowatorów i odkrywców. Ci zbiegają do ukrytego miasta, chcąc udowodnić, że bez nich społeczeństwo nie może funkcjonować. Pojawia się tutaj motyw, o którym wspominałem już wcześniej przy okazji Seasteading Institute – ustronna utopia ma na celu przede wszystkim doprowadzenie do przemiany istniejącego, pogrążonego w kryzysie społeczeństwa. I taką rolę odgrywa też ostatecznie cała kaznodziejska twórczość Ayn Rand, której książki wymieniane są jako ulubione i formacyjne przez wiele postaci amerykańskiej polityki (Alan Greenspan, wieloletni szef rezerwy federalnej USA, był w młodości przyjacielem Rand i apostołem obiektywizmu). To między innymi temu sposobowi myślenia zawdzięczamy wyjątkową „szczerłość” niektórych amerykańskich biznesmenów, zupełnie otwarcie głoszących pochwałę egoizmu i chciwości. Z drugiej strony, twórczość Ayn Rand jest interesującym przykładem rozkładu sojuszu kapitalizm-konserwatyzm¹¹. Autorka odrzuca tradycyjne struktury społeczne i przykazania

⁹ A. Rand, *Atlas zbuntowany*, Poznań 2004.

¹⁰ Teżé, *Cnota egoizmu: nowa koncepcja egoizmu*, Poznań 2000.

¹¹ O relacji między obiektywizmem a konserwatyzmem zob. B. Wiker, *Dziesięć księzek, które każdy konserwatysta musi znać oraz cztery nie do pominięcia i jedna uzurpatorska*, Warszawa 2013, s. 429-476.

religii chrześcijańskiej czy „świeckiej religii” państwa narodowego bądź społeczeństwa obywatelskiego. Konserwatywnej czy liberalnej wierze w mniejsze zło ustroju kapitalistycznego przeciwstawia radykalną apologię samodzielności i samostanowienia.

Atlas zbuntowany okazuje się wpływowym źródłem technoutopii, nie tylko ze względu na swoje ogólne filozoficzne przesłanie, ale także z uwagi na bardziej szczegółowe docenienie roli przedsiębiorców i konstruktorów. Choć przemieszczeniu uległy pewne akcenty (podczas gdy Rand sławi wielkich przemysłowców, dla współczesnych utopistów prawdziwymi bohaterami są raczej przedstawiciele informatycznej awangardy), w ramach aktualnych wizji lepszego społeczeństwa odradzają się podobne, jeszcze XIX-wieczne motywy świetlanej przyszłości, którą możemy zawdzięczać rozwojowi technologicznemu. Współczesną odśłonę takiego światopoglądu nazywa Evgeny Morozov solucjonizmem¹². Jest to nie tyle samo przekonanie o ogromnym potencjale technologii, ale raczej wiara w automatyczne przełożenie postępu technicznego na dobrobyt społeczeństwa. Najbardziej złożone problemy społeczne uznaje się za proste zagadki, czekające na rozwikłanie przez bystrych inżynierów i innowatorów.

Z Ayn Rand współczesne technoutopie zaczerpnęły interpretację wolności jednostki, jako moralnego imperatywu egoizmu i samowystarczalności, oraz wiarę w zbawczą moc innowacji technicznej, uznawanej za wynik pracy wybitnych geniuszy. Za kolejny element tej heterogenicznej układanki można uznać filozofię Roberta Nozicka, zawartą w dziele *Anarchia, państwo, utopia*¹³. Nozick polemizuje z uznawaną za apologię liberalnego państwa opiekuńczego *Teorią sprawiedliwości*¹⁴ Johna Rawlsa, ale tak jak on, odrzuca utylitarystyczne uzasadnienia w myśli politycznej. Podczas gdy myślenie utylitarystyczne zawsze miało skłonność do koncentrowania się na narzędziach i środkach do celu, do myślenia w krótkim horyzoncie czasowym, ożywienie przez Rawlsa tradycji myślenia o społeczeństwie najlepszym z możliwych, w oderwaniu od bieżącej sytuacji, otworzyło także drogę do sformułowania utopii wolnorynkowej. Nozick zastanawia się, jak bardzo rozwinięte państwo może powstać w stanie naturalnej anarchii, aby w żadnym momencie nie przekroczone zostały zasady etyczne – i twierdzi, że byłoby to co najwyżej państwo minimalne. Podczas gdy wielu powojennych liberałów skłonnych było do daleko idących ustępstw i ograniczania swobody (np. gospodarczej)

¹² E. Morozov, *To Save Everything, Click Here: The Folly of Technological Solutionism*, New York 2014.

¹³ R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, Warszawa 1999.

¹⁴ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994.

dla dobra wspólnego, filozofia Nozicka przyczyniła się do ugruntowania myślenia w kategorii indywidualnych praw, które nigdy nie powinny być ograniczane. Co więcej, jego dzieła stanowią interesujący przykład wykorzystania utopii jako myślowego narzędzia w wywodzie filozoficznym – utopii, która znacząco przekształciła krajobraz publicznej debaty i przyczyniła się do odnowienia radykalnie wolnorynkowego nurtu liberalizmu.

Ostatnim z analizowanych przeze mnie źródeł współczesnej kapitalistycznej technoutopii jest myśl hippisowska. Jest to przypadek szczególnie, ponieważ pierwotnie jej integralną część stanowiła mniej lub bardziej systematyczna krytyka kapitalizmu, a szczególnie jego konsekwencji, takich jak konsumpcjonizm, przemysł kulturalny czy militarny imperializm. Hippisi byli też tymi, którzy próbowali dosłownie wcielać w życie swoje małe utopie, żyjąc w różnorodnych komunach i eksperymentując z nowymi formami wspólnoty. W jaki więc sposób wywrotowy ruch społeczny może stanowić zaplecze kapitalistycznej utopii? Pierwszą odpowiedzią będzie przypomnienie, że myśl kapitalistyczna wcale nie musi mieć charakteru konserwatywnego, że może być wywrotowa – inną kwestią jest to, co chce obalać i do czego dążyć. Po drugie, ruch hippisowski nie ograniczał się przecież do krytyki kapitalizmu. Równie istotną rolę odgrywał sprzeciw wobec tradycyjnych struktur społecznych, niechęć wobec sztywnej hierarchii, nacisk na spontaniczność i indywidualną swobodę, liberalizm obyczajowy, fascynacja duchowością czy pseudonauką. Richard Sennett opisując w *Kulturze nowego kapitalizmu*¹⁵ poczucie zagubienia pracowników w nowej kulturze organizacyjnej, bez stabilnych hierarchii, przewidywalnych perspektyw zatrudnienia, przymuszonych do nieustannej elastyczności i kreatywności, zwraca uwagę na to, że ich życie przypomina posępną odślonę hippisowskiego snu ich rodziców. Tradycyjne struktury uległy osłabieniu, pracownicy zyskali większą swobodę w realizacji wyznaczonych zadań, liberalizm obyczajowy odniósł liczne zwycięstwa – i tylko kapitalizm trwa nadal, w nowej, być może jeszcze bardziej ponurej odślonie.

Bardziej szczegółowo przejście od hippisowskich komun do salonów Doliny Krzemowej opisali Richard Barbrook i Andy Cameron w swoim nadal aktualnym eseju z 1995 roku. *The Californian Ideology*¹⁶ to fascynujący obraz zlania się buntowniczej kultury artystów i hackerów z duchem dynamicznej przedsiębiorczości. Pewne elementy dawnej koncepcji pozostają zasadniczo niezmiennie – wciąż potępia się państwo czy sztywne

¹⁵ R. Sennett, *Kultura nowego kapitalizmu*, Warszawa 2010.

¹⁶ R. Barbrook, A. Cameron, *The Californian Ideology*, „Science as Culture” 1996, nr 6.1, s. 44-72.

struktury, krytykuje obecne społeczeństwo i wierzy w spontaniczną twórczość. W projektach takich jak Wikipedia czy media społecznościowe słychać jeszcze odległe echo proponowanej przez hippisów kultury daru i wymiany. Zasadniczo jednak dążenie do samorealizacji zostało utożsamione z działaniem twórczego biznesmena. Archetypem krytykowanej sztywnej organizacji przestała być wielka korporacyjna fabryka, zastąpiona przez zniechęcone związki zawodowe i państwowych regulatorów, którzy mogliby próbować poskromić wolne dążenia informatycznych guru. Z drugiej strony, spontaniczna działalność wspólnot została sprowadzona do zasobu, będącego atutem technologicznych gigantów – kapitalistyczni spadkobiercy hippisów wciąż wierzą w poziome struktury i wolną twórczość, tylko że dla nich stanowi ona raczej potencjalne źródło zarobków.

Jednocześnie autorzy celnie opisują instytucje głoszenia nowej utopii. Skomercjalizowane media (jak magazyn *Wired*), biletowane wykłady i poradniki technologicznych guru, prospekty emisyjne wkraczających na rynek start-upów, eksperckie spotkania z politykami na temat zmian prawa czy systemów edukacji – wszystko to włącza się w wielki krwioobieg nowej kapitalistycznej utopii, będącej samą w sobie biznesem, jak i mającej przekształcać społeczeństwo w biznesowi przyjaźniejsze. Ta potężna utopia w działaniu rozbija w puch „stare” formy krytycznego myślenia o problemach społecznych czy niedobitki wspólnotowej solidarności.

Stare pojęcia, nowe znaczenia

Po analizie źródeł utopii i ich aktualnego funkcjonowania w ramach systemu społecznego możliwe jest wykazanie swoistych struktur znaczeniowych, które choć mogą przypominać dawne myślenie emancypacyjne, w ramach nowych kapitalistycznych utopii, ulegają znaczącym rekonfiguracjom. Dopiero owo głębsze badanie pozwala na odkrycie faktycznej interpretacji terminów takich jak „wolność”, „merytokracja”, „demokracja” czy „niechęć wobec biurokracji”¹⁷. Wolność cyfrowych libertarian to przede wszystkim wolność negatywna, którą cieszyć się powinni innowatorzy i przedsiębiorcy, wyzwoleni spod kontroli państw i społeczeństw. W tej perspektywie wszelka centralna regulacja, dotycząca np. praw autorskich czy prawa do prywatności, jest uznawana za konserwatywną zaporę, utrudniającą rozwój nowych modeli biznesowych. Argumenty przeciwko ograniczeniom mają naturę zarówno moralną, jak

¹⁷ E. Morozov, *The Meme Hustler*, „The Baffler” 2013, nr 22.

i „ekspercką” – powtarza się więc na przykład, że organy kontrolne nie posiadają niezbędnych kompetencji, by ich interwencje mogły przynieść pozytywne skutki. Pod tym względem, zwolennicy technoutopii okazują się kontynuatorami tradycji indywidualistycznego liberalizmu czy wręcz anarchizmu¹⁸.

Wiara w potęgę technologii niejednokrotnie doprowadza zwolenników technoutopii do wspomnianego już wyżej solucjonizmu. Można ją zrozumieć jako próbę przewyciężenia aktualnych sprzeczności społecznych (praca – kapitał, jednostka – społeczeństwo, rozwój ekonomiczny – stan środowiska naturalnego) wyłącznie dzięki innowacyjnym zastosowaniom technologii. Trudne wybory, przed którymi stawał do tej pory społeczny reformator, zostają rozwiązane poprzez proste recepty w postaci narzędzi technicznych. Mają one często charakter wyraźnie lokalny: problemów społecznych nie uznaje się już za konsekwencje systemowej niesprawiedliwości, ale raczej za wynik bieżącego irracjonalizmu. Zasadniczy optymizm solucjonizmu może przyciągać osoby o wyrobionej społecznej wrażliwości: technologia może obiecywać np. poprawienie standardów edukacyjnych czy mieszkaniowych bez zagłębiania się w skomplikowaną tematykę społecznych źródeł majątkowej nierówności. Jest to kuszące dla polityków lub działaczy organizacji pozarządowych, którym zależałoby na poprawie sytuacji grup wykluczonych bez wchodzenia w konflikt z wpływowymi kręgami biznesowymi. Technologia obiecuje rozwiązanie problemów bez dochodzenia do ich źródeł i wydobywania walk klasowych na światło dzienne.

Wiara w proste rozwiązania techniczne przekłada się również na swoiste pojmowanie merytokracji. David Golumbia w swoim eseju *Cyberlibertarians' Digital Deletion of the Left*¹⁹ opisuje inicjatywy kodowania obywatelskiego, w ramach którego programiści starają się zmieniać świat na lepsze, tworząc aplikacje i rozwiązania informatyczne, mające wspomagać lokalne samorządy i społeczności. Choć wielu z takich działaczy ma na pewno dobre intencje, ich akcje przyczyniają się do zmniejszenia przestrzeni demokratycznej dyskusji – problemy rozwiązywane są nie poprzez debatę i konsensus, ale raczej dzięki zaleceniom ekspertów, przemawiających z pozycji autorytetu. Co więcej, nowym archetypem eksperta staje się właśnie programista i biznesmen: podczas gdy przed-

¹⁸ Aczkolwiek przynależność anarchizmu indywidualistycznego czy kapitalistycznego do szerokiej tradycji anarchistycznej bywa dyskutowana.

¹⁹ D. Golumbia, *Cyberlibertarians' Digital Deletion of the Left*, „Jacobin”, <https://www.jacobinmag.com/2013/12/cyberlibertarians-digital-deletion-of-the-left/>, dostęp z dn. 15.08.2014.

stawiciele nauk społecznych postrzegani są jako oderwani od praktycznego działania, wewnątrznie skłócen, tonący w subtelnych rozważaniach i często ideologicznie zaangażowani, specjalista od komputerów przypomina prometejskiego herosa, którego niepodważalne praktyczne umiejętności gwarantują obiektywną wartość jego porad. Nic więc dziwnego, że politycy chętniej słuchają przedsiębiorców i technologów niż socjologów.

Choć rozrost bezkrytycznej merytokracji zagraża demokracji (władza ekspertów nie musi liczyć się z głosem ludu), i to ostatnie słowo pojawia się czasami w wystąpieniach piewców cyberutopii. Na czym więc miałyby polegać ta nowa demokratyzacja, której panowanie obwieszcza między innymi czwarta z *Dziesięciu prawd potwierdzonych przez Google* („w Internecie panuje demokracja”)²⁰? Gigant na rynku wyszukiwarek powołuje się na fakt, że algorytmy jego flagowego produktu wykorzystują informacje na temat zachowania użytkowników. Przykładowo, jeżeli spędzamy na jakiejś stronie wiele czasu i klikamy w wewnętrzne odnośniki, Google uznaje dany portal za wartościowy i przesuwają go na lepszą pozycję na liście wyników wyszukiwania. Demokracja opiera się w tej optyce na wykorzystywaniu danych o decyzjach indywidualnych konsumentów. Nie ma tu żadnej rozmowy, uzgodnionych reguł podejmowania kolektywnej decyzji, przejrzystości procesu, dyskusji nad pryncypiami. Debatę zastępuje *big data* – monstrualne agregaty informacji, wykorzystywane wedle własnego uznania przez działające dla zysku korporacje. To właśnie ma być ta wymarzona „demokracja w Internecie”. Nie oznacza to, że wszystko pozostaje po staremu, że nie dochodzi do żadnej zmiany. Podczas gdy tradycyjne media (gazety, encyklopedie) posiadały redaktorów, selekcyjnych i przedstawiających informacje wedle swojego uznania (ze wszystkimi grammi sił, wykluczenia, opresji, które były w takich procesach obecne), wyszukiwarka Google zasadniczo nie posiada takiej formy centralnego zarządzania treścią. Pozostaje jednak daleka od ideału demokratycznej debaty w bardziej tradycyjnym sensie: sprawowanie centralnej władzy zostaje zastąpione przez subtelniejsze rządzenie poprzez kształtowanie algorytmów.

Praktyki technoutopii

Dokonałiśmy pobieżnej rekonstrukcji słownika kapitalistycznych technoutopii. Chciałbym teraz przejść do zarysowania stojących za nimi praktyk społecznych. Utopie nie zginęły, a nawet jeżeli przybierają kształt

²⁰ http://www.google.com/intl/pl_pl/about/company/philosophy/, dostęp z dn. 15.08.2014.

futurologicznych rozważań o dalekiej przyszłości, wpływają na nasz świat tu i teraz. Jak ma się ta sprawa w przypadku utopii nowego kapitalizmu? Po pierwsze – utopia sama w sobie bywa przedmiotem handlu. Kariery wielu ewangelistów nowych technologii wyrosły na konferencjach TED czy popularnych książkach lub poradnikach²¹. Wizja utopijnej przyszłości (np. inteligentnego miasta), nawet jeżeli odległa od realizacji, już dzisiaj przyciąga inwestorów, co – bardziej niż pierwsze zyski – jest kluczowe dla rozwijającego się start-upu. Indywidualne wizje lepszego życia komercjalizuje z kolei rosnąca branża coachingowa.

Technologiczne utopie wpływają na nasze życie polityczne. Podczas gdy politykom pozostawia się dopracowanie konkretnych wdrożeń i jednocześnie przerzuca na nich odpowiedzialność za ewentualne porażki, techno-ewangeliści inspirować politykę edukacyjną (cała idea kierunków zamawianych), lokalną (inteligentne miasta), gospodarczą (ułatwianie prowadzenia biznesu). Wiara w to, że rozwój technologiczny pociągnie za sobą wzrost zamożności całego społeczeństwa, może z kolei być jednym z głównych inhibitorów społecznego niezadowolenia – lub, jeszcze skuteczniej, skierować je np. na rzekomo blokujące postęp instytucje państwa opiekuńczego czy „ograniczający” studentów tradycyjny uniwersytet. Oczywiście tego typu działanie przypomina klasyczny opis konserwującej społeczeństwo ideologii, ale jak już wspominałem, staram się także zwracać uwagę na dynamiczność układu.

Piękne utopie potrafią być uwikłane w bardzo konkretne interesy połączonych aktorów. Za protestami z 2012 roku przeciwko proponowanym amerykańskim ustawom *SOPA*²² i *PIPA*²³, które miały na celu ukrócenie pirackiego obrotu treści w Internecie, stała wizja wolnej sieci, w której użytkownicy w ramach gospodarki daru swobodnie wymieniają się dobrami kultury, rozwijając swoje zainteresowania poza kontrolą opresyjnych wydawców i producentów, przewyciężając kapitalistyczną instytucję prawa autorskiego. Do protestu dołączyły jednak także internetowe korporacje, takie jak Google, właściciel YouTube. Z uwagi na model biznesowy (emisję reklam przed udostępnianymi przez użytkowników filmikami) YouTube odniósłby z ograniczenia prawa autorskiego wyraźne zyski²⁴. Rzekomo emancypacyjne idee mogą więc być uwikłane w skom-

²¹ E. Morozov, *The Meme Hustler*.

²² *Stop Online Piracy Act*.

²³ *PROTECT IP Act*.

²⁴ Wszystkie kinowe hity od razu pojawiałyby się na serwisie YouTube, i tylko YouTube rzeczywiście by na nich zarabiał.

plikowane gry interesów wielkich korporacji²⁵. W tym przypadku utopia wolnej sieci była narzędziem w konflikcie nowych internetowych monopolistów ze starszymi przedsiębiorstwami, utrzymującymi się z prawa autorskiego. Oczywiście, to tylko jedna z płaszczyzn tego społecznego fenomenu, jakim były protesty internautów, natomiast badając kulturowe uwikłanie idei, nie wolno zapominać także o roli odgrywanej przez interesy potężnych aktorów.

Wspominałem już o tym, że utopia pozwala na dyskretne wpływanie na politykę bez ponoszenia odpowiedzialności za ewentualne porażki. Szczególnie interesującym elementem społecznych gier wokół utopii jest właśnie kwestia sprawczości. Z jednej strony, piewca utopii może ukrywać swoje wpływy, twierdząc, że jego idealny świat jeszcze nie nastąpił: utopia na swój sposób zawsze pozostaje niewinna. Po ostatecznym upadku projektu radzieckiego komunizmu można było usłyszeć na lewicy głosy, że jest to w gruncie rzeczy fakt pozbawiony znaczenia – sowiecka realizacja była wadliwa od początku lub od pewnego momentu, szybko zdegenerowała w totalitarną państwową biurokrację; sama koncepcja jest nieskażona porażką. Analogicznie, wyznawcy libertariańskiej utopii mogą odżegnywać się od obecnego wpływu na świat – zamiast uznać swoją odpowiedzialność, wielu z nich wciąż krytykuje rzekomo rządzącą wszechogarniającą biurokrację czy socjalizm.

Czasami dochodzi do odwrotnej sytuacji. Technokapitalistyczna utopia ma swoich bohaterów – przedsiębiorców, innowatorów, informatyków i inżynierów. Uznanie nakierowanych na zysk wybitnych jednostek za fundament innowacji pozwala jednocześnie na ukrycie społecznych korzeni postępu. Zarówno badania podstawowe, jak i same technologie internetowe, były początkowo finansowane głównie ze środków publicznych – prywatny biznes rzadko operuje w tak długim horyzoncie czasowym i trudno się temu dziwić. Prowadzi to jednak do sytuacji, w której za rozwojem technologicznym stoi państwo i społeczeństwo, ale duża część zysków skupiona jest w prywatnych rękach nowych monopolistów. Kształtujące ogląd na świat utopie odgrywają więc istotną rolę w podziale zysków, wynikających z rozwoju nowych technologii.

Polityczność nowych utopii

W powyższej analizie starałem się wyjaśnić pokrótce charakterystykę i społeczne znaczenie nowych, kapitalistycznych utopii. Uznałem je za propozycje lepszego świata, odgrywające istotną rolę w procesie spo-

²⁵ W. Orliński, *Internet: czas się bać*, Warszawa 2013, s. 181-206.

łecznej zmiany, w tym przypadku – budowy cyfrowego kapitalizmu i dalszego osłabienia państwa opiekuńczego. Jak taka wiedza powinna wpływać na polityczne nastawienie do utopii? Po pierwsze – należy podchodzić do nich z dużą ostrożnością. Nie chodzi mi tu jednak o tradycyjne dopatrywanie się w nich przerażającego totalitaryzmu, powtarzanie gestu Orwella publikującego *Rok 1984* czy *Folwark zwierzęcy*. Nie obawiamy się utopii, które mogą nadejść, obawiamy się tych, które już działają, powoli zmieniając świat w określonym kierunku. Często powołują się one na wolność, rozwój, nawet demokrację, ale terminy te nie zawsze znaczą to, do czego przyzwyczyła nas tradycja filozofii społecznej i politycznej. Te nowe utopie to nie usypiająca ideologia – wręcz przeciwnie, często uwikłane są one w faktyczne procesy zmiany. Należy jednak pytać o to, w jakim kierunku one przebiegają.

Jeżeli czas utopii się nie skończył, jeżeli utopie gęsto zaludniają krajobraz kapitalistycznego dyskursu, to nie należy się obawiać konstruowania własnych. Kapitalizm myśli o swojej świetlanej przyszłości. Praktyka emancypacyjna potrzebuje równie śmiałych alternatyw. Za tego typu projekt możemy uznać np. dzieła Antonia Negriego i Michaela Hardta²⁶, choć i w tej koncepcji można doszukiwać się zbytnej fascynacji progresywną potęgą nowego kapitalizmu i jego utopii spontanicznej, globalnej organizacji.

Ostatnie spostrzeżenie dotyczy stosunku do rzeczywistości. Jeżeli nowy kapitalizm przejął tak wiele emancypacyjnych marzeń, ściśle trzymanie się faktów zyskuje doniosłą wartość rewolucyjną. Przed badaczami społecznymi, szczególnie przed socjologami gospodarki czy adeptami *Science and Technology Studies*, leży ważne zadanie podważania kapitalistycznego monopolu na prawdę: przypomnienie o społecznych źródłach innowacji może stanowić silny oręż w walce z indywidualistyczną utopią egoizmu.

Bibliografia

1. Barbrook R., Cameron A., *The Californian Ideology*, „Science as Culture” 1996, nr 6.1, s. 44-72.
2. Barthes R., *Mitologie*, Warszawa 2008.
3. Boltanski L., Chiapello È., *The New Spirit of Capitalism*, London-New York, 2005.
4. Bourdieu P., *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, Kraków 2007.
5. Foucault M., *The Courage of the Truth*, New York 2011.

²⁶ A. Negri, M. Hardt, *Imperium*, Warszawa 2005.

6. Golumbia D., *Cyberlibertarians' Digital Deletion of the Left*, „Jacobin”, <https://www.jacobinmag.com/2013/12/cyberlibertarians-digital-deletion-of-the-left/>.
7. Mannheim K., *Ideologia i utopia*, Warszawa 2008.
8. Morozov E., *The Meme Hustler*, „The Baffler” 2013, nr 22.
9. Morozov E., *To Save Everything, Click Here: The Folly of Technological Solutionism*, New York 2014.
10. Negri A., Hardt M., *Imperium*, Warszawa 2005.
11. Nozick R., *Anarchia, państwo, utopia*, Warszawa 1999.
12. Orliński W., *Internet: czas się bać*, Warszawa 2013.
13. Rand A., *Atlas zbuntowany*, Poznań 2004.
14. Rand A., *Cnota egoizmu: nowa koncepcja egoizmu*, Poznań 2000.
15. Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994.
16. Sennett R., *Kultura nowego kapitalizmu*, Warszawa 2010.
17. Szacki J., *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000.
18. Wiker B., *Dziesięć ksiązek, które każdy konserwatysta musi znać oraz cztery nie do pominięcia i jedna uzurpatorska*, Warszawa 2013.
19. Żuk P., *O pożytkach z utopii w życiu publicznym i naukach społecznych* [w:] *Spotkania z utopią w XXI wieku*, red. Piotr Żuk, Warszawa 2008, s. 49-60.

Abstract

If we define utopia as a sort of discursive machine, which attempts to criticize and change existing state of affairs by formulating a vision of ideal society, analysis of this phenomenon would have to consist of both traditional philosophical consideration (level of “meanings”) and social or cultural research (level of “social practices”). In this article I propose some preliminary thoughts about utopias of new, digital capitalism. I view them as based in libertarian or even anarcho-capitalist opposition to arrangements of post-war welfare state on the one hand, and optimistic approach to benefits of technological progress on the other. Their proponents use those utopias to influence economic and educational policies or challenge institutions like trade unions and governmental regulations. Analysis of those discursive machines can thus help us understand transformations of modern capitalism in the digital age.

In my article I study the roots of those ideas, new meanings of terms like “freedom” or “democracy”, consequences of computer-based meritocracy and usage of utopias in business practice. I also note several relations between free-market utopias and some currents of leftist emancipatory thought. When capitalism has hijacked many topics of traditional anti-systemic critique, it’s perhaps more important than ever to be both suspicious of beautiful utopias and courageous in voicing our own alternatives.

Dorota Sepczyńska
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Transhumanizm. Spotkanie z utopią¹

słowa kluczowe: transhumanizm, posthumanizm, antropologia, aksjologia, utopia

Popkulturowa heideggerystka, Lana del Rey, śpiewa *We were born to die*. Tańczymy, całujemy się, upijamy, prowadzimy rower czy samochód, nucąc o tym, że istnienie ludzkie kończy się. Na dodatek mamy świadomość, że jesteśmy bytem skończonym w czasie. Samoświadomość, iż kresem każdego człowieka jest śmierć, jest nieznośna. Śmierć jest dla człowieka nieuniknionym i największym kryzysem. Grecka etymologia wskazuje, że rzeczownik „kryzys” (*krisis*) oznacza przełom, przesilenie, punkt zwrotny w chorobie będący albo ocaleniem, albo zagładą organizmu². Z tego rozumienia kryzysu wynika, iż nie jest to wyłącznie sytuacja zagrożenia, ale również szansa uniknięcia niebezpieczeństwa. Czyż nie istnieją cztery typy odpowiedzi na nią? Niektórzy „zamykają oczy” na tragiczność ludzkiego losu. Pewna grupa szuka wybawienia w religii, która zbawia człowieka przez Boga czy oświecenie. Inni możliwość ocalenia widzą w filozofowaniu, które wybawia człowieka mocą ludzkiego rozumu. Są też tacy, którzy pomocy poszukują w nauce i technice. Ci ostatni są właśnie transhumanistami.

Celem artykułu jest próba przemyślenia transhumanizmu. Po pierwsze, na tle dyskusji o relacji posthumanizmu do transhumanizmu, jaka odbyła się na gruncie polskiej humanistyki. Po drugie, co do tekstów autorów identyfikujących się z transhumanizmem. Mam tu na myśli przede wszystkim oficjalne oświadczenia organizacji transhumanistycznych oraz pisma filozofów afirmatywnie ustosunkowanych do wpływu

¹ Tytuł artykułu przywołuje bestseller Jerzego Szackiego, zob. *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980.

² Zob. W. Kopalinski, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, <http://www.sloownik-online.pl/kopalinski/9166D6B09B9554CFC12565ED00458E4F.php>, dostęp z dn. 12.06.2014; *Słownik języka polskiego*, t. 1, red. M. Szymczak, Warszawa 1978, s. 1066; *Słownik wyrazów obcych*, red. J. Tokarski, Warszawa 1980, s. 404; P. Sloterdijk, *Ratunek nie przyjdzie z góry*, rozm. przepr. E. Karcher, „Süddeutsche Zeitung” 6 kwietnia 2009 r., „Polityka”, bap, <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/287293,1,filozof-peter-sloterdijk---jak-przezyc-kryzys.read>, dostęp z dn. 3.05.2013.

technologii na kondycję człowieka (Nick Bostrom, Max More). Spróbuje odpowiedzieć na pytanie: czy transhumanizm jest prądem kulturowym, ruchem społecznym, nurtem naukowym, filozofią czy utopią? Skupię się również na wskazaniu założeń antropologiczno-aksjologicznych transhumanizmu.

Transhumanizm a posthumanizm

W artykułach, książkach, dyskusjach i na konferencjach na temat aktualnych prądów w humanistyce pojawiło się słowo „transhumanizm”. Odnajdziemy je w literaturze, w refleksji nad sztuką, w filozofii, w analizach kultury masowej, w socjologicznej refleksji nad nauką. Coraz trudniej go nie zauważyć.

Istnieją trzy stanowiska polskich badaczy odnośnie kwestii definiowania transhumanizmu w relacji do posthumanizmu³. Pierwsze, zrównuje znaczeniowo transhumanizm z posthumanizmem, traktuje te pojęcia jak synonimy. Barbara Kaszowska-Wagner uważa, że

[...] większość współczesnych koncepcji trans- i post-humanistycznych wyraźnie wpisuje się w tradycję scjentyzmu, podobnie jak dominująca część współczesnych kierunków posługujących się w swych nazwach bezpośrednio określeniem *humanizm*. W większości powtarzają one tezy wyrażone przez belgijskiego historyka nauki Georga Sartona zawarte w artykule *The New Humanism* z 1924 roku⁴.

Twierdzi ona: „Świadomie nie dokonałam wcześniej rozgraniczenia dwóch przywołanych pojęć – *transhumanizm* i *posthumanizm*. Pomimo, iż każdy z prefiksów obciążony jest konkretnym ładunkiem znaczeniowym, to ściśle oddzielenie przedstawicieli obu nurtów jest niemożliwe”. Zarazem zaznacza, iż istnieją pewne odmienności:

Różnice są szczególnie widocznie, gdy porównamy sformułowania przedstawicieli amerykańskiego *post-* i *transhumanizmu* z koncepcjami badaczy europejskich. Na gruncie amerykańskim transhumaniści reprezentują najbardziej skrajną postać scjentyzmu (w ten sposób określa sam siebie między innymi Kurzweil czy Morawec), podczas gdy przedstawi-

³ Powyższe zestawienie jest z braku miejsca dość hasłowe.

⁴ B. Kaszowska-Wagner, *De (post)homine. Posthumanizm jako interpretacja humanizmu*, „Terminus” 2007, r. IX, z. 1 (16), s. 3. Na stronie 6 wskazanego artykułu autorka zaznacza, że pojęcie „posthumanizm” „zdaje się zyskiwać coraz większą popularność i widoczną jest tendencja do nadania mu znaczenia terminu zbiorczego dla wszystkich analiz przewartościowujących tradycję humanistyczną i podejmujących próby wpisania jej w ramy doświadczenia współczesności. W dalszej części pracy będę więc nadal stosować pojęcie *posthumanizm* jako ogólne określenie wszystkich tego typu nurtów”.

ciele nurtu krytycznego posługują się raczej pojęciem *posthumanizm* i to zarówno określając własną praktykę, jak i popularne nurty skrajne. Prefiks *trans-* ma tutaj wyrażać ciągłość, silne nawiązanie do humanizmu renesansowego, interpretowanego jednak właśnie w sposób scjentystyczny. Łatwo dostrzec, że wersja »Renesansu«, jaką posługują się amerykańscy transhumaniści, jest rodzajem obiegowego schematu, z pewnością nieuwzględniającego słynnych zarzutów George'a Sartona i Lynna Thorndike'a. Renesansowy humanizm jest tutaj nadal postrzegany wyłącznie jako moment początkowy rozwoju naukowego paradygmatu. Funkcjonuje jako rodzaj transhumanistycznego mitu. Sam transhumanizm postrzegany jest jedynie jako kolejny etap scjentystycznej ewolucji, prostej linii postępu, w którą bezwzględnie wierzą transhumaniści⁵.

W jej opinii owe rozbieżności nie odróżniają transhumanizmu od posthumanizmu, są różnicami wewnątrz posthumanizmu/transhumanizmu dotyczącymi stadium scjentyzmu, dialogiczności pomiędzy humanistyką a naukami matematyczno-przyrodniczymi. Wedle Kaszowskiej-Wagner posthumanizm/transhumanizm to scjentystyczna interpretacja humanizmu, próba przetworzenia przeszłości podjęta z myślą o tworzeniu teraźniejszości, która narodziła się w latach 80. XX wieku. Posiada ona dwa typy: popularny i krytyczny. W tym punkcie autorka odwołuje się do Barta Simona⁶.

Do przedstawicieli pierwszego zalicza [on – przyp. D.S.] między innymi: Christophera Dewolneya, Tizianę Terranovą, Eugene Thackera, Maxa More'a, Hansa Moravca i Raya Kurzweila. To właśnie ich prace, pomimo iż przez swą popularność zdają się być najbardziej reprezentatywne dla całego nurtu, są jednocześnie najbardziej podatne na krytykę i powyższe zarzuty. Wszystkie one utożsamiają się z najbardziej skrajną postacią myśli scjentystycznej. Druga wyodrębniona grupa – posthumanizm krytyczny, jest według Simona dużo bardziej godna uwagi. Przywołując takie nazwiska, jak Bruno Latour, N. Katherine Hayles czy Donna Haraway, następująco definiuje ten typ myślenia »[...]: interdyscyplinarna perspektywa inspirowana przez akademicki poststrukturalizm, postmodernizm, studia feministyczne i kolonialne oraz studia nauko- i techno-oznawcze«.

Sądzi, że „powyższą listę przedstawicieli posthumanizmu krytycznego należałoby koniecznie uzupełnić o nazwiska europejskich badaczy – Petera Sloterdijka, Catherine Belsey i Neila Badmingtona⁷.

⁵ Tamże, s. 6.

⁶ Zob. B. Simon, *Introduction: Toward a Critique of Posthuman Futures*, „Cultural Critique” 2003, nr 53, s. 1-9.

⁷ B. Kaszowska-Wagner, dz. cyt., s. 5-6.

Podobnie pojmuje posthumanizm Edwin Bendyk. W artykule *Człowiek-tytan* używa wyrażeń „doba posthumanistyczna”, „czas posthumanizmu”, „projekty posthumanistyczne”, „posthumanistyczna technognoza”⁸, ale nie posługuje się słowem „transhumanizm”. Konstatuje:

Posthumanizm w swym pierwszym wcieleniu, czyli w projekcie cybernetycznym Norberta Wienera, był odpowiedzią na zwyrodnienie tradycyjnego humanizmu do postaci nowoczesnej, liberalnej i ekskluzywnej filozofii podmiotu. »Koncepcji, zgodnie z którą nie wszyscy ludzie są ludźmi, nowe koncepcje przeciwstawiają wizję jeszcze bardziej uniwersalistyczną niż sformułowana przez Oświecenie. Nie tylko wszyscy ludzie są ludźmi, ale oprócz ludzi także pewne ‘byty’ – maszyny inteligentne – mogą aspirować do ludzkości«. Cybernetyka otwiera jednak możliwość podmiotowości nie tylko obiektom cyborgicznym i androidalnym, lecz także bytom naturalnym. Kluczem do tego upodmiotowienia jest odkrycie przez cybernetykę wspólnego mianownika dla tych wszystkich rodzajów bytu: autopoietycznego procesu jako podstawy organizacji materii w formę ożywioną oraz informacji jako substancji strukturyzującej ten proces. Upodmiotowienie odbywa się jednak, nie jak w klasycznym projekcie humanistycznym, przez indywidualistyczne zamknięcie podmiotu na siebie w procesie lektury, lecz przez otwarcie na relacje z Innym w akcie komunikacyjnym⁹.

Jego rozważania krążą wokół pytań: „Czy w takim razie epoka posthumanistyczna, postludzka będzie epoką antyhumanistyczną, czy też raczej nie-ludzka, lecz w istocie radykalizującą, a nie likwidującą projekt humanistyczny?”. Bendyk przywołuje Sloterdijka i Slavoję Žižka jako autorów krytycznie przemysłiwujących posthumanizm. Z kolei Kurzweila jako promotora wizji posthumanistycznej, tak opisując jego poglądy:

Nie ma on wątpliwości, że na skutek »spiżowego prawa rozwoju« technologii, które mówi, że tempo tego rozwoju opisuje krzywa wykładnicza, w ciągu 20-30 lat człowiek będzie w stanie dokonać reinyżynierii (*reverse engineering*) funkcji mózgu, czyli odtworzyć mózg i świadomość w obwodach elektronicznych. W efekcie nastąpi kolejny skok ewolucyjny: ludzkość przekroczy punkt osobliwości (*singularity*), po którym na scenę dziejów wkroczy nowy gatunek będący produktem fuzji biologii i techniki¹⁰.

⁸ Zob. E. Bendyk, *Człowiek-tytan*, „Krytyka Polityczna” 2008, nr 15, <http://www.krytykapolityczna.pl/Nr-15-2008-nieludzka-polityka/Czlowiek-tytan/menu-id-27.html>, s. 2, 3, 8, dostęp z dn. 12.12.2011. Również tenże, *Utopia posthumanizmu [w:] Spotkania z utopią w XX w.*, red. P. Żuk, Warszawa 2008, s. 107-108.

⁹ Tenże, *Człowiek-tytan*, dz. cyt., s. 8.

¹⁰ Tamże, s. 3.

W monografii Pawła Majewskiego *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema* również znajdziemy uznanie transhumanizmu i posthumanizmu za pojęcia równorzędne. Majewski pisze:

Termin »posthumanizm« ma swój synonim – »transhumanizm«, ale pojęcia te niekiedy są od siebie odróżniane, mianowicie niektórzy autorzy zakładają, że transhumanizm jest wcześniejszą fazą posthumanizmu, etapem przejściowym (*trans*) pomiędzy człowiekiem i bytem całkowicie postludzkim¹¹.

Rafał Ilicki także traktuje obie nazwy jako bliskoznaczne. Przedstawiając swoje studium, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, odnotuje: Książka odwołuje się do najbardziej aktualnych tendencji we współczesnej kulturze (posthumanizm, transhumanizm), które odnoszą się do transcendencji, gdyż dotyczą możliwości przekraczania i zachowania przez człowieka własnej kondycji (natury). Transcendencja jest wpisana w horyzont współczesnych przemian technicyzacyjnych, jednak nie jest dana w postaci »czystej«, czyli tak jak dotąd była pojmowana w kulturze w postaci idei filozoficznych, religijnych czy kulturowych, lecz jest hybrydowana z techniką. Związek transcendencji i techniki stanowi hybrydę, dlatego relacje między tymi dwiema rzeczywistościami zostają sprowadzone do poziomu kultury, gdzie manifestują się w różnych tendencjach. Są one rozpatrywane w wielu kontekstach i wzajemnych powiązaniach, jakimi są m.in. problemy zła, nieśmiertelności, kryptoteologii, mistyki, odnoszące się do myślenia o transcendencji¹².

Jego zdaniem:

Transhumanizm jest zaprzeczeniem humanizmu. Wyraża niechęć wobec wszelkiej metafizyki. Wiąże się on z porzuceniem istotowo rozumianego człowieka na rzecz spełnienia odwiecznych marzeń ludzkości o nieśmiertelności (osiąganej technicznymi środkami). Cybernetyczna nieśmiertelność oznaczałaby brak chorób i uwolnienie się od ograniczeń ciała. Kryptoreligijnemu charakterowi transhumanizmu odpowiada negatywna teowirtualność, która polega na utożsamieniu ducha z technologią. Transhumanizm przyjmuje metodykę inżynierskiej refleksyjności, gdzie wszystko jest projektowane i oceniane z perspektywy efektywności. Porzucenie człowieka nie jest programowe, lecz wydarza się niepostrzeżenie. Stelarc

¹¹ P. Majewski, *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema*, Wrocław 2007, s. 213. Podaję za M. Bakke, *Posthumanizm: człowiek w świecie większym niż ludzki [w:] Człowiek wobec natury — humanizm wobec nauk przyrodniczych*, red. J. Sokolski, Warszawa 2010, s. 339.

¹² R. Ilicki, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Poznań 2012, s. 9.

twierdzi, że ciało jest zbędne. Należy pamiętać, że człowiek w większości składa się z ciała. Wymiana organów na techniczne komponenty spowoduje, że jeśli nie zostaną wprowadzone metafizyczne regulacje, to człowiek nie będzie mógł funkcjonować. Stelarc takowych nie wprowadza, zatem po ostatecznej technicyzacji nie istnieje człowiek. Cechą transhumanizmu jest proponować rozwiązania radykalnego przedłużania życia, poprawy komfortu egzystencji, lecz nie ujmując ich w szerszym paradygmacie. Poprzez skupienie się jedynie na sferze technologicznej transhumanizm staje się materializmem i pragmatyzmem. Kryptoreligijność wzbudza ludzkie marzenia, obawy, lęki, ale tylko po to, by sprzyjać przemianom technicyzacyjnym. [...] Zatem transhumanizm to ateizm i materializm, który zrywa kontakt z transcendencją, zastępując go sztuczną nieskończonością. Tak należy odczytywać anihilację gatunku ludzkiego, który prawdopodobnie przeniesie się do sfery wirtualnej. [...] W paradygmacie transhumanistycznym mieszczą się wszystkie wyobrażenia śmierci człowieka. Porzucenie człowieka polega nie tylko na rezygnacji z ciała jako uniwersalnego nośnika ludzkości, ale także na radykalnym zerwaniu z humanizmem, z podstawowymi wartościami, z metafizyką”¹³.

Ilicki do transhumanistów wlicza Nikołaja Fiodorowa, Moraveca i Kurzweila.

Ks. Krzysztof Adamski uważa, że „idea posthumanistyczna” głosi „nową jakość w egzystencji człowieka zespolonego ściśle z osiągnięciami nauki i techniki, różnego w swej naturze od człowieka epoki minionej”. Zaś transhumanizm jest „Najbardziej radykalnym nurtem posthumanizmu”, spaja on odwieczną tęsknotę za nieśmiertelnością z naukową cybernetyką zakładającą jedność pracującego człowieka oraz maszyny umożliwiającej mu wykonywaną pracę. Jako że:

Transhumanizm, to wspólne określenie konglomeratu różnych idei i poglądów filozoficznych związanych z poszukiwaniem nieśmiertelności. Najogólniej można mianem transhumanizmu określić ideę postulującą użycie nauki i techniki do poprawy psychicznej oraz fizycznej kondycji człowieka.

Adamski zaznacza, że:

Samo dążenie do poprawy jakości życia gatunku ludzkiego, poprzez zbiorowe ingerencje biomedyczne, nie wydaje się zbyt nowe, gdyż pod względem celu ściśle jest związane z eugeniką również mającą na celu »skonstruowanie« idealnego człowieka, wolnego od chorób oraz niedoskonałości umysłowych, mającego tworzyć nowe, zdrowe społeczeń-

¹³ Tamże, s. 149-151.

stwo. Jednakże transhumanizmu nie można ściśle utożsamiać z eugeniką, kładącą nacisk na biomedycynę, gdyż prowadzi on do tworzenia nieśmiertelnych hybryd złożonych z człowieka i urządzeń elektronicznych (humanoidów czy cyborgów) nie odrzucając jednocześnie zaawansowanej biotechnologii, jeśli zmierzałaby ona do tego samego celu. Można uznać, że transhumanizm aspiruje do wyższej pozycji niż inżynieria biotechnologiczna, gdyż głosi zmianę natury ludzkiej na postludzką. Ma się zatem w tym przypadku do czynienia z nową jakością człowieka, a raczej postczłowieka¹⁴.

Autor transhumanizm wiąże z takimi postaciami, jak Benjamin Best, Nick (Niklas) Bostrom, David Brin, Riccardo Camp, Mike Darwin (Fedorowicz), Kim Eric Drexler, George Dvorsky, Fereidoun M. Esfandiary, Robert C.W. Ettinger, Gregor M. Fahy, Robert Freitas, Patri Friedman, David Gobel, Ben Goertzel, Aubrey de Grey, Curtis Henderson, James J. Hughes, Saul Kent, Kurzweil, Jerry Leaf, Ralph Merkle, Daniła A. Miedwiediew, Marvin Lee Minsky, Moravec, More, Ramez Naam, David Pearce, Charles Platt, Valerija Pride, Giulio Prisco, Anders Sandberg, Jason Silve, Peter Thiel, Eliezer Yudkowsky, Natasha Vita-More, Shannon Vyff, Roy Walford i Brian Wowk.

W drugim rodzaju deskrypcji utrzymuje się, że transhumanizm jest częścią posthumanizmu. W tym ujęciu pojęcie „posthumanizm” jest nadrzędne w stosunku do pojęcia „transhumanizm”, każdy transhumanista jest posthumanistą, ale nie każdy posthumanista jest transhumanistą. Hasło „posthumanizm” jest bowiem odnoszone do wszelkich sposobów myślenia o świecie, które przewartościowują tradycję humanistyczną, a „transhumanizm” – jedynie do projektów technokratycznego posthumanizmu. Zdaniem Ewy Domańskiej posthumanizm to „postawa intelektualna i etyczna”,

humanistyka po humanizmie budująca wiedzę, która krytykuje i/lub odrzuca centralną pozycję człowieka w świecie stąd charakterystyczne są dla niej wszelkie podejścia nie- czy anty-antropocentryczne. Można zatem określać posthumanistykę jako humanistykę nie-antropocentryczną [...]. Kluczowymi problemami badawczymi są dla niej zagadnienia granic tożsamości gatunkowej, relacji między tym, co ludzkie i nieludzkie (związki człowieka z technologią, środowiskiem, zwierzętami, rzeczami) oraz zagadnienia biowładzy, biopolityki i biotechnologii”. Dążeniem posthumanizmu „jest naukowe wspieranie i legitymizacja działań mających na celu ochronę różnych gatunków”, a transhumanizmu – „ulepszenie»

¹⁴ Ks. K. Adamski, *Transhumanizm – między utopią, biotechnologią a gnozą*, „Roczniki Teologii Moralnej” 2012, nr 4, s. 105-107.

gatunku ludzkiego”¹⁵. Wynikają one z „narastającego przeświadczenia, że obecne sposoby myślenia o świecie nie odpowiadają zachodzącym w nim zmianom (inżynieria genetyczna, transplantologia, sychofarmakologia, nanotechnologia)¹⁶.

Innymi słowy: Domańska określa mianem „posthumanizmu” („posthumanistyki”) konglomerat „różnych, często wykluczających się ujęć”, nie tylko transhumanizmu, ale i humanistyki nie-antropocentrycznej (wyróżnia ją nie- czy anty-antropocentryzm, jest wielogatunkową teorią nauk humanistycznych i społecznych), biohumanistyki (budującej holistyczną wizję połączonych nauk humanistycznych i przyrodniczych), humanistyki ekologicznej (odwołującej się do myślenia i wartości ekologicznych). Ponadto sądzi, że w posthumanizm wchodzi podejścia, które charakteryzuje rys posteuropski („chodzi o krytykę imperialnego Zachodu; Europa nie stanowi już centrum produkcji wiedzy”), postludzki („zmienia się koncepcja natury ludzkiej; podważany jest epistemiczny autorytet tworzenia wiedzy przez człowieka”), postsekularny („powrót duchowości, eklektyzm religijny, pozainstytucjonalne formy praktyk religijnych, neopogaństwo”), postgenderowy („odejście od identyfikacji płciowej i możliwość takiej modyfikacji istoty ludzkiej, by pozbawiona była cech płciowych”); postbiały („rasa biała nie jest rasą panującą”), lokalny (podkreślający „poznawczą wartość lokalnych miejsc i organicznego do nich przywiązania”)¹⁷. Autorka uważa, iż w podobny sposób definiują posthumanizm Neil Badmington, Monika Bakke, E. Bendyk, Stefan Herbrechter, B. Kaszowska-Wandor, Tamar Sharon i Cary Wolfe¹⁸.

Wzmiankowana Monika Bakke utrzymuje, że zakres terminu „posthumanizm krytyczny” jest różny od nazwy „transhumanizm”, lecz obydwie

¹⁵ Zob. E. Domańska, *Posthumanistyka*, opis zajęć Instytut Kulturoznawstwa UAM w Poznaniu, http://www.staff.amu.edu.pl/~ewa/Posthumanistyka_2008.htm, dostęp z dn. 04.01.2014.

¹⁶ Tejże, *Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami*, „Kultura Współczesna” 2008, nr 4, s. 12; zob. również tejże, *O nowej humanistyce*, rozm. przepr. K. Więckowska, „Litteraria Copernicana” 2011, nr 2, s. 221.

¹⁷ Zob. tejże, *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1-2, s. 14, 19.

¹⁸ Zob. N. Badmington, *Cultural Studies and the Posthumanities* [w:] *New Cultural Studies. Adventures in Theory*, eds. G. Hall, C. Birchall, Edinburgh 2006; M. Bakke, *Posthumanizm: człowiek w świecie większym niż ludzki*, dz. cyt., s. 337-357; tejże, *Biotransfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2010, s. 17-18; E. Bendyk, *Człowiek-tytan*, dz. cyt.; S. Herbrechter, *Posthumanism. A Critical Analysis*, London 2013; B. Kaszowska-Wandor, dz. cyt.; T. Sharon, *A Cartography of the Posthuman, Humanist, Non-Humanist and Mediated Perspectives on Emerging Biotechnologies*, „Krisis” 2012, nr 2, s. 5-19; C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, Minneapolis 2010. Zob. E. Domańska, *Humanistyka ekologiczna*, dz. cyt., s. 14.

uzupełniają się, tworząc zakres całkowity idei nadrzędnej, którą jest „posthumanizm”.

Na tym tle w ramach posthumanizmu zarysowuje się bardzo istotny podział na: 1) posthumanizm krytyczny, nazywany też posthumanizmem filozoficznym, który łączy się z postawą nieufności wobec zbyt dużego entuzjazmu dla technologii i zdecydowaną krytyką antropocentryzmu, a obejmuje studia nad zwierzętami, roślinami i rzeczami traktowanymi jako czynni uczestnicy zdarzeń oraz 2) transhumanizm – pogląd w istocie antropocentryczny – wynikający z technologii i pragnienia przeprowadzenia człowieka w kolejną fazę rozwoju (postczłowieka), gdzie ludzkie pozytywne cechy będą wzmocnione, a wady i ograniczenia, z którymi obecnie się borykamy zminimalizowane lub nawet wyeliminowane¹⁹.

Posthumanizm krytyczny przekracza humanizm, zajmuje się relacją pomiędzy ludzkimi i nie-ludzkimi bytami jako roślinami i zwierzętami. Akcentuje potrzebę zmiany pojmowania roli człowieka w świecie, odrzucenie jego centralistycznej pozycji i zwrócenie się w stronę istot nie-ludzkich. Transhumanizm (ekstriopianizm) jest konsekwencją przemian cywilizacyjnych, którym podlega człowiek i jego cielesność, entuzjastycznie podchodzi do technologii. Głosi, że

pozytywne cechy istoty postludzkiej miałyby zostać wzmocnione, a wady i ograniczenia, z którymi obecnie się boryka, zminimalizowane lub nawet wyeliminowane. Jest to fantazja o superczłowieku, która w skrajnych wersjach, wyraża się w chęci porzucenia ludzkiego ciała, jako przestarzałej maszyny, na rzecz nie materialnego życia *in silico*.

W gruncie rzeczy, wedle Bakke, transhumanizm nie zrywa z humanizmem, partycypuje w jego ideach. Podstawą swych rozważań czyni ona m.in. analizy Cary Wolfe, Badmingtona i teorie feministyczne Hara-way, Elizabeth Grosz, Rosi Braidotti, Jolanty Brach-Czajny oraz koncept Latoura. Za sztandarowe postaci transhumanizmu uznaje Moraveca, Kurzweila, Minsky'ego, More'a i Bostroma – naukowców i futurologów współpracujących z takimi organizacjami, jak World Transhumanist Organization, Extropy Institute oraz Future of Humanity Institute²⁰.

Porównywalnie widzieli relację między pojęciami posthumanizm i transhumanizm organizatorzy międzynarodowej konferencji „Człowiek w relacji do zwierząt, roślin i maszyn w kulturze. Aspekt posthumanistyczny i transhumanistyczny” (8-9 maja 2013 r. Uniwersytet Śląski, Sosnowiec). W ich opinii:

¹⁹ M. Bakke, *Posthumanizm: człowiek w świecie większym niż ludzki*, dz. cyt., s. 338.

²⁰ Zob. tejsze, *Bio-transfiguracje*, dz. cyt., s. 20-21, 32-33, 64.

Perspektywę posthumanizmu można łączyć ze studiami nad zwierzętami (lub roślinami) tylko wówczas, jeśli oznacza ona – podkreśla Monika Bakke – krytyczną postawę wobec antropocentryzmu, a nie antycypowanie postczłowieka i epoki postludzkiej, ponieważ promowanie ulepszanego człowieka stanowi domenę transhumanizmu. Teorie spod znaku post- i transhumanizmu łączy transgresyjność²¹.

Zdaniem Grzegorza Grochowskiego antyhumanizm, transhumanizm, posthumanistyka, humanistyka nieantropocentryczna to odmienne zjawiska, każde

z nich nieco inaczej ustawia profil postulowanych poszukiwań. Można wręcz przyjąć, że poszczególne hasła obejmują swymi zakresami bardzo odmienne, nieraz wręcz przeciwstawne i skłócone tendencje, zgodne tylko co do diagnozy wyczerpania się modelu myślenia humanistycznego. Ta wielokierunkowość, choć kłopotliwa w opisie, nie powinna nas jednak zniechęcać, gdyż nawet dla tradycyjnej humanistyki podobne sytuacje nie są czymś szczególnym ani wyjątkowym²².

Za główny układ odniesienia uznaje on posthumanizm. W jego mniemaniu:

Za wyborem tej formuły przemawiają dwa względy. Po pierwsze, nie wymaga ona przyjęcia wrogiego stosunku wobec detronizowanej tradycji, dzięki czemu mogą się w niej pomieścić zarówno projekty wyraźnie polemiczne («antyhumanistyczne»), jak i takie, które zakładają działanie naturalnego prawa sukcesji. Z czym wiąże się druga kwestia, czyli potrzeba historycznego usytuowania całej problematyki. Wydaje się bowiem, że w potocznym odbiorze istotę domniemanej zmiany utożsamia się po prostu ze sloganem »rzeczy, zwierzęta, maszyny« (niejako zastępującym triadę »rasa, płeć, klasa« z badań kulturowych), co częściowo umniejsza skalę przedsięwzięcia, zredukowanego do poziomu tradycyjnej krytyki tematycznej (prace o pantofelku Bursy, »sroczości« Miłosza, kamieniu Szymborskiej czy robotach Lema mogły powstawać od dawna, bez wprowadzania zasadniczych przewartościowań poznawczych). Tymczasem wiele sygnałów przemawia za opinią, że sygnalizowane przesunięcia mają poważniejszy charakter, dający się uchwycić dopiero przy uwzględnieniu szerszej perspektywy czasowej. Humanizm jest zaś (albo był) ruchem wprawdzie bardzo szerokim, ale zlokalizowanym historycz-

²¹ Zob. <http://academicicon.pl/sites/academicicon.pl/files/konferencja-czlowiek-w-relacji-do....pdf>, dostęp z dn. 11.01.2013.

²² G. Grochowski, *Ubi Leones*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1-2, <http://tekstydrugie.pl/pl/news/item/id,41,title,2013-nr-1-2-Pozaludzkiearcyludzkie.html>, dostęp z dn. 12.02.2014.

nie i określonym światopoglądowo, a zarazem silnie oddziałującym na przemiany zachodniej kultury, niejako wyznaczającym oficjalną ideologię humanistyki, zwłaszcza w sferze edukacji. Pozostaje więc dla nas ważnym kontekstem, pozwalającym problematyzować specyfikę nowszych tendencji. Łatwiej jest na przykład przekroczyć wymiar anegdotyczny i zrozumieć zainteresowanie granicznymi formami podmiotowości, kiedy przyrastanie prac o rzeczach czy zwierzętach zestawia się z sygnałami kryzysu klasycznej wykładni człowieczeństwa. Widać wówczas wyraźnie, że zjawisko, które może sprawiać wrażenie intelektualnej mody bądź ciekawostki, wpisuje się w długofalowe procesy kulturowe²³.

Grochowski jako teoretyków posthumanizmu przywołuje jedynie Bruno Latoura i Giorgio Agambena, za jego prekursorów uznaje Friedricha Nietzschego, José Orteę y Gassetę, György'ego Lukácsa i Martina Heideggera.

Reprezentanci trzeciej postawy stoją na stanowisku, iż posthumanizm i transhumanizm są pojęciami wykluczającymi się. Mówiąc językiem logików: nie mają żadnych wspólnych desygnatów. Z tej perspektywy do posthumanizmu należą teorie ekologiczne, nie- lub anty-antropocentryczne, a do transhumanizmu – humanistyczne doktryny promujące antropotechniki. Posthumanizm rozpatruje kwestie człowiek – zwierzę (człowiek wobec zwierząt/jako zwierzę, psychologia zwierząt, porozumienie i wspólnota transgatunkowa), człowiek – roślina (człowiek wobec roślin/jako roślina, wrażliwość roślin, komunikacja między roślinami a ludźmi) oraz człowiek – rzecz (człowiek wobec rzeczy/jako materialność, rola i znaczenie zmysłów, sprawczość rzeczy, symetryczność relacji człowiek – rzecz, ale także wpływ technologii i eugeniki na życie organiczne). Transhumanizm rozważa sprawę człowieka-maszyny (humanoid techniczny, byt częściowo nieorganiczny, np. cyborg, hybryda, sztuczna inteligencja, android, fembot, replikant, robot). Wedle Marietty Radomskiej między pojęciem posthumanizmu i transhumanizmu zachodzi stosunek sprzeczności. Odróżnia ona oba terminy podążając za Manuelą Rossini²⁴. Utrzymuje, że pierwszy koncentruje się na odejściu od antropocentryzmu i gatunkowizmu, redefiniuje podmiot, relacje człowieka z nie-ludzkimi innymi (nie-ludzkimi zwierzętami, roślinami, technologiami oraz formami, które trudno zakwalifikować jako żyjące bądź nieżyjące, jak np. wirusy). Drugi umacnia antropocentryczne (i androcentryczne) zasady i założenia renesansowego humanizmu oraz

²³ Tamże.

²⁴ Zob. M. Rossini, *To the Dogs: Companion Speciesism and the New Feminist Materialism*, „Kritikos” 2006, Vol. 3, <http://intertheory.org/rossini>, dostęp z dn. 08.11.2008.

oświecenia orientując je na udoskonalenie i wzmocnienie pozycji człowieka poprzez wysoko rozwinięte technologie, nawet jeśli deklaruje konieczności zachowania i ochrony środowiska. Twierdzi:

Postantropocentryzm, ukazanie nas jako zwierząt w relacji do innych elementów otoczenia, podkreśla wymiar ekologiczny tej myśli. Posthumanizm nie rezygnuje przy tym z pewnego odniesienia do wiedzy technicznej i naukowej, zwłaszcza biotechnologii i biologii ewolucyjnej. Nurt ten jest jednak na tyle młody, że trudno o dokładnie wypracowane definicje i charakterystyki. Pewne związki z dyskursem naukowym sprawiają natomiast, że często dochodzi do błędnego – synonimicznego – użycia pojęcia »posthumanizm« w miejsce – wyrosłego zresztą na jego gruncie – transhumanizmu. Dlatego za tak istotne uważam przeprowadzenie dystynkcji między powyższymi pojęciami [...]. Transhumanizm, jako ruch intelektualno-kulturowy, ma na celu promowanie ludzkiej kondycji poprzez rozwój i szerokie zastosowanie nowoczesnych technologii, mających na celu eliminację starzenia się organizmów, znaczne usprawnienie zdolności intelektualnych, fizycznych i psychologicznych. Bierze on jednak pod uwagę potencjalne niebezpieczeństwa, jakie niosą ze sobą technologie umożliwiające przekraczanie fundamentalnych ograniczeń ludzkiego ciała, a także kwestie etyczne, jakie zwykle pojawiają się w związku z owymi technologiami. [...] Najistotniejszym jednak dla tego nurtu jest zwrot ku rzeczywistemu projektowi sztucznej inteligencji, inżynierii genetycznej, psychofarmakologii czy zaawansowanym nanotechnologiom, mającym zapewnić kontrolę nad przebiegiem procesów biochemicznych wewnątrz organizmu, długowieczności, zwiększenia ludzkiej inteligencji, wzrostem dobrego samopoczucia, poszerzeniem wachlarza oraz bogactwa przeżywanych emocji, stanów świadomości. W wyniku radykalnych technologicznych modyfikacji ludzkiego mózgu i ciała powstaje istota przyszłości, wspomniany postczłowiek, zdolny do przekształcania siebie i swojego otoczenia na wiele sposobów i w tej chwili nieprzewidywalnych. Studium przejściowym [...] miałby być transczłowiek (ang. *transhuman*), którego nie należy mylić z badaczem – transhumanistą²⁵.

Radomska początki posthumanizmu wiąże z myślą Michela Foucaulta i Jeana-Françoisa Lyotarda. Do transhumanistów zalicza Wienera, Hayles, Bostroma, Moraveca, Kurzweila i Natashę Vita-More²⁶.

²⁵ M. Radomska, *Braidotii/Haraway – perspektywa posthumanizmu*, „Nowa Krytyka” 2010, nr 24-25, s. 57-59.

²⁶ Zob. tejeż, *Towards a Posthuman Collective: Ontology, Epistemology and Ethics*, „Praktyka Teoretyczna” 2010, nr 1, s. 95-97, 102, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr1_2010_Wspolnota/07.Radomska.pdf, dostęp z dn. 09.06.2012.

Ogólna charakterystyka transhumanizmu

Pomimo różnic w opisie relacji posthumanizm – transhumanizm wszyscy przywołani badacze zgodnie twierdzą, że transhumanizm ma scjentystyczno-technologiczne oblicze. Jedni z nich uważają, że przedrostek „trans-” odnosi się do zaprzeczenia humanizmu, inni, że ma wskazywać na pewną najnowszą jego wykładnię. Mówią o transumanizmie jako epoce i/lub prądzie intelektualnym. Do jego teoretyków zaliczają: Beniamina Besta, Nicka Bostroma, Davida Brina, Riccardo Campa, Mike’a Darwina, Christophera Dewolneya, Kima Erica Drexlera, George’a Dvorsky’ego, Fereidouna M. Esfandiary’ego, Roberta C.W. Ettingera, Gregora M. Fahy’a, Nikolaja Fiodorowa, Roberta Freitasę, Patri Friedmana, Davida Gobela, Bena Goertzela, Aubreya de Greya, N. Katherine Hayles, Curtisa Hendersona, Jamesa J. Hughesa, Saula Kenta, Raya Kurzweila, Jerry’ego Leafa, Alpha Merkle’a, Danile A. Miedwiediewa, Marvina Minsky’ego, Hansa Moravca, Maxa More’a, Rameza Naama, Davida Pearce’a, Charlesa Platta, Valerija Pride’a, Giulio Prisco, Andersa Sandberga, Jasona Silve’a, Tizianę Terranovą, Eugene Thackera, Petera Thiela, Eliezera Yudkowsky’ego, Roya Walforda, Norberta Wienera, Briana Wowka, Natashę Vita-More i Shannon Vyff²⁷.

Część ze wskazanych osób identyfikuje się z transhumanizmem (np. Bostrom, Dewolney, Hayles, Kurzweil, Minsky, More, Moravec, Vita-More), innych bezspornie uznaje się za jego prekursorów (Fiodorow, Wiener), ale wzmiankowane są też postaci, które są raczej badaczami tego zjawiska (Terranova, Thacker). Jasne wskazanie kto jest a kto nie jest transhumanistą było trudne ze względu na fakt, że kiedy powstawały wzmiankowane artykuły rodził się paradygmat transhumanistyczny.

Dlatego zaproponowana w niniejszym artykule charakterystyka transhumanizmu opierać się będzie jedynie na wypowiedziach ludzi utożsamiających swoje poglądy z hasłem „transhumanizm” (skraccanym do „>H” lub „H+”), współtworzących Extropy Institute, Aleph, De:Trans, Transcedo, World Transhumanist Association (później Humanity +), Transhumanist Frequently Asked Questions (lub FAQ), Foresight Institute, Cryonics Institute, Ethics and Emerging Technologies, Future of Humanity Institute, współpracujących z takimi pismami, jak „Extropy” (podtytuł

²⁷ Nie wszystkie ze wskazanych osób posługują się terminem „transhumanizm” w ramach identyfikacji swoich poglądów. Natomiast posługuje się nim Peter Sloterdijk. Jednak jego myśli bliżej do posthumanizmu niż transhumanizmu rozumianego jako gloryfikacja technologii i nauk przyrodniczych. Podobne zdanie na temat tekstów niemieckiego filozofa wyraża B. Kaszowska-Wagner (zob. dz. cyt., s. 6) i Bakke (zob. *Bio-transfiguracje*, dz. cyt., s. 34-36).

„Vaccine for Future Shock”, później „The Journal of Transhumanist Thought”), „Journal of Futures Studies”.

W 1990 roku More zdefiniował transhumanizm jako:

kategorie filozofii, które starają się kierować nas w stronę postludzkiej kondycji. Transhumanizm dzieli wiele elementów z humanizmem, w tym szacunek wobec rozumu i nauki, zaangażowanie w postęp i dowartościowanie człowieczeństwa (i transcztłowieczeństwa) w tym życiu²⁸.

W 1998 r. Nick Bostrom, Alexander Chislenko, More, Sandberg, Vita-More, Hughes w *Transhumanistycznym FAQ* tak zdefiniowali transhumanizm:

Transhumanizm reprezentuje radykalnie nowe podejście w myśleniu o przyszłości, oparte na założeniu, że ludzkość nie stanowi końca naszej ewolucji ale, raczej, jej początek. Oficjalnie definiujemy transhumanizm jako:

(1) Badanie konsekwencji, obietnic i potencjalnych zagrożeń wynikających z użycia nauki, techniki, i innych środków twórczych, mających na celu przewyżczenie podstawowych ludzkich ograniczeń.

(2) Ruch intelektualno-kulturowy, pozytywnie odnoszący się do możliwości, jak i potrzeby, fundamentalnej zmiany ludzkiej kondycji, szczególnie poprzez wykorzystanie technologii do wyeliminowania procesu starzenia

²⁸ M. More, *Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy*, „Extropy” 1990, no. 6 (Summer), s. 6-12, <http://www.futurology.it/Documentazione/Transhumanism%20-%20Toward%20a%20Futurist%20Philosophy.pdf>, dostęp z dn. 07.08.2014, s. 1-2. Termin „transhumanizm” i podobne do niego słowa pojawiały się wcześniej. W 1312 r. Dante Alighieri w *Boskiej Komedii* użył wyrazu *transumanare* na oznaczenie wyjścia poza człowieczeństwo w charakterze duchowym i religijnym. W 1935 r. T.S. Eliot w *The Cocktail Party* mówił o *transhumanized* jako „iluminacji”. W 1957 r., nazwą *transhumanism* posługiwał się biolog Julian Huxley w *In New Bottles for New Wine*: „Gatunek ludzki może, jeśli chce, wznieść się – nie tylko w sposób sporadyczny, indywidualny, ale jako całości ludzi. Potrzebujemy nazwy dla tej nowej wiary. Prawdopodobnie transhumanizm będzie temu służył: człowiek pozostający człowiekiem, ale przekraczający siebie poprzez realizowanie nowych możliwości odnoszących się do jego ludzkiej natury” – tenże, *In New Bottles for New Wine*, London 1957, s. 13-17, <http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/huxley>, dostęp z dn. 04.08.2014. W 1972 roku F.M. Esfandiary w *Transhumans 2000* użył pojęcia *transhuman* oznaczającego przejście człowieka w postczłowieka. W tym samym roku w podobny sposób rozumiał określenie transhumanity Robert Ettinger. Zob. M. More, *The Philosophy of Transhumanism [w:] The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, eds. M. More, N. Vita-More, Oxford 2013, s. 9-10, http://media.johnwiley.com.au/product_data/excerpt/99/11183342/1118334299-106.pdf, dostęp z dn. 12.05.2014; teźże, *Introduction to "H+": Transhumanism Answers Its Critics*", <http://www.metanexus.net/essay/introduction-h-transhumanism-answers-its-critics>, dostęp z dn. 10.04.2014.

się i do ogromnego udoskonalenia intelektualnych, fizycznych i psychicznych możliwości człowieka²⁹.

W 2002 roku World Transhumanist Association, utworzone m.in. przez Bostroma i Pearce'a, ogłosiło *Deklarację transhumanizmu*, wedle której: Transhumaniści głoszą moralne prawo do wykorzystania technologii w celu zwiększenia osobistych zdolności psychicznych i fizycznych jak i poprawy kontroli nad własnym życiem. Pragniemy osobistego rozwoju wykraczającego poza nasze obecne biologiczne ograniczenia³⁰.

W 2013 r. More w następujący sposób podsumował próby deskrypcji transhumanizmu: „Zatem transhumanizm jest filozofią życia, ruchem intelektualnym i kulturowym, obszarem badań”³¹.

Wypada zgodzić się z definiowaniem transhumanizmu jako prądu kulturowego, ruchu intelektualnego oraz obszaru badań. Problematyczne natomiast jest utożsamianie go z filozofią w ogóle, nie tylko filozofią życia czy filozofią osoby. Nikt chyba nie zaprzeczy, że w obrębie kultury świata zachodniego istnieje silny prąd, prawdopodobnie mainstreamowy, który jest scjentyistyczny i technologiczny. Od starożytności człowiek realizując własne interesy (według niektórych dążąc do przetrwania, innych – przyjemnego i dostatniego życia, pozostałych – dobrego życia) panuje nad światem za pomocą nauki i techniki. Okiełznał żywioły, wynalazł koło, prasę drukarską, doprowadził do rewolucji przemysłowej, powstania mikroelektroniki, technologii informacyjnych i komunikacyjnych oraz cyberrzeczywistości. W starożytności strach przed naturą (a tym samym śmiercią) był pokonywany poprzez kontemplację kosmicznego porządku, naśladowanie go i wtopienie się w niego. Chrześcijaństwo wyznaczało paradygmat, wedle którego należało wejść w kontakt z Bogiem i przestrzegać jego przykazań, których naucza Kościół. W nowożytności za sprawą odkryć naukowych (Kopernika, Kartezjusza, Galileusza i Newtona) świat przestał być postrzegany jako skończona, zamknięta i uporządkowana całość, poczęła jawić się jako nieograniczony, chaotyczny, sprzeczny. Nauka zmieniła zadanie, stała się aktywnością polegającą na

²⁹ N. Bostrom i in., *Transhumanistyczne FAQ*, bap, <http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/transhumanistycznefaq/>, dostęp z dn. 14.03.2013.

³⁰ World Transhumanist Association, *Deklaracja Transhumanizmu*, <http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/languages/C50/>, dostęp z dn. 12.12.2012. Twórcami owego oświadczenia byli Doug Baily, Anders Sandberg, Gustavo Alves, Max More, Holger Wagner, Natasha Vita-More, Eugene Leitl, Bernie Staring, David Pearce, Bill Fantegrossi, den Otter, Ralf Fletcher, Kathryn Aegis, Tom Morrow, Alexander Chislenko, Lee Daniel Crocker, Darren Reynolds, Keith Elis, Thom Quinn, Mikhail Sverdlov, Arjen Kamphuis, Shane Spaulding, Nick Bostrom.

³¹ M. More, *The Philosophy of Transhumanism*, dz. cyt., s. 4.

tworzeniu praw (wiążaniu faktów, kojarzeniu skutków z przyczyną), które zaprowadzą porządek we wszechświecie i nadadzą mu sens. To doprowadziło do postępu technicznego. Wraz z dominacją poznawczą pojawiła się dominacja człowieka nad naturą sprowadzoną do materialnych przedmiotów, pozbawionych sensu i własnej wartości, będących jedynie narzędziem ludzkiej woli³².

Podobnie opisywał nieco wcześniej nowożytność inny konserwatywa. Wedle Leo Straussa, bo o nim mowa, myśl nowożytna ma antropocentryczny charakter, występuje zarówno przeciw kosmocentryzmowi filozofii klasycznej, jak i teocentryzmowi myśli biblijnej i średniowiecznej. Staje się analizą umysłu ludzkiego. U podstaw tego znajduje się założenie, że „wszystkie prawdy, znaczenia, porządek, piękno mają swe źródło w podmiocie myślącym, w ludzkiej myśli, w człowieku”³³. Oznacza to przyjęcie idei, że nie ma niczego wyższego od człowieka. Z pierwszą cechą nowożytności wiąże się druga: radykalna i fundamentalna zmiana orientacji moralnej. Polega ona na podstawieniu uprawnień, praw (*rights*) człowieka, pod obowiązki człowieka, prawo (*law*) natury. Klasyczna filozofia mówiła o prawie (*law*), które przypisuje zobowiązania, jeżeli przywoływała uprawnienia (*rights*), to tylko jako coś, co służy powinnościom (*law*). Myśliciele nowożytni obowiązki (*law*) zastąpili uprawnieniami (*rights*), a naturę – człowiekiem. Uznali, że w systemie praw prymat mają swobody człowieka (*rights*), z których wywodzą się jego zobowiązania (*law*). Na początku nowożytności twierdzono, że najważniejsze uprawnienie jest zbieżne z namiętnościami ludzkimi, cnotę przestano utożsamiać z czymś, co reguluje namiętnościami i zaczęto identyfikować z namiętnością, później stopniowo miejsce cnoty zaczęła zajmować wolność. Doprowadziło to do tego, że

Dobre życie nie polega, tak jak to być miało we wcześniejszym pojęciu, na zgodności ze wzorcem poprzedzającym ludzką wolę, lecz głównie na kształtowaniu samego wzorca. Dobre życie nie polega na »co« i »jak«, ale jedynie na »jak«. By wypowiedzieć to inaczej, wciąż wyliczając, człowiek, nie ma natury. Czyni on siebie tym, czym jest – samo człowieczeństwo jest wytworem³⁴.

³² Zob. L. Ferry, *Jak żyć?*, Warszawa 2011, s. 125-126, 128, 270-280; zob. również tenże, *Philosophie politique I, Le Droit: la nouvelle querelle des Anciens et des Modernes*, Paris 1984; tenże, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris 1996; tenże, A. Comte-Sponville, *La Sagesse des Modernes*, Paris 1998.

³³ L. Strauss, *Postęp czy powrót?* [w:] tenże, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, Warszawa 1998, s. 210.

³⁴ Tamże, s. 211.

To przyczyniło się do powstania trzeciego elementu nowoczesności. W XIX wieku skorygowano przekonanie o radykalnym wyzwoleniu człowieka od władzy tego, co ponadludzkie. Przyjęto, że ludzka wolność jest ściśle związana z radykalną zależnością, historią, która jest produktem przeszłej ludzkiej wolności. Wedle Straussa „tak zwane odkrycie historii polega na zdaniu sobie sprawy, czy też pozornym zdaniu sobie sprawy, że ludzka wolność jest radykalnie ograniczona przez wcześniejsze użycia tej wolności, nie zaś przez naturę ludzką, cały porządek natury czy stworzenia”³⁵.

Transhumanizm kulturowy pojawia się, gdy człowiek kształtuje się nie tylko przez wychowanie, ale również poprzez antropotechniki, gdy żyje w sieci wzajemnych zależności z technologiami i maszynami. Poddaje się szczepieniom, spożywa żywność genetycznie modyfikowaną, przyjmuje leki poprawiające stan fizyczny i psychiczny, korzysta z rozruszników serca, protez, implantów, transplantacji, środków antykoncepcyjnych, zapłodnienia *in vitro*, kuracji hormonalnych. Potrafi zapłodnić kobietę spermatozoidem pochodzącym od jej syna, umieszczać zapłodnioną komórkę jajową matki w macicy córki. Ingeruje w genetykę. Wiele czasu spędza w Internecie, gdzie jest tym, kim chce. Obala bariery oddzielające rośliny, zwierzęta i ludzi. Potrafi klonować, wyprodukować fluorescencyjnego królika, z ludzkich prochów zrobić syntetyczny diament (*LifeGem*), drzewu wszczepić ludzkie DNA (*Biopresence*). Lapidarnie: w okresie transhumanistycznym ludzie stworzyli stechnicyzowaną kulturę, która konstruuje nowych ludzi, nie tylko mentalnie, ale i materialnie. Jak mówiła Donna Haraway: „Nasze czasy, koniec XX wieku, sprawiają wrażenie mitologicznej epoki: wszyscy jesteśmy chimerami, [...] sfabrykowanymi hybrydami, gdzie krzyżują się maszyny z organizmami. Jesteśmy, innymi słowy – cyborgami”³⁶.

Nikt też nie zakwestionuje istnienia od lat 80. XX wieku transhumanistycznego ruchu społecznego, który narodził się w Stanach Zjednoczonych, ale bardzo szybko nabrał internacjonalistycznego oblicza. Skupia on osoby, które akceptują, afirmują i chcą przyspieszyć proces technoevolucji³⁷. Promuje interdyscyplinarne podejście do zrozumienia i oceny możliwości poprawy ludzkiego życia i ludzkiego organizmu, których wa-

³⁵ Tenże, *Postęp czy powrót?*, dz. cyt., s. 212.

³⁶ D. Haraway, *Manifest cyborga*, „Magazyn Sztuki” 1998, nr 17, http://magazynsztuki.eu/old/archiwum/post_modern/postmodern_9.htm, dostęp z dn. 16.07.2012.

³⁷ Pochwałę technologii odnajdziemy również poza transhumanizmem, na przykład w teoriach Manuela Castellsa, Williama Mitchella, Nicholasa Negroponte’a, Pierre Levy, Michela Serresa i Alvina Tofflera.

runkiem są nauka i technologiczne środki oraz ich postęp. Deklaruje, że zajmuje się również badaniem konsekwencji i potencjalnych zagrożeń związanych z technologiami, kwestiami etycznymi związanymi z rozwojem i wykorzystaniem technologii³⁸. Akcje transhumanistycznego ruchu są skierowane zarówno w stronę rozwoju wizji i wynalazków transhumanistycznych, jak i ich propagowania, wycelowane są w społeczeństwo (Internet, konferencje, publikacje) oraz władzę polityczną. Jego członkowie dążą do realizacji wspólnego celu, kierując się zbieżnymi wartościami i powołując się na określoną wizję.

Transhumanizm jeszcze nie jest filozofią. Wedle każdego wstępu do filozofii jest ona, po pierwsze, nie tylko logicznym, ale i krytycznym myśleniem; po drugie, dążeniem do prawdy w kwestiach podstawowych. Filozofia nie jest wyłącznie erudycją, racjonalną argumentacją i etycznym oświecaniem problemów, ale także refleksją nad tym, co najistotniejsze. Wychodzi ona od konkretnej sytuacji, ale podąża ku obiektywnej i uniwersalnej wiedzy. Poza tym filozofia jest zorientowana na poszukiwanie prawdy w wolności myślenia, jej źródłem jest zdziwienie, a metodą wątpliwość i rozważanie różnych alternatyw. Wydaje się natomiast, że transhumanizm jest nadbudową ideową scjentyzmu i technicyzmu, wizją futurologiczną zajmującą się oczekiwaniem dalszego postępu naukowo-technologicznego, przewidywaniem przyszłości w tym względzie oraz zalecaniem kontynuowania oraz zaniechania określonych praktyk bądź procesów. Jest ona nastawiona na badanie procesów zachodzących w konkretnym czasie (przyszłym), a nie uniwersalnych faktów naszego doświadczenia. Jest refleksją nad określonymi problemami, konkretną sytuacją, prowadzącą do wskazań dotyczących działań. Jest obroną pewnego nurtu kulturowego. Mimo deklaracji o uwzględnianiu negatywnego scenariusza ewolucji technologicznej transhumaności nie wchodzi w dialog z największymi krytykami techno-kultury i racjonalności instrumentalnej. Są jakby głusi na diagnozy Martina Heideggera rozwijane przez szkołę frankfurcką.

Przypomnijmy ostateczną jej postać wyrażoną przez Maxa Horkheimera i Theodora W. Adorno w *Dialektyce Oświecenia*. Zdaniem krytyków oświecenia, jako pewnej formy poznania i wiedzy, człowiek chcąc uwolnić się od strachu przed naturą stał się jej panem, jednak ta dominacja obróciła się w swoje przeciwieństwo. Doprowadziła do:

- wyobcowania ludzi od tego nad czym sprawują władzę;
- realnego i bezalternatywnego konformizmu;

³⁸ Zob. M. More, *The Philosophy of Transhumanism*, dz. cyt., s. 3; N. Bostrom, *Wartości transhumanistyczne*, bap, <http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/1332/>, dostęp z dn. 10.11.2013.

- triumfu represyjnego egalitaryzmu, uciskającego to, co niewspółmierne;
- redukcji podmiotu do abstrakcyjnej jaźni – ja myślę, punktu przecięcia konwencjonalnych relacji i funkcji, których się od człowieka oczekuje, którego jedynym celem jest samozachowanie, adaptacja do obiektywnych ról i wzorów;
- redukcji przedmiotu do abstrakcyjnego materiału bez właściwości, który się posiada i którym się zarządza;
- wzrostu przemocy systemu wobec ludzi;
- ekspansji kapitalizmu, ideologii, scjentyzmu, technologii, przemysłu³⁹.

Zdaje się, że obecne w transhumanizmie odwołania do filozofii służą wypracowaniu jego intelektualnego backgroundu. Owszem nie można nie zauważyć, że uznaje on za swoje cele nie jedynie znajomość sposobu, ale i racji, skupia się na faktach i wartościach, nie deprecjonuje wiedzy przednaukowej (literatura *science fiction*). Poza tym skłania nas do refleksji filozoficznej. Za jego sprawą w nowym kontekście powracają kwestie śmierci śmierci, śmierci Boga, śmierci człowieka, relacji między człowiekiem, naturą i techniką, samoświadomości i życia. Wskazuje on na historyczność śmierci, ciała, bólu czy świata jako czegoś, co stawia opór myślom i lękom człowieka oraz możliwość pozaczasowości życia i samoświadomości.

Postrzeżenie transhumanizmu rodzi wrażenie, że ideologie rozumiane jako utopie⁴⁰ są nieśmiertelne i wieszczony, m.in. przez Daniela Bella⁴¹, koniec ery ideologii istnieje jedynie w sferze deklaratywnej. O ile inne współczesne ruchy kontestatorskie domagają się uznania dla grupy, w imieniu której przemawiają, ogłaszają manifesty mniejszości etnicznych, kulturowych, seksualnych czy innych; o tyle transhumaniści kreślą wielką, globalną wizję nowej i różnej od istniejącej rzeczywistości, która mówi nam, jak rzeczy się mają i będą się mieć oraz jak mamy żyć. Kreują projekt przyszłości, idealnego porządku, z którego wyeliminowane zostanie zło (biologiczne cierpienie, starzenie i śmierć) dzięki postępowi technologicznemu. Choć to dopiero pierwszy etap powstawania tej ide-

³⁹ Zob. M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, Warszawa 1994, np. s. 1-11.

⁴⁰ Utopię rozumiem na sposób Jerzego Szackiego. W jego opinii utopia ma trzy charakterystyczne cechy: jest totalnym projektem idealnego społeczeństwa, charakteryzującym się szczegółowym jego opisem, radykalnie odmiennym od istniejącego porządku. Zob. tenże, dz. cyt., s. 28-33.

⁴¹ Zob. D. Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Glencoe 1960.

ologii, to można zauważyć, że zmierza ona w stronę bardzo szczegółowego, całościowego opisu, w którym niemal wszystko zostanie określone, znacznie ograniczając zakres tego, co nieprzewidywalne. Transhumaniści wolą nazywać swą wizję extropią, a nie utopią, z pierwszym określeniem wiążąc dynamizm, realne możliwości, z drugim – statyczność, niemożliwość zaistnienia. Ich zdaniem celem extropii jest ciągle doskonalenie, utopii – stan końcowej perfekcji⁴².

Po dekadach lewicowych i konserwatywnych ataków na nowożytność transhumaniści bez cienia wstydu uważają się za spadkobierców humanizmu renesansowego i oświeceniowego. Podkreślając, że: „Humanizm dążąc do poprawy natury ludzkiej polegał wyłącznie na doskonaleniu edukacji i kultury a transhumaniści chcą zastosować technologie do pokonania ograniczeń nałożonych przez nasze dziedzictwo biologiczne i genetyczne”⁴³.

Ich personifikacją wzniesienia się ponad to, co ludzkie jest postczłowiek, podmiotem realizacji zmian – transczyłowiek. Kim jest postczłowiek? Istotą, która nie będzie cierpieła z powodu chorób, starzenia się i nieuchronnej śmierci. (Mogą jednak pojawić się przed nią inne problemy, teraz nieznanne.) Będzie charakteryzowała się ona znacznie większymi możliwościami fizycznymi, poznawczymi, emocjonalnymi i sensorycznymi⁴⁴. Oznacza to, że postczłowiek znacznie wykraczałby poza współczesne ramy biologiczne i intelektualne przeciętnego przed-

⁴² Zob. M. More, *The Philosophy of Transhumanism*, dz. cyt., s. 6, 14. Transhumanizm z utopią wiąże również Don Ihde (*Of Which Human Are We Post?*, „Global Spiral” 2008, Vol. 9, no. 3, <http://www.metanexus.net/magazine/tabid/68/id/10552/Default.aspx>, dostęp z dn. 12.09.2012). O ile on przyjmuje perspektywę M. Foucaulta przy rozumieniu utopii, o tyle ja – J. Szackiego. Ujęcie Szackiego nie zakłada statyczności utopii jako wizji końca historii. Proszę zwrócić uwagę, że wpisuje się w nie pomysł liberatariańskiej utopii Roberta Nozicka, która w ideale uwzględniała nie tylko różnorodność poglądów na temat dobrego czy sprawiedliwego życia, ale i zmianę. Zob. R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, Warszawa 2010. O utopijności transhumanizmu pisze także ks. K. Adamski. On z kolei utopie rozumie na sposób Ernsta Blocha oraz jako „technognozę” – zob. tenże, dz. cyt., s. 119-122. Poza tym w sprawie pojmowania transhumanizmu jako utopii zob. E. Bendyk, *Utopia posthumanizmu*, dz. cyt.; B. Wieczorek, *Transhumanizm utopia cyborgizacji człowieka*, „Frona” 2006, nr 40, s. 14-28.

⁴³ M. More, *Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy*, dz. cyt., s. 4; również N. Bostrom i in., *Transhumanistyczne FAQ*, dz. cyt. Według transhumanistów w epoce postczłowieka może dojść do przewartościowania wartości. Miejsce już istniejących i cenionych mogą zająć wartości obecnie niedoceniane lub nieznanne. Zob. N. Bostrom, *Wartości transhumanistyczne*, dz. cyt.

⁴⁴ Zob. N. Bostrom i in., *Transhumanistyczne FAQ*, dz. cyt.; M. More, *The Philosophy of Transhumanism*, dz. cyt., s. 4.

stawiciela gatunku *homo sapiens*. A co za tym, wykazywałby wzrost wydajności intelektualnej (usprawnienie pamięci, pojętności, kreatywności), sprawności cielesnej (poprawa systemu immunologicznego, kształtowanie ciał zgodnie z pragnieniami, kontrolowanie tempa metabolicznego, zwiększenie możliwości doznawania przyjemności cielesnej – wyjątkowa wrażliwość na muzykę, wyostrzone poczucie humoru czy subtelna sensualność erotyczna), funkcjonalności emocjonalnej (uszlachetnienie doświadczeń emocjonalnych, polepszenie nastroju, zwiększenie energii życiowej, samokontroli i subiektywnego samozadowolenia). Koncept postczłowieka łączy się nie tylko z podniesieniem jakości życia ludzkiego, ale i radykalnym zanegowaniem biologicznego determinizmu, czyli spełnieniem odwiecznych marzeń ludzkości o nieśmiertelności. Wedle prognoz postczłowiek może być mieszanką inteligencji naturalnej i sztucznej, człowieka organicznego i maszyny, bądź istotą zupełnie syntetyczną (sztuczna inteligencja). W świecie postludzkiem zniknie konieczność prokreacji, postczłowiek posiadałby możliwości tworzenia kopii zapasowych siebie, potrafiłby zastąpić reprodukcję biologiczną reprodukcją technologiczną. W czasach postludzkich seks stanie się niepotrzebny lub będzie przejawiał się w nowych formach. Nie będzie istniała stała orientacja seksualna. Tożsamość płciowa będzie kwestią wyboru w spektrum od bezpłciowości, przez kobiecość i męskość po androginiczność. Rodzajowość genderowa straci paradygmat stabilności.

Natomiast transczłowiek to „człowiek przejściowy” pomiędzy człowiekiem a postczłowiekiem, który przygotowuje się do stania się postczłowiekiem wykorzystując dostępne aktualnie możliwości samoudoskonalania się. Do niektórych oznak transczłowieczeństwa należą: poszerzanie zakresu możliwości ciała za pomocą protez, bezpłciowość, aseksualna reprodukcja, dobrowolnie konstruowana tożsamość. Jakie środki mogą wykorzystywać transludzie? Przywołują w tym względzie kriokonserwację, molekularną nanotechnologię, inżynierię genetyczną, sztuczną inteligencję, substancje regulujące samopoczucie, terapie przeciw starzeniu się, interfejsy neurologiczne, zaawansowane narzędzia zarządzania informacjami, substancje poprawiające pamięć, kogniwiściczne techniki, informatykę i tworzenie wirtualnych światów, neuronauki i neurotechnologie, materiałoznawstwo czy kolonizację przestrzeni kosmicznej. Pamiętajmy jednak, że kiedy transhumaniści mówią o „technologii” jako narzędziu służącemu poprawie życia ludzkiego (choć wspominają również o polepszaniu jakości życia zwierząt i całych ekosystemów), to rozumieją ją szeroko, wliczając w nią również innowacyjne systemy

społeczne, ekonomiczne i polityczne⁴⁵. Transludzie poza celem indywidualnym angażują się również w transhumanistyczne dobro wspólne. Jest nim planowanie i sterowanie techno-postępem. Z ich perspektywy ewolucja może i powinna wejść w postdarwinowską fazę, przypadkowe mutacje mogą i powinny zostać zastąpione przez racjonalnie i moralnie ukierunkowaną zmianę. W skrócie: według transhumanistów człowiek sam może i powinien kierować własną ewolucją i wyhodować nowy gatunek, tak jak kiedyś wyhodował świnie z dzika.

Transhumaniści dążenia do nieśmiertelności w wymiarze doczesnym odnajdują w *Eposie o Gilgameszu*, micie o Prometeuszu oraz żydowskiej legendzie o Golemie. W czasach nowożytnych jako prekursorów transhumanizmu wskazują osoby reprezentujące scjentyistyczną tradycję nowożytności (m.in. Francis Bacon, Jean Antoine Nicolas Caritat markiz de Condorcet, Karol Darwin), artystów (np. pisarzy *science fiction* – J.B.S. Haldane, J.D. Bernal) oraz filozofów wskazujących na plastyczność natury ludzkiej (Giovanni Pico della Mirandola, Friedrich Nietzsche⁴⁶), propagujących „praktyczny optymizm” integrujący optymizm metafizyczny z aktywnym kształtowaniem upragnionej przyszłości (myśliciele oświecenia, np. Immanuel Kant) czy przedłużanie życia i immortalizm (Beniamin Franklin, Nikołaj Fiodorowicz Fiodorow, Aleksandr Bogdanow, Robert Ettinger, Saul Kent, F.M. Esfandiari)⁴⁷.

Czy istnieją jakieś założenia, które dzielają wszyscy transhumaniści? Wedle More’a każda koncepcja transhumanistyczna zgodzi się co do minimalnego zestawu założeń antropologiczno-aksjologicznych⁴⁸, które wyraża *Deklaracja transhumanizmu*⁴⁹. Składają się na niego przekonania o: racjonalizmie, postępie antropologicznym i praktycznym optymizmie, indywidualizmie, teleologii moralnej i egalitaryzmie⁵⁰. Racjonalizm to przekonanie o uniwersalności i esencjonalności natury ludzkiej w jej racjonalnym wymiarze. Wiara w postęp sprowadza się do przypuszczenia,

⁴⁵ Zob. tamże, s. 4-5; N. Bostrom i in., *Transhumanistyczne FAQ*, dz. cyt.

⁴⁶ Dziwne, że w tej grupie nie umieszczają J.J. Rousseau i J.P. Sartre’a.

⁴⁷ Zob. M. More, *The Philosophy of Transhumanism*, dz. cyt., s. 8-14; N. Bostrom, *A History of Transhumanist Thought*, „Journal of Evolution and Technology” 2005, Vol. 14, no. 114, <http://jetpress.org/volume14/bostrom.html>, dostęp z dn. 14.04.2011. W sprawie poglądów Nikołaja F. Fiodorowa zob. ks. A. Adamski, dz. cyt., s. 111-112; E. Bendyk, *Utopia posthumanizmu*, dz. cyt., s. 113-114; S. Mazurek, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*, Warszawa 2008, s. 48-51.

⁴⁸ W sprawie transhumanistycznej epistemologii i metafizyki zob. M. More, *The Philosophy of Transhumanism*, dz. cyt., s. 6-8.

⁴⁹ Tamże, s. 6.

⁵⁰ Przedstawiam założenia transhumanizmu prawie wyłącznie własnym językiem. Dlatego ich nazw można nie znaleźć w pismach transhumanistów.

że natura ludzka i wszelkie instytucje stworzone przez człowieka mają możliwość doskonalenia i powinny podlegać temu ciągłemu procesowi ulepszania. Nie odnosi się do wyznaczania punktu Omega, szczytowego etapu ewolucji, w którym nastąpi koniec dziejów. Warunkiem tego progressu jest postęp technologiczny i naukowy, którego z kolei przesłanką jest postęp ekonomiczny lub mówiąc precyzyjniej wzrost produktywności. Progresywizm wiąże się z „praktycznym optymizmem” (zwanym także przez transhumanistów „dynamicznym optymizmem”), który akcentuje to, co dobre w świecie, pozytywnie ocenia potencjał człowieka i rozwój historii (nie neguje możliwości użycia technologii do czynienia zła, np. zagłady inteligentnej formy życia, pogłębiania społecznych nierówności, stopniowej erozji wartości, społeczności i ekologicznej różnorodności) i podejmuje kwestię odpowiedzialności za stworzenie lepszej przyszłości, wykorzystania warunków realizacji dobra w świecie i usuwania ograniczeń (politycznych, kulturowych, biologicznych i psychologicznych) dalszego rozwoju. Z kolei praktyczny optymizm łączy się z pochwałą samoświadomości i autokreacji. Indywidualizm zostaje sprowadzony do postulatu poszanowania wolności i praw jednostki. W ujęciu tym jednostce przysługuje moralne pierwszeństwo przed jakąkolwiek zbiorowością. Najsilniej podkreślana jest „wolność morfologiczna” – wolność indywidualna w obszarze wyboru technologicznych ulepszeń w toku auto-transformacji, wyboru formy własnego istnienia. Teleologiczna koncepcja dobra transhumanistów przyjmuje, że celem najwyższym, będącym przedmiotem właściwym wyborów człowieka, jest życie i dobre samopoczucie wszystkich istot rozumnych (umysłów sztucznych, ludzkich, zwierzęcych i pozaziemskich). Wspiera je troska i szacunek wobec siebie i innych. W świecie ludzkim wiąże się to z wyeliminowaniem ograniczeń biologicznych ludzkiego poznania, emocji, zdolności fizycznych i sensorycznych, poprawą kontroli nad własnym życiem⁵¹. Według Bostroma do warunków wspierających egalitaryzm należą:

- redukcja nierówności;
- postępowanie *fair-play*;
- solidarność z innymi ludźmi i respekt wobec nich;

⁵¹ Zob. m.in. Humanity+, *The Transhumanist Declaration*, <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>, dostęp z dn. 10.10.2010.; N. Bostrom i in., *Transhumanistyczne FAQ*, dz. cyt.; N. Bostrom, *Wartości transhumanistyczne*, dz. cyt.; M. More, *List do matki natury*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4003/q,List.do.Matki.Natury>, dostęp z dn. 17.07.2012. Zdaniem More’a transhumaniści są podzieleni w kwestii postaw metaetycznych, część z nich optuje za konsekwencjalizmem (w postaci różnego rodzaju utylityzmu), inni deontologią, a pozostali etyką cnót. Zob. M. More, *The Philosophy of Transhumanism*, dz. cyt., s. 13.

- pomoc w zdobyciu poparcia dla projektu transhumanistycznego;
- zwiększenie zasięgu przestrzeni postludzkiej, którą z kolei można badać⁵².

Wskazuje on również na istnienie wartości pochodnych transhumanistycznego kredo. Należą do nich postkonstruktywistyczny⁵³ dynamizm opierający się na przekonaniu, że racjonalna natura ludzka jest „pracą w toku”, otwartym procesem, którym ludzie mogą edukacyjnie i technologicznie sterować, zacierając różnicę między esencją a konstrukcją, naturalnym a sztucznym. W tym rozumieniu rozum i efekty jego pracy współkonstruuują się, czynniki pozaludzkie i ludzkie są dynamicznie powiązane. Podstawą tego założenia jest skrajny woluntaryzm, koncepcja „ja” wyzwolonego z jakichkolwiek zależności. Po drugie, pacyfizm (który nie rezygnuje z militarystyki np. ulepszenia technologii szpiegowskich, które mogą ułatwić wykrywanie nielegalnych programów zbrojeniowych) i międzynarodowa kooperacja. Po trzecie, udoskonalanie rozumienia i zwiększenie mądrości przez wspieranie badań i debat publicznych na temat przyszłości, giełd informacyjnych, wspólnotowego filtrowania informacji, indywidualnego myślenia krytycznego, otwartości umysłu, naukowej dociekliwości, rozwijania inteligencji maszyn, technik uczenia się, technologii informatycznej, badań nad lekami poprawiającymi pamięć i uwagę lub innymi kognitywnymi usprawnieniami technologicznymi. Postulat ten wiąże się z pracą nad wprowadzaniem odpowiedzialnych decyzji, których przesłanką jest rozszerzenie globalne zasad państwa prawa i demokracji⁵⁴. Po czwarte, sceptycyzm, czyli uznanie omylności rozumu ludzkiego, powiązany z zaleceniem ciągłego rozpatrywania założeń w miarę kroczenia naprzód. Po piąte, pragmatyzm rozumiany

⁵² Zob. N. Bostrom, *Wartości transhumanistyczne*, dz. cyt.

⁵³ W polskiej literaturze o perspektywie postkonstruktywistycznej piszą m.in. E. Bińczyk (*Na obrzeżach konstruktywizmu – na obrzeżach myślenia*, „Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura” 2001, nr 2, 49-57; *Technonauka w społeczeństwie ryzyka. Filozofia wobec niepożądanych następstw praktycznego sukcesu nauki*, Toruń 2012, s. 51-112) i T. Sz. Markiewka (*Problem dualistycznego podziału na naturę – kulturę. O postkonstruktywizmie i konstruktywizmie kulturowym*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2013, nr 1, s. 100-110). Postkonstruktywizm transhumanizmu zrywa niejako ze strukturalnym i postmodernistycznym przeświadczeniem, że „ja” jest konstruowane przez reguły i instytucje społeczne, powraca do przekonań wcześniejszych, wedle których „ja” kreuje siebie i fakty w sposób dowolny.

⁵⁴ M. More w tym punkcie będzie raczej mówił o zasadzie społeczeństwa otwartego, którą rozumie jako wspieranie działań społecznych sprzyjających wolnościom komunikacji, działania, eksperymentowania, innowacji, badań i edukacji oraz praworządności, decentralizacji władzy i odpowiedzialności. Przeciwwstawia ją autorytaryzmowi, kontroli i hierarchii społecznej. Zob. tenże, *The Philosophy of Transhumanism*, dz. cyt., s. 5.

jako postawa kierowania się w życiu tym, co praktyczne, wykonalne, użyteczne. Po szóste, afirmacja różnorodności gatunków, ras, wyznań religijnych, identyfikacji narodowej, orientacji seksualnej, stylów życia⁵⁵. Do znanych przesłanek za nią przemawiających transhumaności dodają specyficzną motywację: „Aby przygotować się na czas kiedy ludzki gatunek zacznie piąć się w różnych kierunkach, musimy już teraz zacząć mocno wspierać rozwój moralnych odczuć, które będą dość szerokie, by objąć sferę moralnych trosk postludzi, którzy będą zbudowani inaczej niż my”. Po siódme, moralny obowiązek ratowania życia oznaczający zapobiegawcze działania w sytuacji niedobrowolnej śmierci ludzi (medycyna *anti-aging* spowalniająca starzenie się, zawieszenie kriogeniczne)⁵⁶.

More dodaje do tej listy laickość światopoglądową („niereligijny humanizm”), która odrzuca wiarę, kult i to, co nadprzyrodzone, jest przeciwna biokonserwatywizmowi⁵⁷. W *Transhumanistycznym FAQ* charakteryzuje ją ponad to poparcie dla programów oferujących środki antykoncepcyjne i metody mające na celu planowanie rodziny, likwidacji cierpienia zwierząt, ochrony środowiska naturalnego oraz aktywne zachęcanie do eksperymentowania z niestandardowymi stylami życia, jak i sprzeciw wobec rasizmu, seksizmu, gatunkowizmu, nacjonalizmu i nietolerancji religijnej⁵⁸.

W mojej opinii światopogląd transhumanistyczny za sprawą *geek and techno-cultural chic* oraz bioprogresywności wykazuje powinowactwo z utopią Francisa Bacona, socjalizmem utopijnym (Roberta Owena, Henri de Saint-Simona, Edwarda Bellamy’ego) i naukowym (Karola Marksa i Fryderyka Engelsa). W istocie jest patchworkowy, tzn. lewicowy biologiczno-obyczajowo i prawicowy rynkowo, czyli pro-kapitalistyczny. Łączy w sobie lewicowe marzenie o nowym człowieku z prawicowym mitem wolności ekonomicznej i doskonałości kapitalizmu. W skrócie: transhumanizm politycznie mieści się w centrum, w ekonomii jest konserwatywny, a w kulturze – postępowy. More pewnie zaprzeczałby temu stanowisku, podkreśla on, że transhumanizm popiera różnorodność perspektyw politycznych. Wskazując zarazem jako wybierane opcje libertariaizm (libertariański transhumanizm) i liberalny demokratyzm (de-

⁵⁵ W tej kwestii *Transhumanistyczne FAQ* mówi o tolerancji. Zob. N. Bostrom i in., *Transhumanistyczne FAQ*, dz. cyt.

⁵⁶ Zob. tamże.

⁵⁷ Zob. M. More, *The Philosophy of Transhumanism*, dz. cyt., s. 4, 8. Warto porównać to stanowisko z interpretacją transhumanizmu dokonaną przez Rafała Illickiego, zob. *Bóg cyborgów*, dz. cyt.

⁵⁸ Zob. N. Bostrom i in., *Transhumanistyczne FAQ*, dz. cyt.

mokratyczny transhumanizm)⁵⁹. Zwolennicy pierwszej opcji, np. More i extropianie, afirmują wolność osobistą, anarcho-kapitalizm i koncepcję spontanicznego porządku, odwołując się do pism Davida Friedmana, Friedricha Augusta von Hayeka i Ayn Rand. Mniejszość extropian identyfikuje się z umiarkowanym libertarianizmem, minarchizmem, dopuszczającym istnienie rządu wypełniającego minimalne zadania, tzn. ochronę wolności i własności każdego obywatela. Reprezentanci drugiej orientacji, np. James Hughes, wpisują swoje postulaty w projekt liberalno-demokratyczny. Chcieliby oni, aby bezpieczne technologie, mające ulepszyć kondycję człowieka, były dostępne dla każdego na zasadzie wolności jednostki i równości wobec prawa. Wszystkie inteligentne „osoby” powinny posiadać prawa obywatelskie niezależnie od tego czy są ludźmi czy też nie⁶⁰.

Do ideowych fundamentów transhumanizmu poza wskazanymi można dodać:

- 1) etnocentryzm, transhumanizm koncentruje się na szczególnym przypadku współczesnych społeczeństw (wysoko rozwiniętych społeczeństw zachodnich, np. Stanów Zjednoczonych czy Szwecji) i traktuje go jako ogólny przypadek rozwoju natury ludzkości, punkt odniesienia wszelkich rozważań o ewolucji i dobru;

⁵⁹ Zob. M. More, *The Philosophy of Transhumanism*, dz. cyt., s. 13.

⁶⁰ Zob. J. Hughes, *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, Westview Press 2004; tenże, *Democratic Transhumanism 2.0*, <http://www.changesurfer.com/Acad/DemocraticTranshumanism.htm>, dostęp z dn. 12.07.2009.; tenże, *The Politics of Transhumanism*, <http://www.changesurfer.com/Acad/TranshumPolitics.htm>, dostęp z dn. 09.09.2010. Hughes do wskazanego przez More'a wykazu transhumanistycznych opcji politycznych dodaje liberalno-demokratyczny transhumanizm (World Transhumanist Association), radykalny demokratyzm transhumanistyczny – w Europie określilibyśmy go raczej jako demokratyczny socjalizm (obejmujący poglądy FM-2030, cyborgistycznego socjalistycznego feminizmu Donny Haraway, postdarwinistycznej lewicy Petera Singera, utopizmu pro-automatyzacji post-pracy, pro-technologicznych Zielonych i ruchu viridian Bruce'a Sterlinga, cyborgicznego aktywizmu niepełnosprawnych, krytyków korporacyjnej kontroli transhumanistycznych technologii, radykalnego science fiction, biopunktu). Wspomina o tym, że o włączenie w ruch transhumanistyczny zabiegali faszyci. Jednak w 2002 roku World Transhumanist Association jasno i wyraźnie wskazała, iż jest to niemożliwe. Oświadczyła, że wszelkie doktryny rasowej czy etnicznej wyższości/niższości są niezgodne z podstawowymi humanistycznymi korzeniami transhumanizmu. I dlatego organizacje broniące takich doktryn nie mogą zostać przyjęte do transhumanistycznej społeczności. Zob. tamże. Z kolei wedle Bostroma i autorów *Deklaracji transhumanistycznej* transhumaniści są liberałami, socjaldemokratami, libertarianami, członkami Partii Zielonych czy osobami apolitycznymi. Zob. World Transhumanist Association, *The Transhumanist Declaration*, dz. cyt.

- 2) pochwałę racjonalności instrumentalnej, racjonalności podmiotowej, która służy panowaniu nad materią i samo-panowaniu, ogranicza myślenie do organizacji i zarządzania, rozum utożsamia z narzędziem doboru najlepszych środków do realizacji celu, którym jest przetrwanie i przyjemne życie;
- 3) scjentyzm, według którego jedyną drogą do uzyskania wartościowej wiedzy jest poznanie naukowe, a nauka jest jedynym sposobem usunięcia wszelkich niedostatków w życiu jednostek i społeczeństw; zakłada on determinizm oparty na założeniu, że przyszłość istnieje w takim zakresie, w jakim jest zdeterminowana przez łańcuchy przyczynowo-skutkowe, które sięgają teraźniejszości;
- 4) postkartezjanizm, Kartezjusz wyróżnił dwa rodzaje substancji: umysł (*res cogitans*, substancję myślącą) i ciało (*res extensa*, substancję rozciągłą); uznał, że ciało to maszyna, urządzenie mechaniczne działające zgodnie z prawami przyczynowości, natury, a umysł to świadomość nie podlegająca prawom fizyki, zatem nie znajdująca się w świecie natury; wykazał, że to, czego świadomość może być pewna, to jej własne istnienie; owo wyłączenie świadomości ze świata postawiło umysł w pozycji hierarchicznej wyższości wobec ciała, a tym samym natury; także w transhumanizmie świadomość jest pomyślana jako substancja oddzielona od ciała, która może o nim rozmyślać i nim rządzić; transhumanizm bowiem to kult świadomości i dwuznaczna ocena ciała, z jednej strony ciało biologiczne jest postrzegane jako wróg (przyczyna cierpienia, chorób, śmierci, źródło zakłóceń i zagrożeń dla działań rozumu), z drugiej dowartościowywane są postbiologiczne jego formy (bo dostosowują się do świadomości, są jej usługowe)⁶¹;
- 5) antropocentryzm, objawiający się w podkreśleniu przez transhumanistów władczej relacji człowieka wobec przyrody (More mówi w tym względzie o naturze „Dałaś nam we władanie całą planetę”⁶²) oraz uznaniu za właściwość szczególną objawiającą się we wszechświecie ludzką racjonalność i wolność;
- 6) wewnętrzna sprzeczność założeń i postulatów; w jednym tekście transhumanisty znajdziemy zarówno esencjonalizm, jak i konstruktywizm antropologiczny, egalitaryzm międzygatunkowy i antropocentryzm, negatywną i pozytywną ocenę ciała, pochwałę technologii i świadomość możliwości negatywnych konsekwencji jej użycia,

⁶¹ W sprawie relacji kartezjanizm – ciało zob. E. Grosz, *Przeobrażanie ciała*, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0071grosz.pdf>, s. 6-11, dostęp z dn. 15.04.2010.

⁶² M. More, *List do matki natury*, dz. cyt.

strach przed przeludnieniem ziemi i chęć wydłużenia życia ludzkiego, a nawet osiągnięcia nieśmiertelności;

- 7) utopijność; transhumanizm to totalna wizja futurologiczna, zawierająca trzy podstawowe cechy utopii: wizję idealnego urządzenia świata jako całości, dość dokładną w postulatach i przeciwstawną wobec istniejącej rzeczywistości.

Transhumanizm w sferze myśli jest bioprogresywizmem, utopią technokratyczną. Nie jest to wizja rządów specjalistów, lecz nauki i techniki. Jest widzeniem nowej istoty wolnej i racjonalnej, nowej kultury jako bytu szerszego i mniej zinstytucjonalizowanego od społeczeństwa politycznego. Wyrażane w jego ramach rozważania społeczno-polityczne stanowią niejako kwestie drugoplanowe, raczej dzielą niż łączą transhumanistów. Po prostu: transhumanizm jest ruchem intelektualnym budującym utopię wyzwolenczą, mającą na celu uwolnienie człowieka i ludzkości z jej biologicznych ograniczeń. Gloryfikując samoświadomość i rozum, krąży wokół ciała ludzkiego i jego słabości, mówi jak zlikwidować ból, śmierć, ale nie niesprawiedliwość, nierówność, hierarchie i dominacje, przemoc, czy bardziej szczegółowo biedę, terroryzm, konflikty o charakterze światopoglądowym i kulturowym. Nie jest radykalną alternatywą dla współczesnego układu polityczno-gospodarczego, porządku korporacyjnego, globalnego kapitalizmu. Niejako ignoruje negatywne społeczne, ekonomiczne i polityczne zjawiska współczesnego świata. Wydaje się, że nie zauważa, że technologia jest związana z problemami społeczeństw, w których jest osadzona. I jako taka potrzebuje filozofii polityki i polityki, aby zostać sprawiedliwie zorganizowana. Niekoniecznie polityki rozumianej jako działalność członków aparatu państwowego, ale jako debatowanie i działanie w interesie ogólnospołecznym w sprawach dotyczących wszystkich członków wspólnoty⁶³.

Nie oznacza to, że myślenie utopijne niesie ze sobą same negatywy, że transhumanizm jest całkiem nierealny czy w zupełności niewłaściwy. Przecież chce proces techno-ewolucji, będący wynikiem „ślepego” współzawodnictwa, świadomie zorganizować, odzyskać nad nim kontrolę, a tym

⁶³ Należy zaznaczyć choćby w przypisie, że wszyscy transhumaniści możliwość kontroli przemian naukowych i technologicznych widzą w działaniach instytucji międzynarodowych. Pochwałę tej postawy znajdziemy w książce Dana Browna *Inferno* (Katowice 2013), w której mamy do czynienia z akceptacją umiarkowanego transhumanizmu.

samym opanować panowanie rozumu instrumentalnego. Zatem może nie należy negować przekonania o emancypacyjnych możliwościach techno-kultury, wartości transhumanizmu, lecz sprzęgnąć go silniej z posthumanizmem i krytyką techno-nauk i techno-działań⁶⁴? Może najlepszym rozwiązaniem jest komunikacja między nurtami scjentystycznymi i technologicznymi oraz tradycją humanistyczno-społeczną, dialog nie tylko pomiędzy humanistyką i przyrodoznawstwem, ale również pomiędzy krytykami nowożytności i jej apologetami, głosami dzisiejszymi i przeszłymi⁶⁵? Może potrzebujemy takiego wielogłosu, by nauka i technika potrafiły sprostać starożytnemu wezwaniu: Poznaj samego siebie⁶⁶?

Bibliografia

1. Adamski K. ks., *Transhumanizm – między utopią, biotechnologią a gnozą*, „Roczniki Teologii Moralnej” 2012, nr 4, s. 105-129.
2. Bakke M., *Biotransfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2010.
3. Bakke M., *Posthumanizm: człowiek w świecie większym niż ludzki* [w:] *Człowiek wobec natury – humanizm wobec nauk przyrodniczych*, red. J. Sokolowski, Warszawa 2010, s. 337-357.
4. Barbrook R., *Przyszłości wyobrażone. Od myślącej maszyny do globalnej wioski*, Warszawa 2009.
5. Bell D., *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Glencoe 1960.
6. Bendyk E., *Człowiek-tytan*, „Krytyka Polityczna” 2008, nr 15, <http://www.krytykapolityczna.pl/Nr-15-2008-nieludzka-polityka/Czlowiek-tytan/menu-id-27.html>, s. 1-11.
7. Bendyk E., *Utopia posthumanizmu* [w:] *Spotkania z utopią w XX w.*, red. P. Żuk, Warszawa 2008, s. 103-114.
8. Bińczyk E., *Na obrzeżach konstrukttywizmu – na obrzeżach myślenia*, „Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura” 2001, nr 2, 49-57.
9. Bińczyk E., *Technonauka w społeczeństwie ryzyka. Filozofia wobec niepożądanых następstw praktycznego sukcesu nauki*, Toruń 2012.

⁶⁴ Dziś poza posthumanizmem krytycyzm wobec technologicznego postępu wyrażają m.in. Francis Fukuyama (*Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Kraków 2004; *Transhumanism*, „Foreign Policy” 2004, nr 7-8, <http://www.foreignpolicy.com/articles/2004/09/01/transhumanism>, dostęp z dn. 11.01.2013) i Jürgen Habermas (*Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, Warszawa 2003).

⁶⁵ O dialogu między przyrodoznawstwem i humanistyką wspomina B. Kaszowska-Wagner, lecz osadza go w obrębie samej tradycji humanistycznej. Zob. tejże, dz. cyt., s. 3-5.

⁶⁶ Odwołanie do tematu II edycji Konkursu o Nagrodę im. Barbary Skargi.

10. Bostrom N. i in., *Transhumanistyczne FAQ*, bap, <http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/transhumanistycznefaq/>.
11. Bostrom N., *A History of Transhumanist Thought*, „Journal of Evolution and Technology” 2005, Vol. 14, no. 114, <http://jetpress.org/volume14/bostrom.html>.
12. Bostrom N., *Wartości transhumanistyczne*, bap, <http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/1332/>.
13. Brown D., *Inferno*, Katowice 2013.
14. Domańska E., *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1-2, s. 13-32.
15. Domańska E., *Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami*, „Kultura Współczesna” 2008, nr 4, s. 9-21.
16. Domańska E., *O nowej humanistyce*, rozm. przepr. K. Więckowska, „Litteraria Copernicana” 2011, nr 2, s. 220-226.
17. Domańska E., *Posthumanistyka*, opis zajęć Instytut Kulturoznawstwa UAM w Poznaniu, http://www.staff.amu.edu.pl/~ewa/Posthumanistyka_2008.htm.
18. Ferry L., *Jak żyć?*, Warszawa 2011.
19. Fukuyama F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Kraków 2004.
20. Fukuyama F., *Transhumanism*, „Foreign Policy” 2004, nr 7-8, <http://www.foreignpolicy.com/articles/2004/09/01/transhumanism>.
21. Grochowski G., *Ubi Leones*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1-2, <http://tekstydrugie.pl/pl/news/item/id,41,title,2013-nr-1-2-Pozaludzkiearcyldudzkie.html>.
22. Grosz E., *Przeobrażanie ciał*, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0071grosz.pdf>, s. 6-11.
23. Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*
25. Haraway D., *Manifest cyborga*, „Magazyn Sztuki” 1998, nr 17, http://magazynsztuki.eu/old/archiwum/post_modern/postmodern_9.htm.
25. Haraway D., *Manifest gatunków stowarzyszonych*, [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012, s. 241-260.
26. Horkheimer M., Adorno T.W., *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, Warszawa 1994.
27. Hughes J., *Democratic Transhumanism 2.0*, <http://www.changesurfer.com/Acad/DemocraticTranshumanism.htm>.
28. Hughes J., *The Politics of Transhumanism*, <http://www.changesurfer.com/Acad/TranshumPolitics.htm>.
29. Humanity+, *The Transhumanist Declaration*, <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>.
30. Huxley J., *In New Bottles for New Wine*, London 1957, s. 13-17, <http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/huxley>.

31. Ihde D., *Of Which Human Are We Post?*, „Global Spiral” 2008, Vol. 9, no. 3, <http://www.metanexus.net/magazine/tabid/68/id/10552/Default.aspx>.
32. Ilicki R., *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Poznań 2012.
33. Kaszowska-Wagner B., *De (post)homine. Posthumanizm jako interpretacja humanizmu*, „Terminus” 2007, r. IX, z. 1 (16), s. 1-18.
34. Kopaliniński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, <http://www.slovníkonline.pl/kopalinski/9166D6B09B9554CFC12565ED00458E4F.php>.
35. Markiewka T.Sz., *Problem dualistycznego podziału na naturę – kulturę. O postkonstrukturyzmie i konstrukturyzmie kulturowym*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2013, nr 1, s. 100-110.
36. More M., *List do matki natury*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4003/q,List.do.Matki.Natury>.
37. More M., *Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy*, „Extropy” 1990, no. 6 (Summer), s. 6-12, <http://www.futurology.it/Documentazione/Transhumanism%20-%20Toward%20a%20Futurist%20Philosophy.pdf>.
38. Muchowska A., *Eugenika a transhumanizm. Nowe środki i stare cele [w:] Współczesny człowiek w społeczeństwie informacyjnym. Egzystencja – ideologia – moralność*, red. R. Stefański, A. Zamojski, Toruń – Kielce 2010, s. 357-364.
39. Nozick R., *Anarchia, państwo, utopia*, Warszawa 2010.
40. Radomska M., *Braidotii/Haraway – perspektywa posthumanizmu*, „Nowa Krytyka” 2010, nr 24-25, s. 57-76.
41. Radomska M., *Towards a Posthuman Collective: Ontology, Epistemology and Ethics*, „Praktyka Teoretyczna” 2010, nr 1, s. 94-115, http://www.praktyka-teoretyczna.pl/PT_nr1_2010_Wspolnota/07.Radomska.pdf.
42. Sloterdijk P., *Ratunek nie przyjdzie z góry*, rozm. przepr. E. Karcher, „Süddeutsche Zeitung” 6 kwietnia 2009 r., „Polityka”, bap, <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/287293,1,filozof-peter-sloterdijk---jak-przezyc-kryzys.read>.
43. Sloterdijk P., *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2008, nr 4, s. 40-62.
44. Sloterdijk P., *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, Warszawa 2014.
45. *Słownik języka polskiego*, t. 1, red. M. Szymczak, Warszawa 1978.
46. *Słownik wyrazów obcych*, red. J. Tokarski, Warszawa 1980.
47. Strauss L., *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, Warszawa 1998.
48. Szacki J., *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980.
49. *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, eds. M. More, N. Vita-More, Oxford 2013, s. 1-15, http://media.johnwiley.com.au/product_data/excerpt/99/11183342/1118334299-106.pdf.

50. Vita-More N., *Introduction to "H+: Transhumanism Answers Its Critics"*, <http://www.metanexus.net/essay/introduction-h-transhumanism-answers-its-critics>.
51. Wieczorek B., *Transhumanizm utopia cyborgizacji człowieka*, „Frona” 2006, nr 40, s. 14-28.
52. World Transhumanist Association, *Deklaracja Transhumanizmu*, <http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/languages/C50/>.

Abstract

The subject of the presented paper is transhumanism. The term transhumanism refers to the whole range of various phenomena. The paper makes an effort to organize, at least in preliminary way, the research field and to point out the presumptions, which are common for the whole current. The main purpose of the work is an analysis of the complicated relations linking transhumanism with posthumanism described in the Polish humanities. The analysis of the arguments and specific autodefinitions formulated by transhumanists is aimed to describe the ways in which they interpret the problem of transhumanism. An article focuses above question is transhumanism cultural tendency, social movement, philosophy or utopia? It is also an attempt to identify the assumptions anthropological and axiological of the transhumanism.

Opowieść o pewnej utopii, czyli kilka uwag o naturze ludzkiej w ujęciu Francisa Fukuyamy¹

słowa kluczowe: Fukuyama, biokonserwatyzm, posthumanizm, natura ludzka, utopia, dystopia

Pojawiające się w tytule niniejszego artykułu pojęcie utopii stanowi oczywiste nawiązanie do rozdziału otwierającego książkę, w której Francis Fukuyama, kreśląc konsekwencje dokonującej się na naszych oczach rewolucji biotechnologicznej, wieści koniec człowieka² i możliwość nadejścia ery posthumanistycznej. Patronami swojego przedsięwzięcia czyni bowiem George’a Orwella oraz Aldousa Huxleya, przyjmując za punkt wyjścia swoich rozważań dobrze znane dystopie obu autorów. Szczególnego znaczenia nabiera tutaj zwłaszcza wizja *Nowego, wspaniałego świata*, która, jako diagnoza możliwych zagrożeń stojących przed ludzkością, wydaje się Fukuyamie o wiele bardziej aktualna. Stąd też, precy-

¹ W prezentowanym tekście koncentruję się na koncepcji natury ludzkiej przedstawionej przez Fukuyamę w jego książce pt. *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej* [Kraków, 2004]. Świadomie pomijam pracę *Wielki wstrząs: natura ludzka a odbudowa porządku społecznego* [Warszawa, 2000], ponieważ rozwijane w obu publikacjach interpretacje natury ludzkiej są zasadniczo zbieżne. Zarówno w jednym, jak i drugim przypadku Fukuyama podkreśla znaczenie tej kategorii jako niezwykłego fundamentu dla pożądanych form ustrojów politycznych, stosunków społecznych oraz wartości, a także rozważa relacje między sposobami rozumienia pojęcia natury ludzkiej, norm i polityki a nową wiedzą empiryczną – stąd też *Koniec człowieka...* postrzegać można jako rozwinięcie tematów podjętych czy zasygnalizowanych w *Wielkim wstrząsie...*, zob. F. Fukuyama, *Koniec człowieka...*, dz. cyt., s. 6.

² Osobliwie, koniec człowieka nie wiąże się z lansowaną przez Fukuyamę na początku lat 90. tezą o końcu historii (koniec człowieka nie jest aspektem, czy korelatem końca historii), jako że kres człowieczeństwa ma być bezpośrednią konsekwencją postępu technicznego i rozwoju nauki. Dopóki postęp ten i rozwój trwają, kres dziejów jest niemożliwy [zob. F. Fukuyama, *Koniec człowieka...*, dz. cyt., s. 5]. Zresztą na doszukiwanie się zależności między koncepcją końca historii a konserwatywnymi poglądami Fukuyamy na temat możliwych konsekwencji rozwoju biotechnologii narażony jest bodaj tylko polski czytelnik z uwagi na niezwykle sugestywny w tym kontekście tytuł polskiego przekładu. Tytuł oryginału bynajmniej nie zawiera sformułowania „koniec człowieka” i brzmi *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*.

zując cel swoich dociekań, Fukuyama wyjawia, że chciałby wykazać za Huxleyem, że postęp w dziedzinie biotechnologii jest zagrożeniem dla człowieka, gdyż może zmienić naturę ludzką, inaugurując tym samym erę posthumanizmu (a ponieważ natura ludzka wraz z religią definiują wartości i przesądzają o kształcie ustrojów politycznych, biotechnologia niesie też zagrożenie dla demokracji liberalnej i dla samej istoty polityki)³.

Celem niniejszego szkicu jest krytyczna analiza proponowanego przez Fukuyamę rozumienia natury ludzkiej, oraz wykazanie, że ono samo posiada w istocie utopijny charakter. Realizacja tego zamierzenia wydaje mi się o tyle interesująca, o ile wypracowane w jej ramach ustalenia posłużyć mogą jako swoista ilustracja oraz komentarz do sporów światopoglądowych, które w generalnym ujęciu określić można jako polemikę między adwokatami zsekularyzowanej wizji rzeczywistości z jednej strony, a zwolennikami religijnego obrazu świata z drugiej. O znaczeniu i roli tej opozycji we współczesnej debacie publicznej (zwłaszcza w naszym kraju) nie trzeba chyba nikogo przekonywać. Zasadności odczytywania przedsięwzięcia Fukuyamy w kontekście tego sporu dowodzić może natomiast fakt, że w najogólniejszej perspektywie, podejmowana obecnie refleksja oraz debata publiczna na temat etycznych, prawnych czy wreszcie społecznych konsekwencji rozwijania biotechnologii jest niemal całkowicie zdominowana przez dwa spolaryzowane stanowiska: transhumanizmu z jednej oraz biokonserwatyizmu z drugiej strony⁴. Nie będzie chyba nadużyciem przypuszczenie, że w przypadku konkretnych myślicieli, opowiedzenie się za którąś z tych dwóch opcji determinowane jest przez rozmaite światopoglądowe preferencje czy ideologiczne afiliacje, także te religijne⁵. Potwierdza je pośrednio sam Fukuyama, kiedy podejmując m.in. próbę wypracowania pojęcia godności ludzkiej niezależnej od przekonań religijnych⁶, podkreśla zarazem, że „religia daje najbardziej oczywiste podstawy sprzeciwu wobec manipulacji genetycznych na istotach ludzkich”⁷ oraz „często wyraża prawdy moralne” niebudzące

³ F. Fukuyama, *Koniec człowieka...*, dz. cyt., s. 14.

⁴ T. Sharon, *Human Nature in an Age of Biotechnology. The Case for Mediated Posthumanism*, New York 2014, s. 2.

⁵ Jak zauważa Tamar Sharon, myśliciele biokonserwatywni, których refleksje określa się też mianem posthumanizmu dystopijnego, rekrutują się zwykle z dwóch, najczęściej pozostających we wzajemnej opozycji ideologicznych obozów: religijnego konserwatyizmu oraz tzw. zielonego liberalizmu (*liberal environmentalism*). Zob. T. Sharon, dz. cyt., s. 21.

⁶ F. Fukuyama, dz. cyt., s. 25.

⁷ Tamże, s. 115.

sprzeciwu osób niewierzących⁸. Wskazuje to, że wypracowanie niezde-terminowanego przekonania religijnymi rozumienia godności ludzkiej, nie wynika z całkowitego odrzucenia religijnego obrazu świata oraz dostępnych w jego ramach uzasadnień, lecz raczej z taktycznej decyzji o uznaniu faktu, iż uzasadnienia te nie dla wszystkich są przekonujące⁹, choć być może powinny być. Ponadto, analizując postulowane przez Fukuyamę posunięcia, mające uchronić ludzkość przed złowrogimi konsekwencjami biotechnologicznej rewolucji, nie sposób oprzeć się wrażeniu, że jego propozycja w istocie nie niesie ze sobą żadnych, nowatorskich, czy choćby zmodyfikowanych politycznych rozwiązań – wizja przyszłości, którą kreśli, stanowi raczej arbitralną kompilację politycznych instrumentów dostępnych tu i teraz. Innymi słowy, jak w przypadku większości politycznych utopii, także z biokonserwatywnej narracji Fukuyamy dowiadujemy się więcej o jego aktualnym ideologicznym zaangażowaniu, aniżeli możliwych w przyszłości modyfikacjach społecznej rzeczywistości¹⁰.

Realizację awizowanego celu pracy rozpocznę od krótkiego omówienia obaw Fukuyamy, związanych ze spodziewanym rozwojem biotechnologii. Następnie scharakteryzuję rozwijaną przez niego koncepcję natury ludzkiej. Wreszcie, przedstawię kilka argumentów krytycznych wobec prezentowanych przez Fukuyamę poglądów.

Szczęśliwi niewolnicy, czyli czego boi się Fukuyama

Główna obawa Fukuyamy związana z rewolucją biotechnologiczną, zostaje ujawniona już wówczas, gdy w przytoczonym powyżej, ogólnym sformułowaniu prezentuje on cel swojego przedsięwzięcia. Ma być nim – przypomnijmy – wykazanie, że postęp biotechnologii jest niebezpieczeństwem dla natury ludzkiej, gdyż może ją zmienić. Modyfikując zaś naturę ludzką, biotechnologia doprowadzić musi do redefinicji wartości, norm

⁸ Tamże, s. 116.

⁹ Tamże, s. 118.

¹⁰ R.E.Aschcroft, *American Biofutures: Ideology and Utopia in the Fukuyama/Stock Debate*, „Journal of Medical Ethics” 2003, Vol. 29, <http://jme.bmj.com/content/29/1/59.full>. Nie sposób nie wspomnieć w tym miejscu o udziale Fukuyamy w latach 2002-2005 w pracach Rady Bioetyki przy prezydencie G.W. Bushu (President’s Council on Bioethics), krytykowanej m.in. przez Elizabeth Blackburn za działania, które w istocie zmierzały do uzasadnienia sztywnego stanowiska administracji Busha w sprawie aborcji oraz badań z wykorzystaniem komórek macierzystych (Blackburn została wcześniej usunięta z Rady). Z kolei bioetyk Leslie A. Meltzer zarzucił członkom Rady obronę politycznych i religijnych interesów pod przykrywką walki o poszanowanie ludzkiej godności, określając ich jako neokonserwatystów w przeważającej mierze powiązanych z organizacjami chrześcijańskimi.

społecznych i porządku politycznego, jako że wszystkie one znajdują w naturze ludzkiej swój fundament. Jak ujmuje to sam Fukuyama:

Zjawiska te [rozwój biotechnologii – przyp. D.M.] wywołają mnóstwo sporów, ponieważ zagrożą ideałom równości oraz swobodzie wyborów moralnych; społeczeństwa uzyskają nowe techniki kontrolowania zachowań swoich obywateli, zmieni się nasze spojrzenie na ludzką osobowość i tożsamość, podważone zostaną istniejące hierarchie społeczne, zmianie ulegnie tempo postępu intelektualnego, materialnego i politycznego, również polityka światowa nie będzie taka sama. [...] Będzie tak, ponieważ natura ludzka jest fundamentem naszego pojęcia sprawiedliwości, moralności oraz godziwego życia, tak więc wszystkie one ulegną zmianie, [...]”¹¹.

W całym tym katalogu wartości i instytucji zagrożonych rozwojem biotechnologii, w pierwszej kolejności, ze szczególną troską zdaje się Fukuyama pochylać nad ideą politycznej równości. Osobliwe przy tym, że nie posiada ona dla niego statusu idei regulatywnej, lecz opiera się na empirycznym fakcie, że ludzie z natury są równi¹². Od myśliciela raczej nieźle znającego filozofię Nietzschego (mottem całej książki jest cytaty z *Woli mocy*, zaś większość rozdziałów otwierają fragmenty *Tako rzecze Zaratustra*, *Poza dobrem i złem* i *Wiedzy radosnej*) można by się chyba spodziewać choćby krótkiego uzasadnienia tak radykalnej tezy, bądź też odparcia tezy przeciwnej, zgodnie z którą to właśnie dostępny w empirii obraz natury najlepiej przekonuje, że ludzie równi nie są (począwszy od różnic morfologicznych, tych związanych z potencjałem intelektualnym, czy na pozycji społecznej kończąc). Ostatecznie, skoro powszechna równość ludzi jest empirycznym faktem, to dlaczego w ogóle istnieje potrzeba jej dekretowania, za pomocą np. przywoływanej niejednokrotnie przez Fukuyamę deklaracji praw człowieka, czy też innych instrumentów prawnych? Dlaczego w podobny sposób nie jest traktowany np. empiryczny fakt następstwa nocy i dnia?

Fukuyama jest oczywiście świadom wszystkich różnic między jednostkami i kulturami, trywializuje je jednak, wskazując, że w codziennej praktyce społecznej na ogół jesteśmy skłonni je ignorować¹³ oraz stwierdzając, że dzieje się tak, bo przecież wszyscy mamy wspólne cechy ludzkie, które pozwalają nam komunikować się i nawiązywać kontakt potencjalnie z każdym człowiekiem¹⁴. Rzeczona możliwość komunikacji

¹¹ F. Fukuyama, dz. cyt., s. 107.

¹² Tamże, s. 17.

¹³ Tamże, s. 184-186.

¹⁴ Tamże.

jest tutaj o tyle istotna, o ile – zdaniem Fukuyamy – to ona właśnie generuje u komunikujących się istot ludzkich przekonanie co do tego, że łączy je wspólna natura. Tylko dzięki przeświadczeniu o istnieniu tego wspólnego, naturalnego pierwiastka, istoty te są w stanie pojmować siebie wzajem jako sobie równe. Jakakolwiek ingerencja w ten pierwiastek godzi w stabilność owego przekonania, niebezpiecznie różnicując ludzi. W konsekwencji takich manipulacji, zagrożona demontażem ma być nie tylko idea politycznej równości, ale też – w dalszej kolejności – idea solidarności międzyludzkiej, poczucie wspólnoty, prawa człowieka czy zdolność do empatii, jako że i one wyrastać mają z przeświadczenia o tym, iż wszyscy posiadamy wspólną naturę.

Ostatecznie więc, problemem jaki – według Fukuyamy – niesie ze sobą rozwój biotechnologii jest możliwość wyhodowania klasy panów i klasy niewolników¹⁵, które tworzyć będą społeczność opartą na bezwzględnym (bo niehamowanym poczuciem solidarności ani empatią) wyzysku i dyskryminacji bezbronnych (bo maksymalnie wyobcowanych) jednostek. Innymi słowy, w świetle złowróżbnych profecji Fukuyamy, stajemy przed perspektywą życia w podzielonym, zatomizowanym społeczeństwie, któremu obce są idee równości i solidarności i któremu w istocie niewiele brakuje do Hobbes’owskiego stanu *bellum omnia contra omnes*.

Dla uzasadnienia powyższych obaw, Fukuyama prezentuje możliwe sposoby wykorzystania odkryć z zakresu biotechnologii oraz ich przypuszczalne konsekwencje, proponując rozważenie trzech hipotetycznych scenariuszy, które mogą się według niego ziścić w perspektywie dwóch lub nawet jednego pokolenia (w istocie precyzyjniejsze byłoby chyba użycie określenia trzy wątki jednego scenariusza, jako że żaden z opisywanych przez Fukuyamę możliwych porządków zdarzeń nie wyklucza dwóch pozostałych).

Pierwszy z nich wiąże się z rozwojem neurofarmakologii, której odkrycia pozwolą na dopasowywanie środków farmakologicznych do indywidualnej, genetycznej i osobowościowej charakterystyki jednostek. Ma to umożliwić bezpieczną (bo zgodną z profilem genetycznym) modyfikację cech osobowościowych i zachowania, eliminując te z nich, które w danej sytuacji, czy też ze względu na jakość życia są niepożądane, oraz indukując bądź wzmacniając te, które poprawiają sytuację życiową

¹⁵ „Najważniejsze pytanie w związku z rozwojem biotechnologii brzmi: co stanie się z prawami politycznymi, gdy będziemy w stanie wyhodować część ludzi z siodłami na grzbietach, inni zaś otrzymają w momencie narodzin buty i ostrogi.” [w:] F. Fukuyama, dz. cyt., s. 17.

jednostki. Osoby nadpobudliwe, pogrążone w depresji, introwertyczne, czy wreszcie nieszczęśliwie bystre będą miały do dyspozycji proste remedium, które pozwoli im w pełniejszym stopniu cieszyć się życiem oraz sprawniej realizować stawiane przed nimi zadania, czy rozwiązywać napotymane przez nie problemy. Taka możliwość swobodnego, niemal nieograniczonego modelowania własnej osobowości – przestrzega Fukuyama – będzie miała bardzo niepokojące konsekwencje: „Nie będzie już usprawiedliwienia dla depresji czy smutku, nawet »normalnie« zadowoleni z życia ludzie będą mogli stać się szczęśliwsi bez groźby uzależnienia, kaca czy uszkodzenia układu nerwowego”¹⁶.

Uderzające w powyższym fragmencie musi wydawać się to, że w przyszłości widzianej przez biokonserwatywne okulary, niepokojącą, czy wręcz negatywną konsekwencją spodziewanej farmakologicznej i biotechnologicznej rewolucji okazuje się... wzrost poziomu szczęścia. Na trop tego, czego tak naprawdę obawia się tutaj Fukuyama, naprowadza jednak sugerowany przez niego, tuż przed omówieniem scenariusza rozwoju neurofarmacji, domniemany związek między ludzką kreatywnością, a takimi stanami psychicznymi jak smutek czy depresja (jak należy się domyślać Fukuyama zakłada, że stany te mają w tym kontekście charakter pobudzający kreatywność), oraz niemożliwość oszacowania tego, w jakim stopniu poszczególne osiągnięcia jednostki są jej własną zasługą, w jakim zaś są efektem działania środków farmakologicznych. Rzeczony związek, zwłaszcza zaś możliwość przypisania sobie własnych sukcesów, mają bowiem kluczowe znaczenie dla samooceny jednostek. Ta zaś jest dla Fukuyamy istotna, ponieważ to właśnie ona tłumaczy ma historyczną zmienność stosunków społecznych, będącą rezultatem działań podejmowanych przez jednostki. Innymi słowy, jego sceptycyzm wobec perspektywy rozwoju neurofarmacji i stosowania farmaceutyków do poprawy komfortu życia, wynika z przywiązania do heglowskiej charakterystyki dziejów jako walki o uznanie, które w tym kontekście utożsamia Fukuyama właśnie z samooceną¹⁷. Potrzeba zapewnienia sobie wysokiej samooceny to w jego analizach główna motywacja, która czyni jednostkę wartościową w kontekście społecznym i politycznym. Jeśli jednak obok tradycyjnych metod poprawy samooceny/walki o uznanie, takich jak zdobywanie wykształcenia, robienie kariery, gromadzenie dóbr będących wyznacznikiem statusu społecznego, jednostki dostaną szybką drogę na skróty w postaci farmaceutyków – zdaje się twierdzić Fukuyama – może to mieć bardzo poważne społeczne, ekonomiczne

¹⁶ F. Fukuyama, dz. cyt., s. 15.

¹⁷ Tamże, s. 65.

i polityczne konsekwencje¹⁸. Oczywiście, jak mogłoby się zdawać, w tym kontekście obserwacja, że dokładnie ta sama motywacja nader często sprawia, że jednostki stają się dla społeczeństwa niebezpieczne, zostaje przemilczana.

Drugim z niepokojących Fukuyamę scenariuszy jest perspektywa znacznego przedłużenia życia dzięki badaniom nad komórkami macierzystymi. Jej konsekwencją będzie bowiem radykalna przebudowa demograficzna społeczeństw. Przedsmak tego, czego powinniśmy się obawiać można zresztą obserwować już dziś na przykładzie starzejących się społeczeństw państw rozwiniętych, gdzie proporcje osób w wieku produkcyjnym i postprodukcyjnym zmieniają się nieodmiennie: pierwszych ubywa, przybywa zaś tych drugich. Znaczne wydłużenie życia dzięki procedurom biotechnologicznym nie tylko tej tendencji nie powstrzyma, lecz dodatkowo ją pogłębi, zwielokrotniając także wynikające z niej problemy, takie jak koszty i uciążliwość opieki nad osobami zaawansowanymi wiekowo, czy płynność wymiany pokoleniowej na stanowiskach politycznych i w gospodarce. Ponadto, ponieważ elastyczność, otwartość, kreatywność to cechy zwykle kojarzone z młodością, zaś starości przypisuje się przywiązanie do wyznawanych poglądów, społeczeństwa z wysoką nadreprezentacją osób starszych przestaną być innowacyjne i konkurencyjne, co osłabi zarówno ich pozycję polityczną, jak i ekonomiczną.

Wreszcie, trzecim z możliwych w niedalekiej przyszłości zjawisk, które zdaniem Fukuyamy mogą okazać się brzemienne w niepożądane przez nas skutki, jest rozwój inżynierii genetycznej umożliwiający programowanie cech kolejnych pokoleń. Taka, niemal nieograniczona możliwość wpływu na wygląd, cechy osobowościowe oraz inteligencję nienarodzonych jeszcze dzieci, skłoni zatroskanych o przyszłość swojego potomstwa rodziców do jej maksymalnego wykorzystania. Dla Fukuyamy oznacza to widmo powrotu do skompromitowanej idei eugeniki, która choć zapewne różnić się będzie od swych historycznych wersji¹⁹, przyniesie nie mniej kontrowersyjne następstwa. W szczególności, doprowadzić może do rozróżnienia (najpierw *de facto*, niewykluczone, że następnie *de iure*) na ludzi pierwszej i drugiej, a nawet trzeciej kategorii. Taki podział ludzkości na kategorie jest tym bardziej prawdopodobny, że – jak przewiduje Fukuyama – dostępność technik modyfikacji genetycznych będzie uzależniona od stopnia zamożności, co w oczywisty sposób pogłębi istniejące i wykreuje nowe nierówności w społeczeństwie. Co wię-

¹⁸ Tamże, s. 64-66.

¹⁹ Tamże, s. 112.

cej, kontynuuje Fukuyama, świadomość jednostki, że jej cechy fizyczne oraz talenty czy potencjał intelektualny są rezultatem świadomych decyzji i manipulacji starszych pokoleń, sprawi, że odpowiedzialność za swe ewentualne niepowodzenia jednostka taka skłonna będzie zrzucać właśnie na swoich rodziców. Ogólnym efektem wszystkich tych zjawisk, będzie więc ponownie niebezpiecznie rozwarstwione społeczeństwo o tyleż zróżnicowanym, ile niejasnym statusie prawnym swoich członków – społeczeństwo, które w dłuższej perspektywie może się okazać niezdolne do efektywnego funkcjonowania.

Niejako wbrew wszystkim tym obawom, Fukuyama stara się wywołać wrażenie, że unika radykalizacji swojego sceptycznego wobec biotechnologii stanowiska, zauważając że „stawia [ona] przed nami szczególnie dylemat moralny, ponieważ mimo wszelkich naszych zastrzeżeń wobec postępu powinniśmy brać pod uwagę niewątpliwe obietnice, jakie on ze sobą niesie”²⁰. Jest jednak oczywiste, że postęp ów może zachować swoją atrakcyjność o tyle tylko, o ile nie będzie on równoznaczny z ingerencją w naturę ludzką. Stąd też, Fukuyama postuluje wykorzystanie instrumentów politycznych do wypracowania regulacji, które czyniłyby naturę ludzką bezpieczną w obliczu rozwoju biotechnologii, rozróżniając jej dobre i złe zastosowania²¹. Granica między nimi ma przy tym w istocie polegać na niewątpliwie problematycznym rozróżnieniu między takimi działaniami, jakie można by wciąż jeszcze uznać za formę terapii, a tymi, które prowadziłyby do modyfikacji/ulepszenia (*enhancement*) ludzkiego organizmu²².

Natura ludzka, czyli równanie z jedną(?) niewiadomą

Czym jednak jest owa natura ludzka, której mielibyśmy w ten sposób bronić? Co interesujące, jej charakterystyce poświęca Fukuyama skromne 21 stron, na kolejnych 36 rozważając pojęcie godności ludzkiej (dla porównania, czarne wizje przyszłości nękaney negatywnymi skutkami biotechnologicznej rewolucji rozwija na ponad 150 stronach).

Otóż dla Fukuyamy „natura ludzka jest sumą zachowań oraz cech typowych dla gatunku ludzkiego, wynikających z czynników genetycz-

²⁰ Tamże, s. 109. Interesujące, że charakteryzując w innym miejscu tę immanentną rozwojowi technologii medycznych dwuznaczność, sięga Fukuyama po metaforykę o ewidentnie religijnych konotacjach, zauważając że wykorzystanie tych technologii oznacza „w wielu przypadkach podpisanie cyrografu z diabłem” (*devil's bargain*), tamże, s. 15.

²¹ Tamże, s. 17.

²² T. Sharon, dz. cyt., s. 22.

nych, nie zaś środowiskowych²³, gdzie za cechę typową uznaje się tę, której występowanie w populacji da się wyrazić w postaci wykresu o pojedynczym wierzchołku (medianie, bez kwartyli) oraz stosunkowo niewielkim odchyleniu standardowym²⁴. Innymi słowy, cecha typowa występuje u zdecydowanej większości populacji, co wszelako nie wyklucza jej występowania w różnym stopniu, a nawet istnienia egzemplarzy, które posiadają ją w stopniu znikomym lub zgoła wcale. Choć bowiem zachowania i cechy typowe wynikać mają z czynników genetycznych, nie oznacza to wcale, że pozostają całkowicie niewrażliwe na oddziaływania środowiskowe – są one raczej funkcją obu tych determinant (np. typowa cecha, taka jak wzrost, jest determinowana genetycznie, ale podlega też wpływom środowiskowym, takim np. jak dieta). W sporze dotyczącym tego, czy ludzkie zachowanie jest całkowicie zdeterminowane genetycznie, czy też kształtowane zewnętrznie, Fukuyama stara się konsekwentnie podkreślać podstawową rolę genetycznej puli możliwości, które ze względu na uwarunkowania środowiskowe mogą się jednakże aktualizować w różnym stopniu. I właśnie z takiego uśrednionego zbioru cech populacji, których pojawienie się i rozwijanie umożliwia ludzki genom, wyrastać ma coś specyficznie ludzkiego, co Fukuyama określa jako istotę człowieczeństwa, czynnik X, czy wreszcie godność ludzką (względnie źródło owej godności). Ów tyłec fundamentalny, ile tajemniczy komponent naszej ludzkiej egzystencji sam w sobie nie ma już statusu cechy typowej (wówczas bowiem istniałaby groźba, że poszczególne jednostki mogą posiadać godność ludzką w różnym stopniu), lecz jest właściwością niejako wyłaniającą się z całościowego zestawu ludzkich cech. Człowiek jest kompleksową całością, złożeniem tych cech, i właśnie w specyfice tego złożenia kryje się jego istota. Wydaje się więc, że w perspektywie Fukuyamy natura ludzka, o której istnieniu jest on przeświadczony, wymyka się próbom precyzyjnego opisu, co bodaj najlepiej ilustruje decyzja o określeniu jej właśnie jako czynnika X.

Jeżeli naszą godność oraz wyższy od innych istot żywych status moralny zawdzięczamy faktowi, że jesteśmy złożoną całością, nie zaś sumą prostych części, wówczas nie istnieje oczywiście prosta odpowiedź na pytanie czym jest czynnik X. Czynnika X nie można bowiem zredukować do posiadania moralnego wyboru, rozsądku, języka, skłonności do łączenia się w społeczności, odczuwania, emocji, świadomości, czy jakiegokolwiek innej cechy, którą przedstawia się jako fundament ludzkiej

²³ F. Fukuyama, dz. cyt., s. 162.

²⁴ Tamże, s. 162, 167.

godności. Dopiero wszystkie te cechy połączone w ludzką całość składają się na czynnik X²⁵.

Krytyka

Nie jest to z pewnością wyczerpująca charakterystyka, ale pozwala na wskazanie pewnych trudności i sformułowanie kilku uwag krytycznych. Zacznę od funkcji jaką natura ludzka zdaje się pełnić w argumentacji Fukuyamy.

Fukuyama buduje wertykalną strukturę uzasadniania, w której idea natury ludzkiej zabezpieczonej przed próbami ingerencji ze strony biotechnologii, stanowi ostateczny, logiczny fundament wartości i instytucji determinujących rzeczywistość społeczno-polityczną. To w niej niejako zbiegają się ludzka świadomość, emocjonalność, zdolność komunikacji; to w niej umocowane mają być pojęcie godności, idea politycznej równości, solidarności, a zatem podstawy porządku społeczno-politycznego. Idea natury ludzkiej funkcjonuje więc w analizach Fukuyamy podobnie do idei Boga w Nietzscheańskich analizach kultury: usunięcie tego elementu (które Nietzsche problematyzuje w słynnej metaforze śmierci Boga) oznacza stopniowy demontaż istniejącego porządku, postępujący na zasadzie efektu domina. Podjęta przez Fukuyamę próba konstrukcji pojęcia godności ludzkiej, niezależnego od przekonań religijnych, polega zatem w istocie na przejściu religijnego modelu uzasadniania przy jednoczesnym zastąpieniu fundamentalnej dla tego modelu idei Boga – quasi-absolutną ideą natury ludzkiej. Poza tą modyfikacją, cały schemat pozostaje jednak niezmienny, oferując wyjaśnienia o ewidentnie metafizycznym zabarwieniu²⁶. Godność ludzka ostatecznie określona zostaje jako enigmatyczny czynnik X, *qualitas occulta*, niedostępna, nienazwana, ale elementarna jakość. Funkcjonuje zatem bez mała niczym *deus absconditus*, w przypadku którego nawet nieobecność i milczenie stają się źródłem absolutnej sankcji dla określonych norm zachowania. Nie dziwi w tej sytuacji fakt, że w początkowych fragmentach swej książki, Fukuyama kilkakrotnie powtarza, że tym, czemu tak naprawdę rewolucja biotechnologiczna zagraża jest nasza dusza²⁷. W takim kontekście trudno nie traktować z nieufnością jego deklaracji o próbie wypracowania koncepcji godności ludzkiej niezależnej do przekonań religijnych.

Można chyba za to postrzegać to przedsięwzięcie, jako rodzaj osobliwej wariacji na temat esencjalizmu, która niezmiennej istoty człowie-

²⁵ Tamże, s. 211.

²⁶ Por. R.E. Aschcroft, dz. cyt.

²⁷ F. Fukuyama, dz. cyt., s. 15.

czeństwa doszukuje się w uśrednionej, genetycznej puli możliwych cech ludzkich – puli, która jednak niejako *ex definitione* jest przecież zmienna. Oczywiście rodzi to pewne trudności. Uparto obstawanie przy objęciu zakazem modyfikacji biotechnologicznych ściśle określonego zestawu cech opiera się na przekonaniu o dysponowaniu narzędziem, dającym możliwość jednoznacznego i niebudzącego kontrowersji zdefiniowania tego, co jest ludzkie, a co nie. Niemniej jednak, jeśli o wyznaczeniu tego zbioru mają decydować dane statyczne, powstaje pytanie o człowieczeństwo osób, które np. pod względem wzrostu, czy jakiegokolwiek innej cechy, którą Fukuyama byłby skłonny uznać za typową, nie mieszczą się w granicach jednego odchylenia standardowego (czy np. koszykarze, którzy dość znacznie odbiegają od przeciętnej, są mimo to ludźmi?). Zneutralizowanie tej trudności jest o tyle istotne, o ile zależy od niego powodzenie całego przedsięwzięcia Fukuyamy. Jeśli bowiem człowieczeństwo ma być definiowane przez zbiór genetycznie możliwych cech oraz uśredniony zakres ich rzeczywistego występowania w populacji, to nie ma powodu zakazywać modyfikacji genetycznych, o ile w ich rezultacie, poddana takiemu zabiegowi jednostka, nie znajdzie się poza tym zakresem albo też o ile zostanie w ich rezultacie w ten zakres włączona. Pozostaje jednakże problem polegający na tym, że granice tego zakresu są ruchome.

Poza wątpliwościami dotyczącymi ewentualnej skuteczności proponowanych przez Fukuyamę rozwiązań, mogą one także budzić zastrzeżenia natury metodologicznej. Fukuyama jest świadom, że wypracowana przez niego koncepcja natury ludzkiej, w rzeczywistości oznacza zgodę na taki obraz gatunku, w którym jawi się on jako zasadniczo różnicowany. Uznaje jednak, że tym co dla owego gatunku istotowe, esencjonalne nie jest właśnie owa różnorodność, ale środkowy punkt na skali różnorodności. Otóż takie rozstrzygnięcie jest w najlepszym razie arbitralne, co zdaje się potwierdzać chociażby uwaga Alexandra Rosenberga, stwierdzającego po prostu, że wszystkie gatunki cechują się różnorodnością, a uznawanie środkowego punktu na skali różnorodności za gatunkową istotę czy esencję jest nieporozumieniem. Fukuyama „odpiera” ten zarzut w jednym z przypisów, argumentując bagatelizująco, że ma on tak naprawdę charakter drobnego nieporozumienia natury semantycznej, bo przecież „każdy, kto pisał do tej pory o naturze czy esencji danego gatunku, odnosił się do środkowego punktu na skali różnorodności”. Nawet jeśli tak było (choć weryfikacja powyższej tezy wydaje się zgoła niemożliwa), to można chyba jednak w tym miejscu retorycznie zapytać, czy fakt, że jak dotąd pewien wątpliwy czy nawet błędny zabieg powtarzany był

wielokrotnie przez wielu myślicieli, badaczy i uczonych, czyni ponowne sięgnięcie po ów zabieg rzeczywiście mniej wątpliwym i usprawiedliwionym?

Odrębnym rezerwuarem ukrytych przesłanek, napędzających argumentację Fukuyamy jest ideologia ekonomii liberalnej. Ewentualne konsekwencje, jakie przynieść może rewolucja biotechnologiczna dla jednostki, rozpatrywane są niemal zawsze w kontekście jej uczestnictwa w grze wolnego rynku. Możliwość korzystania z odkryć i narzędzi inżynierii genetycznej wpisana jest w logikę konsumpcji, gdzie zyskuje status towaru, stając się dla jednostki podstawowym narzędziem realizacji takich imperatywów kapitalizmu, jak bycie społecznie użytecznym, samorozwój, czy zwiększanie swych szans na rynku (w szczególności na rynku pracy). Tę ideologiczną zależność Fukuyamy widać np. wówczas, gdy domagając się regulacji i politycznej kontroli nad badaniami z zakresu biotechnologii, uspokaja, że regulacje te mają mieć charakter wyjątku i dotyczyć jedynie nauki, ponieważ minimalizowanie kontroli państwa nad rynkiem i przepływem kapitału, to trwający od 30 lat „godny pochwały trend”²⁸. Jeszcze wyraźniej zależność ta uwidacznia się w trosce Fukuyamy o ideę równości oraz jego przewidywaniach, zgodnie z którymi rozwój biotechnologii miałby doprowadzić do społecznego rozwarstwienia. Nie trzeba szczególnej przenikliwości, by dostrzec, że rzeczywistym problemem nie jest tutaj wcale inżynieria genetyczna, ani jej spodziewany rozwój. Nauka i jej osiągnięcia są ze swej istoty demokratyczne, dopiero realia ekonomiczne generują bariery, utrudniające czy wręcz uniemożliwiające określonym grupom społecznym dostęp do nich. Rzeczywista troska o zniesienie czy choćby zminimalizowanie nierówności społeczeństw nie powinna więc chyba koncentrować się na piętnowaniu sięgania po biotechnologiczne odkrycia, ale przemyśleć warunki ekonomiczne, w jakich taka praktyka miałaby się realizować. Mimo utopijnej, czy raczej dystopijnej stylistyki, Fukuyama nie jest jednak w stanie w swoich analizach przyszłości wykroczyć poza ramy, które wyznacza liberalna ekonomia.

Wreszcie, nie sposób chyba uniknąć wrażenia, że Fukuyama prezentuje mimo wszystko dość jednostronną wizję przyszłości. Można postawić pytanie, dlaczego akurat prognoza Huxleya miałaby być tą, którą winniśmy uważać za najbardziej prawdopodobną? Dlaczego wśród możliwych zastosowań i konsekwencji biotechnologii nie wymienia się tych, które mogłyby przeciwdziałać spodziewanym bądź już występu-

²⁸ Tamże, s. 18.

jącym negatywnym zjawiskom? Innymi słowy, dlaczego remedium na spodziewaną atomizację i zanik solidarności nie miałyby być np. genetyczna modyfikacja wzmagająca zdolność empatii, współczucia, tolerancji, umiejętność zawiązywania głębokich relacji międzyludzkich²⁹? Tę jednowymiarowość spojrzenia Fukuyamy zaobserwować można w cytowanym już ogólnym katalogu zagrożeń, jakie niesie postęp w dziedzinie biotechnologii. Przypomnijmy, że w niemal apokaliptycznym tonie Fukuyama wieści m.in. pojawienie się wielu sporów, konieczność zmiany myślenia o naszej osobowości i tożsamości, zmianę hierarchii społecznej itd. Czy jednak spory nie są w demokracji czymś normalnym? Czy refleksja nad naszą tożsamością i osobowością jest czymś niepożądanym? Czy obecny porządek społeczny rzeczywiście jest na tyle doskonały, że jakakolwiek jego modyfikacja z konieczności prowadziłaby do pogorszenia naszej sytuacji? Jeśli rewolucja biotechnologiczna rzeczywiście wymusiłaby rewizję naszych poglądów na te sprawy, dlaczego mielibyśmy za Fukuyamą *implicite* zakładać, że nasze nowe spojrzenie na nie będzie gorsze od dotychczasowego?

W odpowiedzi na to ostatnie pytanie zacytować można chyba samego Fukuyamę, który zauważając, że rodzice bardzo często mylnie definiują to, co dobre dla ich dzieci, pozwala sobie na pointę: „bardzo powszechna jest niestety chęć podporządkowania sobie ludzkiej natury – ze względów ambicjonalnych lub ideologicznych założeń dotyczących tego, jacy powinni być ludzie”³⁰.

Bibliografia

1. Aschcroft R.E., *American Biofutures: Ideology and Utopia in the Fukuyama/Stock Debate*, „Journal of Medical Ethics” 2003, Vol. 29.
2. Fukuyama F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Kraków 2004.
3. Fukuyama F., *Wielki wstrząs: natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*, Warszawa 2000.
4. Sharon T., *Human Nature in an Age of Biotechnology. The Case for Mediated Posthumanism*, New York 2014.

Abstract

As one of the most prominent figures of dystopic posthumanism, Francis Fukuyama views biotechnological revolution as presumably the most dangerous challenges we are going to face in what he calls our posthuman future. In his opi-

²⁹ Zob. R.E. Aschcroft, dz. cyt.

³⁰ F. Fukuyama, dz. cyt., s. 121.

nion human modifications and enhancement will lead inevitably to some forms of eugenic practices, blurring the difference between humans and other live forms, posing the problems with legal status of modified individuals, etc. Hence he calls for the establishment of a new regulatory instruments for controlling biotechnological research and development. In his opinion, those instruments should refer to his original notion of human nature. In the article I try to critically examine the way Fukuyama constructs this notion.

Projekt postmarksistowski: od śmierci uniwersalizmu do agonistycznej demokracji

słowa kluczowe: postmarksizm, dyskurs, uniwersalizm, agonizm, antagonizm

Przedmiotem niniejszego tekstu pragnę uczynić postmarksizm jako projekt porządku społecznego. Przesłanki tych rozważań będą oparte na tle ogłoszonego bankructwa wielkich metanarracji z jednej strony, z drugiej zaś prób uporania się z upowszechnionym przyjęciem bezalternatywności systemowego zespolenia demokracji i kapitalizmu. Nie jest to więc powodowane jedynie przedrostkiem *post* – ten często predestynuje różnorakie projekty do identyfikacji ich jako propozycji na kryzys *status quo*. Takie projekty są wynikiem diagnozy, iż niektóre elementy – wedle autorów tych wizji – nie spełniają swoich funkcji, nie działają, czy też nie są adekwatne do być może zachodzących zmian. Tym niemniej sam przedrostek sygnalizuje, iż będziemy mieli do czynienia z jakąś próbą rewizji – próbą poszukiwania nowych odpowiedzi. Treścią mojego artykułu nie chcę uczynić ostatecznych sądów, które miałyby jednoznacznie sklasyfikować jako adekwatny lub nie ów projekt postmarksistowski. Chciałabym natomiast pochylić się nad postmarksizmem w kontekście tego, jaki ład, czy też jaką wizję tego ładu nam oferuje. Podejmę również próbę wskazania na użyteczność ram analitycznych, jakie się z niego wyłaniają. Zamierzam także zastanowić się nad perspektywą postmarksistowską w kategorii utopijnych właściwości. Powyższe punkty stanowią cele badawcze moich dociekań. Tezę, jaką chcę postawić w tym artykule stanowi stwierdzenie, iż postmarksizm w wydaniu Ernesta Laclau i Chantal Mouffe wygenerował pełną wizję ładu społecznego, którego myśl przewodnia wyrosła na rewizji klasycznego marksizmu oraz w odniesieniu do zmieniającej się rzeczywistości społeczno-politycznej, i jest jednocześnie dla badaczy nauk politycznych propozycją ujęcia badawczego. Zaznaczenia na wstępie wymaga fakt, iż nie jest moją ambicją filozoficzna wiwisekcja tego projektu (co zresztą jest rzetelnie czynione w szerszym kontekście – poststrukturalistycznym, przez wielu autorów¹), lecz podejście politologiczne – teoriopolityczne, dla którego to, sformu-

¹ Zob. J. Bednarek, *Polityka poza formą. Ontologiczne uwarunkowania poststrukturalistycznej filozofii polityki*, Poznań 2012.

łowane w ramach postmarksistowskiej perspektywy, kwalifikujące się do paradygmatu interpretacjonistycznego wizje, są ważne badawczo.

Postmarksizm – przesłanki wyodrębniające

Pierwsze zadanie, z jakim należy się zmierzyć, dotyczy samego pojęcia postmarksizmu, którego stosowanie niesie ze sobą wiele trudności i wzbudza wątpliwości badaczy. Fenomen ten bowiem charakteryzuje się wysokim stopniem efemeryczności, a więc i nieostrymi granicami. Bez względu jednak na labilność i problematyczność, wydaje się, że termin ten zagościł na stałe w szeregu zagadnień, tak filozofii politycznej, jak i teorii polityki, co oznacza, iż nie można go traktować jedynie jako potocznego określenia². Wpisało się ono w katalog poznawczy zwłaszcza filozofów politycznych, ale też z czasem zagościło w świadomości teoretyków polityki, przede wszystkim z uwagi na refleksję poświęconą polityczności, jako centralnemu problemowi (co zostanie szerzej zaprezentowane w dalszej części tekstu). I to właśnie nadanie wagi tej kategorii w konkretnym epistemologicznym kontekście, w dużej mierze przyczyniło się do wykształcenia postmarksistowskiej optyki. Tym niemniej, dylemat związany z klarownością nurtu wydaje się nierozwiązany w pełni z uwagi na wciąż toczące się dyskusje, dotyczące wspomnianych preliminarów, jak i zadawane przez akademików pytanie, czy ów „postmarksizm” w ogóle istnieje oraz na ile uzasadniona jest koncentracja na nim.

W ślad za Simonem Tormey'em i Julesem Townshendem, postmarksizmem określałabym pewne koncepcje pod postacią swoistej „praktyki intelektualnej”³, nie zaś jakiegoś konkretnego nurtu, czy też zwartej szkoły filozoficznej, stanowiąc jednocześnie o usytuowaniu w ramach szerszej debaty akademickiej. Debata ta toczy się w obrębie samej myśli marksistowskiej, a dotyka tak ważkiej kwestii jak aktualność tejże myśli. Oznacza to przyjęcie pewnego intelektualnego kierunku poszukiwań, jednocześnie niezintegrowanego wewnątrznie z uwagi na subiektywne zapatrywania poszczególnych badaczy. W konsekwencji, trudno byłoby sporządzić nominalny wykaz preliminarów, za pomocą którego dokonałoby się jednoznacznych kwalifikacji dociekań, których elementy

² Zob. *Współczesne teorie socjologiczne*, red. A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, t. 2, Warszawa 2006; tam odnajdujemy rozdział poświęcony tekstom autorów postmarksistowskich (i neomarksistowskich). Dotyczy to także zagadnień z zakresu szkoły *cultural studies*: zob. Ch. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, Kraków 2005.

³ S. Tormey, J. Townshend, *Od teorii krytycznej do postmarksizmu*, Warszawa 2010, s. 13.

są nacechowane wywodami postmarksistowskimi. Zatem w moim przekonaniu, mówić można o pryncypiach, których pochodną będą uszczegółowione projekty. Każdemu z nich zaś można by śmiało poświęcić osobne teksty.

Artykuł ten nie aspiruje do totalnej deskrypcji, dlatego też za przedmiot zainteresowania obieram, moim zdaniem, konstytutywny wycinek. W związku z tym, decyduję się na zawężenie gruntu teoretycznego do wspólnej pracy zmarłego kilka miesięcy temu argentyńskiego teoretyka polityki Ernesta Laclau i belgijskiej filozofki polityki Chantal Mouffe, pt. *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej* z 1985 roku, z pewnymi elementami, które pojawiły się w tekstach publikowanych oddzielnie przez tych dwoje autorów w późniejszych latach. Może to być postrzegane jako nieco ograniczone ujęcie czy wręcz brutalny redukcjonizm. Takie zawężenie powodowane jest kilkoma czynnikami. Otóż, Laclau i Mouffe dokonują najpełniejszego wyłożenia kategorii, budujących porządek społeczny. Ich koncepcja zatem rysuje się jako dojrzała i pełnowymiarowa. Nazwanie ich postmarksistami nie budzi wątpliwości badaczy tematyki, a szczególnie w okresie powstawania *Hegemonii i socjalistycznej strategii*, ale też i sami zainteresowani przystali na taką nomenklaturę. Ponadto, recepcja ich prac zacytowała bardzo szerokie kręgi, również na polskim gruncie, jak to zaznacza Joanna Bednarek⁴, więc można traktować ich koncepcję jako ugruntowaną naukowo. Dodatkową zaletą jest fakt funkcjonalności badawczej, zwłaszcza zaś w kontekście nauk politycznych. Te wszystkie aspekty znajdą swoje odzwierciedlenie w kolejnych partiach tekstu.

Bez względu jednak na wszelką heterogeniczność postmarksizmu, wskażę na kilka podstawowych elementów, świadczących o tym, iż dodanie przedrostka *post* nie jest li tylko pustym gestem, ubarwiającym retorycznie. Gdzie należy doszukiwać się punktów, które niejako wywołały dociekania Laclau i Mouffe? Otóż, truizmem będzie już odwołanie się do czasu Paryskiej Wiosny, tym niemniej należy to uczynić, bowiem wyłonienie się w tamtym czasie nowego paradygmatu, posługując się diagnozą Clausa Offego⁵, poszerzyło sferę polityczności, czy też może bardziej adekwatnym stwierdzeniem będzie: poszerzyło pole walki o nowe kwestie w dobie pewnego kompromisu, co do modelu gospodarczego. Polityka za sprawą ruchów społecznych, ruchów kontesta-

⁴ J. Bednarek, dz. cyt., s. 45.

⁵ Zob. C. Offe, *Nowe ruchy społeczne: przekraczanie granic polityki instytucjonalnej* [w:] *Władza i społeczeństwo. Antologia przekładów z zakresu socjologii polityki*, red. J. Szczupaczyński, t. 1, Warszawa 1995, s. 226-233.

cyjnych, wychodzi poza swoje instytucjonalne ramy, wymyka się państwowym ograniczeniom. Doniosły konflikt społeczny zaczyna toczyć się wokół partycypacji kobiet w życiu publicznym, wolności obyczajowej, zaś to, co prywatne, okazuje się być w najwyższym stopniu polityczne, żeby posłużyć się klasyczną frazą, pochodzącą z eseju Carol Hanisch. W otoczeniu społeczeństwa przemysłowego mamy więc do czynienia, jak piszą Laclau i Mouffe, ze „zwielokrotnieniem walk demokratycznych”. Nie ma tutaj jedynie dwóch współrzędnych, czyli klasy robotniczej i klasy burżuazji posiadającej środki produkcji oraz konfliktu ich ekonomicznych interesów. To zwielokrotnienie konfliktów i podmiotów, stanie się jaśniejsze po zebraniu kolejnych elementów opisu w całościowy projekt. Niweluje to między innymi perspektywę klasycznie Marksowską, w której to mamy do czynienia z tak właśnie zarysowaną walką klasową. Głównie dzięki temu można unaocznić odejście od dogmatyzmu (urzeczywistniające się zwłaszcza w przewodniej roli partii), które zasila zbiór cech postmarksizmu. Akcentuje tę właściwość Aleksandra Jasińska-Kania, dokonując syntezy wyznaczników postmarksizmu, gdzie zwraca uwagę, iż myśliciele ci poszukiwali w marksizmie narzędzi do rozwiązywania współczesnych im problemów. Dodaje również, iż cała wykładnia postmarksistowska wciąż dokonuje się na Marksowskim gruncie, lecz dotyczy jak najbardziej współczesnych problemów. Otwartość ta przejawia się również w nieograniczaniu się tylko do myśli marksistowskiej, a korzystaniu również z innych spuścizn na rzecz teoretycznej struktury systemu polityczno-społecznego. Idąc dalej, budowniczy tychże struktur to teoretycy właśnie, nie zaś praktycy, co często zdarzało się w przypadku neomarksistów, (co jednak nie sprawia, iż ich intelektualna bliskość zostaje jakoś przekreślona), bowiem częstokroć ich działalność naukowa w gruncie rzeczy nosi znamiona politycznej praktyki⁶.

Część z wyżej wymienionych punktów składa się na kluczowy aspekt tych koncepcji. Mianowicie, autorzy formułują postulat porzucenia esencjalistycznych rozstrzygnięć i redukcjonistycznych spojrzeń. Propagują ujęcia antyesencjalistyczne, których założeniem jest niemożność identyfikacji jedynej właściwej substancji – esencji danego pojęcia, kategorii. W konsekwencji więc określenia danych zjawisk stanowią umowne połączenie, nie zaś konieczny i nierozłączny konglomerat. Obrazu dopełnia fakt, iż węzłowym zagadnieniem jest odrzucenie determinizmu ekonomicznego. Oznacza to, że nie możemy mówić, iż to ekonomia jest ostateczną instancją, zaś wszystko pozostałe stanowi jedynie jej wyraz,

⁶ A. Jasińska-Kania, *Neomarksizm i postmarksizm. Wstęp* [w:] *Współczesne teorie...*, dz. cyt., s. 809-812.

funkcję stosunków produkcji. Ten aspekt koncepcji postmarksistowskiej wydaje się kluczowy, również ze względu na to, z jaką mocą jest podkreślany przez Laclaua i Mouffe. W efekcie nadbudowa nie stanowi tylko funkcji bazy, zaś walki prowadzone właśnie na poziomie nadbudowy swoją ważnością nie ustępują miejsca tym dziejącym się w sferze ekonomicznej, a więc w bazie. Kolejną sprawą jest odejście od redukcjonistycznego podejścia do podmiotu, a więc zakwestionowanie klasy robotniczej jako jedyne go nosiciela dążeń emancypacyjnych i zarazem partii jako emanacji jej historycznych interesów, co było rozumiane jako konieczność dziejowa. Podmiot walczący więc, może wyłonić się w oparciu o różnorakie kryteria i typy interesów. Doskonałym tego przykładem są polityczne dążenia kobiet, czy też grup ekologicznych. W tym sensie więc ci, których moglibyśmy określić postmarksistami, dystansowali się od ortodoksji i dogmatyzmu, jaki w ich przekonaniu charakteryzował klasyczny marksizm dziewiętnastowieczny właśnie w tych aspektach⁷. Przewartościowania, jakich dokonali, zilustrują się niejako samoistnie w omówieniu sformułowanego przez nich porządku społecznego.

Postmarksistowski porządek społeczno-polityczny

Przejdźmy teraz do scharakteryzowania samej wizji postmarksistowskiej. Nader owocnie w tym celu Laclau i Mouffe wykorzystują językoznawstwo. W ich przekonaniu kategoria dyskursu i konsekwencje z tego wynikłe są fundamentalne dla funkcjonowania sfery społecznej. Czerpiąc z teje aparatury, dokonują opisu struktury rzeczywistości społecznej. W konsekwencji sferę społeczną charakteryzuje daleko idąca niestabilność. Wynika to z tego, iż jest ona ustanawiana na bazie praktyk dyskursywnych. W ich ramach materializuje się usilnie dążenie do pewnej całości, osiągnięcie homogeniczności, co jest po prostu niemożliwe – społeczeństwo jest niemożliwe, bowiem to, co społeczne jest ciągle niedomkniętą całością, a więc dyskursem⁸. To właśnie ta nieuchwytność, według Tormeya i Townshenda, stanowi swoistą konstytucję dla owego projektu postmarksistowskiego⁹. Nieuchwytność, czy też przygodność, by posłużyć się kategoriami stosowanymi przez sa-

⁷ Problemom przewartościowań i podstaw rewidowanych kategorii Laclau i Mouffe poświęcają właściwie pierwsze dwie części pracy *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, Wrocław 2007. Opracowują je także we wstępie S. Tormey, J. Townshend, dz. cyt.

⁸ E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna...*, dz. cyt., s. 122, a także E. Laclau, *Niemożliwość społeczeństwa*, <http://nowakrytyka.pl/spip.php?article70>, dostęp z dn. 8.05.2014.

⁹ S. Tormey, J. Townshend, dz. cyt., s. 8-12.

mych autorów, zasilają wokabularz, służący deskrypcji ich pryncypiów. Na ich gruncie mamy do czynienia z praktykami wiązania, które na wzór Wittgensteinowskich gier językowych, mogą przebiegać według wielu, a w zasadzie nieskończenie wielu konfiguracji, by już wprost odnieść się do tego trzonu językoznawczego. Jakie elementy składają się na owe praktyki dyskursywne? Znaczone i znaczące (które są kategoriami zaczerpniętymi z koncepcji systemu języka szwajcarskiego językoznawcy Ferdinanda de Saussure'a). Przy czym występuje nadwyżka znaczących – to one bowiem są wyrazem, jak to określają autorzy, społecznej polisemii, tworząc pole dyskursywności. Otóż, w obliczu tejże polisemii kształtuje się dyskurs, dzięki któremu może ukształtować się jakaś chwilowa społeczna całość wobec immanentnych sprzeczności. Jest ona wynikiem powiązania momentu i elementu, przez co stabilizuje się chwilowo dane hegemoniczne znaczenie. Dokonuje się to w warunkach różnicy (co jest efektem językoznawczej spuścizny strukturalizmu). Oznacza to wygenerowanie danego znaczenia oraz stworzenie na tej drodze dyskursu. Ciągłe negocjowanie owych znaczeń czerpie z ustrukturyzowanego pola dyskursywności, na które składa się wspomniana nadwyżka znaczeń. To tam właśnie konstytuuje się praktyka dyskursywna, poprzez określenie relacji danego podmiotu do reszty. W świetle wcześniejszych wyjaśnień stawką pozostaje uprawomocnienie danego znaczenia. Skutkiem tak rozumianej sfery społecznej jest jej radykalna fragmentaryzacja, rozumiana jako daleko idący pluralizm, w wyniku czego nie może zaistnieć żadne centrum, bowiem mamy do czynienia z nieustannym przepływem. Implikuje to zasygnalizowaną niestabilność, materializującą się w mnogości interpretacji zjawisk, którym przynależna jest opozycyjność, a więc znaczenie przeciwne. Co więcej, sama przestrzeń społeczna stanowi system strukturalnych różnic. Antagonizmy są więc materią właściwą społeczeństwu, stanowiąc jednocześnie o jego nieprzekraczalnej granicy¹⁰.

Całokształt relewantnych i decydujących instytucji, cała rzeczywistość, stanowiąc one są poprzez pojęcia, ich rozumienie, a więc nasze poznanie jest zapośredniczone poprzez język i to, jak za jego pomocą dokonujemy interpretacji. Dotyczy to zwłaszcza fundamentalnych pojęć takich jak np. demokracja czy prawa człowieka, których znaczenie i to, co obejmują swoim zakresem definicyjnym są nader istotne. Implikacjami bowiem są konkretne, tworzone w obliczu treści przypisywanych tym kategoriom, instytucje, które regulują zasady odpowiadające za urzą-

¹⁰ E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna...*, dz. cyt., część 3.

dzenie przestrzeni społeczno-politycznej. Doskonałym zobrazowaniem niech będzie przykład podany przez samych autorów (powtórzony potem przez samą Mouffe w *Polityczność. Przewodnik Krytyki Politycznej*). Na Ziemię spada meteoryt. Jest to pewien fakt, który się dokonał, który możemy zaobserwować, ma więc charakter materialny. W tym sensie ma on także pewne znamiona obiektywności. Jednakże pojawia się pytanie, co my z nim uczynimy? Jak go umiejscowimy, a więc w jakim dyskursie go osadzimy? Bez względu na naszą świadomość, czy też intencje, wchodzimy w jego dyskursywność, jako że możemy przypisać mu odmienne znaczenia. Można powiedzieć, iż jest to skutek boskiego gniewu, ale też możemy zreferować ów fakt za pomocą wyjaśnień, zaczerpniętych z fizyki, praw fizycznych¹¹. Do ilustracji analizy tej polisemii powrócę jeszcze w następnej części tekstu.

Pokazuje to więc tytułową śmierć uniwersalizmu. Taka pozycja bowiem nie ma racji bytu z uwagi na wspomnianą otwartość tego, co społeczne i ciągłe podważanie wszelkich tożsamości. Nie ma pozycji, mówiąc kolokwialnie, czystej, nieuwikłanej relacyjnie. W sukurs w pewnym sensie przychodzi Mouffe ze swoimi dociekaniem nad politycznością i konfliktową specyfiką przestrzeni politycznych, postulując kategorię agonizmu jako odpowiedź na wymóg pewnych wspólnych ram symbolicznych, pod postacią których rozumie demokrację – a konkretniej model agonistyczny (pochodzi on z jej prac z lat dziewięćdziesiątych). Kategorię polityczności definiuje jako całokształt antagonizmów w społeczeństwie, przypisując im jednocześnie centralne miejsce w swojej refleksji. Te bowiem mają być konstytutywne dla zaistnienia jakiegokolwiek polityki i funkcjonujących w jej ramach zbiorowych tożsamości, zaś ich marginalizacja jest zniwelowaniem politycznych kategorii. Tak się dzieje chociażby w obrębie koncepcji, które zakładają ogólne, racjonalne porozumienie poza wszelkim konfliktem, z czego zawsze rodzi się wykluczenie, będące wynikiem etykietowania, jako nieracjonalne tego, co wymyka się owemu porozumieniu. Tym niemniej dla pluralistycznej demokracji niezbędny w przekonaniu Mouffe jest wspomniany agonizm¹². Dlatego też określenie demokracji radykalnej zarezerwuję dla wspólnych dokonań Laclau i Mouffe, zaś mówiąc o współczesnych rozważaniach na temat konfliktowych przestrzeni demokratycznych, posłużymy się określeniem agonistycznego modelu.

¹¹ Ch. Mouffe, *Polityczność. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2005.

¹² Zob. tamże; a także Ch. Mouffe, *Paradoks demokracji*, Wrocław 2005, rozdz. 1, 4; Ch. Mouffe, *The Return of the Political*, New York 2005 (pierwsze wydanie 1993).

Ramy analityczne *in praxis*

Pytanie, które przyświeca tej części artykułu odnosi się do zdecydowanie praktycznej odsłony postmarksizmu: co nam daje postmarksistowska koncepcja Laclaua i Mouffe? Za punkt wyjścia obieram tutaj ujęcie badacza nauk politycznych, którego obiektem zainteresowania jest to, co polityczne. W tym wymiarze, koncepcja ta dostarcza nam pewnych narzędzi eksplanacyjnych. Mam tu na myśli przede wszystkim identyfikację polityczności i mechanizmów, które ją konstruują. Kategoria ta jest ważkim fenomenem, bowiem odnosi się do ontologicznego wymiaru społeczeństwa, a więc do podstaw stanowienia porządku, wedle którego funkcjonuje. Ponadto, jest tym elementem, który plasuje się na styku teorii i filozofii politycznej, będąc jednocześnie stawką w samych sporach¹³. Fenomen ten poszerza zdecydowanie terytorium badawcze, wychodząc naprzeciw konwencjonalnej, instytucjonalnej polityce, zawężonej do rywalizacji partyjnej. Pytanie badawcze, jakie tutaj pada, tyczy się tego, co polityczne, a więc tego, co odnosi się nie do rzeczowej polityki instytucjonalnej, gdzie głównymi aktorami są partie polityczne, lecz sięga głębiej – do konstrukcji samej wspólnoty politycznej i organizujących ją sprzeczności, które kolonizują rozmaite obszary ludzkiej aktywności. Reszta zaś wedle stanowiska Laclau i Mouffe jest dziedziną postpolityki – nie realnej polityczności. Refleksja nad konfliktem jako rudymenarnym wymiarem społeczeństwa, dla niego konstytutywnym, a więc politycznym *par excellence*, dostarcza możliwości analitycznych. Praktyki polityczne dokonujące się poprzez wiązanie, można zezemplifikować na bazie dyskursów światopoglądowych. W tej sytuacji nad wyraz ważne wydaje się to zespolenie języka z praktykami politycznymi. Jasne jest, iż nie sposób dopatrzeć się pozycji, będących wyrazem totalnie zneutralizowanego osądu, bowiem te kwestie są w najwyższym stopniu warunkowane głęboko zakorzenionymi przekonaniem. Znacząco zinternalizowane wartości, dotyczące się spraw obyczajowości, granic wolności są jednym z podstawowych zarzewi konfliktów społecznych, uwidaczniających różnice, których unieważnienie, tudzież zrationalizowanie poprzez porozumienie jest niemożliwe. W efekcie, doprowadza to do wykształcenia się kolektywnych tożsamości, które nacechowane wprost politycznością, kreują dyskursy, w których umiejscawiają swoje interesy. Te zaś urzeczywistnią się w postaci dominacji przynależnego im kanonu znaczeniowego. Tak się dzieje w przypadku najbardziej drażliwych społecznie problemów. Doskonałym przykładem jest aborcja i jej dopuszczalność, dzięki czemu można zil-

¹³ J. Bednarek, dz. cyt., s. 11; K. Minkner, *Problem polityczności jako metateoretyczne wyzwanie dla politologii*, „Athenaeum. Polskie studia politologiczne” 2014 [w druku].

strować wywołaną wcześniej polisemię. Otóż, sama istota tego zabiegu medycznego jest powszechnie znana, natomiast czym innym są funkcjonujące wokół jego dopuszczalności dyskursy. Można wymienić trzy podstawowe. Pierwszy, najpowszechniejszy z nich ma charakter centrowy. Jest nim obowiązujący stan prawny, określany tutaj kompromisem i najczęściej forsowany przez środowisko polityczne, będące u władzy. Drugi ujmuje ten zabieg jako morderstwo nienarodzonych, przez co powinien być on całkowicie zakazany, a wykonywanie go surowo karane. Trzeci dyskurs z kolei – postępowy, mówi o wyborze, wolności i nowoczesności, propagując dostępność tego zabiegu. Stawką jest dominacja w sferze symbolicznej i zarazem postulaty danych grup społecznych. Decyzja w tej sprawie zapada na niwie polityki instytucjonalnej w obliczu nierozstrzygalnego sporu społecznego. Dotyka ona najczęściej jednego zjawiska, ale już kilku dyskursów, które owe zjawisko obudowują, nadając mu swoje znaczenia¹⁴.

W obliczu tak zarysowanego instrumentarium badawczego, należy stwierdzić, iż mylnym jest twierdzenie, iż kwestie światopoglądowe stanowią w dziedzinie polityki jedynie temat zastępczy, a może ono być potraktowane jako część strategii politycznej. Bowiem domena zagadnień światopoglądowych jest jednym z pełnoprawnych pól walk politycznych, gdzie osiągnana władza nie jest mniej istotna od np. ekonomicznej dominacji. Oznacza to więc, iż nadbudowa nie jest czymś podrzędnym, wtórnym, w stosunku do bazy, co dowodzi zasadności redefinicji w tej kwestii, poczynionych przez autorów *Hegemonii i socjalistycznej strategii*. Dzięki temu możemy identyfikować polityczne znamiona wielu zjawisk, które mniej lub bardziej intencjonalnie są prezentowane, jako niepolityczne ze swej natury, co sprawia, że ich ogląd jest pozbawiony politycznych kategorii i usuwa w cień dążenia do realizacji potrzeb i interesów wielu grup społecznych.

Utopijność postmarksizmu

W tym punkcie pochylę się nad utopijnymi właściwościami projektu postmarksistowskiego. Zatem na wstępie można zapytać nieco banalnie:

¹⁴ Opieram się tutaj na tekście mojego autorstwa: M. Ozimek, *Polityczność kwestii światopoglądowych w ujęciu dyskursywnym*, „Refleksje” 2014, nr 9, s. 109-124, a także na pracy magisterskiej mojego autorstwa pt. *Polityzacja kwestii światopoglądowych*, wykonanej pod opieką prof. K. Zuby i obronionej w Instytucie Politologii UO, Opole 2013. Innym, acz pokrewnym przykładem wykorzystania analitycznego jest: M. Witkowski, *Kategoria dyslokacji w analizie zmian zachodzących w polskim dyskursie publicznym po katastrofie w Smoleńsku*, „Studia Socjologiczne” 2012, nr 1, s. 131-148.

czym jest myślenie utopijne? Moim przewodnikiem będzie tutaj Zygmunt Bauman, który dokonuje trafnej deskrypcji. Słusznie bowiem podkreśla podstawową funkcję utopii, której treścią jest potencjał krytyczny wobec *status quo*. Bauman ujmuje to jako „ujawnienie niekompletności”, co dotyczy się oczywiście obowiązującego porządku. Demistyfikacja tejże niepełności popycha do myślenia alternatywnego - projektującego. Przy tej okazji częstokroć zostają tematyzowane problemy społeczne uważane za palące, jak na przykład kwestie związane z państwem opiekuńczym. Skoro trwający stan nie spełnia oczekiwań, kumulują się dążenia do „przerwania ciągłości” – jego trwania. Należy sobie też zdawać sprawę, iż konkretny projekt utopijny jest reprezentacją konkretnych doświadczeń, w tym także klasowych, tak więc nie odnajdziemy w nim odbicia pełnego obrazu społeczeństwa. Utopia bowiem zawsze jest czyjaś – zawsze w odpowiedzi na coś. Dodatkową implikacją jest także pluralizacja rzeczywistości¹⁵. Dodać można do tego Baumanowskiego opisu, że nierzadko utopia jest reprezentacją doświadczeń grup upośledzonych, zmarginalizowanych, które znacznie szybciej dostrzegają konkretne problemy, wysuwają postulaty zmiany, gdyż problemy te dotyczą grupy te bezpośrednio. Tym samym zbyt daleko idąca jest ignorancja, z jaką często spotykały się projekty utopijne, gdyż to tym projektom zawdzięcza się często dynamikę biegu historii i jej innowacyjne oblicze¹⁶.

Sądzę, iż elementy myślenia utopijnego w kontekście propozycji postmarksistowskiej, możemy postrzegać w dwóch, nieco nierównorzędnych wprawdzie, wymiarach. Pierwszy z nich, to ten dość oczywisty, a odnoszący się do poziomu samego projektu, czyli zdiagnozowanie niekompletności, żeby posłużyć się konsekwentnie Baumanowską specyfikacją. Identyfikacja pewnego wyczerpania w mniemaniu Laclau i Mouffe wymaga wyartykułowania przewartościowanych kategorii – jako odpowiedź na wyzwania, które wiążą się z głębokimi przemianowaniami społeczno-politycznymi – wyłuszcza aspekt pluralizacji. Mam tu oczywiście na myśli krąg myśli marksistowskiej i sprawę jej przystawalności do obecnego kształtu polityki i konfliktów społecznych. Uznanie przez autorów zasygnalizowanej przez Baumana niekompletności tej optyki, popycha do własnych przeformułowań. Nie jest to rzecz jasna działanie, które bezpośrednio opisuje się mianem utopii. Natomiast niech mi będzie wolno spostrzec, iż dążenia o charakterze utopijnym pozwoliły na wykształcenie się optyki postmarksistowskiej. Drugi wymiar natomiast, ma charakter niejako programowy, który zderza w sobie dwie sprawy

¹⁵ Z. Bauman, *Socjalizm. Utopia w działaniu*, Warszawa 2010, s. 11-14.

¹⁶ Tamże, s. 6-7, 14.

– projekcję i deskrypcję. Otóż, Laclau i Mouffe rzeczywiście dokonują opisu rzeczywistości społecznej, gdyż opierają się na jak najbardziej realnych przemianach sfery politycznej, na które, tak jak wspominałam, składa się zwielokrotnienie pól konfliktu społeczno-politycznego, a przez to włączenie wielu kwestii w zakres tego, co polityczne. Pozwolę sobie natomiast stwierdzić, iż koncepcja tychże autorów idzie krok dalej, zawierając w sobie także projekcję. Bowiem *demokracja radykalna* jest właśnie projektem, gdyż porządkuje, czy też urządza mechanizmy regulujące sferę społeczną w obliczu jej faktycznych przeobrażeń. Ponadto, sama Mouffe dookreślając paradoks demokracji zwraca uwagę na dookreślenie agonizmu – przeciwnika jako pewnego przekształcenia antagonizmu na rzecz wspólnej ramy symbolicznej. Co więcej, przekładając to na logikę architektury wizji postmarksistów, należałoby wpisać projekcję w praktyki dyskursywne. W ich ramach możemy się dopatrzeć propozycji nacechowanych przymiotami utopijnymi, których przejawem będą usiłowania podważenia danych znaczeń na rzecz odmiennych forsowanych propozycji, które będą innowacyjne w odpowiedzi na te obowiązujące, zaś wiązać się będą z wypełnieniem oczekiwań konkretnych grup społecznych. Jak podkreślają sami autorzy, „utopia” stanowi niezbywalny element pola polityczności, ale i konieczny czynnik w podważaniu danego porządku oraz czynnik budowy radykalnej wyobraźni, która jest konieczna przy aktach spięcia w hegemoniczną całość¹⁷. Powołując się na wspomnianą innowacyjność, można stwierdzić więc, iż myślenie, czy dążenie utopijne jest częścią systemu, stanowiąc jego immanentny element. Utopie funkcjonują wówczas jako ideologie. Wyrazem takich dążeń są właśnie praktyki wiązania, działające w duchu pewnych transcendentujących wyobrażeń rozsadzających system, powołując się w tym miejscu na trop Karla Mannheim’a. Podług tego badacza orientują się one na to, czego dany byt nie zawiera. Myślenie utopijne jawi się jako integralna część dociekań teoretycznych – pewna podstawa nowych konceptualizacji, ale i porządku społecznego jako takiego, wskutek czego krytyczna relatywizacja pozwala na wywrócenie nieadekwatnego systemu na rzecz postulatów, niosących wyobrażenia o budowie bardziej kompletnej rzeczywistości¹⁸. W rezultacie, dostrzegam adekwatność elementów specyfiki opisanego Mannheimowskiego utopijnego myślenia w stosunku do negatywnych relacji pomiędzy tożsamością – immanentnego niedomknięcia pozycji podmiotowej, która może być podważona, jak to

¹⁷ E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna...*, dz. cyt., s. 199-200; Ch. Mouffe, *Paradoks...*, dz. cyt., wstęp i rozdz. 4.

¹⁸ K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, dz. cyt., Warszawa 2008, s. 229-232.

zostało wyrażone przez Laclaua i Mouffe, również poprzez wpisanie tego w alternatywę dla nowej lewicy, którą ma być właśnie demokratyczna rewolucja i stworzenie nowego hegemonicznego projektu¹⁹.

Podsumowanie

W świetle powyższej analizy uznaję, iż projekt postmarksistowski w wydaniu Ernesta Laclaua i Chantal Mouffe stanowi dojrzałą wykładnię ich wizji porządku społeczno-politycznego, stanowiąc jednocześnie bardzo aktualny aparat pojęciowy, ale i całkiem aktualną diagnozę. Operacjonalizacja fundamentalnych kategorii pozwala na dokonanie charakterystyki całokształtu społeczeństwa i politycznych mechanizmów nim rządzących. Dokonano tego w oparciu o ponowne przemyślenie dorobku marksistowskiego, uzupełniając go o współczesne zagadnienia, które pojawiły się w polu polityki i społeczeństwa, zarazem korzystając z doświadczeń, jakie w obrębie tej myśli politycznej miały miejsce: od praktyki politycznej po debaty akademickie. Ponadto, dynamika zmian i trudne, momentami kryzysowe doświadczenia w tych zakresach wpisują te dociekania teoretyczne w mapę myślenia o specyfice utopijnej. Punkty te pozwalają na uznanie, iż cele postawione na wstępie niniejszego tekstu zostały w swej syntetycznej formie zrealizowane, prowadząc od odejścia uniwersalizmu na rzecz agonistycznego ujęcia domeny polityki. Tak zarysowany proces ilustruje owo przejście, zawierając w sobie część postulatów utopijnych, ilustrując porzucenie uniwersalizmu – tak zawartego w kategoriach klasycznego marksizmu, jak i w funkcjonujących ideologiach, narracjach, czy paradygmatach opisujących funkcjonowanie sfery politycznej – do agonizmu jako rewolucyjnej transformacji politycznej i labilności, niestabilności w przestrzeni społecznej i politycznej.

Bibliografia

1. Bauman Z., *Socjalizm. Utopia w działaniu*, Warszawa 2010.
2. Barker Ch., *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, Kraków 2005.
3. Bednarek J., *Polityka poza formą. Ontologiczne uwarunkowania poststrukturalistycznej filozofii polityki*, Poznań 2012.
4. Laclau E., *Niemożliwość społeczeństwa*, <http://nowakrytyka.pl/spip.php?article70>.

¹⁹ E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna...*, dz. cyt., s. 199-200. W kontekście tekstów samej Ch. Mouffe zauważa to także K. Minkner, *Od antagonizmu do agonizmu we współczesnej demokracji. Na marginesie książki „Paradoks demokracji” Chantal Mouffe*, „Dyskurs” 2006, nr 3, s. 203-210.

5. Laclau E., Mouffe Ch., *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, Wrocław 2007.
6. Mannheim K., *Ideologia i utopia*, Warszawa 2008.
7. Minkner K., *Od antagonizmu do agonizmu we współczesnej demokracji. Na marginesie książki „Paradoks demokracji” Chantal Mouffe*, „Dyskurs” 2006, nr 3, s. 203-210.
8. Minkner K., *Problem polityczności jako metateoretyczne wyzwanie dla politologii*, „Athenaeum. Polskie studia politologiczne” 2014 [w druku].
9. Mouffe Ch., *Paradoks demokracji*, Wrocław 2005.
10. Mouffe Ch., *Polityczność. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2005.
11. Mouffe Ch., *The Return of the Political*, Verso: New York 2005 [pierwsze wydanie 1993].
12. Offe C., *Nowe ruchy społeczne: przekraczanie granic polityki instytucjonalnej* [w:] *Władza i społeczeństwo. Antologia przekładów z zakresu socjologii polityki*, red. J. Szczupaczyński, t. 1, Warszawa 1995.
13. Ozimek M., *Polityczność kwestii światopoglądowych w ujęciu dyskursywnym*, „Refleksje” 2014, nr 9.
14. Tormey S., Townshend J., *Od teorii krytycznej do postmarksizmu*, Warszawa 2010.
15. Witkowski M., *Kategoria dyslokacji w analizie zmian zachodzących w polskim dyskursie publicznym po katastrofie w Smoleńsku*, „Studia Socjologiczne” 2012, nr 1.
16. *Współczesne teorie socjologiczne*, red. A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, Warszawa 2006.

Abstract

As a consequence of dynamic changes of socio-political space, the need for revision was born – and not only revision in the area of political practices, but also theoretical ones. Diagnosis of political reality and actuality of particular element of classical, XIXth century marxist thought led to creation of post-marxist perspective, being also at the same time consistent philosophical set. The fullest interpretation of this direction of studies is made by Ernesto Laclau and Chantal Mouffe in their *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, written in 1985 – and this is the reason for which this work will constitute the base for following considerations. The main assumption of this paper is reflection over project for socio-political order, its architecture and constitutive elements drawn by authors mentioned before. The important point is also noticing the usefulness of analytical frames that we find there. This usefulness will be considered from political sciences perspective. Due to redefinition of key categories of political sphere it is important to identify the utopian elements in postmarxism.

Agata Piórkowska
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Projekt etyki dyskursu Karla-Otto Apla jako odpowiedź na wyzwania współczesności

słowa kluczowe: makroetyka, etyka dyskursu, dyskurs argumentacyjny, wspólnota komunikacyjna, współodpowiedzialność

Postulat makroetyki

W świecie ponowoczesnym, w którym zachwiane zostały absolutne i niekwestionowane dotychczas normy, reguły i wartości – narażonym na dowolność i daleko posunięty relatywizm; w świecie, w którym etyka wydaje się być zredukowana w najlepszym wypadku do sfery lokalnej lub subiektywnej – potrzeba nowej, powszechnie ważnej i obowiązującej teorii moralności jest coraz częściej akcentowaną potrzebą naszych czasów – zarówno wśród filozofów, etyków, jak i obywateli. Jest to postulat podyktowany realną kondycją współczesnego świata, będącą efektem dokonujących się przeobrażeń na gruncie społeczeństw, państw, narodów i kultur. Jak zauważa Janusz Sekuła, i na co również zwraca uwagę Karl-Otto Apel, żyjemy w świecie, w którym nastąpiło zniesienie barier czasowych i przestrzennych „oddzielających dotychczas różne społeczności”¹. Oznacza to, że niewątpliwie mamy do czynienia z procesem integracji, który dotychczas uwidocznił się na obszarach pozamoralnej działalności ludzkiej. Jak podkreśla niemiecki myśliciel:

Nie żyjemy dziś w quasi samowystarczalnych społecznościach czy też »poleis«, jak w okresie klasycznym cywilizacji greckiej [...]. Z punktu widzenia historycznego żyjemy raczej po raz pierwszy w cywilizacji planetarnej, która przynajmniej pod wieloma względami kulturowymi – np. w aspekcie nauki, techniki i gospodarki – jest ujednoczona w stopniu czyniącym z nas członków rzeczywistej wspólnoty komunikacyjnej[...]².

To właśnie ów proces (jednoczenia się ludzkości) skłania do podjęcia refleksji nad ideą ładu moralnego w wymiarze ogólnoludzkim. Co więcej, jak wskazuje ponownie Sekuła,

¹ J. Sekuła, *Etyczność globalna – utopia czy konieczność?* [w:] *Idea etyczności globalnej*, red. J. Sekuła, Siedlce 1999, s. 8.

² K.O. Apel, *Problem uniwersalnej makroetyki współodpowiedzialności*, [w:] *Współnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, red. T. Buksiński, t. XXV, Poznań 1995, s. 43.

Podwaliny etyczności globalnej są już położone. Istotne jest to, że ten fundament tworzą zjawiska pozamoralne. W szczególności współpraca gospodarcza, światowy handel, kontakty naukowe i artystyczne, powstawanie ponadnarodowych struktur opinii publicznej, sport i turystyka niwelują odwieczne nastawienie wrogości i obcości między ludźmi. Rozrasta się światowa sieć powiązań między instytucjami gospodarczymi i społecznymi. Załączki etyczności globalnej tkwią bezpośrednio w prawie międzynarodowym, w szczególności w paktach i konwencjach dotyczących ochrony praw i wolności człowieka. Powyżej przytoczone prodromy oraz wiele innych czynników to rzeczywiste, obiektywne przesłanki procesu globalizacji, stwarzające szansę na urzeczywistnienie idei etyczności globalnej³.

Konieczność nowej, powszechnie ważnej etyki dostrzega również Apel, kiedy stwierdza, że:

Żyjemy w wieku nauki. Jej technologiczne konsekwencje zapewniły dzisiaj działaniom ludzkim taki zasięg, że nie możemy już dłużej zadowolić się normami regulującymi współżycie w małych grupach, pozostawiając stosunki międzygrupowe walce o przetrwanie[...]. Rezultaty nauki stanowią moralne wyzwanie dla całej ludzkości. Cywilizacja naukowo-techniczna postawiła wszystkie narody, rasy, kultury bez względu na ich specyficzne wyobrażenia moralne przed wspólną etyczną problematyką. Po raz pierwszy w historii naszego gatunku stanęliśmy przed zadaniem podjęcia solidarnej odpowiedzialności za skutki naszych działań w wymiarze planetarnym⁴.

Postulat niezbędności stworzenia nowej etyki⁵ w wymiarze globalnym generuje pytanie o to, jak powinna wyglądać taka ogólnoludzka etyka? Jaki kształt powinna przybrać i czym winna się charakteryzować? Zważając na problematyczność tych pytań, kierując się ostrożnością i nie ograniczając makroetyki do jednej słusznej drogi moralnej, a mając na uwadze wielość i różnorodność form życiowych, Sekuła wskazuje jedynie na elementy, których winna się współczesna etyka wystrzegać. Mianowicie,

³ J. Sekuła, dz. cyt., s. 9.

⁴ K.O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt 1981, s. 362, cyt. za E. Kobylańska, *Etyka w wieku nauki. O transcendentalno-pragmatycznej etyce dyskursu Karla-Otto Apla*, „Kultura Współczesna. Teoria, interpretacje, krytyka” 1993, nr 1, s. 17.

⁵ Należy jednak pamiętać, iż postulat globalnej etyki nie zawsze budzi powszechne uznanie. Więcej na ten temat: zob. J. Sekuła, dz. cyt., s.10. Por. K. O. Apel, *Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności*, „Etyka” 1996, nr 29, s. 19-20. Por. K. O. Apel, *Problem uniwersalnej makroetyki...*, dz. cyt., s. 37-38.

Nie może być [...] systemem moralnym opartym na jednej doktrynie światopoglądowej, z prostej przyczyny, że zróżnicowany kulturowo świat nie zaakceptuje takiej wizji moralności ogólnoludzkiej; nie może być też sztuczną konstrukcją etyczną, oderwaną od podłoża zastanych wielkich systemów moralnych i religijnych. Trzeba zatem znaleźć *modus vivendi* dla zestrojenia tradycji ze współczesnością, regionalności z globalnością, różnorodności z uniwersalizmem⁶.

Charakterystyka etyki dyskursu pozwoli wykazać, że jest to koncepcja, której przyświecają te właśnie cele i która wpisuje się w nakreślone tu ramy.

Kondycja współczesności i moralne wyzwania

Zanim jednak zostanie poddana analizie ta koncepcja etyki, warto wpięrow przybliżyć te problemy współczesnych społeczeństw, o których wspomina Apel, a na które etyka dyskursu ma być remedium. W kwestii tej Apel nawiązuje do ewolucji społeczno-kulturowej. To właśnie efekty i konsekwencje tego procesu, a zatem jego obecny stan, stanowią wyzwanie dla współczesnej etyki, a dokładniej dla odpowiedzialności ludzkiej, która u Apła zyskuje status naczelnej kategorii etycznej, wyznaczając jednocześnie cele nowej etyce. Ewolucja społeczno-kulturowa została podyktowana rozwojem nauki, który z kolei przyczynił się do rozkwitu techniki oraz nowych technologii, powodując jednocześnie wzrost zakresu i zasięgu potęgi ludzkiej. Innymi słowami, można zauważyć, iż wszelka ludzka działalność i aktywność obecnie przybrały na sile, a skutki tej działalności obejmują coraz to większe obszary. Jak podkreśla niemiecki filozof – Hans Jonas:

Nowoczesna technika, inspirowana coraz głębszą penetracją natury i napędzana siłami rynku i polityki, wzmocniła ludzką potęgę do skali dotychczas nieznaney, o jakiej wcześniej nawet nie marzono. Jest ona władzą nad materią, nad życiem na Ziemi i nad samym człowiekiem, a jej wzrost postępuje z coraz większą prędkością. Nieskrępowane wykorzystanie techniki w ciągu ostatnich mniej więcej dwustu lat wyniosło materialny stan posiadania jej użytkowników i głównych beneficjentów, a więc mieszkańców industrialnego »Zachodu«, na wyżyny równie nieznaney w dziejach ludzkości⁷.

Rezultaty tej technologicznej ewolucji, zdaniem Apła, są dostrzegalne zarówno w sferze przyrody, jak i sferze społecznej. W pierwszym przypadku mamy do czynienia już nie tylko z poznawaniem i objaśnianiem przyrody, ale z ogólnie rozumianą ingerencją w naturę, w postaci jej użytkowania,

⁶ J. Sekuła, dz. cyt., s. 11.

⁷ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, Kraków 1996, s. 16.

opanowywania i kontrolowania. Owa ingerencja uwidacznia się m.in. w takich zjawiskach i procesach jak: rewolucja agrorolnicza czy działalność przemysłowa, których wynikiem są wszelkiego rodzaju zanieczyszczenia w postaci np. spalin czy ścieków. Ten ekspansjonizm w stosunku do przyrody powoduje również wyczerpywanie się jej zasobów, w konsekwencji doprowadzając do kryzysu ekologicznego. W obszarze społecznym z kolei, Apel wskazuje na zjawiska takie jak: „[...] zmiany technologiczne w dziedzinie ludzkich relacji społecznych, sięgające od technologii prowadzenia wojny przez technologię komunikacji aż po technologiczną racjonalizację organizacji w sferze administracyjnej biurokracji i ekonomii”⁸. Źródłem wspomnianej ewolucji dopatruje się niemiecki filozof w przełamywaniu „przez homo Faber barier instynktu zwierzęcego”. Jak sam zaznacza

Pierwszy kierunek ewolucji kulturowej, jakoby od punktu zerowego, można scharakteryzować jako wyłamanie się homo Faber z naturalnej równowagi pomiędzy [światem oddziaływania] („*Wirkwelt*”), związanym z kauzalnymi efektami jego działań, a [światem postrzegania] („*Merkwelt*”) zauważalnych znaków, wywoływanych przez te działania (w kręgu reguł zachowania zwierzęcego)⁹.

Można uznać – dodaje Apel, iż

[...] równowagę tę zniósł definitywnie wynalezienie narzędzi, a szczególnie broni, odsłaniając cały obszar potencjalnych efektów działań, niemożliwych w sferze zachowania instynktownego. Zamordowanie Abla przez Kaina czy też – innymi słowy – fenomen wojny można być może wytłumaczyć – w przeciwieństwie do ograniczonych konfliktów zwierząt – jako wykroczenie kauzalnej skuteczności ludzkich działań poza pierwotny zasięg znaków, apelujących niegdyś do instynktownych zahamowań. Rozwój ten doprowadził w końcu do wynalezienia pocisków nuklearnych, których potencjalnych efektów nie sposób nawet przedstawić przy pomocy postrzegalnych w pierwotnym świecie człowieka znaków, będących w stanie wywołać nasze quasi instynktowne uczucia¹⁰.

Kolejnym etapem ewolucji była zatem nieodzowność regulacji zachowań i działań ludzkich, które nie podlegały już instynktowi. Początkowo można było tego dokonać za pomocą moralności konwencjonalnych, zarówno w postaci mikroetyki, jak i mezoetyki¹¹. Jednakże,

⁸ K.O. Apel, *Uniwersalistyczna etyka...*, dz. cyt., s. 10.

⁹ Tenże, *Problem uniwersalnej makroetyki...*, dz. cyt., s. 34.

¹⁰ Tamże, s. 34-35.

¹¹ Dla Apla mikroetyka jest wyrazem istnienia małych grup społecznych – rodzin lub klanów rodzinnych. Mezoetyka z kolei uwidacznia się w postaci norm i praw obowiązujących w większych społecznościach - w państwach lub narodach.

w związku z tym, że postępujący rozwój techniczno-technologiczny był skorelowany, zdaniem Apela, z równocześnie dokonującym się procesem dyferencjacji¹², nastąpiło wyłanianie się nowych wymogów moralnych, wyzwań i problemów, którym moralność konwencjonalna nie była i nie jest w stanie sprostać. W dziejach ludzkości bowiem, życie społeczne formowało się w instytucje, które z czasem przeobraziły się w wielkie i złożone podsystemy, funkcjonujące do chwili obecnej (istnienie tych instytucji było nie tylko gwarantem istnienia norm i wartości, ale również je formowało i generowało). W efekcie procesu ewolucji, instytucje te same stały się nowym wyzwaniem dla moralnej odpowiedzialności. Dodatkowo proces dyferencjacji sprawił, iż funkcję najwyższego, etycznego autorytetu straciło również państwo, cechujące się współcześnie brakiem jednolitej i jednorodnej formy. Jak podkreśla niemiecki filozof:

[...] dziś staliśmy się odpowiedzialni nie tylko za ryzykowne następstwa i uboczne skutki wszystkich czynów i przedsięwzięć technologicznych podejmowanych na podstawie nauki, lecz nawet za same instytucje, czy raczej za systemy społeczne, które do chwili obecnej regulowały zakres naszej odpowiedzialności zawodowej. Dlatego też, na poziomie postkonwencjonalnej czy posttradycyjnej formy moralności staliśmy się odpowiedzialni nie tylko za jakąś szczególną formę rządu czy administracji, jaką każdy z nas w swoim kraju ma, lecz także za podejmowanie właściwych wysiłków w celu zorganizowania – opartego na prawie międzynarodowym i politycznym współdziałaniu – porządku globalnego [...]¹³.

W konsekwencji pogłębiającego się procesu społeczno-kulturowego, wyłoniły się trzy obszary trudności i wyzwań zarazem, którym sprostać nie mogła już żadna z dotychczasowych form moralności. Pierwszy z tych obszarów dotyczy zakresu i zasięgu ludzkich poczynań. Wymiar drugi odnosi się do wiedzy eksperckiej. Trzeci natomiast dotyczy podmiotu odpowiedzialności.

¹² Apel definiuje proces dyferencjacji jako różnicowanie się życia społecznego na funkcjonalno-strukturalne systemy społeczne, zwane też podsystemami, wśród których wyróżnia: administrację polityczną, naukę, oświatę, ekonomię czy prawo. Dodatkowo, podkreśla on, że każdy z tych obszarów działania cechuje się odrębnym typem racjonalności, stanowiąc jednocześnie nowy rodzaj wyzwania dla ludzkiej odpowiedzialności.

¹³ K.O. Apel, *Uniwersalistyczna etyka...*, dz. cyt., s. 10-11. Apel wspomina tu zarówno o porządku ekonomicznym, który zapewniłby sprawiedliwy układ handlu pomiędzy Pierwszym a Trzecim Światem oraz o porządku, który powstrzymałby kryzys ekologiczny.

W pierwszym przypadku, nieustanne poszerzanie się zakresu naszych działań przyczynia się do zjawiska zaniku bezpośrednich relacji między ludźmi. Oznacza to, że więzi międzyludzkie sprowadzone zostały na wielu płaszczyznach – w tym ekonomicznej i gospodarczej – do „anonimowych stosunków oddalonych od siebie osób”. To oddalenie i brak bezpośredniego kontaktu sprawiają, że „[...] bardzo trudne staje się kompensowanie następstw utraty bliskości wobec istot ludzkich na przykład przez wyobrażenie sobie cierpienia, które musiałby one doznawać w rezultacie naszych czynów lub aktywności”¹⁴. Rezultaty naszych poczynań, czy to w przypadku systemu ekonomicznego – gdzie interakcje ludzkie są sterowane przez ceny i pieniądze, czy w przypadku bomby atomowej i działań wojennych, czy wreszcie niesprawiedliwych zasad handlu między Pierwszym a Trzecim Światem, powodujących pauperyzację – wszystko to wykracza poza granice naszej jednostkowej wyobraźni. Nastąpiła bowiem zatraćta odczuć moralnych wobec innych istot ludzkich właśnie ze względu na brak owej bliskości. Ponadto, dalekosiężne bezpośrednie jak i uboczne konsekwencje naszych działań, implikują kolejny problem związany z relacją człowiek-przyroda. Mianowicie – powodują wyczerpywanie się zasobów naturalnych, które stanowią „[...] biosferę człowieka i sferę jego zapasów ekonomicznych”¹⁵.

Kolejny aspekt współczesnych wyzwań etycznych dotyczy wiedzy eksperckiej. Zdaniem Apla w moralnym podejmowaniu odpowiednich (słusznych) decyzji nie wystarcza już imperatyw głosu wewnętrznego – jednostkowego prawa moralnego. Ze względu na dalekosiężne bezpośrednie i nieprzewidziane implikacje naszej działalności – aby podejmować słuszne decyzje moralne, winniśmy się odwoływać do wiedzy naukowej, dotyczącej owych następstw oraz wiedzy dotyczącej ewentualnych – proponowanych rozwiązań. Wiedzy interdyscyplinarnej – bo nie mamy już do czynienia z odrębnymi i niezależnymi od siebie dyscyplinami, ale ze wzajemnym przenikaniem się gałęzi wiedzy o rzeczywistości, co z kolei wymaga kooperacji i współpracy w przeciwdziałaniu zagrożeniom ludzkości. Wszak

tym, co charakteryzuje współczesnych decydentów, zwłaszcza polityków i menadżerów, ale także inżynierów i lekarzy, jest to, że stale muszą się konsultować z innymi ekspertami – zarówno z technikami i przyrodnikami, jak i ze specjalistami w dziedzinie prawa, ekonomii, a nawet – na przykład w zakresie polityki rozwoju – antropologii.¹⁶

¹⁴ K.O. Apel, *Uniwersalistyczna etyka...*, dz. cyt., s. 11.

¹⁵ Tenże, *Problem uniwersalnej makroetyki...*, dz. cyt., s. 36.

¹⁶ Tenże, Apel, *Uniwersalistyczna etyka...*, dz. cyt., s. 12.

Kwestia ta staje się dodatkowo problematyczna z dwóch powodów. Po pierwsze, trudności następują w momencie gdy pojawiają się wątpliwości dotyczące solidności, rzetelności i wiarygodności owych ekspertów. Po drugie, problematyczność jest spowodowana występującymi odmiennymi, nierzadko sprzecznymi, ale i równoważnymi rozwiązaniami dla jednego problemu. Wszak, jak zauważa Apel,

Istnieje dziś ogromna dziedzina wzajemnie powiązanych i skomplikowanych problemów wymagających wiarygodnej ekspertyzy we wszystkich wymiarach ludzkiej wiedzy, a skomplikowanie tych problemów jest nie tylko następstwem różnych ekonomicznych i politycznych interesów, w które są uwikłane, lecz także skutkiem różnych perspektyw i paradygmatów badawczych, stanowiących zaplecze różnych dyscyplin naukowych¹⁷.

Trzeci kontrowersyjny aspekt będący efektem z jednej strony procesów technologizacji, z drugiej natomiast procesu dyferencjacji, dotyczy bezpośrednio pryncypialnej dla Apla kategorii etycznej – odpowiedzialności. Odpowiedzialności za wspomniane już następstwa, zarówno te bezpośrednie jak i uboczne naszych aktywności w skali globalnej. Zasadnicze pytanie jakie się tu pojawia brzmi: kogo uczynić odpowiedzialnym? Kto winien zostać podmiotem odpowiedzialności? W odpowiedzi na to pytanie Apel zauważa, iż

[...] ryzykowne skutki naszych codziennych poczynań i przedsięwzięć nie są zwykle powodowane przez sprawców indywidualnych. W pewnym sensie więc sprawcy indywidualni nie mogą tu być uważani za odpowiedzialnych za te poczynania i przedsięwzięcia w taki sam sposób, w jaki za odpowiedzialnych za ich czyny uważa się konkretne osoby w moralności tradycyjnej¹⁸.

Ponadto, jeśli nawet jako jednostki czujemy się odpowiedzialni za wskazane skutki, nie można oczekiwać od indywidualnych podmiotów wzięcia owej odpowiedzialności za całość konsekwencji i efektów tych poczynań. Wszak jednostka próbująca podjąć osobistą odpowiedzialność za wskazane problemy czy następstwa naszych działań – doprowadzona zostanie do poczucia bezsilności, przytłoczenia czy sparaliżowania (nie oznacza to bynajmniej, że poczucie bezsilności, wynikające ze zbytowego nagromadzenia tych skutków, powoduje, że zostaliśmy jako ludzie zwolnieni z odpowiedzialności za te skutki w ogóle). Nowa jakość problemów i nowych typów sytuacji wymusza na nas i wymaga od nas powzięcia nowych etycznych rozwiązań. „Po raz pierwszy stało się jasne, że musimy – przynajmniej w odniesieniu do naszej ekosfery – zorganizować coś

¹⁷ Tamże, s. 12.

¹⁸ Tamże, s. 13-14.

w rodzaju zbiorowej odpowiedzialności za podstawowe i uboczne skutki naszej działalności zbiorowej w ramach nauki i techniki¹⁹ – konstatuje Apel. Tym samym, nadszedł czas aby ponownie przemyśleć normy i zasady obowiązujące w społeczeństwie, mając na uwadze ich funkcjonowanie w skali globalnej. Nie ograniczając przy tym naszej odpowiedzialności do tej, funkcjonującej w ramach etyk zawodowych, ale czyniąc to w ten sposób żeby stworzyć dla nich podstawę i fundament. Należy uczynić etykę uniwersalną, powszechnie ważną, nie tracąc przy tym bogactwa, różnorodności i odmienności form społeczno-kulturowych.

Etyka dyskursu jako powszechnie ważna etyka współodpowiedzialności

W odpowiedzi na powyższe problemy, Apel opracowuje koncepcję etyki dyskursu, która ma za zadanie dostarczyć

[...] racjonalnej podstawy dla swych aspiracji do ważności uniwersalnej bez posługiwania się tradycyjnym typem fundowania przez wyprowadzanie czegoś z czegoś innego, tzn. dedukcję, indukcję lub w drodze rozumowania apagogicznego [*abduction*]. Miast tego opiera się na transcenden-
dentalno – filozoficznym i komunikacyjnym typie racjonalności²⁰.

Ponadto, Apel pragnie wykazać, iż to właśnie etyka dyskursu może stanowić fundament dla globalnej, powszechnej etyki współodpowiedzialności „[...] tzn. dla odpowiedzialności poza odpowiedzialnością przypisywaną indywidualnie, którą zakładamy w ramach funkcjonalnych kontekstów instytucji lub systemów społecznych”²¹.

Jeżeli chodzi o pierwsze z tych zadań – aspirowanie etyki dyskursu do ważności uniwersalnej – Apel odwołuje się w nim do projektu transcenden-
dentalnej pragmatyki, który stanowi transformację filozofii transcenden-
tальной Kanta (inspirując się zarówno analityczną filozofią języka, herme-
neutyką oraz amerykańskim pragmatyzmem, kładzie on akcent na język i komunikację w refleksji filozoficznej)²². Postulowana przez niemieckiego myśliciela transformacja transcendentalizmu Kantowskiego, u swych

¹⁹ K.O. Apel, *Problem uniwersalnej makroetyki...*, dz. cyt., s. 36.

²⁰ Tenże, *Uniwersalistyczna etyka...*, dz. cyt., s. 20-21.

²¹ Tamże, s. 21.

²² Więcej na temat koncepcji transcenden-
tальной pragmatyki zob. K. O. Apel, *Selected Essays*, Vol. 1, *Towards a Transcendental Semiotics*, New Jersey 1994. K. O. Apel, *Selected Essays*, Vol. 2, *Ethics and Theory of Rationality*, New Jersey 1996, s. 68-102. E. Mendieta, *The Adventures of Transcendental Philosophy. Karl-Otto Apel's Semiotics and Discourse Ethics*, Maryland 2002. B. Sierocka, *Krytyka i dyskurs. O transcenden-
tальной-pragmatycznym uprawomocnieniu krytyki filozoficznej*, Kraków 2003. K. O. Apel, *Refleksja transcenden-
tальной-pragmatyczna. Główna perspektywa*

podstaw mająca za cel ideę ostatecznego uzasadnienia etyki (wykazania samo-fundowania jej podstaw), ugruntowana jest na zmianie kierunku orientacji filozofii w ogóle. Mianowicie, mamy tu do czynienia z uwzględnieniem zapośredniczenia językowego, które nie sprowadza się do prostego uwzględnienia roli i funkcji języka w teoriopoznawczym aspekcie filozofii, lecz do ukazania jego (języka) nowego statusu, a przez to sprowadzenia komunikacji do kwestii pierwotnej i fundamentalnej w filozofii – „[...] język nie jest już traktowany wyłącznie jako »przedmiot« filozofii, lecz po raz pierwszy z całą powagą jako »warunek możliwości« w filozofii”²³. Przyjęcie języka jako pierwotnego medium komunikacji powoduje, że nie istnieje żadne znaczenie ani żadna myśl lub intencja, które miałyby pre-lingwistyczny status czy charakter. Każde nasze myślenie i działanie zostaje ukonstytuowane przez język. Język nie będzie już w tym wypadku jedynie środkiem komunikacji, ale też warunkiem intersubiektywnie podzielanego znaczenia i rozumienia. Jak zauważa sam myśliciel:

[...] jeśli pierwotna treść znaczeniowa naszej myśli lub percepcji ma być zdolna partycypować w tym, co intersubiektywnie obowiązujące, to musi ona już uczestniczyć w syntaktyczno-semantycznej strukturze systemu językowego oraz w pragmatycznej strukturze jego użycia jako środka komunikacji”²⁴.

W przypadku refleksji transcendentalnej oznacza to, że nie jest już ona zredukowana do aktu samotnego podmiotu, lecz może się dokonywać jedynie w wyniku aktu komunikacyjnego. Innymi słowy, w transcendentalnej pragmatyce bazującej na nieusuwalnym założeniu, o istnieniu pierwotnej sytuacji argumentacyjnej jako takiej, proces komunikacji nie tylko jest wcześniejszy względem „ja myślę”, ale również owo „ja myślę” jest niemożliwe bez językowego zapośredniczenia²⁵.

Refleksja nad dyskursem argumentacyjnym pozwala wskazać na cechy ów dyskurs konstytuujące. Otóż, można więc dostrzec, że ten, kto fi-

aktualnej transformacji filozofii Kanta [w:] *Dwieście lat z filozofią Kanta*, red. M. Potępa, Z. Zwoliński, Warszawa 2006.

²³ K.O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn 1963, s. 22, cyt. za B. Sierocka, dz. cyt., s. 19.

²⁴ K.O. Apel, *Komunikacja a etyka. Perspektywa transcendentalno – pragmatyczna* [w:] *Komunikacja, rozumienie, dialog*, red. B. Andrzejewski, Poznań 1990, s. 85.

²⁵ W odniesieniu do etyki natomiast, przesunięcie akcentu z „ja myślę” na „ja argumentuję” może stanowić podstawę ostatecznego uzasadnienia etyki. Reguła „ja myślę” bowiem, nie może stanowić fundamentu dla prawa moralnego, ponieważ to ostatnie „[...] osiąga w sposób oczywisty swój sens w *regulowaniu* intersubiektywnych stosunków wielości podmiotów”. K. O. Apel, *Etyka dyskursu jako etyka odpowiedzialności – postmetafizyczna transformacja etyki Kanta*, „Principia” 1992, t. V, s. 9.

lozofuje nie wybiera przynależności i uczestnictwa w dyskursie, on w nim jest, znajduje się w nim poniekąd automatycznie.

W tym kontekście (transcendentalnej semiotyki) wkraczania w dyskurs nie wolno oczywiście pojmować jako incydentalnego aktu wyboru, który można także pominąć lub zaniedbać. Bo, po pierwsze, nikt nie może dyskutować bez uprzedniego wkroczenia w dyskurs argumentacyjny; a po drugie, w bardziej radykalnym rozumieniu semiotyki transcendentalnej trzeba nawet stwierdzić, że nikt nie może wkroczyć wewnątrz lub nie wkroczyć; ponieważ jako istota myśląca czy rozumna – zawsze już faktycznie wewnątrz wkroczył²⁶.

Co więcej, pierwotność i nieusuwalność sytuacji argumentacyjnej z filozofii sprawia, że istnienia „Dyskursu argumentacyjnego nie może [...] odmówić sceptyk lub relatywista, w tym znaczeniu, że mógłby w nim znaleźć kontrargument przeciwko możliwości ostatecznego filozoficznego uzasadnienia. Od sceptyka, który nie argumentuje, nie moglibyśmy się niczego dowiedzieć”²⁷. W momencie, w którym zaczynamy argumentować, uznajemy bowiem *implicite*, jako osoby argumentujące, założenia owego dyskursu. Ponadto, w opinii Apła ów dyskurs jest poważny oraz tematycznie nieograniczony. Oznacza to, że każdy z uczestników dyskursu, będąc już w tym dyskursie, jako oczywiste i niezaprzeczone przyjmuje pewną funkcję tego dyskursu. Owa funkcja „[...] polega na opracowaniu wiążących rozwiązań wszystkich dających się pomyśleć kwestii, które mogłyby być poruszone w świecie życia”²⁸. Innymi słowy, Apel zakłada, że partnerów dyskursu łączy i wiąże ze sobą fakt, iż dzielają oni wzajemnie wszelkie możliwe i dające się pomyśleć jako możliwe problemy, a tym samym, że owi uczestnicy są *a priori* zainteresowani rozwiązaniem dających się pomyśleć problemów i kwestii ważności (*Geltungsfrage*). To z kolei znaczy, że są oni zainteresowani uzyskaniem konsensu. Ponadto warto podkreślić, iż dyskurs ten jest jedyną możliwością aby rozwiązywać problemy czy konflikty bez przemocy (jawnej bądź ukrytej) i bez manipulacji – zamiast tego, stosując się do wymogów ważności (*Geltungsansprüche*). Apel, inspirując się w tej kwestii koncepcją Jürgena Habermasa, nawiązuje do wskazanych przez autora *Teorii działania komunikacyjnego*, czterech roszczeń do ważności: 1) postulat do wspólnego z partnerami dyskursu rozumienia intersubiektywnie ważnego znaczenia. Jest to pierwsze roszczenie, którego spełnienie (dotrzymanie) umożliwi zaakceptowanie pozostałych wskazanych przez Apła;

²⁶ K.O. Apel, *Komunikacja a etyka...*, dz. cyt., s. 88.

²⁷ Tenże, Apel, *Etyka dyskursu...*, dz. cyt., s. 11-12.

²⁸ Tamże, s. 12.

2) postulat prawdy; 3) postulat prawdomówności (szczerości) aktów mowy uczestników dyskursu, wyrażający ich intencje; oraz 4) postulat moralnie adekwatnej słuszności. Rozwiązywanie problemów stosownie do wymogów ważności odbywa się poprzez uzgadnianie ich przez wszystkich zainteresowanych partnerów dyskursu. Dodatkowo wśród idealnych, niekwestionowanych i prawomocnych założeń, które warunkują prowadzenie dyskursu Apel wskazuje zarówno na równouprawnienie wszystkich uczestników komunikacji, jak również

[...] współodpowiedzialność własną i wszystkich potencjalnych partnerów dyskursu – za rozwiązanie wszystkich dających się w dyskursie rozwiązać problemów; a to oznacza także takie problemy, które nie pomyślane w refleksyjnej formie dyskursu – w świecie życia mogłyby być rozwiązane tylko przez walkę lub strategiczne rokowania²⁹.

Uczestnicy dyskursu, podejmując go w sposób poważny, muszą z konieczności argumentować w sposób rzeczowy, racjonalny – stosownie do wymogów ważności. Założeniem bowiem (*apriori*) dyskursu argumentacyjnego jest, że wszelkie ludzkie roszczenia należy uzasadniać, tj. racjonalnie argumentować³⁰. Ponadto, to właśnie refleksja nad argumentacją uświadamia każdemu uczestnikowi dyskursu, że jest on członkiem wspólnoty komunikacyjnej, „[...] a ściślej: pewnej konkretnej realnej wspólnoty komunikacyjnej, a zarazem [elementem] kontradycyjnie zakładanej, a nawet antycypowanej, idealnej wspólnoty komunikacyjnej”³¹. Jak zauważa Ewa Kobylińska, „Jeżeli argumentacja w ogóle ma mieć sens, to musimy wyobrazić sobie jedność interpretacji zbiegających się w nieograniczonej antycypowanej idealnej wspólnocie argumentujących”³². Warto więc w tym miejscu rozważyć to założenie Apela o istnieniu zarówno realnej, jak i idealnej wspólnoty komunikacyjnej.

Założenie istnienia realnej wspólnoty komunikacyjnej wiąże się z tym, iż każda jednostka jest empirycznym, realnym bytem; istotą, która faktycznie i rzeczywiście przynależy do określonej wspólnoty, w której obowiązuje konkretny język. Jest ona uwikłana w określone warunki czasowo-przestrzenne oraz społeczno-kulturowe i historyczne. Realna wspólnota komunikacyjna uwzględnia to wszystko,

[...] co hermeneutyka filozoficzna i pragmatyka językowa powiedziały na temat socjokulturowego i historycznie uwarunkowanego przed-rozumienia świata i porozumienia z innymi, jako warunków wstępnych każdego

²⁹ Tamże, s. 14.

³⁰ Por. E. Kobylińska, dz. cyt., s. 26.

³¹ K.O. Apel, *Uniwersalistyczna etyka...*, dz. cyt., s. 22.

³² E. Kobylińska, dz. cyt., s. 26.

konkretnego dyskursu; należą do tego także założenia konkretnej, socjo-kulturowej i historycznie uwarunkowanej moralności³³.

To na płaszczyźnie realnej wspólnoty komunikacyjnej realizują się wszelkie dyskursy praktyczne. Jednakże każda jednostka oprócz tego, że jest członkiem określonej wspólnoty rzeczywistej i aktualnej, za każdym razem gdy chce poważnie argumentować, musi wykraczać poza tę wspólnotę, w tym sensie, w jakim argumentacja każdego uczestnika dyskursu aspiruje do ważności uniwersalnej i powszechnej. Tym samym założenie o istnieniu realnej wspólnoty uzupełnione zostało założeniem kontrfaktycznie zakładanej, idealnej wspólnoty komunikacyjnej, jako idei regulatywnej i kryterium uzasadniania norm. Ten, kto w refleksji filozoficznej chce argumentować poważnie, winien stosować się do idealnych i prawomocnych, nieprzypadkowych, niepodważalnych warunków i założeń, które określają, wyznaczają oraz warunkują prowadzenie dyskursu. Tym samym, idealna wspólnota komunikacyjna funkcjonuje poniekąd na dwóch poziomach. Po pierwsze, jako wzorzec dla wszelkich dyskursów praktycznych prowadzonych w obrębie realnej wspólnoty komunikacyjnej, jak również na poziomie uprawomocnienia – stanowiąc warunek wszelkiej argumentacji³⁴. Założona przez Apla wspólnota ma charakter dialektyczny i aprioryczny, co sprawia, że stanowi swoistą prestrukturę argumentacji. Jak podkreśla Apel, ta dwoista struktura wspólnoty zakłada, że

[...] jestem w stanie i muszę zaakceptować wszystkie argumenty zwrotu lingwistyczno-hermeneutyczno-pragmatycznego odnoszące się do faktu mojego przynależenia do danej konkretnej wspólnoty oraz mojej zależności od historycznie determinowanego przedrozumienia codziennego świata wraz z jego konkretnymi normami i wartościami. Z drugiej strony jednakże, aby móc argumentować, nie tylko zmuszony jestem wiązać moją myśl z przygodną tradycją prowadzenia dyskursu i tworzenia konsensusu, lecz muszę się też odwoływać do pewnych nieprzypadkowych założeń poświeceniowej metainstytucji [określających sposób i formy] prowadzenia argumentacyjnego dyskursu³⁵.

Innymi słowy, według Apla

Dialektyczne zapośredniczenie polega [...] na tym, że normatywne i idealne założenie transcendentальной gry językowej nieograniczonej wspólnoty komunikacyjnej, jest z jednej strony postulowane wraz z każdym argu-

³³ K.O. Apel, *Etyka dyskursu...*, dz. cyt., s. 13-14.

³⁴ Por. M. Skorczyk, *Rozumienie kultury w świetle filozofii komunikacji Karla-Otto Apla*, „Lingua ac Communitas” 2011, Vol. 21, s. 111.

³⁵ K.O. Apel, *Uniwersalistyczna etyka...*, dz. cyt., s. 22.

mentem, z każdym ludzkim słowem (a dokładniej nawet z każdym ludzkim działaniem, które ma być jako takie zrozumiałe); z drugiej zaś strony – trzeba je dopiero w historycznie danym społeczeństwie zrealizować³⁶.

Założenie zarówno realnej, jak i idealnej wspólnoty komunikacyjnej wiedzie do drugiego wspomnianego zadania, które filozof stawia przed etyką dyskursu. Mianowicie, do ukazania jej jako etyki współodpowiedzialności. Odpowiedzialność u Apela będzie wynikała z samej struktury rzeczywistości, z przynależenia jednostek zarówno do realnej, jak i idealnej wspólnoty komunikacyjnej. Współodpowiedzialność nie jest cechą, zaletą czy cnotą, którą można nabyć lub której można się wyuczyć. Jest aspektem kondycji ludzkiej, przypisanej człowiekowi niejako automatycznie – nie jest kwestią wyboru. Współodpowiedzialność dokonuje się poprzez przynależność i uwikłanie we wspólnotę komunikacyjną właśnie. Samo przynależenie do wspólnoty komunikacyjnej świadczy bowiem o tym, że już współodpowiedzialność jako podmioty podjęliśmy. Jak konstatuje Apel,

[...] na poziomie dyskursu argumentacyjnego, który dla wszystkich instytucji, konwencji kontraktów, a nawet funkcjonalnych struktur systemów społecznych, stanowi [...] w istocie poziom metainstytucjonalny; my – tzn. każdy członek wspólnoty komunikacyjnej – rzeczywiście uznaliśmy pewien rodzaj odpowiedzialności, czy raczej współodpowiedzialności – która łączy nas *a priori* przez wytwarzanie [*grounding*] pewnej pierwotnej solidarności ze wszystkimi ze wszystkimi możliwymi członkami wspólnoty argumentacyjnej. Ta pierwotna solidarność współodpowiedzialności uwalnia wprawdzie pojedyncze osoby od nadmiernych ciężarów, ale nie pozwala wymigiwać się – przez eskapizm czy pasożytnictwo – od [ponoszenia] ich części odpowiedzialności³⁷.

Przyjęte przez uczonego założenie w postaci idealnej wspólnoty komunikacyjnej, określające formę i sposób prowadzenia dyskursu argumentacyjnego – wyznaczało niekwestionowany fundament dla etyki, stanowiąc jednocześnie tę część etyki dyskursu, którą Apel nazywa częścią A. Jednakże, w związku z tym, iż etyka idealnej wspólnoty komunikacyjnej (część A etyki) w realnym świecie nie istnieje, ponieważ nie ma jeszcze dla niej warunków – będzie z konieczności musiała implikować coś, co Apel nazwie częścią B etyki. Zadanie części B etyki, które wypływa z (pierwotnej) cechy współodpowiedzialności, podjętej już na poziomie dyskursu argumentacyjnego, formułuje Apel następująco:

³⁶ K.O. Apel, *Wspólnota komunikacyjna jako transcendentalne założenie nauk społecznych*, „Kultura Współczesna. Teoria, interpretacja, krytyka” 1993, nr 1, s. 7.

³⁷ Tenże, *Uniwersalistyczna etyka...*, dz. cyt., s. 25.

Jest to zadanie delikatne, polegające na dostarczaniu regulatywnej zasady dla działania lub podejmowania decyzji w sytuacjach, w których musimy mediatyzować między racjonalnością etyczną i strategiczną, gdyż w naszej konkretnej sytuacji historycznej nie ma, bądź jeszcze nie ma warunków do stosowania czystej etyki dyskursu³⁸.

Brak warunków do realizacji idealnej etyki dyskursu uwidacznia się m.in. w prowadzonych debatach parlamentarnych czy konferencjach, które przeważnie przybierają postać negocjacji lub przetargów. W związku z czym powstała część B etyki – jako konsekwencja faktu, że idealna wspólnota komunikacyjna nie istnieje w realnym świecie – jest kontrfaktycznym postulatem. Uzupełnienie części A etyki częścią B, zasadza się na dwóch elementach. Pierwszy aspekt dotyczy kategorycznego rozdziału pomiędzy działaniami instrumentalno-strategicznymi i działaniami komunikatywno-konsensualnymi, który zdaniem Apla, w realnych warunkach nie może zostać utrzymany, właśnie ze względu na ów brak przesłanek, które umożliwiłyby aplikowanie etyki idealnej wspólnoty argumentacyjnej do konkretnej sytuacji społeczno-kulturowej. Zamiast takiego bezwzględnego rozdzielenia potrzeba jest metod, które umożliwiłyby poprzez mediatyzację i współpracę tych dwóch rodzajów działań, rozwiązywanie kryzysów w sposób skuteczny w myśl zasady „[...] tyle postępu w sensie polegania na dyskursie, ile może być uzyskane przy uwzględnieniu ryzyka i tyle strategicznych zastrzeżeń, ile wymaga tego nasza własna odpowiedzialność za możliwe do przewidzenia następstwa naszych działań”³⁹. Drugi aspekt składający się na uzupełnienie części A etyki ma z kolei za zadanie „[...] kompensować problematyczne implikacje zasady pierwszej”⁴⁰. Co oznacza, że wszelkie działania, które podejmujemy, powinny mieć na celu, nie tylko skuteczne odpowiadanie na wyzwania i problemy współczesności, ale również powinny być ukierunkowane w ten sposób aby doprowadzać do takich zmian w sferze społecznej, „[...] które umożliwią powstawanie warunków umożliwiających stosowanie zasad etyki dyskursu i przybliżenie się do ideału wspólnoty komunikacyjnej w ramach społeczeństwa realnego”⁴¹.

Można zatem zauważyć, iż zasada współodpowiedzialności jest u Apla obecna i zauważalna na kilku płaszczyznach i w kilku wymiarach. Mianowicie, na poziomie dyskursu argumentacyjnego podejmujemy pierwotną odpowiedzialność za samo prowadzenie tego dyskursu. Oznacza

³⁸ Tamże, s. 21.

³⁹ Tamże, s. 27.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

to, że przyjmując normatywne warunki i zasady prowadzenia dyskursu jednostka staje się odpowiedzialna zarówno przed samą sobą, jak i przed pozostałymi partnerami dyskursu za jego prowadzenie i w efekcie powodzenie, czyli za konsensus. Na poziomie dyskursów praktycznych z kolei, jesteśmy współodpowiedzialni za bezpośrednie i uboczne skutki naszych działań i przedsięwzięć w wymiarze globalnym. Ponadto w obszarze dyskursów praktycznych nasza współodpowiedzialność zyskuje kolejny wymiar. Nie ogranicza się już ona bowiem jedynie do odpowiedzialności za efekty i rezultaty naszych kolektywnych poczynań, ale również wskazuje, że powinniśmy podejmować współodpowiedzialność za stwarzanie samych warunków, umożliwiających stosowanie zasad etyki dyskursu. „Współodpowiedzialność za stworzenie warunków umożliwiających stosowanie zasad etyki dyskursu wykracza więc w istocie daleko poza zakres tradycyjnej koncepcji odpowiedzialności indywidualnej w ramach ustalonych instytucji”⁴². Powstaje jednak pytanie o konkretne rozwiązania na gruncie dyskursów praktycznych, a dokładniej o to, jak powinno wyglądać aplikowanie pierwotnej współodpowiedzialności do poszczególnych problemów, dylematów czy konfliktów w obrębie faktycznych dyskursów praktycznych. Owa współodpowiedzialność naszych działań zbiorowych, na poziomie dyskursów praktycznych, zdaniem Apla,

[...]winna dziś polegać [...] na wypełnianiu tego zadania przez zwiększanie w skali światowej sieci formalnych i nieformalnych dialogów i konferencji, komisji i zespołów pracujących na wszystkich poziomach polityki poszczególnych krajów, a zwłaszcza polityki międzynarodowej, włącznie oczywiście z polityką w sferze gospodarki, kultury i edukacji⁴³.

Wskazane dotychczas cechy koncepcji Aplowskiej tj. zarówno jej argumentacyjno-dyskursowy, jak i współodpowiedzialny charakter, nie tylko czynią etykę dyskursu uniwersalną i powszechnie ważną, ale również wypuklają jej proceduralno-formalny aspekt. Jak podkreśla autor,

[...] uznanie fundamentalnych norm idealnej wspólnoty komunikacyjnej znaczy dokładnie to, że konkretne rozwiązania problemów moralnych zależne od konkretnych sytuacji nie powinny być antycypowane na poziomie transcendentualno-pragmatycznych fundamentów. [...] rozwiązania konkretnych problemów moralnych winne być raczej kwestią praktycznych dyskursów prowadzonych przez uwikłanych w daną sytuację ludzi lub – zastępczo, jeśli byłoby to konieczne – przez ich rzeczników⁴⁴.

⁴² Tamże, s. 28.

⁴³ Tamże, s. 25-26.

⁴⁴ Tamże, s. 24.

Idealna wspólnota komunikacyjna, jako idea regulatywna na poziomie meta-instytucjonalnym, stanowi punkt odniesienia i jedyną instancję dla rozwiązywania wszelkich konfliktów w obrębie dyskursów praktycznych, dotyczących sprawiedliwości i odpowiedzialności.

Oznacza to, że początkowo etyka dyskursu jest etyką formalną i proceduralną, ale nie – jak się niekiedy powiada – że jej zasady pozbawione są jakiegokolwiek substancjalnej treści. Zasady te są bowiem jasnymi zasadami regulatywnymi stanowiącymi przepisy określające procedurę instytucjonalizacji norm i sposoby prowadzenia praktycznych dyskursów na ich temat. Dlatego etyka dyskursu, w odróżnieniu od tradycyjnych typów formalnej etyki deontologicznej, zapewnia dyskursywny transfer treści norm fundamentalnych niezbędnych w procesie konstruowania norm materialnych⁴⁵.

Podsumowując, można stwierdzić, iż te racjonalne ograniczenia, które zostają nałożone zarówno na indywidualne, jak i zbiorowe formy życiowe, nie wskazują i nie zalecają, a tym bardziej nie narzucają określonych koncepcji czy form dobrego życia⁴⁶. Etyka dyskursu nie definiuje bowiem co jest dobre lub słuszne w danej sytuacji. Wszak „[...] możemy akceptować pluralizm indywidualnych form życia i nawet zobowiązać się do innego tak długo, jak długo każda poszczególne forma życiowa gwarantuje respektowanie uniwersalnej etyki równych praw i równej współodpowiedzialności za rozwiązywanie wspólnych problemów ludzkości”⁴⁷.

Bibliografia

1. Apel K.O., *Etyka dyskursu jako etyka odpowiedzialności – postmetafizyczna transformacja etyki Kanta*, „Principia” 1992, t. V.
2. Apel K.O., *Komunikacja a etyka. Perspektywa transcendentally – pragmatyczna* [w:] *Komunikacja, rozumienie, dialog*, red. B. Andrzejewski, Poznań 1990.
3. Apel K.O., *Problem uniwersalnej makroetyki współodpowiedzialności* [w:] *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, red. T. Buksiński, t. XXV, Poznań 1995.
4. Apel, K.O., *Refleksja transcendentally-pragmatyczna. Główna perspektywa aktualnej transformacji filozofii Kanta* [w:] *Dwieście lat z filozofią Kanta*, red. M. Potępa, Z. Zwoliński, Warszawa 2006.
5. Apel K.O., *Selected Essays*, Vol. 1, *Towards a Transcendental Semiotics*, New Jersey 1994.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Apel postuluje odrzucić tak często współcześnie akcentowany antagonizm pomiędzy poszczególnymi etykami dobrego życia, a formalno-deontologiczną etyką sprawiedliwości. Zob. K.O. Apel, *Problem uniwersalnej...*, dz. cyt., s. 44.

⁴⁷ K. O. Apel, *Problem uniwersalnej...*, dz. cyt., s. 44.

6. Apel, K.O. *Selected Essays*, Vol. 2, *Ethics and Theory of Rationality*, New Jersey 1996.
7. Apel, K.O., *Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności*, „Etyka” 1996, nr 29.
8. Apel K.O., *Wspólnota komunikacyjna jako transcendentalne założenie nauk społecznych*, „Kultura Współczesna. Teoria, interpretacje, krytyka” 1993, nr 1.
9. Jonas H., *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, Kraków 1996.
10. Kobylińska E., *Etyka w wieku nauki. O transcendentalno-pragmatycznej etyce dyskursu Karla-Otto Apela*, „Kultura Współczesna. Teoria, interpretacje, krytyka” 1993, nr 1.
11. Mendieta E., *The Adventures of Transcendental Philosophy. Karl-Otto Apel's Semiotics and Discourse Ethics*, Maryland 2002.
12. Sekuła J., *Etyczność globalna – utopia czy konieczność?* [w:] *Idea etyczności globalnej*, red. J. Sekuła, Siedlce 1999.
13. Sierocka B., *Krytyka i dyskurs. O transcendentalno-pragmatycznym uprawomocnieniu krytyki filozoficznej*, Kraków 2003.
14. Skorczyk M., *Rozumienie kultury w świetle filozofii komunikacji Karla-Otto Apela*, „Lingua ac Communitas” 2011, Vol. 21.

Abstract

The aim of this article is to present conception of discourse ethics, which was created by German Philosopher Karl-Otto Apel. Apel try to prove that discourse ethics, which is semiotical-pragmatic transformation of Kantian transcendental philosophy, is universalistic, formal and valid. Moreover, discourse ethics respond to moral challenges of our times, such as: poverty of Third World or ecological crisis. Apel shows that those novel, moral problems, which current types of ethics cannot provide a response, are implication of human sociocultural evolution. German thinker demonstrate that every person as a member of communication community is obligated to take responsibility for the consequences of modernization, especially for the risky effects and side effects of our activities. Thereupon discourse ethics is concurrently macro-ethics of co-responsibility.

Sekularyzmy. Uwagi o Charlesa Taylora redefinicji sekularyzmu

słowa kluczowe: sekularyzm, postsekularyzm, Charles Taylor, demokracja, etnocentryzm, multikulturalizm

Wstęp: wielokształtność postsekularyzmu

Refleksję postsekularną zwykle się wiązać z oświeceniową ideą świeckości. Sam termin sugeruje proste czasowe następstwo, we współczesnej refleksji humanistycznej oznacza jednak, jak zobaczymy, coś więcej, mianowicie krytyczne, ale często dialogiczne odniesienie do kulturowego dziedzictwa Oświecenia. Mimo że samo pojęcie jest znacznie starsze, oszałamiająca kariera terminu postsekularyzm w naukach humanistycznych rozpoczęła się od głośnego wystąpienia Jürgena Habermasa 14 października 2001. W swoim wykładzie Habermas, przestraszony technokratyzacją i instrumentalizacją ponowoczesnego porządku społecznego i politycznego, mówił o „trwaniu religijnych wspólnot” w nowych warunkach trwającej sekularyzacji, a także o konieczności dostosowania się owych nowych form religijności do trzech wymogów współczesnej zachodniej kultury: wielości światopoglądów, autorytetu nauki oraz organizacji politycznej państwa prawa opartego na świeckiej moralności¹. Podobnie sądzi Charles Taylor, autor monumentalnej *A Secular Age*², który próbuje uchwycić i prześledzić zmianę, przenoszącą „nas ze społeczeństwa, w którym niemal niemożliwością jest nie wierzyć w Boga, do społeczeństwa, w którym wiara, nawet dla najbardziej zagorzałego wyznawcy, jest jedną z wielu dostępnych dla ludzi możliwości³. I na koniec jeszcze Tadeusz Sławek, w którego lapidarnej formule „postsekularyzm to refleksja, w której świeckie przeniknięte jest świętym i odwrotnie – święte podatne jest na wpływy świeckiego”⁴. Definicje te są niezwykle ogólne i wydaje się zarazem, że jedyne, jakie możemy podać

¹ J. Habermas, *The Future of Human Nature*, Cambridge 2003, s. 104.

² Warto zaznaczyć, że „sekularność” jest dla Taylora synonimem tego, co dla Habermasa oznacza postsekularność.

³ Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge 2007, s. 3.

⁴ T. Sławek, *Ratujące niebezpieczeństwo postsekularyzmu. Słowo wstępne* [w:] *Drzewo poznania*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Katowice 2012, s. 21.

bez poddawania pojęcia/zjawiska postsekularyzmu wiwisekcji rozczłonkującej go na zlepek różno- i wielorakich zjawisk, aspektów, teorii i rozumień.

Problem z konceptualizacją postsekularyzmu nie jest nowy i większość badaczy rekonfigurowanej w świeckich warunkach religijności ma jego dogłębną świadomość. Bogalecki i Mitek-Dziemba, w znakomitym wprowadzeniu do zredagowanego przez siebie zbioru tekstów postsekularnych i komentarzy do nich, zwracają uwagę na polimorficzność zjawiska postsekularnej religijności i będącej jego konsekwencją humanistycznej refleksji nad przejawami postsekularnej religijności/duchowości. Okazuje się bowiem, że łudząco proste i czytelne deklaracje Habermasa i Taylora skrywają wielokształtną magmę tropów i kontekstów, odnoszących się do rozmaitych źródeł, ale i służących kompletnie różnym celom. I tak, gdyby przyjrzeć się próbom bardziej szczegółowego uchwycenia fenomenu postsekularyzmu, to można go rozumieć jako rekonfigurację myślenia religijnego w nowych warunkach społecznych i politycznych (w duchu Taylorowskim), ale także jako „odrodzenie” bądź „powrót” religii (Derrida), akcentowanie emancypacyjnego potencjału religii (Eagleton, Badiou), ujawnianie treści teologicznych i religijnych w tekstach i instytucjach kultury, teologię polityczną (Schmitt, Taubes), renesans teologii judaistycznej (Bielik-Robson), zainteresowanie katolickim modernizmem (Newman, Brzozowski, Maritain)⁵, czy wreszcie jako próbę ustanowienia nowej, szczątkowej duchowości w witalistycznej myśli feministycznej⁶. Jak widać, poszczególne rozumienia tego, co właściwie ma oznaczać postsekularność i jak uprawiać naukową refleksję na jej temat różnią się w zależności od lokalnych konfiguracji celów filozoficznych i politycznych. „Kondycja postsekularna jest czymś heterogenicznym i wewnątrznie zróżnicowanym”, pisze Rosi Braidotti⁷. Zapewne dlatego Jean-Luc Nancy wyraził niechęć do terminu postsekularyzm jako do pojęcia o ograniczonej funkcjonalności⁸. Mimo wszystko jednak da się zapewne wskazać trzy elementy posiadające mniejszy lub większy udział w każdej formie myślenia postsekularnego:

⁵ P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, *Drzewo poznania. Wprowadzenie do myśli postsekularnej* [w:] tamże.

⁶ R. Braidotti, *Wbrew czasom. Zwrot postsekularny w feminizmie* [w:] tamże, s. 303-307.

⁷ Tamże, s. 298.

⁸ B. Mytych-Forajter, *Otwarcie. Adoracja. Ariadna* [w:] tamże, s. 111. Z zarzutem niefunkcjonalności tego pojęcia polemizują Bogalecki i Dziemba-Mitek [zob. tychże, dz. cyt., s. 37-38].

- kryzys (bądź brak zaufania do) instytucjonalnej religijności, będący konsekwencją oświeceniowej sekularyzacji. Oświeceniowy sekularyzm rozumie się tu przede wszystkim jako radykalną promocję rozumu jako bezbłędnego środka poznania, dyskwalifikującego epistemologiczny status alternatywnych, odwołujących się do pozaracjonalnej duchowości metod poznania. W sprzęgniętym z tym rozumieniem wymiarze ekonomicznym i politycznym oświeceniowa sekularyzacja przyczyniła się przede wszystkim do powolnej erozji autorytetu instytucji religijnych w sferze publicznej. Nowoczesność, czy też „świecka epoka”, jak nazywa ją Taylor, jest spadkobierczynią tych dwóch prądów: racjonalizmu i ekonomiczno-politycznej sekularyzacji;
- powrót do transformacyjnej, rewolucyjnej mocy doświadczenia religijnego, przejawiający się w uwypuklaniu znaczenia aspektu etyczno-politycznego myśli religijnej. Myśliciele postsekularni diagnozują niepowodzenie modelu budowy nowoczesnych społeczeństw wyłącznie na drodze radykalnie racjonalistycznego sekularyzmu, który, szermując hasłami liberalizmu i humanizmu, doprowadził do atomizacji społeczeństw zachodnich. Jak czytamy we wprowadzeniu do przytaczanego wyżej zbioru tekstów postsekularnych, „podstawową troską postsekularystów wydaje się potrzeba odnalezienia trwałych fundamentów życia we wspólnocie”⁹;
- uznanie, że treści religijne są w dużej mierze konstytutywne dla ponowoczesnej (sekularnej) kultury i, ujawnione, mogą się stać istotnymi sposobami doświadczania owej kultury i działania w niej. Oznacza to m.in. przywołanie głównego założenia teologii politycznej, czyli stanowiska głoszącego, że wszystkie fundamentalne pojęcia teorii politycznej są zeświecczonymi pojęciami teologicznymi.

Alternatywnie, możemy wyróżnić dwie tezy postsekularne – słabą i mocną. Słaba mówić będzie o nowych warunkach religijności w dobie sekularnej. Mocna – o końcu sekularyzmu jako projektu nowoczesności w dobie renesansu religijności. Obie tezy są ze sobą powiązane, choć relacja nie jest przechodnia. Słaba teza nie implikuje mocnej, ale mocna zakłada szczegółową refleksję nad znaczeniem słabej. Jeśli bowiem mamy rozważyć nowe reguły życia politycznego, to musimy uwzględnić wszystkie aktualne (i potencjalne) formy wyrazu przekonań religijnych w wielokulturowości współczesnego Zachodu.

Tym, co mnie interesuje nie jest jednak sam postsekularyzm, ale raczej to, jak jego niewątpliwa wielość kształtność uzmysławia konieczność prze-

⁹ P. Bogalecki i A. Mitek-Dziemba, *Drzewo poznania...*, dz. cyt., s. 39.

myślenia na nowo, a być może także redefinicji tego, co pojmujemy jako świeckie i co przez dwa stulecia przyjmowaliśmy jako dogmatyczną zasadę porządku kulturowego: że publiczne ma być z konieczności świeckie, albo inaczej, że świeckość sfery publicznej jest niekwestionowanym (i nienegocjowalnym) osiągnięciem zachodniej kultury. Tymczasem, jak przekonuje Graeme Smith w *A Short History of Secularism*, „powinniśmy myśleć o sekularyzmie jako o ostatnim wyrazie religii chrześcijańskiej”¹⁰. Jest bowiem postsekularyzm, jak trywialnie przekonuje nas etymologia, czymś co następuje po sekularyzmie, odpowiedzią na zachodnią redefinicję porządku społecznego i politycznego, ale jest też przecież – i to jest w nim dla mnie jako dla osoby pozbawionej poczucia tego, co religijne dużo bardziej interesujące – swego rodzaju przymusem przemyslenia na nowo tego, co świeckie, tak w wymiarze filozoficznym (jako odniesienie się do reaktywowanej metafizyki), jak i – przede wszystkim – politycznym (jako rekonfiguracja post-oświeceniowych konsensusów związanych z relacją tego, co religijne i tego, co państwowe).

W niniejszym tekście spróbuję najpierw, nawiązując do refleksji Charlesa Taylora, omówić różne sposoby rozumienia sekularyzmu jako praktyki społecznej a zwłaszcza politycznej, a następnie skoncentruję się na kwestii wyzwania, jakie nowe rozumienie sekularyzmu rzuca aplikującej je praktyce politycznej oraz konceptualizującej je filozofii.

Sekularyzm w dobie etnocentryzmu

Jeśli przyjmiemy, za Habermasem, że postsekularyzm winien koncentrować się na wyznaczaniu nowych horyzontów religijności w dobie sekularnej, to przeoczymy konieczność namysłu nad tym, co wyznacza ramy tego, co świeckie. Mówiąc inaczej, podobnie jak Taylor uważam, że błędem jest sztywne ujmowanie sekularyzmu jako jednego pojęcia filozoficznego i jednej praktyki politycznej. Oczywiście, pewne ogólne założenia sekularyzmu, zwłaszcza jako praktyki instytucjonalnej, należy przyjąć niezależnie od lokalnych kulturowych i politycznych różnic między regionami świata. Wydaje się, że te rudymentalne cechy doskonale ujmują Taylor i Maclure: „Istnieje szeroki konsensus co do tego, że »sekularyzm« jest zasadniczą składową każdej liberalnej demokracji składającej się z obywateli, którzy wyznają wielość koncepcji świata i dobra, niezależnie od tego, czy koncepcje te są religijne, duchowe czy świeckie”¹¹.

¹⁰ G. Smith, *A Short History of Secularism*, London 2008, s. 2.

¹¹ J. Maclure, Ch. Taylor, *Secularism and the Freedom of Conscience*, Cambridge MA 2011, s. 2.

Zdaniem Maclure i Taylora, tak szeroko – i w duchu Rawlsowskim – rozumiany sekularyzm, „[o]piera się na dwóch głównych zasadach, mianowicie równości szacunku i wolności sumienia, oraz na dwóch sposobach działania, które czynią realizację tych zasad możliwą, to znaczy na rozdziale kościoła i państwa oraz neutralności państwa wobec religii”¹².

Sam Taylor formułuje jednak poważne wątpliwości co do terminu sekularyzm i jego rozumienia w nowoczesnej kulturze, czy może raczej współczesnego przekonania o jego pryncypialności. W ważnym eseju o znamienym tytule *Dlaczego potrzebujemy radykalnej redefinicji sekularyzmu* zauważa, że sekularyzm jest modelem politycznym, którego celem jest realizacja trzech bądź czterech dóbr społecznych, redukowanych do triady francuskiego oświecenia: wolności, równości i braterstwa. Pierwszej odpowiada wolność (praktykowania) religii, drugiej – równość wyznawców różnych religii, trzeciej – przekonanie, że głos różnych „duchowych rodzin” winien być równo słyszany i uwzględniany w procesie wyznaczania kształtu społeczeństw, co wiąże się z zapewnieniem warunków harmonijnej koegzystencji wyznawców różnych religii¹³.

To ogólne rozumienie sekularyzmu, nawet jeśli nieco naciągane w swojej dwuznacznej analogii do Rewolucji Francuskiej, natrafia jednak na trudności na tyle poważne, że Taylor rozważa – utopijnie, jak sam przyznaje – stworzenie nowego terminu, „mniej związanego z konkretną cywilizacyjną trajektorią”¹⁴. Ma bowiem pojęcie sekularyzmu długą i dwuznaczną historię filozoficzną, którą można odtworzyć, ale której nie można przywrócić. Wymazanie historii i treści zawartych w pojęciu sekularyzmu jest niemożliwe, w przeciwnym razie moglibyśmy bowiem pomyśleć sobie powrót do jego pierwotnego znaczenia. Skazani więc jesteśmy na pracę z pojęciem, którego kulturowe i historyczne znaczenie, przemielone w trybach reformacji i Oświecenia, zakłada nie tyle binarność porządków, ile zdecydowany prymat tego, co realne (świeckie), nad tym, co urojone (religijne):

A zatem historia terminu »świecki« na Zachodzie jest złożona i wieloznaczna. Najpierw jest on jednym z terminów w parze, która rozróżnia dwa wymiary egzystencji, utożsamiając je z konkretnym typem czasu, który jest istotny dla każdego z tych wymiarów. Ale od samego początku tej wyraźnej dystynkcji między tym, co immanentne i tym, co transcen-

¹² Tamże, s. 20.

¹³ Ch. Taylor, *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism* [w:] J. Butler et al., *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York 2011, s. 34–35.

¹⁴ Ch. Taylor, *Western Secularity* [w:] *Rethinking Secularism*, red. C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. VanAntwerpen, Oxford 2011, s. 36.

dentne, rozwija się inna para, w której »to, co świeckie' odnosi się bezpośrednio do sfery samowystarczalnej, immanentnej i jest przeciwstawione temu, co odnosi się do dziedziny transcendentnej (często utożsamianej z »religijną«). Ta opozycja ulega dalej kolejnym przekształceniom, poprzez zaprzeczenie poziomu transcendentnego, i tworzy kolejną parę, w której jeden termin odnosi się do tego, co rzeczywiste (»świecki«), a drugi do tego, co jest tylko wymyślone (»religijny«); lub też gdzie »świecki« odnosi się do instytucji, których rzeczywiście potrzebujemy, aby żyć na »tym świecie«, a »religijny« lub »eklezyjalny« do opcjonalnych dodatków, które często przeszkadzają w biegu życia na tym świecie¹⁵.

Ów prymat tego, co świeckie, czyli skuteczne zawłaszczenie rzeczywistości przez świecki rozum, natrafia jednak na dużą liczbę problemów, podobnie jak próby filozoficznej konceptualizacji samego pojęcia sekularyzmu.

Po pierwsze, współczesna kultura filozoficzna skłania się, w przeciwieństwie do myśli religijnej, do tezy, że nie istnieją uniwersalne probiezry etyczne, z czego wynika, że nie istnieją także pozaczasowe zasady organizacji politycznej, które mogłyby zapewnić funkcjonowanie państwa wg modelu naszkicowanego przez Taylora¹⁶. Zachodni dyskurs publiczny zakłada wprawdzie fundamentalny charakter oświeceniowej triady, praw człowieka i obywatela, czy racjonalnej drogi poznawania rzeczywistości, w istocie są one jednak lokalnymi, choć rozpowszechnionymi, wartościami konkretnej kultury, więc konstruowane na ich podstawie modele organizacji politycznej nie mają uniwersalnej epistemologicznej legitymacji. Nie istnieją uniwersalne pozaczasowe reguły polityczne, nawet jeśli poszczególne projekty realizowane środkami politycznymi zdradzają uniwersalistyczne ambicje (jak właśnie projekt zachodniej liberalnej demokracji). Namysł nad istotą sekularyzmu wymaga więc ostatecznie wyzbycia się charakteryzującej filozofię hipokryzji: humanistyczne założenia Oświecenia, na podstawie których modelowane są zachodnie świeckie demokracje, są w najlepszym razie protezami, uwarunkowanymi historycznie ideami regulatywnymi, a nie absolutnymi i nienaruszalnymi podstawami rzeczywistości kulturowej.

Wobec braku uniwersalnych probiezry jesteśmy skazani na mniej lub bardziej lokalne, tymczasowe rozwiązania polityczne. Opierają się one zawsze albo na kompromisie (konsensus), albo na narzuceniu woli (pre-

¹⁵ Tamże, s. 34.

¹⁶ Ch. Taylor, *Why We Need...*, dz. cyt., s. 35.

moc). Te etnocentryczne¹⁷ założenia uprzytamniają, że sekularyzmy będą zawsze projektami ideologicznymi, projektami konkretnych przekształceń w obrębie tego, co prywatne, tego, co publiczne oraz tego, co polityczne.

Wynika z tego, że racjonalny ideał świeckiej polityki jest podatny na negocjacje. Niesie to z sobą niebezpieczeństwo (wrażliwość na ataki fundamentalistów), ale i szansę (otwarcie na inne sposoby życia). Trzeba przy tym pamiętać, że ideały oświecenia formujące – przynajmniej powierzchownie – kształt nowożytnej zachodniej sfery publicznej są ideałami filozoficznymi. Niezależnie od ich egalitarnego potencjału, mają one elitarne, a nie ludowe źródło. Ich konfrontacja z rozproszonymi w wielokulturowej rzeczywistości „wolami ludu” może przebiegać wielotorowo, a jej rezultat nigdy nie jest zagwarantowany. Stanowi to poważne wyzwanie dla instytucji regulujących życie polityczne państw Zachodu. Konieczność każdorazowego rozstrzygnięcia konfliktów i usuwania tarć na linii państwo/organizacje religijne wymaga uwzględnienia pojęciowej dwuznaczności terminu sekularyzacja jako działania instytucjonalnego. I tak, zdaniem Taylora, rozpada się ono na dwa różne elementy, da się bowiem w nim wyróżnić „sekularyzację polityczną” (*laïcization*) i „sekularyzację społeczną” (*secularization*)¹⁸. Ta pierwsza oznacza uniezależnianie się państwa od religii, ta druga – erozję wpływu religii na życie członków wspólnoty. Taylor i Maclure sądzą, że państwo powinno wspierać pierwszą i wystrzegać się drugiej, tymczasem jakiegokolwiek działanie w duchu pierwszej jest – nawet jeśli nie wprost – zawsze działaniem w myśl drugiej. Popularność religii potwierdzana jest przez jej mniej lub bardziej sformalizowany i instytucjonalizowany mariaż z tronem. Rozpad tego związku sprzyja zatem siłom społecznej sekularyzacji.

Kolejny problem wynika z niepełności klasycznej definicji sekularyzmu jako oddzielenia państwa od religii. Jest ona zbyt redukcyjna w tym sensie, że ustanawia jako osiową dla praktyki politycznej binarną opozycję tego, co świeckie i tego, co religijne. Tymczasem ideał czystej separacji nie może być osiągnięty i to nie dlatego nawet, że releguje duchowość człowieka poza obszar sfery politycznej, jak twierdzi np. Wayne

¹⁷ Przy czym terminu etnocentryzm używam w sensie neutralnym, na oznaczenie stanowiska głoszącego nieuchronnie lokalny charakter wszystkich przekonań moralnych i religijnych, nie zaś jako – silnie nacechowanego normatywnie – synonimu europocentrycznego imperializmu kulturowego, który może, ale nie musi wynikać z przyjętego przeze mnie znaczenia terminu.

¹⁸ J. Maclure, Ch. Taylor, dz. cyt., s. 15.

Hudson¹⁹, ale przede wszystkim dlatego, że w dobie wielokulturowości, która z konieczności jest zarazem dołą pluralizmu religijnego, najważniejsza relacja nie zachodzi między państwem a główną religią²⁰, ale między różnymi religiami. Historia konfliktów i prześladowań religijnych jest historią przede wszystkim walk między religiami, a nie między państwem a religiami²¹. W pluralizmie religijnym tkwi zatem zapalny potencjał, którego neutralizacja wymaga aktywnej polityki. W tej sytuacji oczekuje się od instytucji państwa, że będą przyjmować na siebie rolę arbitra, sądzę zatem, że fundamentalna zasada sekularyzmu mówiąca o neutralności światopoglądowej musi zostać zawieszona, a przynajmniej podporządkowana. Jakiegokolwiek decyzje podejmowane w podobnych sytuacjach będą musiały odwoływać się do konkretnej koncepcji sprawiedliwości, która w związku z tym musi być uprzednia wobec zasady neutralności. Najbliższe mi światopoglądowo rozwiązanie promowałoby ochronę *słabszych* religijnych czy filozoficznych sposobów życia, choć oczywiście samo pojęcie „słabości” powinno się stać przedmiotem oddzielnej dyskusji.

Kolejną trudnością w wypreparowaniu zamkniętego znaczeniowo pojęcia sekularyzmu jest to, że sekularyzm *de iure* prawie nigdy nie implikuje sekularyzmu *de facto*. Stany Zjednoczone, mimo tego, że źródła ich państwowości mają charakter *stricte* sekularny (w Taylorowskim rozumieniu sekularyzmu jako neutralności) są państwem, w którym najważniejsze decyzje polityczne, niepozostające bez wpływu na sytuację reszty świata, zapadają nierzadko w kontekście, który śmiało można nazwać religijnym. Wynika to, jak sądzę, z nierealistycznego roszczenia sekularyzmu jako takiego: oczekiwania, że ci, którzy podejmują kluczowe dla społeczeństwa decyzje, nie będą się kierować pobudkami religijnymi. Zakłada się tu radykalny podział na sferę prywatną i publiczną i wskazuje na odrębne reguły nimi rządzące. Trudno jednak sobie wyobrazić, aby taki model rzeczywiście działał w praktyce: oczekiwanie sekularnej elastyczności od osób religijnych jest zdecydowanie na wyrost.

Roszczenie to, zgłaszane tak przez radykalnych sekularystów (nowi ateści), jak i postsekularystów (Habermas), polegające na oddzieleniu

¹⁹ Zob. W. Hudson, *Towards Post-Secular Enlightenment* [w:] *Secularisations and Their Debates*, red. M. Sharpe, D. Nickelson, Dordrecht 2012.

²⁰ Nawet w swojej klasycznej, amerykańskiej postaci, mimo ważnych i wciąż przywoływanych słów Thomasa Jeffersona, sekularyzm nie służył faktycznemu oddzieleniu państwa od religii, ale zakonserwowaniu uprzywilejowanej pozycji kościołów chrześcijańskich, głównie protestanckich, zob. Ch. Taylor, *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*, s. 37-39.

²¹ Zob. P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*, Warszawa 2013.

rozumu świeckiego od rozumu religijnego w sferze publicznej wydaje się jednak konieczne, choćby jako idea regulatywna. Taylor twierdzi, że w wielokulturowej nowoczesności Zachodu religia jest jednym z wielu przypadków, które musimy brać pod uwagę konstruując i rekonstruując płynny konsensus rozległych doktryn (Rawls) czy tocząc konwersację ludzkości (Rorty). W tym sensie, nie istnieje różnica między utylityzmem, kantyzmem a katolicyzmem. Nie wszystkie podzielane są przez całe społeczeństwo. Dlaczego zatem uprzywilejowywać jedno, relegując inne w sferę prywatnego doświadczenia? Taylor utrzymuje, że relegacja „rozumu religijnego” poza sferę publiczną nie ma uzasadnienia filozoficznego, otwarcie krytykując założenie podzielane przez Rawlsa, Rorty’ego i Habermasa, że język polityki musi być zrozumiały dla wszystkich i dlatego nie może być on językiem religijnym. Kwestionując sam epistemiczny rozdźwięk między tym, co wyrażalne w języku świeckiego rozumy a prawdą religijnego doświadczenia zauważa, że przyjmując taką perspektywę należałoby także stwierdzić, że racjonalistyczny język kantyzmu czy utylityzmu również nie spełnia warunków powszechnej zrozumiałości i zgody na osiągnięte w jego obszarze konkluzje – można być osobą całkowicie racjonalną i nie podzielać konkluzji Kanta czy Benthamy dotyczących moralności²². Ale, jak słusznie zauważa Habermas, powód dyskryminacji racji religijnych w sferze politycznej istnieje. Oczywiście, w trywialnym sensie, jest tylko jeden rozum, i „pracuje” on zarówno w myśli religijnej, jak i w świeckiej filozofii²³. Rozum, czy może raczej dyskurs religijny odwołuje się jednak do innego rodzaju uzasadnień, niepodzielanych przez, ale i niezrozumiałych dla wszystkich członków wspólnoty. Stanowi to zasadniczy powód, dla którego świeckie demokracje mają się opierać raczej na rozumie świeckim, który egzemplifikują utylityzm czy kantyzm, czyli, inaczej mówiąc, świecka filozofia, niż na rozumie religijnym. Oznacza to po prostu, że *ratio* filozoficzne, nawet jeśli nie jest uniwersalnie podzielane, może być *komunikowane* i *rozumiane* przez wszystkich racjonalnych członków wspólnoty. Warunek zgody, który stawia Taylor jest zbyt mocny. Warunek rozumienia, choć słabszy, jest wystarczający, a mimo to rozum religijny go nie spełnia.

Widać wyraźnie, że problem z sekularyzmem jest nie tylko polityczny, ale także normatywno-filozoficzny. Dodatkowo, zdaniem Taylora, wadliwy jest sam model funkcjonowania sekularyzmu na Zachodzie, opiera się bowiem na zafiksowaniu sztywnego rozumienia rozdziału państwa

²² Ch. Taylor, *Why We Need...*, dz. cyt., s. 54.

²³ J. Habermas, Ch. Taylor, *Dialogue* [w:] J. Butler et al, *The Power of Religion in the Public Sphere*, s. 61.

od religii. Jeśli sekularyzm rozumiemy w ten sposób, tj. jako wyższą zasadę polityczną, z której wypływają szczegółowe ustalenia dotyczące konkretnych religii i opcji światopoglądowych, to opacznie ujmujemy cel uprawiania polityki, sensem tej ostatniej nie jest bowiem zapewnianie autonomii władzy politycznej względem religii, ale realizowanie woli wspólnoty, którą ta władza reprezentuje. „Myślmy, że sekularyzm (czyli *laïcité*) dotyczy relacji państwa i religii, podczas gdy w rzeczywistości dotyczy on (prawidłowej) odpowiedzi demokratycznego państwa na różnorodność”²⁴. Jeśli błędnie przyjmujemy pierwsze znaczenie sekularyzmu (jako fetyszyzowanej formuły instytucjonalnej), pisze dalej Taylor, to wystarczy określić, jakie konkretne rozwiązania polityczne tę formułę spełniają „i nie ma potrzeby zastanawiać się nad problemem dalej”²⁵. Tymczasem, zdaniem Taylora, odwspółnotowe, a nie odinstytucjonalne rozumienie polityki jest warunkiem sensowności współczesnego sekularyzmu.

Jednakże, filozofia i praktyka polityczna w dobie wielokulturowości i globalizmu zasadniczo zmienia swój charakter, nie może się już bowiem odwoływać do powszechnej woli ludu, która znajduje ucieleśnienie w prawie suwerennego państwa narodowego. Zamiast tego, demokracja zakłada konsensus rozmaitych roszczeń w ogólnej formule demokratycznego państwa prawa zbudowanego na zasadach wolności, równości i praw człowieka. Tymczasem owe abstrakcyjne zasady stanowią w najlepszym wypadku jedynie część kolektywnej tożsamości „ludu”, która jest wymagana do tego, by mówić o nowoczesnym państwie demokratycznym²⁶. Na pozostałą część składają się, nie podzielane przez wszystkich członków wspólnoty, normatywne przekonania wynikające z tradycji, historii, religii, filozofii, języka itp. O ile wykazują one religijny charakter, a przy tym są sprzeczne z zasadami świeckiego państwa prawa, o tyle demokracja zakłada pomieszczone wewnątrz niej konflikt racji i norm; konflikt, którego nawet konsensualne rozwiązanie zawsze będzie polegało na zawłaszczeniu przez jedną stronę części terenu (ale nigdy całego terytorium) drugiej. Wymaga to od regulacji politycznych subtelności i elastyczności, aby nie naruszać i nie ograniczać wolności religijnej imigranckich mniejszości²⁷.

Większość powyższych rozważań dotyczyła sekularyzmu jako zasady politycznej²⁸, lecz warto cały czas mieć na uwadze, że znajduje on pod-

²⁴ Ch. Taylor, *Why We Need...*, dz. cyt., s. 36.

²⁵ Tamże, s. 40.

²⁶ Tamże, s. 44.

²⁷ Tamże, s. 48.

²⁸ Co jest zrozumiałe o tyle, o ile to zasady polityczne wywierają na rzeczywistość społeczną wpływ niepomiarnie większy niż zasady filozoficzne.

łże w sekularyzmie rozumianym szerzej, jako zestaw przekonań światopoglądowych czy filozoficznych, na które składać się mogą (razem lub w różnych konfiguracjach) przeświadczenia w rodzaju: tezy o prymacie i wystarczalności naukowego materializmu, tezy o relatywnym wobec człowieka, a nie świata charakterze wartości, tezy o nieistnieniu ponadczasowej i ponadczasowej rzeczywistości i tym podobne²⁹. Ma zatem sekularyzm podstawę filozoficzną i jest ona, w mniejszym lub większym stopniu, areligijna. Dla samego sekularyzmu wynikają stąd pewne napięcia, wspomniane wyżej, rzekomy świecki konsensus jest bowiem zbudowany przez społeczności, które są w większości religijne. Ten paradoks uzmysławia nam, jak wielkim i bezprecedensowym osiągnięciem był konsensus dotyczący świeckości sfery publicznej, ale zawiera w sobie zarazem złowróżbną sugestię potencjalnej kruchości nowoczesnej, świeckiej polityczności.

Nawet uwzględniając wszystkie te trudności, projekt Taylora jest ciekawą propozycją filozoficznego namysłu nad sekularyzmem, projektem, który sugeruje podjęcie na nowo, tym razem w postsekularnym duchu, idei liberalizmu politycznego Rawlsa. Nowa teoria polityczna, która mogłaby powstać na podstawie Taylorowskich sugestii musiałaby porzucić westernistyczny liberalizm (mimo wysiłków, nie udało się tego dokonać samemu Rawlsowi) i oświeceniowe rozumienie sekularyzmu jako sztywnego rozdziału państwa i kościoła. Musiałaby niejako stanąć w rozkroku: zarazem adaptować się do kulturowej różnorodności, jak i kontrolować ją, nie zapominając wszakże o jednej ze źródłowych przesłanek oświeceniowego sekularyzmu: zagrożeniu dla demokratycznego konsensusu generowanemu przez radykalne frakcje religijne. O tym bowiem zdaje się nie pamiętać Taylor: słusznie biorąc w obronę wolność umiarkowanych religijnie, nie dość wiele uwagi poświęca religijnemu ekstremizmowi, który leży u podłoża wszystkich niemal religii i jest, jak słusznie pokazują nowi ateści, niekompatybilny z zachodnim porządkiem demokratycznym, korzystając zarazem z kontekstu, który swoimi roszczeniami do wolności religijnej zapewniają umiarkowane wspólnoty wiernych.

Są zatem geograficznie, ideologicznie i politycznie różne sekularyzmy, wyznaczone na styku roszczeń rozmaitych sił i grup interesu. Sytuacja, w której zamiast, Habermasem, mówić o quasi-transcendentalnych nowych warunkach religijności, mówimy o lokalnych i zmiennych warunkach świeckości jest z filozoficznego punktu widzenia niezwykle

²⁹ C. Calhoun, *Secularism, Citizenship, and the Public Sphere* [w:] *Rethinking Secularism*, red. C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. VanAntwerpen, s. 75.

ciekawa, bowiem domaga się nowej, pluralistycznej i etnocentrycznej teorii sekularyzmu.

Zamiast zakończenia: niemożliwość teorii

Etnocentryczne rozumienie sekularyzmu (i postsekularyzmu) stanowi wyzwanie dla filozofii, zwłaszcza dla filozofii kultury i filozofii politycznej, w mniejszym stopniu dla filozofii religii. Jak pisze Creston Davis, „teologia dokonuje rekonfiguracji faktycznego stanu całościowo pojmowanej humanistyki”³⁰. Nawet jeśli w słowach tych jest sporo przesady, to naruszając oświeceniowy konsensus dotyczący *dogłębnie* świeckiego kształtu nowoczesności, postsekularyzm każe filozofii jeszcze raz przemyśleć świeckie elementy jej podstaw. Wyraża się to w konieczności powrotu do namysłu etycznego i politycznego. Zainteresowanie postsekularyzmu etyką, zwłaszcza etyką miłości, wymusza ponowną analizę etycznych podstaw sekularności, których najczęściej dopatrywano się do tej pory w różnych formach utylitaryzmu bądź deontologicznego racjonalizmu. Analiza ta może dokonać się tylko w obrębie filozofii, choć udział w niej wziąć muszą przedstawiciele innych nauk humanistycznych i społecznych.

Filozofia ma bowiem być nauką ugruntowującą, badającą podstawy konkretnych przekształceń i praktyk w obrębie kultury. Niemożliwość stworzenia ogólnego pojęcia sekularyzmu (poza najbardziej ogólnym, przytoczonym powyżej)³¹ i odnoszenie go – każdorazowo – do konkretnej rzeczywistości religijno-społeczno-politycznej utrudnia, by nie rzec uniemożliwia, stworzenie sensownej kategoryzacji. Tam, gdzie filozofia jest bezradna, sprawy bierze w swoje ręce praktyka polityczna. Dzieje się tak, jak widzieliśmy, ponieważ pojęcie sekularyzmu, podobnie jak jego praktyka, uwikłane jest w wiele rywalizujących ze sobą lokalnych dyskursów i relacji sił.

Jak sądzę, konceptualnie spójny jest jedynie wymóg sekularyzmu radykalnego, tj. dotyczącego wszystkich trzech sfer: prywatnej, publicznej i politycznej. Ceną, jaką należałoby zapłacić za ową światopoglądową spójność byłaby jednak polityczna przemoc, wymagana przy usuwaniu rezyduów religijności z życia jednostek i grup społecznych. Niemniej jednak radykalny sekularyzm, proponowany przez autorów z kręgu tzw. nowego ateizmu, jest światopoglądem spójnym i racjonalnym. Odwołu-

³⁰ C. Davis, *Wielka Sobota czy Niedziela zmartwychwstania? Przygotowując debatę, której nikt się nie spodziewał* [w:] *Drzewo poznania...*, dz. cyt., s. 171.

³¹ Nawet ono może budzić uzasadnione wątpliwości, bowiem w praktyce politycznej rzeczywistość neutralność jest nieosiągalnym ideałem.

je się do określonej wizji człowieka (jako istoty zasadniczo racjonalnej), historii (jako postępu tejże racjonalności) i nauki (jako racjonalnej procedury epistemicznej). Problemem tego stanowiska jest oczywiście nieposzanowanie wolności religijnej, a tym samym naruszanie potocznych intuicji dotyczących sprawiedliwości³². Będąc otwarcie antyreligijny i *de facto* domagając się unieważnienia zasady wolności religijnej, wymusza zatem regresywną – w kategoriach postsekularystów – rekonfigurację rozumienia świeckości.

Lokalne konteksty są zbyt mnogie i zróżnicowane, aby zbudować na ich podstawie jednorodne i możliwe do zastosowania we wszystkich sytuacjach pojęcie sekularyzmu³³. Moja propozycja redefinicji Taylorowskiego rozumienia świeckości, polegająca na odniesieniu się do bardziej fundamentalnego niż zasada neutralności pojęcia sprawiedliwości (każąca ingerować państwu w życie religijne zawsze wtedy, gdy któraś z grup religijnych lub światopoglądowych poddawana jest *niesprawiedliwej* presji przez inną) popada w te same pułapki etnocentryzmu, co pojęcie sekularyzmu jako neutralności światopoglądowej państwa i z racji swojej ogólności może być jedynie polityczną ideą regulatywną. Mówienie o pozaempirycznych, filozoficznych warunkach czegokolwiek wymaga porzucenia perspektywy etnocentrycznej, co można osiągnąć na dwa sposoby: uniwersalizując własne etnocentryczne roszczenia (czyli popadając w kulturowy imperializm), albo ignorując geograficzne, kulturowe i historyczne uwarunkowania naszych przekonań (filozoficznych i innych) i poszukując fundujących absolutów normatywnych i politycznych. To drugie rozwiązanie ma jednak więcej wspólnego z magicznym myśleniem religijnym niż z istotą demokracji.

Kłopoty z filozoficzną konceptualizacją sekularyzmu są oczywiście rewersem trudności z konceptualizacją postsekularyzmu: wielorakość konkretnych rozstrzygnięć polityki sekularnej jest determinowana przez wielorakość publicznego uczestnictwa w kultach religijnych, ale także redefiniuje samo pojęcie religijnej duchowości, sytuując ją po stronie – najczęściej – prywatnych bądź grupowych zainteresowań (podobnych w istocie do zainteresowania muzyką alternatywną czy astrologią), a nie

³² Jak pisałem wcześniej, teoria i praktyka sekularyzmu muszą być legitymowane przez konsensualnie przyjętą koncepcję sprawiedliwości.

³³ Co nie oznacza, że próby takie nie powstają. Sam Taylor zdaje się tworzyć prolegomena do takiej teorii. Inną jej wersję proponuje Wayne Hudson, który proponuje wprowadzenie terminu „postsekularne Oświecenie”, uwzględniającego „postreligię” jako element współtworzący instytucjonalne funkcjonowanie społeczności na wielu poziomach, zob. W. Hudson, *Towards Post-Secular Enlightenment*.

po stronie publicznych i instytucjonalnych realizacji religijnych stanów przekonaniowych.

Nie wydaje się zatem, by można było utworzyć wyczerpującą teorię sekularyzmu, mimo że, jak zaznaczyłem, u podstaw sekularnej organizacji porządku politycznego leżą przekonania o zasadniczo filozoficznym charakterze. Prolegomena do takiej teorii, zaproponowane przez Taylora, nigdy nie zmienią swojego statusu – zawsze będą wstępną genealogią mniej lub bardziej lokalnych sensów i znaczeń istotnych dla danej kultury. Przystanie na tezę postsekularną w mocnym sensie („sekularyzm jako epoka już się zakończył”) stawia nas przed arcytrudną alternatywą: albo będziemy bronić sekularyzmu jako cywilizacyjnego osiągnięcia, licząc się z tym, że nieuchronnie ograniczamy tym samym wolność religijną grup wyznawców, albo porzucimy sekularny porządek polityczny, próbując wypracować taki model, który w procesie praktyki politycznej uwzględnił będzie religijne preferencje rozmaitych grup obywateli. Problemem pierwszej drogi jest jej niesprawiedliwość, problem drugiej – potencjalne zagrożenie generowane przez dogmatyczne i zamknięte na dialog instytucje i praktyki religijne.

Można się zastanawiać, czy proponowane przez Taylora odwrócenie kierunku myślenia w ramach polityki sekularnej (od potrzeb i roszczeń grup, także religijnych, do urzędów instytucjonalnych, a nie odwrotnie) da się przeprowadzić w obrębie demokratycznych polityki i prawa. Pomijając już wątpliwą kwestię dopuszczenia uzasadnień i wartości religijnych w dyskursie publicznym, a zwłaszcza w państwowym prawodawstwie, implikuje ono dużą elastyczność władzy, większą jeszcze, jeśli uwzględnimy dynamiczny charakter zmian demograficznych we współczesnych demokracjach. Należy też pamiętać o tym, że roszczenia grup religijnych mają z reguły charakter wykluczający, stanowiąc odbicie stosunku większości obywateli do Innego. Sprawiedliwe, demokratyczne prawodawstwo nie może tego ignorować tworząc instytucjonalne regulacje w odpowiedzi na zapotrzebowanie rozmaitych, często rywalizujących ze sobą grup religijnych. Jak pisałem, radykalnie świeckie podejście całkowicie usuwa tę trudność, jest jednak niesprawiedliwe i w dobie religijnego pluralizmu niewykonalne. Dynamika, elastyczność, ale i subtelność politycznego podejścia do roszczeń, praw, przywilejów i obowiązków religijnych jest być może najbezpieczniejszą próbą obejścia problematycznej alternatywy, w której wybór ogranicza się do agresywnego sekularyzmu lub złowieszczej teokracji.

Bibliografia

1. Butler J., *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York 2011.
2. Calhoun C., Juergensmeyer M., VanAntwerpen J., *Rethinking Secularism*, Oxford 2011.
3. *Drzewo poznania*, red. Bogalecki P., Mitek-Dziemba A., Katowice 2012.
4. Habermas J., *The Future of Human Nature*, Cambridge 2003.
5. Maclure J., Taylor Ch., *Secularism and the Freedom of Conscience*, Cambridge, MA 2011.
6. *Secularisations and Their Debates*, red. Sharpe M., Nickelson D., Dordrecht 2012.
7. Sloterdijk P., *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*, Warszawa 2013.
8. Smith G., *A Short History of Secularism*, London 2008.
9. Taylor Ch., *A Secular Age*, Cambridge 2007.

Abstract

The paper analyses Charles Taylor's reconstruction of the concept of secularism. In modern political and philosophical culture the term postsecularism – which is roughly synonymous with Taylor's term secularism – is ambiguous, but almost every author agrees that it has to do with the new conditions of religious beliefs in secular political environments. After mentioning these differences in understanding the term, I present Taylor's redefinition of the concept of political secularism. The need of this redefinition mostly rises out of the fact, that modern liberal democracies are more and more multicultural and thus rely on consensus of diverse world-views rather than on the fetish of the abstract political principle. The new philosophical conception of secularism, if at all possible, must take this cultural and thus religious diversity into account.

Ryszard Adam Podgórski
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Osoba ludzka w personalistycznej myśli Karola Wojtyły

słowa kluczowe: osoba, uczestnictwo, czyn etyczny, aksjologia, wolność

Wstęp

Personalizm jako system filozoficzny ukierunkowany na człowieka swoje odzwierciedlenie znajduje w starożytności. Dotyczy to antycznych filozofów greckich np. Heraklita (540-480 p.n.e.), Anaksagorasa (500-430 p.n.e.), Protagorasa (490-420 p.n.e.), Sokratesa (469-399 p.n.e.), Platona (427-347 p.n.e.) i Arystotelesa (384-322 p.n.e.). Zbudowali oni fundament antropologiczny w celu wyjaśnienia, kim jest człowiek.

Myśl personalistyczną odnajdujemy w średniowiecznej twórczości Augustyna (354-430), w filozofii Awicenny (980-1037). Szczególne znaczenie miała chrześcijańska filozofia osoby w ujęciu św. Tomasza z Akwinu (1225-1274). W myśli nowożytnej Kartezjusz (1596-1650) uznał, że człowiek jest w swej istocie myślą, intelektem i rozumem. Znajduje on swój wyraz w fenomenie ludzkiej świadomości człowieka¹. Immanuel Kant (1724-1804) wskazując na imperatyw moralny odkrył w ludzkiej naturze nakaz czynienia dobra i doszedł do uznania zasady personalistycznej, przez którą człowiek powinien być traktowany jako cel sam w sobie.

W Niemczech Friedrich Daniel Schleiermacher (1768-1834) użył jako pierwszy pojęcia personalizmu w *Dysputach* (1779). Podważając panteizm Johanna Herdera stanął w obronie Boga Osobowego. Charles Renouvier (1815-1903) opublikował w 1903 r. w Paryżu dysertację zatytułowaną *Personalizm*². Personalizm francuski charakteryzuje się dorobkiem naukowym Henriego Bergsona (1859-1941), Mauricego Blondela (1861-1949), Emmanuela Mouniera (1905-1950) i Pierra Teilharda de Chardina (1881-1955). Zdaniem Krzysztofa Guzowskiego największy wpływ na rozwój personalizmu europejskiego miał francuski filozof Emmanuel Mounier³. To wokół tego filozofa ukształtował się ruch intelektualny,

¹ Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Kraków 1958, t.1, s. 34.

² Zob. Ch. B. Renouvier, *Personalizm*, Lublin 1999.

³ K. Guzowski, *Personalizm polski na tle personalizmu europejskiego* [w:] *Personalizm polski*, red. M. Rusecki, Lublin 2008, s. 445.

nazywany ruchem *Esprit* lub filozofią ducha. Mounier chciał pogodzić personalizm indywidualistyczny z egzystencjalizmem i marksizmem oraz próbował ująć filozofię chrześcijańską i teologię katolicką jako pozytywną teorię i prakseologię przemian społecznych. Założone przez niego pismo "Esprit" zgromadziło wiele wybitnych postaci, jak: Jean Lacroix (1900-1986), Jean M. Domenach (1922-1997), Henri Irénée Marrou (1904-1977), Albert Béguin (1901-1957)⁴.

Należy odnotować również niemiecką myśl personalistyczną i takich przedstawicieli jak: Rudolf Herman Lotze (1817-1881), William Stern (1871-1938) i Max Scheler (1874-1928).

W Polsce personalizm jako kierunek i sposób myślenia rozwinął się twórczo w lubelskiej szkole filozoficznej, skupiającej środowisko Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Nieoceniony wkład w polski personalizm włożyli: Wincenty Granat (1900-1979)⁵, Karol Wojtyła (1920-2005)⁶, Czesław Bartnik (ur. 1929)⁷. Obecnie personalizm polski jest twórczo rozwijany przez uczniów Karola Wojtyły: Tadeusza Stycznia, Andrzeja Szostka i Tadeusza Ślipko. Niezależnie od personalizmu Wojtyły rozwinął się personalizm tomistyczny Mieczysława A. Krąpca, kontynuowany m.in. przez Mieczysława Gogacza, Zofię Zdybicką, Władysława Stróżewskiego. Twórczo kontynuują personalizm poprzez syntezę myśli chrześcijańskiej Stanisław Kowalczyk, Bogumił Gacka, Ignacy Dec, Krzysztof Guzowski i inni⁸.

W Polsce obecnie znajdują się dwie katedry personalistyczne. Jedna na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, której dyrektorem jest ks. prof. K. Guzowski, a druga na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, której przewodzi ks. prof. B. Gacka. Ks. prof. Gacka redaguje i wydaje półrocznik „Personalizm” natomiast ks. prof. Guzowski redaguje „Kolekcję personalizmu chrześcijańskiego”⁹.

⁴ K. Guzowski, *Personalizm*, dz. cyt., s. 448.

⁵ W. Granat napisał następujące dysertacje: W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961; *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.

⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969; *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Lublin 2001; *Elementarz etyczny*, Lublin 1983; *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986.

⁷ Cz. Bartnik jest autorem: *Personalizm*, Lublin 1995; *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin 1994; *Historia ludzka i Chrystus*, Katowice 1987; *Teilhardowska wizja dziejów*, Lublin 1975.

⁸ Wincenty Granat w swojej monografii *Personalizm chrześcijański* mówi o personalizmie metafizycznym (William Stern), personalizmie etycznym (Nicolai Hartmann), personalizmie moralno-społecznym (Emmanuel Mounier), personalizmie religijnym (Max Scheler, Romano Guardini, Dietrich von Bonhoeffer), personalizmie filozoficznym (William Stern, Martin Buber, Gabriel Marcel), personalizmie teologicznym (Karl Rahner, Jean Mouroux). Zob. W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, Poznań 1985, s. 76.

⁹ W refleksji nad współczesnym personalizmem zauważa się, że nie jest to kierunek jednorodny, ale obejmuje różne nurty: tomistyczny, aksjologiczny, egzystencjalny,

Osoba w filozofii personalistycznej

Personalizm wychodzi w swoich rozważaniach od fenomenu osoby. O wszystkim w filozofii personalistycznej decyduje jej rozumienie. Oczywiście, zachodzi tu sprzężenie zwrotne: rozumienie osoby wpływa na opis rzeczywistości, a z kolei rozumienie rzeczywistości wpływa na opis osoby. Ale można – i należy – mówić osobno o rozumieniu samej osoby – chociaż w swej głębi stanowi ona misterium nie do ujęcia¹⁰.

Pojęcie „osoba” (gr. πρόσωπον, łac. *persona*) przyjmowało w dziejach myśli europejskiej rozmaite znaczenia, uwarunkowane zazwyczaj rozwojem koncepcji człowieka. Z punktu widzenia klasycznej metafizyki „osoba” jest trwałą jednostkową substancją obdarzoną (naturą duchową), wolną, zdolną do intelektualnego poznania rzeczywistości, wyboru określonych wartości moralnych i zdolną do miłości¹¹.

W aspekcie społecznym osoba jest podmiotem praw i obowiązków regulowanych kodeksami prawnymi. Jeżeli popatrzymy na rozwój różnych koncepcji filozoficznych dotyczących osoby to możemy powiedzieć, że naturalistyczne szkoły przedsokratyczne wypracowały ideę absolutnej i rozumnej siły leżącej u podstaw rzeczywistości świata fizycznego określając ją nawet terminem „boskiej”. Badając łaciński źródłosłów *persona*, docieramy do greckiego *prosopon* oznaczającego maskę aktorów w starożytnej Grecji, zaś w dobie hellenistycznej także oblicze, spojrzenie, wyraz twarzy. W każdym razie należy stwierdzić, że łacińskiego *persona* pierwotnie używali ojcowie Kościoła. Odwoływało się ono do greckiego *prosopon* i odpowiadało w przybliżeniu *phersu* co oznacza postać, oblicze, ekspresji pochodzi od greckiego *hypostasis* (podłoże, substrat)¹².

W nowym ściśle filozoficznym znaczeniu pojęcie *persona* wyraził Boecjusz na przełomie V i VI wieku. Od niego scholastycy przypisywali osobie cechy konstytutywne: rozumność, niepodzielność, samoistność, nie-

społeczno-ekonomiczny. W przestrzeni personalizmu możemy mówić za Stanisławem Kowalczykiem o następujących typach personalizmów: augustyńskim (J. Hessen, F.M. Siacca, F. Sawicki); tomistycznym (J. Maritain, C. Fabro), fenomenologiczno-aksjologicznym (M. Scheler, L. Lavelle, R. Guardini), egzystencjalnym (G. Marcel, K. Jaspers, M. Buber, N. Bierdiajew); socjologicznym (E. Mounier, J. Lacroix); teologicznym (K. Rahner, E. Schillebeeckx.). Polski personalizm zdaniem St. Kowalczyka reprezentują: K. Wojtyła/Jan Paweł II, W. Granat, St. Kowalczyk, T. Terlecki, S. Swieżawski, M.A. Krąpiec, Cz. Bartnik. Zob. St. Kowalczyk, *Personalizm-postawy, idee, konsekwencje*, Lublin 2012, s. 24.

¹⁰ Zob. Cz.St. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2013, s. 167.

¹¹ Zob. M. Bardel, T. Gadacz, *Osoba [w:] Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 783-800.

¹² Zob. tamże.

udzielność. W znaczeniu przyjętym przez św. Tomasza z Akwinu osoba stanowi nieudzielalną egzystencję o naturze rozumnej, istniejącą sama przez się stosownie do jedynego w swym rodzaju rozumnego sposobu istnienia. Jej istnienie jest niekomunikowalne – pisze św. Tomasz – ona sama jest czymś niewyraźnym względem innego podmiotu, czymś całkowicie zamkniętym w sobie i istniejącym przez siebie. Według Tomaszowej myśli „osobie” przynależą trzy składniki: byt indywidualny, rozumność i samoistność¹³.

Wraz z epoką nowożytną pojęcie „osoby” uległo gwałtownej internalizacji. Nowy podmiotowy paradygmat w filozofii zapoczątkowany w dziełach Kartezjusza skoncentrował uwagę badaczy na wewnętrznym wymiarze istoty ludzkiej. Pojęcie „osoba” ustąpiło miejsca pojęciu „ja”, a kategoria „ja” odnosi się do duchowo-rozumnej części istoty ludzkiej, przypisując jej istotną własność przez tożsamość i samoświadomość¹⁴.

Słynna definicja Johna Locke’a głosi, iż „osoba” to istota myśląca i inteligentna, obdarzona rozumem i zdolnością refleksji, istota która może ujmować siebie myślą jako samą siebie, tzn.: jako tę samą w różnych czasach i miejscach rzecz myślącą¹⁵.

Istnieją zastrzeżenia co do tej definicji, ponieważ brakuje w niej cielesności i materialnej sfery człowieka, a Locke odróżnił osobę pojętą jako rozumne „ja” od człowieka, którego określa się przede wszystkim przez kształt i własności fizyczne¹⁶. Można więc powiedzieć, że o ile XVII – wieczny empiryzm Locke’a zachował jeszcze tradycyjne substancjalne rozumienie osoby, to o tyle Dawid Hume odszedł już od tej koncepcji angażując swoją filozofię osoby do wiązki wrażeń. W filozofii Gottfrida W. Leibniza osoba zyskała znaczenie moralne, natomiast Kantowska filozofia świadomości numerycznej skierowała ewolucję pojęcia osoby w stronę problematyki prawno-społecznej, otwierając dla niej horyzont wolności i odpowiedzialności. Kant określił osobę jako cel sam w sobie, a więc taki przedmiot namysłu moralnego, którego wartości nie można oceniać z uwagi na jego przydatność jako środka do celu. Jednak osobę należy traktować jako niepowtarzalną „wartość samą w sobie”. Zdolność etycznego wartościowania w człowieku, która decyduje o jego godności i autoteliczności, nazwał Kant osobowością, ale inną niż w filozoficznym znaczeniu¹⁷.

¹³ Zob. tamże.

¹⁴ Zob. tamże.

¹⁵ Zob. tamże.

¹⁶ Zob. tamże.

¹⁷ Zob. tamże.

Personalizm, który pojawił się w XX wieku, traktuje człowieka jako osobę otwartą na świat i Absolut. Na istnienie pierwszej i stwórczej osoby. Emmanuel Mounier, który rozwinął poglądy Renouvierra sformułował następujące zasady charakteryzujące osobę ludzką: jest ona strukturą psychofizyczną, egzystencją wcieloną, która transcendentuje naturę i jest otwarta na innych i świat dzięki komunikacji. Ma charakter dynamiczny, jest wolna, nieskazana na osobowe istnienie, może je przyjąć lub odrzucić. Wartością osoby ludzkiej „jest jej godność, jej prawa pochodzące z porządku rzeczy uświęconych, które noszą piętno ojca bytów.” J. Maritain nazywa osobę pełną „indywidualną substancją natury intelektualnej, rządzącą się własnymi czynami, samoprawną, autonomiczną we właściwym tego słowa znaczeniu”¹⁸.

Osoba ludzka w myśli Karola Wojtyły

Personalizm chrześcijański głosi indeterminację osoby ludzkiej w ramach porządku natury wraz z jednoczesnym uznaniem jej zależności wobec sfery ponadnaturalnej. Aspekt indeterministyczny w działaniu człowieka jako osoby znajduje szczególny wyraz w koncepcji przedstawionej przez Karola Wojtyłę, którą można interpretować w ten sposób, iż osoba wyraża się poprzez wolny i nieskrępowany czyn ludzki, poprzez realizowane w nim dobro, kształtuje ten wymiar człowieczeństwa, który określa się mianem osoby. W koncepcji Wojtyły „osoba” jest definiowana jako sprawca czynu, byt zdolny do samostanowienia, a więc do decydowania o sobie i panowania nad sobą samym. Człowiek jako osoba zdolny jest do uczestnictwa pojmowanego jako wchodzenie w relacje z drugą osobą, w której nienaruszony zostaje przywilej samostanowienia obydwóch członków relacji¹⁹.

Za podstawę swych rozważań Karol Wojtyła przyjął definicję osoby sformułowaną przez Boecjusza, który powiedział, że „osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej, (*persona est naturae rationis individua substantia*)²⁰. Metafizyka mówi, że byt substancjalny jako konkretna

¹⁸ Zob. tamże.

¹⁹ Zob. tamże.

²⁰ Zdaniem Cz. Bartnika, klasyczna definicja Boecjusza jest „nieporadna, jednostronna, zbyt obiektywistyczna”. Bartnik krytykuje definicję Boecjusza z pozycji personalizmu. Osoba jest częścią natury w ogóle, częścią całości rzeczywistości (*natura rerum*), tkwi w naturze jako jej fragment i dlatego rozplywa się i gubi w woluminie stworzenia. Boecjusz jego zdaniem nie rozumie, że osoba transcenduje naturę, dlatego był uważany za niechrześcijanina. Jednak osobę wyróżnia z całości słowo „indywidualna”, które mieści w sobie odrębność, niekomunikowalność, samoistość. Również słowo „rozumnej” wystarczająco podkreśla wyższość osoby ludzkiej nad całą

przyrodą nierozumną. Rzeczywiście, człowiek jako rzecz należy do całego porządku wszystkich rzeczy, lecz w swój specjalny sposób. Indywiduum dla Boecjusza to jakaś monada, niepartycypująca w całości świata, a nawet oddzielona od wszystkich innych substancji. „Boecjusz nie rozpracował relacji indywiduum do innych osób stworzonych i niestworzonych. Niemniej podkreślenie »indywidualności« otwierało drogę dla średniowiecza, które określi osobę jako absolutną osobność i szczególność (*singularitas*), jako bycie indywiduum dla siebie, izolowane wewnątrz od wszelkich innych bytów”. Ale jak Bartnik może pogodzić ten zarzut z zarzutem a), który jest diametralnie przeciwny? A więc czy osoba rozplywa się w całości, czy izoluje się od całości jako monada? Słowo „natury” podkreśla jedność wszystkich indywiduów tej samej przyrody. Średniowiecze nigdy nie rozumiało indywiduum i osoby jako czegoś odizolowanego, przeciwnie, podkreśla się zależność między siłą immanencji i siłą w zawieraniu relacji z innymi. „Natura rozumna” u Boecjusza zdaje się zakładać istnienie jakichś istot rozumnych nieosobowych, jakiejś duszy świata, logosu kosmicznego. Ale jest to niczym nieuzasadniona nadinterpretacja. Boecjusz rozumie „naturę rozumną” jako *substantia secunda*, istotę potencjalną, która może się aktualizować w poszczególnych osobach, ale nie istnieje sama w sobie jako jakaś idea platońska. „Rozum” oznacza raczej tylko czynność rozumowania, wnioskowania. Dusza i jej władze działają w najróżniejszy sposób, jednak istotnym aktem, odróżniającym Boga, anioła i człowieka od wszystkich innych istot, jest rozumowanie, rozum. Boecjusz nie umiał zharmonizować pojęć filozoficznych z teologicznymi, bo pisze „substancja”, a nie „supozyt”, nie rozwiązując tym problemu natury ludzkiej. „Dla Boecjusza osoba to indywidualny przypadek gatunku rozumnego, a więc człowieczeństwo ujednostkowione dzięki duszy jednostkowej (platonizm). [...] Oczywiście, takie rozumienie osoby z trudnością można odnosić, choćby w dalekiej analogii, do Trójcy Świętej, gdzie Natura nie jest ogólnością, ani gatunkiem, a Osoba nie jest »jednostką« czy »przypadkiem natury«”. [K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2011, s. 120-122.]

Określenie Boecjusza nie jest określeniem tej osoby, jaką w Bogu spotykamy. Ryszard od św. Wiktora (ok. 1110-1173) pisze: „Osoba jest to ktoś sam jeden odróżniony od wszystkich innych swoją szczególną właściwością”. [Cyt. za: Cz. Bartnik, dz. cyt., s. 81]. „Ktoś” więc oznacza konkretną osobę, niepowtarzalną, niekomunikowalną, która istnieje przez ogólną, komunikowalną naturę. „Osoba jest to egzystencja natury niekomunikowalnej (*Persona est naturae incommunicabilis existentia*).” [Tamże.] Są tu podkreślone elementy: natura (istota), istnienie i niekomunikowalność. Osoba jest to najpierw istota (natura), ale ta, która konkretnie istnieje, egzystuje jako coś niekomunikowalnego. Niekomunikowalność to odrębność od wszystkiego innego, niez mieszanie swej tożsamości osobowej z gatunkiem, nieprzekazywalność siebie innym osobom na sposób bytowy, niezamienialność osobnicza. „Osoba jest to ktoś istniejący sam przez się według szczególnego sposobu istnienia natury rozumnej (*Persona est existens per se solum iuxta singularem rationalis naturae existentiae modum*)” [Tamże, s. 82]. „Sam przez się” oznacza samoistność, podmiot w sobie, nie w czymś innym.

Podstawowym tematem personalizmów jest definicja osoby. Już w wyjściowym punkcie naszych rozważań dostrzegamy, że definicji osoby w sensie klasycznym nie można ustalić w sposób jednoznaczny. Osobę uważamy bowiem za „misterium, coś pierwotnego, danego” na sposób intuicyjny, ale realny, egzystencjalny, przede wszystkim zaś doświadczalny. Nie będą to zatem definicje osoby, ale raczej próby jej

substancja, istniejąca jest zespołem czynników konstytuujących dany byt, jest w swej wewnętrznej strukturze przyporządkowana do działania, będącego swoistym sposobem wypowiedzenia się bytu, a jednocześnie jest wewnętrznie (na mocy czynników konstytutywnych) dysponowana na doznanie oddziaływania na siebie²¹.

Działanie i doznawanie bytu substancjalnego wiąże się z zachowaniem jego istnienia i tożsamości. Substancja, mając zespół czynników przyporządkowanych do działania i doznawania, jest przez to samo źródłem działania, czyli naturą, gdyż pierwszym działaniem bytu substancjalnego jest jego powstanie, narodzenie się, co w języku łacińskim odaje wyrażenie „natura”(od: *nasci*)²².

Karol Wojtyła – Jan Paweł II mówi, że osoba, to „wartość całkiem swoista i elementarna, a więc niezależnie od jej takich czy innych kwalifikacji fizycznych czy psychicznych, od jej zewnętrznego czy wewnętrznego »stanu posiadania«. Osoba w tym znaczeniu stanowi podmiot »swój własny«, pojedynczy i niepodzielny”²³.

Można więc sądzić, że Wojtyła uważa osobę ludzką za integralną rzeczywistość cielesno-duchową, substancjonalną, mającą duszę nieśmiertelną i ponadhistoryczne przeznaczenie. Należy powiedzieć, że osoba jest człowiekiem ze względu na to, że jest świadomym siebie sprawcą swych działań. Osoba i natura są w człowieku dwoma podmiotami dwu różnych działań: działań świadomych i tego, co nieświadomie zachodzi w człowieku. Inaczej mówiąc, osoba jest właściwym „tylko człowieczeństwem sposobem jednostkowego bytowania”, natomiast natura ludzka

opisu. Opis ten, co należy podkreślić, rozwija się wieloaspektowo, bo i wieloaspektowa jest struktura bytu osoby. Uwaga ta jest o tyle istotna, że wyraża rozumienie osoby jako struktury, a nie tylko jako substancji, jak czyniono to w starożytności i średniowieczu. Pojęcie substancji nie wystarcza dziś do opisu osoby, dlatego poszerzamy je o kategorię relacji, a samą osobę widzimy jako strukturę wielowymiarową w ujęciu E. Mouniera. Zob. <http://www.apologetyka.piusx.org.pl/artukul>, dostęp z dn. 20.02.2014. Zob. także: Cz. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2008, s. 79-86; T. Koberzycki, *Gnothi seauton: dusza, charakter, jaźń, osobowość, osoba. Dzieje pięciu pojęć*, Warszawa 2001, s. 301.

²¹ Boecjańska definicja osoby nie bierze pod uwagę podmiotowości i samorealizacji człowieka. Podmiotowość człowieka wyraża się w jego strukturze cielesno-duchowej, w bytowaniu substancjalnym, jednostkowym, a głównym celem życia człowieka jest jego świadome ukierunkowanie na samorealizację, przez co człowiek wyraża dynamizm, swoją odrębność bytową, niepowtarzalność, wskazując na te warstwy jego struktury ontycznej, które odpowiadają za horyzont aksjologiczny Zob. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1994, s. 344.

²² Zob. M. Krąpiec, *Substancja – istota – natura*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf>, dostęp z dn. 30. 01.2014.

²³ Zob.K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 109.

jest „podstawą istotowej spójności” między podmiotem działań i samymi działaniami²⁴.

Karol Wojtyła rozszerza myśl o osobie, mówiąc, że bycie osobą znaczy być sprawcą czynu i posiadać zdolność do samostanowienia, poznawania i rozumienia oraz uczestnictwa. „[...] Osoba spełnia siebie przez swój czyn, uzyskuje jako osoba właściwą sobie pełnię, czy też postać jest to zarazem postać samo-własności i samo-panowania. Przez czyn osoba urzeczywistnia siebie jako »ktoś« i jako »ktoś« też siebie ujawnia”²⁵. „Ludzkie suppositum staje się ludzkim ‘ja’ i objawia się jako takie sobie dzięki świadomości”²⁶. Związek między świadomością a sprawczością polega na tym, że czyn rozgrywa się w polu świadomości i jest do głębi przeniknięty świadomością²⁷. Człowiek działa świadomie i ma tego świadomość. Refleksyjny charakter świadomości powoduje, że każde JA „przeżywa” swój czyn jako działanie, którego jest podmiotowym sprawcą, przeżywając jednocześnie samego siebie. Dzięki świadomości JA przeżywa moralność swych czynów²⁸.

Człowiek przeżywa siebie istniejącego, aktualizującego się wewnątrznie i jednocześnie jako działającego. Podmiotowość wyraża się w działaniu i w jednym akcie potrafi cała się wyrazić. Jednocześnie z ludzkiego *operari* można uzyskać poznanie nie tylko tego, że człowiek jest podmiotem, ale także tego, kim jest jako podmiot swego działania. Czyn człowieka, czyli jego świadome działanie – zdaniem Wojtyły – należałoby określić jako *actus personae*, ponieważ racją za tym przemawiającą jest moment sprawczości, u podstaw którego stoi osoba. Działając świadomie, osoba jest nie tylko sprawcą czynu oraz jego czynów przechodnich bądź nieprzechodnich, ale zarazem sama stanowi o sobie. Poprzez sprawczość – samostanowienia osoba nie tylko odsłania się przed nami poznawczo, ale także realnie się konstytuuje sama w sobie. W każdym takim akcie samostanowienia właściwa człowiekowi struktura niejako na nowo się urzeczywistnia i w tym sensie konstytuuje się realnie konkretne ludzkie „ja”, które jest osobą²⁹.

Osoba jest realnością w sobie samej, ale jednocześnie posiada istotne relacje do innych osób. Zdaniem Wojtyły widzenie człowieka w relacji do

²⁴ M. Gogacz, www.fpt.uksw.edu.pl/biblioteka, dostęp z dn. 14.06.2013.

²⁵ K. Wojtyła, *Osoba*, dz. cyt., s. 201.

²⁶ Tamże, s. 93–100, 122–125, 382.

²⁷ Tamże, s. 51.

²⁸ Zob. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą: Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000, s. 14.

²⁹ K. Wojtyła, *Osoba*, dz. cyt., s. 133.

wspólnoty stanowi warunek, pod którym bytowanie i działanie człowieka -osoby „wspólnie z innymi” służy spełnieniu siebie. Bardzo istotnym elementem teorii wspólnoty w jego personalizmie jest kategoria „uczestnictwa”, które rozumie dwojako: najpierw jako właściwość osoby wyrażającą się w zdolności nadawania osobowego wymiaru własnemu bytowaniu i działaniu, gdy człowiek bytuje i działa wspólnie z innymi³⁰. Z kolei uczestnictwo pojęte jest także jako pozytywna relacja do człowieczeństwa, czyli za każdym razem jedyne i niepowtarzalne „ja” osobowe³¹. Możemy więc powiedzieć, że: „Osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”³². Innymi słowy, „osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu”³³.

Teorią uczestnictwa Karol Wojtyła tłumaczy wymiar społeczny, relacyjny osoby ludzkiej. Uczestnictwo w takim ujęciu oznacza personalizację stosunku człowieka do człowieka. Jak pisze Wojtyła:

Mając uczestnictwo w czyjejs naturze, nie tylko zależy od niego, ale należymy do niego w sposób bardzo wewnętrzny. Jesteśmy z nim zwią-

³⁰ W refleksji Jana Pawła II byt osobowy ukazany został jako wartość, jako dobro, do którego jedynym pełnowartościowym odniesieniem jest miłość. W tym miejscu godna szczególnej uwagi wydaje się teza, zgodnie z którą najważniejszą relacją dla ludzkiej struktury osobowej jest relacja miłości rozumiana jako afirmacja jej wartości. Człowiek jest bowiem „bytem relacyjnym, pozostającym w ścisłej relacji z innymi osobami. W osobie jest obecny – zdaniem Karola Wojtyły – wymiar, który nazywa on uczestnictwem. Jest to coś więcej niż społeczny charakter człowieka – to skierowanie ku życiu z innymi osobami, a w sposób szczególny z Bytem Absolutnym. Osobowa zdolność do uczestnictwa polega na tym, że człowiek istnieje i działa z innymi osobami i ze wspólnotą w taki sposób, iż zachowuje swoją tożsamość, nie przestaje być sobą, a jego wolność (samostanowienie) nie ulega przekreśleniu”. Teorią uczestnictwa papież zatem tłumaczy wymiar społeczny, relacyjny osoby ludzkiej. Uczestnictwo tkwi głęboko w osobie, jest jej właściwością. Osoba bowiem urzeczywistnia siebie samą w relacji do innych osób oraz w odniesieniu do wspólnego dobra. „Osoba jest relacją do innych osób i do Boga, ale jest to relacja obdarzona dużą miarą wolności. Na podstawie wolności i miłości rozwija się jej byt, autocelowość i doskonałość moralna, co ostatecznie spotyka się z wymiarem religijnym. Osoba jest realnością w sobie samej, ale jednocześnie posiada istotne relacje do drugiej osoby, do innych osób przede wszystkim do Osób Niestworzonych. Człowiek jako osoba jest obrazem Trójcy Świętej. Na linii poziomej zaś idzie relacja wspólnotowa, a w chrześcijaństwie – eklezjalna”. Personalizm chrześcijański, jak wynika z całego nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II, uznaje społeczny wymiar natury ludzkiej, głęboko zakorzeniony w osobowym charakterze człowieka.

³¹ G. Barth, [http, *Pojęcie i rozwój personalizmu*, //hostin.az.pl/personalizm](http://hostin.az.pl/personalizm), dostęp z dn. 14.06.2013.

³² K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s.42.

³³ Tamże, s. 42.

zani w ten sposób, że również coś z niego, z jego istoty jest w nas. On tedy może w nas niejako odnaleźć siebie przez ów rys czy też przymiot, przez który my uczestniczymy w jego naturze. Co więcej – przez takie uczestnictwo sami wewnętrznie do niego się upodabniamy, stajemy się poniekąd drugim nim, oczywiście – w takim stopniu, na jaki pozwala nam samo nasilenie owego uczestniczenia. W tym wewnętrznym uczestnictwie wyłania się relacja wzajemności. Bowiern drugi może w mojej istocie również uczestniczyć i coś z niej „mieć”. Nie chodzi tu o przynależność w sensie utraty tożsamości, ale właśnie o jej zachowanie³⁴.

Ważna jest duchowość człowieka, bo w niej wyraża się uczestnictwo w życiu Bożym. Życie duchowe wskazuje na znak obecności Boga w życiu człowieka, a Bóg jest wyrazicielem godności osoby ludzkiej. Ze względu na zróżnicowany sposób orzekania o godności człowieka, możemy mówić, że powiązanie godności wyraża się z rozumną naturą człowieka, zdolnością do rozwoju i doskonalenia moralnego, wolnością w czynie: samostanowieniem, samoopanowaniem i samorealizacją, tworzenie świata wartości w obrębie nauki i kultury, relacją człowieka do Boga i ludzi. Zdolnością do transcendencji, czyli wykraczania poza świat natury. Transcendencja, wskazująca na wymiar duchowy człowieka, umożliwia jego integralność i tożsamość jako bytu podmiotowego. Stąd wniosek, że duchowość stanowi o jedności osobowej i bytowej człowieka. Fakt ten pozwala dojrzeć w człowieku jego złożoność bytową, stanowiącą „naturę ludzką”, a mianowicie złożoność duszy i ciała. Osoba ludzka jest więc bytem o materialno – duchowej strukturze³⁵.

Personalizm Wojtyły jest modyfikacją personalizmu metafizycznego i liberalistycznego, nie będąc prostą ich sumą, ale metodologiczną syntezą filozofii klasycznej i filozofii podkreślającej znaczenie „subiektywności”. Personalizm ten podejmuje wymiar ostatecznego wytłumaczenia bytowania osoby, jak i wymiar dostępności do bycia osobą na drodze doświadczenia. Analiza danych tego doświadczenia prowadzi do wniosku, że człowiek doświadcza siebie jako bycia osobą w sposób trwały. Zawiera ona prawdę, która definiuje jej naturę. Personalizm ten stanowi afirmację człowieka i jego wolności, a zarazem zabezpiecza człowieka przed nadużyciem tej wolności. Wyznacza on ludzkości nienaruszalną granicę godności osobowej, a zarazem postuluje próbę

³⁴ I. Mizdrak, *O smaku miłości – wokół rozważań Karola Wojtyły i Józefa Tischnera*. <http://inga.mizdrak.uek.krakow.pl/>, dostęp z dn. 1.06.2013.

³⁵ Jan Paweł II, *Do laureatów Pokojowej Nagrody Nobla. Poszanowanie wolności i godności człowieka warunkiem pokoju* [w:] *Godność. Antologia tekstów*, Kraków 2011, s. 256.

hipotetycznego zbliżania się każdej osoby do swojej natury poprzez kryterium czynu³⁶.

O osobie więc wiemy tyle, ile o niej mówią jej czyny, czyli świadome, wolne i podlegające ocenie moralnej działanie człowieka znajdującego się w sytuacji etycznej, zwłaszcza przeżywającego powinność afirmacji wobec rozpoznanej wartości osoby (drugiej lub siebie). Przez czyn autor książki *Miłość i odpowiedzialność* rozumie świadome działanie człowieka i twierdzi, że

czyn jest szczególnym momentem oglądu – czyli doświadczenia – osoby... doświadczenie to jest zarazem ściśle określonym rozumieniem. Jest to ogląd intelektualny, dany na gruncie faktu »człowiek działa«... takiego działania, które jest czynem, nie możemy stanowczo przypisać żadnemu innemu działaczowi – tylko osobie³⁷.

Czyn to zdarzenie rozgrywające się na tle świadomości, poprzedzające i towarzyszące jej, gdy jest spełniany, a także po jego dokonaniu. Świadomość odzwierciedla czyn, powodując jego przeżywanie, ponieważ człowiek jest świadom swego czynu, nawet wówczas, gdy mu już nie towarzyszy³⁸.

Aksjologię wyróżnioną stanowi prawda. Człowiek staje się świadkiem prawdy i wyrażonej z nią wartości moralnej. Powinność afirmowania samej wartości prawdy danej w poznaniu jest swoistym pierwszeństwem aksjologicznym, pierwotnym i obligującym normatywnie do afirmacji samego podmiotu tego poznania – konkretnej osoby ludzkiej. Oznacza to, że świat człowieka to świat wielorakich wartości. Każde miejsce, obszar w świecie jest aksjologicznie zabarwiony. Jednak specyfiką wartości jest to, że promieniuje ona na świat. „Nie sposób jednak wskazać na jakiś fragment ludzkiego świata, który by był zupełnie wolny od bijących ze źródeł promieniowań aksjologicznych”³⁹.

„Gdy mówimy, że nasz świat jest światem wartości, widzimy wokół siebie sprawy i rzeczy konkretne, może bardziej sprawy niż rzeczy. [...] Nasz świat jest, w jakimś bliżej nie określonym zakresie, światem hierarchicznie uporządkowanym. Sprawy, przedmioty, ludzie układają się w nim dla nas według mniej lub bardziej trwałego ładu hierarchicznego”⁴⁰. Przestrzeń życia człowieka przenika więc jakiś aksjologiczny po-

³⁶ G. Barth, dz. cyt.

³⁷ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, <http://www.dominikanie.pl>, dostęp z dn. 14.06.2013.

³⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 21.

³⁹ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2005, s.111.

⁴⁰ Tamże, s. 483-484.

rządek. W tym sensie wartości stają przed nami jako coś niezależnego (idealnego), co zarazem domaga się urzeczywistnienia w naszym życiu. „Aby zachować się właściwie w tym naszym małym świecie, musimy umieć czytać wartości”⁴¹. „[...] Nasz obecny świat jest niewątpliwie światem jakiś wartości, a my jesteśmy istotami czytającymi wartości”⁴². W samym środku świata wartości staje człowiek jako osoba – persona. Wcielając w życie jakiś obiektywny ideał, który tu i teraz domaga się realizacji, człowiek buduje zarazem siebie, wydobywa z własnego nieokreślonego wnętrza swą ludzkość”⁴³.

Odkrycie tej powinności stanowi zarazem współodkrycie powinności afirmacji każdego innego bytu objawiającego osobowy sposób bycia, a więc – w wymiarze moralnym – każdej osoby ludzkiej. Możemy w tym przypadku mówić o dwóch wymiarach bycia osobą: w wymiarze metafizycznym, określającym stałą (zadaną) strukturę ontyczną, aktualizowaną w trakcie życia osobowego, oraz wymiarze dynamicznego stawania się (*fieri*) moralnego osoby w czynach i poprzez czyny⁴⁴.

Sprawczość właściwa osobie ludzkiej jest zarazem samostanowieniem, jest to bowiem taka sprawczość, która nie tylko inicjuje czyny i ich skutki, ale także przez to, że jest dziełem wolności, odpowiada za „stawanie się człowieka w sensie moralnym”.

Jeżeli jestem wolny, to znaczy, że mogę używać własnej wolności dobrze albo źle. Jeżeli używam jej dobrze, to i ja sam przez to staję się dobry, a dobro, które spełniam wpływa pozytywnie na otoczenie. Wolność jest ograniczana przez czynniki zniewalające: a. zewnętrzne (inni, przymus, zagrożenie godności), b. wewnętrzne (popędy, namiętności, kult posiadania, stosunki ekonomiczne, technika), c. zagrożenie antropologiczne (grzech, negowanie możliwości uwolnienia się)⁴⁵.

Podstawą wolności, pisze Wojtyła, jest zależność od własnego „ja”, a jej pochodną jest sprawczość. Dobro aktualizujące wolność to cnoty: roztropności, sprawiedliwości, męstwa, wstrzemięźliwości. Przez realizację tych cnót człowiek czuje się człowiekiem spełnionym⁴⁶.

W ten sposób człowiek, będąc wolnym, kształtuje siebie aksjologicznie. Dopiero w relacji do wartości człowiek staje się kimś. Godność i wol-

⁴¹ Tamże, s. 483.

⁴² Tamże.

⁴³ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei [w:] Wobec wartości*, red. J. A. Kłoczowski, J. Tischner, Poznań 1984, s.66.

⁴⁴ Zob. W. Chudy, *Filozofia personalistyczna Jana Pawła II (Karola Wojtyły)*, www.teologiapolityczna.pl/, dostęp z dn. 20.08.2013.

⁴⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 146-149.

⁴⁶ Zob. tamże.

ność rodzi w człowieku powinność odpowiedzialności za czyn, w którym realizują się ideały aksjologiczne⁴⁷. Jan Paweł II pisze:

Człowiek dlatego bywa odpowiedzialny za swe czyny i dlatego przeżywa odpowiedzialność, ponieważ posiada zdolność odpowiadania wolą na wartość. Zachodzi powinność odniesienia się do przedmiotu wedle jego prawdziwej wartości, a w parze z nią rodzi się odpowiedzialność za przedmiot pod kątem jego wartości - czyli odpowiedzialność za wartość⁴⁸.

Godność człowiek czerpie z rozwoju ducha ludzkiego, w którym można odnaleźć pierwiastki życia duchowego, a zarazem najistotniejsze właściwości osoby: rozumność, wolność, odpowiedzialność, sumienie. Dzięki poznaniu prawdy o sobie w kategorii godności, człowiek doświadcza wolności – „mogę – nie muszę – chcę”. Wolność ta jest darem, jednocześnie zadaniem, w związku z tym „[...] trzeba ją stale zdobywać, nie można jej tylko posiadać”.

W osobie jest obecny – zdaniem Karola Wojtyły – wymiar, który nazywa on uczestnictwem. Jest to coś więcej niż społeczny charakter człowieka – to skierowanie ku życiu z innymi osobami, a w sposób szczególny z Bylem Absolutnym. Osobowa zdolność do uczestnictwa polega na tym, że człowiek istnieje i działa z innymi osobami i ze wspólnotą w taki sposób, iż zachowuje swoją tożsamość, nie przestaje być sobą, a jego wolność (samostanowienie) nie ulega przekreśleniu⁴⁹.

Zakończenie

Personalizm chrześcijański, jak wynika z całego nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II, uznaje społeczny wymiar natury ludzkiej, głęboko zakorzeniony w osobowym charakterze człowieka.

⁴⁷ Godność człowieka osadzona jest w akcie stwórczym Boga. Człowiek poprzez życie etyczne może tę godność uzewnętrznić. Etykę należy rozpatrywać przez dobro i prawdę, ale przyjmuje ona wtedy sąd wartościujący i oznaczać będzie zgodność naszych działań z prawdą i dobrem. Pod względem opisowym etyka oznacza ustanowiony zespół norm i wzorów postępowania, stałych i mających wartość bezwzględną. Zadaniem etyki jest rozróżnianie dobra od zła, tworzenie priorytetów w świecie wartości, preferowanie wartości pozytywnych i płynących z nich postaw, zachowań i wzorców osobowych. Problem dobra i zła moralnego osadzony jest na styku wolności i świadomości wyboru czyniąc człowieka odpowiedzialnym za swoje postawy moralne wobec Boga, samego siebie oraz drugiego człowieka. Podstawą odpowiedzialności jest uczciwość wewnętrzna, która osadzona jest w sumieniu człowieka.

⁴⁸ Zob. W. Chudy, *Filozofia*, dz. cyt., s.207.

⁴⁹ A. Pełka, *Personalizm chrześcijański w ujęciu Karola Wojtyły – Jana Pawła II* www.szkolnictwo.pl, dostęp z dn. 22.06. 2013.

W strukturze osoby problem, jaki daje się zauważyć, to problem samostanowienia, czyli dopełnienia się etycznego człowieka. Służyć temu ma aksjologia. Jak zauważa Karol Wojtyła, muszą to być wartości nakierowane na ducha człowieka. Jednak, żeby samostanowienie stawało się dopełnieniem człowieka, musi być byt ludzki świadomą etyką przeżywaną wolności.

Problem, jaki daje się zauważyć w obecnej dobie, to egocentryczna aksjologia wolności, która bardziej wynika z potrzeb człowieka niż z przeżywaną wartości prawdy, dobra i piękna. Egocentryzm sięga ideologii liberalizmu, a rzecznikami indywidualistyczno-liberalnej koncepcji wolności są: J.J. Rousseau, F. Nietzsche i J. P. Sartre. Szczególnie w obecnej dobie powszechną akceptację zdobywa wiadomość wolności opisywaną w filozofii J. P. Sartre'a. Osoba ludzka jawi się nam w niej jako „skazany na wolność” człowiek. Człowiek w przestrzeni wolności jest wolny z natury, dlatego nie może nigdy przestać być wolnym ani też nie może scedować swej wolności na rzecz nikogo: społeczeństwa czy Boga. Pragnienie wolności nieograniczonej może prowadzić człowieka do tego, że stanie się niewolnikiem własnych aspiracji. Przypisując najwyższą wartość wolności, człowiek utrzymuje, że może czynić wszystko, co mu się podoba. W ten sposób staje się niewolnikiem własnych namiętności i przyczynia się do zniewolenia innych. Takie pragnienie związane jest zazwyczaj z chęcią samopotwierdzenia siebie, z wizją samorealizacji, w której wszyscy i wszystko podporządkowane jest temu egoistycznie ujmowanemu celowi. Jest to maksymalistyczne rozumienie indywidualnej wolności. W jego filozofii wolność jest czymś niepodzielnym, dlatego człowiek jest wolny całkowicie i na zawsze lub nie jest wolny wcale⁵⁰. Stąd dzisiejszy świat jest przesiąknięty autonomiczną wolnością, która nie może mieć żadnych ograniczeń. W tym miejscu rysuje się poważny problem etyczny i moralny, bowiem moralność normatywno-universalna jest nie do pogodzenia z absolutną wolnością człowieka⁵¹.

Człowiek współczesny uznaje bowiem przyjęcie jakichkolwiek norm moralnych za zdradę samego siebie. Arbitralne decydowanie o granicach dobra i zła ma stanowić uprawnienie wolnego człowieka, bowiem wolność coś »rozwiązuje« i do czegoś »przywiązuje« – »odswaja« i »przyswaja«. W dziele tym nie podlega nikomu. A jeśli podlega, to dlatego, że chce, a nie dlatego, że musi. Ona nie czuje się nigdy wartością najwyższą,

⁵⁰ Zob. J. P. Sartre, *Diabeł i Pan Bóg*, „Dialog” 1959 nr 41, s. 67.

⁵¹ Zob. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1996, s.166.

ponieważ zawsze jest zawieszona między konkretem a ideałem. Mimo to czuje się »absolutna«, ponieważ »nie ma na nią siły«⁵².

Pisząc o przestrzeni wolności, mamy na myśli to, co człowiekowi jako osobie jest najbliższe i konstytutywne. Trudno bowiem myśleć o osobie, wykluczając kategorię wolności. Osoba – od samych początków filozoficznej refleksji – jest kimś, kogo ma się w sobie, jest czymś, co wyznacza rozwój człowieka, jest tym, ku czemu on dąży, jego celem, tym, czym człowiek się karmi i czym żyje. Czy personalizm jest w stanie ukierunkować osobę ludzką na wolność przeżywającą dobro moralne w wymiarze osobistego szczęścia? Osoba – jeśli tylko skojarzymy ją z wartościami – zawiera w sobie prawdę, dobro i miłość, sama poniekąd jest prawdą, dobrem i miłością, te zaś wartości bez osoby pozostają martwe⁵³. W chrześcijańskiej filozofii personalistycznej często wyróżnia się ontologiczny i aksjologiczny sens wolności. Chrześcijaństwo zawsze stwierdzało transcendencję ducha wobec materii, zawsze uznawało ontologiczną i aksjologiczną wolność. Personalizm Karola Wojtyły ukierunkowuje człowieka do wewnętrznej przemiany, zrozumiałej przy afirmacji wewnętrznej wolności człowieka. Tak rozumiana wolność jest próbą łączenia się ze wspólnotą bez rozbicia swej podmiotowości i indywidualności, a dzięki swej całkowitej relacyjności ubogacania się⁵⁴. Dobro moralne w relacjach człowiek-społeczeństwo stanowi fundament na którym ubogacanie „ku” jest ubogacaniem „ja” przez afirmację wartości humanistycznych.

Bibliografia

1. Bardel M., Gadacz T., *Osoba [w:] Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004.
2. Barth G., [http, Pojęcie i rozwój personalizmu](http://hostin.az.pl/personalizm), w: //hostin.az.pl/personalizm.
3. Bartnik Cz. St., *Personalizm*, Lublin 2013.
4. Chudy W., *Filozofia personalistyczna Jana Pawła II (Karola Wojtyły)*, www.teologiapolityczna.pl/.
5. Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, Kraków 1958, t.1.
6. Galarowicz J., *Człowiek jest osobą: Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000, s. 14.
7. Gogacz M., www.fpt.uksw.edu.pl/biblioteka.
8. Granat W., *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961.
9. Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.

⁵² J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1999, 316-317.

⁵³ M. Adamczyk, R. Kozłowski, „Adamie, gdzie jesteś?”. *O człowieku, który szuka siebie. Propozycja ks. Józefa Tischnera*, „Słupskie Studia Filozoficzne” 2009, s.111.

⁵⁴ Zob. tamże, s. 77.

10. Guzowski K., *Personalizm polski na tle personalizmu europejskiego*, [w:] *Personalizm polski*, red. M. Rusecki, Lublin 2008.
11. Jan Paweł II, *Do laureatów Pokojowej Nagrody Nobla. Poszanowanie wolności i godności człowieka warunkiem pokoju* [w:] *Godność. Antologia tekstów*, Kraków 2011.
12. Kobierzycki, T. *Gnothi seauton: dusza, charakter, jaźń, osobowość, osoba. Dzieje pięciu pojęć*, Warszawa 2001.
13. Kowalczyk S., *Personalizm-postawy, idee, konsekwencje*, Lublin 2012.
14. Kowalczyk S., *Polski personalizm współczesny* [w:] *Personalizm polski*, red. M. Rusecki, Lublin 2008.
15. Kozłowski R., *Wokół problemu osoby. Definicje osoby w polskim personalizmie chrześcijańskim*, Słupskie Studia Filozoficzne 2005, nr 5.
16. Krąpiec M., *Substancja – istota – natura*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf>.
17. Mizdrak I., *O smaku miłości – wokół rozważań Karola Wojtyły i Józefa Tischnera*, <http://inga.mizdrak.uek.krakow.pl/>.
18. Pełka A., *Personalizm chrześcijański w ujęciu Karola Wojtyły – Jana Pawła II* www.szkolnictwo.pl.
19. Podrez E., *Personalizm* [w:] *Słownik katolickiej nauki społecznej*, www.kns.gower.pl/slownik/personalizm.
20. Renouvier Ch. B., *Personalizm*, Lublin 1999.
21. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, Gaudium et Spes* [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1986.
22. Tischner J., *Etyka wartości i nadziei* [w:] *Wobec wartości*, red. J. A. Kłoczowski, J. Tischner, Poznań 1984.
23. Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2005.
24. Wojtyła K., *Elementarz etyczny*, Lublin 1983; *Wykłady Lubelskie*, Lublin 1986.
25. Wojtyła K., *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2000.
26. Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.
27. Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000.

Abstract

Through the history, man has been a great cognitive puzzle to himself. Led by a natural desire to learn the truth about reality, he not only inquisitively probed into the world that surrounded him, but also penetrated and explored the mystery of his human existence. The history of philosophy and science proves that in this reflection on himself, he was always struck and amazed by the clear distinctiveness and superiority of a human being to other creatures in nature and the world. In Karol Wojtyła's opinion, each man is a person and this statement of K. Wojtyła expresses his entire scientific personalism. The personalism of K. Wojtyła is

a modification of the metaphysical and phenomenological personalism, without being a simple sum, but a methodological synthesis of classical philosophy and philosophy which emphasizes the meaning of “*subjectivity*”. This personalism undertakes a dimension related to the final explanation of being of a person and the dimension of accessibility of being a person on a path towards experience. An analysis of data pertaining to this experience leads to the conclusion that the person experiences himself as being a person in a permanent manner. It contains the truth that defines its nature. Rational nature subsists in a person, since it is the *subject of the existence of acting as opposed to nature*. Therefore, when an action, which was not present before, starts to exist, then there is a certain real reason for which the action came into being. This reason, as a real cause of the action, must throw the man from a state of passivity and become a motive for the action to come into being. This motive is a certain real good, proportional to the fact of a real action. Concrete, real *good (good is something real)* involves desire as a result of previous cognition, which comes into being in orientation towards good. This desire is the status of the so-called primary love, which triggers further actions of the man⁵⁵. Karol Wojtyła’s book *The Acting Person (Osoba i czyn)* constitutes a significant text in this set of concept, since it represents exactly the image of the structure of a person. K. Wojtyła aims in this work at explaining the person through the human action. He begins his philosophical considerations in the same way as St. Thomas Aquinas, by explaining the notion of *existence* which he uses interchangeably with the notion of *esse (to be)*. This term means, as Mieczysław Gogacz writes, *being*. Being concerns both the existence and the creature, i.e. the content defining the personal being. This fact provides a source for the *operari sequitur esse* expression, which reveals the existential substance, and Karol Wojtyła was not an existentialist. Rev. Wojtyła, referring to the existential substance, writes: *to act, one has first to exist and action as such is something different than such an existence*. This personalism is affirmation of the man and his freedom, and at the same time, protects the man against abuse of this freedom. It defines inviolable boundaries of personal dignity for mankind, and at the same time, postulates an attempt at a hypothetical approach of each person towards their nature through the criterion of action.

⁵⁵ Zob. M. Krąpiec, *Osoba*, Source: www.ptta.pl/pef/pdf/o/osoba.pdf, stan z dn.: 2.02.2014.

Podmiot nomadyczny Rosi Braidotti. Postkryzysowa teoria podmiotu

słowa kluczowe: nomada, podmiotowość, tożsamość, feminizm, esencjalizm, postmodernizm, różnica

Braidotti a feminizm

Myśl Rosi Braidotti¹, filozofki-feministki posiadającej podwójne obywatelstwo: włoskie i australijskie, na co dzień mieszkającej w Holandii, a wykładającej na wielu europejskich uniwersytetach², w Polsce właściwie nie byłaby szerzej znana, gdyby nie polskie tłumaczenie najważniejszej książki wspomnianej autorki pt. *Podmioty nomadyczne*³.

Na wyżej wspomnianą publikację, która stanowi najlepsze przedstawienie teorii podmiotu nomadycznego, stworzonej przez Braidotti, składają się wcześniejsze eseje filozofki, przedstawiające temat konstruowania nowej tożsamości, głównie kobiecej. Z tego powodu wspomniana publikacja jest głównym źródłem, na którym oparłam swoją analizę teorii podmiotu nomadycznego. Książka *Podmioty nomadyczne* oryginalnie powstała w języku francuskim, później została przetłumaczona na język angielski, co zarówno publikacji, jak i samej autorce przyniosło dużą popularność. O tłumaczeniu, które powstało, Braidotti pisze, że nie jest tylko i wyłącznie tłumaczeniem, ale stanowi odrębne, nowe dzieło⁴. Zresztą we wstępie, który Braidotti napisała specjalnie do polskiego wydania swojej książki, autorka dodaje, że za każdym razem czuje zadowolenie, kiedy powstaje nowe, kolejne tłumaczenie którejś z jej książek. Filozofka, która tworzy w ramach tzw. III fali feminizmu, z założenia wspierającego lokalne ruchy feministyczne i dyskursy mniejszościowe, twierdzi, iż odczytywanie jej książki w języku ojczystym zawsze dodaje nową jakość, wzbogaca odbiór publikacji o lokalny kontekst, itp.⁵.

¹ Rosi Braidotti – filozofka, teoretyczka feminizmu. Jest profesorką Wydziału Studiów Kobięcych w Utrechcie, gdzie tworzy europejską sieć współpracy w zakresie feminizmu, między europejskimi uniwersytetami, <http://cfhutrecht2013.com/rosi-braidotti/>, dostęp z dn. 10.05.2014.

² Ta charakterystyka jest bardzo ważna w zrozumieniu myśli Braidotti.

³ R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, Warszawa 2009.

⁴ Zob. tamże, s. 23.

⁵ Zob. tamże, s. 17-18.

Braidotti znana jest przede wszystkim ze swojego zaangażowania w feminizm. Trzeba od razu zaznaczyć, iż jakiegokolwiek wątki twórczości tej filozofki zawsze w jakiejś mierze odnoszą się do sytuacji związanej z kobiecością. Nie inaczej jest w przypadku projektu podmiotu nomadycznego, który dla australijskiej filozofki jest przede wszystkim nowym zdefiniowaniem podmiotu kobiecego. Co więcej, Braidotti jest radykalną feministką w tym sensie, iż uważa, że feminizm jest przestrzenią zarezerwowaną tylko i wyłącznie dla kobiet. Autorka *Podmiotów nomadycznych* nie ma złudzeń – na tym polu mężczyźni i kobiety nie znajdują porozumienia, chociażby z tak prozaicznego powodu, iż mężczyźni nie mają wglądu w typowo kobiece doświadczenie, w społeczeństwie nie spotykają się z opresją, która dotyka kobiety.

Analizując koncepcję podmiotu nomadycznego nie można nie zauważyć, iż model „nowego” zdefiniowania podmiotu kobiecego zaproponowany przez Braidotti może być także przydatny w scharakteryzowaniu podmiotu męskiego, co w pewnym sensie stanowi odstępstwo od pierwotnych założeń autorki. Teoria podmiotowości nomadycznej jest zdecydowanie bardziej uniwersalistyczna, niż wydaje się to samej Braidotti. Charakterystykę podmiotu nomadycznego można rozszerzyć także na/o mężczyzn, co będzie starała się wykazać.

„Podwójny” kryzys podmiotowości

Teoria podmiotu nomadycznego, którą rozwija Braidotti, przez samą autorkę jest traktowana jako odpowiedź, „lekarstwo” na swoisty kryzys. Odpowiedź na pytanie, o jaki kryzys w tym przypadku chodzi, nie jest jednoznaczna, a przynajmniej nie jest oczywista.

Jak wspomniałam, Braidotti wywodzi się ze środowiska feministycznego. Swoją intelektualną przygodę z tym ruchem rozpoczyna w latach osiemdziesiątych, co ma ogromne znaczenie dla jej twórczości. Koncepcja podmiotowości nomadycznej pojawia się jako efekt rozczarowania Braidotti współczesną myślą feministyczną, sporami kobiet dotyczącymi ustalenia nowej wizji kobiecości. Podział między feministkami z Europy kontynentalnej a anglosaskimi myślicielkami zawsze był widoczny i objawiał się chociażby tym, jak znacząco odmiennie przebiegała II fala w USA i Europie. W ostatnich dekadach XX wieku feministyczne niesnaski przybrały postać polemiki dotyczącej ustalenia „nowej” tożsamości podmiotu kobiecego, co jest zrozumiałe. Spór ten w historii feminizmu jej znany, jako spór pomiędzy esencjalistkami a konstruktywistkami⁶. Wspomniana

⁶ Na gruncie rozważań feministycznych należy uznać, że esencjalizm i konstruktywizm (czy też konstrukcjonizm) to stanowiska z obszaru feminizmu akademickiego.

dyskusja oznaczała dla feministek zadanie sobie pytania: czy feministki w dalszym ciągu mogą czerpać z koncepcji esencjalistycznych definiując swoją płć, odnosząc się do naturalnego źródła i istoty kobiecości? Czy nieodwoływanie się do biologii i kategorii różnicy płciowej, a co za tym idzie uznanie, że charakterystyki obu płci istniejące w społeczeństwie są wypracowane kulturowo, będzie dla ruchu feministycznego bardziej korzystne? To są pytania, na które próbowała odpowiedzieć także Braidotti.

Można uznać, że na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych wspomniany spór konkretyzuje się, to okres intensywnej debaty prowadzonej pomiędzy teoretyczkami z obszaru *gender studies* a feministkami obstawającymi przy koncepcji różnicy płciowej⁷, różnie definiowanej, która ich zdaniem ma większe znaczenie niż kategoria gender w charakteryzowaniu podmiotu kobiecego i ma decydować o podmiotowej specyfice kobiety⁸.

W najpowszechniejszym i uproszczonym rozumieniu esencjalizm oznacza przekonanie o istnieniu odrębnej, pierwotnej istoty kobiecości, co za tym idzie, specyficznie kobiecych doświadczeń. Skupiając się tylko na rozważaniach dotyczących kwestii związanych z płcią czy tożsamością seksualną, esencjalizm utrzymuje, iż to płć biologiczna ma decydujące znaczenie w zdefiniowaniu tożsamości seksualnej człowieka, a sama płć biologiczna definiowana jest jako stała i niezmienna, niepodważalna podstawa kobiecości i męskości. Konstruktoryzm jako stanowisko opozycyjne w stosunku do esencjalizmu zaprzecza istnieniu stałej podstawy męskości czy kobiecości, i nie zgadza się na mówienie o takim naturalnym fakcie jak istota płci. Zarówno płć męska, jak i żeńska są konstruktami społeczno-kulturowymi. Konstrukty te wiążą się z określonymi zestawami cech, które można przypisać do męskości i kobiecości, gestami, zachowaniami, sposobami ubierania się, itp. Por. A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006, s. 445-446.

⁷ Zdaniem tych pierwszych zarówno płć biologiczna, jak i kulturowa to konstrukty kulturowe, nie istnieje żadne kryterium, wedle którego można by nadal utrzymywać ich odmienne charakterystyki. Zamiast zwracać ponownie w stronę esencjalizmu, w opisywaniu tożsamości należy posługiwać się antydualistycznymi określeniami takimi właśnie chociażby jak *gender*. Z kolei zwolenniczki różnicy płciowej uważają, że nie można ślepo zakładać braku różnic pomiędzy kobietami i mężczyznami, przy czym owe różnice muszą być przedstawione w niezafałszowany sposób, a co więcej, feminizm w dalszym ciągu powinien opierać się na pozytywnym charakteryzowaniu kobiecej cielesności, która jest zupełnie czymś innym niż cielesność męska. Zob. A. Derra, *Ciało – Kobieta – Różnica w nomadycznej teorii podmiotu Rosi Braidotti*, <http://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/932/A.%20Derra%2c%20Cia%C5%82o%20kobieta%20r%C3%B3znica%20w%20nomadycznej%20teorii%20podmiotu%20Rosi%20Braidotti.pdf?sequence=1>, dostęp z dn. 12.05.2014.

⁸ Zob. E. Hyży, *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Kraków 2003, s. 76-77. O teorii różnicy seksualnej w feminizmie Hyży pisze następująco:

Kategoria różnicy ma ogromne znaczenia w pracach Braidotti. Filozofka sama określa swoją pozycję w myśli feministycznej, podkreślając na każdym kroku, iż jest zwolenniczką pozostawienia w dyskursie kategorii różnicy płciowej. Przede wszystkim różnicę jako pewne pojęcie należy wyzwoić z negatywnych konotacji. Braidotti jako Europejka podkreśla, iż różnica została wciągnięta w dyskurs polityczny, wprost kojarzy się z faszyzmem i nazizmem, z podkreśleniem, wyłapaniem i unicestwieniem tego, co gorsze, inne. Łączy się z determinizmem biologicznym i eksterminacją⁹. Związek różnicy i władzy jest dla Braidotti ewidentny. Filozofka podkreśla jeszcze jedną ważną kwestię. W feminizmie, szczególnie w tym w wydaniu europejskim, ale także w tradycji filozoficznej mającej swe źródło w Europie kontynentalnej, różnica płci stanowiła przyczynek do wielu intensywnych rozważań i polemik¹⁰. Jednakże, w swych wywodach dotyczących konstytucji podmiotu kobiecego Braidotti nie odnosi się do różnicy płci w ogóle, do tego, jak była ona zazwyczaj rozumiana w historii feminizmu. Nie postrzega różnicy seksualnej jako teorii, która ma być monolitem i wspierać dysproporcję między kobietami i mężczyznami. Różnicę seksualną rozumie jako teorię opartą na post-fenomenologicznym ujęciu seksualności, której nie można sprowadzić ani do biologii, ani do socjologii¹¹. Braidotti pisze: „Moja zdecydowana obrona projektu różnicy seksualnej jako procesu epistemologicznego i politycznego wyraża również moje wątpliwości co do odrzucenia przez wiele »radykalnych« feministek różnicy, uznając ją za pojęcie beznadziejnie »esencjalistyczne«”¹².

Próbując odpowiedzieć na pytanie, jaki kryzys ma na uwadze Rosi Braidotti, tworząc teorię podmiotu nomadycznego, opierając się na tym, co sama pisze autorka *Nomadic subjects*, trzeba przyznać, iż dla filozofki kluczową kwestią jest kryzys występujący w środowisku feministycz-

„teoretyczki różnicy płciowej podkreślają, że wyzwolenie kobiet zależy od zmobilizowania kobiet wokół łączącej je wszystkie cielesnej specyfiki płciowej [...] Włączając relacje pomiędzy kobiecą seksualnością, językiem, symbolicznością i psychiką w obręb teorii, feministki różnicy (seksualnej) tworzą nową postać materializmu, który kładzie szczególny nacisk na fakt cielesności i ucieleśnienia mówiącego podmiotu [...] Od analizy cielesnych korzeni kobiecej podmiotowości można zaczynać tu konstruowanie feministycznego projektu epistemologicznego”. Zob. tamże.

⁹ Por. R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne...*, dz. cyt., s. 179.

¹⁰ Mam w tym miejscu na myśli znaczną część filozofii francuskiej i podejmowanie przez filozofów i filozofki francuskie kwestii związanych z kategorią różnicy, która stała się niejako kamieniem węgielnym takich dziedzin nauki jak psychologia czy psychoanaliza, w której różnica pozwala odczytać tożsamość podmiotową jako taką.

¹¹ R. Braidotti, J. Butler, *Feminism by Any Other Name. Interview. Rosi Braidotti with Judith Butler*, „A Journal of Feminist Cultural Studies”, 6, 2+3 (1994), s. 47.

¹² R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne...*, dz. cyt., s. 194.

nym. Impas, w który popadł ruch feministyczny, Braidotti umiejscawia w szerszym kontekście. Chodzi mianowicie o kryzys w filozofii, dotyczący przede wszystkim paradygmatu myślenia o podmiotowości człowieka i dotykający poniekąd także samej metodologii filozofii.

Według Braidotti postmodernizm ustanowił wraz z końcem wielkich narracji także śmierć podmiotu – a mówiąc mniej dramatycznie – kres teorii stawiających sobie za cel przedstawienie kompleksowej teorii podmiotowości lub przynajmniej zdefiniowania podmiotu jako takiego. Jak trafnie pisze Aleksandra Derra:

Ogłoszenie »śmierci podmiotu«, w domyśle podmiotu racjonalnego i kontrolowanego (logocentrycznego), oznaczało z jednej strony porzucenie tradycyjnego filozoficznego pytania o istotę podmiotu [...], a z drugiej strony pozwolenie, by inne, w tym nieracjonalistyczne dyskursy, starały się na nie odpowiadać lub wyjściowe pytanie przeformułować, i jak pisze dalej, [p]owyższemu kryzysowi siłą rzeczy towarzyszył kryzys europejskiej tożsamości związany z rozmazywaniem homogenicznego i jednorodnego wizerunku Europejczyka¹³.

Obrona kategorii podmiotowości

Braidotti przekonuje, że w dalszym ciągu należy tworzyć teorie podmiotu, mimo wyraźnie obecnego w naukach humanistycznych paradygmatu postmodernistycznego, który, zdaje się, że mylnie jest odczytywany jako przypieczętowanie „końca” podmiotowości i „śmierć” teorii dotyczących tożsamości. Ruchy feministyczne, szczególnie te antyesencjalistyczne, często szukające wsparcia teoretycznego w pracach postmodernistów, porzucają konstruowanie koncepcji podmiotowości. Według Braidotti jest to powszechny błąd popełniany przez niektóre feministki.

Wiele feministek tworzących w tym samym czasie co Braidotti – mam tu na myśli okres od lat osiemdziesiątych XX w., stanowiących tzw. III falę feminizmu – opierało swoje prace na postulatach postmodernistycznych, jednak nie można, zdaniem Braidotti, wprost utożsamić postulatów współczesnych feministek z niektórymi założeniami postmodernizmu. Co więcej, to niejako przypadek sprawił, iż kryzys wartości i tożsamości wyrażony w postmodernizmie zbiegł się z kryzysem i podziałami w feminizmie.

Braidotti niechętna jest, aby posługiwać się w swoich pracach hasłem postmodernizm. Filozofka nie jest ostatecznie przekonana o kryzysie

¹³ A. Derra, dz. cyt., s. 6-7.

wartości i końcu narracji dotyczących tożsamości, co ogłosił postmodernizm, uważa także, że to hasło nieadekwatnie nazywa zjawiska przez nią opisywane, dlatego sama używa innego pojęcia: „Z powodu mojego usytuowania w Europie, w kontekście w którym postmodernizm doczekał się konsensusu jedynie jako pojęcie architektoniczne, będę posługiwała się teraz pojęciem poststrukturalizm na określenie dyskursu teoretycznego dotyczącego kryzysu podmiotu”¹⁴. Zdaniem Braidotti poststrukturalizm ma więcej punktów stykowych z feminizmem niż postmodernizm i uważa, że to, co wspólne dla obu kierunków myśli, (tj. postmodernizmu i poststrukturalizmu), to pragnienie porzucenia linearnego sposobu myślenia, teologicznie nakazanego stylu argumentacji.

Braidotti, przekonana o występowaniu kryzysu podmiotowości, nie łączy tego zjawiska zresztą tylko z pojawieniem się w historii postmodernizmu, definiowanego przez filozofkę, jak to przedstawiłam powyżej. Jak sugeruje Braidotti, dziś, na początku XXI wieku, zmieniło się pojmowanie podmiotowości jako pewnej kategorii, której, zdaniem Braidotti, nie można definiować na sposób esencjalistyczny, czyli przez trwałe i niezbywalne kategorie, o których nie możemy z całą pewnością orzec, skąd bierze się ich niezaprzeczalny charakter, poza krótkimi stwierdzeniami, iż są naturalne lub takie były od zawsze. W związku z tym o programie Braidotti Ewa Bińczyk pisze następująco:

Krytyka podmiotu w wykonaniu Braidotti [...] jest skierowana w stronę monolitycznie pojętego, danego z góry Ja, tj. specyficznej, wewnętrznej instancji (auto)refleksji, źródła wolnej woli czy sprawstwa [...] Pojmowanie podmiotu w kategoriach esencjalistycznych oznacza zatem uznanie istnienia czegoś przypominającego Kartezjańskie cogito [...] Tak pojęty monolit Ja w ujęciu Braidotti czy Butler to artefakt filozofii¹⁵.

Przytoczony cytat uzmysławia, że Braidotti przyjmuje taką wizję podmiotowości, która nie musi bazować na substancjalnym *ego*, podmiot ujęty nieesencjalistycznie może swobodnie i efektywnie funkcjonować w społeczeństwie; wysuwać postulaty polityczne, świadomie kreować swoje życie. Stan nomadyczny jest uchwyceniem „nowej” podmiotowości opisywanej przez autorkę *Podmiotów nomadycznych*.

Projekt podmiotu nomadycznego stanowi element ogólniejszych rozważań Braidotti dotyczących tożsamości człowieka w ogóle, nie tylko

¹⁴ R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne...*, dz. cyt., s. 58.

¹⁵ E. Bińczyk, *Uniesienia i potknięcia filozofii podmiotu. Projektowanie stanowisk feministycznych poza założeniami esencjalizmu*, „Teksty Drugie” 2011, nr 4, s. 71.

kobiety¹⁶. Filozofka jest przekonana o współczesnym zaniku homogeniczności pochodzenia, dlatego uważa, że określając swoją tożsamość dziś nie trzeba twierdzić, że jest się np. *tylko* Polakiem czy *tylko* Włochem. Podmiot nie ma stałego miejsca, może przynależeć do wielu miejsc¹⁷, Braidotti jednak zastrzega: „Stan nomadyczny definiuje obalenie konwencji, a nie dosłownie akt podróżowania”¹⁸. Do tego wątku wracam w ostatniej części artykułu.

Braidotti, tworząc swój program podmiotowości nomadycznej, jednocześnie zrywa z jej wyobrażeniem, które funkcjonowało do XX w., z podmiotowością, która po pierwsze – charakteryzowana była w kategoriach esencjalistycznych, po drugie – będącej niejako spadkiem oświeceniowych ideałów¹⁹. Dlatego według Braidotti jedną z ważniejszych charakterystyk podmiotu nomadycznego będzie uznanie, że podmiot nomadyczny jest ucieleśniony, ale ucieleśnienia nie rozumie jako procesu, który byłoby ukonstytuowaniem podmiotu przez biologiczne czy tylko przez socjologiczne kategorie z drugiej strony, ucieleśniony podmiot nomadyczny występuje w jej pracach jako wypadkowa obu sfer²⁰.

Wcześniejsza, metafizyczna charakterystyka podmiotowości w pewnym momencie została podważona, w pierwszej kolejności przez feministki. To dość typowe, że feministki przełomu II i III fali były/są odpowiedzialne za przedstawienie nowych koncepcji podmiotowości, ponieważ kobiety jako pierwsza „grupa społeczna” były zainteresowane uzyskaniem „nowej” społecznej reprezentacji swojej płci. Wobec tego, nie jest to zaskakujące, iż Braidotti, autorka alternatywnej koncepcji podmiotowości określa się w pierwszej kolejności jako feministka. Gwoli ścisłości należy dodać, że w ślad za feministkami poszły inne grupy społeczne, jak mniejszości seksualne, etniczne, które także chciały uzyskać pozytywną charakterystykę tożsamości.

Mogłoby się wydawać, iż Braidotti, czerpiąc tak wiele z myśli postmodernistycznej (nawet jeżeli tylko i wyłącznie dla celów krytycznych), dodatkowo będąc filozofką piszącą na przełomie XX i XXI wieku, w ogóle

¹⁶ Jednakże obiektywnie należy przyznać i cały czas pamiętać o tym, że filozofka ostatecznie zajmuje się tylko przedstawieniem nowej koncepcji podmiotu kobiecego.

¹⁷ Por. R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne...*, dz. cyt., s. 17-22.

¹⁸ Tamże, s. 28.

¹⁹ Można nawet uznać, że paradygmat racjonalnego podmiotu, który jest odseparowany od swego ciała i poniekąd od świata zewnętrznego istniał wcześniej, czego najlepszym przykładem jest dualizm kartezjański czy deprecjonowanie ciała przez myślicieli starożytnych.

²⁰ Zob. R. Braidotti, *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge 2002, s. 5-6, 33.

nie będzie próbować tworzyć jakiegokolwiek całościowej teorii podmiotowości. Braidotti nie może podpisać się pod sloganem nawołującym do unicestwienia podmiotowości, ponieważ wtedy kobiety ostatecznie nie będą miały szans zbudować od nowa swojej tożsamości. Derra, tłumaczka pracy Braidotti potwierdza tę tezę:

[Braidotti] jako kobieta nie może zgodzić się na »śmierć podmiotu«, wie bowiem, że w historii kultury zachodniej kobieta nie była nigdy pełnoprawnym podmiotem. Nie można zdekonstruować podmiotu, którego nie było, któremu nie było dane się uprawomocnić. Trzeba go najpierw stworzyć w teorii feministycznej [...]»²¹.

Ów cytat ze wstępu *Podmiotów nomadycznych* przedstawia powody stworzenia przez filozofkę autorskiej koncepcji podmiotu, a co ważniejsze, pokazuje charakter twórczości Braidotti i jej głos w dyskusji pomiędzy feminizmem a postmodernizmem²².

Kategoria nomady

Najważniejszym pojęciem w teorii Braidotti jest *nomada* czy też *nomadyzm*²³. Właściwe zrozumienie tego konstruktu jest kluczowe dla zrozu-

²¹ R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne...*, dz. cyt., s. 8-9.

²² Jak pisze sama Braidotti: „Figuracja nomady to forma interwencji w debatę pomiędzy feminizmem a postmodernistycznym kryzysem wartości i reprezentacjami podmiotu”. Tamże, s. 58.

²³ Por. tamże, s. 27. Teoria podmiotowości nomadycznej, którą przedstawiam w artykule stanowi autorską koncepcję podmiotowości stworzoną przez Braidotti, jednakże samą kategorię nomady/nomadizmu filozofka zapożycza z filozofii Deleuze’a. W tak krótkim artykule nie sposób wykazać, jak bliski jest Braidotti sposób myślenia i postrzegania podmiotowości przez wspomnianego francuskiego myśliciela. Charakterystyki nomady, dokonane przez Deleuze’a i Braidotti, mają punkty styeczne. Są to swoiste sytuacje egzystencjalne podmiotu, które cechuje: przemieszczanie się, ciągłe bycie *pomiędzy*, zmiana. Przychylam się do zdania Bogdana Banasiaka, który uważa, iż wedle Deleuze’a każdy element pozostający poza oficjalnym, instytucjonalno-administracyjnym wymiarem realizuje model nomadyczny. Zob. B. Banasiak, *Nomadologia Gilles’a Deleuze’a*, <http://bbogdan.w.interia.pl/Nomadologia.pdf>, dostęp z dn. 11.08.2014r. Po inne znaczenia nomady w filozofii Deleuze’a odsyłam do: G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press 1987 (tłumaczenie z: G. Deleuze, F. Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie 2. Mille Plateaux*, Minuit 1980). Natomiast Braidotti w swych pracach podkreśla pozytywny wymiar nomadyczności. Podmiot może być odczytywany jako nomada nawet wtedy, gdy kształtuje swoją tożsamość niejako w zgodzie z normami i instytucjami dyskursu społecznego. Figurację podmiotowości nomadycznej zdecydowanie bardziej przypomina inne pojęcie z filozofii Deleuze’a – kategoria *życia-klączy*. Życie nomadyczne i *życie-klączy*, to takie „sposoby” egzystowania podmiotu, które nie wymuszają na nim definiowania się poprzez odgórnie założone kategorie. To ciągłe bycie w procesie, zmierzanie do punktu, o którym wiadomo już

mienia całości pomysłu „nowej” tożsamości podmiotowej stworzonego przez filozofkę, jak i dla całej filozofii Braidotti. Derra o programie filozofki pisze następująco: „Nomadyczne są tutaj również założenia filozoficzne: wyjściowy antyesencjalizm, rezygnacja z poszukiwania istoty rzeczy i niezmienniej prawdy, pochwała zmienności, różnorodności, inności; porzucenie dualizmu myśl/działanie, teoria/praktyka czy desakralizacja ludzkiej natury”²⁴. Braidotti w *Podmiotach nomadycznych* analizuje różne znaczenia terminu podmiot nomadyczny, który jest odpowiednią teoretyczną figuracją²⁵ w odniesieniu do współczesnych teorii podmiotowości²⁶. W omawianym kontekście figuracja według Braidotti to nic innego, jak sposób myślenia czy opisywania pewnych kategorii, który wykracza poza fallocentryczne rozumienie podmiotu, czyli takie, w którym męzczyzna i wszystko, co męskie, nie stanowi głównego punktu odniesienia.

Braidotti pisze także, iż podmiot nomadyczny jest mitem, jest fikcją polityczną, która pozwala autorce zastanowić się nad ustalonymi kategoriami i poziomami doświadczenia, „poruszać się w poprzek nich; zmywać granice bez palenia mostów”. Figura podmiotu nomadycznego ma być symbolem, odnosić się do takiego krytycznego nastawienia w myśleniu, które będzie się sprzeciwiać zamkniętym i zakodowanym społecznie sposobom myślenia²⁷. Mówiąc inaczej, nomadyzm to alternatywny sposób myślenia dla esencjalistycznych koncepcji tożsamości, a także ślepego wierzenia feministek w postmodernizm. To także pewna sytuacja egzystencjalna, która przekłada się na konkretny sposób myślenia.

W najważniejszym, głównym zdefiniowaniu nomady nie unikniemy konotacji feministycznych. Ową nomadą w historii, według Braidotti przede wszystkim jest/powinna stać się kobieta. Nomada to projekt, autorka sama nazywa go mitem, abstrakcją, która pozwala zrewidować wcześniejsze postrzeganie podmiotu – kobiety, a także dzięki korzystaniu z pomieszania różnych kategorii, w które uwikłana jest kobiecość,

na początku podróży, że nigdy nie zostanie osiągnięty, chociażby z takiej przyczyny, że jednostka zawsze może zmienić kierunek w swym doświadczeniu, kształtowaniu podmiotowości.

²⁴ A. Derra, dz. cyt., s. 5.

²⁵ „Figuracja – w teorii sztuki oraz literatury oznacza sposób przedstawienia, na który składają się nie tylko stosowne formy konkretyzacji dzieła, ale także związane z tym sposoby konceptualizacji, co w pełni odpowiada temu, jak rozumie owo pojęcie autorka. Jest to pojęcie szersze niż »wyobrażenie« czy »obrazowanie«”. A. Derra, *Słownik wybranych pojęć* [w:] R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne...*, dz. cyt., s. 287.

²⁶ Zob. tamże, s. 24.

²⁷ Por. tamże, s. 28.

takie jak wiek, klasa, rasa, położenie geograficzne, stworzyć nowy model tożsamości kobiecej²⁸. Dlatego Braidotti pisze, że podmiot nomadyczny jest postmodernistyczny, ale także postkolonialny, postindustrialny, zależy jaką kategorię jako główną przyjmie w analizowaniu tego rodzaju podmiotowości. Przede wszystkim chodzi o to, by żadnego podmiotu, ani kobiety, ani mężczyzny nie zamykać w kategoriach, które prowadzą do stabilnych, w negatywnym znaczeniu tego słowa, tożsamości. Jak można zauważyć, projekt Braidotti nie jest dostępny tylko dla podmiotów kobiecych.

Niewzłocznie należy zaznaczyć, iż ta kategoria może mieć negatywną, jak i pozytywną charakterystykę. Powracając do feministycznych inklinacji filozofki, Braidotti zgodnie z większością feministek uznaje, iż podmiot kobiecy nie zajmował odpowiedniego miejsca w społeczeństwie, w tym kontekście jedynym znaczącym podmiotem był mężczyzna. Kobieta nie była odpowiednio reprezentowana, nie mogła mówić swoim głosem. Jeżeli podejmowano próby scharakteryzowania płci żeńskiej, te zawsze sprowadzały się do podobnych konstatacji: kobiety zdominowane przez swoją cielesność i biologię nie mogą być przedstawione pozytywnie. Nomada jako jednostka, która nie jest na stałe przypisana do żadnego miejsca wydaje się więc idealnym określeniem sytuacji kobiety, która nie ma stałego miejsca ani w dyskursie naukowym²⁹, ani w sferze społecznej, ponieważ zawsze jest podporządkowana mężczyźnie, który ją zawłaszcza, który określa jej miejsce w społeczeństwie.

Kategorię nomady można odczytywać także dosłownie jako kategorię polityczną. W takim rozumieniu nomada jest osobą, która nie ma miejsca, nie jest obywatelem żadnego państwa, ktoś, kto nie jest do końca poznany, jest podejrzany i niesie ze sobą strach³⁰. Inaczej – nomada jako obcy. Przede wszystkim nomada jest metaforą, przez którą można społecznie odczytać kobietę, ale przecież nie tylko. Braidotti, choć tego nie eksplikuje wprost, ma tu na myśli wszystkie te jednostki żyjące w społeczeństwie, które nie zgadzają się ze społecznie przyjętymi normami, np. tymi dotyczącymi płci lub tożsamości seksualnej, dlatego z powodzeniem kategoria nomady opisuje jednostki homoseksualne albo wszyst-

²⁸ Por. tamże.

²⁹ Kobieta nie ma miejsca w owym dyskursie ani jako przedmiot tego dyskursu, ani jako podmiot, który tworzyłby np. naukę.

³⁰ Braidotti przestrzega jednak przed radykalnym odczytaniem propozycji nomadyzmu i złym zrozumieniem samego pojęcia nomady. Por. R. Braidotti, *Podmiotu nomadyczne...*, dz. cyt., s. 50. Nomada to osoba, która zmienia miejsce, rzeczywistość, kategorie i właśnie sam moment zmiany dla Braidotti jest najbardziej interesujący.

kich tych, którzy nie dają się wpisać w gotowe schematy. Chodzi o jednostki i zachowania, które są wręcz niepożądane w społeczeństwie. Braidotti chce zmienić to znaczenie nomadyzmu: „Nomadyzm nie jest związany z bezdomnością czy uzależnieniem od przemieszczania się; jest raczej figuracją dla podmiotu, który zrzekł się całkowicie idei ukształtowania, nie tęskni za nim”³¹.

Nomada nie jest dla Braidotti absolutnym zaprzeczeniem podmiotowości, rozproszeniem tożsamości i jako taka nie musi posiadać tylko i wyłącznie negatywnej konotacji. Feministka nie łączy nomadyzmu z nieokreślonością, a raczej ze świadomością nietrwałości kategorii, które sytuują podmiot³². Kwestia pozytywnego zdefiniowania kobiecości zajmuje główny punkt rozważań Braidotti. Jak zaznaczyłam wcześniej, Braidotti zrywa z podejmowaniem prób jednoznacznego określenia kobiety, które, jak to pokazuje Butler, mogą prowadzić do esencjalizmu na gruncie dookreślania tożsamości płciowej. Wracając ponownie na grunt feminizmu trzeba zaznaczyć, iż Braidotti napomina: to, iż występuje różnica płciowa pomiędzy kobietami a mężczyznami jest kwestią raczej oczywistą i bezdyskusyjną dla Braidotti, ale podkreśla, że tak samo doniosłe i znaczące różnice występują pomiędzy samymi kobietami. Wobec tego błędem jest uznanie, że jedna definicja, jeden sposób określenia kobiecości będzie adekwatny dla wszystkich kobiet³³.

Kobiety nie tworzą jednorodnej kategorii, według Braidotti żadna jednostkowa kobieta nie musi zdefiniować się raz na całe życie. Kobiety w ciągu życia zmieniają doświadczenia. Jednym z takich kluczowych doświadczeń jest np. etap macierzyństwa, a także doświadczenia, które nie muszą dotyczyć jej bezpośrednio. Banalnym stwierdzeniem będzie uwaga, że sama zmiana miejsca zamieszkania czy zmiana dotycząca ciała będzie prowadziła do zmian w podmiotowości kobiety. Co ważniejsze – świadomość tych zmian to ważna kwestia dla kobiety, ponieważ każda zmiana i przesunięcie kategorii wzbogaca i w ogóle buduje tożsamość podmiotu kobiecego. Istnieją także takie wydarzenia w życiu, przez które podmiot się określa, a wcale nie muszą być skorelowane z płcią, wymienie chociażby moment ciężkiej choroby lub zmianę pracy.

Widać wyraźnie, iż w koncepcji podmiotowości nomadycznej autorstwa Braidotti centralnymi kategoriami lub punktami są ruch, przemieszczanie się, zmienność podmiotu. Braidotti nie uznaje tożsamości skoń-

³¹ Tamże, s. 50.

³² Por. E. Bińczyk, *Uniesienia i potknięcia filozofii podmiotu. Projektowanie stanowisk feministycznych poza założeniami esencjalizmu*, s. 76.

³³ Zob. R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne...*, dz. cyt., s. 198-201.

czonej, tzn. raz na zawsze z góry określonej, która jest ukształtowana przez schematyczne kategorie. Kształtowanie się tożsamości podmiotu to proces, który nigdy się nie kończy. Ów nomadyzm także wyraża się w tym, iż tożsamość podmiotu zawsze jest gdzieś *między*. Tożsamość podmiotu to bycie, działanie, znajdowanie się w świecie, bycie pomiędzy naturą a kulturą, czyli podmiotowość jest zawieszona pomiędzy składnikami esencjalnymi, fizjologią, a tym, co *sztuczne*, społecznie narzucone. Każda tożsamość istnieje pomiędzy *męskością* a *kobiecością*. Braidotti nie chce przez to powiedzieć, iż w czasach funkcjonowania nieheteronormatywnych tożsamości seksualnych zanika podział na dwie odrębne płcie: mężczyznę i kobietę, a raczej udowadnia, iż jednostki, które uosabiają puryzm płciowy, mam tu na myśli *stuprocentowego* mężczyznę i *stuprocentową* kobietę, są mitem. W społeczeństwie kobiety reprezentują cechy uważane za męskie, tak samo mężczyźni – wykazują zachowania tradycyjnie kojarzone z kobiecością.

Jeżeli wspomniane powyżej elementy (przypomnę: ruch, zmienność podmiotu, otwartość kategorii służących do opisywania podmiotowości) budują tożsamość, można zadać pytanie, czy tożsamość przedstawiana przez filozofkę staje się spójną tożsamością, a co za tym idzie – czy tożsamość nomadyczna nie oznacza chaosu i anarchii? Kategorie stawania się i bycia *między*, które założone są przez nomadyzm, mogą sprawiać wrażenie, iż proponowana teoria podmiotowości jest problematyczna do przyjęcia, ponieważ w tej koncepcji pozornie nie ma żadnej stałej kategorii, ani początkowego momentu, od którego zaczyna się konstituowanie podmiotowości. Braidotti powtarza, że podmiotowość nomadyczna jest spójną tożsamością. Spójność gwarantuje cykliczność ruchów podmiotu, powtórzenia, ciągły przepływ doświadczeń, które są zachowywane i przetwarzane przez pamięć podmiotu³⁴. Autorka wyraźnie zaznacza nie tyle co esencjalne elementy tożsamości nomadycznej, ale pewne momenty początkowe, od których podmiot może zacząć kształtować świadomość nomadyczną.

Podmiot nomadyczny nie reprezentuje (pozornie) spójnej tożsamości, ale Braidotti, nawet na przykładzie własnego życia uważa, że tożsamość wcale nie musi być spójna. Co to oznacza w praktyce? Dla filozofki każda podmiotowość jest składową wielu czynników, pozornie niepasujących do siebie różnic. Doskonałym przykładem potwierdzającym tezy Braidotti jest szczególny przypadek tożsamości podmiotu, który nazwę tożsamością kulturową, opierając się na uwagach autobiograficznych samej Braidotti.

³⁴ Por. tamże, s. 50-51.

Tożsamość kulturowa jako przykład tożsamości nomadycznej

Nie bez przyczyny na początku podałam charakterystykę Braidotti, która miałaby wskazywać na kosmopolityzm autorki. Braidotti przebywając w Australii odkryła, że czuje się Europejką, że to pochodzenie ją definiuje. Teoria podmiotowości nomadycznej, którą tworzy jest swoistym antidotum na kulturowy esencjalizm i rasizm, z którym zdaniem Braidotti mamy do czynienia w Europie. Homogeniczność pochodzenia na poziomie narodowym i pewna hermetyczność społeczeństwa jest dla Braidotti faktem, mimo pozornej otwartości Europy i prawa, które w tym kontekście zmienia się na lepsze i umożliwia swobodny przepływ ludności z kraju do kraju.

W świetle tego, o czym pisze autorka *Podmiotów nomadycznych* należy uznać, że tożsamość kulturowa, zaraz po posiadanej płci przez podmiot, jest najważniejszym wyznacznikiem tożsamości podmiotu w ogóle. Pytanie, które w tym miejscu mogłaby zadać Braidotti, brzmi następująco: czy tożsamość kulturowa jest czymś, co jest podmiotowi narzucone, czy także i w tym kontekście liczą się osobiste doświadczenia podmiotu, i to jak jednostka „odczuwa” swoją przynależność kulturową?

Na swoim przykładzie Braidotti także się zastanawia, co to znaczy właściwie posiadać tożsamość europejską? Jak można twierdzić, że odczuwa się przynależność do całego kontynentu? Oczywiście kwestią przecież jest, że nie możemy mówić o jednej tożsamości europejskiej, poza tym nie do końca dla Braidotti jest jasne, jak posiadanie paszportu danego kraju czy urodzenie się w określonym rejonie geograficznym ma przełożenie na tożsamość kulturową wyrażaną przez jednostkę³⁵. Zasygnalizowana kwestia w rzeczywistości jest głębszym, bardziej znaczącym pytaniem o to, co konstytuuje tożsamość podmiotu: narzucone przez społeczeństwo normy, w tym także te, dotyczące płci kulturowej czy osobiste doświadczenia podmiotu, jego refleksyjne spojrzenie na kwestię podmiotowości? Wydaje się, iż przynajmniej w *Podmiotach nomadycznych* Braidotti udziela obszernych, lecz niejednoznacznych odpowiedzi na postawione pytania.

Czytelnik zaznajomiony z pracami Braidotti zauważy, że nieprzypadkowo filozofka wspomina o podmiotowości zaraz obok tożsamości,

³⁵ Braidotti jest zafascynowana ludźmi, którzy nie zmieniają miejsca zamieszkania, wychowali jest tylko w jednej kulturze. Taka homogeniczność pochodzenia przypomina filozofce sferę symboliczną, o której pisał chociażby Lacan. System symboliczny sam w sobie jest czymś sztucznym, jakąś mityczną sferą, do której odwołujemy się, by pewnym zjawiskom w naszym życiu nadać uprawomocnienie. Zob. R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne...*, dz. cyt., s. 35-36.

czyli te dwa terminy są rozróżniane przez Braidotti. Także w tym punkcie rozważań Braidotti widać zastosowanie kategorii różnicy w praktyce. Każda świadomość podmiotowa – zdaniem Braidotti najlepiej posługiwać się takim terminem, jeżeli opisuje się elementy budujące tożsamość podmiotową – składa się z dwóch, pozornie wykluczających się wymiarów: z poczucia tożsamości, które jest wewnętrzne, często nieintersubiektywne oraz nienormatywne i podmiotowości, która z kolei jest kategorią ustanawianą politycznie. Świadomość nomadyczna miałaby łączyć ze sobą te dwa poziomy³⁶. Podmiotowość uzyskujemy wypełniając pewne role, dzięki którym podmiot uzyskuje uprawomocnienie społeczne, np. kobieta jest matką, żoną, w taki sposób, jak wymaga tego od niej kultura, w której żyje lub wracając do tożsamości kulturowej, jestem Europejką, tzn. mam świadomość norm kulturowych, które występują na kontynencie europejskim, muszę ich przestrzegać, jeżeli żyję w Europie. Z tożsamością mamy do czynienia wtedy, gdy dana osoba czuje się np. tylko związana z miastem, w którym się urodziła albo w sytuacji, mimo iż mieszka przez większość swego życia w Europie może twierdzić, że czuję się np. Amerykanką, gdyż ma korzenie amerykańskie, bliższa jest także tej osobie kultura amerykańska. Rozróżnienie tożsamość/podmiotowość, którym posługuje się Braidotti klarownie opisuje Aleksandra Derra:

Braidotti zajmuje się w swojej teorii zarówno problematyką tożsamości, jak i podmiotowości, ale je od siebie odróżnia. Tożsamość dotyczy konstruowania „ja” i wiąże się z procesami nieświadomymi, które nie podlegają racjonalnej kontroli. Podmiotowość jest procesem, który zawsze jest zapośredniczony społecznie [...] ma ona także charakter polityczny i wiąże się ze świadomym wyborem³⁷.

Spawy komplikują się jeszcze bardziej, kiedy wspomni się o kolejnym składniku świadomości podmiotowej, mianowicie o orientacji seksualnej. Opierając się chociażby na wypowiedziach osób homoseksualnych, wydaje się, iż dla osoby, która posiada orientacją homoseksualną, to, że jest lesbijką albo gejem, staje się głównym wyznacznikiem tożsamości, mimo iż osoba homoseksualna nie uzyska podmiotowości, ponieważ np. homoseksualizm nie mieści się w normach (także prawnych) przyjętych przez daną społeczność, kraj, w którym żyje jednostka. Braidotti chce przez to powiedzieć, iż tożsamość jest czymś, co zdobywamy w ciągu życia, świadomie kształtujemy.

³⁶ Por. tamże, s. 31.

³⁷ A. Derra, dz. cyt., s. 4. Zob. przypis nr 8.

Postowie

Podsumowując rozważania nad teorią podmiotu nomadycznego stworzoną przez Braidotti ostatecznie należy przyznać, iż podmiot nomadyczny jest otwarciem się na ideę różnorodności w ogóle. Jest to wymiar koncepcji podmiotowości nomadycznej, który powinien być ważny dla wszystkich – bycie uwrażliwionym na różnice i docenianie różnorodności, jaka panuje we współczesnym świecie. Różnorodność doświadczeń, zmiana, mobilność podmiotu, brak stałych kategorii w opisywaniu tożsamości podmiotowej stanowią dla mnie wyznacznik post-postmodernistycznego scharakteryzowania podmiotu w ogóle. Nomadyzm przekłada się nawet na postulaty epistemologiczne czy ogólniej rzecz ujmując – humanistyczne. Rozproszona podmiotowość implikuje rozsiewanie, przenoszenie idei z jednej strony, oznacza płodność myśli podmiotu, jego umiejętność przerzucania się z jednego dyskursu na kolejny. Bycie w stałym ruchu, aktywne stawianie oporu skostniałym, krzywdzącym normom jest równie ważne dla autorki *Podmiotów nomadycznych*³⁸.

Analizując koncepcję podmiotu nomadycznego autorstwa Rosi Braidotti najważniejsze jest aby pamiętać, że zarówno tożsamość, jak i podmiotowość nie powinny być stałymi, raz na zawsze ustalonymi elementami tożsamości podmiotowej. Szczególnie ważne jest to w kontekście podmiotowości, która jest kategorią polityczną. Podmiot nomadyczny powinien świadomie kreować swoją podmiotowość, przeciwstawiać się wszystkim tym kategoriom, które są sztuczne i ograniczają jednostkę. Oznacza to, że pomysł Braidotti ma wymiar radykalnie praktyczny.

Bibliografia

1. Banasiak B., *Nomadologia Gilles'a Deleuze'a*, <http://bbogdan.w.interia.pl/Nomadologia.pdf>.
2. Bińczyk E., *Uniesienia i potknięcia filozofii podmiotu. Projektowanie stanowisk feministycznych poza założeniami esencjalizmu*, „Teksty Drugie” 2011, nr 4 (130).
3. Braidotti R., *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*, Polity Press, Cambridge 2002.
4. Braidotti, R., *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, Warszawa 2009.
5. Braidotti, R., Butler, J., *Feminism by Any Other Name. Interview. Rosi Braidotti with Judith Butler*, „A Journal of Feminist Cultural Studies” 1994, nr 6, 2+3.
6. Burzyńska A., Markowski M.P., *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006.

³⁸ Por. R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne...*, dz. cyt., s. 51-52.

7. Derra A., *Ciało – Kobieta – Różnica w nomadycznej teorii podmiotu Rosi Braidotti*, <http://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/932/A.%20Derra%2c%20Cia%C5%82o%20kobieta%20r%C3%B3%C5%BCnica%20w%20nomadycznej%20teorii%20podmiotu%20Rosi%20Braidotti.pdf?sequence=1>.
8. Hyży E., *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Kraków 2003.

Abstract

The text is devoted to the project of overcoming the crisis in the theory of subject. To achieve her goal, the author uses Rosi Braidotti's concept of the nomadic subjects. Braidotti's works are compared with Judith Butler's ideas and both theoreticians are presented in the context of the tradition of feminism. Jagusiak notices that the postmodern concept of a dead subject is impossible to accept, as the category of subject has never really been defined and precisely described. According to Braidotti, subject and identity are political categories which have to be consciously created by particular individuals. The concept of the nomadic subject is an ideal response to the idea of society based on diversity and pluralism.

Emilia Konwerska
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Osobowość Mutanta. Twórczość i filozofia William S. Burroughsa w perspektywie posthumanistycznej

słowa kluczowe: posthumanizm, tożsamość, literatura, przemiana

Podobno posthumanistyczny zwrot ma swoje korzenie w trosce o ludzkość. Ulepszanie człowieka, wizja humanizmu polegająca na afirmacji zmiany i wierze w moc transgresji, zrodziła fascynację cyborgami, ich antropologię, a przede wszystkim zatarcie antropocentrycznej granicy pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem. Refleksje na temat postulowanych przez posthumanistów zmian niosą ze sobą potrzebę redefinicji zastępej idei humanizmu. Edwin Bendyk pisze:

Czy w takim razie epoka posthumanistyczna, postludzka będzie epoką antyhumanistyczną, czy też raczej nie-ludzka, lecz w istocie radykalizującą, a nie likwidującą projekt humanistyczny? Czy wystarczą narzędzia liberalnej demokracji, by ochronić się przed tymi skutkami posthumanizmu, które z dzisiejszej perspektywy oceniane są za przerażające? Czy też należy wyznaleźć zupełnie nowe instytucje polityki lub nadać nowe znaczenia instytucjom już działającym, jak choćby demokracja przedstawicielska?

Co jednak począć z wizją przekraczania człowieczeństwa, która rodzi się z nienawiści? Najpierw trzeba zniszczyć siebie. Co będzie później? Zobaczymy. Twórczość William S. Burroughsa jest wyrazem pogardy dla idei humanizmu, jest pragnieniem zakończenia żywota całego gatunku, pogrzebania tradycji, odcięcia się od kultury. Metamorfozy cielesne, transformacje płciowe, a przede wszystkim chemiczne ingerencje w umysł są tutaj szaleńczymi próbami wyzwolenia się od człowieczeństwa. Poglądy Burroughsa są jak on sam pełne sprzeczności. Z jednej strony skrywają fascynację przemianą, z drugiej lęk przed nią. Ogarnięty obsesjami pisarz twierdził, że słowo jest wirusem, a przy tym wyrzucał z siebie tysiące teorii. Jego posthumanizm składa się z paradoksów, w których metamorfoza jest jednocześnie fantazją, jak i źródłem największego przerażenia.

Rafał Księżyk w pierwszej polskiej monografii poświęconej sylwetce William S. Burroughsa napisał:

Ten facet po prostu odpadł. Najpierw opuścił amerykański sen, a potem atomową cywilizację. Pedał, ćpun, zabójca konkubiny. Twierdził, że nigdy nie wierzył w żadną religię, system społeczny ani ekonomiczny. Kwestionował nie tylko państwo, naród i rodzinę, ale po prostu gatunek ludzki, który postrzegał jako biologiczną pułapkę. Jedyne szansa to mutować! Szukał wyzwolenia niczym kolejny lucyferyczny rebeliant kultury Zachodu, ale zerwał z nią i ukazał szokującą perspektywę: pometafizyczną i posthumanistyczną¹.

W twórczości autora *The Soft Machine* możemy odnaleźć kilka etapów porzucania tożsamości. To właśnie tożsamość staje się jego pierwszym wrogiem. Warto przytoczyć definicję tożsamości autorstwa Anthony'ego Giddensa.

Aby zdać sobie sprawę z tego, czym jest tożsamość jednostki należy umieścić tę kategorię w całościowym obrazie psychologicznej konstytucji jednostki. We wcześniejszych pracach sugerowałem, że taki całościowy obraz najlepiej naszkicować w formie „modelu stratyfikacji” (Giddens 1979, 2003). Przyjmijmy za nasz punkt wyjścia twierdzenie, że bycie istotą ludzką oznacza ciągłą świadomość, w kategoriach takiego bądź innego opisu, tego co się robi i dlaczego. Konsekwencje przyjęcia takiego stanowiska zostały prześledzone w ramach perspektywy fenomenologii egzystencjalnej i filozofii Wittgensteina. Wytwarzane i odtwarzane w naszych codziennych działaniach konwencje społeczne podlegają refleksyjnej kontroli działającego, która stanowi warunek „radzenia sobie” w rozmaitych sytuacjach życiowych. [...] Ludzie nieustannie śledzą okoliczności własnych działań, co tworzy definicję tych działań. Jest to rozumowa, refleksyjna kontrola działania².

Burroughs w swoim życiu i dziełach dokonywał nieustannych przekroczeń. Na długo przed postmodernistycznym zakwestionowaniem podmiotu pragnął porzucić rolę białego, wykształconego i zamożnego mężczyzny. Nie można jednak jego zabiegów i transgresji traktować jako prostego manifestu politycznego. Burroughs oczywiście nie czuł się dobrze jako przedstawiciel klasy, rasy oraz płci uprzywilejowanej, ale jego pragnienie transformacji sięga głębiej. Pisarzowi nie wystarczyło sięgnięcie dna, świadoma rezygnacja z dobrobytu i bezpieczeństwa. Pragnął całkowitego unicestwienia idei tożsamości. Przewidywalność, związki przyczynowo-skutkowe, a także wszechobecna narracja (zbudowana ze słów-wirusów) były jego największymi wrogami. Książek pisze:

¹ R. Książek, *23 cięcia dla Williama S. Burroughsa*, Gdańsk 2013, s. 9.

² A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2010, s. 57.

Cisza to moment objawiania możliwości poprzez zawieszenie tożsamości. Skoro to podmiot jest nosicielem wirusa, to należy go wyeliminować. Jak mawiali Deleuze i Guattari: lepszy wałęsający się schizofrenik niż rozciągnięty na kozetce paranoik. Wirus – nieświadomość – język – tożsamość – oto stopnie naszej alienacji. A teraz zacznij odwarunkowywać je w odwrotnej kolejności. Podmiot został stworzony przez język, odtwarza siebie w wewnętrznej narracji. Ale to nie jest nasz głos – poprzez podmiot przemawia obca siła³.

Autor w swoich dziełach i wykładach wielokrotnie powtarzał, że język jest narzędziem kontroli i wirusem (rozumianym jako realnie istniejące, żywe stworzenie) zniewalającym społeczeństwo. Tożsamość jako opierająca się na wewnętrznej narracji⁴ jest więc swoistym inkubatorem wirusa. Pisarz czuł się zniewolony w ciele, kulturze i wychowaniu. Nawoływał zatem do odcięcia się od całej kulturowej przeszłości. Przez całe swoje życie praktykował tak zwane Rutyny – rytuały polegające na wcielaniu się w różne postaci, odgrywaniu ról. Podobno uzależnił się od nich, co doprowadziło go do granicy szaleństwa. „Czemu nie sugerować, że fikcyjna tożsamość jest prawdziwa i że nie ma żadnej innej?”⁵ – zastanawiał się bohater *Nagiego lunchu*. U Burroughsa, tak jak u Baudrillarda, wszystko jest symulacją lub symulacją symulacji, nie istnieje żadne jądro, które można by uznać za prawdziwe i autentyczne. Bourroughs nie mógł się pogodzić z uwięzieniem w cielesności – płci, rasie, pozycji społecznej. Mijając różnice płciowe, rasowe i klasowe, dotarł w końcu do zaburzenia gatunkowej klasyfikacji.

Gdy Gregor Samsa obudził się pewnego rana z niespokojnych snów, stwierdził, że zmienił się w łóżku w potwornego robaka. Leżał na grzbiecie twardym jak pancierz, a kiedy uniósł nieco głowę, widział swój sklepiony, brązowy, podzielony sztywnymi łukami brzuch, na którym ledwo mogła utrzymać się całkiem już ześlizgująca się kołdra. Liczne, w porównaniu z dawnymi rozmiarami, żałośnie cienkie nogi migały mu bezradnie przed oczami⁶

pisał Franz Kafka w *Przemianie*. Wiele lat później William Burroughs w powieści pt. *Pedał* zastanawiał się: „Co się dzieje, kiedy znikają granice?

³ R. Księżyk, dz. cyt., s. 96-97.

⁴ O narracyjności tożsamości pisał również Anthony Giddens: Okazuje się, że tożsamość jednostki jako spójna całość zakłada narrację: narracja „ja” staje się jawna. Prowadzenie dziennika i opracowywanie autobiografii to główne zalecenia mające pomóc w utrzymaniu spójnego poczucia „ja”. A. Giddens, dz. cyt., s. 109.

⁵ Cyt. za: R. Księżyk, dz. cyt., s. 27.

⁶ F. Kafka, *Przemiana*, Warszawa 2003, s. 5.

Jaki jest los Krainy Gdzie Wszystko Jest Możliwe? Mężczyźni zmieniający się w ogromne stonogi... stonogi oblegające domy... człowiek przywiązany do kanapy; stonoga zwiesza się nad nim. Czy to dosłowne? Czy nastąpiła jakaś ohydna metamorfoza? Jakie jest znaczenie tego symbolu. Czy symbolem jest stonoga?"⁷. Człowiek zmieniający się w owada, ciało przekraczające mięsność, oddalające się od człowieczeństwa w stronę – no właśnie, w stronę czego? Dzieło Kafki, odczytane przez psychoanalizę, przynosi diagnozę problemów, lęków i traum. Stonoga Burroughsa, która sama zadaje sobie pytanie o swoje znaczenie, odsyła do problemów zewnętrznych. Jeżeli robak Kafki jest komentarzem do relacji rodzinnych, międzyludzkich (z psychoanalityczną interpretacją nie zgodziłby się zapewne sam Kafka, który nazywał metodę Freuda „bezsilnym błędem”), to stonoga Burroughsa skupia w sobie zagadnienia negacji tożsamości, krytyki amerykańskiej klasy średniej i homoseksualnego pożądania.

Temat owadzi pojawia się w twórczości Białego Murzyna (jak mówił o sobie sam autor) wielokrotnie. David Cronenberg w filmie *Nagi lunch*, będącym połączeniem różnych dzieł Burroughsa w jedną filmową fabułę, zaczyna od historii pary uzależnionej od substancji do zwalczania insektów. Joan mówi, że to czego doświadcza to bardzo literacki haj, w stylu Kafki, czujesz się jak robak, spróbuj. W ten sposób zaczyna się opowieść o halucynacji, uzależnieniu, szaleństwie i procesie twórczym. Cronenberg w estetyce charakterystycznej dla wczesnych lat dziewięćdziesiątych ukazuje transformacje cielesne, postaci mugwumpów (narkotycznych stworów przypominających gady), maszyny do pisanja zmieniające się w karaluchy. W filmie Cronenberga (który nakręcił również *Muchę* – opowieść o naukowcu zamieniających się stopniowo w owada), tak jak w pisarstwie Burroughsa, dochodzi do nieustannego przekraczania granic ciała, które przestaje być już ciałem ludzkim, a także powierzchni przedmiotów, które obrastają mięsem i zaczynają żyć swoim życiem. Granica pomiędzy tym, co żywe i nie-żywe przestaje istnieć. Metamorfozy uzależnionych oraz ich cielesne przemiany stawiają bohaterów i czytelników przed pytaniem o granice człowieczeństwa. W *Ćpunie* czytamy:

Później powiedziała, że jej dni są policzone z powodu pewnej rzadko występującej choroby. – Odnotowano tylko dwadzieścia sześć przypadków. Za kilka lat w ogóle nie będę mogła się poruszać. Kapujesz, organizm nie przyswaja wapna, kości powoli się rozpuszczają. W końcu amputują mi

⁷ W.S. Burroughs, *Pedał*, Gdańsk 1993, s. 117.

nogi, a potem ręce. Istotnie miała w sobie coś bezkręgowego, jak głębinowe morskie stworzenie. Jej oczy zimne i rybie, patrzyły na człowieka przez jakiś kleisty miazmat, który zdawała się z siebie wydzielać. Bez trudu wyobraziłem sobie te oczy osadzone na bezkształtnej bryle protoplazmy, falującej pod powierzchnią morza⁸.

Przemiana w owada – swoisty refren w twórczości Burroughsa – ma zwykle związek z transfiguracją na poziome cielesnym, ale i społecznym. Robaki jako najbardziej niepodobne do ludzi stają się symbolem ucieczki od kultury, regresu ewolucyjnego, czyli jedyne go sposobu na uzyskanie upragnionej przez autora wolności. Karaluch ma budzić obrzydzenie, wywołuje również uczucie bezradnej konfuzji. Jednym z podstawowych atrybutów tego owada jest niezniszczalność. Karaluch, silny i obojętny na rzeczywistość, trwa. Staje się jednym z członków społeczności, który od wewnątrz dokonuje jej stopniowego zatrucia. A może stonoga Burroughsa ma więcej wspólnego z robakiem Kafki, niż samemu autorowi mogłoby się wydawać? W literaturze amerykańskiego ojca beatników można znaleźć wiele dowodów na to, że tak naprawdę (wbrew temu, co chciałby autor) społeczeństwo, cywilizacja i klasa średnia nie są numerem jeden pośród jego tematów. Lektura jego powieści prowadzi do wniosku, że wszystko zaczęło się od ciała.

„Opowiadałem ci kiedyś o człowieku, który nauczył się mówić tyłkiem?”. Tak zaczyna się jedna z najbardziej popularnych, a zarazem najbardziej przerażających historii w dorobku Burroughsa. Opowieść o mężczyźnie, nad którym jego tyłek przejął kontrolę, mimo swojej absurdalności odsyła w świat pierwotnych lęków.

Od tamtej pory facet budził się rano z przezroczystą błoną na wargach. Było to tak zwane dzikie mięso. Facet zrywał je z ust, a kawałki błony przyklejały mu się do rąk i wrastały w ciało. W końcu usta zasklepiły się i głowa na pewno by odpadła, gdyby nie oczy, rozumiesz? Dupa nie mogła tylko jednego: patrzeć. Potrzebowała ich. Ale nerwy z czasem uległy atrofii, tak że mózg nie mógł wydawać już poleceń ciału. Tkwił w czaszce jak w więzieniu, odcięty. Przez jakiś czas w oczach malowało się nie-me, bezradne cierpienie, ale wreszcie mózg musiał również obumrzeć, bo oczy zgasty i były martwe jak u kraba⁹.

Strach przed uwięzieniem w ciele i przed przejęciem przez fizjologię kontroli nad umysłem zaowocował projektem absolutnej ucieczki przed ucieleśnieniem. To właśnie cielesność jest jednym z cyberpunkowych tematów wiodących. Ciało wymaga porzucenia, przemiany, zmiany

⁸ Tenże, *Ćpun*, Warszawa 2004, s. 44-45.

⁹ Tenże, *Nagi lunch*, Warszawa 1995, s. 125.

konsystencji lub formy. Alicja Kępińska w tekście pt. *Ciało postludzkie* pisze:

Przekroczenie »genetycznego przeznaczenia« jest najbardziej alertującym wektorem poszukiwań. Jest ono już możliwe dzięki »intruzji« technologii do wnętrza ciała naturalnego, choć nie ma jeszcze przyzwolenia społecznego na konstruowanie alternatywnych kodów genetycznych. Sam fakt, że na horyzoncie wyobraźni rysuje się pragnienie wolności dostępu do własnego kodu, pozwala mówić o zmierzchu fizjologii humanistycznej¹⁰.

Burroughs wielokrotnie nazywany był ojcem cyberpunku – William Gibson, autor kultowego *Neuromancera*, cytuje go na pierwszych stronach swojej powieści. Technoanarchiści uwolnienie od materii widzieli w przestrzeni wirtualnej. Burroughs zaś zawsze pozostawał zanurzony w organicznej materii. Sporo ich jednak łączy. Krzysztof Loska pisze:

Nowy człowiek, *homo cyber*, marzący o uwolnieniu się z ograniczeń własnego ciała, gardzący nim, poszukujący spełnienia w innym, lepszym świecie, w którym mógłby istnieć pod postacią bezcielesnej świadomości, będącej czymś na kształt wszechmocnego bóstwa, wydaje się być w cyberpunkowej literaturze nowym wcieleniem mitu Narcyza (kowboje konsoli to ludzie samotni, zamknięci w sztucznym świecie, niechętni wszelkim formom kontaktu)¹¹.

Bohatera Burroughsa łączy z Narcyzem wyalienowanie, ucieczka od rzeczywistości, samotność i walka z własnym ciałem. Najcenniejszą wartością w świecie cyberpunku jest informacja, w świecie Billa Lee – porcja narkotyku. Sposobem na przekroczenie własnej cielesności będzie u niego stan odurzenia, a substancją w najdoskonalszy sposób odcinającą go od ciała – kokaina.

Pisarz swoich bohaterów umieszcza na głębokich marginesach tak zwanego normalnego życia. Jego najważniejsze powieści – *Nagi lunch*, *Pedał* i *Ćpun* w dużej mierze czerpią z życia autora, który – ciągle się przemieszczając – zażywał wszystkie substancje od kokainy, przez heroinę, aż po yagé. Jego programowa ucieczka przed tożsamością znalazła swój cel w postaciach, które, wyłamując się wszelkim klasyfikacjom, przekraczają podział na ludzi i zwierzęta. „Rozwój świadomości ostatecznie wiedzie do mutacji. Przez tysiące lat nigdy nie nauczyliśmy się operować naszą własną maszyną. Mutacja jest jedynym rozwiązaniem” twierdził na łamach *Rolling Stone*¹². W jego twórczości znajdziemy wiele przykładów mutacji rozumianych dosłownie, mogłoby się wydawać,

¹⁰ A. Kępińska, *Ciało post-ludzkie*, „Kultura Współczesna” 2000, nr 1-2 (23-24), s. 150.

¹¹ K. Loska, *Człowiek i maszyna, czyli ciało technologiczne*, tamże, s.156.

¹² Cyt. za R. Księżyk, dz. cyt., s. 146.

że czytelnik doszuka się praktycznych obrazów rozwoju świadomości, tego, co nastąpi „po” metamorfozie. Mutanty zasiedlające karty powieści Burroughsa nie dają się nazwać, nie reprezentują żadnego konkretnego gatunku. Jedną z bardziej emblematycznych postaci Burroughsa jest Mugwump. W *Nagim lunchu* czytamy:

Na stołkach barowych pokrytych białą satyną siedzą nadzy mugwumpowie i ssą przez alabastrowe słomki barwne, przejrzyste syropy. Mugwumpowie nie mają wątrób i żywią się wyłącznie cukrem. Wąskie, fioletowo-błękitne wargi zakrywają dzioby z czarnej kości; są one ostre jak brzytwa i mugwumpowie często rozszarpują się wzajemnie w walce o klientów. Ich penisy wydzielają w stanie erekcji fluid, który wywołuje uzależnienie i przedłuża życie, spowalniając metabolizm. [...] Osobnicy uzależnieni od fluidów mugwumpów to gady. Kilku z nich płynie nad krzesłami, poruszając giętkimi kośćmi obleczonymi w różową skórę. Za uszami mają wachlarze zielonych chrząstek porośniętych sterzcącymi włoskami, którymi absorbują fluid. [...] Podczas Biennale Paniki, gdy miasto szturmuje brutalna Policja Snów, mugwumpowie chronią się w najgłębszych zakamarkach murów i trwają całymi tygodniami w letargu¹³.

Świat prozy Burroughsa, chociaż zasiedlony przez dziwne stwory, rządzi się takimi samymi prawami, co świat rzeczywisty. Jest oparty na uzależnieniu i władzy. Tutaj ujawnia się kolejna obsesja pisarza – kontrola.

W swoich fabułach malował portrety słabych, samotnych ludzi, którzy nieustannie pławią się w swoim samoupokorzeniu. To właśnie niemoc doprowadza ich do materialnych przemian. Silne pragnienie, uzależnienie od narkotyku lub pożądanie seksualne jest tym, co pozbawia człowieczeństwa, co budzi obrzydzenie, zniewala. Policjant Bradley, bohater *Nagiego lunchu*, uzależnia się od bliskości fizycznej z narkomanami. Przekracza granice swojego ciała, staje się na wpół płynny, w pewnym momencie wchłania swojego szefa, „asymiluje jego ciało”. – „Powinno się go trzymać w akwarium” mówi jeden z policjantów. Czytamy:

Przypomina nietoperza-wampira: wydziela wilgotną zieloną mgłę, która znieczula ofiary i czyni je bezsilnymi. Załatwiwszy kogoś, kryje się gdzieś na kilka dni jak nażarty boa dusiciel. W końcu przyłapują go, gdy trawi szefa biura do walki z narkotykami, i niszczą miotaczami płomieni. Komisja dochodzeniowa wydaje werdykt, że było to uzasadnione gdyż Bradley przestał być człowiekiem i stanowił zagrożenie dla całej branży narkotykowej¹⁴.

¹³ W.S. Burroughs, *Nagi lunch*, s. 59-60.

¹⁴ Tamże, s. 30.

Innym bohaterem, którego dotyka konfrontacja z własną cielesnością, konfrontacja odwrotna do cyberpunkowych marzeń o uwolnieniu się od mięsa, jest Czajnik.

Stałem poza sobą, próbując podtrzymać siebie widmowymi palcami... Jestem widmem i marzę o tym, o czym marzy każde widmo: o ciele. Długo płynąłem przez bezwonne aleje przestrzeni, gdzie nie ma życia, tylko brak koloru i brak zapachu śmierci... Nikt nie może go poczuć przez różowe jelita pokryte krystaliczną koronką, przez gówno czasu i krwiste filtry ciała¹⁵.

Koniec Czajnika przypomina wszystkie inne zakończenia znane z prozy Burroughsa:

Sąd federalny skazuje Czajnika na mocy Ustawy o linczu i wysłał do specjalnego federalnego zakładu psychiatrycznego dla widm: precyzyjna, prozaiczna wymowa przedmiotów... miednica... drzwi... ustęp... kraty... oto one... to właśnie to... same linie proste... nic poza... ślepa uliczka... i ślepa uliczka w każdej twarzy... Zmiany fizyczne były z początku powolne, później nagle przyśpieszyły: odpadanie wiotkich tkanek, zanik ludzkich rysów... W krainie całkowitej ciemności usta i oczy stają się jednym organem, który kłapie przezroczystymi zębami... Żaden organ nie ma stałej funkcji ani miejsca... Wszędzie kiełkują narządy płciowe... Odbytnice otwierają się i zamykają... Całe ciało zmienia barwę i gęstość...¹⁶.

Po raz kolejny mutowanie, które teoretycznie wydaje się zbawieniem i lekiem na impotencję cywilizacji, przybiera twarz makabrycznego eksperymentu, który nie może dobrze się skończyć.

Rafał Księżyk napisał: „Kontrolowany jako kobieta i kontrolujący jako mężczyzna. Kontrolujący dawki narkotyku, by poddać się jego kontroli. Miękkka Maszyna i Zły Duch”¹⁷. William Burroughs tkwił w rozkroku pomiędzy tym, co mówił wywiadach, tym, co wygłaszał podczas setek swoich wykładów (z którymi podróżował po Stanach), a przekazem, który możemy odnaleźć w jego prozie. W filozofii pozostawał kontrolującym, zaś jego literatura jest portretem kontrolowanego uwięzionego we własnoręcznie zbudowanej utopii. Każda mutacja okazuje się być bolesna, żadna nie przynosi rozwiązań. Burroughs, uwikłany w świat swojej metafizyki, mistyki, literatury i filozofii, stworzył całą sieć poglądów, które wynikają z siebie tylko po to, by za chwilę zacząć się wykluczać. „Zeszłej nocy obudziłem się, czując, że ktoś mnie ściska za rękę. Była to moja

¹⁵ Tamże, s. 22.

¹⁶ Tamże, s. 23.

¹⁷ R. Księżyk, dz. cyt., s. 122.

druga ręka...”¹⁸ – czytamy w jednej z jego powieści. Można stwierdzić, że każda z rąk Williama Burroughsa pisała inną opowieść o mutowaniu. Jedna była baśnią, a druga horrorem.

Bibliografia

1. Burroughs W.S., *Ćpun*, Warszawa 2004.
2. Burroughs W.S., *Nagi lunch*, Warszawa 1995.
3. Burroughs, W.S., *Pedał*, Gdańsk 1993.
4. Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2010.
5. Kafka F., *Przemiana*, Warszawa 2003.
6. Kępińska A., *Ciało post-ludzkie*, „Kultura Współczesna” 2000, nr 1-2 (23-24).
7. Księżyk R., *23 cięcia dla Williama S. Burroughsa*, Gdańsk 2013.
8. Loska K., *Człowiek i maszyna, czyli ciało technologiczne*, „Kultura współczesna” 2000, nr 1-2 (23-24).

Abstract

The text concerns the duality of William S. Burroughs' perception of post-humanism. Commentators often interpret his writing as the beginning of post-humanism, introduction of the conception which had not been named yet. In the interviews, lectures and articles, the author postulated liberating people from their nature and from the notion of identity. He also promoted pushing the boundaries of sex, class, race and species. In his opinion, mutation was the only solution for the human problems. His works contain many descriptions of transgressions, Kafkaesque metamorphoses into bugs and undefined creatures. However, the image of change emerging from his literature is not really positive, but destructive (and in this destruction — joyful). The kind of mutation we can find in Burroughs' novels is a nightmare. Bodily transformations from *The Naked Lunch*, *Queer*, *Junkie* and other novels are filled with pain and fear. The text is an attempt to present the contradictory views held by the author and those contained in his prose.

¹⁸ W.S. Burroughs, *Nagi lunch*, s. 70.

Dominika Kotuła
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

„Ręce wytrzeć o liście”. Ekokrytyka i poeci

słowa kluczowe: ekokrytyka, ekopoetyka, poezja najnowsza, posthumanizm, tożsamość

Jeszcze kilka lat temu Julia Fiedorczyk, zapytana o obecność ekokrytyki w polskim środowisku komentatorów literatury, stanowczo odpowiedziała, że tego rodzaju dyskurs jest w nim nieobecny. Razem z Grzegorzem Jankowiczem autorka *Białej Ofelii* stworzyła nieoficjalny duet ambasadorów szkoły od dawna popularnej wśród krytyków anglojęzycznych. Opowiadała o niej w wielu tekstach i wywiadach, na ogół przedstawiając przy tym siostrzany projekt ekopoezji¹ — obydwa zjawiska wpisują się, naturalnie, w szerszy nurt, przez badaczy określany mianem biopoetyki², i w potencjalnie rewolucyjną zmianę postrzegania, jaką niesie za sobą refleksja posthumanistyczna. Przytaczając najważniejsze postulaty towarzyszące konsekwentnie zmieniającej swoje punkty zainteresowania szkole, Fiedorczyk szczególny nacisk kładzie na wagę relacji łączących ludzi z ich środowiskiem — niekoniecznie naturalnym. Poetka zauważa, że badacze związani z tą orientacją krytyczną stosunkowo szybko przeszli od naiwnej analizy tekstów prezentujących naturę w bezpośredni sposób (mowa tutaj zwłaszcza o amerykańskiej tradycji transcendentnej, Ralphie Waldo Emersonie i Henrym Thoreau — w Wielkiej Brytanii reprezentantem tego nurtu będzie William Wordsworth) do bardziej kompleksowej interpretacji dzieł o zróżnicowanej tematyce. Przypomina, że obecnym krytykom bardziej niż o formułowane wprost zaangażowanie ekologiczne idzie o śledzenie tekstualnych reprezentacji natury w celu zrozumienia mechanizmów ich powstawania i sposobów oddziaływania na życiowe praktyki. Jeden z najważniejszych teoretyków nurtu, La-

¹ Zob. m.in. J. Fiedorczyk, *Ekokrytyka: bardzo krótkie wprowadzenie*, „Fragile. Pismo kulturalne” 2010, nr 3 (9), s. 9-10; *Język całkiem dziki. O ekokrytyce z Gregiem Garrardem rozmawiała Julia Fiedorczyk*, tamże; J. Fiedorczyk, *Cyborg w ogrodzie. Uwagi o ekokrytyce*, <http://sdk.pl/wakat/nr24/JuliaFiedorczyk.html>, dostęp z dn. 12.05.2014.

² Zob. m.in. P. Czapliński, *Resztki nowoczesności. Dwa studia o nowoczesności i życiu*, Kraków 2011.

wrence Buell, preferujący nazwę *environmental criticism*, wprowadził do dyskursu wzorowane na Jamesonowskim pojęciu „nieświadomości politycznej” określenie „nieświadomości ekologicznej”, sugerując jednocześnie, że praktycznie każdy tekst może być odczytany jako świadectwo stosunków pomiędzy cywilizacją a naturą³. Do tej tezy z typową dla siebie dezynwolturą odniósł się Jacek Podsiadło. Autor wyznania: „chciałbym zamieszkać w jamie wygrzebanej w lesie, z lisem, borsukiem i owcą” zauważył, że jeśli każdy wiersz opowiadający o relacjach pomiędzy dowolnymi środowiskami można definiować jako ekologiczny, to za poezję nieekologiczną powinno się uznawać wyłącznie tę, w której podmiot w finezyjnych frazach opowiada o wyrzucaniu toksycznych odpadów na łąki⁴. Mimo niewątpliwej perswazyjnej mocy tego spostrzeżenia, definiowanie ekokrytyki, a tym bardziej ekopoezji, wciąż sprawia odbiorcom literatury wiele problemów — ma to prawdopodobnie sporo wspólnego z poważnym zróżnicowaniem wewnętrznym tego nurtu.

Z pewnością warto w tym kontekście przywołać dwa głosy, z których pierwszy należy do Rainera Marii Rilkego. W jednym z zebranych *Listów do młodego poety* występujący z wdziękiem w roli autorytetu autor *Elegii duinejskich* pisze:

Jeśli będzie się pan trzymał natury, tego, co w niej proste, małe, ledwo dla kogokolwiek widoczne, a co tak niepostrzeżenie może stać się wielkie i niezmierzone; jeśli będzie pan miał tę miłość tego, co nieznaczne, i jeśli będzie się starał skromnie jak sługa zdobyć zaufanie tego, co wydaje się ubogie: wówczas wszystko stanie się dla pana łatwiejsze, bardziej harmonijne i ze wszystkim będzie łatwiej się pogodzić. Być może ufność ta nie zadowoli rozsądku, który — dziwiąc się — pozostanie w tyle, ale wypełni ona pańską najgłębszą świadomość, pańskie czuwanie i wiedzę⁵.

Kolejny głos, jak zawsze doskonale analityczny i porządkujący, należy do Przemysława Czaplińskiego. Zastanawiając się nad dystynktywnymi cechami posthumanizmu, badacz zdefiniował go jako krytykę koncepcji, które (od antyku czy renesansu) opierały się na wizji człowieka jako przekształcającego świat według własnej woli ordynatora zmian, który sam jednak żadnym zmianom nie podlega. Humanizm nie zakładał, zdecydowanie, żadnych większych reform w legendarnej „naturze człowieka”. Posthumanizm, tymczasem, antropocentryzm zastępuje antropodecentra-

³ J. Fiedorczyk, *Ekokrytyka: bardzo krótkie wprowadzenie*, dz. cyt., s. 9.

⁴ Spotkanie, podczas którego Podsiadło komentował fenomen ekopoezji, odbyło się podczas Festiwalu Pora Poezji w 2009 roku. Poza nim w dyskusji uczestniczyli Joanna Orska, Grzegorz Jankowicz, Julia Fiedorczyk i Edward Pasewicz.

⁵ R.M. Rilke, *Listy do młodego poety*, Izabelin 1996, s. 83.

lizacją, natomiast jego reprezentanci przekonują, że aby zrozumieć, kim są ludzie, należy przyjmować poza-ludzkie punkty widzenia. Historycznie uprzywilejowany człowiek, znany z narracji humanistycznej, zmienia się z istoty hierarchicznie najważniejszej w istotę ulokowaną konstelacyjnie pośród innych. Staje się bytem osadzonym w środowisku, bytem przenikniętym i otoczonym. Autor *Literatury i życia* dodaje, że o ile humanizm szukał fundamentu człowieczeństwa w rozumności, posthumanizm dostrzega świadomość w układach złożonych. Ponadto, dla humanizmu nieciągłość i niepewność były jak chwilowe przerwy w dostawach stabilności. Posthumanizm tymczasem uznaje, że to niepewność staje się nam obecnie najbliższa⁶. Abstrahując od tego, czy stabilność faktycznie zawsze była tak bardzo reprezentatywna dla myśli humanistycznej, warto zwrócić uwagę na inną kategorię, do której odwołuje się zarówno Rilke, jak Czapliński. To rozumność, inaczej nazywana rozsądkiem lub racjonalnością — w kontekście wierszy te słowa zawsze brzmią odrobinę zgrzytliwie, zwłaszcza jeśli ma się w pamięci znaną opinię Harolda Blooma, według którego Kartezjusz nie bez powodu jest przez reprezentantów tradycji romantycznej uważany za największego wroga wizji poetyckiej. Często uważa się, że kartezjański przewrót, skutkujący nowoczesnym dualizmem, zapoczątkował powstanie odbierającej mowę otchłani, która otwiera się pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Autor *The Western Canon* łączy tę opinię z własną tezą, zgodnie z którą kartezjańskie redukcje czasu i przestrzeni przyczyniły się do odcięcia rozumu, pojmowanego jako czysta myśl, od świata, co skutkuje odczuwaniem przez umysł samotności tak głębokiej, jak jeszcze nigdy przedtem. Bloom wspomina o przerażającym continuum, o „demonie ciągłości”, który sprawia, że teraźniejszość zamyka się w okowach przeszłości i kreuje „uniwersum śmierci”. Następnie zaznacza, że poezja musi szukać dla siebie miejsca w nieciągłości i stwarzać własny świat na niej oparty, ponieważ jedynie nieciągłość może oznaczać wolność — dlatego właśnie głoszą ją najbardziej przenikliwi filozofowie i najlepsi poeci⁷. Stanowi to ciekawy kontekst dla rozważań o ekokrytyce, której istotną ambicją jest nie tyle (a może raczej — nie tylko) popularyzowanie określonej tematyki, ale też próba wykształcenia nowych poetyk, które zmieniałyby relację pomiędzy poezją a innymi dyskursami dotyczącymi świata fizycznego, a także między poezją i materią. Ekopoeci podkreślają, że choć nie ma dla ludzi doświadczenia poza językiem, to jednocześnie przeświadczenie o jego, to jest języka, sztuczności, jest mitem opartym na opozycji natura-kultura,

⁶ Zob. P. Czapliński, dz. cyt., s. 250-251.

⁷ H. Bloom, *Lęk przed wpływem. Teoria poezji*, Kraków 2002, s. 82-85.

zdaniem wielu wywodzącej się z judeochrześcijańskiej wiary w wygnanie ludzi z naturalnego raju, z przestrzeni pozbawionej komunikacyjnych potknięć⁸. Prawdopodobna konfuzja, spowodowana podrażnieniem czy wyłączeniem rozsądku, o której wspomina Rilke, może zostać wynagrodzona istotną zmianą stanu świadomości. Ekopoezja wydaje się mieć pewien rewolucyjny potencjał i konieczność odsunięcia racjonalności na dalszy plan nie wydaje się wygórowaną ceną za ten interesujący eksperyment. Zresztą, najważniejsi liryczni rewolucjoniści nigdy nie mieli z deklasowaniem rozsądku większego problemu — wystarczy wspomnieć Rimbauda czy Chlebnikowa, który, swoją drogą, w jednym z tekstów pisał:

Człowiek odebrał powierzchnię kuli ziemskiej mądrej wspólnocie zwierząt i roślin i stał się samotny: nie ma z kim bawić się w kółko graniaste i w chowanki w pustym pokoju, wkoło ciemność niebytu, nie ma zabaw, nie ma kolegów. Z kim tu figlować? Wkoło jałowe «nie». Wygnane z tułowi dusze zwierząt rzuciły się nań i swym prawem zagnieździły się w jego ścianach⁹.

W innym z kolei doszukiwał się mistycznych powiązań pomiędzy światem realnym a mową, dopatrując się w ich połączeniach czegoś więcej niż przypadkowych zestawień. Język poetycki, oparty na pozarozumowej grze fonemów i morfemów, był dla niego samowystarczającą strukturą, składającą się z pięciu promiennych pasm, przypominającą dłoń z pięcioma palcami, specyficznie materialną i wchodzącą z rzeczywistością w symbiozę niemożliwą do racjonalnego przeanalizowania, ale gwarantującą porozumienie wszystkich zaludniających Ziemię stworzeń¹⁰.

Również eksperymenty z tożsamością wyróżniały zawsze poetyckich reformatorów. Rilke zwraca w swoim liście uwagę na „czuwanie i wiedzę”, zyskiwane przez poetę dzięki opuszczeniu dominującej pozycji, dzięki pokorze. Jego propozycja ma ocalający wymiar — możliwość „wypełnienia najgłębszej świadomości” wydaje się istotna w kontekście wspomnianej Bloomowskiej otchłani. To projekt w założeniu minimalizujący samotność, dający szansę na wypowiedzenie pewnych nieuchwytnych treści. O podobnych celach wspominają teoretycy ekokrytyki i ekopoeci.

„Przyroda odkrywa przed nami poczucie źródłowej nie-samotności — pisze Anna Barcz — choć ludzkiej, to w tym nowym sensie — otwar-

⁸ J. Fiedorczyk, *Ekokrytyka: bardzo krótkie wprowadzenie*, s. 10.

⁹ W. Chlebnikow, cyt. za: J. Mueller, *Mój Chlebnikow powszedni. Abecediariusz będziański w języku gwiazdnym spisany (fragmenty)*, <http://sdk.pl/wakat/nr22/JoannaMueller.html>, dostęp z dn. 9.05.2014.

¹⁰ Zob. M. Perloff, *Modernizm XXI wieku. „Nowe” poetyki*, Kraków 2012, s. 160-65.

cia na doświadczenie spotkania z innym gatunkiem (...) otwarcia i intencjonalnego nastawienia na odbiór świata poza ludzką podmiotowością i konstrukcją”¹¹. Charakterystyczne, a jednocześnie typowo poetyckie zbliżenie. Niekoniecznie inna soczewka, ale z pewnością alternatywny układ sił. Estetyka reformująca etykę. Odświeżona wrażliwość. Mamy tu do czynienia z, być może utopijną jeszcze, redefinicją świadomości, z poszukiwaniem ludzkiej tożsamości poprzez kwestionowanie przyjętych modeli reprezentacji oraz poszukiwanie nowego imaginarium. Również poprzez próby zmiany mechanizmu powstawania poszczególnych wyobrażeń. Projekt, który na płaszczyźnie teorii wydaje się, mimo swojej złożoności, niezwykle spójny, jest trudniej uchwytany w sferze praktycznej realizacji pomysłów. W poezji poszczególnych autorów dostrzegalne są na ogół jego elementy¹² — chyba że mowa o Julii Fiedorczyk, której wiersze i proza zdają się być tworzone dokładnie pod ekokrytyczny warsztat. Może to być kwestia pewnych prywatnych predyspozycji pisarki, która w swojej powieści *Biała Ofelia* stworzyła niezwykle sugestywny obraz bohaterki dotkniętej przeświadczeniem o własnym nieistnieniu. Anna próbuje je czasami, bez większego zresztą przekonania, zniwelować, szukając potwierdzenia swojej egzystencji we wrażeniach zmysłowych — smakach, zapachach i barwach oraz w otaczających ją przedmiotach. Będąc w stanie zapamiętać dotyk czy stany emocjonalne, nie umie jednak przywoływać skończonych obrazów. Sama nie posiada określonego kształtu, granice jej ciała wydają się płynne. Tylko przez chwilę potrafi czuć się „konkretna, solidna i namacalna jak mebel”¹³, na ogół jednak musi ocierać się o kandy rzeczywistości, istnieć zawsze w relacji do obiektów, odbijając ich światło. Środowisko jest jej niezbędne do istnienia. W tekstach innych autorów tożsamości rzadko bywają aż tak mgliste i zależne od elementów świata przedstawionego, jednak otoczenie również odgrywa w nich istotną rolę, a podmioty często zacierają granice pomiędzy sobą a tym, co wokół. Odczytywane przez relatywnie uniwersalny, ekokrytyczny klucz, wiersze zaczynają nabierać nowych sensów, nie tracąc jednocześnie swojej autonomii. Z kolei osoby mówiące — podmioty liryczne o od lat problematyzowanym statusie — stają się dzięki tej

¹¹ A. Barcz, *O ekokrytyce — uwagi szkicowe*, http://www.academia.edu/1825492/O_ekokrytyce_-_uwagi_szkicowe, dostęp z dn. 10.05.2014.

¹² To wydaje się najciekawsze w ekokrytycznym projekcie — jego, niekoniecznie oczywiste, elementy obecne w liryce, jego interpretacyjny potencjał, pozwalający na znaczne poszerzenie pola analizy.

¹³ J. Fiedorczyk, *Biała Ofelia*, Wrocław 2012, s. 100. Charakterystyczna dla Anny autodiagnoza pojawia się wcześniej: „Podróżuję. Mijam domy i (...) drzewa. Widzę kształty, ale sama nie mam kształtu.” [w:] tamże, s. 48.

perspektywie nieco bardziej „obecne” i zaczynają istnieć w coraz precyzyjniej opisywanym świecie, co wydaje się mieć niebagatelne znaczenie w kontekście „obligatoryjnej” od lat walki z referencją. Pamiętając o tym, warto przyrzeć się wierszowi Edwarda Pasewicza *Strofy żalu*:

Żeby wolność pisała się przez wodę,
jak przez błonki liści wyschniętego kwiatu,
który stoi na parapecie — szyderstwo
jest wpisane w ten parapet, niedopałki,
tłuste ślady.

Znaczenia podnoszą głowy jak pisklęta.
Tutaj nie ja jestem ważny
raczej iskrzenia na styku,
Raczej linie, podziały.
Chcę czulej kołysać się nad horyzontem.
Nie jest tak martwo,
Jak chcą ci, co opisują te przygody.
Wyjście z miasta nie równa się jego porzuceniu.
Co innego krew przy goleniu,
co innego trawa przy bloku.

Powiedzieć „tak” bez łopotania flagami —
bo, wiesz, twoje oczy są
w opłakanym stanie,
gubernator już nad nimi nie czuwa,
żaden pasterz nie spogląda ukradkiem.
W dłoniach są rozpadliny,
Stopy są skałami.
I mógłbym tak godzinami mnożyć porównania.
Powtarzam om tare tut tare
i kojarzę Ontario z syropem klonowym.
W pogłosie mantry so ha
czuję jej dobroczynne działanie.
Jest sucho. Bezwietrznie.
Ten dźwięk nie zna granic.
Ktoś musi słyszeć,
muszą być słuchani¹⁴

¹⁴ E. Pasewicz, *Wiersze dla Róży Przybyłowicz*, Wrocław 2004, s. 8-9.

Podmiot tego wiersza nieustannie używa porównań, w których odwołuje się do poszczególnych obrazów zewnętrznego świata i zestawia ciało z wybranymi ożywionymi elementami przyrody. Jego wyjście z miasta, nierównające się bynajmniej porzuceniu, przypomina nieco pojawiającego się w tytule tego szkicu Świetlickiego¹⁵. Świetlicki zadomowiony jest w romantycznym kontekście, co zakłada lokowanie natury w opozycji do cywilizacji. Pasewicz także zaznacza obecną pomiędzy nimi granicę, jednak kładzie przy tym nacisk na związane z ocieraniem się o nią fenomeny: „iskrzenie na styku” i pragnienie czulszego „kołysania się na horyzoncie”. Nasuwająca się tutaj jako interpretacyjne skojarzenie buddyjska koncepcja rozpuszczania się jednostki w świecie oraz wielopłaszczyznowości i wielowymiarowości podmiotu, a także odczucie niewygodny związanej z człowieczą tożsamością, która tak niechętnie poddaje się poważniejszym ewolucjom — wszystkie te elementy są widoczne również w wierszu *Postne potrawy*, w którym mówiący łączy żal z obserwacjami:

Powiniennem

lamentować, że nie spojrzał na mnie, że się
nie podzielę spojrzeniem, żadnej jasności
nie będę miał w kwestii ziemniaków w mundurkach.

Chciałbym tak oddychać jak one milczą,
wstrzymuję więc oddech, ale po chwili fizjologia
znów dyktuje swoje prawa. chciałbym być niepoprawny
w kwestii fizjologii.

(...)

Gorączkowe szepty na nic się nie zdadzą
ogłuchłym przedmiotom (...).

Są tylko odchodzące od głosu nitki innych głosów,
które się jeszcze bardziej rozszczepiają
i nieprzyjemnie się robi u podstawy czaszki¹⁶.

Odniesienia do natury miewają zatem u próbującego dyskretnie wyknąć się tożsamościowym ograniczeniom Pasewicza życzeniowy, w pewnym sensie, charakter. Warto zwrócić uwagę na nieustanne podkreślanie przez niego roli głosu — pamiętając, że mowa jest formą na ogół preferowaną przez ekokrytyków i ekopoetów, widzących w niej,

¹⁵ M. Świetlicki, *Schizma*, Poznań, 1994, s. 20. Cytowany *Listopad* również przedstawia naturę w tej dość konwencjonalnej opozycji. Podmiot wiersza jest obywatelem miasta i jego marzenie o „wytarciu rąk o liście” jest typowo miejską fantazją, nie do końca realną, za to symbolicznie niezwykle przydatną.

¹⁶ E. Pasewicz, *Wiersze*, dz. cyt., s. 42.

za Heideggerem, dom bytu, ale jednocześnie odnotowując, iż poeta nieustannie przypomina o komunikacyjnych kłopotach i potknięciach ludzi, zupełnie niepodobnych w tym do beztroskich „ogłuchłych przedmiotów”.

Nieco inaczej przedstawia się sytuacja liryczna w wierszach Justyny Bargielskiej, poetki znakomicie władającej emocjonalnymi częstotliwościami tekstu. Natura jest u niej obecna niezwykle często, na ogół jako pełnoprawny uczestnik zaskakująco okrutnej i jednocześnie zachwycającej rzeczywistości. Bargielska wielokrotnie daje wyraz jednej z istotniejszych różnic pomiędzy ludzkim a nie-ludzkim postrzeganiem — różnicy w postrzeganiu czasu. W wierszu *Piękna młynarka nonszalancka* bohaterka konkuruje z panterą:

Lęk jak ze starej książki: ona się boi, że może stać się panterą
i wcale jej to nie podnieca, bo co robi pantera? Czy pantera może
nie zamykać ust do zdjęcia, czy może iść spać w swoich nowych butach?
Pantera czerstwi chleb, na który spojrzę, ma taki dar.

Młynarka ma dar też fajny, że ożywia mięso.

Ale jedno chciałaby mieć z pantery: gdy ktoś przychodzi i mówi
pociąg, który istnieje tylko w rozkładzie, właśnie odszedł, umieć
powiedzieć ach, tak? A nie próbować zjeść słońce, żeby nie zaszło¹⁷.

Z kolei w *Przygodzie* jedno po drugim pojawiają się liczne, pozornie niezobowiązujące, a jednak istotne pytania o celowość i początki wielkich historycznych procesów:

Czy Big Bang to był tylko seks? Rodzajowa
pomyłka, drgnienie wskutek drgań?

Chwilę później poetka zestawia ze sobą idee czasu — obecna jest koncepcja linearna i cykliczna, pojawia się również legendarny, inicjalny beczas¹⁸.

Niech chór potwierdzi
energetyczny audyt: tutaj
zegar nie ma wskazówek. Wąż ma wskazówkę
zamiast głowy, ale zwiija się w kłębek

¹⁷ J. Bargielska, *Szybko przez wszystko*, Wrocław 2013, s. 97.

¹⁸ Tamże, s. 99. Odnotowując nieuniknione różnice w postrzeganiu, Bargielska zauważa, że czas i śmierć nie są wyłącznie problemami człowieka. Odnosi wrażenie, że wszystkie istnienia, a właściwie całe istnienie świata, opiera się na tym samym pragnieniu: „w pewnym sensie wszystkie elementy rzeczywistości/ mają ten sam status/ odwrotnie do ruchu wskazówek zegara — wszystkie procesy/ mają na celu odwrócenie biegu spraw,/ przekręcenie czasu, roztopienie w czasie,/ jakąkolwiek metodę rozwiązania wiecznego problemu czasu i tempa,/ i nieodwracalności tych rzeczy.” [w:] tamże, s. 23.

Bargielska zupełnie bezproblemowo (naturalnie, chciałoby się powiedzieć) eksperymentuje z ontologicznymi statusami swoich bohaterów. Z akceptacją opisuje procesy pokrewne rozkładowi i ostrożnie, ale z rozbawieniem, dotyka tematu śmierci¹⁹. W wierszu *Wyspa na zagięciu* pisze:

Wysoka fala zabierać będzie z niego łagodnie
pojedyncze przedmioty, aż ty stanie się tym,
a ja — ciepłym śniegiem, pod którym
od stworzenia świata w tym celu głodzony
tęczowy pies nigdy niczego nie znajdzie²⁰.

Mimo swojej wyrazistości, podmiot wierszy Bargielskiej często wykracza poza własne granice. Może w tym przypominać postaci projektowane przez teoretyków posthumanizmu — niejednorodne i niezdefiniowane, ale może również odwoływać się do znacznie starszych kategorii, jak chociażby Keatsowska *negative capacity*. Niepoukładana, nieskończona, zacierająca bariery pomiędzy gatunkami bytu i wymykająca się co sztywniejszym strukturom języka tożsamość pojawia się w poezji od dawna. Charakteryzuje ją to, co Pasewicz tak obrazowo nazwał iskrzeniem na styku. Elementy literatury, na których skupia się ekokrytyka, prezentują nowe odsłony człowieczeństwa, często ulokowane na marginesach jego dotychczasowego pojmowania. Pozwalają także zredefiniować humanizm i odnaleźć jego nieoczywiste realizacje. Generują nowe interpretacje. Z założenia otwarty projekt posthumanistyczny, w który wpisuje się ekopoetyka, określa człowieka, kwestionując jego naturę. Rzadko, a właściwie nigdy, nie dochodzi jednak w jego ramach do całkowitej identyfikacji z przedstawicielami innych gatunków czy utraty esencjalnych. Należy zauważyć, że poeci, mimo performatywnej mocy lirycznej autosugestii, nie tracą przytomności podczas oceniania swojego egzystencjalnego statusu. W jednym z wierszy Bargielska podsumowała to, z rozbawieniem tłumacząc potencjalnemu entuzjaście zbyt radykalnych posunięć: „Bardzo ci współczuję, ale nie możesz zamieszkać w dyni”.

¹⁹ „Po ziemie jest wiosna, a coś w rodzaju świątecznego puddingu po śmierci” — diagnozuje poetka, zbliżając się w tonie do Bartłomieja Majzla, który w jednym ze swoich tekstów określił człowieka przyjacielem kamienia i podatnym na rozpad „białkiem naznaczonym słońcem”. „Nie piszę o tych rzeczach dlatego że istnieją” — finiszuje spokojnie Majzel — „piszę o nich bo mogą istnieć równie dobrze beze mnie” [w:] B. Majzel, *Biała Afryka*, Wrocław 2006, s. 8.

²⁰ J. Bargielska, *Szybko przez wszystko*, dz. cyt., s. 33.

Bibliografia:

1. Barcz A., *O ekokrytyce – uwagi szkicowe*, http://www.academia.edu/1825492/O_ekokrytyce_-_uwagi_szkicowe.
2. Bargielska J., *Bach for my baby*, Wrocław 2012.
3. Bargielska J., *Szybko przez wszystko*, Wrocław 2013.
4. Bloom H., *Lęk przed wpływem. Teoria poezji*, Kraków 2003.
5. Czaplński P., *Resztki nowoczesności. Dwa studia o literaturze i życiu*, Kraków 2011.
6. Fiedorczuk J., *Biała Ofelia*, Wrocław 2011.
7. Fiedorczuk J., *Cyborg w ogrodzie. Uwagi o ekokrytyce*, <http://sdk.pl/wakat/nr24/JuliaFiedorczuk.html>.
8. Fiedorczuk J., *Ekokrytyka: bardzo krótkie wprowadzenie*, „Fragile. Pismo kulturalne” 2010 nr 3 (9).
9. Fiedorczuk J., *Język całkiem dziki. O ekokrytyce z Gregiem Garrardem rozmawiała Julia Fiedorczuk*, „Fragile. Pismo Kulturalne” 2010, nr 3 (9).
10. Majzel B., *Biała Afryka*, Wrocław 2006.
11. Mueller J., *Mój Chlebnikow powszedni. Abecediariusz będziański w języku gwiazdnym spisany*, <http://sdk.pl/wakat/nr22/JoannaMueller.html>.
12. Pasewicz E., *Wiersze dla Róży Przybyłowicz*, Wrocław 2004.
13. Perloff M., *Modernizm XXI wieku. „Nowe” poetyki*, Kraków 2012.
14. Rilke R.M., *Listy do młodego poety*, Izabelin 1996.
15. Świetlicki M., *Schizma*, Poznań 1994.

Abstract

The text treats about the latest Polish poetry and ecocriticism – a branch of literary and culture studies that attempt to redefine notions such as “nature” or “environment.” At first the representatives of this school of criticism focused on nature-oriented literature (about provenance, especially Romantic). Then, topics and the range of the analysed text were extended. Moreover, the initial enthusiasm transformed into gradual complication and distraction of the notions in question. Currently, the attention is targeted at material reality and interactions between humans and the environment (not necessarily the natural one) presented in the analysed text, as well as at reading non-obvious texts (often canonical ones) through ecocritical key. In the view of this, the latest Polish poetry presents itself particularly interesting. Ecocriticism allows the reader to discover new interpretations, to connect poetry with the material elements of the surrounding (crucial, in the context of the “obligatory” fight with reference), to reflect upon the status of the subject and – what seems to be most important – to understand poetry as the shining of the world and poetical speech as a particular way of dwelling.

Katarzyna Żarnowska
Uniwersytet Jagielloński
w Krakowie

Fantazja ponad heteronormą. O kobiecej twórczości typu *slash* jako specyficznym wyrazie uniwersalnych uczuć

słowa kluczowe: fan, fanfiction, fandom, slash, homoerotyzm, homoseksualność, opowiadanie, twórczość fanowska

We współczesnym świecie, za sprawą dynamicznie zmieniających się relacji międzyludzkich, także tych w zakresie kultury i szeroko pojętych mediów, pojawia się wiele zjawisk wymykających się dotychczasowym definicjom i ocenom. Niektóre z nich, długo funkcjonujące w obrębie niewielkich, zamkniętych grup, były zupełnie nieznanne szerszej opinii publicznej i niezmiernie rzadko mogły liczyć na zainteresowanie świata akademickiego. W wielu dziedzinach ten stan rzeczy został radykalnie zmieniony przez rewolucję wynikającą z powszechnego dostępu do Internetu. Łatwość w dotarciu do informacji o owych zjawiskach szła w parze z możliwością partycypowania w ich współtworzeniu. Skomplikowany obieg informacji, szerokie możliwości wydawania opinii, reagowania na nie, kształtowanie się specyficznych grup zainteresowań i społeczności poświęconych określonym działaniom – wszystko to znacząco zmienia naszą pozycję i miejsce w kontekście bycia odbiorcą i współtwórcą kultury, a zarazem wpływania na zjawiska i procesy w skali globalnej.

Jednym z tego rodzaju fenomenów, do niedawna pozostającym w niewielkiej niszy, obecnie zyskującym zarówno sławę, jak i zainteresowanie badaczy, jest zjawisko *fanfiction*¹ – literatury tworzonej przez fanów. Nazwa wywodzi się od angielskich słów *fanatic fiction*, oznaczających opowiadania pisane przez miłośników książek, filmów, gier, komiksów i innych tekstów kultury, opowiadania bazujące na stworzonym przez kogoś innego świecie lub bohaterach. Niemal zawsze ich autorami są amatorzy, niezwiązani zawodowo z pisarstwem, zazwyczaj też nie czerpiący z tego typu twórczości żadnych profitów².

¹ Nazwa ta funkcjonuje także w postaci skrótów i przeróbek, w języku polskim zwykle używa się słowa *fanfik*.

² P. Potrykus-Woźniak, *Słownik nowych gatunków i zjawisk literackich*, Warszawa 2010, s. 39.

Mimo że od każdej z powyższych zasad zdarzają się wyjątki, można pozostać przy tak zarysowanej definicji, próbując zarazem określić *fanfiction* mianem tak zwanej literatury „zapożyczonej”, stanowiącej osobny gatunek, lub też podgatunek literacki, którego najważniejszą cechą jest właśnie czerpanie z już istniejących dzieł, zazwyczaj bardzo popularnych. Do kategorii *fanfiction* w szerszym ujęciu można także zaliczyć wytwory nie tylko literackie: fani danego autora lub tytułu nierzadko tworzą w dziedzinach takich jak film, grafika, komiks, muzyka, teledyski, memy, itp. Zdarzają się również utwory pod wszelkimi względami analogiczne do *fanfików*, lecz dotyczące prawdziwych i współcześnie żyjących osób – te nazywane są *real person fiction*, i odnoszą się najczęściej do sportowców lub muzyków³.

Niektórzy badacze próbują szukać genezy zjawiska *fanfiction* już w początkach istnienia literatury, gdzie przekazywane ustnie mity i legendy były twórczo modyfikowane i rozszerzane przez poszczególnych przekazicieli czy interpretatorów. Niewątpliwie zjawisko to nasiliło się w czasach literackich bestsellerów, gdy popularne wśród czytelników książki (jak np. *Przypadki Robinsona Cruoe*) doczekały się często licznych adaptacji, kontynuacji lub nawet plagiatów, podyktowanych chęcią zarobku na odbiorcach zafascynowanych oryginalnym dziełem⁴. Być może za rodzaj *fanfiction* należałoby uznać oficjalne kontynuacje cykli literackich, takich jak książki o Jamesie Bondzie lub Sherlocku Holmesie, podjęte po śmierci ich autorów przez innych pisarzy. Z jednej strony jest to podyktowane chęcią zysku, który przynoszą popularne powieści, z drugiej wskazuje na swoiste „uniezależnienie” się świata przedstawionego i bohaterów od pierwszego ich kreatora, przejście ich do pewnego stopnia na własność odbiorców, fanów i ewentualnych kontynuatorów⁵. W ten sposób wokół niektórych dzieł powstają zainspirowane nimi kolejne wytwory, a jest to związane (zarówno jako przyczyna, jak i jako skutek) z rozwojem społeczności fanowskiej wokół danego tekstu kulturowego. Tego rodzaju społeczność nazywa się współcześnie *fandomem*. Fandom, w zależności od wielkości, stopnia zaangażowania i innych czynników rozwija swoją wiedzę na temat obiektu zainteresowania, ale także sięga po bardzo różnorodną twórczość na jego temat, o czym była już mowa powyżej. Najpopularniejsze z tych form twórczości i aktywności

³ B. Kulesza, *Zagadnienie autorstwa w utworach fan fiction. Fandom jako kolektyw twórczy* [w:] *Remiks. Teorie i praktyki*, red. M. Gulik, P. Kaucz, L. Onak, Kraków 2011, s. 62.

⁴ B. Kulesza, dz. cyt., s. 63.

⁵ P. Potrykus-Woźniak, dz. cyt., s. 39-40.

są grafiki i ilustracje, komiksy, oraz twórczość literacka, prezentowana m.in. w niskonakładowych, fanowskich czasopismach – fanzinach. Przed nastaniem epoki internetu to właśnie fanziny były jedną z nielicznych możliwości dystrybuowania fanowskiej twórczości w fandomach. Czasopisma te, nierzadko poświęcone wyłącznie *fanfikom*, były sprzedawane lub rozdawane na spotkaniach i zlotach fandomu, czyli konwentach. Był to więc kontakt i wymiana ograniczona czasowo i przestrzennie, co znacznie zmieniło się dzięki internetowi⁶.

Współcześnie zjawisko tworzenia i dzielenia się *fanfiction* dotyczy wielu społeczności fanów, ale zajmują się nim także osoby pozostające poza tego rodzaju społecznymi interakcjami. Fanfiki można znaleźć w Internecie na dużych portalach⁷ czy forach, ale zarazem bardzo popularne są blogi, na których jeden autor lub autorka publikuje swoją twórczość, często odnoszącą się do jednego źródłowego dzieła. Internet umożliwił z jednej strony dostęp do ogromnej liczby *fanfików* napisanych przez innych fanów, z drugiej – dał każdemu chętnemu możliwość napisania czegokolwiek i pokazania tego światu. Efektem jest ogromne jakościowe zróżnicowanie fanowskiej twórczości literackiej: od utworów bardzo słabych (pod względem literackim, stylistycznym czy ortograficznym chociażby), poprzez wiele przeciętnych, aż po utwory tak dobre jak oryginał, a niekiedy nawet go przewyższające. Zdarza się, że po taką twórczość sięgają nawet profesjonaliści: pisarka fantasy, Ewa Białołęcka stworzyła kilka utworów bazujących na świecie z książek o Harrym Potterze⁸.

Również treść *fanfiction* jest niezwykle zróżnicowana; możemy wydzielić w obrębie tego zjawiska cały szereg typów i gatunków, a niektóre z nich wydają się być niezwykle interesującym materiałem dla badań literackich czy psychologicznych (*sic!*). Oczywiście, aby *fanfik* był *fanfikiem*, musi odwoływać się w mniejszym lub większym stopniu do treści oryginalnego dzieła⁹. Wyróżniamy więc takie typy jak: kontynuacje (ciąg dalszy wydarzeń następujący po zakończeniu oryginalnej historii), alternatywne zakończenia lub odmienne biegi wydarzeń wewnątrz istniejącej fabuły, rozwijanie wątków pobocznych, opisywanie przygód nowych postaci „dodanych” do jakiegoś uniwersum (lub też przenoszenie oryginalnych bohaterów do zupełnie innych realiów), czy tak zwane *cross-over’y*

⁶ B. Kulesza, dz. cyt., s. 63.

⁷ Największym z nich jest fanfiction.net.

⁸ P. Potrykus-Woźniak, dz. cyt., s. 41.

⁹ To założenie implikuje również fakt, iż w *fanfiku* nie jest potrzebne szczegółowe przedstawianie świata i/lub bohaterów, gdyż utwór kierowany jest do osób, które wiedzą na ten temat już posiadają.

– krzyżowanie bohaterów lub realiów z kilku różnych książek, filmów czy komiksów¹⁰.

Jak wspomniano powyżej, literacka twórczość fanowska może dotyczyć wszystkich treści istniejących w kulturze. Na stronach poświęconych temu zjawisku można wyróżnić kategorie takie jak książki, filmy, kreskówki, gry, manga i anime, komiksy, sztuki i musicale, seriale tv, czy mitologie. Często osobny dział to fanowskie opowiadania o muzykach czy sportowcach – te *real person fiction* wzbudzają jednak pewne kontrowersje, gdyż odwołują się do prywatności żyjących współcześnie osób. Mimo to, wielu „bohaterów” tych opowiadań akceptuje ich istnienie, traktując je jako formę reklamy, a także wyraz popularności i oddania fanów (zazwyczaj fanek).

Fanowskie opowiadania są zwykle oznaczane odpowiednimi etykietami czy ograniczeniami wiekowymi – po to, by potencjalni czytelnicy mogli szybko znaleźć dokładnie tego rodzaju treści, jakich szukają. Trzeba też dodać, iż obok krótkich i średnio długich, wiele dzieł to rozbudowane, wielowątkowe i wielorozdziałowe sagi, nierzadko tworzone przez wiele lat. Nie bez znaczenia są reakcje czytających i całej społeczności: potrafią oni wytknąć błędy językowe i rzeczowe, doradzić poprawki lub większe zmiany, niekiedy przez dotkliwą krytykę zniechęcając niektórych do pisania¹¹. Zarazem wyjątkowo udane *fanfiki* stają się żywą reklamą swoich autorów, przekazywane pocztą pantoflową w fandomie, niekiedy nawet bywają tłumaczone na inne języki¹².

Zjawisko *fanfiction* wymyka się także jednoznaczniemu osądowi w kontekście praw autorskich. Twórczość literacka, bazująca na wytworach innej osoby, wydaje się takie prawa łamać. Wielu jednak twórców dzieł, które „obrastają” *fanfikami*, zgadza się na ich istnienie, pod warunkiem, że fani nie będą tego rodzaju tekstów oficjalnie publikować poza Internetem, ani nie będą czerpać z nich zysków. Tak uczyniła J.K. Rowling, autorka *Harrego Pottera* – który zarazem jest absolutnym rekordzistą pod względem liczby wyprodukowanych przez fanów opowiadań¹³. Z drugiej strony ta sama pisarka wytoczyła niejedną proces o plagiat i czerpanie zysków z dzieł bazujących na jej książkach. Rów-

¹⁰ Zabiegi takie nie są także obce twórcom „oryginałów”, gdzie światy Batmana i Supermana mogą się skrzyżować, a bohaterowie różnych osobnych serii komiksowych mogą na jakiś czas połączyć siły celem ratowania świata.

¹¹ B. Kulesza, dz. cyt., s. 64-65.

¹² Przykładem może być *fanfiction* do HP, autorstwa Telanu pt. *Seria Herbaciana (Tea Series)*, napisane po angielsku, przetłumaczone na język polski na stronie yaoi.pl.

¹³ Liczba utworów dotyczących świata Harrego Pottera na fanfiction.net sięga 682 tysięcy. [stan na maj 2014].

nocześniej wielu fandomowych twórców tworzących w oparciu o uniwersum Gwiezdných Wojen przechodzi „na drugą stronę”, doczekując wydania swoich opowiadań czy powieści jako oficjalnych produkcji pod egidą właścicieli praw autorskich. Z kolei fenomenem na skalę światową stał się *fanfik* lekko zmodyfikowany (by ukryć bezpośrednio inspiracje *Zmierzchem*) i przekazany światu jako *50 Twarzy Greya*.

Kolejne ciekawe zagadnienia w obrębie fanowskiej twórczości literackiej to podział ze względu na charakter (lub też gatunek) danego opowiadania, wynikający z dominującego w nim klimatu emocjonalnego. Można więc wyróżnić utwory przygodowe, komediowe (plus także niekiedy parodie) czy dzieła refleksyjno-liryczne. Bardzo wiele *fanfików* ma charakter romansu, często dotyczącego relacji, których nie było w oryginalnym dziele. W jego obrębie wyróżnia się podgatunek, nazywany (raczej deprecjonująco) *Mary Sue*, co oznacza utożsamianie się autorki z jedną z postaci (najczęściej jest to „nowa”, dopiero co wprowadzana postać), która bierze udział w romansie z jednym z bohaterów.

Istnieje wreszcie skomplikowany świat *fanfików* erotycznych. Tu można znaleźć zarówno erotykę w wydaniu hetero- jak i homoseksualnym, mniej lub bardziej dosadne (i mniej lub bardziej realistyczne) opisy aktywności seksualnej, wątki romantyczne przemieszane z erotyką w różnych proporcjach lub też czystą literacką pornografię. W obrębie tych typów wyjątkowe miejsce zajmuje grupa *fanfiction* dotycząca męskich romansów homoseksualnych, określana mianem *slash*.

Slash fanfiction to opowiadania sugerujące lub opisujące wprost homoseksualne relacje między męskimi bohaterami, których to relacji nie było w oryginalnym dziele¹⁴. Relacje te mogą być wyrażane w różny sposób: wyłącznie na poziomie platoniczno-romantycznym; poprzez opisy aktów seksualnych wynikających z mniej lub bardziej skomplikowanej fabuły *fanfika*; lub też w postaci tzw. PWP (tłumaczonego jako *Plot? What Plot? czyli: fabuła? jaka fabuła?*) – bardzo dosadnych opisów seksu bez fabularnych uzasadnień, często zawierających elementy BDSM lub przemocy¹⁵.

Zjawisko *slash fanfiction* jest interesujące pod wieloma względami. Intrygująca jest jego geneza i droga do uzyskania popularności. Frapujące jest, jaka część fandomu/fandomów owym zjawiskiem się zajmuje

¹⁴ S. Youssef, *Girls who Like Boys who Like Boys. Ethnography of Online Slash/Yaoi Fans*, b.m. 2004, s. 11.

¹⁵ K. Busse, K. Hellekson, *Introduction. Work in progress [w:] Fan Fiction and Fan Communities in the Age of the Internet*, red. K. Busse i K. Hellekson, North Carolina, 2006, s. 11.

i dlatego. Wreszcie – niezwykle jest współczesne osadzanie się tego fenomenu w głównym nurcie kultury.

Geneza samego słowa, jak i całego zjawiska wiąże się z fandomem serialu i filmów *Star Trek*. Fandom ów, działający prężnie od lat 60. XX wieku głównie poprzez konwenty i wydawanie fanzinów, zapoczątkował zjawisko *fanfiction* w jego współczesnej, znanej do dziś formie. W latach 70. i 80. tę twórczość zdominowały kobiety, które w swoich opowiadaniach kładły większy nacisk na emocje i relacje między bohaterami niż na kolejne ich przygody. Pod koniec lat 70. w jednym z takich *fanfików* narodziła się idea wytłumaczenia pewnej sceny z serialu przez kontekst uczucia łączącego dwóch bohaterów, Kirka i Spocka. Kolejne opowiadania rozwijające ten wątek oznaczano hasłem *Kirk/Spock* (*Kirk slash Spock*), co później uległo skróceniu do samego *slash*. Następnie zaś pojęcie rozszerzono do wszelkich *fanfiction* (a także innych rodzajów twórczości) zawierających homoerotyczny kontekst. Sam znak „/” używany jest (czasem zamiennie z „x”) do oznaczenia, jakie dwie postaci zostały w danym opowiadaniu zestawione w parę (tzw. *pairing*). Współcześnie używa się niekiedy pojęcia *slash* na zarówno męskie jak i żeńskie *pairingi*, częściej jednak w obrębie pojęcia *slash* pozostawia się aspekt męskiego homoerotyzmu, żeński określając mianem *femslash*¹⁶.

Można zaryzykować stwierdzenie, że obecnie w każdym fandomie funkcjonuje wewnętrzna grupa zajmująca się twórczością typu *slash*. Najbardziej predestynowane są ku temu dzieła popularne (jak cykl o Harrym Potterze, czy *Władca Pierścieni*) oraz te zawierające znaczną liczbę zindywidualizowanych męskich bohaterów lub, oczywiście, utwory spełniające oba te warunki. Zjawisko to współistnieje z innymi, nieco podobnymi – jak przykładowo rosnąca popularność mang (japońskich komiksów) z gatunku *boys' love*, które również odwołują się do opisów męskich relacji homoseksualnych. Fanki *slash* często są także fankami *boys' love* i vice versa. Bardzo istotny jest też szerszy kontekst społeczny: zmieniająca się od lat 70. sytuacja osób LGBT, ich walka o prawa, obecność w mediach i wizerunek nie pozostały bez wpływu na postawy wobec tych specyficznych zjawisk literackich. Pojawiały się nawet próby, by za pomocą wizerunków popularnych *pairingów* (zwłaszcza tych ze *Star Treka*) działać na rzecz tolerancji i praw osób LGBT.

Powstaje pytanie, kto i dlaczego należy do fandomu *slash*? Tworzą go głównie kobiety (choć mężczyźni także się zdarzają, niekoniecznie homoseksualni, są jednak rzadkością¹⁷), w wieku od nastolatek do osób

¹⁶ S. Youssef, dz. cyt., s. 168.

¹⁷ Tamże, s. 15.

dorosłych. Niezwykle trudna do oszacowania jest ich liczba (zarówno fanek *slashu* w ogóle, jak i w obrębie poszczególnych fandomów), co wynika z charakteru tej społeczności – rozproszonej i opartej o relacje zapośredniczone przez Internet. Są w tej grupie autorki licznych opowiadań, obficie zasilające blogi czy fora poświęcone *fanfikom*, są też osoby które, niczego nie tworząc, oddają się czytaniu cudzych wytworów. Niemniej, każdy rodzaj udziału w obiegu i funkcjonowaniu fanowskiej twórczości literackiej, choćby poprzez czytanie i komentowanie czyichś *fanfiction* przemawia za przynależnością do tej specyficznej wspólnoty. Niektóre badaczki, jak Sandra Youssef w książce *Girls who Like Boys who Like Boys. Ethnography of Online Slash/Yaoi Fans*, wskazują na rolę, jaką odgrywa interesowanie się twórczością *slash* w kształtowaniu tożsamości poszczególnych fanek, ich światopoglądu, innych zainteresowań i postaw wobec zewnętrznego świata¹⁸.

Tożsamość, której istotną częścią jest bycie miłośnikiem czegoś, wynika z głębokiego emocjonalnego zaangażowania w odbiór danego tekstu kulturowego, zaangażowania po części wynikającego z walorów samego dzieła, po części zaś interakcji wytworu z wartościami, wrażliwością oraz wyobraźnią odbiorców i odbiorczyń. Zaangażowanie to każe nieustannie pogłębiać i poszerzać wiedzę na temat oryginału i jego kontekstu, ale także umożliwia zaproponowanie przez fanów różnorodnych możliwych interpretacji i reinterpretacji wydarzeń czy świata przedstawionego. Silne emocje towarzyszące odbiorowi dzieł, które z różnych względów uznajemy za wartościowe, połączone ze snuciem rozmaitych refleksji „co by było, gdyby”, w kontekście pozostawania w relacjach (choćby tylko internetowych) z innymi fanami, skutkuje chęcią aktywnego uczestnictwa w dyskusjach i debatach, między innymi poprzez dzielenie się własną twórczością literacką krążącą wokół jakiegoś źródła. Jest to rodzaj przedłużenia i poszerzenia możliwości obcowania z ulubionym uniwersum i jego bohaterami, co przekłada się na teoretycznie¹⁹ nieskończoną liczbę wytworów innych fanów, pozwalających wciąż na nowo pozostawać w kontakcie z przedmiotem zainteresowania, wyrażać związane z nim emocje i za jego pomocą zaspokajając niektóre swoje potrzeby. To niespotykana wcześniej skala i stopień skomplikowania interakcji między dziełem i jego twórcą a odbiorcami i ich twórczymi reak-

¹⁸ Tamże, s. 10-11.

¹⁹ W praktyce ich liczba zależy od popularności danego dzieła i liczby fanów/fanek tworzących na jego temat, w kilku jednak przypadkach – jak uniwersum Harrego Pottera – liczba istniejących wytworów daleko wykracza poza możliwości poznawcze nawet najbardziej zaangażowanych odbiorców.

cjami na oryginał. Ten nowy stan rzeczy literatura anglojęzyczna nazywa mianem *work in progress*, podkreślając rozmywające się granice między dotychczas wyraźnymi sferami działania, rosnącą aktywną rolę odbiorców i ich, niebagatelny czasem, wpływ na treść samego dzieła. Reakcje fanów, zarówno te bezpośrednie (komunikowanie się z autorem przez Internet bądź bezpośrednio, np. na konwentach) lub pośrednie (przez dominację niektórych wątków czy interpretacji w fanowskiej twórczości) mogą stanowić uzupełnienie autorskiej linii interpretacyjnej, mogą jednak też być zupełnie od niej odmienne, co niekiedy prowadzi nawet do konfliktów i rozłamów. Każda jednak, nawet daleko idąca wariacja lub interpretacja jakiegoś dzieła dodaje coś nowego do możliwości rozumienia treści oryginałów, i mimo ryzyka odrzucenia przez innych fanów, zawsze ma zarazem szansę na znalezienie uznania i poczesnego miejsca w fandomowej twórczości²⁰.

Losy każdego fanowskiego wytworu zależą od wielu czynników, zarówno poprawności językowej, czy świeżości spojrzenia lub ogółem sposobu jego rozprzestrzeniania się wśród fanów, jak i ogólniejszych tendencji interpretacyjnych panujących w fandomie, lub jego lokalnych częściach. Bywa, że w obrębie jednej społeczności istnieją różne, „zwalczające się” frakcje, na przykład skoncentrowane na określonych *pairingach*, lub też preferujące *slash* i zwalczające go. Niekiedy nawet konfrontacje między takimi frakcjami przyjmują postać burzliwych debat na konwentach czy literackich pojedynków w sieci²¹. Z systematyczną krytyką spotykają się *fanfiction* z gatunku *Mary Sue*. Z kolei autorzy bardzo słabych literacko lub zbyt daleko odchodzących od oryginału opowiadań mają szansę na szczegółową, zazwyczaj dość komiczną analizę swoich dzieł na specjalnych stronach, zwanych analizatorniami, gdzie wszystkie błędy i potknięcia, oraz nazbyt dziwne czy niekonsekwentne elementy fabuły są dokładnie wypunktowane, ku przestrodze i nauce (często także uciesze) reszty fandomu²².

Różnorodność tematyczna, gatunkowa i jakościowa jest niewątpliwie nieuniknionym następstwem egalitarności w zakresie bycia fanem lub fanką czegoś, oraz możliwości twórczego wypowiedzania się na ów temat. Z pewnością twórcze podejście do wytworów kultury jest wartościowe, choćby poprzez zmianę nastawienia z pasywnego na aktywne. Realizowanie tejże aktywności w kontekście lokalnych i ponadlokalnych społeczności pomaga budować różnorodne relacje społeczne, motywa-

²⁰ K. Busse, K. Hellekson, dz. cyt., s. 7.

²¹ B. Kulesza, dz. cyt., s. 69

²² Tamże, s. 68-69.

cja do stworzenia dobrego dzieła może skłonić do pogłębiania wiedzy w określonych dziedzinach, zwiększenia skali czytelnictwa czy systematycznego rozwijania indywidualnego potencjału literackiego, który nie zawsze jest w stanie ujawnić się poprzez obowiązkową pisarską aktywność szkolną. Sprzężenie zwrotne otrzymywane od innych fanów może pomóc wyrugować błędy i poprawić styl, otwierając drzwi do własnej oryginalnej twórczości literackiej – jak świadczy przykład (aczkolwiek kontrowersyjny) E. L. James, niektórym twórcom *fanfiction* się to udaje. Powszechna dostępność (każdy może zacząć pisać – na komputerze lub ołówkiem na kartce) i coraz szersza świadomość istnienia *fanfików* („skoro setki ludzi je piszą, to ja też mogę spróbować”) znacząco zmieniają relacje w dotychczasowych strukturach funkcjonowania kultury, stosunkach twórcy-odbiorcy, czy rozróżnieniu między wielkim dziełem a grafomanią. Zarazem trudno jeszcze na razie ocenić, czy zmiana ta wyjdzie kulturze na lepsze, czy też wręcz przeciwnie.

Poza fascynującym zjawiskiem *fanfictions* jako takich, szereg kolejnych problemów pojawia się, gdy próbujemy przyjrzeć się gatunkowi *slash*. Dlaczego zyskuje sobie tak wiele zwolenniczek, wśród głównie heteroseksualnych młodych i dorosłych kobiet? Dlaczego tak wiele popularnych tekstów kultury „obraca” twórczością tego typu tak dalece, że znacząco zmienia interpretacje i oceny niektórych wątków nawet w pozostałej części fandomu/fandomów? Jakie jest miejsce i perspektywa tego zjawiska w głównym nurcie kultury?

Istnieje wiele możliwych odpowiedzi na te pytania, odpowiedzi zarówno wysuwanych przez sam fandom, jak i badaczy akademickich. Żadna jednak nie doczekała się jednoznacznego i powszechnego uznania, co wskazuje na skomplikowaną naturę problemu lub też na zróżnicowanie potencjalnych przyczyn i motywacji do uczestnictwa w tego rodzaju twórczości. Jednym z możliwych wyjaśnień jest zwrócenie uwagi na miejsce kobiecej seksualności (a dokładniej mówiąc na miejsce seksualności opisywanej przez kobiety) we współczesnej kulturze. Z jednej strony sfera ta jest tabuizowana i uprzedmiotawiana – seksualność, atrakcyjność, ciało kobiece ma służyć przyjemności (cielesnej lub choćby wzrokowej) mężczyzny, narratora lub głównego bohatera, kobiecość jest więc podporządkowana męskiemu celom i potrzebom. Z drugiej strony wciąż niezbyt liczne przykłady otwartego mówienia w literaturze przez kobiety o swojej seksualności, potrzebach czy problemach w tym zakresie spotykają się z reakcjami oburzenia, sensacji czy skandalu. Kobieca seksualność wciąż pozostaje swoistym tabu, a kobiety widząc, że mówienie o niej wprost jest kontrowersyjne, uciekają się do innych

metod²³. Być może więc popularność erotycznego *fanfiction* ma gdzieś tutaj swoje korzenie. Czemu jednak przybiera to postać *slashu* zamiast opisów heteroseksualnych? Pozwala on na odejście nie tylko od realiów otaczającego nas świata, ale także od kulturowych i obyczajowych zasad obowiązujących każdą z płci także w światach przedstawionych w oryginalnych utworach. Brak postaci kobiecej, z którą autorka mogłaby się utożsamić (nawet nieświadomie), oraz zastąpienie jej postacią męską „wyzwala”, otwierając szereg nowych możliwości interpretacyjnych dla kształtowania emocjonalnej i erotycznej relacji między bohaterami, relacji wolnej od zinternalizowanych, dualistycznych stereotypów płciowych. Mimo to, wciąż istnieje potencjał dla utożsamienia się autorki z bohaterem męskim (jest to jeden ze stałych i kontrowersyjnych tematów w fandomowych dyskusjach). Nadal jednak jest to odejście od szeregu narzucanych świadomie lub nieświadomie zasad społecznych obowiązujących poszczególne płcie (zwłaszcza nierówności i dyskryminacji), a zarazem wciąż poszerzenie wyboru: można utożsamić się z dowolnym męskim bohaterem, konstruując romans między dowolnymi bohaterami, przełamując wszelkie teoretyczne ograniczenia. Świat przedstawiony staje się bliższy i bardziej otwarty, a stosunek emocjonalny autorki *fanfika*/czytelniczki wobec postaci czy całej historii przekracza pewne archetypowe schematy, pobudzając wyobraźnię oraz potencjał interpretacyjny i twórczy²⁴.

Inne interpretacje zjawiska *slash* podążają w stronę kobiecego interpretowania i odbierania dzieł kultury, ze szczególnym zwróceniem uwagi na emocje i relacje między bohaterami. Tam, gdzie fabuła skupia się na akcji, a bohaterowie (zwłaszcza mężczyźni) wydają się być wystarczająco wiarygodni i skomplikowani psychologicznie, pojawia się potrzeba „uzupełnienia” wątkami romantycznymi lub romantyczno-erotycznymi danej treści, dodania tam elementów, których danej grupie odbiorców zabrakło, a chcieliby je zobaczyć. W romans można przekształcić zarówno twardą męską przyjaźń, jak i podszytą fascynacją nienawiścią między zaprzysięgłymi wrogami. Poprowadzona umiejętnie interpretacja jest zresztą w stanie zasugerować związek między zupełnie abstrakcyjnymi bohaterami, niekiedy także pochodzącymi z różnych tekstów źródłowych (w tym specjalizują się *cross-overs*, które także mają swoje wersje *slash*).

Można wreszcie próbować interpretować istnienie tego gatunku i jego rosnącą popularność jako wyraz sprzeciwu – wyrażanego coraz bardziej

²³ S. Youssef, dz. cyt., s. 16.

²⁴ K. Busse, K. Hellekson, dz. cyt., s. 19.

wprost – wobec homofobii i mizoginii, wciąż mocno obecnych w kulturze głównego nurtu. Na ile niszowe, fandomowo-internetowe zjawisko może wpłynąć na ogół mediów, literatury, kina i innych dziedzin? Z pewnością obecność *slashu* wpływa na większą tolerancję i zrozumienie problemów osób LGBT (choć nierzadko tego typu treści odchodzą daleko od realistycznego portretowania życia osób homo- lub biseksualnych), szczególnie wśród twórczyń/czytelniczek takich opowiadań, ale często też osób z ich bezpośredniego otoczenia. Z drugiej strony, twórcy kultury głównego nurtu dostrzegają rozwój i potencjał nowych zjawisk, i niekiedy wychodzą im naprzeciw – o czym świadczy wzrastająca liczba wątków lub aluzji do męskiego homoseksualizmu w książkach, filmach czy serialach. Fandom *slash* inspirowa twórców, oni zaś oferują fandomowi dwuznaczności, dzięki którym fandomowi twórcy i twórczynie mają materiał interpretacyjny do rozwijania swojej ulubionej twórczej działalności, która z kolei może wpłynąć na zawartość kolejnych mainstreamowych wytworów. Relacje między nadawcą i odbiorcą kultury także i pod tym względem uległy rozmyciu i komplikacji.

Systematycznie wzrastająca popularność zjawiska *slash* w kulturze internetowej i ogólnej, znacznie większa niż kiedyś tolerancja dla tego nurtu w obrębie fandomów, wychodzenie naprzeciw oczekiwaniom fanek przez twórców – to wszystko czynniki zmiany nieodwracalnie zachodzącej we współczesnym świecie, zmiany zmierzającej w stronę większej różnorodności, większego dopasowania do rozmaitych potrzeb odbiorców, większego aktywnego udziału w kulturze wszystkich chętnych, a także bardziej otwartego (choć jak widać, nie zawsze wprost) mówienia o relacjach społecznych i strukturze naszej rzeczywistości.

Bibliografia

1. *Fan Fiction and Fan Communities in the Age of the Internet*, red. K. Busse, K. Hellekson, North Carolina, 2006.
2. Potrykus-Woźniak, P., *Słownik nowych gatunków i zjawisk literackich*. Warszawa 2010.
3. *Remiks. Teorie i praktyki*, red. M. Gulik, P. Kaucz, L. Onak, Kraków 2011.
4. Youssef, S., *Girls who Like Boys who Like Boys. Ethnography of Online Slash/Yaoi Fans*, 2004.
5. <https://www.fanfiction.net/>.
6. <https://niezatapialna-armada.blogspot.com/>.

Abstract

The text concerns fanfiction, a new cultural phenomenon connected with changing the definitions of literature and categories of writer and reader. The possibility of writing and participating in the process of creation allows readers to become authors, to introduce new desirable types of protagonists and models of their relations. It can also serve as a way of presenting women's surprising fantasies and homosexual content.

Aleksandra Drzał-Sierocka
Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej
w Warszawie

Od zwierzęcia do mięsa i... z powrotem. *Casus* prosiaków w Makro

słowa kluczowe: mięso, zwierzę, jedzenie, antropomorfizacja, posthumanizm

To, co jemy (a może nawet bardziej to, czego nie jemy) odzwierciedla nasz światopogląd, przekonania kulturowe, system wartości. Jak się wydaje, najczęściej definicje tego-co-do-jedzenia są nam nadane „odgórnie” – kulturowo. Przyjmujemy je bezrefleksyjnie, jako rodzaj „oczywistości”. Tymczasem, gdy się nad tym zastanowić, nie ma nic oczywistego w tym, że jemy mięso niektórych zwierząt, a innych już nie; podobnie, jak w tym, że nie jemy niektórych roślin (lub fragmentów roślin), choć nie są one trujące.

Czasami, pod wpływem określonych zdarzeń, dyskusje – na co dzień uśpione – nad tym, co (i jak) można jeść wybuchają ze wzmożoną siłą. Dylematy te mogą zresztą dotyczyć różnych aspektów kulinariów – zarówno samych produktów, jak i ich wyglądu, sposobu podania lub przygotowania. W swoim artykule chciałabym przedstawić przykład takiej dyskusji. Analizie poddałam wpisy na forum serwisu *pieniadze.gazeta.pl*, które zamieszczone zostały pod artykułem Jakuba Wątor *Makro sprzedaje całe zafoliowane prosięta. Klienci w szoku* opublikowanym 14 października 2013 roku. Artykułowi towarzyszyła fotografia przedstawiająca rzeczony produkt¹. Pod tekstem pojawiło się 436 komentarzy (w zestawieniu pomijam odpowiedzi na komentarze główne, ich celem było bowiem wejście w dyskusję z przedmówcą, a zatem nie zawierały one nowych wątków). Analizę prowadziłam w oparciu o metodologię teorii ugruntowanej. Na podstawie szczegółowej analizy pierwszych kilkudziesięciu wpisów wyróżniłam najważniejsze wątki i kategorie, w dalszych szukałam zaś przede wszystkim ewentualnych nowych kategorii lub też elementów dodatkowo nasycających kategorie wcześniej wyróżnione. Moim celem nie jest odnalezienie w określonych wypowiedziach prawdy, ani też próba odpowiedzi na pytanie, kto w tym sporze ma rację; chodzi wyłącznie o próbę rekonstrukcji pojawiających się w tej dyskusji

¹ <http://pieniadze.gazeta.pl/Kupujemy/1,124630,14774621.html>, dostęp z dn.1.05.2014.

toków rozumowania i wnioskowania oraz podstawowych metod konstruowania argumentów.

Pokrótce przybliże sprawę. Sieć Makro Cash&Carry wprowadziła do oferty produkt mięsny – były to prosięta o wadze od 3 do 10 kg, sprzedawane w całości i zafoliowane. Część klientów oprotestowała taką formę sprzedaży mięsa wieprzowego. Skargi wpłynęły m.in. do fundacji Międzynarodowy Ruch na rzecz Zwierząt „Viva!”. Po kilku dniach prosięta zostały wycofane ze sprzedaży.

Pierwsze generalne spostrzeżenie po lekturze wpisów: sama narracja łączy różne strony sporu. Właściwie do tych samych argumentów odwołują się „mięsożercy”, jak i ci, którzy deklarują, iż mięsa nie jedzą. Wspólnota dyskursu przeciwnych stron wydaje się ważnym i intrygującym aspektem. Wydaje się to zresztą generalną tendencją, którą można zaobserwować nie tylko w ramach omawianego przeze mnie przypadku. Jak pisze Dariusz Czaja: „Prawdziwy spór o zwierzęta – wbrew temu, co sądzą nieprzejednani ideolodzy – nie przebiega dziś pomiędzy ociekającymi krwią rzeźnikami a sentymentalnymi obrońcami natury”².

Wspólne jest też wyraźne emocjonalne nacechowanie większości wypowiedzi; wiele w nich słów ostrych i obraźliwych oraz agresywnych epitetów wobec oponentów. Niektóre zdradzają, czy adresatem wypowiedzi jest osoba jedząca mięso (np. trupożerca), czy też mięsa niejedząca (np. ekoterrorysty, ekooszołom, zieloni idioci, pseudoekolodzy, zielono/czerwono/wego/wago/waginy). Znaczna część wypowiedzi ma jednak adresata nieokreślonego w tych kategoriach (np. hipokryci, półinteligenci, zwykłe debile, niedouczeni, oszołom, kretyni, banda kretynów), choć zdarza się, że ów adresat jest jednak w miarę konkretnie definiowany (np. odmóżdzone opozycyjne pieszczoszki, miastowe, paniusie). Część komentarzy kierowana jest bezpośrednio do osób wymienionych w artykule. Osobną grupę stanowią te wypowiedzi, w których ostrze krytyki wymierzone jest bezpośrednio w autora artykułu, „Gazetę Wyborczą” jako taką lub bliżej nieokreślonych dziennikarzy w ogóle. Trzeba tu koniecznie dodać, że często komentarze tego typu zdecydowanie wykraczają poza tematykę kulinarną; np.:

Pogięto czy po prostu wyszukujecie jakieś pornograficzne dziwności do zwiększenia poczytności?³

Tak wiem, że większość redaktorów tego brukowca nie je wieprzowiny ze względów religijnych.

Wybiórczą szokują martwe świnki, ale dzieci zabijane w łonie matek już NIE...

² D. Czaja, *Zwierzęta w klatce (języków)*, „Konteksty” 2009, nr 4(287), s. 3.

³ W przytaczanych fragmentach wypowiedzi zachowuję oryginalną pisownię.

Dodam w tym miejscu, że temat aborcji był jednym z powracających. Wróćę do tego w dalszej części analizy. Tymczasem przyjrzyjmy się najważniejszym wątkom i argumentom pojawiającym się najczęściej.

Z całą pewnością słowem-kluczem jest „hipokryzja”. Pojawiało się ono szczególnie często jako zarzut wobec protestujących przeciwko sprzedawanym w sklepie prosiakom. Większość stanowiły komentarze, których tematem była krytyka (pozornej) nieświadomości co do pochodzenia mięsa. Ich autorzy odwoływali się do argumentu, który można by streścić w słowach „to przecież mięso” albo „stąd się bierze schabowy”, np.:

Tak, tak, a szynka to rośnie na drzewach - wiecie?⁴

Ło, matko i córko! To wieprzowina jest ze świni???

Protestujący klienci cały czas są na etapie dziecięcej wersji »świnka daje mięsko« i nie dotarło do nich, jak ona to mięsko daje?

roszadek podpowiadałby, że do tego właśnie służy dział mięsny: do sprzedaży martwych zwierząt.

szok!! klienci makro dowiedzieli się skąd pochodzi mięso

Świnia, to świnia... po to się ją hoduje aby ją zjeść!

Z tego typu komentarzami korespondują wypowiedzi, których autorzy, krytykując nieświadomość pochodzenia produktów, odwołują się do własnych doświadczeń i wspomnień z dzieciństwa, z wyraźną nutą nostalgii; np.:

Jak byłem mały, jeździłem do rodziny na wieś. Podglądałem jak się rodzi cielak, potem jak go zabijają i oprawiają (wujostwo nie pozwalało patrzeć, ale dziecka łatwo się nie upilnuje). Widziałem jak ciotka obcina kurom głowy. Jak łowiłem ryby, to musiałem ryby ogłuszać i sprawiać. Norma – samo życie.

Jako mieszkające na wsi dziecko brałam jako 6-7 latka udział w swinobiciu i jakos nie śnia mi się do dziś koszmary- wtedy zreszta też nie snily, traktowałam to jako normlany proces.

Często pojawia się też refleksja, że przecież w sklepach sprzedaje się inne zwierzęta w całości i nikogo to nie szokuje. Jako przykłady takich zwierząt zdecydowanie najczęściej podawane są kurczaki i ryby. Przykłady tego typu wypowiedzi:

Nie rozumiem... W każdym spożywczaiku można kupić całego kurczaka, zafoliowanego, zatackowanego bądź luzem, w co drugim kupimy takąż rybę. Dlaczego więc akurat prosię tak szokuje?

⁴ Warto tu od razu dodać, że sformułowanie o rzekomym przekonaniu, że „mięso rośnie na drzewach” pojawiało się szczególnie często jako frazeologiczny synonim nieświadomości pochodzenia spożywanych produktów.

czym się różni wyfiletowany łosoś od prosiaka ? bo jak dla mnie tylko jednym: inaczej się je przyrządza...

A ryby z wybałuszonymi oczyma was nie szokują? Hipokryci.

Kurczaki ich nie szokują? Ryby ich nie szokują? Dlaczego proszę ich szokuje? Co to za jakaś dziwna konstrukcja myślowa?

Jak to zwykle na forach bywa, pojawiały się także wypowiedzi daleko wykraczające poza tematykę kulinarną. Dla autorów tego typu komentarzy cała sprawa okazywała się pretekstem do wyrażenia szeregu niepokojów natury raczej politycznej; np.: „I tym właśnie sposobem rządzą nami ludzie dla których na przykład PRL-owskie wzorce stają się problemem kiedy w ich wyniku następuje katastrofa.”

Powracał też wątek holocaustu; np.:

2013: świnia – bardziej inteligentna – źle wygląda martwa, ryba - mało inteligentna – dobrze wygląda martwa.....

1940: Niemiec – bardziej inteligentny – źle wygląda martwy, Żyd – mało inteligentny – dobrze wygląda martwy..... Szanowni »obrońcy praw« – przestańcie być hipokrytami i zacznijcie trochę myśleć zanim znów zakategoryzujecie jakiegokolwiek istoty na podstawie ich wyglądu lub innych cech.

Jak mnie wkurza takie gadanie. Świadomość rzeczywistości jest porażająca. Podobnie jak u Nazistów – nie zabija się ludzi, tylko Żydów. Być może zbyt ostre porównanie, ale ta bezmyślność jest nie do ogarnięcia.

Swoją obecność zaznaczyli też tzw. obrońcy życia:

Nie wiem czy to jeszcze smutne czy już tragiczne że ludzie i różne organizacje tak masowo reagują na te zdjęcia i jednocześnie ci sami ludzie protestują, gdy pokazuje się podobne zdjęcia zabitych płodów ludzkich. Troszczymy się, i słusznie, o zdehumanizowanie produkcji żywności mięsnej, natomiast zabijanie nienarodzonych dzieci nie robi na nas żadnego wrażenia.

hipokryzja pismaków jest powalająca. Wyskrobane dzieci was nie bulwersują, ale zafoliowany prosiak tak?

A dlaczego nie wolno nawet pokazać usuniętych płodów ludzkich... zwierzęta mają większe prawa???

Pojawiły się także wypowiedzi skierowane przeciwko określonym grupom religijnym:

Kamienie węgielne pod budowę meczetów..

Uważam, że jest to odpowiedź propagandowa zwolenników uboju rytualnego. Skoro Wy nie chcecie nam zezwolić na ubój rytualny, to My Wam pokazemy co jecie w dotąd nie pokazywany sposób.

Wątki tajemniczo-spiskowe występowały zresztą również w innych wersjach:

Nikt z Was nie zauważył? Te prosiaki są jak żywe, wyglądają jakby ich nie zabito. Nie ucięto im głowy. Więc jaką śmiercią zginęły? Jak w sklepie sprzedają tzw. kurczaki w całości, to są bez głowy. Jak rybę, to wiesz, że nie żyje, bo się udusiła, kiedy przebywała poza środowiskiem wodnym. A te małe świnki zakończyły życie w sposób niepokojąco tajemniczy. Dlatego patrząc na te martwe zwierzęta czujemy niepewność i szok, co im zrobiono

najbardziej dziwne jest posiadanie przez te prosiaki zasinien w okolicach kończyn i brzuchów. świadczy to o tym, że doznały obrażeń jeszcze za życia. tym bym się zainteresował a nie tym, że całego prosiaczka zafolowano.

Z perspektywy możliwości badania kulinarnych przekonań osób wypowiadających się na forum szczególnie interesujące wydają mi się komentarze takiego rodzaju:

A sprzedaż takiego mięsa to przynajmniej dowód że kupujemy mięso z danego zwierzęcia a nie z kota albo psa.

to nie pies więc z czego afera??

Ich autorzy przekazują istotną informację na temat kulturowego przyzwolenia, by jeść tylko określony rodzaj mięsa, a konkretniej – tylko mięso określonych zwierząt. Ponadto, znajduje tu odzwierciedlenie przekonanie o podziale zwierząt na „lepsze” i „gorsze”, w zależności od ról czy funkcji, jakie pełnią; dodajmy koniecznie – jakie pełnią wobec człowieka. Pies i kot to w naszej kulturze zwierzę domowe, świnia zaś – hodowlane, a zatem niejako przeznaczone do zjedzenia jako wieprzowina. Dodać tu trzeba, że akurat świnia nie cieszy się w naszej kulturze najlepszą sławą; uznawana jest raczej za zwierzę „drugiej kategorii” – brudne i głupie. Nazwanie kogoś „świnia” jest przecież jedną z popularnych obelg. Ryszard Ciarka na podstawie badań terenowych i analizy materiałów źródłowych dochodzi między innymi do następującego wniosku: „[...] trudno byłoby zdecydowanie wymienić zwierzę najmądrzejsze, które stoi w tej swoistej hierarchii za człowiekiem i pozostałe zwierzęta, wśród których można by zauważyć stopniowe zmniejszanie się »mądrości«. Jedno jest tylko pewne, zdecydowanie na końcu tej »drabiny mędrców« znajduje się świnia”⁵.

Wróćmy jeszcze do kwestii oddzielenia językowego zwierzęcia od mięsa, wyrażanego w określeniach takich, jak „wieprzowina”. Warto tu podkreślić, że nie istnieją podobne językowe konstrukcje w przypadku zwierząt domowych. Sformułowanie „dobra psina” przywodzi na myśl zdrobniałe i pełne czułości określenie psa-ukochanego pupila, a nie – smacznego mięsa z psa.

⁵ R. Ciarka, *O sposobach zabijania zwierząt*, „Konteksty” 1994, nr 3-4, s. 143.

O ile wszyscy wiemy, że kotlet jest z jakiegoś zwierzęcia, o tyle jednak językowo to oddalamy i ukrywamy, spychamy do sfery kulinarnej nieświadomości. Tu właśnie – jak się wydaje – dochodzimy do sedna przyczyn owego „szoku”, jakiego doznali klienci sklepu widząc na dziale mięsnym nie „produkt”, ale jednak „zwierzę”. Nagle dystans między zwierzęciem a produktem został zniesiony, a językowa bariera określenia „wieprzowina” – przekroczona. Zafoliowane prosię, to jednak właśnie „prosię”, a nie „wieprzowina”. Dają temu wyraz autorzy takich na przykład komentarzy:

Hipokryzja czy nie, wygląda to koszmarnie. Ludzi wrażliwych taki widok odrzuca, nawet jeżeli jedzą mięso. Chodzi o formę, czego »dnicz« nie zrozumie.

tak, jem mieso, niemniej uwazam, ze taki sposob jego dystrybucji jest co najmniej niesmaczny.

myślę że to o ta folię chodzi – były by w folii i w kartonie – albo jako mrożonka – przeszło by. widok w folii groteskowy muszę przyznać. na tacy czy z różną nad ogniskiem to jakoś spokojniej.

Przebija z tych wypowiedzi zarzut o dokonanie kulinarnej przemocy, przez unaocznienie bezpośredniego związku między zwierzęciem a mięsem, lub raczej nawet: zwierzęciem a potrawą na naszym talerzu, która najczęściej absolutnie zwierzęcia nie przypomina. Na marginesie dodać można, że mowa tu rzecz jasna wyłącznie o symbolicznej przemocy wobec klienta, bez wspomnienia o faktycznej przemocy wobec zwierzęcia. Doznania – głównie estetyczne – konsumenta są tu kluczowe, zaś jakiegokolwiek doznania zwierzęcia w tym dyskursie w ogóle nie istnieją.

„Oddalenie” potrawy (produktu) od zwierzęcia wydaje się jedną z naczelnych zasad w sprzedaży mięsa, które kupujemy podzielone (na schab, karkówkę, golonkę etc.), przetworzone w wyrób wędliniarski (szynka czy kiełbasa) lub jako niemal gotową do spożycia potrawę (przygotowane na tacy kotlety, które wystarczy podsmażyć lub podgrzać w mikrofalówce). Właśnie owo (pozorne) „oddzielenie” zwierzęcia od produktu krytykują autorzy takich na przykład komentarzy:

Zabite nie, ale zabite i poćwiartowane, a najlepiej jeszcze zmielone i upieczone – to jak najbardziej. Hipokryci!

[...] tak to wygląda, nasza parówka, szynka czy kiełbaska była wcześniej takim właśnie biednym prosiaczkiem i może to kogoś zaszokuje ale zapewniam że ten prosiaczek aby wylądował na naszym talerzu – musiał zostać zabity - i to też nie wyglądało estetycznie – takie życie.

W tym kontekście za rodzaj językowej obrony można uznać komentarze, których autorzy niejako próbują przywrócić sytuację pierwotną, czyli sprowadzić zafoliowane prosię do przedmiotowej funkcji produktu mięsnego:

Szok, phi. Też. A pieczony prosiak to niebo w gębie i palce lizac.

Wreszcie wiem gdzie jechać po prosiaczka na ognisko! Dziękuję za informację ;-)

Ale mi smaka narobili na prosiaka z jabłkiem w pysku ładnie upieczonego nadziewanego kaszą z mieloną:D

Mniammmsiu:D te delikatne mięsko :D Można je jeszcze kupić?

Pieczone prosię - znacie jakieś fajne przepisy?

Jak inaczej przygotować prosię do pieczenia w całości? Prosię pieczone na świąteczny stół. – SKŁADNIKI: młode 5-6 tygodniowe prosię, oprawione gotowe do pieczenia, 5-6 butelek piwa, sól do smaku, pieprz do smaku, majeranek do smaku, kilka liści laurowych, kilka kulek jałowca, 5-6 jabłek [tu podany był link do przepisu – przyp. A.D.-S.]

Mamy tu do czynienia z zabiegiem, który Małgorzata Haładewicz nazywa dewitalizacją, a którego istotą jest zatarcie związku zwierzęcia z produktem, który z niego powstaje⁶.

W takim ujęciu świnia to nie zwierzę, ale raczej inny stan wieprzowiny. Krok dalej w próbie tego typu symbolicznej obrony poszli ci, którzy dodatkowo odwoływali się do tradycji kulinarnych:

Niektórzy zapomnieli, że dawniej pieczone prosię było tradycyjną potrawą staropolską. Media tak im namieszały w głowach, że jedliby tylko mirabelki i szczaw. Stąd takie oburzenie.

Przecież wieprzowinę jemy od tysięcy lat.

Już od wieków pieczono swiniaka na roznach i krzyku nie było!

Pieczone prosię (z jabłkiem w pysku) jest od wieków uważane za danie wykwintne.

Często podawanym przykładem jest pieczone w całości prosię jako jedna z typowych atrakcji weselnych. Ten przykład sam w sobie wydaje mi się dość interesujący, ponieważ pokazuje, jak bardzo nasze kulinarne normy, także te dotyczące sposobu podania potrawy, związane są z przyzwyczajeniem i rodzajem bezrefleksyjnej akceptacji. Wszak pieczone prosię zazwyczaj podawane jest tak, by właśnie przypominało żywe zwierzę. Wydawałoby się zatem, że mamy tu do czynienia z trudnym do zaakceptowania przekroczeniem bariery mięso-istota żywa. Dla czego zatem nie razi to większości biesiadników?

Na uwagę w przytoczonych wyżej wypowiedziach zasługuje szczególnie zaakcentowanie, że osoby protestujące przeciwko sprzedaży prosiąt występują przeciwko zasadom i normom, które wykształciły się w toku długotrwałego procesu. Określenia typu „od tysięcy lat” czy

⁶ M. Haładewicz, *Peryty przed wieprze*, „Konteksty” 1994, nr 3-4, s. 153-154.

„od wieków” sygnalizują, że chodzi nie tylko o tradycję (związaną ze sferą kultury), ale właściwie wręcz o sytuację naturalną, przeciw której występować nie należy. Z wypowiedziami tego typu korespondują komentarze, których autorzy odwołują się już bezpośrednio do „praw natury” i łańcucha pokarmowego lub wręcz na poły mistycznego obiegu materii:

Ludzie, przecież my żyjemy tylko dlatego, że inne istoty żyjące - rośliny i zwierzęta - nam to umożliwiają - dając się zjeść... kto tego nie rozumie niech zdycha z głodu!!!!

Od zarania dziejów towarzyszy człowiekowi widok martwej zwierzyny, człowiek zabija zwierzęta żeby je jeść i nie powinno być to dziwne.

Odwoływanie się do natury jest zresztą częstym zabiegiem we wszelkich dyskusjach dotyczących odżywiania; to chwyt o charakterze ostatecznego niepodważalnego dowodu, że coś jest właściwe. Jak pisze Ryszard Ciarka: „Zabijanie zwierząt czy roślin w celu ich spożycia jest jednym z najpowszechniejszych aktów, jakie spełnia człowiek w celu zaspokojenia podstawowych potrzeb życia, a fakt ten najczęściej umieszczany jest w kodeksie praw »niepisanych« lub »naturalnych«, które krytyce poddać najtrudniej”⁷.

I wreszcie, pojawiają się głosy odwołujące się już stricte do kwestii mięsa (wyłącznie mięsa) i jego jakości; np.:

[...] przynajmniej kupujący ma pewność, że mięso które kupił nie jest nastrokiwane litrami wody z solą (i innym syfem, mającym na celu zwiększenie masy). Ostatnio kupiłem w »promocji« polędwiczki wołowe (rzeczywiście tanio, bo poniżej 40zł/kg)... podduszenie ich na gulasz jednak ujawniło, że przynajmniej 1/3 tego »40 za kilo« to woda była

Zupełnie osobnym, bardzo często pojawiającym się zabiegiem, jest antropomorfizacja. Cel autorów tego typu wypowiedzi wydaje się jasny i jednoznaczny – wywołanie przekonania, że oferowany przez Makro produkt nie mieści się w ramach rzeczy-do-jedzenia, ponieważ wykracza poza kategorię „rzeczy”. Jednym z językowych narzędzi tego typu jest wskazanie czynności i doznań, które były udziałem owych prosiaków, zanim stały się produktem:

Kotlet też kiedyś hasał po chlewni a cielęce paróweczki pasły się na łące, szanowni państwo.

No i okazało się że szyneczka, goloneczka jest z żywego zwierzaka a nie z kartonu, niesamowite! ze zwierzaczka co żył, czuł, patrzył, słyszał a potem został po prostu zabity.

⁷ R. Ciarka, *O sposobach zabijania zwierząt*, dz. cyt., s. 139.

Krok dalej idą autorzy komentarzy, którzy w prosiakach widzą – jak to ujmuje jeden z wypowiadających się – „dzieci świni”, lub wręcz wskazują podobieństwo zafoliowanych prosiąt do ludzkich dzieci lub płodów. Na przykład:

Szok wynika z faktu, że prosiaki to »dzieci«, są wielkości mniej więcej ludzkiego niemowlęcia i mogą trochę przypominać noworodka czy płód ludzki [...]»⁸.

Może niemowlaki też tak ofoliujemy i wystawimy na półki??????????
to jest bulwersujące! rozumiem gdyby w sklepie leżało dorosłe prosię, ale to jest malenstwo przypuszczam dopiero co urodzone.

[...] mała świnią jest z wyglądu (brak sierści, piór, naga skóra) zdecydowanie bardziej podobna do człowieka niż np. ryba czy kurczak. [...] Małe mrożone kurczaczki wywołałyby pewnie nieco kontrowersji, ale najwięcej wywołują małe mrożone prosiaczki. Bo są dziećmi i są podobne do ludzkich dzieci.

W wypowiedziach tego typu często pojawiają się zdrobnienia oraz inne elementy językowe z wyraźnym nacechowaniem emocjonalnym:

Kotlety, szynki i inne paskudztwa to też m.in. takie kochane, małe prosiaczki, cielaczki i inne zwierzątka!

jak was tak serduszka bołą to przestańcie jeść mięso. Wtedy te małe świnki nie będą się wam śnić po nocach.

Wydaje się zresztą, że właśnie argument dotyczący „dziecięcości” sprzedawanego produktu był przytaczany szczególnie często i traktowany jako wyjątkowo mocny. Dotyczy to nie tylko omawianego tu forum internetowego, ale także szeregu innych wypowiedzi, w tym komentarzy osób uznawanych za autorytety w dziedzinie etyki. Po taką właśnie próbę wyjaśnienia oburzenia sięgnął prof. Jan Hartman. Zapytany przez dziennikarkę radia TOK FM o to, dlaczego akurat sprzedawane w całości prosięta wywołały falę protestów, odpowiedział: „Ssaki mają w naszej kulturze wyższy status etyczny. Poza tym prosię jest zwierzęciem dzieckiem. To zwierzątko nie miało w ogóle żadnego życia – urodziło się i zostało zabite. I z tego powodu jest nam jeszcze bardziej przykro”⁹. Zauważmy, że w przytoczonej wypowiedzi znanego filozofa i bioetyka pobrzmiewają te same dyskursywne nuty, co w komentarzach z internetowego forum: dokonane zostaje ucłowieczenie (także w zakresie nazwania czynności związanych z ubo-

⁸ Warto zauważyć, że autor tej wypowiedzi, jakby sam wahał się, czy nie używa zbyt radykalnego porównania, czego wyrazem jest wzięcie słowa „dziecko” w cudzysłów.

⁹ Anna Pawłowska, *Prof. Hartman: Jestem etycznie zszokowany widokiem martwego prosięcia. Ale ten widok jest potrzebny*, http://www.tokfm.pl/Tok-fm/1,103085,14781576,Prof__Hartman__Jestem_etycznie_zszokowany_widokiem.html. dostęp z dn. 1.05.2014.

jem: „urodziło się i zostało zabite”), zastosowane jest zdrobnienie („zwierzątko”) i następuje odwołanie do emocji („jest nam przykro”).

Jak już wspominałam, z punktu widzenia dyskursu, je się „mięso”, a nie „zwierzę”; tym bardziej zatem nie je się „kochanych zwierzątek” czy „małych świnek” lub „małych prosiaczków”, które w dodatku „są dziećmi i są podobne do ludzkich dzieci”. Zastosowana tak antropomorfizacja zbliża jedzenie mięsa (w ogóle lub tego konkretnego produktu) do aktu kanibalizmu i to w dodatku – w tym konkretnym przypadku – dokonywanego na bezbronnej istocie. Oczywiście językową konsekwencją tak zarysowanej sytuacji jest zmiana terminologii związanej z nazywaniem produktu oraz czynności – że tak to ujmę – za sprawą której zwierzę owym produktem się stało. W ten sposób „mięso” staje się „trupem”, a w wypowiedziach roi się od „śmierci” i „zabijania”:

[...] mięcho, to taki właśnie prosiaczek, którego ktoś musiał ZABIĆ, aby dziecko mogło go szmacić, droga pani...

Osobiście jestem wegetarianka i moim zdaniem ktos kto nie je miesa, nie bedzie zszokowany takim widokiem bardziej, niz widokiem innego trupa na dziale miesnym, podanego w bardziej przystepnej formie

Rozumiem, że widok poćwiartowanego trupa, jest dla wegetarian mniej szokujący, niż widok trupa w całości.

Jesli juz jecie mieso, czyli zabite zwierzeta, to miejsce odwage spojrzec prawdziw w oczy...

zabili go po to by go człekokształtny zjadł mam więc tylko nadzieję że te śmierci nie poszły na marne i nie wyrzucą iluś tam prosiaków na śmietnik bo się przeterminują.

Z całą pewnością określenie „trup” ma silnie negatywne konotacje. W dodatku odnosi się przede wszystkim do zmarłego ciała ludzkiego, w mniejszym zaś stopniu – zwierzęcego. Dlatego w wielu codziennych sytuacjach – w tym w dyskursie związanym z kulinariami – jest zastępowane innymi, mniej nacechowanymi. Pisze o tym choćby Louis-Vincent Thomas: „Do określenia trupa używa się szczególnego słownictwa: nawet pobieżna analiza semantyczna potocznie używanych słów odsłania nasze głębokie popędy. Termin »trup« konotujący ideę rozkładu, budzi tyle odrazy, że Robert Sabatier powściągliwie zapomniał umieścić go w *Słowniku śmierci*.” I dalej: „Oto nie odżywiamy się trupem, lecz zjadamy mięso [...]. Zresztą nawet wobec zwierzęcia uciekamy się do chwytów językowych, wymieniając spożywane części ciała”¹⁰.

¹⁰ L.-V. Thomas, *Trup*, [w:] *Antropologia ciała. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. M. Szpakowska, Warszawa 2008, s. 305, 306.

Jak pisze Monika Bakke w tekście *Między nami zwierzętami*:
[...] powszechny proces »uczłowieczania« dość skutecznie chroni zwierzęta przed zjedzeniem, jednak nie produkuje sfery ich autonomii, a wręcz odwrotnie, wpisuje je w kulturowo aprobowane mechanizmy wykorzystywania ich przez ludzi dla własnych, emocjonalnie uwarunkowanych celów czy wręcz zachcianek.¹¹

W dyskusji, jaka rozgorzała na analizowanym przeze mnie forum, uwagę zwraca fakt, że żaden z komentujących nie zaproponował wyjścia poza perspektywę antropocentryczną. Przeciwnie, w charakterze „argumentu ostatecznego” sięgano właśnie do prób „uczłowieczania” w różnych wymiarach – od opisywania produktu jako zwierzęcego dziecka, przez przypisywanie mu ludzkich odczuć (radość życia „paróweczki pasącej się na łące”), aż do wspomnianego przeze mnie wcześniej kontekstu holocaustu i aborcji, które przecież też są w swej istocie antropomorfizujące. To pokazuje, jak trudnym w gruncie rzeczy projektem jest szeroko rozumiany posthumanizm. Tak wydawałoby się już „okrzępły” i „przerobiony” w kręgach akademickich, wciąż jednak nieobecny w dyskursach codzienności.

Bibliografia

1. Bakke M., *Między nami zwierzętami. O emocjonalnych związkach między ludźmi i innymi zwierzętami*, „Teksty Drugie” 2007, nr 1-2(103-104), s. 225.
2. Ciarka R., *O sposobach zabijania zwierząt*, „Konteksty” 1994, nr 3-4.
3. Czaja D., *Zwierzęta w klatce (języków)*, „Konteksty” 2009, nr 4(287).
4. Haładewicz M., *Perty przed wieprze*, „Konteksty” 1994, nr 3-4.
5. Pawłowska A., *Prof. Hartman: Jestem etycznie zszokowany widokiem martwego prosięcia. Ale ten widok jest potrzebny*, na: http://www.tokfm.pl/Tokfm/1,103085,14781576,Prof__Hartman__Jestem_etycznie_zszokowany_widokiem.html.
6. Thomas L.V., *Trup, [w:] Antropologia ciała. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. M. Szpakowska, Warszawa 2008.
7. Wątor J., *Makro sprzedaje całe zafoliowane prosięta. Klienci w szoku*, <http://pieniadze.gazeta.pl/Kupujemy/1,124630,14774621.html>.
8. Wróblewski F., *Językowy obraz zabijania zwierząt na przykładzie karpia*, „Kultura Współczesna” 2011, nr 1(67).

¹¹ M. Bakke, *Między nami zwierzętami. O emocjonalnych związkach między ludźmi i innymi zwierzętami*, „Teksty Drugie” 2007 nr 1-2(103-104), s. 225.

Abstract

What we eat (and what we don't eat probably even more) reflects our world view, cultural beliefs, value system. Most frequently definitions of things-to-eat are imposed by our culture. We adopt them thoughtlessly, as a kind of obviousness. Meanwhile, if we try to focus on it, there is nothing obvious in the fact that we eat the meat of some animals, but not of others; just as in the fact that we don't eat some plants (or some parts of plants), although they are not poisonous.

Sometimes, certain events stimulates the discussions on what (and how) can be eaten. These dilemmas can affect many different aspects of culinary sphere - products, but also how they look like and how they can (or should) be prepared and served. In my thesis I want to describe an example of this kind of discussion. I analyzed inscriptions on pieniadze.gazeta.pl, put under the article "Makro sells the whole piglets wrapped in foil. Customers shocked" by Jakub Wątor.

Anna Drońska
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Zjawisko *urban exploring* i jego miejsce w obszarze nieświadomości ekologicznej na podstawie projektu artystycznego „Opuszczone – Odzyskane”

słowa kluczowe: natura, cywilizacja, *urban exploring*, sztuka, ekologia

Celem artykułu będzie analiza zjawiska *urban exploring* i próba odniesienia go do pojęcia „nieświadomości ekologicznej”. Analizowana problematyka odnosi się do rzeczywistego zjawiska społecznego, które do tej pory nie doczekało się rzetelnej analizy naukowej, przez co nie zostało osadzone w konkretnej przestrzeni poznawczej.

Na wstępie postaram się wyjaśnić znaczenie i pochodzenie terminu *urban exploring*, przybliżyć funkcjonowanie fenomenu nim określanego w Polsce i na świecie. Następnie nakreślę charakterystykę pojęcia „nieświadomości ekologicznej”, które wiąże z fascynacją „Opuszczonymi”. Terminu „Opuszczone” będę używać jako uniwersalnego określenia pocywilizacyjnych przestrzeni. Postaram się również przybliżyć charakter własnych poszukiwań twórczych, podjętych w trakcie realizacji projektu artystycznego „Opuszczone – Odzyskane”.

Zawarte w artykule informacje dotyczące *urban exploringu* jako zjawiska społecznego, w przeważającej mierze pochodzą ze źródeł prasowych, wypowiedzi urbexów na forach internetowych oraz wywiadów przeprowadzonych na potrzeby projektu. Refleksje związane z mentalnym podłożem tej aktywności są wynikiem własnych poczynań artystycznych oraz rozmów z osobami, które w podobny do mojego sposób, doświadczają opuszczonych, zdegradowanych przestrzeni pocywilizacyjnych.

W rozważaniach chciałabym zastąpić binarny układ kultura – natura, układem triadycznym natura – kultura – cywilizacja. W owej strukturze określenie „kultura” oznacza sferę idei i wartości odniesionych w jakiś sposób do zjawisk naturalnych, ład narzucony przez człowieka, podporządkowany ustalonym przez niego wzorom, potrzebom i celom. Pojęcie „cywilizacja” odnosi się do obszaru materialno-technicznego ludzkiego życia, efektów ingerencji konceptów zrodzonych w sferze kultury w na-

ture. Przyjmuję zatem kontynentalną (przede wszystkim klasyczną, niemiecką), a nie anglosaską perspektywę w postrzeganiu kultury i cywilizacji. Nie traktuję tych pojęć jako synonimów. Przypomnijmy, że Johann Gottfried von Herder pojęcie „kultura” kojarzył z postępowaniem intelektualnym i moralnym. Wilhelm Humboldt termin „cywilizacja” wiązał z rozmaitymi urządzeniami, które umożliwiają ludziom lepsze życie. Wedle Georga Wilhelma Friedricha Hegla *Geist* jest bliskoznacznikiem „kultury”. Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert i Wilhelm Dilthey byli twórcami nauk o duchu, które miały wiązać kulturę z tym, co duchowe, cywilizacji pozostawiając fizyczną stronę życia ludzkiego. Współcześnie ślady tego podejścia widoczne są w teoriach, wedle których kultura jest rezerwuarem idei i wartości, a cywilizacja dziedziną procesów i działań, poprzez które człowiek wpływa na kształt natury¹. Natomiast pojęcie „natura” rozumiem jako „całokształt rzeczy i zjawisk tworzących wszechświat (bez wytworów pracy ludzkiej); ziemia, woda i powietrze wraz z żyjącymi na nich i w nich roślinami i zwierzętami; przyroda”. Zdaję sobie sprawę, że natura jako „stan pierwotny, [...] przyrody, nie zmieniony przez cywilizację i kulturę”², nie ma desygnatu w dzisiejszym, realnie istniejącym świecie. Jak pisze Anthony Giddens: „[...] nie można już nawet mówić o czymś takim jak natura, bo cały świat został zmieniony przez ludzką technologię”³. Poza tym w moim ujęciu słowo „natura” odnosi się do rzeczywistości materialnej, ale zarazem konstruktu społecznego (np. dyskursowego). Tak, jak w ekokrytyce i postkonstruktywizmie kulturowym. Tym samym uważam, że pomiędzy elementami układu triadycznego kultura – cywilizacja – natura nie ma oczywistych i wyraźnych granic. Po prostu element materialny i społeczny współkonstruuje się, czynniki poza ludzkie i ludzkie są dynamicznie powiązane⁴.

W rozważaniach używam terminu „ekologia”, który w dyskursie o relacji człowiek – środowisko zdaje się być zdegradowany i niejednokrotnie odrzucany jako nieaktualny i zniekształcony przez jego wszechobec-

¹ Zob. A. Kłoskowska, *Kultura* [w:] *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, red. A. Kłoskowska, Wrocław 1991, s. 17-49.

² Zob. hasło: „Natura” [w:] *Słownik język polskiego*, t. 2, red. M. Szymczak, Warszawa 1979, s. 298.

³ A. Giddens, *XXI wiek rozstrzygnie o losie ludzkości*, „Dziennik. Europa” 26.07.2006, s. 3.

⁴ W sprawie postkonstruktywizmu kulturowego zob. E. Bińczyk, *Technonauka w społeczeństwie ryzyka. Filozofia wobec niepożądanego następstwa praktycznego sukcesu nauki*, Toruń 2012, s. 51-112; T.Sz. Markiewka, *Problem dualistycznego podziału na naturę – kulturę. O postkonstruktywizmie i konstruktywizmie kulturowym*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2013, nr 1, s. 100-110.

ność oraz komercyjność. Słowo „ekologia” jest zbitką dwóch wyrazów greckich, *oikos* i *logos*. Etymologicznie znaczy tyle, co nauka o środowisku. Zgadzam się z rozumieniem ekologii jako interdyscyplinarnej nauki o strukturze i funkcjonowaniu przyrody na różnych poziomach organizacji. W tym pojmowaniu ekologię zwykło się definiować na dwa sposoby. Ekologia w wąskim ujęciu to autekologia. Bada ona wpływ warunków środowiska na pojedynczy organizm, np. przedmiotem badań czyni reakcje przedstawiciela jakiegoś gatunku na zmiany temperatury otoczenia, wilgotności czy nasłonecznienia. Autekologia jest uznawana za część fizjologii, zwanej fizjologią ekologiczną. Ekologia w szerokim ujęciu wypełnia całą treść ekologii, bada związki między organizmami tworzącymi zbiór oraz między nimi i środowiskiem abiotycznym; populacje; ekosystem; biosferę; status ontyczny człowieka, normatywnie rozważa wzajemne oddziaływania między człowiekiem a przyrodą, analizuje kryzys ekologiczny, spekuluje na temat ładu społeczno-politycznego, kultury z punktu widzenia układu człowiek (społeczeństwo) – przyroda, wypracowuje teoretyczne podstawy ekologicznego stylu życia⁵.

Urban exploring

Terminem *urban exploring* określa się rodzaj aktywności związanej z fascynacją i czynnym obcowaniem z opuszczonymi przestrzeniami. Największą popularnością cieszy się on wśród młodych ludzi, którzy samotnie albo w zorganizowanych grupach zwiedzają zdegradowane, opuszczone, często niedostępne obiekty. Popularność tej pasji wzrosła znacząco od końca XX wieku i grono jej zwolenników ciągle się powiększa. Wśród urbexów, bo tym terminem często określani są uczestnicy tego typu aktywności, spotkać można zarówno przysłowiowych poszukiwaczy przygód, jak i tych, dla których wędrówka po zdegradowanych przestrzeniach pocywilizacyjnych jest głębokim doświadczeniem mistycznym. To właśnie ich doświadczenia i relacje z „Opuszczonych” są dla mnie najbardziej interesujące.

Samo zjawisko *urban exploringu* nie jest czymś nowym. Mianem pierwszego urbexa określa się często Philiberta Aspairta, który w 1793 roku samotnie zapuścił się w katakumby pod Paryżem. Jego ciało odna-

⁵ Zob. R. Andrzejewski, *Ekologia* [w:] *Encyklopedia PWN*, <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/3896979/ekologia.html>, dostęp z dn. 12.08.2014; Z. Hull, *Problemy filozofii ekologii* [w:] *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, red. A. Papuziński, Bydgoszcz 1999, s. 69, 81-82, 90-92; H. Ciążela, *Czy ekologia demokratyczna musi być antropocentryczna? Wokół poglądów Luca Ferry’ego?*, „Problemy Ekorozwoju – Problems Of Sustainable Development” 2009, Vol. 4, no 2, s. 89-94.

leżono po jedenastu latach. Pierwszą udokumentowaną, zorganizowaną ekspedycją do opuszczonego miejsca była wycieczka paryskich dadaistów do kościoła St. Julien le Peuvre w 1921 roku.

Jednak idea świadomego eksplorowania „Opuszczonych” została sformułowana dopiero pod koniec XX wieku przez kanadyjskiego guru infiltracji Jeffa Chapmana, znanego pod pseudonimem Nijalicious. Z jego inicjatywy powstał również pierwszy magazyn internetowy („Infiltration”) poświęcony tej tematyce⁶. Obecnie na całym świecie działają nieformalne grupy, dla których tabliczki z napisem „zakaz wstępu” są zaproszeniem do eksploracji.

Wielu eksploratorów fotografuje odwiedzane miejsca. Zdjęcia z wypraw opatrzone osobistym komentarzem pojawiają się na tematycznych stronach internetowych. Informacje o lokalizacji obiektu z trasą dojazdu są wskazówką dla innych pasjonatów. Niezwykle interesujące bywają opisy osobistych doświadczeń czerpanych z przebywania w opuszczonych przestrzeniach i często powracająca opinia o tym, że przebywanie w postindustrialnej rzeczywistości szybko staje się rodzajem uzależnienia. Jeden z urbexów pisze: „[...] Początkowo była to ciekawość i poczucie wyjątkowości [...], która szybko stała się nałogiem, bez którego trudno żyć spokojnie. Teraz już nie można przejść obojętnie obok opuszczonego budynku. To jest jak choroba, wspańiałe uzależnienie”⁷.

W miarę rozwoju zjawiska rozrastało się również spektrum odwiedzanych miejsc. „Eksploracja miejska” skupiona na zwiedzaniu obiektów wewnątrz metropolii z czasem ewoluowała. Dzisiejsi pasjonaci penetrują zarówno obiekty poprzemysłowe, militarne, ale i opuszczone szpitale, hotele, budynki mieszkalne i gospodarstwa. Wśród urbexów z różnych rejonów świata funkcjonują miejsca o szczególnym statusie, swoiste „mekki” eksploracji. Niewątpliwie niezwykle bogatym w takie obiekty obszarem są Stany Zjednoczone, gdzie „opuszczone” mają swój specyficzny charakter. Pozostawione domy, kościoły czy szpitale są w pełni wyposażone, w odróżnieniu od obiektów na terenie Azji czy Europy, przez co robią wrażenie zatrzymanych w czasie. Ogromna przestrzeń eksploracyjna w postaci opuszczonych osiedli mieszkaniowych pojawiła się tam wraz z ostatnim kryzysem ekonomicznym.

Niewątpliwym europejskim indywiduum pod względem charakteru i rozmiaru opuszczonej przestrzeni jest strefa wokół elektrowni w Czarnobylu oraz znajdujące się tam opuszczone wsie i 50-tysięczne miasto Prypeć, wyludnione w kwietniu 1986 roku w ciągu jednego dnia.

⁶ Zob. J. Golis, *Wyprawa do wrocławskich piwnic*, „Gazeta Wrocławska”, 29.01.2010, s. 1.

⁷ *Human Tree & Chris*, www.opuszczone.com, dostęp z dn. 1.01.2014.

Wśród eksploratorów funkcjonuje niepisane prawo o poszanowaniu zwiedzanej przestrzeni: „niczego nie zabieramy, niczego nie zostawiamy”. Może to świadczyć o szczególnym stosunku do procesu destrukcji, który dokonuje się poza ludzką aktywnością, w którym człowiek nie powinien uczestniczyć.

Odejsiem od tej zasady bywa aktywność artystyczna „graficiarzy”. Popularność wielu graffiti i murali związanych z konkretnymi, opuszczonymi miejscami jest wynikiem wielokrotnego dokumentowania przez kolejnych urbexów i umieszczania na tematycznych stronach internetowych⁸. Innym działaniem artystycznym są cykle fotograficzne, obrazujące opuszczone miejsca z ich niepowtarzalnym klimatem (tego typu twórczość doczekała się wielu publikacji).

W przestrzeni miejskiej opuszczone obiekty często bywają miejscem wydarzeń artystycznych, pełnią rolę galerii, pubów lub są adaptowane na inne potrzeby, w modnym obecnie postindustrialnym stylu. Jednak tego typu działanie i komercjalizacja wyjmują te obiekty z kręgu zainteresowań eksploratorów.

Eksploratorzy dzielą się pod względem preferencji zwiedzanych obiektów. Na gruncie europejskim znaczącą grupę stanowią pasjonaci zabudowań postmilitarnych. Dużą popularnością cieszy się również eksploracja opuszczonych szpitali i przestrzeni przemysłowych. Wśród relacji fotograficznych znacząca część prezentuje ujęcia degradacji przestrzeni przemysłowych na tle odbudowującego się środowiska naturalnego. Właśnie ten rodzaj „Opuszczonych” skłonił mnie do refleksji nad związkiem zachodzącym między pasją urbexów, a nieświadomością ekologiczną.

Nieświadomość ekologiczna

Ekokrytyka jest systemem badań literackich i kulturowych czerpiących inspirację, a w przypadku niektórych krytyków także orientację ideologiczną z ekologii⁹. Jest ona praktyką zaangażowaną, odpowiedzią na kryzys w relacjach między człowiekiem, a jego naturalnym środowiskiem. Zakłada, że lepsze zrozumienie mechanizmów językowych za pomocą których literatura mówi o „naturze”, może mieć przełożenie na rzeczywistą postawę ludzi wobec środowiska. Ekokrytycy, analizując literaturę romantyczną lub indiańską poszukują w niej doświadczenia głębokiej więzi

⁸ Zob. www.99rooms.com, www.pripyat.com.

⁹ Zob. J. Fiedorcuk, *Język całkiem dziki. Rozmowa z Gregiem Gerrardem*, „Fragile” 2010, nr 3 (9), <http://www.fragile.net.pl/home/jezyk-calkiem-dziki-o-ekokrytyce-z-gregiem-garrardem-rozmawiala-julia-fiedorczuk/>, dostęp z dn. 28.09.2012.

z ziemią. Inni skupiają się na krytyce tych aspektów naszego kulturowego dorobku, które stoją w opozycji wobec ekologicznej równowagi. Ta grupa wskazuje na destrukcyjne działanie postaw antropocentrycznych jako napędzających konsumpcjonizm.

Termin „nieświadomość ekologiczna” (*environmental unconscious*) pojawił się na gruncie drugiej fali ekokrytyki, w połowie lat 90 XX wieku. Jego ojcem jest Lawrence Buell, który wykreował to pojęcie, bazując na funkcjonującym już w obszarze badań literackich terminie „nieświadomości politycznej” Frederica Jamesona. Buell definiuje ekokrytykę jako formę badań literackich, która analizuje interakcje pomiędzy tekstami, a środowiskiem naturalnym, czyni to w sposób „ekologicznie zaangażowany”.

Według Jamesona każdy tekst można odnieść do pewnej sytuacji historycznej, a przez to również politycznej, a przemilczenia niektórych kwestii są tak samo ważne jak to, co zostaje wyartykułowane wprost. Podobnie działa nieświadomość ekologiczna. To, w jaki sposób tekst milczy na temat degradacji naturalnego środowiska, może być równie ciekawe, albo nawet ciekawsze od komunikatu serwowanego bezpośrednio¹⁰.

Do powyższego terminu odwołuje się również Theodore Roszak, formułując zasady ekopsychologii. Według niego

[...] nieświadomość ekologiczna jest rdzeniem umysłu, a wyparcie jej jest źródłem powszechnego szaleństwa w społeczeństwie przemysłowym. Otwarty dostęp do nieświadomości ekologicznej jest drogą do zdrowia. [...] Tak jak celem wcześniejszych terapii było odkrycie wypartych treści nieświadomości, celem ekopsychologii jest obudzenie wrodzonego poczucia współzależności z przyrodą, które kryje się w nieświadomości ekologicznej¹¹.

Powyższy termin miał do tej pory zastosowanie głównie na gruncie ekokrytycznych badań literackich, natomiast moim założeniem jest zaadoptowanie go do rozważań o *urban exploringu*. Nie bez znaczenia jest tu fakt, że ekokrytyka, odcinając się od jednopłaszczyznowego poznania (opartego na logicznym rozumowaniu), dopuszcza do głosu również systemy poznawcze oparte na intuicji i odczuwaniu. Badając relacje czło-

¹⁰ Zob. też, *Ekokrytyka: bardzo krótkie wprowadzenie*, „Fragile” 2010, nr 3 (9), <http://www.fragile.net.pl/home/ekokrytyka-bardzo-krotkie-wprowadzenie/>, dostęp z dn. 12.02.2014.

¹¹ Th. Roszak, *Ekopsychologia: osiem zasad*, „Dzikie Życie” 2007, nr 4/154, <http://pracownia.org.pl/dzikie-zycie-numery-archiwalne,2156,article,3149>, dostęp z dn. 23.05.2008.

wieka ze światem naturalnym, np. roślinnym czy zwierzęcym, traktuje jako źródło wiedzy inne formy intelektualnej aktywności, w tym również sztukę.

Projekt artystyczny „Opuszczone – Odzyskane” może być w tej sytuacji traktowany jako aparat poznawczy, analizujący eksplorując jako zjawisko społeczne i odnoszący je do skonfliktowanej przestrzeni między naturą a współczesną cywilizacją.

„Opuszczone – Odzyskane”

Projekt „Opuszczone – Odzyskane” był sposobem na sformułowanie i postawienie sobie pytań dotyczących fascynacji pocywilizacyjnymi przestrzeniami, głębokiej analizy mentalnej tego zjawiska i usytuowania go w społecznej świadomości ekologicznej. Przeprowadzone w trakcie realizacji poszukiwania były wynikiem osobistych doświadczeń, kiedy ekscytacja „Opuszczonymi” pochłonęła zupełnie moją uwagę, alienując mnie z normalnego, codziennego życia. Doświadczenie swego rodzaju obsesji związanej z potrzebą obcowania ze zdegradowanymi miejscami, skłoniło mnie do podjęcia próby poszukania racjonalnego uzasadnienia dla tego stanu. Jednym z rezultatów tych poszukiwań były informacje o istnieniu międzynarodowej społeczności urbexów, skupionej wokół forów internetowych, poświęconych interesującej mnie tematyce. Skala tego zjawiska i wypowiedzi fascynatów oraz uczestników eksploracji wskazywały na jego głębokie konceptualne podłoże. Kształtująca się w tym obszarze swoista subkultura, kreowała obraz dekadencjonalnych grup, zafascynowanych apokaliptyczną wizją cywilizacji, czerpiących z doświadczenia opuszczonych przestrzeni doznania estetyczne i emocjonalne.

Realizacja projektu „Opuszczone – Odzyskane” przebiegała w latach 2009-2012, obejmując działania twórcze (prace koncepcyjne i realizacje dziesięciu obrazów związanych ze zgłębianą problematyką), prezentacje – wystawy i przygotowanie publikacji¹². Integralną częścią działań była instalacja muzyczna stworzona przez Adama Pietruszko. Autor kontemplując i zapisując dźwięki opuszczonych, postindustrialnych przestrzeni, poddając je nieznaczej obróbce elektronicznej zbudował kompozycję, która niewerbalnie opisuje klimat postcywilizacyjnego świata.

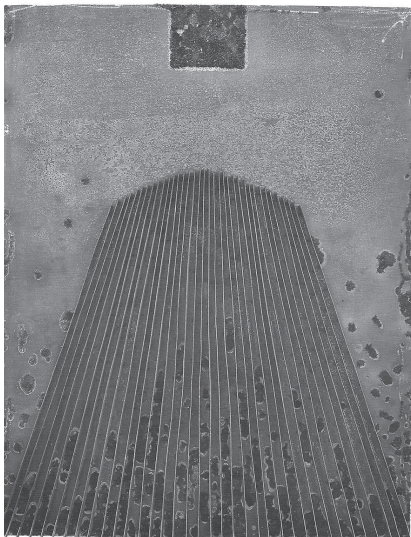
Jednym ze źródeł inspiracji były podróże artystyczne do miejsc cieszących się największą popularnością w środowisku eksploratorów. Wśród wielu wyjazdów znalazła się podróż do zamkniętej strefy wokół

¹² Zob. A. Drońska, *Opuszczone-Odzyskane*, Olsztyn 2012.

Czarnobylskiej elektrowni atomowej. Doświadczenia z tej wyprawy wpłynęły znacząco na całokształt przedsięwzięcia.

Przemyślenia zgromadzone podczas wypraw, towarzyszące im uczucia i refleksje, zaowocowały cyklem dziesięciu obiektów artystycznych, obrazów strukturalnych, które za pomocą symbolicznego dialogu między materią przemysłową, czy raczej poprzemysłową, a elementami naturalnymi, konstruuja pytania o miejsce człowieka w obecnym systemie cywilizacyjnym. Relacje między tym, co naturalne a tym, co przemysłowe kreślą model układu, w którym rzekoma kruchość i słabość tego, co biologiczne bierze górę nad tym, co wytworzone w wyniku cywilizacyjnego postępu.

Kolejne elementy cyklu snują opowieść o konkretnych miejscach i sytuacjach, w których nieobecność człowieka pozwoliła na samoistne odradzanie się środowiska naturalnego.



„Mieszkanie Bestii”

Praca „Mieszkanie Bestii” jest inspirowana wyprawą do Czarnobyla. To transpozycja na środki wizualne doznań i refleksji, będących wynikiem wizyty w bezpośrednim sąsiedztwie sarkofagu nad czwartym reaktorem (centrum katastrofy w 1986 roku). Monumentalny obiekt w którego budowę zaangażowane zostały tysiące ratowników (wielu z nich przyplaciło te prace zdrowiem i życiem) oraz nieprzeliczone środki finansowe i materialne, po dwudziestu kilku latach

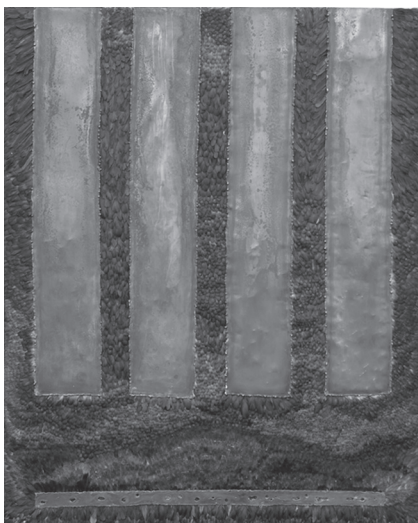
ulega działaniu warunków atmosferycznych i czasu. Sama w sobie konstrukcja tej olbrzymiej budowli, jej postsowiecki, siermiężny charakter są swego rodzaju pomnikiem porażki, jakiej doświadczyła nasza cywilizacyjna próżność. To poczucie potęguje jeszcze odradzające się na powierzchni tego monumentu życie. Skorodowane ściany sarkofagu porastają rośliny i bardzo wymagające pod względem czystości środowiska, porosty i mchy.



„Porosty”

Porosty bytowały na Ziemi długo przed pojawieniem się na niej roślin. Fragmenty tych organizmów odkryto w skamielinach sprzed 50 milionów lat. Ich włókna można znaleźć zatopione w bursztynie. Badania naukowe dowodzą, że grzyby mają naturalne predyspozycje do ewoluowania w kierunku porostów, i że w historii życia na Ziemi proces ten odbywał się wielokrotnie. To organizmy potrafiące przetrwać w skrajnie trudnych warunkach, pozbawione wody, powietrza

i substancji pokarmowych. Są również bardzo czułym biowskaźnikiem (bioindykatorem) czystości atmosfery. Specjalna skala porostów pozwala, na podstawie ich składu gatunkowego, określić stopień zanieczyszczenia środowiska¹³. W dużych skupiskach ludzkich występują rzadko, jakby nie służyło im nasze towarzystwo. Jednak paradoksalnie, ogromne kolonie tych organizmów porastają budynki w czarnobylskiej strefie. W najbliższym sąsiedztwie skorodowanego sarkofagu otulają postindustrialne zabytki organicznym płaszczem.

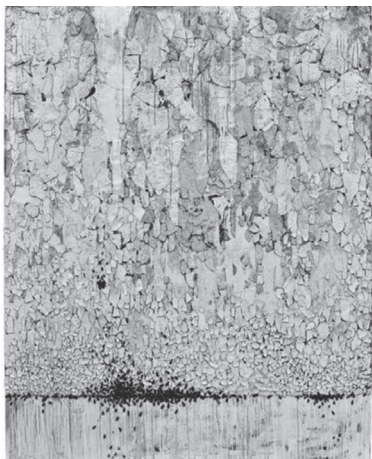


„Ptaki”

Obraz „Ptaki” można traktować jako kontynuację refleksji zawartych w poprzedniej pracy. Tu również podstawą inspiracji był czarnobylski sarkofag. Bodźcem do przemyśleń stała się obserwacja ptaków, które zamieszkują skorodowane szczeliny w tej radioaktywnej wciąż budowli. Kontemplacji tego zjawiska niezmiennie towarzyszyło poczucie ludzkiej porażki, ale jednocześnie pokora wobec małych, wątlých or-

¹³ Zob. <http://pl.wikipedia.org/wiki/Porosty>, dostęp z dn. 12.07.2014.

ganizmów (sarkofag zamieszkują głównie języki), które pozbawione wyedukowanej świadomości, zdają się kpić z naszej radioaktywnej histerii. Ptaki wróciły do strefy już pierwszej wiosny po katastrofie. Od tamtej pory ich populacja ciągle rośnie. Nie są tu dokarmiane ani chronione. Bytują w warunkach nieprzychylnych dla żywych organizmów, jednak ich największym sprzymierzeńcem jest nieobecność ludzi.



„Karaczany”

Refleksją nad kondycją świata zwierzęcego w opuszczonej przez ludzi przestrzeni jest również praca „Karaczany”. Skonstruowana z fragmentów autentycznej starej, luszczącej się farby i zasuszonych ciał karaluchów. Jest to część opowieści o znakomitej kondycji zwierząt w miejscach, opuszczonych przez ludzi, ale również pytanie, czy na dzisiejszym poziomie rozwoju cywilizacyjnego i mentalnego jest możliwa bez-

konfliktowa koegzystencja świata zwierzęcego i człowieka. Znienawidzone przez nas karaczany przetrwały w niemal niezmienionym stanie 300 milionów lat. To gatunek pamiętający wymieranie dinozaurów i kolejne załamania klimatyczne. Fantastycznie przystosowujący się do niedogodności środowiskowych. Na naszych oczach giną tysiące gatunków, jednak karaczan wydawał się być odporny nawet na działania człowieka. Od kilkunastu lat obserwuje się jednak ich masowe wymieranie. Powodem drastycznego spadku liczebności tej populacji jest prawdopodobnie pole elektromagnetyczne emitowane przez nasze urządzenia komunikacyjne. Czy jest to kolejny gatunek, który przegrywa z nami w walce o przestrzeń życiową?

W czarnobylskiej strefie ewakuacja ludzi przekształciła to miejsce w niezwykle rezerwat przyrody. Bez naszej ingerencji i górnołotnych akcji ratowania środowiska naturalnego, cały proces odbudowy ekosystemu zadział się sam. Powróciły gatunki, które wytępił tu człowiek przed katastrofą (rysie, wilki, niedźwiedzie, orły bieliki). Samoistnie wyregulowały się relacje ilościowe między drapieżnikami, a ich ofiarami. Bez żadnego programu naprawczego i wspomagającego odradza się naturalny ekosystem typowy dla tej szerokości geograficznej. W ciągu dwudziestu kilku lat organizmy zwierzęce przystosowały się do pod-

wyższych dawek promieniowania, podczas gdy gdzie indziej przez stulecia nie udało im się przystosować do obecności człowieka. Czy kategoriyczne oddzielenie miejsc bytowania ludzi od przestrzeni zwierzęcej nie jest jedyną drogą do zachowania wspomnień o tym, co kiedyś nazywaliśmy naturą?



„Lustro”

Praca „Lustro” to kompozycja ze stłuczonego lustra i fragmentów grzybów. Relacja widza z obrazem ma dawać możliwość iluzorycznego znalezienia się w jego wnętrzu poprzez lustrzane odbicie własnej postaci. Jest ona jednak zaburzona przez destrukcję lustrzanej tafli i przez wydostające się z nieregularnych pęknięć fragmenty grzybów. Ich rolą jest zaistnienie w przestrzeni między lustrem, a przeglądającym się w nim obserwatorem.

Nie jest to ingerencja nachalna, a jej skuteczność polega na odciąganiu uwagi oglądającego od własnego odbicia i skoncentrowaniu jej na niezwykłych organizmach „wyrastających” spod szkła.

Głęboka analiza funkcjonowania grzybów i ich bytowania w naszej przestrzeni, może być kolejną próbą zdegradowania pozycji człowieka i podważenia jego wyjątkowości. Grzyby były pierwszymi żywymi organizmami, które pojawiły się na naszej planecie około 1,3 miliarda lat temu. Pierwsze rośliny były tu kilkaset milionów lat później. Na terenie Arabii Saudyjskiej odkryto skamieniałość grzyba sprzed 420 milionów lat. Leżąc mierzył ok 1,5 metra. Podobno cała Ziemia usiana była takimi gigantami.

Obecnie największym żywym organizmem jest właśnie grzyb, zajmuje powierzchnię 900 ha, a jego grzybnia ma ponad 2000 lat. Według tradycji szamańskiej grzyby mają zdolność porozumiewania się między sobą, ale również komunikują się z innymi organizmami. Potwierdziły to współczesne badania naukowe. Paul Stamets, wybitny badacz i znawca grzybów, nazywa je Internetem Matki Ziemi¹⁴.

Wyrafinowane gatunki grzybni potrafią świetnie egzystować w skrajnie nieprzychylnych warunkach, zasiedlają składowiska odpadów ra-

¹⁴ Zob. P. Stamets, *Mycelium Running. How Mushrooms Can Help Save the World*, Berkeley 2005, s. 65.

dioaktywnych i wysypiska śmieci. Według Gastona Guzmana na naszej planecie istnieje ok 2,5 miliona gatunków grzybów. Dotychczas zbadaliśmy jedynie 5% tego bogactwa. Zdajemy się nie doceniać królestwa tych niezwykłych organizmów. Być może dlatego, że egzystują zawsze na drugim planie, nie rzucając się w oczy. Jednak niewidzialna sieć grzybni oplata świat i z jakiegoś powodu uczy się naszych niedoskonałości, analizując ubytki w ludzkim systemie odpornościowym.

Projekt „Opuszczone – Odzyskane” został zrealizowany w ramach grantu NCBiR. W całości prezentowany był jedynie trzy razy. W 2011 roku w Galerii Sztuki Miejskiego Ośrodka Kultury Warszawa-Ząbki, w 2012 roku w Galerii Sztuki Współczesnej BWA w Olsztynie oraz w 2013 roku w Centrum Ekspozycyjnym UWM Stara Kotłownia. Ponadto wielokrotnie prezentowane były poszczególne elementy cyklu, m.in. w 2011 roku podczas wystawy pokonkursowej Olsztyńskiego Biennale Sztuki (gdzie prace z projektu Opuszczone-Odzyskane zdobyły Grand Prix) oraz w roku 2013 w Galerii L11 w Paryżu w ramach wystawy kuratorskiej „Design Polonaise”. Obrazy pozostają w posiadaniu autorki.

Podsumowanie

Czego szuka współczesny człowiek w miejscach, które mogą być dowodem na porażkę ludzkiej cywilizacji? Czego świadomie lub podświadomie doświadcza, przemierzając opuszczone przestrzenie, wdychając wilgotne, zatęchłe powietrze niszczących, pustych budynków? Czym powodowany jest zachwyt dla specyficznej apokaliptycznej estetyki?

Jednym z aspektów, które zdają się tłumaczyć tęsknotę za przebywaniem w ciszy i spokoju opuszczonych miejsc jest doświadczenie czasu. Współczesna cywilizacja, wpychająca nas do rozpędzonej maszyny nowoczesnego życia, nie pozostawia chwili na przystawienie się do oddechu. Pokornie zgodziliśmy się na podróż rozpędzonym pojazdem postępu, gubiąc po drodze wszystkie wartości wymagające refleksji i wewnętrznego doświadczenia. Podświadomie jednak wiemy, że to sztucznie wyśrubowane tempo jest dla nas toksyczne i że naturalnie jesteśmy predysponowani do doświadczenia każdej chwili w całej okazałości jej trwania. W opuszczonych miejscach czas zwalnia, a ci którzy uciekają w pocywilizacyjne przestrzenie, mogą spróbować oddychać w najlepszym dla nas tempie, nieomylnie zaplanowanym przez naturę, które mamy zakodowane głęboko w nieświadomości ekologicznej.

Magnetyzująca jest również cisza, której każdy podświadomie potrzebuje, a która stała się dla nas prawie niedostępna. Egzystując w świecie permanentnego szumu i hałasu, zatracamy zdolność słu-

chania samego siebie. Nie słyszymy również komunikatów, które wysłała do nas świąt. W historycznym systemie „zarabiania i wydawania” zapomnieliśmy, że jesteśmy niewielką cząstką ogromnego, naturalnego systemu, bez którego zatracimy się sami w sobie, a który bez nas doskonale sobie poradzi. Ta świadomość godzi boleśnie w nasze antropocentryczne poczucie wyjątkowości. Być może dlatego nie mówi się o tym zbyt często, nie jest to temat modny ani chodliwy. Jednak poczucie jedności z ogromną naturalną całością jest nierozdzielalnym aspektem naszego istnienia, ukrytym głęboko w nieświadomości ekologicznej. Szukając doświadczeń mogących to potwierdzić, przemierzamy zdegradowany, „postludzki” świat, gdzie odradzająca się natura łagodnie wskazuje nam nasze podrzędne miejsce w systemie przychodzenia i odchodzenia, bycia i niebycia.

Dr Ryszard Kulik zajmujący się ekopsychologią, poproszony o przeanalizowanie zjawiska *urban exploring* napisał:

Jednym z podstawowych praw rzeczywistości, jest to, że wszystko ma swoją drugą stronę. Po drugiej stronie dnia jest noc, po drugiej stronie wdechu jest wydech, po drugiej stronie życia jest śmierć. [...] Rozwijając cywilizację, której podstawową funkcją jest maksymalizowanie dobrostanu i ograniczenie cierpienia, rozrywamy to, co pierwotnie stanowi jedność. W ten oto sposób po drugiej stronie naszego czystego, uporządkowanego świata piętrzą się góry śmieci, a my wśród dobrobytu boleśnie doświadczamy nudy, pustki i niespełnienia.

Jednak zerwane więzi z pierwotną całością u coraz większej ilości ludzi budzą jakąś szczególną tęsknotę. To dlatego niektórych z nas pociąga penetrowanie miejsc, które kiedyś były oznaką ludzkiej siły, a obecnie powracając do krwioobiegu natury obnażają naszą słabość. Bo jakkolwiek stałość mamy nas obietnicą bezpieczeństwa, to poddanie się zmienności jest zaproszeniem do pełni życia. Tam, gdzie jest zmienność nieuchronnie pojawia się perspektywa przemijania, zniszczenia i śmierci. Ale to właśnie tutaj może urodzić się nowe. [...] Trwanie po stronie własnej mocy jest budowaniem iluzji...bowiem nie da się oszukać prawideł natury.

Poszukiwanie drugiej strony, doświadczanie własnej słabości, konfrontowanie się z perspektywą śmierci, odkrywanie miejsc, w których ludzka arogancja i iluzja wszechmocy rozpada się jak domek z kart jest dla nas okazją do przebudzenia się z duchowego letargu oraz budowania pełnego doświadczenia. To w tym punkcie przeciwieństwa łączą się w jedność i pozwalają wyraźnie zobaczyć kim jesteśmy...¹⁵.

¹⁵ R. Kulik [w:] A. Drońska, dz. cyt., s. 57.

Związane z realizacją projektu „Opuszczone – Odzyskane” podróże przez wyludniony świat, stały się lekarstwem na lęk przed biodegradacją i destrukcyjnymi zapędami naszej populacji. Obcując z odradzającą się w zrujnowanych metropoliach przyrodą, nabiera się przekonania, że nawet zaawansowana technologicznie i naukowo cywilizacja nie jest w stanie trwale uszkodzić i zatrzymać odwiecznego spektaklu życia. Werner Herzog, od lat negatywnie nastawiony do pychy człowieka, przeświadczonego o swoim nadrzędnym miejscu w świecie, mówi:

Z wielu powodów nasza obecność na planecie wydaje się niemożliwa do podtrzymania. Za sprawą rozwoju techniki staliśmy się bardzo słabi [...]. Wielu badaczy zgadza się, że koniec ludzi na Ziemi jest pewny. Istnienie ludzkości to jeden z elementów wiecznego łańcucha katastrof, jedną z nich było wymieranie dinozaurów. Teraz chyba nasza kolej¹⁶.

Podobne stanowisko zajmuje James Lovelock, autor hipotezy Gai twierdząc, że ludzkość jest jak „infekcja dla Ziemi”. Jednak tylko pozornie Ziemia jest bezradna wobec naszego gatunku i w krytycznym momencie uruchomi mechanizmy obronne¹⁷. Niepokojący jest fakt, że nie będziemy świadkami tego procesu naprawczego, możemy tylko doświadczyć namiastki spektaklu reorganizacji świata „po ludziach”, kontemplując atmosferę „Opuszczonych”.

Źródła wewnętrznej skłonności do eksploracji postindustrialnych przestrzeni można doszukiwać się w obszarach psychoanalizy Zygmunta Freuda, który pojęcie nieświadomości wprowadził do psychologii. Według tej teorii właśnie w obszarze nieświadomości funkcjonują treści których znaczenia i sensu często nie jesteśmy w stanie zrozumieć. Ich transponowanie na płaszczyznę świadomości może się odbywać za pomocą analizy marzeń sennych, swobodnych skojarzeń, ale również badania wewnętrznych słabości i pozornie nieuzasadnionych ekscytacji. Psychoanaliza zakłada, że nieświadomość kumuluje głównie treści wyparte, to znaczy takie których z jakiegoś powodu nie potrafimy albo nie chcemy przyjąć do wiadomości. Miejsce ekologii w tym systemie można uzasadnić w dwojaki sposób. Jednym z nich może być wypieranie z pola świadomości poczucia winy, swoistego gatunkowego wstydu i poczucia odpowiedzialności za degradację naturalnego środowiska. Tu obcowanie z przestrzeniami stanowiącymi materialny dowód na kruchość naszej cywilizacji może łagodzić poczucie winy i budzić nadzieję na możliwość samoistnego zrekonstruowania się tego, co zostało zniszczone.

¹⁶ *Encounters at the End of the World*, reż. W. Herzog, Stany Zjednoczone 2007.

¹⁷ Zob. J. Lovelock, *The Vanishing Face of Gaia*, New York 2009.

Drugim z nich jest nieświadomione poczucie więzi z naturalnym porządkiem świata, która została zerwana tylko pozornie przez zagłuszające działanie cywilizacji. To właśnie obezwładniający urok postępu i wygodnego życia utrzymuje tę więź w obszarze nieświadomości. A obcowanie z odradzającą się w miejscach opuszczonych przyrodą może być skuteczną metodą na jej zrozumienie.

Rozpatrywanie zjawiska *urban exploringu* w kontekście nieświadomości, a zwłaszcza jej obszarów związanych z ekologią mogłoby być jednym z wielu sposobów odbudowania gatunkowej odpowiedzialności. Wzrost popularności tego typu aktywności może świadczyć o rodzeniu się wewnątrz naszych, mentalnych struktur gatunkowych, gotowości na zrewidowanie naszej postawy wobec naturalnego porządku świata.

Bibliografia

1. Allegro J., *The Secret Mushroom and the Cross*, Londyn 1970.
2. Drońska A., *Opuszczone-Odzyskane*, Olsztyn 2012.
3. Kostin I., *Czarnobyl. Spowiedź reportera*, Warszawa 2005.
4. Lovelock J., *The Vanishing Face of Gaia*, New York 2009.
5. Mycio M., *Piołunowy las. Historia Czarnobyla*, Warszawa 2006.
6. Stamets P., *Mycelium Running. How Mushrooms Can Help Save the World*, Berkeley 2005.
7. Weisman A., *Świat bez nas*, Gliwice 2007.

Abstract

Urban Exploring term means fascination with deserted post-humanistic spaces and activity inspired by it. It's not a new phenomenon but its popularity grew during last years of XX century creating subcultural international community. Scale of the growth and the level of emotional engagement of Urbexs seems to indicate it's not a fad. The need to witness fragility and destruction of civilization artifacts is based on intuition, followed by deep reflection. This article aims to present relationship between Urban Exploring and Lawrence's Buelle, the term "environmental unconscious" used so far for ecocritical literacy analysis. In this article it will be used to analyze wider sociological phenomenon. A deeper understanding of this relationship will be availed through incorporation results of art practice based research Abandoned-Reclaimed, analyzing Urbexs subculture. One of the thesis of research was to present relationship between fascination with degrades civilization spaces and subconscious need for self-revitalizing power of nature.

„Stać się pustym oznacza stać się bogatym” – minimalizm jako (nowy i utopijny?)¹ styl życia

słowa kluczowe: minimalizm, styl życia, tożsamość, biografia, metamorfoza

Cytat zamieszczony w tytule pochodzi z książki *Sztuka prostoty* Dominique Loreau. Jest to pierwsza i zarazem najbardziej przekrojowa pozycja autorki propagującej minimalizm. Poza wspomnianą, na rynku polskim jest dostępnych kilka innych jej książek, m.in. *Sztuka umiaru*, *Sztuka minimalizmu w życiu codziennym*, *Sztuka planowania*. Rozwijają one szczegółowo kwestie istotne dla minimalistycznego sposobu życia: gospodarowanie rzeczami, odżywianie, umiejętność efektywnej organizacji czasu itp. Jak sugerują tytuły bycie minimalistą jest rodzajem „sztuki”, dlatego istnieją zasady, których poznanie pozwala tę sztukę przeniknąć.

Celem opracowania jest zaprezentowanie minimalizmu jako jednego z istniejących współcześnie stylów życia². Zamierzenie to jest realizowane przez: (1) rekonstrukcję jego założeń, w szczególności zobrazowanie przemiany, jaka winna dokonać się w jednostce i wokół niej, aby mogła definiować się jako minimalista oraz (2) próbę określenia, na ile jest to styl nowy i czy jest możliwe jego urzeczywistnienie w pełni. Materiał źródłowy stanowi *Sztuka prostoty*, która składa się z trzech części: „Materializm i minimalizm”, „Ciało”, „Umysł” – analizie poddano dwie z nich, pierwszą i trzecią. Omówienie przekonań Loreau i komentarz do nich są poprzedzone syntetycznym wprowadzeniem w problematykę stylu życia.

Styl życia w refleksji socjologicznej

Choć styl życia jako zjawisko i związany z nim aparat pojęciowy jest obecny w refleksji socjologicznej od dawna, to w ostatnim czasie pojawia się z większą częstotliwością. Jest to kategoria wiodąca

¹ Pytania postawione w tytule są bezpośrednim odwołaniem do nazwy konferencji „Narracje postkryzysowe. Nowe utopie”.

² Nie jest to jego wyłączne określenie. W blogach poświęconych minimalizmowi, pojawia się wątek związany z próbą demokratycznego, zbiorowego określenia czym on jest. Pozostałe, poza stylem życia, propozycje to: ideologia, idea, sposób życia, doktryna, światopogląd, www.wystarczy-mniej.blogspot.com, dostęp z dn. 29.03.2014.

w dociekaniach nad współczesnością, niezbędna dla uchwycenia jej specyfiki.

W klasycznym rozumieniu zaproponowanym przez Andrzeja Sicińskiego styl życia oznacza „zakres i formy codziennych zachowań jednostek lub grup, specyficzne dla ich usytuowania społecznego, tzn. manifestujące położenie społeczne oraz postrzegane jako charakterystyczne dla tego położenia, a dzięki temu umożliwiające szeroko rozumianą społeczną lokalizację innych ludzi”³. W definicji tej jest dostrzegalne – związane z kontekstem czasowym, w którym powstała – makrospołeczne ujęcie stylu życia, jego powiązanie ze społeczno-demograficznymi atrybutami jednostek obrazowane przez kategorię położenia/usytuowania społecznego. Reprezentowany przez różne klasy i warstwy styl życia pozwala na odróżnianie się zbiorowości między sobą, a tym samym należących do nich jednostek. Styl życia tworzy wiązka kilku czynników: są to zróżnicowane zachowania ukierunkowane na osiągnięcie określonych celów, motywy leżące u podstaw działań (nadawane im znaczenia i odniesienia do wartości) oraz rzeczy i ich funkcje, które są powiązane z wymienionymi czynnościami⁴. Ostatnia charakterystyka jest szczególnie istotna dla minimalizmu, bowiem przedmioty i stosunek do nich są jednym, choć nie jedynym, z jego wyróżników. Praktykowany przez jednostkę styl życia jest więc efektem selekcji wzorów codziennego postępowania spośród repertuaru dostępnego w danej kulturze. Jako strategia życiowa opiera się na świadomości istnienia alternatyw i możliwości dokonywania wyborów przejawiających się w poznawczych, behawioralnych i emocjonalnych komponentach postaw⁵. Korzystając z typologii stylów życia zaproponowanej przez Sicińskiego, minimalizm można zaklasyfikować do kilku wyróżnionych przez niego typów: poszukiwania drogi życiowej, orientacji na określone wartości oraz nastawienia na działania mające na celu dokonanie zmiany⁶.

Według diagnoz badaczy społecznych, w społeczeństwach ponowoczesnych styl życia nabiera szczególnego znaczenia; wiąże się to z przeobrażeniami społeczno-kulturowymi manifestującymi się m.in. kulturalizacją różnic społecznych⁷. Ich cechą wspólną jest akcentowanie i do-

³ A. Siciński, *Styl życia – problemy pojęciowe i teoretyczne* [w:] *Styl życia. Koncepcje i propozycje*, red. A. Siciński, Warszawa 1976, s. 15.

⁴ Tenże, *Styl życia a kultura* [w:] *Styl życia, kultura, wybór*, red. A. Siciński, Warszawa 2002, s. 23.

⁵ Tenże, *Styl życia: perspektywa homo eligens* [w:] *Styl życia, kultura, wybór*, red. A. Siciński, Warszawa 2002, s. 79.

⁶ Tamże, s. 85-86.

⁷ M. Jacyno, *Kultura indywidualizmu*, Warszawa 2008, s. 19.

minacja czynników kulturowych w identyfikacji jednostek i zbiorowości, np. etniczności, seksualności, orientacji światopoglądowych (styl życia jest tu emblematycznym przykładem), przy jednoczesnej marginalizacji wymiarów społecznych, politycznych i ekonomicznych, takich jak klasa, warstwa, wykształcenie. Przesunięcia te wiążą się z podstawową charakterystyką współczesnych społeczeństw – indywidualizmem, pojmowanym jako autonomia i niezależność jednostki oraz emancypacja od tradycyjnych uwarunkowań społecznych. Właściwy współczesności proces indywidualizacji, czyli poszerzania obszarów, w których mogą manifestować się odrębność i odmienność jednostek, jest dialektycznie powiązany ze stylem życia. I jedno, i drugie zjawisko opiera się na możliwości, niekiedy wręcz konieczności wybierania. Wybór jest konstytutywnym elementem odnoszącym się do planowania i organizacji życia jednostkowego, ich przejawem jest z kolei preferencja dla określonego stylu życia. Intensyfikacja procesów decyzyjnych dotyczących różnych aspektów egzystencji wynika z detradycjonalizacji (problematyzowania tradycji, jej wymywania i osłabiania, nie zaniku), demokratyzacji, pluralizacji i dyferencjacji systemów aksjologicznych, zapośredniczenia doświadczeń (dostępności różnych form życia upowszechnianych poprzez media), refleksyjności, w których to, co dotąd uznawane za niepodważalne i obowiązujące staje się kwestią namysłu (wyboru właśnie). Styl życia pozostaje zatem w relacji zwrotnej z posttradycyjnym porządkiem społecznym; im bardziej takie są społeczeństwa, tym mocniej i głębiej przenika on tożsamość jednostki.

Teoretyk współczesności, Anthony Giddens definiuje styl życia jako „mniej lub bardziej zintegrowany zespół praktyk, które podejmuje jednostka nie tylko dlatego, że są użyteczne, ale także dlatego, że nadają materialny kształt poszczególnym narracjom tożsamościowym”⁸. Tworzą one całość, w obrębie której wybrane opcje układają się we względnie spójny, uporządkowany wzór. W definicji tej (w przeciwieństwie do poprzedniej) jest przede wszystkim dostrzegalny instrumentalny, pragmatyczny wymiar stylu życia, wiążący go z kształtowaniem i przekształcaniem tożsamości. Poza tym, że styl życia jest emanacją różnic społecznych, w nim manifestują się podziały klasowe, to jest on również narzędziem kategoryzowania doświadczeń wynikających z zajmowanej przez jednostkę pozycji społecznej. Tak pojmowany ma dwa wymiary: jest sposobem uwalniania się z tradycyjnych ograniczeń społecznych i środkiem autoidentyfikacji jednostki. Poprzez wybór określonego stylu życia

⁸ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. Ja i społeczeństwo w późnej nowoczesności*, Warszawa 2001, s. 113.

może ona stwarzać i wyrażać siebie, testować różne wersje Ja, którym towarzyszy uniezależnianie się od oczekiwań innych. Wraz z indywidualizmem, styl życia tworzy podstawy polityki życia, która według Giddensa jest zarazem „polityką stylu życia” i „polityką decyzji życiowych”⁹. Zgodnie z jej założeniami, społecznie zaprojektowanemu przebiegowi biografii przeciwstawia się akcentowanie samookreślenia jednostki i poszukiwanie alternatywnych sposobów funkcjonowania. Polityka życia została zainaugurowana przez ruchy kontrkulturowe, które zdekonstruowały ideę „konwencjonalnego szczęścia” określającą podporządkowanie życia jednostkowego zasadom oraz normom społecznym nie w pełni przez nie uznawanym. W efekcie wytwarzał się pozór zadowolenia z materialnego stanu posiadania, który skrywał duchową pustkę i brak kontaktu ze sobą, prowadzące do niemożności przeżywania życia w pełni¹⁰ (wątek ten będzie rozwinięty w dalszej części tekstu).

**Wzbogacaj raczej swoje ciało we wrażenia, serce w uczucia,
a umysł w wiedzę niż swoje życie w przedmioty¹¹**

To przekonanie zawarte w *Sztuce prostoty* można uznać za motto procesu transformacji biograficznej i światopoglądowej, a zarazem wykładnię minimalizmu *en bloc*. Początkowym etapem metamorfozy jest bowiem diagnoza aktualnej sytuacji w wymiarze indywidualnym i społecznym.

Loreau rozpoczyna rozważania od krytyki społeczeństwa współczesnego, które charakteryzuje powszechność postaw materialistycznych i konsumpcyjnych, nadmiar dóbr materialnych i ich nieustanna cyrkulacja. Rzeczy nie są „tylko rzeczami”, są nośnikami określonych znaczeń i pełnią różne funkcje. Gromadzenie przedmiotów jest formą budowania kapitału, zaspokajania potrzeb adaptacyjnych, prestiżowych i wizerunkowych, jest również sposobem zapewnienia poczucia bezpieczeństwa, ciągłości i trwałości pokoleniowej. Nadprodukcja powoduje poszerzenie i zróżnicowanie oferty, która wymaga podejmowania decyzji i dokonywania wyborów. Ze swej istoty są one pozytywne, gdyż przejawia się w nich prawo do wolności, ale z drugiej strony, ich zwielokrotnienie utrzymuje konsumpcję w ciągłym ruchu. Nabywanie, kolekcjonowanie i konsumowanie stają się dominującymi wzorami zachowań nie tylko w odniesieniu do przedmiotów, ale także są praktykowane w innych obszarach

⁹ Tamże, s. 292.

¹⁰ M. Jacyno, dz. cyt., s. 30-33.

¹¹ O ile nie zaznaczono inaczej wszystkie zamieszczone cytaty pochodzą z książki D. Loreau, *Sztuka prostoty*, Warszawa 2011.

rzeczywistości (np. w relacjach interpersonalnych). Zbyt duża ilość wytwarzanych rzeczy odpowiada za ich marnowanie (głównie żywności), a impulsywne kupowanie skutkuje posiadaniem wielu niepotrzebnych i nieużytkowanych produktów. Są to zarazem przykłady nieumiejętnego gospodarowania rzeczami, które wiąże się z koniecznością późniejszego pozbywania się ich. Wymienione praktyki prowadzą do nadmiernej eksploatacji zasobów naturalnych i zanieczyszczenia środowiska. Współczesność cechuje także dążenie do osiągania zysku jako główna motywacja działań, konkurencja wypierająca kooperację, preferencja dla zachowań rynkowych i zmienność mód. Nie mniej istotne są związane z tak funkcjonującymi mechanizmami politycznymi i gospodarczymi nierozpoznane i fałszywe pragnienia oraz potrzeby jednostek.

Panowanie rzeczy nad jednostką prowadzi do wykształcenia się postaw o różnym natężeniu: od „przywiązania” i „przytłoczenia” do „osaczenia” i „zniewolenia”. Z fizycznym wiąże się stan mentalny, który Loreau określa jako „przyzwyczajenie”, „bezrefleksyjność”, „ograniczenie”, „zaślepienie”, „odwracanie uwagi”. Taka egzystencja charakteryzuje się nawykowo wykonywanymi czynnościami i rutynowo przyjmowanymi schematami myślowymi narzucanymi przez system kapitalistyczny, edukację, socjalizację. Koncentracja na rzeczach i ukierunkowanie przez nie myślenia zakłóca właściwą perspektywę czasową działań i skutkuje życiem przeszłością (uwikłanie w pamiętki), zapominaniem (o teraźniejszości), zamykaniem się (na przyszłość). Z życiem zdominowanym przez przedmioty wiążą się emocje i odczucia, głównie te o walencji negatywnej: „niepewność”, „troska”, „zmęczenie”, „bierność”, „smutek”, „martwota”, „apatia”. Ale stan ten nie jest niemożliwy do zmiany, gdyż „zmieniać się to znaczy żyć. Jesteśmy naczyniem, a nie jego zawartością”.

Aby zacząć żyć we właściwy, czyli minimalistyczny sposób niezbędne jest przede wszystkim dokonanie „oceny” siebie i sytuacji, w jakiej znajduje się jednostka, a w konsekwencji „surowej selekcji” i „wymagających, bolesnych wyborów”. Ocena dotyczy dotychczasowego sposobu życia i oznacza refleksyjne przyjrzenie się mu, eliminację tego, co utrzymuje jednostkę w niekorzystnych dla niej warunkach funkcjonowania, niejednokrotnie towarzyszy temu konieczność podejmowania trudnych decyzji (dotyczących nie tylko usunięcia niepotrzebnych rzeczy, ale również przemodelowania myślenia). Realizacja zmian wymaga odpowiedniego nastawienia psychicznego i mentalnego, odmiennego od tego właściwego dla egzystencji poprzedniej, dlatego ważne jest kształcenie dyspozycji, takich jak „rozsądek”, „odwaga”, „silna wola”, „przenikliwość”, „wysiłek”, „kontrola”, „dyscyplina”, „dokładność”, „kategoryczność”,

„stanowczość”. Akcentują one wagę determinacji, niepoddawania się, wytrwałości, których celem jest „oderwanie się” od materialistycznie pojmowanej rzeczywistości i wyzwolenie siebie w wielu płaszczyznach.

Trzeba zacząć od pozbycia się zbędnych mebli, urządzeń, garderoby i pozostawienia jedynie tych rzeczy, które są faktycznie używane i mają rzeczywistą (a nie wyimaginowaną lub narzuconą) przydatność, które są konieczne dla zamieszkiwania i sprawnego funkcjonowania gospodarstwa domowego. Wytrawny minimalista posiada około stu przedmiotów lub tyle, ile zmieści się w jednej lub dwóch torbach podróżnych. Pomocne przy określaniu podstawowych i niezbędnych rzeczy jest przygotowywanie list „inwentaryzacyjnych” – obrazują one skalę posiadania tego, co obciążające i nieprzydatne.

Przestronna aranżacja przestrzeni, skromne, nieprzesadne umeblowanie, meble zaprojektowane według indywidualnych potrzeb mieszkańców, jeden stylowy, odpowiednio wyeksponowany akcent zdobniczy, lekkie tkaniny, przyjemne faktury, szlachetne i naturalne materiały, łagodne oświetlenie oraz zgaszona kolorystyka czynią wnętrze przytulnym i harmonijnym. Mieszkanie, które jest „skondensowane”, „wygodne” i „praktyczne” umożliwia poruszanie się w nim bez przeszkód. Dbanie o dom i utrzymywanie w nim porządku służy temu, by zapewnić komfort psychiczny i fizyczny jednostce. „Jeżeli zrezygnujemy z posiadania zbyt wielu rzeczy, będziemy potrafili lepiej docenić to wszystko, co przynosi satysfakcję duchową, emocjonalną, intelektualną”. Oprócz niewielkiej ilości i prostych form, istotny jest również styl tego, czym się otaczamy. Zdaniem autorki lepiej jest być właścicielem kilku, ale wysokiej jakości przedmiotów (o odpowiednio wysokiej cenie), niż wielu pochodzących z masowej produkcji, dlatego jej wersja minimalizmu jest określana niekiedy jako „elitarna, luksusowa”¹². Kluczową zasadą w minimalistycznej organizacji życia jest łączenie prostoty z umiarem, ma ona zastosowanie również do sposobu ubierania się; tu powinna dominować elegancja, klasyka, wybór rzeczy zbieżnych z charakterem, odzwierciedlających gust jednostki i zharmonizowanych z całościowo pojmowanym stylem życia.

W konsekwencji emancypacji od materialistycznych uwikłań życie zyskuje odmienne charakterystyki; staje się ono łatwiejsze (prostsze), podwyższa się jego jakość, osiąga się jego pełnię. W ten sposób re-

¹² Takie opinie można znaleźć na blogach (np. www.wystarczy-mniej.blogspot.com), w których przeciwstawia się minimalizm „wysublimowany” reprezentowany przez Loreau (pejoratywnie identyfikowany z „pedantyzmem, wyidealizowaniem, odrealnieniem, połyskiem, ostentacją”) minimalizmowi „umiarkowanemu”.

alizuje się ideał prostoty, czyli „doskonałego połączenie piękna z tym, co praktyczne i odpowiednie”. Nie mniej ważne są inne atrybuty minimalistycznego życia: „estetyka”, „wygoda”, „funkcjonalność”, „użyteczność”, a także „niezbędność” i „oszczędność”, które w przytłoczonej przedmiotami rzeczywistości nie miały szansy ujawnienia się.

Oczyszczenie przestrzeni domu, pokoju jest symbolicznym obrazem przemiany wewnętrznej, której istotą jest osiągnięcie równowagi i harmonii. Zgodnie z analizami proksemicznymi wzory kształtowania i organizowania przestrzeni oddziałują na samopoczucie i działania jednostek oraz zbiorowości. Dlatego tak ważne jest uzyskanie odpowiedniości między środowiskiem a umysłem jednostki – eliminacja chaosu i nadmiaru w obu ma pozytywne skutki. Dzięki takim działaniom „odślaniają się nowe perspektywy”, możliwe jest „nadanie głębi podstawowym czynnościom”, „stworzenie miejsca dla spraw najważniejszych”, „skupienie się na tym, co ważne”, „intensywne przeżywanie chwil”. We wszystkich przytoczonych zaleceniach i postulatach widać zanegowanie rutynowych, automatycznych zachowań i preferowanie świadomej, refleksyjnej egzystencji, którą osiąga się m.in. dzięki kontemplacji i medytacji. Sprzyja ona „wolności”, „niezależności”, „rozwiązaniu wielu problemów”, zapewnia „możliwość rozwoju i doskonalenia” siebie.

Niezajmowanie się przedmiotami tworzy przestrzeń dla faktycznego, autentycznego i nieskrępowanego „poznawania siebie”, „zagłębiania się w swoje myśli, marzenia”. Jednostka uczy się wówczas rozpoznawać swoje potrzeby i cechy, klarownie definiować motywy działań oraz formułować zgodne z nimi cele. Tym samym rozwija się poznawczo („podtrzymuje zdolności umysłowe”), biologicznie („dba o ciało”) i interakcyjnie („radzi sobie z osobami i sytuacjami”) osiągając „niewzruszoną pewność” i doskonaląc „kreatywność”. Dla minimalizmu właściwa jest więc holistyczna wizja jednostki, w której jej dobrostan tworzą zestrojone wymiary: psychiczny, fizyczny, mentalny, ale również interpersonalny.

Jedyny cel, ku któremu zmierzamy i do którego powinniśmy zawsze niezmiennie dążyć to „ja”. Jest w naszej mocy, by kontrolować siebie, doskonić się i w ten sposób odnaleźć pełnię

W stawaniu się i byciu minimalistą zmiana sposobu myślenia jest niezbędna, jest jego podstawowym elementem. Polega ona przede wszystkim na modyfikacji postrzegania siebie i oznacza „zajmowanie się sobą”, poprzez przyglądanie się stanom i analizowanie przeżyć. Nie jest to program propagowania egoizmu i narcyzmu, ale zaprzyjaźnienia się ze

sobą, odnoszenia się do siebie z szacunkiem. Samopoznanie ma skutkować otwarciem na innych i uregulowaniem kontaktów społecznych.

By zmienić dotychczasowe niewłaściwe praktyki myślowe należy je przeformułować: schematyczne, błędne myślenie zastąpić przekazem pozytywnym. Oczyszczanie umysłu polega na niekoncentrowaniu się na destrukcyjnych myślach, nieskupianiu się na nich nadmiernie; zajmowanie się nimi sprawia, że „wzrastają” i nie pozwalają uwolnić się od wywołujących je doświadczeń blokujących rozwój. Zniekształcające wzory myślenia są niekorzystne dla jednostki, podobnie jak niezdrowe nawyki żywieniowe, utrzymujące się nałogi, niehigieniczny tryb życia. Wywołują one negatywne emocje: „niepokój”, „złość”, „pogardę”, „zazdrość”, „frustrację”, „żal”, które wymagają od jednostki konieczności podjęcia pracy emocjonalnej¹³. Jej celem krótkoterminowym jest ich przepracowanie (by pojawiły się konstruktywne stany), długofalowym natomiast doskonalenie siebie i rozwój duchowy. Nierozładowane emocje zakłócają funkcjonowanie organizmu, przyczyniają się do powstawania chorób somatycznych (zaburzenia metabolizmu, dysfunkcje różnych organów etc.) i zaburzeń nastroju (nerwice, depresje, stany lękowe). Istotne jest zatem uświadomienie sobie nieprawidłowych wzorów myślowych i odczuć emocjonalnych, ich adekwatna identyfikacja i refleksja nad tym, czego się chce naprawdę.

Myślenie konstytuuje rzeczywistość, dlatego tak ważne jest, by myśl była „klarowna, świadoma, odpowiedzialna” – tylko pod takim warunkiem stwarza korzystne warunki działania. Ponieważ świat zewnętrzny jest odbiciem świata wewnętrznego, więc jeśli podda się myślenie kontroli i selekcji, tzn. zdecyduje się o tym, że chce się być „radosnym”, „szczęśliwym”, „kochającym”, że zdarzą się pozytywne sytuacje, to rzeczywistość będzie emanacją takiej postawy. Niepowodzenia są niezbędne, by móc się rozwijać, korygować cele i motywy, pokazywać nieprawidłowości w działaniu, dystansować się do sytuacji. Dlatego, jeśli się pojawiają, należy je akceptować i próbować czerpać z nich wiedzę. Wszystko, co się dzieje jest konsekwencją myślenia, więc każda osoba ma w sobie stosowne narzędzia do panowania nad swoim życiem. Jeśli ono nie jest satysfakcjonujące, to ona jest za to odpowiedzialna ze swoimi niewłaściwymi myślami – może to zmienić przez przeprogramowanie procesów poznawczych. Do dokonywania właściwych wyborów, podejmowania samodzielnych decyzji, bycia twórczym i pełnym inwencji nie-

¹³ Termin „praca emocjonalna” jest stosowany w znaczeniu nadanym mu przez Arlie Hochschild (2009), według której jest to takie zarządzanie uczuciami (np. ich hamowanie, wzmacnianie), by uzewnętrzniły się w ekspresji cielesnej.

zbędna jest „siła charakteru”, „poczucie bezpieczeństwa” i „mądrość”. Można je osiągnąć dzięki praktykowaniu medytacji.

Minimalizm w relacjach interpersonalnych to kolejna część dociekań Loreau zawartych w *Sztuce prostoty*. „Zerwij bezowocne znajomości. Zakończ te, w których nie znajdujesz oparcia. W miłości nie bądź niewolnikiem drugiej osoby. Unikaj ludzi, którym brak inteligencji – nigdy nie będziesz mogła być pewna tego, co myślą, ani tego, jak zareagują”¹⁴. Zalecenia te mogą brzmieć nieco kategorycznie, ale porządkowanie i oczyszczanie konieczne jest także w tej sferze życia. Wartością dla minimalisty jest krąg bliskich, zaufanych osób, z którymi tworzy relacje autentyczne, wzmacniające i oparte na wzajemności. Inne osoby mogą „przeszkadzać” w rozwoju, dlatego należy zmniejszać ich znaczenie, a tych, którzy mają niekorzystny wpływ na jednostkę, powinno eliminować się z grona znajomych. Główną zasadą funkcjonowania jest mentalne uniezależnienie się od innych, co jest oznaką osiągnięcia dojrzałości psychicznej. Przejawia się ona niedostosowywaniem się „za wszelką cenę”, niebraniem nieustannie pod uwagę potrzeb innych i niedostrzeganiem własnych, w końcu nieprzejmowaniem się tym, co myślą inni oraz jak reagują na jednostkowe decyzje i wybory. Jest to również powściągliwość komunikacyjna, czyli nieujawnianie wszelkich informacji o sobie, kontrolowanie tego, co i jak się mówi, preferencja dla „milczenia nad kakofonią” (mają tu zastosowanie Goffmanowskie kategorie rezerwatu informacyjnego i konwersacyjnego)¹⁵. Minimalista akceptuje słabości i niedoskonałości własne oraz innych, umie wybaczać, nie krytykuje, nie osądza, nie dąży do zmiany tych, którzy prezentują inne poglądy – „nie przytłacza sobą innych”. Niezbędne jest do tego dostrzeganie własnej wartości, lubienie siebie i analogiczne traktowanie innych, a przede wszystkim bycie odpowiedzialnym za siebie i za swoje życie. Działa tu zasada: im bogatsze życie wewnętrzne, tym większy szacunek dla siebie i więcej do zaoferowania innym. Minimalizm to umiejętność zostawienia tego, co miało znaczenie w pewnym okresie życia, ale nie określa nas aktualnie i nie jest zbieżne z obecnymi potrzebami. Nie bycie tym, kogo oczekują inni, ale tym, kim się samemu chce być; bazuje to na wspomnianym wcześniej faktycznym poznaniu siebie, utrzymywaniu równowagi między dawaniem i przyjmowaniem („im bardziej wyrzekamy się siebie, tym bardziej tracimy własną siłę”), dostarczaniem sobie przyjemności i radości nieobarczonych poczuciem winy. Bycie niezależnym to także umiejętność powstrzymy-

¹⁴ D. Loreau, *Sztuka prostoty*, s. 201.

¹⁵ E. Goffman, *Relacje w przestrzeni publicznej*, Warszawa 2011, s. 60-62.

wania się od reagowania, by nie pozbawiać innych możliwości samodzielnego działania, przy zapewnieniu im wsparcia, uwagi i obecności. Podsumowując, dojrzała osoba nie działa schematycznie, wykorzystuje zdolności, wierzy w siebie dzięki czemu rozwija niepowtarzalne Ja. Jeśli wątpli w sobie traci wówczas energię, a obawy i lęki zamykają ją w starych przyzwyczajeniach.

Życie w sposób pełny zakłada całkowite pobudzenie umysłu, zawsze wolnego i otwartego

W minimalizmie jako stylu życia znajdują odzwierciedlenie niemal wszystkie charakterystyki współczesności. Jest on przykładem refleksyjności praktyk społecznych, która polega na nieustannym dokonywaniu korekt i zmian w dotychczasowej wiedzy o świecie, uwzględniających nowe o nim informacje. Płynność wiedzy przekłada się na elastyczność postaw jednostek (którym towarzyszy wzrost niepewności), negocjowanie i problematyzowanie wyborów, dostosowywanie ich do potrzeb indywidualnych i warunków systemowych. W tym kontekście wzmacniającą rolę odgrywa indywidualizm, który zapewnia jednostce swobodę podejmowania decyzji dotyczących jej życia. Oba zjawiska są konsekwencją detradycjonalizacji – osłabienia wpływu tradycji na organizację życia społecznego i przebieg indywidualnej biografii. Odpowiada ona za relatywizację i dyferencjację systemów aksjonormatywnych, manifestującą się właśnie pluralizacją sposobów życia i systemów światopoglądowych. Minimalizm to przykład orientacji na wartości postmaterialistyczne; istotne jest w nim m.in. dobre życie, rozwój tożsamości, samorealizacja, autentyczność, satysfakcjonujące relacje interpersonalne. Konstituują one jednocześnie wcześniej wspomnianą politykę życia.

Zanik uwspólniającej wykładni życia społecznego, powoduje wyłanianie się konkurencyjnych i konkurujących ze sobą systemów eksperckich, które wytwarzają i dostarczają sfragmentaryzowane narracje o rzeczywistości i miejscu w niej jednostki. Z tej perspektywy minimalizm byłby rodzajem tak pojmowanego systemu, który tworzą przekonania, spójne z nimi zachowania i regulujące je zasady. Przejawia się w nim także poradniczo-terapeutyczny charakter kultury; obie profesje są zarazem przykładami systemów eksperckich. Poradnictwo opiera się dziś na działaniach wspierających chęć jednostki do zajmowania się swoim życiem, podejmowania autonomicznych decyzji i kształtowania tożsamości. Obejmuje ono także wskazania dotyczące „sztuki życia” – jego samodzielnego konstruowania i wieloaspektowego doświadczania pozwalających na przeży-

wanie życia w pełni¹⁶. Zakres porad dostarczanych przez minimalizm jest szeroki i obejmuje niemal wszystkie aspekty egzystencji: odżywianie się (nawyki żywieniowe, diety, komponowanie posiłków), wybór określonych produktów, alternatywne formy komunikacji, efektywne gospodarowanie rzeczami, organizację i aranżację przestrzeni domowej, higienę (zabiegi pielęgnacyjne, wybór właściwych kosmetyków), dobór garderoby, spędzanie czasu wolnego, rozwój osobisty, kontakty z innymi, itd. Doradcami w zakresie minimalistycznego (dobrego) życia są eksperci (przedstawiciele systemów abstrakcyjnych) – byłaby nim m.in. Loreau, ale zalecenia są również formułowane zbiorowo przez użytkowników blogów, forów poświęconych minimalizmowi. Idee pochodzące z tych dwóch źródeł pozostają w dynamicznej relacji, np. wiele kwestii prezentowanych przez autorkę jest krytycznie dyskutowana przez internautów.

Minimalizm ilustruje również połączenie między globalnością i lokalnością – splot między decyzjami podejmowanymi w życiu codziennym, które mogą mieć skutki ogólnoświatowe (np. preferowanie rzeczy wykonywanych ręcznie i samodzielnie, promowanie tradycyjnego rzemiosła, nie kupowanie wyrobów firm międzynarodowych). Powodują one – przynajmniej w subiektywnym poczuciu – uniezależnienie od rynku, korporacji, dbałość o środowisko i zrównoważony rozwój (działania lokalne jawią się jako alternatywa dla neoliberalnych wzorów globalizacji). Postawy takie nie oznaczają unieważnienia mechanizmów rynkowych w ogóle, produkty pochodzenia naturalnego, ekologiczne podlegają wszak takim samym prawom ekonomicznym, jak pozostałe.

Odpowiadając na pytania postawione w tytule; czy minimalizm jest nowym stylem życia, tzn. właściwym współczesności? Raczej nie, o czym świadczą przywoływane przez Loreau zróżnicowane antecedencje i inspiracje: filozofia starożytna (stoicyzm, epikureizm), orientalne systemy religijne: buddyzm, taoizm, Zen, konfucjanizm. Wielokrotnie odwołuje się ona do kultury Japonii (w której mieszka od kilkudziesięciu lat) i innych społeczeństw azjatyckich, których organizacja jest dla niej emanacją prostoty i umiaru. W omawianych książkach znaleźć można także odniesienia do poglądów i pism Ralpha Waldo Emmersona i Henry’ego Davida Thoreau. Są to główne źródła wątków, które były artykułowane już wcześniej w rozproszeniu, ale nie składały się na wyodrębniony styl życia. Większość przekonań i postaw była reprezentowana przez ruchy kontrkulturowe lat 60. XX wieku – zapoznanie się z nimi dobrze obrazuje te zbieżności.

¹⁶ V. Drabik-Podgórna, *Poradnictwo dobrego życia w kulturze indywidualizmu – między etyką a estetyką* [w:] *Poradnictwo w kulturze indywidualizmu*, red. E. Zierkiewicz, V. Drabik-Podgórna, Wrocław 2010, s. 90.

Odrzucone zostały jako wartości: pieniądze i przedmioty, zakwestionowano w ogóle wartość posiadania i zasadę własności. Zanegowano wartość kariery, sukcesu, prestiżu, a wraz z nimi wszystkie środki prowadzące do ich osiągnięcia. Zakwestionowano także sens jałowego perfekcjonizmu lub poświęcenia na rzecz czegokolwiek innego niż konkretny człowiek. Najwyższe miejsce w nowej hierarchii wartości zajęły: własna i cudza egzystencja, przeżywanie świadomości w każdej chwili, »ja-sam« i inny człowiek, przyroda, zjednoczony świat istot żyjących – ludzi, zwierząt i roślin, przeciwstawiony »plastikowej pustyni« i »asfaltowej dżungli«, czas uwolniony od rytmu produkcja-konsumpcja¹⁷.

Wskazując negatywne aspekty kapitalizmu autorka mimowolnie zbliża się do recepcji rzeczywistości dokonanej w Szkole Frankfurckiej, głównie przez Theodora Adorno, Maxa Horkheimera i Herberta Marcuse'go. Przywołując syntetycznie ich poglądy istotne w kontekście podjętej tematyki – krytykowali oni zestandaryzowanie i masowość produkcji, która wykształca ujednolicone postawy (niwelując różnorodność i odmienność jednostek), będące przedmiotem manipulacji ze strony systemów politycznego i ekonomicznego. Celem tych zabiegów jest kształtowanie jednowymiarowych, bezrefleksyjnych jednostek, które nie tylko nie rozpoznają autentycznych potrzeb, tkwiąc w tych narzuconych, więc fałszywych, ale nie mają w ogóle wyobrażenia o istnieniu „innej, nieznieskształconej” rzeczywistości. Nie odczuwają zatem represyjności systemu, który poprzez przemysł kulturowy transmituje i reprodukuje unifikujące wzory zachowań, socjalizując jednostki głównie do roli (zadowolonych) konsumentów, przy jednoczesnym sztucznym wytwarzaniu deprivacji – poczucia niedostatku zasobów, mimo ich faktycznego nadmiaru. Cykl: potrzeba – realizacja – gratyfikacja – nowa potrzeba utrzymuje produkcję i konsumpcję dóbr w ciągłym ruchu, wzmacnia tym samym niewiedzę o prawdziwych mechanizmach funkcjonowania kultury w szerokim rozumieniu. Produkty i możliwość ich nabywania oraz posiadania pełnią także inne funkcje; nie tylko kanalizują pragnienia i zapewniają pożądane społecznie sposoby ich zaspokajania, ale podporządkowują jednostkę systemowi, mobilizują dla niego poparcie¹⁸.

Choć minimalizm tworzą przekonania, które układają się we względnie spójny system myślowy, to mogą one istnieć również samodzielnie i przejawiać się w identyfikacjach i działaniach jedynie w wybranych obszarach. Tak jest przede wszystkim z ekologią, wegetarianizmem, po-

¹⁷ A. Jawłowska, *Drogi kontrkultury*, Warszawa 1975, s. 149-150.

¹⁸ M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka Oświecenia*, Warszawa 1998; H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, Warszawa 1999.

stawami antyglobalistycznymi. Jak podkreślają na blogach minimaliści, każdy rozumie go inaczej i dostosowuje do indywidualnych oczekiwań i preferencji.

Postulaty antyglobalistów są częściowo tożsame z tymi głoszonymi przez minimalistów. Należą do nich: krytyka globalizacji, materializmu, ekonomizacji życia (wprowadzanie wzorów właściwych dla transakcji ekonomicznych, np. bilansu zysków i strat, do innych sfer rzeczywistości m.in. relacji między jednostkami, wartości), podważanie sensowności prywatyzacji różnych dziedzin (dominacja korporacji i organizacji o światowym zasięgu) i przekształcania zasobów publicznych w prywatny, policzalny towar, sprzeciw wobec homogenizacji kultury preparowanej zgodnie z wzorami korporacyjnymi¹⁹. Alternatywą jest dążenie do „lepszej” rzeczywistości opartej na ideach wolności, sprawiedliwości, równości, różnorodności, których fundamentem jest świadomy stosunek do rzeczy.

Czy minimalizm jest utopijny? Odpowiedź na to pytanie jest skomplikowana, co wynika z wieloaspektowości zjawiska. Wydaje się, że o ile można nauczyć się sprawować kontrolę nad rzeczami, decydować o tym, co i w jakiej ilości się posiada, umiejętnie wybierać określone produkty i usługi, innych natomiast unikać, stosować określoną dietę, o tyle dokonać zmiany sposobu myślenia i zachowania jest już trudniej. Taka postawa – uwzględniająca wszystkie postulaty sformułowane przez Loreau – wiązałaby się z wycofaniem jako typem przystosowania społecznego (odrzuconiem i celów, i środków określających działania jednostkowe), wskazywałaby także na samowystarczalność, która jednak nie jest możliwa do osiągnięcia w złożonych, opartych na podziale pracy i zinstytucjonalizowanych społeczeństwach. Jak pokazała dynamika rozwoju ruchów kontrkulturowych projekty zmiany rzeczywistości społecznej i transformacji mentalnej udało się urzeczywistnić jedynie fragmentarycznie.

Minimalizm charakteryzowałoby zatem poczucie większej świadomości procesów i mechanizmów funkcjonowania systemu społeczno-kulturowego; jego wybór jako stylu życia byłby formą kontestacji powszechnych i dominujących wzorów zachowań.

W taki sposób, tzn. w codziennych praktykach podejmowanych przez jednostki, może współcześnie przejawiać się bunt. Jest to sytuacja właściwa dla nowych ruchów społecznych (jest dyskusyjne na ile minimalizm można tak zdefiniować); ich cechą jest zacieranie granicy między rolami

¹⁹ J. Stiglitz, *Wizja sprawiedliwej globalizacji. Propozycje usprawnień*, Warszawa 2007, s. 27-28.

pełnionymi publicznie i prywatnie. Nie można wówczas wyraźnie wyodrębnić pola, w którym działa się dla dobra wspólnego i obszaru, w którym jednostka dokonuje samorealizacji. Przez nakładanie i przenikanie się tych dwóch wymiarów tworzą się specyficzne formy subkultury²⁰, np. kupowanie towarów u lokalnych sprzedawców nie tylko ogranicza dochody koncernów, ale także buduje tożsamość indywidualną i społeczną. Pozostaje otwartą kwestią, w jakim stopniu działania te prowadzą do realnej zmiany systemu społecznego. Minimalizm wykazywałby zatem właściwości utopii heroicznych (dostarcza narzędzi do przebudowy świata zgodnie z autentycznymi potrzebami jednostek), jednocześnie obecne są w nim elementy charakteryzujące utopie eskapistyczne (forma ochrony przed światem).

Bibliografia

1. Della Porta D., Diani M., *Ruchy społeczne. Wprowadzenie*, Kraków 2009.
2. Drabik-Podgórna, *Poradnictwo dobrego życia w kulturze indywidualizmu – między etyką a estetyką* [w:] *Poradnictwo w kulturze indywidualizmu*, red. E. Zierkiewicz, V. Drabik-Podgórna, Wrocław 2010.
3. Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. Ja i społeczeństwo w późnej nowoczesności*, Warszawa 2001.
4. Goffman E., *Relacje w przestrzeni publicznej*, Warszawa 2011.
5. Hochschild A., *Zarządzanie emocjami. Komercjalizacja ludzkich uczuć*, Warszawa 2007.
6. Horkheimer M., Adorno T., *Dialektyka Oświecenia*, Warszawa 1998.
7. Jacyno M., *Kultura indywidualizmu*, Warszawa 2008.
8. Jawłowska A., *Drogi kontrkultury*, Warszawa 1975.
9. Loreau D., *Sztuka prostoty*, Warszawa, 2011.
10. Marcuse H., *Człowiek jednowymiarowy*, Warszawa 1999.
11. Siciński A., *Styl życia a kultura* [w:] *Styl życia, kultura, wybór*, red. A. Siciński, Warszawa 2002.
12. Siciński A., *Styl życia: perspektywa homo eligens* [w:] *Styl życia, kultura, wybór*, red. A. Siciński, Warszawa 2002.
13. Siciński A., *Styl życia – problemy pojęciowe i teoretyczne* [w:] *Styl życia. Koncepcje i propozycje*, red. A. Siciński, Warszawa 1976.
14. Stiglitz J., *Wizja sprawiedliwej globalizacji. Propozycje usprawnień*, Warszawa 2007.

²⁰ D. Della Porta, M. Diani, *Ruchy społeczne. Wprowadzenie*, Kraków 2009, s. 145.

Abstract

The aim of this article is to consider minimalism as one of contemporary lifestyle by reconstructing and examining some of its key aspects. In the first part, I define the term “lifestyle” and briefly discuss concepts of lifestyle. In this section I also describe the conditions of postmodernity (social differentiation, detraditionalization, individualization, reflexivity and the politics of life), that are important in the context of the minimalism. In the second part, I analyze fragments of Dominique Loreau’s book “The Art of Simplicity” (chapters “Materialism”, “The Body” and “The Mind”). In the third part, I examine two issues – whether the minimalism is completely new lifestyle and whether the minimalism is a kind of utopia. In the conclusion, I state that minimalism is not new (many of its aspects appeared in the counterculture and nowadays in new social movements, for example anti-globalization movement), but it can be perceived as a form of utopia.

